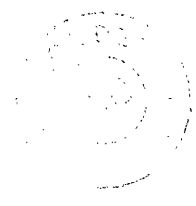


## FE D'ERRADES.

pàg. 5, lín. 131.  
pàg. 22, lín. 16.  
pàg. 29, lín. 28.  
pàg. 30, lín. 6.  
pàg. 31, lín. 32.  
pàg. 40, lín. 11.  
pàg. 53, lín. 26.  
pàg. 87, lín. 9.  
pàg. 87, lín. 13.  
pàg. 91, lín. 14.  
pàg. 97, lín. 17.  
pàg. 101, lín. 8.  
pàg. 108, lín. 21.  
pàg. 109, lín. 5.  
pàg. 109, lín. 23.  
pàg. 124, lín. 13.  
pàg. 137, lín. 29.  
pàg. 171, lín. 15.  
pàg. 178, lín. 8.  
pàg. 178, lín. 29.  
pàg. 186, lín. 21.  
pàg. 187, lín. 19.  
pàg. 199, lín. 19.  
pàg. 209, lín. 2.  
pàg. 211, lín. 18.  
pàg. 211, lín. 21.  
pàg. 214, lín. 14.  
pàg. 214, lín. 17.  
pàg. 215, lín. 2.  
pàg. 215, lín. 3.  
pàg. 219, lín. 6.  
pàg. 222, lín. 31.  
pàg. 243, lín. 6.  
pàg. 245, lín. 10.  
pàg. 246, lín. 21.

Stegmuller > Stegmüller.  
colosal > colossal.  
repeñentat > representat.  
un a > una.  
extesa > estesa.  
pormenoritzat > pormenoritzada.  
subatància > substància.  
inseperablement > inseparablement.  
pot > poden.  
qua > que.  
assatjà > assajà.  
LLull > Llull.  
teres > terres.  
terra > terra.  
intrerior > interior.  
manifesta > manifestar.  
psicològics > psicològica.  
d'extendre's > d'estendre's.  
s'extén > s'estén.  
entorpir > entrebancar.  
d'aquest > d'aquestos.  
sensualitats > intel.lectualitats.  
composada > composta.  
posseix > posseeix.  
desvetla > desvetlla.  
e > de.  
destinades > destinats.  
aquetos > aquestos.  
l'art > l'Art.  
en la figura T de l'art > en la figura T.  
sera > serà.  
intel.letual > intel.lectuals.  
prmera > primera.  
aquest > aquesta.  
foervor > fervor.



pàg. 251, lín. 9.	la encarnació > l'encarnació.
pàg. 263, lín. 17.	casuística > casuística.
pàg. 268, n. 117, lín. 8.	(GRACIA, 1989) > (GRACIA i PARK, 1989).
pàg. 305, lín. 11.	destacat > destacar.
pàg. 311, lín. 20.	s'extén > s'estén.
pàg. 312, lín. 13.	vasall > vassall.
pàg. 346, lín. 8.	coposició > composició.
pàg. 368, lín. 5.	humanita > humanitat.
pàg. 370, n. 162, lín. 9.	<i>personofocatio</i> > <i>personificatio</i> .
pàg. 376, lín. 15.	fins els primers versicles > els primers versicles.
pàg. 387, lín. 11.	cronològicment > cronològicament.
pàg. 399, lín. 16.	assajada > assajada.
pàg. 403, lín. 4.	potes > portes.
pàg. 431, lín. 6.	resodre-les > resoldre-les.
pàg. 454, lín. 8.	forma da > formada.
pàg. 466, lín. 13.	refència > referència.
pàg. 478, n. 195, lín. 4.	espècies > espècie.
pàg. 523, lín. 21.	suposa que que l'ànima > suposa que l'ànima.
pàg. 530, lín. 18.	es > els.
pàg. 537, lín. 3.	ques > que.
pàg. 549, n. 210, lín. 3.	Llull > Llull.
pàg. 549, lín. 11.	manifesta > manifestada.
pàg. 569, lín. 3.	inenció > intenció.
pàg. 576, lín. 8.	eixirse'n > eixir-se'n.
pàg. 615, lín. 8.	necessarietat > necessitat.
pàg. 616, lín. 1.	agrupat > distribuït.
pàg. 632, lín. 4.	mococosmos > microcosmos.
pàg. 634, lín. 8.	GRACIA, J. (1989) > GRACIA, J. i PARK, W. (1989).
pàg. 638, lín. 16.	miscocosmos > microcosmos.





R.F. 24453

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
FACULTAT DE FILOLOGIA.



# EL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ EN DÉU DE RAMON LLULL.

(ELS ORÍGENS DE L'ART LULLIANA).

Tesi doctoral presentada per Josep Enric Rubio i Albarracín.

Dirigida pel Dr. N'Albert Guillem Hauf i Valls.

València, novembre de 1996.

UMI Number: U602977

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U602977

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.  
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



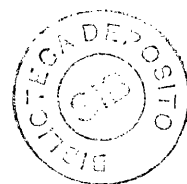
ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

D. 540756

L. 540811

**Als meus pares.**





## ADVERTIMENTS PREVIS I AGRAÏMENTS.

Al llarg de les pàgines següents ens endinsarem en el món peculiar del *Llibre de contemplació en Déu*. Amb força freqüència haurem de presentar fragments del text; per a aquestes citacions farem servir l'edició de les *Obres Essencials de Ramon Lull*, segon volum (Ed. "Selecta", Barcelona, 1960).

Emprarem algunes les abreviatures a l'ús entre els lul·listes d'arreu del món, codificades per la revista *Studia Lulliana (SL)*, abans *Estudios Lul·lianos (EL)*. A la bibliografia final hom pot trobar desenvolupades les abreviatures que hem utilitzat. A més, al llarg del text, anunciarem de manera convenient quan introduïm alguna altra de pròpia. Pel que fa a les citacions extretes de l'edició maguntina de les obres de Lull (*MOG*), seguiran també la pauta marcada per la publicació de la *Maioricensis Schola Lullistica*: primer la paginació contínua de la reimpressió de Stegmuller (Frankfurt, 1965), seguida de la pàgina en la numeració interna de l'edició original.

És obligat l'agraïment a totes les persones que m'han ajudat, d'una o altra manera, en la realització d'aquest treball, i de les quals he rebut el recolzament necessari per a finalitzar la tasca. El contacte, personal o epistolar, amb figures del món del lul·lisme ha estat un element important per a la consecució de l'objectiu final; agraeisc l'interés de totes elles, i llur benevolència. I, de manera molt especial, vull palesar el meu deute amb el Dr. Albert Hauf, el qual ha sabut guiar-me al llarg del trajecte amb mà sàvia.

Finalment, destacar que aquest treball ha estat possible gràcies al gaudiment d'una beca d'investigació de Formació del Professorat Universitari concedida pel Ministeri d'Educació i Ciència.

## ÍNDEX.

	pàg.
INTRODUCCIÓ.	17
1. PRESENTACIÓ DE L'OBRA I CONTEXTUALITZACIÓ.	17
1.1. <i>Contextualització històrico-biogràfica.</i>	18
1.2. <i>Contextualització en l'opus lul.lià.</i>	22
1.3. <i>Estructura del LC.</i>	24
1.4. <i>Una primera aproximació temàtica.</i>	31
2. «STATUS QUAESTIONIS» I PROBLEMES PENDENTS.	33
2.1. <i>Problemes textuais: manuscrits i edicions.</i>	34
2.2. <i>Aspectes concrets de l'obra i interpretacions globals.</i>	37
3. EL NOSTRE TREBALL.	41
I - ANÀLISI DEL PRIMER VOLUM.	49
1. PRIMER LLIBRE: ELS ATRIBUTS DIVINS.	50
2. SEGON LLIBRE: DIALÈCTICA DÉU-MÓN.	54
2.1. <i>L'analogia.</i>	55
2.2. <i>Ordre vs. desordre: constitució psico-física de l'ésser humà i explicació científica del pecat.</i>	58
2.3. <i>Memòria i passió: fonament psicològic de la virtut.</i>	61
2.4. <i>Bé vs mal: vàlua epistemològica del mal i del pecat (el «coneixement per la negativa»).</i>	64

<b>II - ANÀLISI DEL SEGON VOLUM.</b>	<b>73</b>
<b>II. 1. PRIMERA PART. ELS SENYS SENSUALS.</b>	<b>85</b>
<b>1. DISTINCIÓ XXIII: LA VISTA.</b>	<b>85</b>
1.1. <i>Capítols introductoris.</i>	85
1.2. <i>El món natural.</i>	92
1.3. <i>El món social humà.</i>	94
1.3.1. La creu i l'espa: en la cimera de la piràmide social.	96
1.3.2. Els pelegrins.	105
1.3.3. Jutges, metges, mercaders i mariners.	110
1.3.4. Els joglars, o la «literaturització» de la doctrina.	114
1.3.5. La base de la piràmide.	117
1.4. <i>La divinitat.</i>	124
1.5. <i>Conclusió.</i>	125
<b>2. DISTINCIONS XXIV, XXV i XXVI. L'OÏDA, L'OLFACTE I EL GUST.</b>	<b>126</b>
<b>3. DISTINCIÓ XXVII: EL TACTE.</b>	<b>132</b>
3.1. <i>Conceptes oposats.</i>	132
3.2. <i>Vicis.</i>	138
3.3. <i>Conclusió.</i>	146
<b>II. 2. SEGONA PART. ELS SENYS INTEL·LECTUALS.</b>	<b>151</b>
<b>1. DISTINCIÓ XXVIII: LA COGITACIÓ.</b>	<b>151</b>
1.1. <i>Les sis «dreceres» de la cogitació humana.</i>	154
1.2. <i>Conceptes oposats.</i>	158
1.3. <i>Eines psicològiques per a la recerca.</i>	161
1.3.1. Les tres virtuts de l'ànima.	161
1.3.2. Relacions entre sensualitats i intel·lectualitats.	163
1.4. <i>Conclusió.</i>	165

<b>2. DISTINCIÓ XXIX: L'APERCEBIMENT O CONEIXENÇA.</b>	<b>166</b>
2.1. <i>Introducció.</i>	166
2.1.1. <i>Mètode: de les sensualitats a les intel.lectualitats.</i>	166
2.1.2. <i>Objectes i límits del coneixement.</i>	175
2.1.3. <i>Casos previs a la recerca.</i>	181
2.2. <i>Recerca sobre la divinitat ad intra.</i>	186
2.3. <i>Apologètica.</i>	206
2.4. <i>Salvació o condemnaió.</i>	210
2.5. <i>Temes de disputa analitzats ad extra.</i>	218
2.6. <i>Conceptes oposats.</i>	223
2.7. <i>Conclusió.</i>	228
<b>3. DISTINCIÓ XXX: LA CONSCIÈNCIA.</b>	<b>230</b>
3.1. <i>Eines de treball.</i>	231
3.2. <i>Conceptes oposats.</i>	233
3.3. <i>Conclusió</i>	234
<b>4. DISTINCIONS XXXI i XXXII: LA SUBTILESA I LA CORATGIA O FERVOR.</b>	<b>235</b>
<b>III - ANÀLISI DEL TERCER VOLUM.</b>	<b>257</b>
<b>III. 1. EL LLIBRE QUART.</b>	<b>257</b>
<b>1. PRIMERA PART: BASE FILOSÒFICA.</b>	<b>260</b>
1.1. <i>Distinció XXXIII, "En l'arbre qui tracta d'ésser e de necessària e de privació".</i>	260
1.2. <i>Distinció XXXIV, "Qui tracta de l'arbre de sensualitats e d'entel.lectuïtats".</i>	272
1.3. <i>Distinció XXXV, "Qui tracta de l'arbre de qualitats e de significats".</i>	279

<b>2. SEGONA PART: CONTINGUTS TEOLÒGICS.</b>	<b>289</b>
2.1. <i>Distinció XXXVI: "Qui tracta de fe e de raó en la figura de l'arbre de la crou".</i>	289
2.1.1. <i>Relacions fe-raó.</i>	291
2.1.2. <i>Els catorze articles de la fe catòlica.</i>	298
2.2. <i>Distinció XXXVII, "En l'arbre dels deu manaments".</i>	306
2.3. <i>Distinció XXXVIII, "En la qual és tractat de predestinació".</i>	318
<b>III. 2. EL LLIBRE CINQUÈ.</b>	<b>327</b>
1. <b>DISTINCIÓ XXXIX: "D'AMOR".</b>	<b>327</b>
1.1. <i>Estructura i continguts de la distinció.</i>	327
1.2. <i>Les tres potències de l'ànima racional i les virtuts divines en l'ars amandi mística.</i>	330
1.3. <i>Les dues dimensions de l'amor.</i>	338
1.4. <i>El mètode combinatori i el recurs a la composició.</i>	342
2. <b>DISTINCIÓ XL: "D'ORACIÓ".</b>	<b>349</b>
2.1. <i>Estructura de la distinció.</i>	349
2.2. <i>Capítols introductoris.</i>	352
2.3. <i>Les virtuts de Déu.</i>	354
2.3.1. <i>Introducció: unitat i trinitat.</i>	355
2.3.2. <i>Virtuts essencials «ad intra».</i>	360
2.3.3. <i>Virtuts «ad extra».</i>	367
2.3.4. <i>Conclusió: l'encarnació.</i>	382
2.4. <i>Consideracions ètiques i relació entre l'ànima i Déu.</i>	384
2.5. <i>La literaturització de la doctrina a través de l'al·legoria.</i>	387
2.5.1. <i>La «qüestió àrab» i el «lector model» del LC.</i>	388
2.5.2. <i>Iconografia de les artes memoriae.</i>	391
2.5.3. <i>Al·legories dramatitzades: els nivells d'interpretació de l'escriptura.</i>	399
2.6. <i>Diverses «arts» finals.</i>	408
2.7. <i>Conclusions finals, i mirada cap enrere.</i>	414

<b>IV - ELS ORÍGENS DE L'ART LULLIANA AL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ.</b>	<b>423</b>
<b>1. DESCRIPCIÓ DE L'ART QUATERNÀRIA.</b>	<b>423</b>
1.1. <i>Status quaestionis al nostre segle.</i>	423
1.2. <i>Descripció de l'Art abreujada d'atobar veritat.</i>	428
1.2.1. Estructura i continguts.	428
1.2.2. Funcionament del mecanisme artístic	444
1.2.2.1. El paper de la figura S.	444
1.2.2.2. El paper de la «suposició»: entre el «dubte» i la «certificació».	451
1.2.2.3. El paper de l'analogia elemental.	458
<b>2. EL TRÀNSIT DEL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ A L'ART ABREUJADA D'ATROBAR VERITAT.</b>	<b>460</b>
2.1. <i>Les figures.</i>	460
2.1.1. La figura A.	460
2.1.1.1. Qüestió de noms.	461
2.1.1.2. Qüestió de nombre.	464
2.1.1.3. Virtuts «ad intra» i «ad extra».	466
2.1.1.4. Els tres ternaris bàsics de dignitats al <i>Llibre de contemplació.</i>	469
2.1.1.5. Les altres dignitats.	471
2.1.2. La figura S.	476
2.1.2.1. Polèmica entorn a la quaternitat de la figura.	478
2.1.2.2. Paper de les tres potències de l'ànima en el procés cognitiu.	483
2.1.2.3. Origen de les combinacions dels actes de les potències.	487
2.1.2.4. Antecedents de les «espècies» E I N.	490
2.1.2.5. Motivació de l'«ambigüitat» de la M.	493
2.1.2.6. Conclusions.	499
2.1.3. La figura T.	501
2.1.3.1. Triangle blau: Déu-criatura-operació.	502

2.1.3.2. Triangle verd: diferència-concordança-contrarietat.	505
2.1.3.3. Triangle vermell: principi-mitjà-fi.	509
2.1.3.4. Triangle groc: majoritat-igualtat-minoritat.	512
2.1.3.5. Triangle negre: afirmació-dubte-negació.	514
2.1.4. La figura X.	524
2.1.4.1. Entre la predestinació i el lliure albir.	525
2.1.4.2. Utilització de recursos gràfics: la inversió física de les posicions.	529
2.1.4.3. Cap a les «quatre figures» de X a l'Art abreujada d'atrotbar veritat.	536
2.1.5. La figura elemental.	544
2.2. El funcionament del mecanisme.	552
<b>V - ASPECTES FORMALS.</b>	567
1. EL SENTIT DE LA LITERATURA AL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ:	567
2. ALGUNES IDEES RETÒRIQUES AVANÇADES AL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ.	571
3. LES CLAUS RETÒRIQUES AL LLIBRE TERCER.	574
3.1. Paral·lelismes, quiasmes i antítesis.	574
3.2. Cap a un replantejament retòric.	590
<b>CONCLUSIONS.</b>	615
<b>BIBLIOGRAFIA.</b>	629

## **INTRODUCCIÓ.**



## INTRODUCCIÓ.

### 1. PRESENTACIÓ DE L'OBRA I CONTEXTUALITZACIÓ.

Quan parlem del LC (en endavant LC) estem parlant dels inicis de la literatura catalana. Dels inicis de debó: en certa manera, ens trobem davant un text fundacional, encara que no en termes absoluts. És cert que existeixen manifestacions de prosa en català almenys un segle abans que l'autor mallorquí encetara la seua particular producció; però es tracta d'escrits amb una finalitat molt precisa, totalment extraliterària (homilies, hagiografies, inicis de la nostra historiografia) i traduïts del llatí, els quals no fan sinó ressaltar la forta originalitat de l'obra lul.liana (RIQUER, 1964: 197-206). I encara serà difícilment trobable, en autors posteriors, una prosa catalana tan acurada i perfecta, a més del fet no gens desdenyable que caldrà esperar pràcticament fins a Descartes per trobar de nou una producció filosòfica sòlida expressada en una llengua europea que no siga el llatí, l'àrab o l'hebreu (llengües aquestes darreres tan europees com la primera a l'edat mitjana).

El LC es troba doncs a les portes mateixes de la literatura catalana. De fet, n'és la porta. Una gran porta d'entrada... Potser fins i tot una porta que ens ve una mica gran. No en va ha estat considerat com la *Divina Comèdia* de les nostres lletres, en afirmació de Torras i Bages. Comparació, però, que fa aigua en un punt: qualsevol italià de mitjana cultura (per descomptat, no cal que siga medievalista) moriria de vergonya abans de reconèixer un més que hipotètic desconeixement de l'obra del Dante. Una enquesta al més granat de les nostres lletres actuals revelaria, amb tota probabilitat, no ja que el LC no és llegit, sinó que la seua lectura no es considera imprescindible, restant més aviat reduïda al cercle dels especialistes més agosarats. Si més no, es perden aquells «una solemne lliçò de sensatesa i de bon gust literaris», paraules de Lola Badia referides a la prosa del *Blaquerna* (Introducció a LLULL, 1982: 14) però igualment aplicables al LC (i, encara més, per extensió, a tota la prosa lul.liana).

La importància de l'obra que ens ocuparà és doncs doble: d'una banda, és l'origen de la nostra literatura, la primera manifestació important de les lletres catalanes; d'altra banda, és també el germen de tota l'extensa producció posterior del mateix Lull. D'on ha sorgit doncs aquest text inaugural? Quines condicions han impulsat el seu autor a sentir la necessitat de crear un llibre tan especial? D'on naix la seua originalitat en un panorama literari català encara desèrtic?

Per respondre a aquestes qüestions cal una doble contextualització del LC; una primera, dins del panorama històric-biogràfic de l'època i de la vida de l'autor; després, una altra que ubique el llibre en el conjunt de l'*opus lul.lià*, ressaltant així la seua condició capdavantera respecte de la resta d'obres sorgides de la ploma del beat. L'especial factura del llibre, la seua densitat i dimensions, així com la intenció que l'anima, resten esclarides amb la consideració del lloc que ocupa en tots dos contextos.

### 1.1. Contextualització històric-biogràfica.

La vida de Ramon Lull abasta un ampli arc cronològic que va de 1232 a 1316. Coincideix doncs amb l'expansió catalano-aragonesa cap a terres meridionals de la península i cap a la Mediterrània, un cop finalitzada la influència política exercida sobre Occitània. Fill d'una família noble o de l'alta burgesia barcelonina, nasqué a Mallorca tan bon punt acomplerta la conquesta de l'illa per les hostes del rei Jaume. La seua vida anirà doncs lligada, en bona mesura, als canvis polítics experimentats per la corona catalano-aragonesa al llarg del segle XIII.

Lligat a la casa reial de ben jove, fou senescal del futur Jaume II de Mallorca. Aquest fet li permeté dur una vida cortesana que imaginem lliure de preocupacions tant materials com espirituals; abundaran al LC referències a aquests anys en els quals el nostre autor afirma haver viscut en el pecat. Casat amb Blanca Picany, amb dos fills (Magdalena i Domènec), i amb una bona posició en la cort reial, ningú no podia imaginar el canvi sobtat que experimentaria aquest home al voltant dels trenta anys d'existència. D'acord amb el que ell mateix ens conta a la *Vida coetània*, mentre mirava d'escriure

una cançò a una dama, assegut que era a la seua cambra, rebé l'aparició de Crist crucificat.

L'episodi té un interés especial, ja que ens dibuixa un Lull preocupat per dues qüestions que tindran una presència continuada (tot i que transformada) al llarg de la seua vida i obra. Heus ací el text de la *Vida coetània* que relata els inicis de la seua conversió:

Recontà primerament e ans de totes coses que, estant ell senescal e majordom del superil.lustre senyor rei de Mallorques, com fos en la plenitud de la sua joventut e es fos donat en l'art de compondre cançons e dictats de les follies d'aquest món, estant una nit dins la sua cambra sobre lo bancal del seu lit, imaginant e pensant una vana cançò, e aquella escrivint en vulgar, per una sua enamorada, la qual lavors d'amor vil e fada amava; com, doncs, tingués tot lo seu enteniment encès e ocupat en dictar aquella vana cançò, remirant a la part dreita veé nostre senyor Déu Jesucrist penjant en creu, molt dolorat e apassionat.<sup>1</sup>

Hem subratllat els dos elements que ens interessa remarcar en el relat lul.lià de la conversió: l'escriptura i l'amor. Dos aspectes de la biografia de Lull anterior al canvi espiritual operat a partir de l'aparició del crucificat, i que perduraran més enllà, això sí, invertint-ne la *intenció*. Ens diu Lull que ocupava el seu temps fent *cançons e dictats de les follies d'aquest món*; és a dir, esmerçava energies en l'escriptura, una escriptura profana i «folla», des de la mundanitat i per a la mundanitat. Escrivia en vulgar (provençal o català farcit de provençalismes) *per a una sua enamorada, la qual lavors d'amor vil e fada amava*. L'amor professat per Lull abans de la conversió és també foll, igual que la seua escriptura; i ho és perquè el seu objecte és erroni: *una enamorada llavors* estimada; un amor sotmés als canvis temporals, conjuntural, una passió pecaminosa que emmalalteix les facultats anímiques de l'individu.

La culminació de l'escena descrita s'esdevé amb l'aparició de Crist crucificat. Per Ell finalment canviarà Lull el sentit tant de la seua escriptura com del seu amor. Amor a Crist, no vil ni fat, però foll, arrapat; un objecte únic que plena definitivament les ànsies lul.lianes. No serà un amor per a *llavors*, sinó per a sempre. I aqueix amor determinarà també el nou sentit de

---

<sup>1</sup>*Vida coetània*, §2 (OEI: 34-35). El subratllat és nostre.

l'escriptura del nostre autor: «e són de llibres trobador», afirmarà al seu *Cant de Ramon* (LLULL, 1928: 32, v. 66), trobador ja no de les follies d'aquest món, sinó de la veritat salvífica, que identifica amb la fe catòlica.

No sabem més sobre el Lull anterior a la conversió; podem imaginar que ja posseïa un tarannà passional, que ara inverteix la seua direcció: passa d'aplicar-se al món a aplicar-se a la divinitat. Aquest trànsit, però, no fou obra d'un sol dia; s'esdevingué progressivament, per etapes. En primer lloc, l'aparició hagué de repetir-se fins a cinc voltes per tal de donar el fruit de la conversió; sols llavors es preguntà Ramon: «*quid agam pro Christo?*» La resposta ve donada per un triple objectiu concebut pel seu esperit inquiet: la predicació als infidels fins arribar al martiri, l'escriptura d'un llibre contra l'error d'aquests infidels, i la creació de monestirs per a la formació de missioners. És doncs un triple objectiu apologetic i missional, determinat per un factor històric i social fonamental per a comprendre l'abast de la decisió lul.liana: jueus i, especialment, musulmans, conformaven la població majoritària del recentment conquerit regne de Mallorca; i, encara, la meitat de la Mediterrània pertanyia als sarraïns (incloent-hi els sants llocs).

Tres mesos, segons la narració de la *Vida coetània*, estigué Lull ruminant els tres objectius i la manera de posar-los en pràctica. Fins que —segona estació en el procés de conversió— assisteix a un sermó sobre Sant Francesc d'Assís el dia de la seua festivitat. La predicació dóna un nou impuls als propòsits lul.lians, tot oferint un model d'activitat espiritual del qual mancaven: Lull sabia què havia de fer, però no com fer-ho. Ara, el *poverello* introdueix la dimensió de la renúncia material, del lliurament total en cos i ànima a la causa de Crist, pobre entre els pobres. La pobresa evangèlica serà la porta d'accés a la predicació apostòlica; sols el deslliurament de la càrrega temporal, manifestada en els béns materials, els honors socials i les relacions familiars, pot llançar el nou convers a l'acompliment de la seua missió.

No n'és suficient, però. Després d'unes pelegrinacions «preparatòries» de la seua activitat missional, aquesta encara no pot dur-se a terme. Manca una formació intel·lectual imprescindible per als objectius marcats; si, amb prou feines el cortesà Ramon Lull posseeix uns rudiments de llatí, de *grammatica*, caldrà cercar la manera d'assolir un coneixement filosòfic i teològic suficient per a la disputa amb els savis infidels —que no d'altra manera pretén convertir-los a la fe vertadera: en l'època dels apòstols era suficient amb fer

miracles; Llull sap que la taumatúrgia no convencerà ningú al seu temps, i que calen raons necessàries.

París era llavors la destinació més adient. La seua facultat d'arts era justament coneguda arreu del món cristià: potser hi trobaria la formació suficient per a la seua empresa. Ramon de Penyafort li ho desaconsellà: seguint les propostes del jurista, Llull torna a Mallorca on passarà els anys d'estudi necessaris per a la seua formació (BATLLORI, 1979). I ací és on naix el LC, plasmació literària i doctrinal de l'aprenentatge adreçat a l'aconseguint de l'objectiu missional que domina ja l'existència de l'antic senescal de l'infant reial.

El LC és doncs el primer fruit del Llull ja capficat en la tasca que no abandonarà fins la seua mort. El triple objectiu hi és palesat de forma explícita: abunden en les pàgines de l'obra les referències al martiri, desitjat per l'autor i, més encara, recomanat al lector de vegades amb insistència; es contempla també un programa de formació per a aquests màrtirs, formació en la disputa amb els infidels, la qual consisteix, a més de en l'aprenentatge de les llengües orientals, en l'assimilació de diverses «arts» de disputar, de trobar la veritat, d'«assubtilar» l'enginy de l'adversari, etc. En definitiva, de conduir els errats cap a la fe vertadera, propòsit que sols pot nàixer d'una pregona devoció i estima per Déu, també palesada en pàgines d'encés lirisme.

El tercer propòsit, l'escriptura d'un llibre, «el millor llibre del món contra l'error dels infidels», es materialitza en el propi LC. Aquesta obra enciclopèdica, totalitzadora, on l'autor vessa tot el que ha après i meditat al llarg dels seus anys de formació, es contempla com el primer intent de dur a terme un projecte global de sistematització d'un mètode de conversió d'infidels. Aquest és l'objectiu del llibre. Un objectiu, certament, ambiciós, com ho palesa la llargària de l'obra, les seues dimensions enciclopèdiques. Ubicada doncs en els inicis de la producció escrita del beat, culminació de la seua formació intel·lectual i punt de partença d'una llarga sèrie d'escrius, compendia germinalment tot el pensament del beat desenvolupat amb posterioritat.

Ara bé; si al LC sembla que Llull ja ha dit tot el que volia dir, per què doncs continuà escrivint, i de forma incansable, fins a la fi dels seus dies? És que el «millor llibre del món» no era suficient? Segons l'encertada expressió de Lola

Badia, aquest «magma primigeni on tot bull i xarbot» resulta «una summa tan sintètica que acaba esdevenint inmanejable» (BADIA, 1984: 21-22). El model globalitzador del LC s'exhaurí en ell mateix, i fou substituït per una atomització que particularitzà els diversos missatges continguts en la magna obra, tot independitzant-los els uns dels altres. Un episodi central en la biografia del beat marca el trànsit del LC a la resta de la seua producció: l'anomenada «il.luminació» esdevinguda al puig de Randa.

Després de la redacció del LC, Llull pujà a la muntanya de Randa per tal de meditar. Allà va rebre, segons conta a la *Vida coetània*, una il.lustració divinal que li mostrà la manera d'ordenar els continguts del LC en un nou llibre, aquest sí, infal.lible per als seus propòsits missionals: l'*Art abreujada d'atobar veritat* (1274). Aquesta Art, amb successives derivacions, serà l'eix de la producció lul.liana fins als darrers anys de la vida del nostre autor. La «il.luminació» marca doncs un punt d'inflexió important en la biografia literària de Llull, hi ha un «abans» i un «després» de Randa. Abans, tenim el LC; despés, una llarga producció, colosal per a l'edat mitjana. Cal, però, atorgar a l'episodi el seu just valor: no podem interpretar el fet al peu de la lletra, i creure sense més que l'*Art abreujada d'atobar veritat* fou realment dictada per Déu. La «il.luminació» fou el punt culminant d'un procés de maduració de continguts i d'estratègies, un procés que arrenca uns nou anys enrere i que té dues fites estretament relacionades: el LC i l'Art (BATLLORI, 1992). La connexió entre l'obra primera, anterior a Randa, i les posteriors, ens ajudarà a ubicar encara amb és precisió el lloc que ocupa en el conjunt de l'*opus lul.lià*.

## 1.2. Contextualització en l'*opus lul.lià*.

Per la seua situació primerenca, i per la seua ambició enciclopèdica, el LC és l'avantsala de la producció lul.liana. Aquesta ha estat ordenada per Antoni Bonner al voltant de quatre etapes, canòniques ja en els estudis lul.lians, i que tenen com a criteri bàsic les diverses reformulacions de l'Art, sotmesa a constants metamorfosis per tal d'adaptar-la a la «fragilitat» de l'enteniment dels contemporanis de Llull, els quals no arribaven a copsar plenament el seu complicat funcionament. Heus ací el resultat (BONNER, 1989 a: 58-59):

1. Etapa pre-Art (ca. 1271-74). Correspon a la darrera part dels nou anys d'estudi que culminen amb la redacció del LC, abans de la il·luminació de Randa. A més, inclou també una obreta de lògica, la *Lògica d'Algatzel*, versió rimada del tractat del filòsof musulmà.

2. Etapa quaternària (ca. 1274-89). Comença amb la il·luminació de Randa. El nom proposat va lligat a la natura analògica de les arts que conformen aquesta etapa: els principis que hi formen part de l'entramat estructural compareixen en múltiples de quatre, tot desgranant-se una sèrie d'arguments analògics basats en la correspondència entre el món físic (amb els quatre elements) i el món de la divinitat. Dues obres segueixen aquest esquema, i determinen sengles cicles en aquesta etapa: l'*Art abreujada d'atobar veritat* i l'*Art demostrativa*. Al primer cicle pertanyen obres com el *Gentil* o el *Blaquerna*, i al segon el *Fèlix*, obres totes que fan referència explícita a l'art en la qual es basen.

3. Etapa ternària (1290-1308). Els principis de l'Art compareixen ara en múltiples de tres. Aquest canvi va unit a un replantejament de l'estratègia demostrativa de l'Art: desapareix el model analògic elemental i es desenvolupa plenament la teoria dels correlatius, que connecta trinitàriament la divinitat amb el món creat. Es redueix el nombre de figures i desapareix la notació algebraica, en un intent de simplificació del model original. Comença amb l'*Ars inventiva* (1290) i es desenvolupa fins a l'*Art breu* i l'*Ars generalis ultima* (1305-8). l'*Arbre de ciència* i la *Taula general* formen part d'aquesta etapa, igual que obres poètiques com el *Desconhort* o el *Cant de Ramon*.

4. Etapa post-Art (1308-15). Llull abandona, en aquesta etapa, la mecanització del seu pensament; el mètode de l'Art ja ha estat desenvolupat plenament de manera que se centra en problemes específics de lògica, filosofia i teologia.<sup>2</sup>

Així doncs, parlar de l'«Art» de Ramon Llull, en singular, no és del tot exacte: aquesta Art es desdobra en, almenys, dues manifestacions ben diferenciades entre si, amb la data de 1290 com a fita que marca el trànsit de l'una a l'altra. El LC, anterior a totes dues, es troba ubicat en els inicis, en la

---

<sup>2</sup>Aquest esquema és la culminació d'un estudi anterior, més extens, el qual és matisat en algun punt (com ara la no divisió en cicles de les arts ternàries). Veg. BONNER (1977 a i 1977 b).

«prehistòria» de l'Art, segons l'encertada expressió dels germans Carreras i Artau (CARRERAS, 1939: 348 i ss.). I és així no tan sols per la seua situació cronològica, sinó, sobretot, pel seu caràcter de precursor del mètode artístic, especialment de l'art quaternària.

En efecte: l'Art *abreujada d'atrotar veritat* té les arrels en el LC, i el mateix s'esdevé amb la pràctica totalitat de les obres posteriors. Lògicament, serà més a prop de la formulació quaternària de l'Art, però no deixa tampoc d'anunciar solucions que apareixeran amb un caràcter més definit a l'etapa ternària. Vistes així les coses, el LC hauria de ser un punt de referència obligat per a l'estudi de qualsevol obra lul·liana... Dissortadament, però, sembla que ha quedat relegat a l'obscura zona del «caos primigeni» abans de l'ordre, condemnat a la mera constatació de la seua existència com a precursor d'una obra posterior, destinatària, aquesta sí, de l'anàlisi que hom li nega.

Que el LC requereix doncs una atenció més directa de la que fins ara ha estat rebent resulta ben evident. Com veurem tot seguit, la dedicació de què ha estat objecte per part dels estudiosos ha deixat importants llacunes que, per tal de ser emplenades, demanen molt més que un treball de les presents dimensions i característiques. Abans, però, ens caldrà fer una ullada al conjunt de l'obra, per tal d'observar la seua acurada factura, i comprovar que l'ordre més exquisit acompanya les seues considerables dimensions.

### 1.3. Estructura del LC.

Una obra vasta i enciclopèdica com és el LC ha d'estar sotmesa, d'acord amb els cànons medievals, a un ordre manifestat en una estructura significativa. Divisions amb múltiples subdivisions conformen l'esquelet sobre el qual l'autor assentarà els diversos continguts. L'obra disposa d'un pròleg destinat a presentar al lector aquesta estructura, per tal que es puga orientar en l'embull de capítols que té per davant. Per bé que no tot el pròleg està destinat a aquesta funció, sinó tan sols la primera meitat: dels trenta versicles que el conformen, sols els quinze primers desglossen la trama del llibre; els quinze restants presenten símils al voltant de la feixuguesa de la tasca que l'autor vol emprendre amb la redacció d'una obra tan colossal, que sols podrà arribar a bon port amb l'ajuda divina.



Cinc llibres formen el conjunt del LC, els quals contenen un total de tres-cents seixanta-cinc capítols (amb un altre capítol final complementari dels anteriors), repartits en quaranta distincions. L'estructura és la mateixa per a tots els capítols: trenta paràgrafs o versicles, repartits en deu grups de tres versicles cadascun. Tot açò amb un rerafons simbòlic que justifica cada divisió i subdivisió; heus ací la distribució de les parts del LC, bastida d'acord amb una simbologia numèrica força estimada per Llull i per la literatura medieval en general, model perfecte de composició numèrica, amb regust pitagòric, però també bíblic:<sup>3</sup>

5 llibres.....	5 nafres de Jesucrist
40 distincions.....	40 dies de dejú al desert
365 capítols.....	365 dies de l'any
1 capítol addicional amb 4 parts.....	1 dia més cada 4 anys
10 parts per cada capítol.....	10 manaments
3 parts per cadascuna de les anteriors.....	Trinitat
30 parts en total per capítol.....	30 monedes de Judes.

#### Distincions:

1er. llibre — 9 distincions.....	9 cels
2n. llibre — 13 distincions.....	12 apòstols més Jesús
3er. llibre — 10 distincions.....	10 sentits (5 espirituals i 5 corporals)
4t. llibre — 6 distincions.....	6 drecceres del món
5è. llibre — 2 distincions.....	2 intencions
1 títol.....	1 sol Déu.

Encara, el símil és qui connectarà totes dues realitats, les parts del llibre i llur referent natural o espiritual. La fórmula «enaixí com...», que ens acompanyarà tot al llarg del LC, domina obsessivament aquesta introducció, en un avanç del que serà la seua omnipresència a l'obra: «enaixí, Sènyer, com vós representàs en la sancta creu cinc nafres, enaixí nós volem aquesta obra departir per cinc llibres»; «e enaixí com vós, Sènyer, volgués e'l desert dejunar quaranta dies, enaixí, Sènyer, volem nós aquests cinc llibres departir per quaranta distincions». Etcètera.

<sup>3</sup>«*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*» (Sap. XI, 21). Sobre la composició numèrica aplicada a la literatura, veg. CURTIUS (1948: 700-712).

Però encara no hi ha prou. De fet, aquesta organització numèrica de les parts de què consta el LC amaga la vertadera estructuració dels continguts. El seu simbolisme és bell, però buit. Ja ho afirmà Pring-Mill:

En casos com aquest el simbolisme queda fora de la substància de l'obra; serveix per donar-li el que Curtius anomena una «bastida formal de construcció» i per dotar-la d'una certa aparença de «profund simbolisme», però, en canvi, està mancat de cap veritable profunditat (PRING-MILL, 1957: 116).

Cal doncs fixar-se amb més deteniment en els continguts que amaga aquest entramat simbòlic. Per això anirem a les rúbriques, per tal d'esbrinar l'estructura interna del LC: com els temes de què tracta es disseminen ordenadament, d'acord amb una lògica preestablerta, al llarg de l'obra. Ens centrarem en les distincions, unitats temàtiques per damunt del capítol, organitzades d'acord amb el següent esquema:

## 1. Volum I

### 1.1. Primer llibre.

- 1.1.1. I distinció: d'alegre.
- 1.1.2. II distinció: qui tracta de la infinitat divina.
- 1.1.3. III distinció: qui tracta de l'eternitat divina.
- 1.1.4. IV distinció: qui tracta de l'essència divina.
- 1.1.5. V distinció: de trinitat.
- 1.1.6. VI distinció: qui tracta de divinal potestat.
- 1.1.7. VII distinció: de la ciència divina.
- 1.1.8. VIII distinció: de veritat divina.
- 1.1.9. IX distinció: qui tracta de la bonea divina.

### 1.2. Segon llibre.

- 1.2.1. X distinció: qui tracta de creació.
- 1.2.2. XI distinció: qui tracta de l'ordenació divina.
- 1.2.3. XII distinció: qui tracta com Déus ha recreada la natura humana.

- 1.2.4. XIII distinció: qui tracta de la volentat divina.
- 1.2.5. XIV distinció: qui tracta de la senyoria divina.
- 1.2.6. XV distinció: qui tracta de la divinal saviea.
- 1.2.7. XVI distinció: qui tracta de la divinal dretura.
- 1.2.8. XVII distinció: qui tracta de la larguea de nostre senyor Déus.
- 1.2.9. XVIII distinció: qui tracta de l'ajuda que ntre. Sr. Déus fa als hòmens.
- 1.2.10. XIX distinció: qui tracta de la humilitat qui és en ntre. Sr. Déus.
- 1.2.11. XX distinció: qui tracta de la gran misericòrdia divinal.
- 1.2.12. XXI distinció: qui tracta de la glòria de paraís.
- 1.2.13. XXII distinció: qui tracta de l'acabament de ntre. Sr. Déus.

## 2. Volum II.

### 2.1. Tercer llibre.

- 2.1.1. XXIII distinció: de veer.
- 2.1.2. XXIV distinció: d'oïment.
- 2.1.3. XXV distinció: qui tracta d'odorament.
- 2.1.4. XXVI distinció: qui tracta de gustar.
- 2.1.5. XXVII distinció: qui tracta de sentiment humà.
- 2.1.6. XXVIII distinció: qui tracta de cogitació, qui és seny espiritual entel.lectual en home.
- 2.1.7. XXIX distinció: qui tracta en qual manera hom ha apercebiment d'haver coneixença d'aquelles coses que vol entendre e conèixer.
- 2.1.8. XXX distinció: de consciència.
- 2.1.9. XXXI distinció: de subtilea.
- 2.1.10. XXXII distinció: de la coratgia o de la fervor qui és en home.

## 3. Volum III.

### 3.1. Quart llibre.

- 3.1.1. XXXIII distinció: en l'arbre qui tracta d'èsser e de necessària e de privació.

- 3.1.2. XXXIV distinció: qui tracta de l'arbre de sensualitats e d'entel.lectuïtats.
- 3.1.3. XXXV distinció: qui tracta de l'arbre de qualitats e de significats.
- 3.1.4. XXXVI distinció: qui tracta de fe e de raó en l'arbre de la creu.
- 3.1.5. XXXVII distinció: de l'arbre dels deu manaments.
- 3.1.6. XXXVIII distinció: en la qual és tractat de predestinació.

## 3.2. Cinqué llibre.

- 3.2.1. XXXIX distinció: d'amor.
- 3.2.2. XL distinció: d'oració.

Com veiem, el LC té, en efecte, una vocació enciclopèdica alhora que mística; hom pot trobar en el seu entramat temàtic qüestions que abasten tant l'esfera de la divinitat com de la natura, sense oblidar la constitució psico-física de l'ésser humà. Els temes, però, no estan distribuïts a l'atzar; agrupats entorn a dos grans eixos, recorren ordenadament les quaranta distincions del llibre. Aquests dos eixos són la *immanència* i la *transcendència*. Entre totes dues s'estableix al LC una rica dialèctica que perfila els continguts de l'obra, ja siga a través de l'oposició ontològica irreductible de les dues esferes, ja siga a través de la concordança harmònica representada per l'exemplarisme, que fa de l'una el reflex de l'altra.

Al primer volum, podem apercebre una focalització sobre l'aspecte transcendent de la realitat; en concret, les distincions que formen els dos primers llibres contempen matèries relatives a la divinitat: la seua infinitat, perfecció, bondat, trinitat, etc. Els títols en són ben significatius. Ara bé: hi és també el referent implícit a l'ésser humà, criatura feta a imatge i semblança de Déu. Les qualitats pròpies del creador són comparades amb la imperfecció de les qualitats humanes, com a forma de ressaltar les primeres front a les segones. Al segon llibre s'accentua el contrast en fer-se més explícita la relació establerta entre Déu i l'home; així, a la distinció onzena, "Qui tracta de l'ordinació divina", trobem, als seus vint-i-dos capítols, Déu ordenant les potències de l'ésser humà, la seua vida moral, i la seua escatologia. Per exemple, tenim els capítols 39, "Com Déus ha ordonat lo cors de l'home"; 43, "Com Déus ha ordonada en home la potència racional"; 49, "Com Déus ha

ordonat home per ço com l'ha posat en elèger bé o mal"; 58, "Com Déus ha ordonat lo dia del judici", etc.

Els títols dels capítols ressenyats plantegen una actuació de Déu envers l'home, situació que es repeteix a altres distincions del mateix llibre segon: XVII, "Qui tracta de la larguea de nostre senyor Déus"; XVIII, "Qui tracta de l'ajuda que nostre senyor Déus fa als hòmens"; XX, "Qui tracta de la gran misericòrdia divinal", etc. Són distincions que desgranen virtuts divines adreçades a les criatures i, en concret, a l'home, criatura pecadora i necessitada del suport de la gràcia divina.

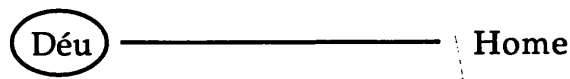
Al segon volum, ocupat pel llibre tercer, canviem de perspectiva, sense abandonar però el model opositiu anterior: ara l'element focalitzat és l'home, com ho manifesta el contingut de les deu distincions que tracten sobre els sentits físics i espirituals de l'animal racional. Amb tot i això, Déu serà present, tot mantenint-se el contrast entre la imperfecció de la criatura i la perfecció del creador. Encara, la constitució dual de l'home, dividit en cos i ànima (i, a nivell psicològic, en senys sensuals i intel.lectuals), reflecteix l'oposició global del LC, la que enfronta la immanència amb la transcendència.

Un nou canvi de perspectiva s'esdevé al volum tercer. El quart llibre conté qüestions relatives a la filosofia natural, junt a d'altres referides a la teologia. El saber diví front al saber humà, la fe front a la raó. Dos aspectes més de la relació dialèctica entre immanència i transcendència que abasta tot el LC. El darrer llibre, amb només dues distincions (les més llargues, però, de tota l'obra), culmina l'enciclopèdia amb els temes de l'amor i de l'oració, contemplats encara des de la vessant tant humana com divina. L'oració, camí per a la contemplació de Déu en la vida, presenta un resum pormenoritzat del mètode que ens permet arribar al coneixement i a l'estima de la veritat encarnada en el creador de totes les coses.

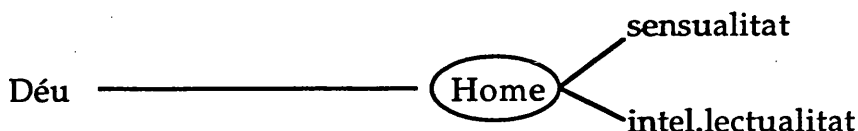
Així doncs, per davall l'esquelet estructural representat per la distribució numèrica dels llibres, de les distincions i dels capítols, el LC presenta una ordenació interna dels continguts d'acord amb el següent esquema general, que suporta la densa càrrega temàtica de l'obra:

TRANSCENDÈNCIA ——— IMMANÈNCIA

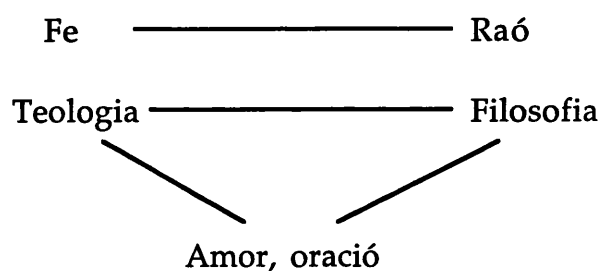
Vol. I.  
(Llibres 1r. i 2n)



Vol. II.  
(Llibre 3r.)



Vol. III  
(Llibre 4t.)



(Llibre 5è)

Al primer volum, Déu apareix en el seu aspecte purament transcendent, especialment al primer llibre, les distincions del qual, com hem vist, desgranen diverses qualitats divines considerades eminentment *ad intra*. Al segon llibre, però, s'estableix una relació més directa entre Déu i l'home, tot i que el punt focal del volum continua estant en el primer element. Déu tendeix un a mà a la immanència, es manifesta *ad extra*, primer com a creador de tot l'univers, i, especialment, com a creador de l'ésser humà.

La dialèctica entre Déu i l'home continua al segon volum, ara centrat en el segon element. L'home reflecteix en la seua constitució la doble direcció expressada al volum anterior: la intel.lectualitat el connecta amb la transcendència, mentre que la sensualitat l'arrela a la immanència. Sensualitat i intel.lectualitat són dos aspectes de la realitat que dominaran el discurs del LC, i remetent, al volum tercer, a les relacions entre fe i raó (llibre quart), que aboquen finalment, de manera comprensiva, a les dues distincions finals, les del llibre cinquè, on la mística i l'epistemologia s'uneixen en una contemplació de Déu tan racional com emotiva.

#### 1.4. Una primera aproximació temàtica.

Queda clara doncs la presència d'un ordre meticulós que articula l'estructura tant externa com interna del LC. Per davall hi bullen diversos temes que fan de l'obra un complex teixit de qüestions claus per a l'objectiu de l'escriptura lul·liana: la conversió dels infidels. Un nou punt de contacte amb el que serà l'Art: els temes més importants que basteixen la primera formulació de l'Art ja són contemplats de forma exhaustiva a la magna obra primera. No en va totes dues pretenen la mateixa finalitat de «trobar la veritat» (trobar-la per a mostrar-la als errats). Tres són els temes que, segons els germans Carreras i Artau, connecten el LC amb l'Art: la doctrina de la primera i la segona intenció, la teoria dels atributs divins i la demostrabilitat dels dogmes de la fe catòlica (CARRERAS, 1939: 357-358). Tots tres constituïran sengles eixos sobre els quals l'autor desgranarà tot un seguit de qüestions relacionades amb ells.

En primer lloc, la doctrina de la primera i la segona intenció és la base sobre la qual s'assenta tot l'edifici, la pedra angular. Així ho manifesta ja el primer versicle del pròleg del LC: «Ah Jesucrist, senyor nostre! Enaixí com vós sóts en dualitat, deïtat e humanitat, enaixí, Sènyer, nós començam aquest libre per gràcia vostra ab dues entencions: la primera entenció és per dar laor de vós; la segona és, Sènyer, per tal que de vós hajam glòria e benedicció». Qualsevol altre tema, tant se val el seu contingut, està determinat per la idea que cal donar la primera intenció a Déu, i la segona a nosaltres. És a dir: tot el que diga Llull té sentit tan sols si va adreçat al coneixement, l'estima i la lloança del creador; amb aqueixa intenció escriu el LC, i amb aqueixa intenció escriurà tots els seus altres llibres i opuscles, del més gran al més petit, del primer al darrer.

És aquesta omnipresència divina allò que confereix a l'obra el seu caràcter d'enciclopèdia mística. Déu serà sempre el referent, implícit o explícit, de qualsevol qüestió tractada, tant se val si pertany al món de les causes naturals o al de les sobrenaturals. La inversió del lloc adient per a cada una de les intencions serà considerat com un pecat: avantposar els propis interessos a la glòria deguda al creador. La denúncia d'aquesta situació, àmpliament extesa d'acord amb Llull, ocuparà un bon nombre de pàgines del LC: l'autor es meravella davant l'espectacle d'un món que ha perdut el seu nord, que va a la

deriva sense saber-ho, ja que sense la gràcia divina ben poca cosa pot fer la mesquindat humana. Com a enciclopèdia que és, el LC ens passejarà per tota la realitat visible i invisible a l'abast de l'home; entre altres coses, ens mostrarà la societat en què vivia Llull, però no ho farà amb cap intenció descriptiva, sinó de revolta, de revolta espiritual contra la preponderància que hi pren la segona intenció en detriment de la primera.

Si el tema del pecat va unit al de la desordenada intenció, un altre no menys important s'afeg als resultats d'aquest desordre: la ignorància. O, per a ser més exactes, més que de *resultat* hauríem de parlar de *causa*. L'home actua desordenadament perquè desconeix l'ordre correcte, emanat sempre de la voluntat divina, perfectament justa. La tasca de Llull serà oferir tècniques, mètodes, *arts*, per arribar a la certificació derivada del coneixement de la veritat i de la virtut. Als inicis del seu apostolat, el beat fa la impressió que disculpa l'error dels infidels en atribuir-lo més a ignorància que no pas a mala voluntat. Amb una suficient dosi de fervor per part dels cristians, i l'escampament de la sang pròpia que siga necessària, hom pot dur-los a la via correcta. Més endavant, l'experiència li farà veure que la contumàcia dels errats no és tan fàcil de vèncer, i que potser escampar també una mica de llur sang podria ajudar a la tasca.

Al LC, però, la via missional encara es nodreix només de «vers arguments», sense espasa que la defense. Llull es mostra profundament convençut de les possibilitats de l'enteniment humà, correctament emprat, per tal de capir la veritat. Per això, la contínua manifestació de la primacia de la primera intenció va unida a l'endreçament correcte de la realitat o, el que és el mateix, a la mostració d'un camí segur d'accedir a la veritat, única garant contra l'error i el desordre. Al capdavall, la recerca epistemològica dominarà tot el LC, i la lectura que en farem anirà orientada en aquesta direcció: l'obra té una finalitat eminentment epistemològica, és un assaig previ a l'*Art abreujada d'atropar veritat*, la qual, al cap i a la fi, com indica el seu títol, no serà sinó una reestructuració *abreujada* i unificadora de les tècniques heurístiques germinades al llibre anterior.

El tercer dels eixos temàtics contemplats, el de la demostrabilitat dels dogmes de la fe catòlica, incideix en aquesta mateixa línia. Les relacions entre fe i raó, com hem pogut comprovar, són un punt neuràlgic del LC, com ho seran també de l'Art. Un cop més, l'obra se'ns manifestarà com un recorregut



a través de les possibilitats de l'enteniment humà de copsar la veritat, la veritat catòlica, és clar. Fins i tot les qüestions d'ètica seran reduïdes a una base epistemològica: a la virtut hom accedeix a través del seu coneixement. Caldrà matisar en diversos punts aquesta preponderància de l'intel·lecte en la mística lul·liana, tema controvertit com pocs a l'hora d'interpretar el pensament del beat.

L'altre bloc temàtic, el referit als atributs o dignitats divines, també gaudirà d'un ampli desenvolupament al llarg de l'obra. Seran el punt de referència privilegiat de la contemplació, i, és clar, disposaran també d'una dimensió epistemològica en ser emprades com a criteri validatiu dels arguments: aquells que no contradiguen la unitat essencial de les dignitats divines seran certs; els que atempten contra llur coessencialitat, seran falsos. Són, a més, una eina per accedir al coneixement sobre Déu, un coneixement que sempre serà limitat, i que en aquest cas parteix de la pròpia essència divina; una altra via d'accés contemplada al llibre serà la que parteix de les criatures i, per analogia, mostra el reflex del creador en l'univers creat.

Aquesta «primera aproximació temàtica» als continguts del LC serà completada en l'anàlisi detinguda de cada un dels cinc llibres que el conformen; en essència, les línies fonamentals ja han estat esbossades. En l'estudi del primer volum, especialment, trobarem enunciats de nou els temes més reiterats que acompanyaran el lector al llarg de tota l'obra.

## 2. «STATUS QUAESTIONIS» I PROBLEMES PENDENTS.

D'acord amb el que havíem exposat més amunt, el volum dels estudis dedicats al LC no arriba, ni de bon tros, al nivell que seria desitjable en una obra tan important. Amb tot i això, hi ha hagut aproximacions des de ben aviat, encara que cap d'elles abastava el conjunt del llibre, amb la complexitat de la seua factura i la densitat dels seus continguts. Hi ha coses fetes, evidentment, i molt bones; però encara resta molt més a fer. I no sols en el terreny de l'estudi filosòfic o literari de l'obra, sinó encara en un altre previ, fonamental, bàsic per al desenvolupament de qualsevol altra tasca: l'establiment d'un text definitiu, una edició crítica. Anem, però, per parts.

## 2.1. Problemes textuais: manuscrits i edicions.

Ens centrarem solament en el text català del LC; pel que fa a la versió llatina, tenim notícia de la pròxima aparició d'una edició crítica, a *ROL*, preparada per Jordi Gayà. La història de l'edició catalana és, potser, més «apassionant», i encara no ha arribat al seu darrer capítol. Els editors de les *ORL* ja van veure la necessitat de posar a l'abast del públic català el text de la magna obra lul.liana, pràcticament desconeguda fins aleshores, i encara no editada en la nostra llengua. Així, ja al segon volum de la ingent empresa començaven l'edició crítica del LC «feta en vista dels millors i més antics manuscrits». La tasca començà el 1906, i finalitzà el 1914: set volums, en total, editats per Mateu Obrador, Miquel Ferrà i Salvador Galmés.

Quatre manuscrits eren emprats per fer l'edició, una edició que ha estat justament lloada pels seus criteris filològics:

*Ms. A* (s. XIV), del Col·legi de la Sapiència, de Mallorca. Era el més antic dels manuscrits emprats per a l'edició, i també el més complet. Constituirà doncs el text base.

*Ms. B* (s. XV), de la Biblioteca Universitària de Barcelona.

*Ms. C* (s. XV), de la biblioteca del Marqués de Campo Franco.

*Ms. D* (s. XV), de la Biblioteca Provincial Balear.<sup>4</sup>

Altres testimonis catalans donen compte de l'obra (fins a un total de vint), però o bé eren desconeguts al moment de fer-ne l'edició, o bé eren força incomplets.<sup>5</sup> I, dissortadament, desconegut era en el moment d'encetar l'edició el manuscrit més antic de tots, el més complet i, per tant, el més

---

<sup>4</sup>Una acurada descripció d'aquests manuscrits es pot trobar a *ORL* I: 340-358. Més endavant, a partir del quart tom, hom farà servir també un altre manuscrit molt posterior, de mitjan segle XVII (anomenat *J* pels editors), pertanyent també a la Biblioteca Provincial de Palma, i provinent del convent de Sant Francesc.

<sup>5</sup>Veg. la introducció de Miquel Arbona al LC (*OE* I: 93-94).

important a l'hora de fixar el text: el de la Biblioteca Ambrosiana de Milà (Ms. E), acabat de copiar a Mallorca el 1280, potser sota la direcció del mateix Llull. Al volum cinqué de les *ORL*, la comissió editora ja descriu aquest còdex, considerat el *codex princeps* no ja del LC, sinó tal volta de tot l'*opus* lul·lià (*ORL V*: v-ix). Però ja era massa tard: el manuscrit A continua fornint el text base, mentre que en l'aparat de variants tan sols apareixeran algunes lectures puntuals d'E, a partir del tom III, quan hom esperaria un replantejament de l'edició.

Cedim la paraula a Antoni M. Badia i Margarit: «és molt de doldre que, havent fet l'esforç de publicació d'una obra que ocupa set volums en quart, amb un total de gairebé tres mil pàgines, la versió escollida no fos la més antiga» (BADIA I MARGARIT, 1962: 101). Mots que recullen el sentir de tots els lul·listes. Però encara hi ha un altre capítol en aquesta història: «encara és més de doldre que, vinguda una nova ocasió de publicar el *Libre de Contemplació*, l'any 1960, les especials circumstàncies que presidiren aquesta noble empresa editorial no permetessin d'escometre la tasca d'editar el manuscrit de Milà, sinó que aconsellessin de reproduir simplement l'edició mallorquina» (*ibid.*).

En efecte: el 1960 aparegué al segon volum de les *Obres essencials* de Llull, en l'editorial «Selecta» de Barcelona, una altra edició del LC, a cura d'Antoni Sancho i Miquel Arbona (*OE II*: 85-1269). Ara bé: el text d'aquesta edició prenia, íntegrament, el de l'anterior feta a Mallorca, i es limitava a a modernitzar-ne l'ortografia. De nou el professor Badia ens resumeix la situació final: «avui tenim, doncs, dues edicions del *Libre de Contemplació*, l'una més rigorosa filològicament (Palma 1906-1914), l'altra més a l'abast de tothom (Barcelona 1960), però ambdues basades damunt el manuscrit A, de Mallorca (del segle XIV)» (*ibid.*).

L'any en què van ser escrites aquestes paraules, en efecte, l'edició de Barcelona era «a l'abast de tothom», en un sentit purament material: hom podia comprar-la a les llibreries. Avui hi és introbable, fins i tot en les llibreries de vell (on, no gensmenys, encara apareixen de tant en tant els set volums de l'edició original mallorquina, en un estat de deteriorament fàcilment imaginable). El «gran públic» no té accés al LC, i el lul·lista jove de nova fornada ha de recórrer a la biblioteca universitària... i a la il·legalitat de les fotocòpies (amb visites sovintejades a la màquina, que més de mil pàgines

en paper bíblia no són cosa d'una estona). Això o una il·legalitat major, com seria el furt, per poder tenir finalment en possessió particular, per al gaudi propi, algun dels dos volums de les *OE*.

La sort de l'edició mallorquina no ha estat diversa, tot i que recentment semblava albirar-se la perspectiva d'una reedició. En efecte: el 1986 apareixia un facsímil del primer volum de les *ORL*, editat a Mallorca per Miquel Font, i amb una introducció de Jordi Gayà. L'any següent apareixia el segon volum, corresponent al primer dels set toms del *LC*. El març de 1993 apareix el sisè volum, cinqué del *LC*. Fins avui no ha aparegut cap altre volum, de manera que en resten dos per completar la reedició facsímil de Mallorca.

Tornem als inicis d'aquest escrit: imaginem una *Divina comèdia* tan inaccessible com aquesta. És a dir: aboquem a la necessitat inajornable d'una edició catalana del *LC*, que prenga com a base el manuscrit de Milà, i que serà d'inestimable utilitat per a l'estudiós de Lull. La difusió de l'obra entre el gran públic ja sembla una tasca més complicada; potser hom podria reeixir a través d'antologies (avui tan sols en tenim uns fragments breus recollits pel P. Batllori a la seua *Antologia filosòfica*). Però, insistim, el que interessa primer que tot és establir definitivament el text català. Tenim notícies que, a Mallorca, hom ha iniciat aquesta tasca. Tant de bo arribe aviat a bon port!

Lògicament, la feina no partirà de zero. Hi ha tot un seguit d'estudis previs referits als manuscrits del *LC*, especialment al de Milà, sense negligir el fet que ara tots els manuscrits lul·lians, del *LC* o de qualsevol altra obra, estan centralitzats en microfilm al *Raimundus Lullus Institut* de la Universitat de Friburg, en Alemanya. Ja hem fet esment a l'article de Badia i Margarit, publicat el 1962, on fa una comparació, a nivell lingüístic, dels tres manuscrits més importants: l'*E* (Milà), el *B* (Barcelona, Biblioteca Universitària), i l'*A* (Mallorca, Sapiència). L'origen d'aquesta comparança està en un estudi de Jordi Rubió i Balaguer, on acarava el capítol 103 del *LC* segons el transmetien els tres manuscrits (RUBIÓ I BALAGUER, 1935). Tot arran d'unes correccions en el manuscrit llatí de París, el professor Rubió es pregunta: d'on provenen aquestes correccions? Per veure el seu abast, les compara amb les versions catalanes manuscrites, i arriba a la conclusió que «el traductor (llatí) treballaria damunt d'un text català primitiu, el qual contindria certs elements que després foren rebutjats per l'autor quan fou fixat el text en la còpia feta l'any 1280 a Mallorca» (RUBIÓ I BALAGUER, 1935: 200).

Açò aboca a la consideració de la possibilitat de l'existència de dues versions catalanes primitives del LC, teoria que vol replantejar el professor Badia i Margarit. La comparació que ell fa entre els tres manuscrits arriba a la conclusió de la major congruència idiomàtica del ms. *A*, tant des del punt de vista idiomàtic (compartida en aquest cas amb *B*, però no amb *E*), com des del punt de vista del sentit del text (compartida e ara amb *E*, però no amb *B*). Amb tot i això, la unitat textual sembla suficientment reeixida com per a posar en dubte la teoria de les dues versions catalanes (sense, però, negar-la). Joan Martí i Castells, posteriorment, reprendrà aquesta comparació, la qual aplicarà no a un sinó a dotze capítols del LC, amb resultats que en alguns punts difereixen dels del professor Badia (MARTÍ, 1978).

El ms. *E*, per la seua banda, també ha despertat l'interés dels estudiosos al marge de la seua relació amb la resta de testimonis catalans del LC, ja que l'edició futura ha de tenir-lo ben en compte. Bona mostra en són les descripcions de Brummer i de Perarnau (BRUMMER, 1971; PERARNAU, 1990). A nivell lingüístic, d'acord amb les conclusions de Badia i de Martí, és el manuscrit amb un major nombre de provençalismes, cosa que planteja un cop més la qüestió ja enunciada per Rubió: quina era la caracterització lingüística original de les obres que sorgien de la ploma del beat? Fins a quin punt els copistes posteriors introduïen variacions respecte a la versió primera? Preguntes encara difícils de respondre; amb tot i això, és obligada la referència a un estudi relatiu a la llengua de Ramon Llull: el de Badia i Margarit i Francesc de Borja Moll (*OE II*: 1299-1358). Pel que fa, però, a la llengua del LC, tornem al punt inicial: l'edició crítica, amb la col·lació de tots els manuscrits, ens oferirà noves dades per a l'estudi. Caldrà doncs esperar.

## *2.2. Aspectes concrets de l'obra i interpretacions globals.*

La gran extensió i densitat conceptual del LC sembla haver frenat els estudiosos a l'hora d'acabar-se amb l'obra. Per on entrar-hi? L'acostament no és fàcil, ja que cal delimitar prèviament el terreny d'estudi entre tants capítols, i tan diversos entre si. Una bona mostra d'aquesta prevenció davant el LC la constitueix el fet que als dos grans repertoris bibliogràfics lul·lians que avui posseïm, el de Brummer i el de Salleras, el nombre dels estudis dedicats al LC

es poden comptar amb els dits de les mans. La bibliografia lul·liana de Brummer, qua abasta els anys 1870-1973, inclou tan sols cinc entrades directament i explícita referides a la nostra obra (BRUMMER, 1975).<sup>6</sup> El repertori més modern (SALLERAS, 1986) abasta la dècada de 1974-1984, i n'inclou altres cinc, d'entrades.<sup>7</sup>

Quatre d'aquestos deu estudis ja els coneixem: són el de Badia i Margarit, el de Jordi Rubió i el del propi Brummer (BADIA I MARGARIT, 1962; RUBIÓ I BALAGUER, 1935; BRUMMER, 1971), i el de Joan Martí, recollit per Salleras (MARTÍ, 1978), tots ells relatius a manuscrits del LC. Els sis restants toquen qüestions molt concretes, com ara la data de composició de l'obra, o d'altres més generals, com un intent d'interpretació global de la mateixa. Anem per parts.

Tenim recollida, en primer lloc, una ressenya de Garcías Palou (més que no pas un estudi) al número 159 de la bibliografia de Salleras (GARCÍAS PALOU, 1974). Dues pàgines on comenta un article de Franca Mian, en el qual es proposa la data de 1273 com l'any de composició de la nostra obra. Fa, amb aquest motiu, un repàs a les diverses dates proposades per altres estudiosos, que abasten de 1270 a 1274, any de la il·luminació de Randa. El professor Garcías Palou no fa cap proposta en aquest sentit, limitant-se a donar com a incerta la data de redacció de l'obra. Que Llull finalitzà el LC, a molt tardar, cap al 1274, sembla prou clar; ens adherim doncs a la data proposada per Bonner al seu catàleg (OS II: 539-600): 1273-74 (?).

Un altre punt és el tocat per Brummer, relatiu al model literari de l'obra (BRUMMER, 1981). Dominada per la primera persona, les efusions intimistes del «jo» fan pensar tot d'una en el model de les *Confessions* de St. Agustí, ja apuntat per Longpré.<sup>8</sup> En efecte: el «jo» domina com en cap altra obra lul·liana, sense, però, arribar al protagonisme que té en la del bisbe d'Hipona. El LC, escrit després del trasbalsament que suposa la conversió, és una mena

---

<sup>6</sup>Són les números 405, 417, 451, 566 i 567.

<sup>7</sup>Números 111, 158, 159, 160 i 222.

<sup>8</sup>«L'oeuvre entière est soulevée par des effusions d'amour et d'adoration, des appels au martyre, des sanglots de douleur au souvenir des infidèles qui se perdent, au point que, après les *Confessions* de S. Augustin, il n'y a pas dans la littérature chrétienne d'ouvrage aussi pathétique et aussi débordant de lyrisme» (LONGPRÉ, 1926: 1090).

de «punt i final» on l'autor finiquita el seu passat pecaminós per tal de llançar-se a un futur renovat. En aquest sentit, és lògica l'aparició de la primera persona. Però, no ho oblidem (i el títol no ens ha d'enganyar), la finalitat última de l'obra és tota una altra: la recerca de la veritat. La contemplació de Déu va unida al seu coneixement.<sup>9</sup>

Un altre estudi present a les bibliografies de Brummer i de Salleras és el de Jaime Amer, dedicat a la mística lul.liana al LC (AMER, 1944). És, però, un resum de les pàgines que dediquen a la qüestió els germans Carreras i Artau al primer volum de la seua fonamental *Història de la filosofia espanyola* (CARRERAS, 1939: 548-576). Entre la complexitat de continguts presents a l'obra, l'aspecte místic és un dels més considerats; encara que no fa referència explícita al títol de l'obra que estudiem, l'estudi del P. Platzeck recollit per Salleras al número 267 de la seua bibliografia cau també de ple en l'*status quaestionis* referit al LC i anterior a 1985 (PLATZECK, 1978).

Tres articles més completen l'estat dels estudis lul.lians a propòsit del LC abans de 1985. El de Walter Artus interpreta l'obra com un llibre eminentment metafísic, tot reivindicant la seua vessant ontològica manifestada en la importància del concepte d'«ésser» (ARTUS, 1977). Aquesta lectura es desprén, efectivament, de l'anàlisi dels tres primers capítols del LC, i és extensible a la resta sempre que no es descuiden altres aspectes tan centrals com aquest: estem davant una enciclopèdia que parteix des de pressupòsits metafísics, però també epistemològics, místics, ètics, etc., tots ells formant una sola unitat entorn a la recerca de Déu, el Déu vertader dels cristians, trinitari i encarnat.

Finalment, dos estudis del professor Llinarès: un referit a la presència àrab al LC (LLINARÈS, 1980), i un altre relatiu a uns capítols del darrer volum centrats en un ús especial de l'al·legoria (LLINARÈS, 1971). Amb aquestes dues aportacions es tanca la presència del LC a les bibliografies anteriors a 1985. No és gran cosa, com podem comprovar; però la línia de recerca resta ja oberta per a noves incursions en l'obra. La qüestió àrab al LC, ultra les aportacions d'Urvoy al seu llibre *Penser l'Islam* (URVOY, 1980), tindrà algun altre punt de referència (COLOM, 1989). L'estudi d'un aspecte concret, o d'un nombre limitat de capítols que mantenen una unitat temàtica, serà la línia

---

<sup>9</sup>Sobre la presència del «jo» al LC, així com a altres obres del mateix Llull, veg. BADIA (1995).

d'acostament més sovintejada. Especialment conreada pel professor Llinarès, ens ofereix, a més dels estudis suara citats, dos més recents, un relatiu a la presència de les dignitats divines al LC (LLINARÈS, 1990), i un altre sobre qüestions mèdiques presents a l'obra (LLINARÈS, 1992).

Un grup de capítols de la darrera distinció serveixen de *corpus* per establir els preliminars de l'Art lul.liana al LC (LLINARÈS, 1988), tema que interessa especialment al nostre treball. Però no eixim de la consideració parcial de l'obra: sols un grapat de capítols hi són contemplats. Aquesta «atomització» del LC permet una comprensió més total d'algun aspecte concret dels molts que conformen la seua xarxa temàtica: igual que la complexitat de la poesia d'Ausiàs Marc és abordada darrerament a través de l'anàlisi pormenoritzat d'un poema, també amb el LC sembla tenir possibilitats la metodologia d'estudi d'un sol capítol. En aquesta línia hi ha el treball de Salleras, anàlisi de l'art de disputar present al capítol 168 (SALLERAS, 1989), i el nostre estudi de les relacions entre fe i raó al capítol 154 (RUBIO, 1994).<sup>10</sup> Aquest abordament ha de donar encara més fruits, però ha de fer-ho partint d'un coneixement global de l'obra, per tal de no caure en errors interpretatius a conseqüència de no considerar el caràcter dinàmic del LC, un llibre que es va contruint pas a pas.

És innegable, però, que l'interés per la gran obra primera de Llull comença tot just a créixer, prometent un seguit de resultats importants que de segur veuran la llum ben aviat. Un acostament des del punt de vista filosòfic i teològic és l'abordat per Jordi Gayà, editor llatí del LC, i que ens ofereix un recent estudi sobre dos conceptes importantíssims en l'obra lul.liana: significació i demostració (GAYÀ, 1995). Front a un passat no massa afalagador, s'obri doncs un futur prometedor per als estudis relatius al LC.

I és que resten encara moltes qüestions pendents, com es pot veure; una especialment cridanera és l'absència d'estudis que aborden l'obra des d'una vessant literària. Hem fet un intent d'esbrinar algunes de les claus retòriques emprades per l'autor en aquesta primera obra cimera de la literatura catalana (RUBIO, 1995), tot i que serà necessari tornar un i altre cop sobre la qüestió.

---

<sup>10</sup>I, encara, en la mateixa línia, trobem un altre article, aquest anterior a 1985 però no recollit per Salleras a la seua bibliografia; es tracta de la descripció que de l'estructura i continguts del capítol 117, el dedicat als mariners, fa Joan CARRERAS I PÉRA(1982).



El panorama general dels estudis relatius al LC presenta doncs un aspecte magre, però prometedor. Cal tenir en compte, a més, certes obres de conjunt que fan referència en un moment o en altre a l'enciclopèdia primera del beat, tot i que el tema genèric que tracten és divers. A més de les monografies esmentades dels Carreras i d'Urvoy hi ha, per exemple, referències esparses a la qüestió de la lògica al LC en el llibre que Johnston dedica al tema (JOHNSTON, 1987). També el primer capítol del segon llibre de la monografia del pare Platzeck, dedicat al pensament simbòlic del beat, centra els seus continguts en el LC (PLATZECK, 1962: 89-123). Etcètera. Al capdavant, però, manifesten de forma més cridanera l'absència d'un estudi de conjunt que explique les claus generals de l'obra.

### 3. EL NOSTRE TREBALL.

En aquest context, volem doncs aportar una mínima contribució als estudis fins ara realitzats entorn al LC. Mínima i humil, ja que el seu primer objectiu és tan sols obrir pas, fent un recorregut pels continguts que basteixen l'obra al voltant d'un intent de construir una «art» de trobar la veritat. La lectura que farem de l'obra serà doncs eminentment epistemològica, sense desdenyar altres vessants que també hi són presents. Açò ens conduirà directament a un altre tema d'especial importància: la consideració del LC com a antecedent immediat de l'Art, i en concret de l'*Art abreujada d'atropar veritat*.

La metodologia emprada en l'estudi ve fornida pel propi desenvolupament de l'obra: farem un recorregut per cadascun dels seus llibres, amb la intenció de mostrar com els temes tractats es van ordenant al voltant d'un eix comú, la contemplació de la divinitat a través del seu coneixement i de la seua estima, i la crida a avantposar la primera intenció a qualsevol altra cosa. D'aquesta manera, palesarem l'ordre implícit del LC, l'acurada factura de l'obra, tant a nivell macroestructural (repartició lògica dels temes al si de les distincions) com microestructural (ordenació dels continguts al si del capítol, d'acord amb el marc imposat per la tríada de versicles).

Seguirem doncs les mateixes passes de l'autor, mirarem d'encalçar com i amb quina finalitat sorgien els capítols de la seua ploma. El resultat serà una visió unitària del LC, visualitzat en tots els seus volums com una immensa i majestuosa construcció que domina el panorama de tota la producció posterior de Lull. Pas a pas, ens endinsarem en l'obra, en la selva de capítols i distincions, no per tal de posar ordre on ja n'hi ha, sinó amb la intenció precisament de manifestar l'ordre implícit, la perfecta disposició dels arbres en un bosc que per les seues dimensions sembla caòtic si el mirem de lluny.

Un cop estudiats els continguts de l'obra, familiaritzats amb el seu desenvolupament, abordarem en un segon moment la gestació de l'Art en les pàgines del LC. Tant els conceptes que formen les diverses figures de l'*Art abreujada d'atrobare veritat* com el mecanisme de funcionament del sistema es troben prefigurats en la primera gran obra lul·liana. L'Art apareix així com una reorganització resumida i compendiosa de les premisses epistemològiques conreades al LC, en un intent d'universalització del seu llenguatge. La perspectiva retòrica queda d'aquesta manera sacrificada en favor d'una nova estratègia que cerca la màxima difusió del missatge lul·lià en els cercles erudits de la cristiandat. Perquè si el receptor últim de l'Art és el musulmà, el més immediat és el missioner, el qual ha d'emprar-la com a instrument de conversió.

Finalment, no volem cloure el treball sense fer algunes referències a les claus retòriques emprades pel nostre autor en la seua obra. Hauran de ser, per força, referències breus i incompletes, ja que el seu desenvolupament exhaustiu requereix la dedicació necessària per a una altra tesi doctoral. Amb tot i això, ens ha semblat interessant mostrar fins a quin punt els volums següents al primer continuen la línia marcada per aquest, i que descrivíem al nostre treball anterior (RUBIO, 1995). L'estreta relació entre forma i fons en el discurs del LC justifica la presència d'aquestes consideracions retòriques, que en cap cas estaran deslligades del cos central del treball, ans al contrari, miraran de reforçar la descripció relativa als continguts de les distincions, tot incidint en els subtils mecanismes emprats per l'autor per tal de fer aquells més comunicables.

L'organització de les frases al versicle, unitat expositiva bàsica del LC, serà el centre de la darrera part del present estudi. Analitzarem quins recursos estilístics són més sovintejats a l'hora d'exposar les argumentacions lul·lianes,

per veure si podem confirmar l'aclaparadora presència de les antítesis i dels quiasmes ja emprats al primer volum del LC. Al cap i a la fi, els versicles seran bastits sobre consideracions formals paral·leles a les que presenta l'organització de les entitats estructurals majors, els capítols i les distincions. Pertot arreu trobem doncs l'evidència d'un rigor lògic en la construcció de l'obra, tant a nivell macroestructural com microestructural. La imbricació entre forma i contingut és la suprema manifestació d'aquesta factura acurada del LC, que ocupa així un lloc destacat de la història de la nostra literatura i del nostre pensament.

## **I - ANÀLISI DEL PRIMER VOLUM.**

## I - ANÀLISI DEL PRIMER VOLUM.

El primer volum dels tres de què constarà l'obra abasta 102 capítols repartits entre dos llibres: el primer llibre conté els números 1 a 29, i el segon llibre els 30 a 102. Nou distincions conformen el primer llibre, i vint-i-dues el segon; són distincions breus, de les més breus del LC. En el cas del primer llibre, la mitjana és de tres capítols per distinció. I en el segon llibre trobem tan sols una distinció llarga, la XI, dedicada a l'ordenació divina, amb vint-i-dos capítols. L'anterior tindrà tan sols vuit, i la resta de distincions del segon llibre no superaran els sis capítols.

El volum I acosta el lector al món de la divinitat. Aquest és el primer eix vertebrador de les distincions, i al voltant del qual trobarem molts altres temes. Una ullada, ni que siga superficial, als títols dels capítols d'aquest primer volum ens ho confirma: gairebé tots contenen la fórmula «com Déus...», i els pocs que no, en tenen d'altres semblants, amb la divinitat com a centre («com l'eternitat divina...», «com l'obra divina...», «com nostre senyor Jesucrist...», etc.).

Però, com en un joc de capses xineses, dintre d'un tema general trobarem d'altres més particulars, en un sistema organitzatiu dels continguts que suposa una mena d'emanació o d'amplificació progressiva d'allò ja conegut. Trobem dos aspectes emanats de la divinitat, un per cada llibre en què està dividit aquest primer volum: el llibre primer tracta dels aspectes de la divinitat segons ella mateixa, mentre que el segon llibre desenvolupa temes relacionats amb la divinitat com a creadora, i, per tant, no ja en la seua pròpia essència aïllada, sinó en la seua relació amb el món per ella creat. És un primer descens en l'escala. Déu segons Ell mateix i Déu segons el món (o, dit altrament, considerat *ad intra* o *ad extra*).

Si el primer llibre pren com a centre la divinitat en els seus aspectes intrínsecs, en el segon, en relacionar-se amb la creació, s'establirà una rica dialèctica entre aquesta i el seu creador. L'home, com a cimera de la creació, serà també protagonista de les distincions del segon llibre; queda així definida la que serà l'oposició bàsica d'aquest primer volum: 'Déu *vs.* home', o

'transcendència vs. immanència'. El segon dels elements reflecteix analògicament el primer, el qual és causa eficient i final, origen i punt d'arribada.

La importància del primer volum és múltiple en el conjunt de l'obra. És el més assequible en una primera lectura, i ens proporciona la clau per a comprendre els temes més importants que conformaran el LC. El propi Llull ens marca el camí adient per arribar a la meta, el qual passa per l'assumpció prèvia dels continguts del primer volum. Una de les lectures possibles de l'obra, recomanada pel seu autor al capítol 366, consisteix en començar pel principi, pel primer llibre, i anar avançant pels llibres següents progressivament. El grau de complexitat dels continguts augmenta segons passem d'un llibre a un altre, de manera que aquesta lectura lineal ens prepara per poder assimilar correctament el missatge transmés pel LC.

Aquest és el camí que seguirem nosaltres. I, al començar pel primer volum, assolirem les claus més importants per a la comprensió de les complexes derivacions presents als volums següents. S'imposa l'estudi temàtic detingut dels continguts dels dos llibres que el componen, com a tasca prèvia a l'assalt sobre la totalitat del LC. Aquesta tasca ja l'hem feta en altre lloc, a tall de preparació per al present estudi (RUBIO, 1995). Ací ens limitarem doncs a oferir un resum de les conclusions que extreiem allà. Començarem per les distincions del primer llibre, analitzant la visió de la divinitat que ens ofereix Llull; al segon llibre, posteriorment, trobarem els seus aspectes creadors, de relació amb la natura a la qual ha donat origen, ordre i sosteniment.

## 1. PRIMER LLIBRE: ELS ATRIBUTS DIVINS.

Les nou distincions que formen aquest primer llibre ja ens van marcant la tònica de l'obra, tant pels temes tractats com per la forma literària amb què són presentats. Moltes idees bàsiques són esbossades amb uns trets ràpids, en espera de ser desenvolupades posteriorment amb una major profunditat. Trobem ja, per exemple, l'aspecte més important del sistema lul·lià en totes les seues manifestacions: el recurs a les dignitats divines. Anomenades també «virtuts», «qualitats» o «atributs», constitueixen una sèrie de principis

absoluts definitoris de la divinitat: els «noms de Déu». Es troben tant en la tradició jueva com en la musulmana; en la primera, tenim els *sephira* de la càbala, i en la segona les *hadras*.

Bondat, poder, voluntat, misericòrdia, justícia, etc. La llista d'atributs aplicables a Déu pot variar segons el cas. En el LC no trobem cap llista tancada, i sí una fluctuació constant en el nombre i en els noms. Només en arribar a l'Art el beat agruparà un llistat de setze dignitats divines entorn a la figura A, llistat que també patirà variacions fins quedar reduït a nou principis absoluts en l'etapa final de la producció de Llull.<sup>11</sup>

El primer llibre tracta doncs sobre Déu, a qui va dedicada l'obra. Es desgranaran nou aspectes, un per cada distinció: alegria, infinitat divina, eternitat divina, unitat de l'essència divina, trinitat, poder diví, ciència divina, veritat divina i bondat divina.<sup>12</sup> El contrast entre la plenitud d'aquestes qualitats en Déu i la imperfecció amb què són presents a l'home dominarà el contingut dels capítols, com veurem tot seguit.

La primera distinció tracta sobre l'alegria. Tres són els motius de joia exposats: alegria per l'existència de Déu, per l'existència d'un mateix, i per l'existència del proïsme. Els conceptes clau d'aquesta primera distinció seran «alegria» i «ésser»: l'ésser és motiu de joia per al nostre autor, el qual ha

---

<sup>11</sup>Sobre el concepte de «dignitat» en Llull i en la teologia catòlica medieval, veg. MERLE (1977). Pel que fa a la presència de les dignitats divines al LC, és important l'estudi de LLINARÈS (1990). Els autors arabistes (especialment Asín i Ribera) han volgut veure l'origen de les dignitats lul·lianes en la teologia musulmana. L'estudi de Merle, per contra, demostra que en la tradició cristiana ja es troba suficientment desenvolupat el concepte. En la mateixa línia discorre l'estudi d'EIJO GARAY (1974).

<sup>12</sup> F. YATES (1954: 58) veu ja en aquest primer llibre una aproximació a les nou dignitats divines pròpies de les formulacions ternàries de l'Art; per a que puguin correspondre les virtuts divines del començament del LC amb les dignitats, segons apareixen formulades en l'Art, considera que aquesta «alegria» objecte de la primera distinció podria correspondre a la «glòria» de la figura A. De totes maneres, insistim en que encara no hi ha cap llistat defintiu al LC, i molt menys als seus inicis; quan, més endavant, a la mateixa obra, Llull s'acoste a una llista de nou dignitats, no seran les presents en aquestes nou distincions.

anunciat al pròleg que començarà el llibre «amb gran audàcia i alegria».<sup>13</sup> En efecte, trobem al primer capítol afirmacions contundents de joia, provinents sempre de la constatació de l'existència de Déu: «car vós, Sènyer, m'havets dada tanta de gràcia que on que vaja, vaig alegre, e on que estia, som alegre, e on que gir ma cara, som alegre» (1, 26).

La segona distinció, dedicada a la infinitat divina, presenta ja les virtuts de Déu en oposició a la imperfecció humana. Els dos capítols que la formen en són ben explícits: cap. 4, "Com Déus és infinit en sa essència" / cap. 5, "Com home és finit". A totes les distincions d'aquest primer llibre l'autor ressalta les limitacions de la natura humana, per contrast amb la perfecció divina. Una de les conclusions més interessants, per la repercusió que tindrà en el desenvolupament del mètode epistemològic proposat al LC, serà la de les limitacions de l'enteniment humà. Si Déu és infinit, i l'home és finit, l'enteniment del segon no podrà mai copsar plenament la natura del primer: «Ah Déus piadós, ple de gran misericòrdia! Adoncs com jo cogit en la vostra infinitat, apoqueix-se mon enteniment e torna quaix a no-re; e açò esdevé per ço car és pobre a imaginar en vostra infinitat» (4, 4); «Pus que nosaltres som fenits e termenats dintre lo terme on som enclosos, no.s raó que l'enteniment nostre vulla passar part lo terme on vós lo féts ésser finit e termenat» (5, 4).

Passatges com aquestos, i en l'inici de l'obra que pretén demostrar als infidels per «raons necessàries» la veritat de la fe catòlica, ens obliguen a replantejar la qüestió del Llull racionalista. Al llarg de tot el LC es mostrarà ben conscient de les limitacions de l'enteniment humà, i mai no maldarà per fer-lo ultrapassar les seues possibilitats en aplicar-se a objectes que resten fora del seu àmbit d'acció. Ara bé; allà on pugua actuar, haurà de fer-ho plenament, i igualment conscient de les seues capacitats latents: «mas com l'enteniment e la raó nostra volen veer e encercar dintre lo terme on estan fenits, adoncs creix e multiplica en granea e en vertut» (5, 6). El mateix esquema vàlid per a la infinitat divina és aplicable a la seua eternitat, a la tercera distinció: l'enteniment de l'home tampoc no és etern, com ho és Déu, limitació que de nou condiciona el que pot saber i el que no sobre l'essència divina.

---

<sup>13</sup>Sobre la importància del concepte d'«ésser» al primer volum del LC, així com les seues implicacions, veg. ARTUS (1977).



Les distincions quarta i cinquena es completen mútuament, i constitueixen la primera aparició al LC d'un tema que retornarà amb insistència al llarg de tots els seus llibres: la unitat i la trinitat de Déu. Amb l'encarnació, seran els aspectes de la divinitat més recurrents de l'obra, cosa explicable si tenim en compte que constitueixen els principals dogmes difrencials entre la religió catòlica i la jueva i musulmana. L'objectiu de Llull és demostrar que la unitat de Déu no es contradiu amb la seua trinitat; ardu objectiu per a l'aconseguit del qual caldrà presentar la qüestió des de diversos punts de vista, emprant totes les «raons necessàries» a l'abast.

La perspectiva dominant en aquest primer llibre no és específicament argumentativa, sinó més aviat contemplativa; quan, més endavant, l'autor haja forjat unes eines demostratives apropiades, el tema retornarà des d'una vessant més apologètica, amb ressons de disputa. Vegeu, per exemple, l'estricta correspondència entre els tres capítols que conformen la distinció cinquena, i altres tres, a la distinció XXIX, ja al segon volum; correspondència temàtica, però amb un tractament divers en cada cas, com queda ben palesat als títols: cap. 11, "Com la substància divina és tres persones" i cap. 179, "Com hom apercep e entén per significacions entel.lectuals, demostrades e significades, per vertuts entel.lectuals per raons necessàries, que nostre senyor Déu és en trinitat de persones"; cap. 12, " Com les tres persones són una substància divina" i cap. 180, "Com hom apercep e entén per significats de vertuts entel.lectuals e essencials per raons necessàries, que les tres persones divines són una substància divina tan solament"; cap. 13, "Com la trinitat divina és una cosa en essència, jassia ço que en Déu sien dites moltes coses" i cap. 181, "Com hom apercep e entén per significats entel.lectuals, demostrats en les vertuts de Déu e en les unes propietats e en la una subatància, que les tres persones divines han equal vertut e equal bonea e equal acabament".

Poder, ciència, veritat i bondat són els temes desglossats a les distincions restants del primer llibre. L'òptica continua essent la coneguda: el contrast entre aquestes qualitats en Déu i la seua imperfecció en l'home. Hi trobem, pel que fa al poder, un atac contra el determinisme de l'astrologia, amb la consegüent defensa del lliure albir humà; el tema de les limitacions de l'enteniment torna a fer acte d'aparició a la distinció dedicada a la ciència; la veritat, oposada a la falsedat, serà un dels conceptes clau de l'Art de Llull; i la bondat, finalment, destaca com una de les qualitats divines més

característiques, de manera que ocuparà el primer lloc en el sistema definitiu a totes les formulacions de l'Art.

L'oposició entre Déu i l'home, segons hem comprovat, domina ja el primer llibre de l'obra. Amb tot i això, els capítols centren la seua atenció especialment en el primer element. Al segon llibre, l'oposició continua, ampliant el seu segon element: la perfecció de Déu es posada en relació amb el conjunt de la seua obra, amb la creació per Ell efectuada i amb l'ordenació que ha establert per a aqueixa creació, on l'ésser humà ocupa el lloc més destacat. Els temes més importants del LC seran exposats finalment.

## 2. SEGON LLIBRE: DIALÈCTICA DÉU-MÓN.

El segon llibre segueix un ordre en la presentació de les distincions. La primera, la distinció X, "Qui tracta de creació", ens presenta als seus capítols Déu creant, a partir del no-res, la primera matèria, el firmament, els elements, els metalls, els vegetals, els animals i els àngels. Després de la creació ve l'ordenació: la distinció XI, "Qui tracta de l'ordinació divina", presenta ja un aspecte bàsic per a la recerca del mètode epistemològic: quina és l'ordenació — d'origen diví— de les potències humanes. Ens endinsem en el camp de la psicologia, fonamental en la recerca del mètode. Si hom coneix quina és l'ordenació correcta de les potències humanes (vegetativa, sensitiva, imaginativa, racional i motiva), establerta per la divinitat i, per tant, perfecta i inamovible, hom podrà desenvolupar les possibilitats latents fins on aquesta mateixa ordenació ho permeta: conèixer (i, en conseqüència, amar) Déu, les virtuts i la veritat. Els terrenys metafísic, moral i gnoseològic resten així oberts per a l'home que coneix i segueix l'ordre correcte, fruit de la voluntat divina (omnipotent i lliure, però mai gratuïta).

El pecat, però, element alié a la voluntat divina tot i ser fruit del lliure albir humà, introdueix el desordre en l'obra del creador. Si les dues primeres distincions tracten sobre la creació i l'ordenació divina (amb el desordre introduït pel pecat), la tercera distinció avança un pas més enllà: ara es tracta de reinstaurar l'ordre a través d'una intervenció divina en la història humana, tot operant una *recreació* en la distinció XII, "Qui tracta com Déus ha recreada la natura humana". Recreació (cap. 60) significa encarnació (cap.

61) i passió (cap. 62), obra de la segona persona de la trinitat. Jesucrist apareix ací com el mitjancer, l'element reconciliador entre Déu i l'home, entre la immanència i la transcendència, ja que participa de totes dues alhora en posseir les dues natures, la humana i la divina.

Una volta estudiada la reinstauració de l'ordre, Llull torna en les següents distincions a tractar sobre les «virtuts» pròpies de l'essència divina, però ara les presenta d'acord amb el nou mètode que va bastint, és a dir, a través d'oposicions i de la dialèctica de contraris. Amplia i completa, d'aquesta manera, els temes fonamentals que ha avançat a la distinció XI: l'origen del pecat, la relació entre el mal i el bé, l'encarnació i la passió, etc. Cada «virtut» o dignitat (una per a cada distinció) va desgranant una sèrie de temes, relacionats entre ells, que recullen d'altres ja apareguts, alhora que avancen un tractament més ric dels mateixos en capítols posteriors.

El primer volum de LC se'ns revela així com una mena d'introducció temàtica a tota la resta de l'obra. En la dialèctica establerta entre Déu i l'home, trobem els continguts bàsics que vertebraran l'obra. Per una banda, la contemplació de les dignitats divines, que més endavant adquirirà una vàlua epistemològica. La constitució de l'essència divina, amb les seues dignitats, aboca a la consideració de la trinitat de persones i a l'encarnació de la segona persona. En relació amb el món creat, l'analogia també pot informar-nos, des de fora, sobre la divinitat. Especialment interessant serà l'estudi de la constitució psico-física de l'ésser humà, d'on podrem extreure importants conclusions que afecten la moral. Les potències anímiques tenen un ordre d'actuació que és el correcte; però no sempre segueixen aquest ordre. El paper de la memòria en aquest esquema psicològic, així com les relacions entre el bé i el mal (d'implicacions també epistemològiques, ja que donen peu al «coneixement per la negativa») completen els principals temes introduïts al primer volum, l'estudi dels quals és imprescindible per tal d'encarar posteriorment amb èxit l'anàlisi dels continguts dels volums següents.

### 2.1. *L'analogia.*

La relació establerta, tot al llarg del segon llibre, entre el creador i la creació, té una implicació epistemològica de primer ordre per al desenvolupament

dels arguments al LC: l'analogia. Les criatures manifesten el seu creador, la bellesa del món és un reflex de la bondat de Déu. La conseqüència serà importantíssima: l'home podrà accedir al coneixement de les realitats superiors partint del seu coneixement de les realitats inferiors, a l'abast dels sentits físics. «On, beneit siats vós, senyer Déus, car per aquest ordonament aital se muden los hòmens a entendre e a saber de les coses sentides a les coses entel.lectuals, car per les coses sentides són a home significades les coses entel.lectuals» (56, 11).<sup>14</sup>

Aquest és el mecanisme de l'analogia. La dialèctica entre els dos mons, el de la sensualitat i el de la intel.lectualitat, dominarà el conjunt de l'obra. *Significació* és el concepte que defineix la relació analògica entre totes dues esferes, alhora que manifesta una visió de la creació com un sistema dinàmic, ordenat i significatiu: en definitiva, comprensible. Com afirma M. Johnston: «The interpretation of the *semblances* of beings through *significació* sustained creation as a dynamic system» (JOHNSTON, 1978: 39).<sup>15</sup> La significació és possible com a argument provatori perquè manifesta la participació establerta entre tots dos mons, l'humà i el diví: «In this capacity *significació* was the expression -the manifestation, demonstration, representation, or revelation- of participation. Like *semblança*, the term *significació* was used throughout the Lullian *Art* as a privileged argument in any type of proof» (JOHNSTON, 1978: 95).

L'analogia tindrà una manifestació concreta al discurs lul.lià, vehiculada a partir de recursos com ara l'abundància de símls. La realitat immanent pot així donar compte de la transcendent. Un exemple sovintejat al llibre segon

---

<sup>14</sup>La idea expressada pel paràgraf citat serà repetida un i altre cop al llarg dels quatre llibres restants de l'obra, fins al punt que podem considerar-la, sense cap dubte, com el nucli bàsic de l'epistemologia present al LC. Al llibre tercer, tot ell dedicat a la connexió entre la realitat sensual i la intel.lectual, aquesta relació entre els dos mons serà presentada com un ascensió epistemològica a través d'una escala, els graons de la qual pugen des de les sensualitats a les intel.lectualitats fins arribar al coneixement de Déu.

<sup>15</sup>La diferència entre tots dos termes, *semblança* i *significació*, és expressada de la següent manera: «*Semblança* (resemblance or similitude) designated the relationship of correspondence between all beings, and *significació* (signification) the revelation or dynamic manifestation of that correspondence.» D'acord amb Foucault, «*Semblança* established a semiology [...] *Significació* provided an hermeneutics.» (JOHNSTON, 1978: 38).

era constituït per les analogies establertes a partir de la parella matèria-forma, conceptes de la ciència natural que reflectiran aspectes de la divinitat. A partir del coneixement de les relacions entre els dos conceptes, coneixement assequible per a l'enteniment, aquest puja un graó amunt i arriba a copsar, analògicament, aspectes que corresponen a la realitat divina. Heus ací un parell d'exemples:<sup>16</sup>

La gran vertut e la benedicció sia coneguda a vós, sènyer Déus, car enaixí com per l'ajustament de matèria e de forma se fa individuü, així, Sènyer, per l'ajustament de la vostra deïtat ab la humanitat que presés, se féu la nostra reemçó e la nostra salvació (31, 19).

Enaixí, Sènyer, com matèria conté en si totes les formes, enaixí vera fe és cosa per què esdevé a l' hom tot bé, e enaixí com forma no.s poria sostenir sens matèria, enaixí lo nostre bé no poria ésser, menys de fe vera (31, 21).

Llull fa doncs la presentació del mètode analògic al primer volum del LC. Serà al segon, però, on arribarà a desenvolupar-se amb un major grau de complexitat. Les indicacions donades per l'autor al darrer capítol de l'obra són encertades: la simplicitat inicial donarà pas, progressivament, a una complicació creixent. El mateix s'esdevindrà amb els altres temes tractats a les distincions del primer volum.

---

16. Notem l'ús privilegiat en Llull de les fórmules comparatives al LC, especialment la forma «enaixí com...»; una conseqüència retòrica del recurs demostratiu de l'analogia serà l'ús del símil, que ens fa recordar la poesia d'Ausiàs March. En Llull, aquest ús s'explica, precisament, pel recurs constant a les semblances i a l'analogia i, com en el cas de les metàfores, posa en relació aspectes de la realitat allunyats (aparentment) els uns dels altres, sobretot per a un lector actual no avesat a la lògica de l'analogia. Per a un intel·lectual del segle XIII no hi havia cap distància essencial entre els fets anàlegs: la identitat profunda dels fets comparats era viscuda com a real, no pas com a metàfora. Aquest recurs constant a l'analogia no és doncs, per descomptat, exclusiu de Llull ni de la seua època. La visió del món al segle XII es fonamentava, en bona mesura, en raonaments analògics (GILSON, 1952: 305-306). Ja al segle XIII, l'autor que sense cap dubte desenvolupà el mètode analògic amb major profunditat fou St. Bonaventura. Cf. E. GILSON (1924: especialment cap. 7, "L'analogie universelle", 196-227); i J.M. BISSEN (1929). Per a una comparació entre l'exemplarisme lul·lià i el bonaventurià, veg. B. VIÑAS DELGADO (1974).

## *2.2. Ordre vs. desordre: constitució psico-física de l'ésser humà i explicació científica del pecat.*

El segon gran tema considerat en aquestes distincions inicials del LC, i que recorrerà tota l'obra, és el referit a l'ordenació divina de la creació. Aquesta es revela com una escala en els graons de la qual es troben els éssers d'acord amb llur eminència ontològica: els esperits purs, angèlics, a la part de dalt, i la matèria inerte, els minerals, al graó més baix. L'home és una criatura central en aquest ordre, a causa de la seua constitució dual de cos més ànima; per una banda, participa dels esperits angèlics, i per altra, té en comú amb els minerals, les plantes i els animals la materialitat i les funcions vitals de l'organisme físic.

Llull se centrarà especialment en la descripció de l'ordenació fornida per la divinitat a l'home, tant en la seua vessant física com psíquica. La finalitat serà la d'extreure'n conclusions que afecten la vida moral de l'ésser humà. En aquest punt del LC es produeix una interessant articulació entre psico-fisiologia i ètica, ja que el seguiment o no de l'ordre imposat a la vida física i psíquica de l'home determina els seus actes morals.

El lliure albir és un aspecte que es troba relacionat amb el que venim dient. Els animals no poden controlar les seues reaccions, dominades pel pur instint. No poden, en conseqüència, pecar. En l'home s'esdevé altrament, mercè a la llibertat que li ha atorgat el seu creador. Li cal, doncs, un coneixement profund dels mecanismes de funcionament del seu cos articulat amb l'ànima per tal de poder fer-ne bon ús, i bona part de la distinció XI, "Qui tracta de l'ordinació divina", es dedicarà a proporcionar les claus psicològiques per a una actuació moral correcta i ordenada.

A nivell purament material, Déu ha ordenat el cos humà, com la resta de cossos de la natura, a partir dels quatre elements: aigua, aire, foc i terra. Les funcions de l'organisme, però, estan relacionades amb l'ordre de les potències, cinc en total: vegetativa, sensitiva, imaginativa, racional i motiva.

La vegetativa s'encarrega dels processos de creixement, a través de quatre funcions bàsiques per al cos humà, per la qual cosa està composta, al seu torn,

per altres quatre potències subordinades: l'apetitiva, que s'encarrega de controlar el procés de la gana de menjar; la retentiva, encarregada de retenir els elements del menjar necessaris per al cos humà; la digestiva, encarregada de digerir aqueixos elements i de repartir-los pel cos; i l'expulsiva, la qual trau fora de l'organisme la matèria dels aliments innecessària. Aquestes quatre potències de la vegetativa tenen el seu propi ordre correcte d'actuació, el resultat del qual és el creixement «ordenat» del cos, i la seua sanitat (LLINARÈS, 1992: 56).<sup>17</sup>

La potència sensitiva s'encarrega dels processos sensorials, i dins de la seua esfera cauen els cinc sentits (més endavant Lull hi afegirà un sisè sentit: l'*affatus*). La imaginativa s'encarrega dels processos relacionats amb la imaginació, entesa com la capacitat de crear imatges. La racional conté la memòria, l'enteniment i la voluntat, les conegudes tres potències de l'ànima racional (que és l'específicament humana). I la motiva, per fi, s'encarrega dels processos relacionats amb el moviment. Aquest esquema de cinc potències variarà més endavant, en l'etapa ternària, en independitzar-se l'elementativa de la vegetativa, dins la qual es trobava inclosa, i en desaparèixer, al seu torn, la potència motiva.<sup>18</sup>

La clau es troba en una relació correcta entre la sensitiva i la racional. L'ordre adequat implica una subordinació de la primera a la segona. Però açò no sempre és fàcil d'aconseguir. La sensitiva marca en l'ésser humà una tendència natural al seguiment de la segona intenció i l'oblit de la primera; és a dir, a cercar el propi plaer i oblidar-se del proïsme i de Déu:

En ço, Sènyer, que cascun hom ama naturalment si mateix més que no fa altre, per raó de la potència sensitiva que li dóna major sensibilitat en amar si mateix que en amar

---

17. Al capítol 293 del mateix LC, "Com és tractat de l'amor que hom ha a sanitat", torna Lull sobre aquest tema de la sanitat i l'ordenació de les potències.

18. Una explicació del valor d'aquestes potències la trobem al capítol 44 del *Fèlix*, titulat "Què és home". Les diferències entre l'etapa quaternària i la ternària són expressades gràficament per Bonner en un esquema a dues columnes (OS II: 168, n. 10). També a l'*Art Demonstrativa*, en la distinció II, part ii, cambra 25 [X Z] (OS I: 369-370), es desenvolupa la relació existent entre les diverses potències que conformen l'estructura psico-física de l'ésser humà, amb especial atenció a l'ordenació correcta apropiada per a fugir la falsedat i trobar així la veritat. Un cop més, la fisiologia i l'epistemologia guarden una estreta relació en la formulació lul.liana.

altre, per açò s'esdevé que los hòmens se percacen en est món com hic **pusquen** viure ni com hic **pusquen** haver riqueses ab què s'aviden; e per aquesta ordonació aital, cascun home pren de les riqueses mundanes a sos ops com més pot (41, 14).<sup>19</sup>

La solució passa doncs per la mortificació d'aquesta potència rebel, una forma de guanyar mèrit, ja que suposa lluitar contra una tendència natural en l'home (natural no perquè forme part dels plans de l'ordenació divina, sinó com a conseqüència del desordre introduït pel pecat original). L'ascetisme que s'hi deriva ja implica un canvi en les coordenades ètiques de l'individu:

Senyor alt sobre totes altees, ordonador de totes creatures! Enaixí com totes les sements e tots los animals de què hom pren vida covenen enans ésser en mortificament que la vegetable no pusca donar vida al cors humà, enaixí se cové que cascun hom mortific en si mateix la sua potència sensual, per tal que pusca amar més vós que son ésser mateix, e per tal que pusca aitant amar son proïme com si mateix (40, 13).

La sensitiva ha d'ubicar-se doncs en el lloc que li correspon en el pla diví que marca l'ordenació correcta de les potències. El no seguiment d'aquest ordre implica l'aparició del pecat. Heus ací exposada quina ha de ser l'actuació correcta de cada potència:

Gloriós Senyor, beneit siats vós, qui essencialment havets volgut que l'ànima racional sia una substància; mas en quant acció de potències en lo cors humà, havets volgut que usen les unes potències enans que les altres: e beneit siats vós, sènyer Déus, qui havets avertuats los hòmens justs sobre los pecadors, en usar ordonadament de les potències de l'ànima.

Car los hòmens justs, Sènyer, enans que usen de la potència motiva en lurs fets e en lurs obres, volen usar primerament de la potència sensitiva, e enaprés usen de la imaginativa, e puixes de la racional, e puixes de la motiva; e per açò avenen en tot ço que fan, per raó de l'ordonament en què usen en les potències de l'ànima. Mas los hòmens pecadors no ho fan enaixí, car enans que pervenguen a la imaginativa, usen de la sensitiva e de la motiva, o de la imaginativa e de la motiva; e per aquest desordonament en què usen, esdevenen desordonats en tot ço que fan ni dien (41, 11-12).

Queden clares tres coses:

---

19. Aquesta mateixa idea és repetida i ampliada més endavant (142, 1-2) en fer referència a la «cobee» i a l'enveja.



-Hi ha un ordre correcte per al funcionament de les potències en l'ésser humà, un ordre establert per la saviesa divina. Aquest ordre és: sensitiva-imaginativa-racional-motiva.

-L'home just segueix aquell ordre, però el pecador el transgredeix. El pecat és doncs conseqüència de l'ús desordenat de les potències.

-Aquest ús desordenat que mena al pecat s'esdevé quan hom prescindeix de la racional, i hom passa de la sensitiva a la motiva o de la imaginativa a la motiva, sense el mitjancer necessari de la racional, la missió principal de la qual és de discernir entre el bé i el mal, de manera que l'home pugui disposar del seu lliure albir per elegir l'un o l'altre.<sup>20</sup>

D'aquesta manera, assistim a una fonamentació psicològica de la moral. El fet s'adiu plenament amb la intenció de Llull al llarg del LC: oferir un mètode *científic*, en el sentit d'universal i infal·lible, que mene l'home cap al bé i cap a la veritat. Hi ha un ordre diví que afecta la constitució psico-física de l'ésser humà, criatura cimera de la creació. Si, conseqüència del lliure albir, l'home transgredeix aqueix ordre, el resultat té unes implicacions que van més enllà del terreny purament psicològic, i afecten la seua vida moral: cau en el pecat. El pecat queda així definit com un desordre contrari als designis divins, idea aquesta que serà recurrent al LC i, encara, a tota la producció del beat, en prendre el capgirament de les dues intencions un paper central en el discurs lul·lià general.

### 2.3. Memòria i passió: fonament psicològic de la virtut.

Si el desordre contrari als designis divins és introduït pel pecat, fruit del lliure albir humà, la reinstauració de l'ordre primer serà possible gràcies a

---

20. La racional, al seu torn, està composta de memòria, enteniment i voluntat. La memòria és el pont que connecta la imaginativa, força relacionada amb ella, amb les altres dues. Les imatges reproduïdes a la memòria són considerades per l'enteniment, i totes dues, memòria i enteniment, condueixen cap a la voluntat, qui finalment estima o desestima l'objecte aportat per la imaginativa, de manera que passa o no a la motiva.

l'ajut de la gràcia divina, que mitiga la feblesa de la criatura pecadora. La suprema manifestació de l'amor diví envers l'home fou la redempció operada a través de l'encarnació i de la passió i mort de Jesucrist, que llavà la taca del pecat original. Aquest és el punt de referència per a tot cristià, la garantia de la seua salvació.

Però és clar que el pecat continua existint, ja que també existeix el lliure albir. La natura humana, des del pecat dels primers pares, té una tendència natural a la transgressió de l'ordre; la presència de l'encarnació i de la passió de Jesucrist, però, proporciona el contrapés necessari, marca la direcció correcta. L'home pot accedir-hi a través d'una de les potències de l'ànima racional: la memòria.

La memòria és un element importantíssim en la psicologia medieval. Una cultura que basa la seua transmissió en la paraula, però que té uns mitjans d'escriptura tan precaris, necessita reivindicar al màxim el paper de la retenció memorística. Ja l'antiguitat clàssica havia desenvolupat diverses *artes memoriae*, aplicades especialment a la retòrica; l'edat mitjana les hereta, tot introduint-ne una nova vessant: la moral. Importa recordar els discursos, però també les virtuts i els vicis.<sup>21</sup>

Al segle XIII es desenvoluparà una espiritualitat centrada en la reivindicació dels aspectes humans de Jesucrist, que esdevé model de vida per a una sèrie de grups cristians, tant clergues com laics, que cerquen la perfecció a través de la imitació del Salvador. Déu s'acosta a l'home a través del seu fill. A la Corona d'Aragó tingueren un especial ressó grups com els beguins, laics que feien vot de pobresa i que es dedicaven especialment a l'assistència a les classes més desprotegides de les ciutats. D'arrel clarament franciscana, aquesta espiritualitat reivindicava la pobresa evangèlica com camí de perfecció que pot acostar l'home a Déu.

Les iniciatives dels beguins es materialitzaren, entre altres coses, en la creació de centres assistencials per als pobres i malalts, com ara els hospitals,

---

<sup>21</sup>Sobre la funció de la memòria en la societat medieval, veg. l'interessant monografia de CARRUTHERS (1990). Pel que fa a les arts de la memòria, són encara imprescindibles les obres de ROSSI (1960), i YATES (1966 a), les quals contenen, a més, importants referències a Ramon Llull.

fruit de donacions de rics burgesos adictes a la nova causa, així com en la creació d'una literatura religiosa en vulgar per a ús de laics.<sup>22</sup> En Ramon Llull trobarem referències a aquestes tendències espirituals, amb les quals comulga en bona mesura. Al LC hi ha passatges com aquest, que manifesten el cristocentrisme del seu autor:

Per les grans angoixes, Sènyer, e per los grans treballs que.ls hòmens veen que vós sostengués per ells, edifiquen espitals als pobres, e van en romeries, e fan oracions e dejunis, e turmenten lur cors nit e dia, e fan moltes coses per amor de vós que no farien si no.n prenien exemple en la vostra passió (55, 23).

La passió de Crist és l'«exemple» que cal seguir, el motor de les actuacions dels cristians. Per imitar-lo haurem de reactualitzar contínuament els seus patiments i la seua mort, màxima manifestació de la seua humilitat i amor. I ací és on entra en joc la memòria. Recordar la passió del Salvador és un exercici espiritual que ens acosta al conreu de les virtuts:

Mas per ço car en la vostra passió, Sènyer, veem tantes de dolors e tantes d'hontes que vós soferís e portàs per amor de nós, per açò los hòmens rics donen als hòmens pobres, e los reis s'humilien als vostres serfs, e besen aquells lurs mans e lurs peus, e per amor de vós són esdevenguts molts hòmens màrtirs, e.n són molts qui.n desigen a prendre martiri (55, 24).

Les pàgines més belles i enceses del LC són, sense cap mena de dubte, les dedicades a la contemplació de la passió de Crist. Seran una constant tot al llarg de l'obra, però al primer volum tindran ja un conreu especial. De

---

<sup>22</sup>Sobre el ressó que aquesta mena d'espiritualitat tingué a la Corona d'Aragó, veg. l'important treball de POU Y MARTÍ (1930). A València, els beguins posseïen un dels centres més actius, i realitzaven la seua tasca al voltant de l'hospital (RUBIO VELA i RODRIGO LIZONDO, 1984; HAUF, 1994). Pel que fa a l'altre aspecte de l'activitat beguina, el literari, la seua producció se centrava en una sèrie d'obres en vulgar la intenció de les quals era acostar als laics la nova espiritualitat basada en la imitació de Crist. Proliferen doncs a la baixa edat mitjana, a les nostres terres, tot un seguit de vides de Crist que apunten en la mateixa línia de franciscanisme més o menys radical. Per a un estudi del contingut d'aquestes *Vitae Christi* catalanes, i de la relació que mantenen amb els textos europeus de semblant factura i contingut, veg. HAUF (1990: cap. 8, "Teologia i fantasia: la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena i la tradició de les '*Vitae Christi*' medievals", 323-397).

vegades trobarem passatges ben explícits, on la descripció dels turments del crucificat inclou detalls que pretenen moure a la devoció. Heus ací alguns exemples de la presència de la memòria de la passió als capítols del segon llibre del LC:

En durment, Sènyer, ni en vetlant, ni en estant ni en anant, lo meu cor no sia ni estia en nulla altra cosa sinó en recordar la vostra passió e la vostra bonea; e no sien, Sènyer, los meus desigs en nulla altra cosa sinó en donar glòria e laor de vós, qui sòts nostre senyor Déus (55, 30).

Com la figura de la crou demostra, Sènyer, lo vostre cors nuu, e assotat, e clavellat, e nafrat e mort, demostra tanta de misericòrdia, que més no.n poria demostrar com que.n demostra. On, com en la crou se demostra tanta de misericòrdia, bé és malastruc aquell ni aquella qui de la vostra misericòrdia se desespera (96, 27).<sup>23</sup>

D'aquesta manera, els fets de moral tenen, un cop més, una consideració psicològica en Lull: l'ús de la memòria, aplicada a la passió del redemptor, ens proporciona la clau de les virtuts que el seu sacrifici representa en grau summe. El seguiment de Crist que se'n deriva ubica el nostre autor en els corrents espirituals d'arrel franciscana àmpliament difosos per les nostres terres als segles XIII i XIV.

#### 2.4. *Bé vs mal: vàlua epistemològica del mal i del pecat (el «coneixement per la negativa»).*

Les relacions entre el bé i el mal, dos conceptes clau en la doctrina lul.liana, ocupen bona part de la temàtica present al primer volum del LC. La importància d'aquest tractament és múltiple, ja que, a més de les evidents implicacions morals, se'n deriven d'altres epistemològiques, imprescindibles per al bastiment del mètode heurístic que abocarà en l'Art. A més, el tema pot ser considerat una derivació més del nucli primari que engloba la pràctica totalitat dels continguts del LC: l'oposició entre l'ordre diví i el desordre introduït pel pecat.

---

<sup>23</sup>El capítol 123, "Com hom veu en la creu l'esclau de nostre senyor Jesucrist", ja al llibre següent, serà un dels més significatius en aquest sentit: estarà tot ell dedicat a la contemplació de la imatge de la creu com a guia de virtuts. Hi trobarem imatges a voltes dramàtiques referides a la passió de Jesús.

En efecte: el desordre en què ha caigut la natura humana impedeix un discerniment correcte entre el que és el bé i el que és el mal. Aquesta és la premissa de la qual parteix el tractament del tema al LC:

Rei gloriós, vertuós sobre totes vertuts! A vós laors e gràcies, com havets ordonat que hom pusca apercebre ço qui és bé e ço qui és mal, car en ço, Sènyer, car lo bé és cosa vertuosa e cosa noble, e lo mal és cosa viciosa e cosa mesquina e defallent, per açò és conegut qual cosa és bona ni qual cosa és mala.

Mas car nosaltres, Sènyer, som mesquines coses, e coses sens tot ordonament e sens tota saviea, és-nos semblant que aquelles coses qui són bones e vertuoses que sien coses àvols e vicioses; e les coses qui són àvols e vicioses nos semblen que sien bones e vertuoses.

On aquesta desconeixença cau en home, Sènyer, per ço car s'ix de l'ordonament en què vós l'havets posat, car null hom desordonat per pecat no ha coneixença què s'és bé ni què s'és mal, enans ho mescla tot en sa coneixença, e és-li vijares que en tot sia mal e bé (49, 25-27).

Donada la feblesa humana, conseqüència de la caiguda dels primers pares, caldrà un esforç per tal de discernir el mal del bé. És perfectament possible aconseguir-ho, ja que tots dos elements es troben a la màxima distància ontològica entre si. Llull guiarà el lector del LC en aquesta recerca, adoctrinant-lo sobre l'exacta relació entre els dos contraris i sobre llurs diverses formes de manifestació. La saviesa serà el resultat de la capacitat de discerniment entre el bé i el mal:

Qui bé vol ésser savi, cové que faça departiment enfre bé e mal, e que faça comparació de major bé a menor e de major mal a menor, e cové que leix lo mal e que prena lo bé, e que prena enans lo major bé que'l menor, e'l menor mal que'l major. Mas de totes estes coses he jo fet, Sènyer, lo contrari; per què só foll sobre tots los folls e neci sobre totes altres neciees (69, 24).

Un primer discerniment és l'operat entre el major o menor bé i el major o menor mal. Però Llull encara ens oferirà altres taxonomies, orientades a exhaurir les possibles relacions entre els termes, i que ens poden ajudar a ubicar cada element en el seu lloc. La més important serà la diferència establerta entre el mal de culpa i el mal de pena: «abundós Senyor, on és tota misericòrdia, vós sots aquell qui havets ordonat home enfre mal de pena e

mal de culpa e de pecat» (49, 16). El primer no és volgut per la divinitat, i té el seu origen en la fallida humana; el segon sí és desitjat per Déu, i fa referència al turment que pateixen els pecadors com a conseqüència de llur transgressió:

Car, Sènyer, per la pena infernal serà coneguda la vostra bonea e serà coneguda la desconeixença e la deslealtat dels pecadors, e sens lo mal de pena no pogren ésser conegudes negunes d'estes coses.

On, beneita sia, Sènyer, la vostra sancta volentat acabada, car enaixí com seria leja cosa e viciosa al vostre voler que en ell caigués mal de culpa e de pecat, enaixí hi seria leja cosa e viciosa si no hi era volentat com mal de pena fos en los hòmens damnats, pus que la mereixien (64, 14-15).

L'existència del mal de pena es justifica doncs per dos motius: un, per mantenir fora de tot qüestionament la justícia divina, impossible de manifestar-se sense el puniment dels pecadors; l'altre, per donar coneixement del bé de què gaudeixen els benaventurats que no han pecat. El mal de pena mostra, per contrast, la bondat del creador. Ací entrem en la vessant epistemològica de la qüestió: el coneixement per la negativa.

La fretura de realitat òntica que pateix el mal en la teologia catòlica es veu compensada per la seua vàlua epistemològica, tot afavorint el coneixement d'uns contraris pels altres. Així es veu justificada la presència del mal, tot i ser un element alié a la creació divina:

A vós laors e gràcies, sènyer Déus qui ressuscitats los morts e vivificats los vius, car vós havets volgut que enaixí com la primera entenció és pus noble que la segona, que enaixí, bé sia pus noblement esdevengut en ésser que lo mal; car enaixí com la segona entenció és en ésser per tal que la primera sia en ésser, enaixí lo mal és esdevengut en ésser per tal que.l bé sia conegut; e.l bé no és esdevengut en ésser per tal que.l mal sia esdevengut (45, 10).

Al llarg de tot el LC trobarem la presència d'aquest mètode d'accés al coneixement, complementari de l'analògic; és per això que la dialèctica de termes contraris tindrà una presència tan forta a l'obra. Heus ací alguns passatges del primer volum que manifesten la preocupació lul.liana per la qüestió del coneixement per la negativa:

Gloriós Senyor, los béns dels benaurats qui són coneguts per la pena dels pecadors damnats, tots los devem grair al vostre voler, car lo vostre voler vol damnar aquells qui.n són dignes, per tal que en la pena d'aquells se conega la glòria dels justs (63, 15).

On, com convenga, Sènyer, ésser ordonat que les bones obres sien conegudes per les males, per açò, si bé mal de culpa, ço és pecat, és en ésser, per tot açò no.s segueix que pecat sia volgut en vostre voler ne hi sia amat; enans havets leixat esdevenir pecat accidentalment, per ço car pecat és subject per lo qual és conegut son contrari (64, 18).

La vostra saviea, Sènyer, ha ordonat que.l mal qui és en los demonis sia ocasió als àngels de gran glòria e de gran bé, car on pus los demonis són turmentats, e pus los àngels coneixen lur glòria e l'amor que.ls havets feta (71, 2).

Senyor forts, Senyor gran, Senyor alt, beneita sia la vostra gran saviea e tot quant de vós és, car tan és gran la vostra saviea, que dels greus pecats que nosaltres pecadors fem, neix coneixença e plaer als benaurats en glòria, en conèixer la glòria e la benedicció que vós lur havets donada (71, 4).

De les penes, Sènyer, que.ls pecadors sostenen en infern, d'aquelles han glòria los sants de paraís, car per aquelles penes que ells saben que los pecadors sostenen, coneixen los sants de paraís la gran glòria que ells posseeixen (99, 12).

Als següents volums de l'obra, el beat plantejarà el tema amb més deteniment, com ho manifesten capítols tan significatius com el 199, "Com hom ha apercebiment e coneixença per los uns contraris en los altres". De nou els continguts del primer volum actuen a tall de presentació introductòria del que seran els tòpics més reiterats del LC.

## **II - ANÀLISI DEL SEGON VOLUM.**



## II - ANÀLISI DEL SEGON VOLUM.

El segon volum del LC està ocupat íntegrament pel llibre tercer. Conté 124 capítols (des del 103 fins al 226), repartits en deu distincions, implícitament dividides en dos blocs, tot i que aquesta divisió no apareix a les rúbriques inicials de l'obra: cinc distincions estan dedicades als cinc senys corporals (vista, oïda, olfacte, gust i tacte —o «sentiment», com diu Llull—), i les altres cinc distincions tracten sobre els cinc senys espirituals (cogitació, apercebiment, consciència, subtilea i coratgia o fervor). Així doncs, el segon volum del LC conté dues parts clarament diferenciades, cadascuna de les quals presenta un dels dos elements que formen el compost humà a nivell psico-físic: el cos i l'ànima, la sensualitat i la intel·lectualitat.

De fet, l'oposició 'sensualitat *vs.* intel·lectualitat' és el centre d'aquestes deu distincions, i s'estableix dins de cada capítol, des del primer fins al darrer, i no tan sols entre els dos grups de distincions. En realitat, estem davant una amplificació de l'oposició bàsica del volum primer, 'immanència *vs.* transcendència', focalitzada ara en l'ésser humà. Aquest punt de vista humà és ben palés en els títols dels capítols: gairebé tots comencen amb la fórmula «com hom...», cosa que manifesta que l'eix del LC es trasllada cap a l'home i la seua estructura psico-física. És per això que també en aquest llibre tercer trobarem uns primers passos cap a la consecució d'un mètode heurístic basat en l'oposició 'sensualitat *vs.* intel·lectualitat', amb les tres «virtuts» o potències de l'ànima racional com a eina epistemològica.

Malgrat que el punt de partença dels arguments es troba ara en l'ésser humà, la referència a la divinitat no desapareix en absolut; ans al contrari, l'ús desordenat dels senys humans serveix per a destacar la importància d'adreçar-se a Déu a través del seguiment de la primera intenció. Autèntica enciclopèdia mística, el LC convergeix, en tots els seus temes, en un mateix punt: la divinitat.

## ESTRUCTURA DEL LLIBRE TERCER: ORDENACIÓ DELS CONTINGUTS.

Deu distincions, des de la XXIII fins a la XXXII, ocupen tot el tercer llibre. Com ja hem dit, cada distinció està dedicada a un sentit o «seny», cinc de físics i cinc d'espirituals, en un procés d'ascensió cognoscitiva des de les dades sensibles a les intel·ligibles. Aquests són els títols que les rúbriques del LC donen a cada distinció:

"De la XXIII distinció, qui tracta de veer". Capítols 103-124.

"De la XXIV distinció, qui tracta d'oïment". Capítols 125-127.

"De la XXV distinció, qui tracta d'odorament". Capítol 128.

"De la XXVI distinció, qui tracta de gustar". Capítol 129.

"De la XXVII distinció, qui tracta de sentiment humà". Capítols 130-148.

"De la XXVIII distinció, qui tracta de cogitació, qui és seny espiritual entel·lectual en home". Capítols 149-168.

"De la XXIX distinció, qui tracta en qual manera hom ha apercebiment d'haver coneixença d'aquelles coses que vol entendre e conèixer". Capítols 169-206.

"De la XXX distinció, de consciència". Capítols 207-213.

"De la XXXI distinció, de subtilea". Capítols 214-219.

"De la XXXII distinció, de la coratgia o de la fervor qui és en home". Capítols 220-226.

Podem comprovar que hi ha una desigual repartició dels capítols en les distincions; en conjunt, les de la segona part del llibre, que tracten sobre els senys espirituals, contenen més capítols que les de la primera part, que tracten sobre els senys físics. I és que, en el mètode de coneixement que està bastint, Llull se mostra més interessat per la intel·lectualitat que per la sensualitat, tot i que aquesta segona constitueix una base física i analògica ben important.

Dins de cadascuna de les dues parts també hi ha una distribució de capítols interessada: al primer bloc de cinc distincions, les que tracten sobre la vista i sobre el sentiment (=tacte) són les que tenen més capítols, mentre que els altres sentits tenen només tres o fins i tot un sol capítol en tota la distinció. En el cas de la vista, Llull aprofitarà la distinció per fer un interessant recorregut per la societat de la seua època, mentre que el sentiment li proporciona

matèria per a parlar sobre els vicis. L'oïda, l'olfacte i el gust són tractats molt lleugerament.

Al segon bloc de cinc distincions, les dedicades als senys espirituals, destaquen també dues amb un major nombre de capítols: les que tracten de cogitació i d'apercebiment. Són les distincions que tenen els títols més extensos i complexos, i els seus capítols també estan encapçalats per títols ben llargs en alguns casos (especialment a la distinció XXIX, que tracta sobre l'apercebiment o coneixença). Consciència, subtilea i coratgia resten més a banda. És precisament al llarg de les distincions XXVIII i XXIX, tot en parlar de la cogitació i l'apercebiment, quan Llull comença a donar una forma molt concreta a un mètode («art e manera», dirà ell) de coneixement de les realitats divines i humanes, basat en l'ús de les dignitats divines i de les tres virtuts de l'ànima racional, a través d'uns primers indicis clars de combinació de determinats principis. Es tracta d'una «art e manera» de conèixer i entendre allò que hom vol saber: Llull s'acosta així cada vegada més a l'Art.

Els continguts del tercer llibre s'organitzen d'acord amb aquesta estructura externa de deu distincions dividides en dues parts. Fins ací l'evidència més immediata. Quan hom intenta fer una distribució lògica dels continguts més enllà de l'adscripció d'un capítol a una o altra distinció (és a dir, a un o altre seny físic o espiritual), la cosa ja resulta més difícil. Sembla com si dins de cada distinció l'autor afegira diversos capítols segons li vénen al cap, de forma arbitrària. Ho sembla, però no és així. Vejam com estan estructurades les distincions, i com els respectius capítols que les conformen estan organitzats amb un cert ordre basat en la lògica dels continguts que volen transmetre.

Proposem la següent ordenació del llibre tercer, ordenació que comentarem tot seguit:

### **Primera part: seny corporals.**

#### **1. Distinció XXIII: Vista.**

1.1. Capítols introductoris: 103 (introducció al llibre tercer).

104-105 (introducció a la distinció XXIII).

- 1.2. Món natural: 106-109.
- 1.3. Món social humà: 110-122.
- 1.4. Divinitat: 123.
- 1.5. Conclusió: 124.

2. *Distincions XXIV, XXV, XXVI: Oïda, olfacte i gust: 125-129.*

3. *Distinció XXVII: Tacte.*

- 3.1. Conceptes oposats: 130-137.
- 3.2. Vicis: 138-146.
- 3.3. Conclusió: 147-148.

**Segona part: senys espirituals.**

4. *Distinció XXVIII: Cogitació.*

- 4.1. Les sis «dreceres» o objectes de la cogitació humana: 149-153.
- 4.2. Conceptes oposats: 154-160.
- 4.3. Eines psicològiques per a la recerca:
  - 4.3.1. Les tres virtuts de l'ànima: 161-165.
  - 4.3.2. Relacions entre sensualitats i intel·lectualitats: 166-167.
- 4.4. Conclusió: 168.

5. *Distinció XXIX: Apercebiment i coneixença.*

- 5.1. Objectes i mètode del coneixement:
  - 5.1.1. Mètode: de les sensualitats a les intel·lectualitats: 169-170.
  - 5.1.2. Objectes i límits del coneixement: 171-172.
  - 5.1.3. Casos concrets previs a la recerca: 173-175.
- 5.2. Recerca sobre la divinitat *ad intra*: 176-185.
- 5.3. Apologètica: 186-188.
- 5.4. Salvació o condemnaió: 189-194.
- 5.5. Temes de disputa analitzats *ad extra*: 195-197.
- 5.6. Conceptes oposats: 198-205.
- 5.7. Conclusió: 206.

6. *Distinció XXX: Consciència.*

- 6.1. Eines de treball: 207-209.
- 6.2. Conceptes oposats: 210-212.
- 6.3. Conclusió: 213.

7. *Distincions XXXI i XXXII: Subtilea i coratgia o fervor: 214-226.*

*Distinció XXIII.* Tracta sobre la vista, primer dels sentits corporals de l'home. L'home és, doncs, el centre de la distinció, com és també el centre de tot el tercer llibre que ara comença. El primer capítol, el 103, lògicament, presenta la visió lul.liana d'aquesta criatura que oscil.la entre sensualitat i intel.lectualitat, tot operant una mena d'introducció al conjunt del llibre: "Com hom se pren guarda de l'entrament e de l'eiximent que hom fa en est món". Parla doncs del naixement i de la mort, del ràpid viatge de l'home a través d'aquest món. Als següents capítols d'aquesta mateixa distinció veurem amb detalls diversos aspectes d'aquest periple.

Els capítols 104 i 105 formen una unitat, i actuen amb l'anterior com a introducció als que vénen després. Però si el capítol 103 pot ésser considerat una introducció general a tot el llibre, aquestos dos capítols següents introdueixen la distinció que tracta sobre la vista; són una mena d'avís, un toc d'atenció sobre els enganys als quals resta sotmés qui es fia sense massa qüestionament de les dades proporcionades per la vista: capítol 104, "Com hom se pren guarda en est món quals coses són belles ni quals coses són leges"; capítol 105, "Com hom se pren guarda en l'alteració e en lo camiament que fa en les coses mundanes". El que sembla bell als ulls no sempre ho és en realitat: cal obrir els ulls espirituals, interiors, i posar-los per davant dels físics. Aquesta és la premissa de la qual parteix tota la distinció; podem ja endinsar-nos-hi.

La distinció segueix un curs ascendent, des del món natural al món de l'home (al qual dedica la major part dels capítols), per finalitzar en la divinitat. Sí que hi ha doncs un ordre lògic en la successió aparentment caòtica de capítols. Distingirem quatre apartats (a banda de l'introductori format pels capítols 103-105): un dedicat al món natural, amb quatre capítols (números 106-109); un dedicat al món social humà, amb tretze capítols (números 110-

122); un dedicat a la divinitat (capítol 123) i un capítol conclusiu, a manera de resum (capítol 124).

*Distincions XXIV, XXV i XXVI* (oïda, olfacte i gust). Contenen només cinc capítols entre les tres, de manera que formen un breu parèntesi entre la primera i la darrera distinció d'aquesta part, les dues on Llull centra la major part del contingut.

*Distinció XXVII*, sobre el tacte o «sentiment». Pot ser dividida en tres parts: una primera que tracta sobre parelles de conceptes oposats, parelles sobre les quals hom aplica l'oposició bàsica del llibre tercer, 'cos *vs.* ànima', tot establint d'aquesta manera una mena de «dobles oposicions». Abasta els capítols 130-137. Una segona part tracta sobre diversos vicis humans, alguns d'ells identificables amb els pecats capitals (en concret, considera vergonya, gelosia, vanaglòria, orgull, cobejança-enveja, luxúria, ira, glotonia i paor); abasta els capítols 138-146. I, finalment, dos capítols conclusius, els 147 i 148, que tanquen aquesta primera part alhora que avancen les cinc distincions següents. La unitat d'aquest primer grup de cinc distincions dedicades als senys corporals resta palesa pel fet que el final del capítol 148 clou el conjunt de forma circular, és a dir, de la mateixa manera que el capítol 103 l'obria, tractant sobre «l'entrament e l'eiximent» de l'home en aquest món.

*Distinció XXVIII*, de cogitació. Podem dividir aquesta distinció en tres parts seguides d'un capítol conclusiu. Una primera, des del capítol 149 al 153, tracta sobre les «sis dreces» o objectes dins dels quals pot operar la cogitació humana: la divinitat (considerant-hi la natura humana de Jesucrist i les obres divines), les obres naturals, els àngels, els dimonis, els animals irracionals i els animals racionals —l'ésser humà—. És una escala descendent que, bàsicament, constitueix el nucli temàtic al voltant del qual gira tot el LC.<sup>24</sup>

---

24Aquestes sis «dreces» varien la seua presentació al llarg del llibre tercer. Llull pretén establir un paral·lelisme amb les sis dreces que limiten la vista humana: davant, darrere, dreta, esquerra, dalt i baix; per això el nombre de sis, de vegades, sembla forçat. De fet, el llistat pateix petites variacions: Déu, la natura, els àngels, els dimonis, els animals irracionals i l'home (153, 20 i 168, 1); l'essència divina, les obres de Déu, els àngels, els dimonis, la natura i les criatures inanimades (174, 1); Déu, els àngels, els dimonis, la natura i els animals (193, 7: ací el nombre es redueix a cinc). Bàsicament, però, identifiquem sempre els mateixos elements de la *scala creaturarum*.

La segona part, del capítol 154 al 160, tracta de nou sobre diverses parelles de conceptes oposats (el mateix s'esdevenia al primer apartat de la distinció anterior). Acaba amb un capítol, el 160, dedicat a la mort, element que unifica els oposats i els transcendeix en posar fi a la dialèctica de contraris en què es veu submergit l'home durant la vida terrenal.

La tercera part tracta sobre les eines psicològiques de treball que, a la distinció següent, permetran bastir un mètode de coneixement de la veritat: les tres virtuts de l'ànima racional aplicades a les coses sensuais i a les intel·lectuals; aquesta serà la base del mètode lul·lià, clar antecedent de la forma de funcionament de l'Art. Els capítols 161-165 tocaran el tema de les tres virtuts de l'ànima, mentre que els números 166 i 167 tractaran sobre la relació entre les coses sensuais i les intel·lectuals. Finalment, com ocorre a cada distinció, un capítol conclusiu (el 168) tanca la sèrie en tractar sobre els límits de la cogitació humana.

*Distinció XXIX*, apercibiment i coneixença. Complexa distinció que, com indica al seu títol, assaja una «manera» (és a dir, un mètode) de coneixement. Enllaça amb la distinció anterior des dels inicis, ja que la base d'aquest mètode era presentada als capítols 161-167. En una primera part, trobem ara uns capítols dedicats a plantejar el mètode de coneixement i els seus objectes: què podem conèixer i com arribar-hi. Són els capítols 169-175, els quals consideren els següents punts: ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats com a base del mètode (169 i 170); objectes i límits del coneixement (171 i 172); casos concrets previs a la recerca i que poden condicionar-la —dubte, possibilitat o impossibilitat d'un fet, coses ocultes a l'enteniment— (173-175).

Una segona part enceta un camí de recerca sobre les realitats superiors: tota aquesta distinció té una estructura descendent, des d'una consideració *ad intra* del coneixement aplicat a la divinitat, fins a una consideració *ad extra* que parteix de conceptes físics i naturals aplicats al coneixement tant de la divinitat com de la realitat humana. Els capítols 176-186 empren les virtuts o dignitats divines com a centre d'una recerca aplicada a Déu, la trinitat i l'encarnació. Són els tres temes que més interessen a l'apologètica lul·liana, de manera que desembocaran lògicament en un estudi sobre la disputa amb els infidels i les millors tàctiques per a convèncer-los (capítols 187 i 188, anunciats ja al capítol

186, on es feia una comparació entre la llei dels cristians, musulmans i jueus per desembocar en l'encarnació).

A partir d'ací, la resta de capítols que conformen aquesta distinció semblen tenir una distribució més aleatòria, però tots ells posseeixen en comú la consideració de diversos aspectes des del punt de vista de la psicologia humana, amb una especial atenció al procés cognitiu desenvolupat per les tres virtuts de l'ànima racional (memòria, enteniment i voluntat). El centre és ara l'home i la seua estructura psíquica, mentre que abans era Déu i les seues virtuts essencials. En efecte: si als capítols immediatament anteriors l'autor tractava sobre qüestions apologetiques, preocupat com està per la disputa amb els infidels, al número 189 toca la qüestió de la salvació o la condemnaió eterna, conseqüència de la comparació feta abans entre les tres religions. La pregunta que hom intenta respondre és: com podem saber si estem en el camí de la salvació o en el de condemnaió?, pregunta que Llull formula no només als seus correligionaris, sinó especialment als no cristians. Els capítols 190 i 191 vénen a completar el contingut de l'anterior, en tractar sobre què és la temptació i el pecat, dos elements que ens col·loquen en la via de la condemnaió eterna. I, encara, els tres capítols següents amplien el tema en donar la clau per a conèixer quin és el major bé i el major mal (capítol 192), quines coses són vertaderes (capítol 193) i com hom pot canviar el comportament moral i passar de tenir costums dolents a tenir bons costums (capítol 194).

Llull opera doncs una contínua amplificació a partir d'un tema original; però es tracta d'una amplificació lògica que va bastint una cadena on cada baula genera la immediatament posterior. Hem vist com des de la consideració de la divinitat *ad intra*, tot treballant amb les virtuts divines com a eines demostratives, tocava la qüestió de la trinitat i l'encarnació; aquest punt germinal el mena a tractar sobre la disputa amb els infidels per tal de fer-los atorgar la veritat sobre aquests punts (capítols 187 i 188); la seua salvació o condemnaió eternes depenen de la seua acceptació de la veritat (capítol 189). Com podem saber la veritat sobre un punt, i com podem saber si una cosa és pecat i fugir de la temptació: aquest és el següent pas necessari, i conseqüència directa d'allò tractat fins ara (capítols 190-193). Des de l'essència divina hem passat ja a qüestions morals que afecten el comportament humà més quotidià: Llull ofereix un «art e manera per la qual home se pot mudar de males



costumes e de mals nodriments a bones costumes e a bons nodriments» (capítol 194).

És el moment de presentar de bell nou temes problemàtics en el diàleg amb els no cristians. Després del llarg parèntesi dels capítols dedicats al pecat i a les qüestions morals, el capítol 195 enllaça amb els de l'apartat dedicat al tractament de l'essència divina, incloent-hi la trinitat i l'encarnació. Un cop més parlarà sobre l'encarnació, però si abans ho havia fet des de la consideració de les virtuts divines *ad intra*, ara seguirà el camí invers, i demostrarà *ad extra*, amb arguments analògics i ascendint des de les sensualitats a les intel·lectualitats, que l'essència divina no es corromp si s'uneix amb la carn humana. Encara afegirà un capítol contra l'eternitat del món (número 196) i un altre per a demostrar la resurrecció final dels cossos (número 197). L'inici i la fi del món.

Finalment, els darrers capítols d'aquesta distinció XXIX s'obrin amb un títol ben expressiu: "Com hom ha apercebiment e coneixença d'aquelles coses qui esdevenen a home per son bé e per son profit, e hom se cuida que esdevenquen per mal e per son dan" (capítol 198). Tornem al món dels contraris, del qual, no obstant, mai no hem arribat a eixir. En una mostra del que podríem anomenar el «relativisme» (molt entre cometes) de Ramon Llull, trobem que no sempre el que considerem dolent ho és, i que de vegades el blanc i el negre són més a prop l'un de l'altre del que sembla. En definitiva, la proximitat entre els contraris rau en la significació que els uns donen dels altres: el capítol 199 presenta el mètode del «coneixement per la negativa», ben explicitat al títol, "Com hom ha apercebiment e coneixença per los uns contraris en los altres". Des del capítol 200 al 205, recorren els títols parelles de conceptes oposats: plaer-desplaer, saviesa-ignorància, amor-desamor, lleialtat-falsia, guerra-pau, acabament-defalliment. El capítol 206 tanca la distinció com ho fan tots els capítols conclusius de distinció, parlant de la «terminació», en aquest cas, de «l'apercebiment e la coneixença».

Al llarg de tota la distinció, Llull ha anat bastint un mètode d'accés al coneixement (una «art e manera d'haver apercebiment e coneixença») basat en les dignitats divines, quan es tracta d'accedir a l'ésser de Déu, i en l'ascens de les sensualitats a les intel·lectualitats a través de la memòria, l'enteniment i la voluntat, completat amb el coneixement per la negativa que manifesten els contraris. I tot orientat cap al nucli essencial de l'obra: la conversió dels

infidels, la qual només és possible a través del seu convenciment de la veritat de la fe catòlica. El mètode d'accés a la veritat que proposa Llull és exactament això: un intent apologètic de mostrar a través de «raons necessàries» els dogmes de fe. Aquesta distinció és una fita importantíssima en el camí encetat en el LC cap a aquest objectiu; encara resten, però, moltes coses a dir.

*Distinció XXX*, de consciència. Set capítols formen aquesta distinció; els tres primers analitzen aquest seny espiritual des de les eines psicològiques ja conegudes, i que són el centre d'aquest tercer llibre: els cinc senys corporals (capítol 207), els cinc senys espirituals (capítol 208) i les tres virtuts de l'ànima (capítol 209). Els tres capítols següents estan organitzats, un cop més, al voltant de parelles de contraris: parlar i callar (capítol 210), donar i prendre (capítol 211) i certificació i dubte (capítol 212). Són conceptes que afecten la vida moral de l'individu, i per això són tractats en l'apartat dedicat a la consciència. El capítol 213 tanca la distinció, com sempre, parlant sobre els límits de la consciència humana.

*Distinció XXXI*, de subtilea. Interessant distinció, on Llull fa una aproximació a un dels aspectes més polèmics del seu pensament: la possibilitat que tots els homes entenen per igual les raons necessàries. Per al nostre autor, hi ha homes que són subtils i d'enginy agut de manera natural i innata; d'altres, però, no tenen la complexió física ni psíquica adient, de manera que només amb prou feines poden adquirir un cert grau de subtileza per a comprendre les realitats espirituals. La fe cega, sense qüestionament, queda reservada a aquestes persones; els altres, els que són subtils de manera natural, han d'ajudar-se de la raó per assegurar les seues creences.

El capítol 214 obri aquesta distinció amb la consideració de la diferència que, de fet, existeix entre l'enginy natural i accidental. El següent capítol (215) dóna algunes normes per tal d'«assubtilar» (en paraules del beat) l'enginy en les coses sensuais i en les intel·lectuals, normes adreçades a aquells que no posseeixen un enginy subtil per naturalesa. Els números 216 i 217 van a parar, una vegada més, al terreny de l'apologètica: com «assubtilar l'enginy de l'adversari en la disputa». Llull hi mostra certes regles per a què l'home subtil i que té la veritat siga capaç de despertar l'enginy del seu adversari (qui, naturalment, està en error); un cop aconseguit l'objectiu, aquest no podrà deixar de reconèixer la veritat, la qual s'imposa de necessitat a qualsevol esperit que estiga disposat a rebre-la obertament. Un capítol contra els

averanys (218) completa la distinció, la qual es tanca amb el conegut tema dels límits de l'objecte d'estudi dels capítols precedents —en aquest cas, dels límits de la «subtilea» humana— (capítol 219).

*Distinció XXXII*, de coratgia o fervor. És la darrera distinció del llibre. Els set capítols que la formen tenen un contingut més místic: la recerca epistemològica duta a terme en les distincions anteriors desemboca en el fervor místic de l'amor a Déu. Conèixer Déu és estimar-lo. Els capítols 220-226, que formen el conjunt de la distinció, tracten de manera unitària sobre el fervor i l'estima a Déu, amb un mètode per a mortificar o vivificar el fervor (capítol 221) i un tractament apologètic de la qüestió: com el fervor dels cristians és major en estimar Déu que el dels no cristians (capítol 226). També ací les pretensions de Llull resulten clares i diàfanes: bastir un mètode per a convèncer els infidels. Al següent llibre encara avançarà un pas més en aquesta línia, la línia clau del LC.

En definitiva, Llull ens ofereix tot al llarg del llibre tercer bàsicament un mètode d'accés al coneixement de les realitats humanes i divines basat en l'ascens de les sensualitats a les intel·lectualitats, amb les tres virtuts de l'ànima com a instruments que operen la recerca; quan es tracta d'aspectes espirituals més elevats, hom pot prescindir de les sensualitats i operar una recerca *ad intra*, tenint en compte la congruència de les virtuts divines: un primer mètode de coneixement de les realitats divines —amb especial interès en la trinitat i l'encarnació— se'ns ofereix en aquestes distincions (especialment a la número XXIX), basat en les dignitats de Déu. Però les virtuts de l'ànima (agent de la recerca), el material sensible o intel·ligible i les virtuts divines (eines de la recerca) no ofereixen tan sols un mètode epistemològic; aquest desemboca, automàticament, en un mètode apologètic. No només serveixen per a què el cristià certifique la seua fe, sinó per a què pugui eixamplar-la donant demostració de la seua veritat als infidels.

Coneixement i demostració de la veritat: aquestos són els objectius centrals del LC i que troben en aquest llibre tercer una primera formulació ordenada. En l'Art arribarà Llull finalment a un establiment més o menys definitiu d'aquestes qüestions formulades ja a la primera obra important sorgida de la seua ploma; de fet, tota la llarga producció de Llull, des dels seus inicis —on ara ens trobem—, considera els mateixos aspectes: com trobar la veritat i com donar-la a conèixer als errats. En aquesta fórmula es pot resumir tot Llull.

## II. 1. PRIMERA PART. ELS SENYS SENSUALS.

### 1. DISTINCIÓ XXIII: LA VISTA.

#### 1.1. Capítols introductoris.

El capítol 103 inicia el llibre tercer, amb el títol "Com hom se pren guarda de l'entrament e l'eiximent que hom fa en aquest món". Dues dimensions són doncs considerades: l'entrament i l'eiximent de l'home en la vida, el seu naixement i la seua mort. De l'un a l'altra, tot el periple humà està ple de misèries i de dolor: el capítol expressa una visió autènticament medieval de la vida, una concepció negativa de l'home que només és dignificada a través de la gràcia divina. La natura humana *per se*, a causa del pecat, és feble i incapaç de cap acte noble o heroic.

Hem dit que el capítol tracta sobre el naixement i sobre la mort de l'home, objecte d'aquest tercer llibre del LC. Tota la criatura humana és resumida en unes frases contundents, col·locades significativament a l'inici de les distincions que estudiaran la constitució psíquica d'aquest ésser mesquí, per tal que no oblidem que, sense Déu, ben poca cosa pot el rei de la creació. Des del primer versicle fins al número dotze, l'autor analitza l'«entrament» de l'home en aquest món, en quines condicions som llançats a la vida. Unes condicions, d'antuvi, ben poc prometedores: el nostre origen es troba en la matèria vil i bruta que ix del cos del mascle i de la fembra en el moment de la procreació; el nostre cos, doncs, en el moment de nàixer, surt del lloc més vil de la dona, i ho fa tot ple de porqueria, amb plors i dolor.

Així doncs, el nadó és un ésser completament desvalgut, nu, incapaç de cercar aliment o recer per ell mateix: fins i tot les bèsties o les aus naixen ja vestides amb pèl o amb plomes, i són capaces de trobar la mare i el lloc on és l'aliment; per contra, l'home moriria si no li posaren la mamella en la boca. A més, les criatures naixen totes lliures de pecat, excepte l'home: tan vil és, que des del mateix moment de la seua entrada en aquest món ja ho fa tacat pel pecat original dels seus primers pares. En resum, la visió lul·liana del

naixement de l'home és ben pessimista: «l'entrament que nosaltres fem, Sènyer, en est món, tot lo veig ple de fam e de set, e de cald e de fred, e tot lo veig ple de defalliments, e tot lo veig ple de malalties, e d'ignoràncies, e de peguees e de mesquinees» (103, 8).<sup>25</sup>

Els anys d'infantesa i de creixement tampoc no ofereixen una perspectiva millor. L'infant perd el seu temps en coses vanes i sense profit, seguint la seua sensualitat i no fent cas de la raó, cosa que el mena directament cap al pecat. Així va creixent l'home, i a partir dels quaranta anys la seua naturalesa comença a declinar i el cos a envellir, fins que torna a la terra d'on tingué l'origen. Al versicle número dotze trobem la frontissa que divideix el capítol en dues parts: si fins ara havia tractat sobre el naixement i el creixement de l'home, passarà a considerar el seu «eiximent» d'aquest món, el camí que el condueix cap a la mort:

Nós veem, Sènyer, que.ls hòmens d'aquest món, que d'entrò a vint-e-cinc anys creix e multiplica lur edat e lur natura. Mas de quaranta anys a amunt, comença hom a declinar e a envellir e a tornar lo cors a la terra. On, enaixí com veem, Sènyer, que pujam per joventut, enaixí veem que caem per vellea e que.ns baixam per vellea (103, 12).

Des del versicle tretze fins a la fi del capítol, el tema a tractar és la mort. La visió no és menys pessimista que la del naixement: si venim al món amb plors i dolors, de la mateixa manera l'abandonem. El cos, abans jove, es podreix i hom ha de soterrar-lo per tal que no faça fàstig als vius. Aquestos, poc després del funeral, obliden el difunt i tornen als seus afers, i si el mort tornàs a la vida, els seus familiars i amics ja no el coneixerien ni el rebrien. El cos, la matèria, és vil, i ens indica que no hem de tenir cura de riqueses ni d'honraments, ja que l'única veritat certa és que hem de ser menjats pels cucs:

¿Qual cosa poria, Sènyer, esdevenir en major viltat ni en major mesquinea que.l cors de l'home, qui torna tot en legea e en pudor, e no.s mou ni.s mena, enans està a semblança de cosa despodorada e corrompuda e podrida?

---

<sup>25</sup>En aquests mots, com al llarg de tot el capítol, sentim el ressó del *De contemptu mundi* de Lotari, obra cabdal per a capir la concepció medieval de l'home.

¿Què val, Sènyer, a l'home mort son paratge ne sa riqüea ni son honrament, pus que son cors se compodreix e perd ses faiçons e entra dejús la terra, e és menjat de vèrmens e de cucs? (103, 20-21).<sup>26</sup>

Aquests versicles tan realistes, amb unes interrogacions retòriques ben expressives, manifesten la visió medieval del cos com a matèria vil que es corromp i es descompon després de la mort. El cos, però, té una altra consideració important a l'edat mitjana, consideració que no és aliena a Llull; com a part integrant del compost humà de cos més ànima, va inseparablement vinculat a l'home, i té també un paper en la salvació. Front a la brutícia i la descomposició del cos en la mort, està el dogma de la resurrecció de la carn, i l'ànima ateny el seu destí només mitjançant el cos.

Finalment, tan sols la gràcia per part de Déu i la penitència per part nostra pot alleujar aquesta viltat del ser humà i convertir els patiments d'aquest món en una eterna benaurança després de la nostra partida d'aquesta vall de llàgrimes:

Tots aquells e aquelles, Sènyer Déus, qui ixen d'aquest món en estament de gràcia e de penitència, són bonaurats e bonaurades; car jassia ço que l'entrament e l'eiximent que fan en est món sia vil e dolorós, l'entrament que fan en l'altre segle és molt beneit e molt gloriós (103, 29).

Dues parts, doncs, en aquest capítol: una dedicada a l'«entrament» en aquest món (103, 1-12) i una altra dedicada a l'«eiximent» (103, 13-30), amb una visió pessimista del ser humà sense la gràcia divina, visió per altra banda molt medieval. Així comença el llibre tercer i la distinció dedicada a la vista corporal; no podem oblidar que ens trobem ja en l'àmbit del primer dels sentits físics, ja que Llull ens ho recorda a cada versicle: pràcticament tots contenen el verb «veure», amb fórmules com ara «jo veig...» o «nós veem...». Ho hem pogut comprovar als versicles transcrits més amunt (veg., per exemple, 103, 12): Llull es mou en el terreny de la vista; però ja no és tan sols la vista sensual: «veure», en Llull, significa adonar-se, prendre consciència de la realitat més immediata i també d'allò que aquesta realitat amaga. La dicotomia entre vista sensual i vista intel·lectual, entre els ulls del cos i els de l'ànima, recorrerà la distinció XXIII, des del primer capítol:

---

<sup>26</sup>La mateixa idea reapareixerà de vegades als capítols següents. Vegeu, per exemple, 127, 25-27 i 148, 27.

A vós, sènyer Déus, sia donada laor e glòria e benedicció, e nosaltres siam coneguts per ésser coses vils e mesquines e pobres; car enaixí com nosaltres, Sènyer, som vists ésser vils per lo vil entrament e eiximent que fem en lo món, enaixí los nostres ulls de l'ànima veen vós ésser noble e honrat, per ço car sóts senyor eternal, gloriós, sens nulla corrupció (103, 25).

Els dos capítols següents desenvolupen aquesta distinció tan important entre els ulls corporals i els espirituals, distinció bàsica a tot el llibre que estem estudiant, ja que en el discerniment entre allò sensual i allò intel·lectual, i en la significació que el primer dóna del segon, pot hom bastir un mètode epistemològic. Vejam, doncs, què és el que veu Lull.

El capítol 104 té el títol "Com hom se pren guarda en est món quals coses són belles ne quals són leges". El primer versicle és una excel·lent introducció al contingut de tot el capítol:

Ah Déus gloriós, amorós! A vós, Sènyer, sia feta reverència e honor per tots temps, qui havets ordenat e endreçat en tal ordenació e en tal disposició home, que pusca veer ab ulls corporals e espirituals les bellees e les legees d'aquest món (104, 1).

La distinció bàsica de tot el llibre tercer (sentits corporals *vs.* sentits espirituals) és ací ampliada amb el tema del capítol, l'oposició entre la bellesa i la lletgesa. El resultat d'aquesta doble oposició és una casuística recolzada en la combinatòria dels quatre principis que entren en joc, a saber:

- Coses belles corporalment i espiritualment (versicle 3).
- Coses belles corporalment però lletges espiritualment (versicle 4).
- Coses lletges corporalment però belles espiritualment (versicle 5).
- Coses lletges corporalment i espiritualment (versicle 6).

El primer cas està exemplificat amb les flors, els rius, l'alba i altres elements de la natura, bells a la vista corporal, igual que les virtuts humanes són belles per a la vista espiritual. El segon cas ve representat per la dona bella i ben vestida, plaent per als ulls corporals, però lletja per als espirituals si aquestos perceben viltat i males obres en la seua ànima. El tercer cas, contrari de l'anterior, presenta l'home pobre, mal vestit, plorós i magre, imatge desagradable als ulls corporals però molt bella per als espirituals, que perceben per dessota d'aquesta aparença la causa: l'amor i el servei a Déu. El darrer cas

està exemplificat per les «sutzetats» i les «coses lletges» que fan l'home i la dona ensems «per los locs sutzes que han», espectacle lleig per a la vista corporal (sempre segons la visió de Llull), igual que ho és per a l'espiritual la visió dels pecats i dels vicis.

El tema del capítol podria doncs ser enunciat de la següent manera: «les aparences enganyen». Per no deixar-se enganyar per les aparences físiques cal obrir els ulls interiors, els ulls de l'ànima, que són els que en darrer terme poden donar coneixement de la veritat. Açò condiciona la peculiar teoria estètica de Llull, teoria anunciada en aquest capítol i que desenvoluparà més endavant en el mateix LC i en obres posteriors, com al capítol 93 del *Llibre de meravelles* o a la seua *Rethorica nova*. Els ulls espirituals són superiors als corporals, de manera que la informació aportada pels primers serà més certa que l'aportada pels segons, en cas de contradicció entre les dades respectives. Aquesta regla du conseqüències tan contundents com la que mostra la següent afirmació:

Humil Senyor obeït per tots los pobles, benvolgut per totes gents, molt és pus bella cosa de veer los fems en l'hort que la mala fembra en l'esgleia, jassia ço que los fems sien cosa de leja figura e la fembra sia de bella figura; e açò és, Sènyer, per ço car de femoral qui és en l'hort isquen fulles e flors e fruits de diverses colors e de belles odors e de bones sabors, e de mala fembra, per bé que sia aornada, no n'ix sinó pecat e pudor e sutzetat (104, 10).

La primacia concedida a la realitat espiritual sobre la sensual condiciona la teoria estètica lul.liana en el sentit d'ultrapassar les aparences merament físiques i cercar més enllà la bellesa interior. Al capítol 120 del mateix LC, de títol "Com hom se pren guarda de ço que fan los pintors", Llull torna sobre el tema estètic. La seua visió de les arts plàstiques és més aviat negativa: els pintors pinten belleses falses, buides, sense contingut. Cal cercar figures que mostren bellesa interior, i en aqueix sentit no hi ha figura més bella que la de la creu. Tots els pintors haurien de pintar només creus, figura més bella per dins que per fora.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>El tema de les idees estètiques de Llull ha estat força tractat per diversos estudiosos, que han remarcat sempre la visió transcendental de la bellesa al nostre autor. Podem dir que la seua és una estètica de «primera intenció». Veg. SUREDA BLANES (1944) i, més recentment, PUIG (1992). La qüestió afecta de ple a la retòrica lul.liana, on la bellesa de les paraules ve definida



Una mica més endavant, al capítol 123, "Com hom veu en la creu l'esclau de nostre senyor Jesucrist", repeteix la mateixa idea; la bellesa de la creu ve donada per les nafres, plors, dolors i angoixes que representa. Evidentment, aquesta concepció estètica tan curiosa, que considera bells la sang i els plors, només es pot comprendre si es té en compte la diferència clau entre sensualitat i intel·lectualitat, a través de les semblances que els fets sensuals manifesten.

Al final d'aquest capítol 104, Llull ja mostra la seua predilecció per la creu com a objecte que marca el criteri de bellesa de les realitats que hom posa a consideració davant la significació de la imatge de Crist sacrificat, una altra manifestació del cristocentrisme militant de Llull.<sup>28</sup> La darrera tríada considera la creu com a mirall on hom pot percebre les pròpies belleses i lletgeses:

Senyor amat, Senyor servit, Senyor honrat, enaixí com la dona qui s mira en lo mirall pot veer en lo mirall la bellea o la legea de sa cara ni de ses faïçons, enaixí, Sènyer, lo vostre servidor com guarda en la creu, totes ses bellees e totes ses legees veu e apercep en si mateix.

Si tant és, Sènyer, que jo dementre guard en la creu, que mos ulls sien plens de làgremes e mon cor sia plen d'amor e de devoció e de remembraments de la vostra sancta passió, adoncs los meus ulls espirituals me veen e m saben molt bell e molt nedeu.

Mas si tant s'és, Sènyer, que jo dementre que estaré denant lo vostre gloriós altar e denant la sancta figura de la sancta creu jo no m veig ab los ulls espirituals mos ulls en plor, mon cor en amor e en devoció e en remembrament de la vostra passió e de la vostra vertut, adoncs los meus ulls espirituals, Sènyer, me veuran molt vil e molt sutze e molt enlegeit, per ço car mos pensaments no són en la bellea ne en la noblea de la vostra gloriosa deïtat (104, 28-30).

---

pel seu significat i les evocacions mentals que desvetllen referides a la realitat superior i divina (BADIA, 1988 b: 81-83; RUBIÓ I BALAGUER, 1946; 1957: 280-283; 1961:310).

<sup>28</sup>Veg. les consideracions fetes a l'exposició del primer volum relatives a la memòria de la passió com a fonament psicològic de la virtut. La figura de Crist com a centre (especialment de Crist crucificat) és una altra mostra de les «vel·leïtats» franciscanes del beat. Sobre el seu cristocentrisme, present a tot el LC, veg. NICOLAU (1958) RUBÍ (1959) i LONGPRÉ (1969).

D'aquesta manera, l'oscil·lació contínua entre bellesa o lletgesa física i espiritual assoleix al final un criteri precís; el joc de «relativisme» a què havia sotmés al lector, presentant-li la bellesa com a lletgesa i viceversa, és resolt a la darrera tríada amb el mirall de la creu com a element que estableix el criteri definitiu per a copsar què és bell i què no ho és. La visió física de Crist crucificat mostra als ulls espirituals la reacció anímica del contemplador, i aquesta no pot enganyar: tota bellesa vertadera naix de l'amor a Déu, un amor semblant al que Ell manifestà per la seua criatura en prendre carn i mort física. El que els ulls físics capten com a bellesa o lletgesa és secundari, de la mateixa manera que la primera intenció va per davant de la segona.

El capítol 105 encara completa la introducció a tota la distinció en plantejar els canvis constants a què estan sotmeses les coses d'aquest món: "Com hom se pren guarda en l'alteració e en lo camiament qui.s fan en les coses mundanes". L'autor tracta sobre les «coses mundanes» en general, mentre que als capítols següents ja concretarà tota una llista d'elements d'estudi sobre la qual, capítol a capítol, aplicarà la seua vista.

El contingut del present capítol es presta a la presentació de parelles de termes oposats, ja que el canvi sempre s'esdevé quan passem d'un lloc al seu contrari:

Humil Senyor, ple de pietat e de mercè, en lo qual són tots nostres acabaments, nós veem, Sènyer, que los hòmens s'alteregen de joventut a vellea, e de riquea a pobrea, e de sanitat a malautia, e de saviea a follia e d'alegre en tristor (105, 7).

El capítol 105 és un bon exemple de l'organització dual del cosmos lul·lià, la qual es manifesta en una visió de la realitat immanent bastida sobre el continu contrast de contraris; l'home es troba enmig de dues opcions, entre les quals ha d'eleger-ne una: és el lliure albir qui, en aquest cas, justifica els canvis constants a què es veuen sotmeses les coses d'aquest món, ja que la seua natura consisteix en triar ja siga l'element positiu, ja siga el negatiu. En l'altre món, el de la transcendència, no hi ha canvis, ja que el lliure albir deixa de tenir sentit:

Per ço, Sènyer, com és aquest món loc en lo qual pot hom triar e elèger vulla's mal vulla's bé, per açò, Sènyer, cové per fina força que aquest món sia en camiaments e en mudaments e en alteracions. E ço per què l'altre segle no.s cové que sia alterant ne

mudable, sí és per ço car no és loc on hom pusca elèger ne triar sa salvació o sa damnació (105, 23).

Relacionada amb aquesta, Llull planteja una altra explicació, aquest cop de caire psicològic, per al canvi constant a què es veuen sotmeses les coses d'aquest món. L'home és un ser imperfecte, igual que les coses que l'envolten; desitja tenir-les, però la pròpia imperfecció fa que el desig no siga mai plenament satisfet, de manera que quan ha aconseguit una cosa desitjada la seua inconstància li fa desitjar una altra diferent. D'aquesta manera, el món es troba en un continu canvi, en una inestabilitat que oscil·la perpètuament entre els contraris, sense trobar mai l'equilibri:

Per ço car no podem atrobar compliment en les coses mundanes, per açò, Sènyer, com havem les unes, sempre ne volem haver altres; e dementre que som ujats de les unes, sempre.n desijam haver altres: e enaixí, enfre ujament e desig, no podem estar segurs en un estament, e no fem sinó bascar e treballar d'un estament en altre (105, 26).

## 1.2. *El món natural.*

El capítol 106, "Com hom se pren guarda de les diferències qui són en les creatures", enceta la llista de capítols que passaran revista a les diverses criatures del món físic i, en arribar a l'home, als diversos estaments socials i oficis. Com indica el mateix títol, hom ressalta les diferències, i especialment les diferències entre les obres de les criatures, en una concepció eminentment activa de la realitat, una realitat dominada pel continu moviment. Els títols dels capítols que formen aquesta distinció en són significatius, ja que repeteixen la fórmula «com hom se pren guarda de ço que fan...»: totes les criatures són presentades en el seu aspecte actiu, el que interessa a Llull és estudiar la seua acció, el que fan.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>«Tout est subordonné a l'action dans la pensée lullienne; absolument tout, que ce soit dans la sphère de l'éthique ou dans celle de l'ontologie, voire de la théosophie» (SALA-MOLINS, 1974: 33). Qualificat de «filòsof de l'acció» per LLINARÈS (1963), la importància de l'*agentia* en el pensament del beat va més enllà, per a Sala-Molins, del seu vagabundeig incessant reflectit a la biografia; en Ramon Llull s'identificarien el ser i l'*agentia*, essent el no-ser la conseqüència tràgica del no-fer. Per a Sala-Molins, aquest és el postulat capital de la filosofia lul·liana, i la

Un altre aspecte interessant és avançat en aquest capítol: la consideració de les relacions entre les criatures condueix cap a l'establiment d'uns principis relatius que donen compte de les connexions que mantenen les unes amb les altres; aquestos principis relatius tindran una importància capital en l'Art (Llull en considerarà quinze en una primera etapa, i reduirà el nombre a nou en la segona). Doncs bé: en aquest capítol trobem ja enunciats explícitament sis d'aquestos principis relatius que, en l'Art, formaran la figura T; són principi, mitjà i fi al versicle dotze, diferència i concordança al versicle quinze, i contrarietat al versicle divuit. De fet, el principi de diferència ja està enunciat al títol del capítol, ja que n'és la base.

A partir d'ací, cada capítol concreta un element, se centra en un gènere, en una espècie o en un individu determinat. El camí és ascendent, i va des dels vegetals fins a l'ésser humà, que té més capítols dedicats i ocupa el centre de la distinció. Els tres capítols previs al tractament dels diversos estaments socials del món humà estan dedicats, respectivament, als vegetals, a les bèsties i a les aus. Tots tres presenten una mateixa característica: no tracten directament sobre les criatures esmentades, sinó sobre les *semblances* que aquestes manifesten.

Llull va desgranant interessants comparacions on, per exemple, les fulles de l'arbre són senyals de bona vida, les flors representen les bones obres i els fruits el profit que se'n segueix (107, 1-3). La naturalesa és un mirall, o bé un llibre, on tot és significatiu i simbòlic: cada element té una raó de ser transcendent. El que interessa a Llull és no tant l'arbre en si, sinó les semblances que aquest arbre pot donar sobre la vida interior de l'home. Així, de la visió d'un aspecte físic de la natura, n'extreu un ensenyament ètic. Si les fulles, les flors i els fruits d'un arbre signifiquen aspectes morals, igual ocorre amb els animals: les banyes, les dents i les ungles de les bèsties remetent a altres tants referents de la vida del cristià:

Sènyer ver Déus, qui prometets e atenets glòria e benedicció als benaurats; nosaltres veem que les bèsties se combaten e s defenen ab corns e ab dents e ab ungles; e açò és exempli a nosaltres que enaixí com les bèsties se defenen ab los corns que porten en lo

cap, que enaixí nosaltres nos defenam de temptacions ab vera fe, qui és cap de totes altres virtuts. E enaixí com les bèsties se defenen ab les dents, enaixí nosaltres nos deuríem defendre de mesonegues ab veritats. E enaixí com les bèsties se defenen ab les uncles, enaixí nosaltres nos deuríem defendre de cobee a ab eixamplament de mans donants almoines als pobres (108, 4).

Podem dir que el LC és una enciclopèdia mística en el sentit que el que interessa realment són les significacions transcendents de les coses, no les coses en si: Déu és el punt inicial i el final de tot el trajecte, i totes les etapes intermèdies apunten cap al mateix objectiu. Llull veu les criatures amb la seua constitució: els arbres tenen fulles, flors i fruits, i les bèsties banyes, dents i uncles per defensar-se dels atacs dels enemics. Però la vista intel·lectual li fa anar més enllà, treure un ensenyament moral d'un fet natural. No interessa el perquè de la constitució física de les criatures; en qualsevol cas, la raó de ser de la natura és ben palesa per a un intel·lectual cristià del segle XIII: donar significació del seu creador, actuar com a llibre on s'amaga la saviesa del seu autor.<sup>30</sup> La física aristotèlica, que ara comença a impactar la mentalitat occidental, suposarà un canvi substancial des del moment que plantejarà la necessitat de l'estudi immanent de la natura (GILSON, 1952: 320).

### 1.3. *El món social humà.*

I arribem així als capítols dedicats al cos social amb els seus diferents membres. Llull ens presenta tota una rica galeria de tipus humans que fa d'aquesta part del LC una de les més interessants i amenes de llegir. Des dels clergues i els reis i prínceps, estaments superiors, fins als pastors, llauradors i menestrals, passa revista a tot un seguit de personatges que ens transporten al món urbà i rural del segle XIII. Hi ha passatges descriptius interessants per a reconstruir la societat a l'època; hi ha també passatges de forta crítica social; però sobretot continua predominant l'al·legoria, la presentació del fet social com un altre element més que dóna significació de les realitats superiors.

---

<sup>30</sup>La metàfora de la natura com a llibre va recórrer la literatura i la filosofia medievals, i encara s'eixamplà més enllà del segle XVI. Les seues fites més importants estan recollides a CURTIUS (1948: 448-457).

Llull passeja la seua vista pel cos social de la seua època, un cos social inamovible i perfectament organitzat, establert per la divinitat. Llull hi mira amb els ulls físics, i també amb els ulls interiors, i el que veu és, abans de tot, activitat i moviment. Així ho palesen els títols dels capítols: "com hom se pren guarda de ço que fan...". Clergues, reis, cavallers, metges, pelegrins, pintors, llauradors, ... tots realitzen una activitat, tots fan alguna cosa, i això que fan ho fan bé si segueixen la primera intenció per la qual Déu ordenà el seu ofici, o ho fan mal si segueixen la segona intenció i obliden el vertader motiu i la finalitat de l'activitat que realitzen. Aquesta activitat palesa el seu origen diví quan, amb els ulls espirituals, hom percep la seua profunda significació, tot remetent a algun aspecte de la divinitat que ha ordenat la seua existència.

L'ordre de presentació dels estaments és descendent: des dels superiors als inferiors. El primer que Llull deixa a la consideració de la nostra vista és el dels clergues (capítol 110), col·locat per davant del dels reis i prínceps (capítol 111). No estem autoritzats a inferir cap teoria política d'aquest fet; tan sols manifesta la prioritat que en Llull tenen les coses espirituals.<sup>31</sup> Segueixen els cavallers (capítol 112), homes d'armes que guarden fidelitat al príncep, i els pelegrins i romeus (capítol 113), laics que, almenys durant una temporada, manifesten la seua espiritualitat acostant-se als llocs sagrats on moren els servidors de Déu. Altres tipus ens menen per l'ambient urbà i cortesà de l'època: jutges i advocats (capítol 114) i metges (capítol 115), representants de

---

31Com tindrem ocasió de comprovar tot seguit, l'interés de Llull en aquests capítols, on fa una presentació del cos social, no és oferir cap tractat de «regiment» de la comunitat o de la cosa pública; a diferència d'Eiximenis, molt més «pragmàtic» en aquest sentit, el beat pretén senzillament mostrar quina és la *intenció* per què Déu ha instituït cada estament o ofici. Importa doncs no tant la relació que cada membre del cos social manté amb la resta com la que manté amb la divinitat. Amb tot i això, és clar que la presentació dels estaments en Llull és decididament medieval, distingint-se els tres ordes: *oratores*, *bellatores* i *laboratores*. La comparació entre aquestes pàgines del LC i el *Regiment de la cosa pública* d'Eiximenis, clar exemple d'agustinisme polític medieval, podria ser un exercici interessant. En el cas del frare gironí, les seues fonts són més fàcilment resseguibles (com ha demostrat Hauf: bàsicament Joan de Salisbury, que li arriba a través del *Communiloquium* de Joan de Gal·les: HAUF, 1990: 125-149); en l'autor mallorquí, però, la «crítica hidràulica» amb prou feines pot donar un resultat satisfactori. Però al marge de les fonts literàries directes, el pensament polític de Llull segueix també una línia agustiniana (OLIVER, 1976).

les professions liberals; mercaders (capítol 116) i mariners (capítol 117), motors de l'incipient economia capitalista; joglars (capítol 118), personatges nòmades assidus de les corts, i que haurien de tenir un paper tan important com el dels clergues si seguien la intenció per la qual Déu ordenà el seu ofici. Segueixen els pastors (capítol 119), els pintors (capítol 120), ofici més artesanal que artístic a l'època, els llauradors (capítol 121), ofici no suficientment valorat donada la seua importància vital per al sosteniment de tot el cos social, i, finalment, els menestrals (capítol 122), la petita burgesia urbana que tant ha tingut a dir en les nostres ciutats a la baixa edat mitjana.<sup>32</sup>

### 1.3.1. La creu i l'espasa: en la cimera de la piràmide social.

L'ull del beat escrutarà cadascun dels estaments i oficis presentats, i ho farà amb un sentit crític. La base de la crítica: Déu ha establert l'existència de l'ofici amb una intenció molt concreta, la primera intenció, a saber, ser conegut, lloat i estimat. Tot aquell que s'allunye d'aquesta intenció usa mal del seu ofici, i serà perseguit sense treva per la crítica de Llull. Tant se val que siga Papa o rei: l'ordenament establert per Déu està molt per damunt, i un rei que no compleix amb el que pertoca no és un vertader rei. Més encara: si Déu ha col·locat un individu en un estament superior, això significa simplement que li ha conferit una major responsabilitat envers el manteniment de l'ordenació correcta del cos social i la supremacia de la primera intenció. Té, doncs, major treball que un simple camperol, i també té més comptes que retre al creador el dia del judici. És la paràbola del talents. Si la seua responsabilitat era major, això implica que la seua culpa també ho serà en el cas que no haja estat capaç de complir amb aqueixa responsabilitat.

En el cas dels clergues aquesta situació és especialment manifesta. El capítol 110 està dedicat a "ço que fan los clergues"; pregunten, prediquen, confessen, fan bones obres, i, sobretot, es dediquen a l'estudi de les sagrades escriptures per tal de ser savis. Des del diaca al bisbe, tots manifesten amb la

---

<sup>32</sup>Llull tornarà en moltes obres posteriors sobre la qüestió dels oficis. En general, trobem una consideració positiva envers les arts mecàniques i els oficis manuals. Per a una descripció dels presents capítols del LC que tracten el tema, així com l'evolució del mateix a les diferents etapes de la producció lul·liana, veg. LLINARÈS (1987).

seua mera existència la bondat de la fe catòlica, ja que una fe que done el fruit de tants bons homes ha de ser per força vertadera. Ara bé: la fallida d'un clergue implica una taca important, més lletja quant major és la responsabilitat del càrrec sobre el qual ha caigut:

Honrat Senyor, ple de mercè, nós veem que com cau una leja taca en un drap daurat o de seda, que pits està que com cau en una flassada o en un vil drap. On, com nós vejam, Sènyer, que los uns clergues són en est món pus honrats que ls altres, aitant com són en major dignitat, aitant lur està pits com fan pecat (110, 18).

La qualitat és més desitjable que la quantitat. Pocs clergues, però de bons costums, són més valuosos que molts clergues pecadors. Les bones obres són el criteri que marca la bondat dels clergues; en aquest sentit, Llull mostra una marcada predilecció per dos tipus de religiosos: les ordes mendicants, introductores d'una revolució espiritual molt important a l'època, i els ermitans, dedicats a la pura vida contemplativa. Predicació i oració són els dos papers més importants assignats a cadascun; treball en la vida activa, compromís amb la realitat més immediata per una banda, i contacte directe amb Déu en la solitud del boscatge per altra: Llull assatjà totes dues possibilitats complementàries; no pogué, finalment, entrar en l'orde dels predicadors, i va mantenir estrets contactes amb la dels frares menors (potser fou terciari franciscà);<sup>33</sup> el seu anhel de ser ermità tampoc no pogué acomplir-se, ocupat com es trobà en una frenètica activitat missionera. Aquests versicles del LC, ja mostren, però, la simpatia envers els dos tipus d'espiritualitat que més marcaren la seua trajectoria:

Virtuós Senyor, los hòmens religiosos, los quals són de senta vida, ço és a saber, frares menors e preicadors e d'altres religioses, aquells veig, Sènyer, qui van tot dia afaenats en los nostres defalliments e en los nostres pecats; car nit e dia s'esforcen

---

<sup>33</sup>El passatge de la *Vida coetània* que descriu la «crisi psicològica de Gènova» presenta el beat demanant l'hàbit de totes dues ordes mendicants, alhora que mostra l'especial relació que l'unia als franciscans («los frares menors havien pus acceptable l'Art que nostro Senyor li havia inspirada»). En ambdós casos hom li nega l'entrada en l'orde al·legant diverses excuses. Veg. *Vida coetània*, §§ 21-23 (OE I, pàg. 43, i OS I, pàg. 32). Sobre la relació de Llull amb les ordes mendicants, veg., entre altres, OLIVER (1965-69), TUSQUETS (1977) i, més recentment, DOMÍNGUEZ REBOIRAS (1995).



preïcant com nos facen fer bones obres e com nos traguen de pecat, e com facen ésser amics e benvolents los uns dels altres (110, 24).

Los ermitans veem, Sènyer, que fugen a la vanitat d'aquest món, e van-se'n als munts e als locs inhabitables, e menuguen les herbes e desemparen totes les benanances d'aquest món, e tota lur vida és en vós a amar e a beneir e a pregar, contemplant en la vostra bonea e en la vostra sanctetat (110, 26).

Però encara no és suficient. Els religiosos han d'assumir un altre paper, a més d'aquestos dos, per tal d'acomplir plenament la intenció per la qual Déu ordenà el seu ofici: la conversió dels infidels, fins arribar al martiri si és necessari. Llull sap que hi ha molts bons religiosos; però no se'ls acut la possibilitat d'aprendre les llengües dels infidels i anar a convertir-los a la fe catòlica amb el fervor amb què predicaven els primers apòstols. Llull dóna aquest pas, i convida els religiosos a seguir-lo. Miramar i el martiri són els seus objectius més immediats, units a l'escriptura del «millor llibre del món» contra l'error dels infidels, el LC:

Com en lo nostre temps vejam, Sènyer, que sien molts hòmens religiosos, los quals són hòmens de sancta vida e són hòmens de gran saviea, prec-vos, Sènyer, que vós en mon temps me façats veer que ells ordenen e tracten com aprenen diverses lenguatges e que vagen preïcar los infeels, e que sien màrtirs per la vostra amor (110, 29).

En resum, la consideració de Llull envers els religiosos és ben positiva; són els millors homes, ja que estan més a prop de Déu. Ara bé: la seua responsabilitat és especialment greu, ja que el pecat és en ells més lleig que en els altres homes. No trobem en els versicles d'aquest capítol una crítica forta al clergat; al capítol següent, dedicat als reis i prínceps, sí que trobarem una major incidència en els aspectes de crítica social; és com si Llull considerara que, de fet, els prínceps actuen pitjor que els religiosos, i estan més allunyats del seu paper real.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup>Posteriorment, Llull dedicarà una de les seues obres més conegudes a l'actuació ideal de la clerecia (SOLER, 1990). D'acord amb la tesi d'Albert Soler, el *Blaquerna* és una novel·la centrada en l'estament eclesiàstic, oposat als laics. Les consideracions presents al LC són doncs ampliades a la novel·la, on l'autor es mostrarà més crític amb l'estament dels *oratores*. Pel que fa a les seues relacions amb els prínceps i cavallers, els *bellatores*, és de destacar que al *Blaquerna* la divisió social tripartita es veu substituïda per una dual que oposa simplement els

La divinitat ha instaurat l'ordre social existent; en aquest ordre, els prínceps tenen la missió de garantir la pau i exercir la justícia, premisses imprescindibles per a que l'home pugui aconseguir la finalitat transcendent a què està cridat en aquest món: conèixer i estimar Déu, és a dir, la primera intenció. Quan els poderosos no s'afanyen en la consecució d'aquest objectiu, la crítica de Llull cau sobre ells inexorablement:

Vós, sènyer Déus, havets posats los reis e. ls prínceps sobre els pobles, per tenir justícia e per confondre los injuriosos e. ls mentiders. On veem, Sènyer, d'açò tot lo contrari en los de més prínceps d'aquest món; car els injuriosos acorren e ajuden, e als hòmens vertaders, de bona vida, són enemics e malvolents (111, 5).

Llull no té por en criticar l'actitud dels poderosos, crítica que trobem no només al LC, sinó al llarg de tota la seua producció.<sup>35</sup> Hi ha una mena de dèria especial quan dels prínceps es tracta; sembla que es pot explicar per dos fets: primerament, Llull devia de conèixer bé la vida dels palaus, en formar part de l'aristocràcia cortesana abans de la seua conversió. Les festes i la cacera eren més importants que la tasca que vertaderament calia efectuar: impartir justícia, mantenir la pau. Per altra banda, ja en el seu paper missioner, Llull no es cansà mai de visitar les corts reials per tal de fer conèixer als monarques els seus projectes de conversió dels infidels. El resultat fou ben negatiu: els reis no fan cas dels homes «vertaders, de bona vida» que arriben a la cort, i la seua preocupació és més aviat l'especulació i l'extorsió dels súbdits.

Però la crítica ve de lluny, i no és exclusiva del nostre autor. Els durs passatges que trobem al LC contra l'actuació dels poderosos poden relacionar-se més aviat amb posicions polítiques defensades per nombrosos tractadistes polítics (entre nosaltres, de nou, Eiximenis) que, fent-se ressó de la reforma de

---

laics als clergues, d'acord amb el criteri d'«activitat sexual *vs.* castedat» (SOLER, 1990: 271). Políticament, hi subjau una certa filiació gregoriana (*ibid.*: 268), encara no explicitada amb claredat al LC, tot i que, com veurem tot seguit, la crítica als prínceps col·loca Llull en una posició política pròxima a les reivindicacions papals.

<sup>35</sup>En una nota al passatge transcrit, Miquel Arbona ja assenyala aquesta llibertat lul·liana en la crítica als governants, i fa referència a altres obres on també fa acte d'aparició: el *Fèlix*, el *Llibre d'intenció*, i l'*Arbre imperial de l'Arbre de ciència*, així com el capítol 304 el mateix LC (OE II: 1263, n. 111).

Gregori VII, col·loquen el poder temporal per davall de l'Església. Al capítol 111 hi ha dibuixat un panorama desencoratjador ple de corrupció, referit als reis i als prínceps. Afirma Llull que és més fàcil trobar bons religiosos que bons prínceps (per això al capítol anterior la crítica als religiosos no havia estat tan forta com ho és ara als prínceps). Haurien de ser serfs del seu càrrec, però pel contrari es dediquen a afers mundanals, tot descurant les obligacions que els imposa el seu *status*. En definitiva, no difereixen gaire de la resta del homes, ja que bàsicament estan sotmesos a les mateixes passions i al mateix final:

Los prínceps, Sènyer, jassia que sien honrats en est món, aitambé com los altres hòmens veig que han fam e set, e cald e fred, e que són irats e trists e pensius e paorosos e malautes e despagats; e així com los autres hòmens veig, Sènyer, que moren e que hom los met sots la terra, e així com altres hòmens veig que poden e que podreixen (111, 26).<sup>36</sup>

El fet que Déu els haja honrat en aquest món no significa, però, que en l'altre món continuen amb les seues prerrogatives; després de la mort, la justícia divina opera sobre ells, ja que Déu sí és un jutge perfecte i vertader:

Los prínceps e ls grans barons, Sènyer, se cuiden que vós los honrets en l'altre segle així com los havets honrats en est món. Mas no serà enaixí, Sènyer, com ells se cuiden; car en est món los honrats vós, sens que ells no ho mereixen; mas en l'altre segle negú no deu ésser honrat ni n'és digne, si doncs no fa en est món bones obres (111, 23).

Més forta encara és la crítica que Llull dedica als cavallers al capítol 112.<sup>37</sup> El primer versicle deixa ben clar quin ha de ser el paper dels cavallers: «encalçadors e prenedors dels mals hòmens qui són traïdors, e homeiers, e

---

<sup>36</sup>En aquests mots trobem un ressó de les conegudes *danses macabres* en les quals hom representava iconogràficament els reis i els papes ballant, amb la resta de mortals, al mateix so que marcava l'esquelet. L'afecció medieval per aquest tema donà importants fruits plàstics i literaris, fortament potenciats a la baixa edat mitjana. Veg. HUIZINGA (1993: 194-212).

<sup>37</sup>Per a una exhaustiva descripció dels continguts d'aquest capítol i de la visió lul·liana de la cavalleria, veg. SOLER (1989) i HAUF (1992: 13-22). L'«esperit cavalleresc» en sentit ampli impregna tota la producció lul·liana, més enllà d'aquestes obres concretes dedicades al tema de la vessant social. Per a Tomàs Carreras i Artau, és present fins i tot a l'Art (CARRERAS, 1934). Veg. també SANCHIS GUARNER (1958).

ladres, e enganadors e desobedients a lur príncep». Fidelitat al príncep i ajuda en la seua tasca de manteniment de la justícia i la pau. La situació real era ben diferent, i Llull n'és conscient:

Mas par-me, Sènyer, que los cavallers han presa altra manera, la qual és contrària a l'ofici per lo qual són en orde de cavalleria; car ab les armes ab què deuriem destruir los mals hòmens, ab aquelles veem que aucien e destrueixen los hòmens justs e ls hòmens qui amen més pau que guerra (112, 2).

D'acord amb la l'oposició bàsica del LC, LLull distingirà dos tipus de cavallers: els «cavallers d'aquest món» o cavallers mundans, i els «cavallers de l'altre segle» o cavallers celestials. Els primers responen a la realitat social i històrica de l'època; els segons, al projecte utòpic lul·lià d'una societat on cada estament es regesca per la primera intenció.

Els cavallers celestials actuen doncs d'acord amb la primera intenció. Tenen uns objectius espirituals ben clars, i per tal d'assolir-los necessiten quelcom més que la força física: virtuts i saviesa. Igual que els clergues, han de tenir una formació mínima, un coneixement de quin és el seu ofici, la seua finalitat i la forma correcta de dur-lo a terme. Llull redactà el *Llibre de l'orde de cavalleria* amb aquest objectiu de donar a conèixer la doctrina bàsica que es correspon amb l'ofici de cavaller. La importància atorgada a l'orde de cavalleria feia necessària la iniciativa; aquesta importància es veu palesada en les contínues referències a la proximitat entre clergues i cavallers: «offici de clergue e ofici de cavaller se covénen» (ORL I: 232); «tots los pus nobles, los pus honrats, los pus acostats dos officis qui sien en est mon, es ofici de clergue e ofici de cavaller» (*ibid.*: 213); «si falliment no fos en clergues ni en cavallers, quax apenes fóra falliment en les altres gents: car per los clergues hagra hom devoció e amor a Deu, e per los cavallers temera hom injuriar son proisme» (*ibid.*: 211).

Ara bé: tot i la responsabilitat comuna que comparteixen els dos ordes, hi ha diferències profundes pel que fa als mètodes per aconseguir els seus objectius. Per exemple, si l'ideal del clergue és la pobresa i la renúncia als béns materials, en el cas del cavaller és el contrari:

Guarniments de cavall deffenen cavall, e per los guarniments es feta significança quel cavaller deu gordar e costoir sos bens e ses riqueses, per tal que pusque bastar al

ofici de cavalleria. Car enaixí con cavall no poria esser deffès de colps ni de nafres sens guarniments, enaixí cavaller sens aquests bens temporals no poria mantenir la honor de cavalleria, ni no poria esser deffès a malvats pensaments; car pobretat fa hom cogitar engans e traycions (ORL I: 235).

Tornant al LC, un aspecte de la crítica que Llull llança contra els cavallers rau, precisament, en el fet que es troben massa preocupats en percaçar fama i riqueses; el seu desig d'acumular béns temporals, que després no podran dur-se a l'infern, els fa ser lladres. Les víctimes, un cop més, són els pobres. En un rampell molt proper a l'espiritualitat més radical, Llull es col.loca al costat dels pobres, i pren la paraula per ells, ja que la violència dels seus opressors els impedeix parlar:

Los cavallers veig, Sènyer, que són saigs del diable; car nulls hòmens no veig qui sien tan aparellats a fer mal com cavallers. E si és negú qui d'açò.m desmenta e diga que jo no dic ver, en la consciència sua porà trobar que jo dic ver, e en la boca dels hòmens pobres, qui són lurs sotmeses, trobaran veritat de ço que jo dic, sol que dir-ho gosen (112, 18).

El repertori d'epítets que dedica als cavallers no pot ser més negatiu:

Senyor complit, acabat, virtuós, savi, coneixent; qui vol veer hòmens ergulloses, vanaglorioses, injurioses, escarnidors, malmetedors e destruïdors, guard, Senyor, los cavallers; car en l'ofici de cavalleria ha més, Sènyer, d'aitals hòmens que en altre ofici (112, 16).

Ni tan sols considera en aquesta obra que el paper de la cavalleria siga important en la conquesta de Terra Santa: els cavallers ja han mostrat a bastança la seua ineptitud en l'empresa, la qual sols pot ser duta a terme per religiosos disposats a arribar al martiri:

Gloriós Senyor, piadós, humil, douç, simple e suau, molts cavallers veig que van en la sancta terra d'outramar e cuiden aquella conquerre per força d'armes. On, com ve a la fi tots s'hi consumen sens que no vénen a fi de ço que.s cuiden. On par-me, Sènyer, que lo conqueriment d'aquella sancta terra no.s deja conquerir sinó per la manera on la conquesés vós e.ls vostres apòstols, qui la conquerís ab amor e ab oracions e ab escampament de làgremes e de sang (112, 10).

Llull defensarà una altra opinió més favorable a l'ús de les armes en obres posteriors, cap a la fi de la seua producció.<sup>38</sup> Tot i que el paper principal en la recuperació dels llocs sagrats d'orient correspon a una croada espiritual impulsada per un exèrcit de màrtirs, al capdavant els cavallers tenen una missió interior de defensa de la fe catòlica, entre les obligacions de la qual hom inclou la lluita armada contra els seus enemics, els infidels:

Los cavallers, Sènyer, se combaten ab los infeels e ab los heretges qui volen destruir la sancta fe romana. On, benaurats són tots los cavallers qui són obedients a la sancta Esgleia; car enaixí, Sènyer, com los clergues han ofici de vós a loar e a pregar per lo poble, enaixí los cavallers han ofici que.s combaten per la fe romana (112, 29).

Aquest és l'únic tret positiu referit als cavallers que presenta Llull tot al llarg del capítol: a la darrera tríada, després del panorama negatiu dibuixat en totes les anteriors, mostra la seua lloança per a aquells cavallers que sí segueixen l'orde segons ha estat establert per la divinitat, és a dir, els que ajuden el príncep a mantenir la justícia i la pau i defensen l'Església de Roma. Si hem de creure el que ha dit fins ara, pocs cavallers d'aquesta mena trobaríem a l'època de Llull; al LC es dóna aquesta combinació entre relitat i idealitat, entre la inversió dels valors autèntics manifestada en la societat real i la situació correcta i desitjable que Llull no s'està de plantejar sempre al costat de l'anterior, en un compromís continu de denúncia i de crítica des dels postulats teològics d'una predicació pel retorn al seguiment de la primera intenció.

---

<sup>38</sup>Així, la unió de les ordes del Temple i de l'Hospital en una sola orde militar és un dels factors decisius en la reconquesta del Sant Sepulcre, la qual s'ha d'efectuar des d'una estratègia no només missionològica, sinó també militar. Veg. *Quomodo terra sancta recuperari potest*, (ROL III: 96-98). Però ja al *Blaquerna* trobem, al capítol 80, la conjunció de les dues estratègies representades en un sol personatge, meitat cavaller, meitat prevere, que utilitza tant les armes com els arguments. Sobre els projectes lul.lians de creuada, veg. SUGRANYES (1960). La seua defensa d'una creuada espiritual el col·loca en un corrent de pensament que, iniciat en Pere el Venerable i el seu *Liber contra sectam saracenorum*, tingué un fort ressó a la Corona d'Aragó (DANIEL, 1969). L'evolució de l'estratègia lul.liana passa per projectes missionals com ara la conversió dels tàrtars, per a la qual es fa necessari un diàleg previ amb els cristians orientals (SOLER, 1992 a).

Els tres primers capítols dedicats a la visió dels estaments han estat protagonitzats pels grups socials més importants en la piràmide medieval, els *oratores* i els *bellatores*. És significatiu el grau de crítica que Llull els dedica, molt més fort que en el cas dels *laboratores* una mica més endavant. Això no vol dir que el doctor il·luminat siga una espècie de revolucionari amb intencions de capgirar l'ordre social considerat inamovible. En absolut. Ans al contrari, Llull deixa ben clar en tot moment que l'ordre social emana de la voluntat divina, i si la crítica s'adreça contra les classes superiors és, precisament, perquè tenen una major responsabilitat atorgada per la seua posició superior, en cap moment qüestionada. Si un pagès actua incorrectament, les conseqüències de la seua fallida no son ni de bon tros tan catastròfiques com si l'error el comet un clergue; sols per això és més disculpable el pecat en el primer que en el segon, i sols per això Llull no s'entreté tant en criticar l'estament inferior.

Ara bé: dintre d'aquests tres primers capítols, podem distingir també diferents graus de crítica pel que fa als motius i a la virulència amb què és presentada. Queda ben palès que les majors simpaties lul·lianes són per als clergues, no gaire criticats si els comparem amb els reis i els cavallers. Són els millors homes, dedicats a la predicació o a l'oració, tot i que alguns comenten pecats, i en aquest cas esdevenen els pitjors pecadors. Són, però, excepcions a la regla. Una altra cosa s'esdevé quan passem als reis i als prínceps, als poderosos políticament i militarment. Si als religiosos Llull dedicava poca crítica, aquestos són bastant més criticats, i ho son sobretot pel bé que podien fer i no fan. Els religiosos fan bé amb les seues oracions i amb el seu exemple; els reis no fan el bé que haurien de fer quan en lloc d'administrar justícia es dediquen a altres feines com ara la cacera, tot deixant els afers del govern en mans ambiciosos i sense escrúpols.

Si els prínceps són criticats pel bé que deixen de fer, amb els cavallers avancem un grau més, i la crítica s'orienta cap al mal que efectivament fan. Ja no es tracta de criticar una omisió, com en el cas anterior, sinó una acció d'allò més punible. Són, doncs, els més criticats dels tres grups privilegiats. Són destructors, lladres, assassins, violadors... Aquesta no és, però, la tasca que els ha estat encomanada. Quelcom no marxa bé. És l'oblit de la primera intenció, la justificació teològica de la cavalleria, el que propicia aquesta situació errònia. Llull no podia admetre la situació real de preponderància de les motivacions econòmiques i polítiques sobre les ideològiques en el mateix

naixement de l'orde de cavalleria, un orde no establert per la divinitat sinó pels interessos feudals.

### 1.3.2. Els pelegrins.

Resta encara tota una galeria de tipus que seran sotmesos a l'ull crític de mestre Ramon. Al capítol 113 la vista de l'autor se centrarà en les accions dels pelegrins i romeus, manifestacions de l'home a la recerca de Déu, personificacions del tòpic de l'*homo viator*, tema que en Llull arribarà a cotes literàries magistrals amb personatges com Fèlix, cercador de meravelles, o el gentil que deixa la seua pàtria per tal de trobar un Déu amagat sota les significacions de les coses naturals. No oblidem pas que el mateix Llull, després de la seua conversió, sentí la necessitat d'iniciar la seua búsqueda amb un viatge físic, gairebé iniciàtic, amb una peregrinació a santuaris on trobar resposta a les seues noves inquietuds. Així ho manifesta ell mateix a la *Vida coetània*, on afirma que peregrinà a Sant Jaume de Compostela i al santuari de Rocamador.<sup>39</sup> Hauria d'esperar, però, a l'ascensió a Randa per tal de trobar la via, la clau de volta de la seua activitat ja imparable: l'Art de trobar veritat.

Al LC podem entreveure una mica els resultats d'aquelles peregrinacions primeres del nou Ramon Llull. La *Vida coetània* no ens informa massa, però és significatiu que aquest capítol de la seua primera gran obra continga manifestacions com aquesta:

Honrat Senyor, servit per tots los pobles, nós veem que.ls pelegrins e.ls romeus vos van cercant luny, e vós sóts prop; car cascun home vos pot trobar, si.s vol, en son alberg e en sa casa, tan sóts prop. E doncs, Sènyer, ¿per què són molts hòmens tan necis, que us van cercant luny, e porten lo demoni a lur coll, adoncs com van carregats de pecats? (113, 7).

---

<sup>39</sup>Diu la *Vida coetània*: «E de fet, leixada certa part de béns per sustentació de la muller e infants, anà-se'n a l'església de sent Jacme e a nostra Dona de Rocatallada, e a diversos locs sants» (§ 9, OE I: 37). El Pare Batllori indica en nota a peu de pàgina l'error del traductor català, que confon *Sancta Maria de Ruppis Amatore* (Santa Maria de Rocamador) amb «Rocatallada», possiblement pel record del franciscà Joan de Rocatallada.



Llull sembla anul·lar l'efecte de les romeries: no cal anar fora a cercar Déu, un Déu molt més proper del que sembla. L'afirmació no està exempta d'una mica d'iconoclàstia, com hom pot comprovar més endavant:

Ah Senyor amant! Ah Senyor benvolent per tots los vostres benvolents! Les coses que hom vol atrobar, Sènyer, diligentment fan a cercar, e en aquelles coses les deu hom cercar on hom les pot atrobar. On, si los pelegrins e ls romeus vos volen atrobar, Sènyer, diligentment vos deuen cercar; e no us deuen cercar en les figures ni en los entallaments ni en les pintures de les esgleies, enans vos deuen cercar en los coratges dels sants hòmens e dels sants religioses, en los quals vós estats de nit e de dia (113, 16).

Implícitament, trobem algun ressó biogràfic en aquestes línies, ja que entre la de conversió de Llull en la seua cambra i el inici del seu període d'aprenentatge a Mallorca hi hagué dos episodis que el van empènyer cap a l'acció: un sermó el dia de Sant Francesc i les peregrinacions als santuaris. El primer donà peu al segon, ja que després d'escoltar la predicació del bisbe sobre la vida del sant d'Assís va decidir vendre totes les seues possessions i deixar la seua pàtria per a sempre. Tornà després de la peregrinació, potser perquè el que buscava ja ho va trobar aquell quatre d'octubre en la boca del bisbe. Les imatges de l'apostol Jaume o de la verge Maria no li digueren res nou; per això afirma que no cal buscar Déu en les imatges, sinó en les boques dels homes religiosos:

Remembrat Senyor, reclamat, colt e beneit e servit; aquells qui us van cercar, Sènyer, si us volen atrobar, vagen vós cercar en les boques dels hòmens religioses empobrits per la vostra amor, car aquí vos poran atrobar; car los sants religioses nit e dia vos nomenen, e us aoren, e us preguen, e us loen e us beneeixen (113, 10).

Així doncs, ni les romeries escapen a la crítica de Llull. I els arguments per a aquesta crítica no són només de tipus religiós, com hem vist fins ara; també n'hi ha de tipus social, els quals ens mostren una vegada més el pregon coneixement de Llull pel que fa a la realitat del seu temps. El següent versicle potser manifesta una situació viscuda pel beat en les seues peregrinacions, unes circumstàncies realment vistes per ell en el camí cap a Compostela. Llull escriu possiblement amb ple coneixement de causa:

En los locs que vós havets, Sènyer, elets e triats on se demostren los vostres miracles, en aquells locs veem que us van cercar los pelegrins e.ls romeus; mas car los hòmens pecadors han gran cobeea d'ajustar diners, veem que fan als romeus molts d'engans e moltes de falsies (113, 8).

La realitat més crua és evident per al nostre autor, més enllà de la idealitat que configura l'arrel del seu missatge. La seua crítica és ben conscient, i està fonamentada en una experiència personal viscuda, una experiència de presa de contacte amb l'estranya –«meravellosa», diria ell— inversió de l'ordre social correcte, que duu conseqüències tan curioses com un resultat negatiu d'un fet que, per principi, hauria de ser positiu. En aquest cas, el pelegrí que viatja als santuaris mogut per un desig espiritual positiu, retorna a la seua pàtria en un estat moral pitjor del que tenia en sortir:

Tan són, Sènyer, los pelegrins e.ls romeus enganats e decebutos per los falsos hòmens que atroben en los hostals e en les esgleies, que alguns d'ells, com són tornats a lur alberg, veem que molt pijors són que no eren abans que anassen en romeria (113, 9).

La conclusió no pot ésser més clara: el viatge cap a Déu és un viatge interior, d'arrel psicològica, amb les tres virtuts de l'ànima racional com a estacions del trajecte. No cal cap altre pelegrinatge. La fórmula per a trobar Déu està en el seguiment de la primera intenció, és a dir, en l'«ordenament» de l'home segons els plans divins, autèntic *leitmotiv* lul·lià no només del LC, sinó de tota la seua producció sencera:

La manera e la carrera, Sènyer, per què hom vos pot atrobar, tota està en l'ordenament de l'home, car membrar, e amar, e honrar e servir vós, e cogitar en les vostres grans noblees e en los nostres grans defalliments, totes aquestes coses són ocasions e vies e maneres per què hom vos pot atrobar, si així vos encerca, e us demana (113, 21).

Altres llocs del mateix LC confirmen el que acabem d'exposar: Llull escriu la seua crítica a les pelegrinacions des de la seua experiència de convers, des de la seua trobada amb Déu dins del seu propi ésser. Passatges com el següent podrien ajudar a ubicar el LC en l'etapa inicial de la producció del beat, si no tinguérem notícia de la seua data de composició, ja que mostren clarament l'opció dels anys d'aprenentatge a Mallorca: després de la seua conversió, decideix marxar lluny, cercar a Déu en els santuaris i preparar-se en les aules

de París per comunicar la seua trobada; el consell de Ramon de Penyafort – potser unit a la seua pròpia experiència de pelegrí?— el mena de nou cap a Mallorca, on escriu el LC després dels nou anys d'aprenentatge en la seua terra. En aquest context es pot comprendre una afirmació com aquesta:

¡Ah Rei del món, per lo qual los vostres servidors ploren e sospiren e treballen de tots los poders e de totes les forces de lur ànima! Nós veem que moltes de mercaderies són en què hom no pot guanyar, si doncs hom no la va cercar e portar en longues terres e en longs viatges. Mas qui vol guanyar, Sènyer, no.l cal lunyar ni estranyar de sa terra ni de sos parents ni de sos amics; car prop vós pot trobar, e en son alberg mateix pot en vós guanyar (116, 13).

Passatges com aquest mostren la riquesa del LC també a l'hora d'extreure'n dades per a l'estudi de la situació vital del seu autor en els anys de la seua composició. En efecte: Ramon Llull es trobava en el seu alberg, amb la seua família i amb els seus amics, en el moment d'escriure la vasta obra. Situació que rarament tornarà a donar-se en les obres posteriors. I és que, sense haver trobat fora el que buscava, en la seua ciutat natal pogué almenys trobar la base per a llançar-se al món després de la il.luminació de Randa, una base intel.lectual necessària per a que aqueixa il.luminació s'esdevingués. A partir d'aquell moment, Llull pot tornar a viatjar, però ja no a cercar, sinó a donar a conèixer el que adquirí en la ciutat i en les muntanyes de la seua illa nadiua, on Déu, aqueix mateix Déu que els pelegrins cerquen en terres llunyanes, li va comunicar la clau per a assolir els tres objectius que dominaven la seua acció des del moment de la conversió.

L'opció de Llull és una opció interior, una opció per la interiorització i la reflexió conscient;<sup>40</sup> per això la seua insitència en la superioritat dels senys espirituals sobre els sensuals, ja que els primers són interiors. La visió exterior ha de conduir sempre cap a una interiorització reflexiva, si hom vol arribar al coneixement de Déu. La creu, per exemple, impressiona els sentits físics d'una manera molt especial, ja que fa cogitar en la passió de Crist, en el seu amor cap

---

<sup>40</sup>És la mateixa via agustiniana d'accés a la divinitat, una via interior. El versicle suara transcrit té ressons agustinians: també el bisbe d'Hipona trobava Déu massa gran per ser enclós en cap element extern de la natura; per arribar a la seua presència, li calia cercar-lo no ja en el seu «alberg», sinó en el seu propi cor, en les potències anímiques —i, més concretament, en la memòria—.

a la humanitat, i en l'exemple que ens proposa; els sentits interiors no poden deixar de veure tot açò, incitats per la visió física del crucifix. En el cas de les pelegrinacions s'esdevé el mateix: poc serveix la visió física del santuari o de la imatge venerada si no l'acompanyem de la cogitació espiritual. La peregrinació a terra santa és secundària: hi ha coses més importants i efectives per al cristià que vol seguir a Déu. Potser, amb aquesta afirmació, Llull també es desmarca de la importància atorgada per l'Islam a la pelegrinació a la Meca, deure inexcusable per als sarraïns:

Aquelles cogitacions són, Sènyer, bonairades, qui són en la vostra beneita humanitat, car més veu hom la bonea e la noblea de la cosa entellectualment que sensualment. On, molt mellor cosa és a home cogitar en vós, jassia que no sia en lo loc on vós presés mort e passió, que si era en Jerusalem veent lo sant sepulcre e que sa cogitació no fos en vós (150, 14).

El versicle que acabem de transcriure correspon a la primera de les distincions que tracten sobre els senys espirituals, en concret la referida a la cogitació. És notable el paral·lelisme establert entre aquesta i la referida a la vista, que ara estem considerant: Llull no deixa de remetre a la visió, però ara fa referència a la visió interior, espiritual, superior a la física. Cosa que, per altra banda, ja ha deixat ben clar en el capítol 113 en referir-se a les imatges de les esglésies: la coherència de Llull és màxima, parteix d'unes normes bàsiques i qualsevol fet de la realitat ha de ser considerat d'acord amb elles. Els casos d'apparent contradicció es resolen quan hom considera que tot té un aspecte d'exterior i un altre d'interior; així, després de tota la crítica vessada contra les romeries, encara trobem un passatge on, de passada, Llull afirma la seua bondat:

Ah Sènyer! ¡E tan mala diligència és aquella que hom ha de menjar bones viandes e de boure nobles vins e de vestir nobles draps e d'haver vans delits! ¡E tan beneita diligència és aquella que hom ha de fer almoïna, e de fer dejunis e vigílies e romeries, e d'estar en oració e en penitència! (135, 9).

Les romeries apareixen ací dins d'un context que les relaciona amb altres pràctiques de l'ascetisme, context que garanteix la bondat de les romeries fetes amb un sentit de recerca interior. L'almoïna, els dejunis, i sobretot l'oració i la penitència són els elements importants; la romeria és un complement positiu si va acompanyat d'aquest estat d'ànim espiritual. Pel contrari, si hom segueix

exclusivament l'aspecte exterior del pelegrinatge, una simple visita a un santuari que és contemplat amb la vista física, sense reacció espiritual interior, paga més la pena no sortir de casa.

### 1.3.3. Jutges, metges, mercaders i mariners.

Llull continua amb el repàs a la societat de la seua època, i segueix amb el to de crítica que, a poc a poc, esdevé cada vegada més pessimista. Ara li toca el torn als jutges i advocats, al capítol 114, "Com hom se pren guarda de ço que fan los jutges e.ls advocats e.ls testimonis". El primer versicle ja ens resumeix significativament el que serà el capítol sencer:

Oh Déus, sant dels sants, gloriós sobre totes glòries, savi sobre totes saviees! Nós veem, Sènyer, que vós havets donats jutges en terra, per tal que donen a cascun home ço que li tany e que mereix e ço qui seu és. Mas de tot açò veem que los malvats jutges fan lo contrari; car a aquells qui mereixen pena donen repòs, e a aquells qui no mereixen pena donen pena, e a aquells a qui deurien tolre, ells lur donen, e tolen a aquells a qui deurien retre (114, 1).

El versicle planteja una clara inversió de l'ordre correcte d'actuació del jutges. Aquesta inversió dominarà el capítol sencer, i donarà peu una vegada més a la meravella, a l'estranyament de l'autor, i a un cert pessimisme nascut d'aquest crit desgarrat llançat per aquell que és capaç de veure per davall de les aparences el capgirament de la realitat. El tema fonamental d'aquest capítol serà la inversió del lloc corresponent a dos termes molt importants en el sistema lul·lià, la veritat i la falsedat. Tots dos tindran, en l'Art, sengles figures especials, representades respectivament per les lletres Y i Z. En aquest capítol, la preocupació de Llull se centra en llur capgirament, quan un apareix en el lloc que li correspondria a l'altre, resultat de la mala actuació dels administradors de la justícia, els qual haurien de vetllar per la clara separació entre la veritat i la falsedat, mentre que en realitat el suborn els fa oblidar la seua obligació:

En tot lo món, Sènyer, no veig negun ofici tan vil ni tan àvol com és ofici de jutge e d'advocació; car la franca volentat que han, aquella venen, e lurs paraules e lurs pensaments veem, Sènyer, que venen, e cogitaments e remembraments e tota lur

discreció venen per diners; e per açò, com a bèstia ligada que hom mena lla on se vol, així, Sènyer, los fa hom dir tot ço que.s vol, e.ls mena hom lla on se vol (114, 11).

El capítol està ple de comparacions colpidores, com aquesta de la bèstia lligada, que representa la voluntat del jutges lligada pel suborn. Però hi ha un recurs que dominarà especialment, i que té a veure amb el tema ací desenvolupat; la inversió de dos elements oposats té una manifestació estilística en el recurs al quiasme. Veritat i falsedat intercanvien els seus respectius llocs, una apareix en l'espai corresponent a l'altra, tot operant-se un joc especular d'inversions de la imatge correcta:<sup>41</sup>

Tot dia veem, Sènyer, que los jutge e.ls advocats enemics de veritat, de ço qui és fals volen fer ver, e de ço qui és ver volen fer fals. On, aquesta és la pus nècia obra que ésser pusca, car impossívol cosa és, Sènyer, que cosa vera pusca ésser falsa ni cosa falsa pusca ésser vera (114, 15).

Continuant amb el repàs als oficis arribem als metges (capítol 115). El to de crítica mantingut als capítols anteriors continua almenys fins a la meitat del present capítol, amb una denúncia de les actuacions dels metges dolents. A partir del versicle dinou, però, el centre el constitueix no la crítica, sinó la comparació establerta entre les malalties del cos i les de l'ànima, és a dir, la utilització de l'ofici com a excusa per a tractar temes morals i metafísics.

La primera tríada ja planteja l'oposició entre metges del cos i metges de l'ànima, oposició bàsica del capítol:

Divinal Senyor amorós, a vós sia laor e glòria e honor, qui havets ordenat e volgut que nosaltres hajam metges al cors e a l'ànima; car així com nós veem que emmalautim en cors e en ànima, enaixí veem que havem metges qui.ns sanen e.ns guareixen en cors e en ànima (115, 1).

Els dos versicles següents, que completen la primera tríada, recullen cadascun dels dos elements: el segon presenta el paper dels metges del cos, i el tercer fa el mateix amb els metges de l'ànima. A partir d'ací, en gairebé totes les tríades trobarem la comparació entre tots dos tipus de medicina; primerament, la comparació s'establirà entre la bondat dels metges de l'ànima

---

<sup>41</sup>Ho veurem amb més deteniment a la part final, dedicada a l'estudi formal dels versicles.

i la maldat dels metges del cos; en la segona part del capítol, acabada ja la crítica, la medicina física donarà peu a parlar d'algun aspecte de l'ànima, a través de comparacions de vegades força interessants.<sup>42</sup>

La crítica vessada contra els metges és semblant a la llançada contra els altres oficis: els metges no fan la seua tasca com correspondria a la intenció ordenada, sinó que es mostren més preocupats pels diners i per la vanaglòria. Un tret els caracteritza per damunt de tot: la ignorància. Ignoren la malaltia que tracten i els remeis per a guarir-la; no obstant això, fan ostentació d'un gran coneixement de l'art mèdica, i donen al pobre pacient qualsevol medicina que encara empitjora el seu estat. A més, tenen la gosadia de culpar el pacient dels errors que ells mateixos han comés. La crítica és una mostra de l'interés de Llull per la medicina, ciència que intentarà reformar amb els seus *Principis de medicina*; en resum, el versicle que clou la primera part del capítol mostra els dos aspectes que Llull critica als metges del cos: ignorància i desordenada intenció.

L'ocasió, Sènyer, per què l'art de medicina se corromp pus fort e s'afolla, és per dues coses: la primera, per ignorància dels metges que la malautia no coneixen, ne les coses qui són necessàries a curar la malautia no saben, ne no saben atemprar les quantitats de les qualitas contràries; l'otra ocasió és per ço car los metges no han ordenada entenció a usar de l'art de medicina; car la primera entenció que ells han a usar de l'art de medicina, és per ta que ajusten riqueses e que sien tenguts per bons metges (115, 18).

A partir del versicle següent, l'autor abandona el to de crítica i passa a les comparacions entre la medicina del cos i la de l'ànima, comparacions que serviran d'excusa per a introduir temes de contingut moral i místic. Conseqüentment, en aquesta part del capítol predominaran els versicles paral·lelístics, amb dues parts contrastades dedicada cadascuna a un dels dos tipus de metge:

---

<sup>42</sup>Per a les idees mèdiques de Ramon Llull vessades al LC, veg. LLINARÈS (1992). El mateix autor ubica les idees mèdiques del beat dins la tradició occidental a la introducció dels *Principes de médecine* (LLULL, 1992: 7-36), traducció francesa de l'obra lul·liana més directament relacionada amb la medicina.

Fort Senyor sobre totes forces, poderós sobre tots poders; les quatre complexions del malaute veig, Sènyer, que són rails en què.l fisicià cové que haja coneixença; car sens la coneixença d'aquelles no sabria curar lo malaute. On, en semblant manera ha mester, Sènyer, lo tealog, qui és metge de les ànimes, que prena coneixença de quatre coses, les quals són los dos moviments e les dues entencions qui són en home; car sens aquestes quatre coses no poria hom haver coneixença de pecat (115, 25).

La medicina física també dóna significació de la salvació del gènere humà operada per Jesucrist, el qual és presentat com el metge de tota la humanitat. El pecat és la malaltia, i Crist el seu metge; aquesta relació apareix explicitada amb imatges ben colpidores, on Crist és el metge de l'ànima que, metafòricament, opera la mateixa cura que el metge del cos, però amb un sentit salvífic:

Lo cirurgià veig, Sènyer, que ajusta de les herbes e que.n fa empastres e pólvores, e puixes posa-les en les nafres dels malautes. On, semblant manera feés vós a la nafra per què tuit eren nafrats e emmalaltits, en ço que ajustàs natura divina e natura humana en nostra dona sancta Maria; e puixes la vostra deïtat, Sènyer, féu empastre e pólvora de la vostra humanitat, la qual posà en la nafra per què tota la natura humana era corrompuda (115, 21).<sup>43</sup>

El següent capítol, "Com hom se pren guarda de ço que fan los mercaders", comença igualment amb símls i metàfores preses de l'ofici i referides a la divinitat; Lull deixa de banda la crítica i se centra en el contrast entre la realitat social d'aquest món i la semblança que manifesta d'una realitat metafísica de l'altre món;<sup>44</sup> només a partir del versicle vint-i-dos trobem una crítica als mercaders dolents, sense deixar, però, de veure-hi un reflex —ara invertit— de la divinitat: les accions dels mercaders dolents també mostren, per contrast, un coneixement de la bondat de Déu.

Oh Senyor amat! Oh Senyor vertuós! Oh Senyor, font e flum de saviea e de bonea!  
En totes quantes mercaderies veem en est segle, en totes veem que ha engans e maestries e decebiments de gents per raó de los falsos mercaders qui les tracten e les

---

<sup>43</sup>Aquest tipus de comparacions seran posteriorment emprades amb freqüència en les poesies religioses de certamen.

<sup>44</sup>La mercaderia com a metàfora referida al món de la divinitat es troba ja als Evangelis (veg., per exemple, Mt. 13, 45); la paràbola dels talents desenvolupa clarament una referència metafòrica del món de l'economia envers la salvació en el regne de Déu: veg. Mt. 25, 14-30.



menegen e les falsegen. On, tot est engan se fa per ço car volen comprar a bon mercat e volen vendre a carestia. E doncs, Sènyer, beneit siats vós e tot ço qui de vós és; car per ço car vós volgués fer de la vostra santa humanitat bo mercat e volgués comprar los vostres pobles a gran carestia, per açò s'esdevé que en neguna mercaderia que hom faça en vós ni vós façats en hom, no pot haver negun engan ni neguna falsia ni neguna re on dan se'n seguesca (116, 25).

El mateix ocorre amb el capítol 117, "Com hom se pren guarda de ço que fan los mariners": excepte la tríada 117, 4-5, dedicada a la crítica als corsaris, la resta del capítol desenvolupa semblances i comparacions amb el jo autobiogràfic com a protagonista principal: el cos de Llull és la nau, els malvats mariners que la guien són la potència sensitiva i els vicis, els quals la duen cap a la tempesta del pecat, mentre que sols la gràcia divina podrà conduir-la al bon port de la glòria perdurable.<sup>45</sup>

Des de la meitat aproximadament del capítol 115, dedicat als metges, la crítica al grup social considerat és barrejada amb la consideració simbòlica de l'ofici: si als primers capítols d'aquesta part, dedicats als estaments més poderosos, Llull es mostrava especialment interessat en la forta crítica a la dolenta actuació dels seus representants, ara sembla que l'interés principal s'adreça cap a les significacions transcendents que donen les semblances dels oficis tractats. És una manifestació més del nucli d'aquest volum segon, l'oposició entre intel·lectualitat i sensualitat, entre allò ocult, interior, i allò manifest i exterior, dues dimensions connectades a través de les significacions de les coses físiques, significacions sempre transcendents.

#### 1.3.4. Els joglars, o la «literaturització» de la doctrina.

És significatiu, però, que al capítol 118 reprena la forta crítica per damunt de les consideracions simbòliques; i és que estem tractant ara amb els joglars. Tan sols al vers vint-i-dos trobem una comparació entre un aspecte de la jogària i un altre de la divinitat; la resta del capítol se centra en la crítica a un ofici que hauria de comptar-se entre els més nobles i considerats, al costat de

---

<sup>45</sup>Una descripció d'aquest capítol, amb les seues «metàfores marineres», es troba a CARRERAS I PÉRA (1982).

l'ofici de clerecia, però que per raó de la intenció desordenada dels seus conreadors ha caigut en l'estat més vil.

La importància atorgada a la crítica en aquest capítol mostra també l'especial interès de Ramon Llull pels joglars, un interès que arrenca de la seua vida cortesana abans de la conversió. La *Vida coetània* ens mostra un Llull conreador de la lírica trobadoresca, un Llull que escrivia una cançò en el moment de l'aparició de Crist crucificat a la seua cambra.<sup>46</sup> La conversió suposà un trontollament de les seues expectatives vitals mantingudes fins al moment, i un adonar-se sobtat de la inversió dels valors reals que dominava la seua existència. Si cantava l'amor mundanal, serf del pecat, passarà a cantar l'amor diví, company de les virtuts. Aquest és el paper que haurien de complir els joglars: cantar la divinitat, escampar per les corts i per les places la llaor de Déu. El joglar, el vertader joglar que segueix la primera intenció, és un predicador, i el predicador també ha de ser un joglar, un joglar de Déu, un *ioculator Dei* a la manera del *poverello* d'Assís:

¡Oh vós, sènyer ver Déus, qui enluminats los coratges dels feels crestians de vera fe e de bones obres! Volria veer, Sènyer, joglars qui anassen per les places e per les corts dels prínceps e dels alts barons, e que anassen dient la propietat qui és en los dos moviments e en les dues entencions, e la propietat e la natura qui és en los cinc senys corporals e los cinc espirituals, e que dixessen totes les propietats qui són en les cinc potències de l'ànima (118, 19).

Però de nou la realitat s'oposa amb evidència insistent als dictats de l'ordenació divina. Els joglars no actuen d'acord amb la intenció de donar coneixença i llaor de Déu, sinó amb la intenció de lloar els nobles i els seus vicis per tal d'aconseguir-ne diners. Aquest sembla que ha estat sempre el paper real dels joglars; una actuació tan noïble no pot mai comptar amb el vist i plau de Llull. Però, en lloc de propugnar la desaparició de l'ofici, incita a la seua reconversió. L'argument és el següent: existeixen els joglars dins del cos social; res no té una existència gratuïta a la societat, ja que Déu ha establert ordenadament tots i cadascun dels estaments i dels oficis; *ergo* els joglars no poden desaparèixer, ja que són entre nosaltres per voluntat divina. Això sí: Déu no ha establert l'ofici de joglaria per lloar els vicis, sinó per ser lloat Ell mateix. De manera que actuen erradament, han oblidat la raó per la qual

---

<sup>46</sup>*Vida coetània*, § 2 (OE I: 34-35; OS I: 12).

ocupen un lloc en el perfecte engranatge social. Han oblidat la primera intenció.<sup>47</sup>

Aquest és el centre de la crítica de Llull als joglars, crítica que, com ja hem dit, recorre tot el capítol 118. La seua elevada responsabilitat —gairebé equiparable a la dels clergues i predicadors— no es veu corresposta per la seua actuació. Una característica destaca entre les malifetes dels malvats joglars: la seua capacitat de posar guerra allà on hi havia pau, a més de corrompre tot allò pur que troben en el seu camí:

Eternal Senyor en lo qual són acabades totes les glòries e totes les noblees e totes virtuts; nós veem que per ço que.ls joglars fan e dien, que són contençons e guerres e baralles enfre.ls prínceps e.ls cavallers e.ls pobles. E per los joglars són dones desmaridades, e poncelles corrompudes e ensutzades; e per los joglars són hòmens altius e ergulloses, e desconeixents e deslleials (118, 7).

A més a més, són mentiders, ja que diuen que és bo allò que és dolent, i viceversa:

¡Ah sènyer Déus, qui guardats e salvats e beneficiats los vostres pobles! Nós veem que los joglars han presa art e manera de mentir, car aquelles coses qui no són dignes d'ésser loades e qui deurién ésser avilades e menyspreades, aquelles dien que són bones e veres e nobles; e aquelles coses qui són veres e dignes d'ésser loades, aquelles són per los joglars represes e escarnides, e maldites e menyspreades (118, 10).

Bona part de la culpa d'aquest comportament, però, rau en l'actitud dels poderosos, que són els que inciten el joglar a allunyar-se del seu paper ideal de nunci de la veritat:

Tota l'ocasió per què.ls joglars, Sènyer, són mentiders e reprenen ço que faria a loar e loen ço que faria a rependre, esdevé per raó dels malvats prínceps e dels necis rics hòmens qui amen ço qui és fals e han en oi ço qui és ver; car per esta mala manera que.ls joglars coneixen en los prínceps e en los grans senyors prenen manera de mentir e van per aquella manera que.ls prínceps e.ls grans hòmens amen ni volen (118, 12).

---

<sup>47</sup>També Francesc Eiximenis distingirà entre els bons joglars i els dolents. Veg. el capítol 912 del *Terç del Crestià*, intitulat "Com los joglars no són tots en perill de damnació" (EIXIMENIS, 1983: 164-165).

No queden ja joglars vertaders en aquest món; l'obra de Llull, però, pretén revifar-los, mostrar-los de nou el camí que han de seguir per tal d'actuar d'acord amb els plans de la divinitat. L'obra que tenim entre les mans es presenta així com una fita important en aquest procés de revitalització de la joglaria espiritual, d'acord amb el qual s'obri una via literària per a la transmissió doctrinal, encarnada finalment al *Blaquerna* en el personatge del «Joglar de Valor»:

Aquells qui volen ésser joglars vertaders, en vós a loar e a honrar e a amar e a servir, venguen, Sènyer, e vagen per aquesta *Art de contemplació*, car en ella atrobaran moltes de novelles raons e moltes de belles paraules per les quals vos poran loar e amar e servir, car tota aquesta obra, Sènyer, és començada e feta per donar laor de vós, e per enamorar en vós e per honrar vós (118, 21).<sup>48</sup>

### 1.3.5. La base de la piràmide.

Quatre oficis resten encara per considerar a l'atenta mirada de Llull: pastors, pintors, llauradors i menestrals. El to de crítica se suavitzava, o gairebé desapareix, mentre que les referències metafòriques tornen a ocupar el centre dels capítols. En el cas dels pastors, només una tríada (119, 10-12) s'ocupa de criticar els mals pastors que no guarden bé el bestiar que els ha estat encomanat; la resta del capítol 119 desenvolupa semblances amb els pastors i els animals com a centre, d'un alt valor metafòric, ja que de vegades l'autor no explicita el terme real. Així, el bestiar pot representar la potència sensitiva, que ha de ser guiada pel pastor, la potència racional (119, 1-3); trobem, però, situacions ridícules com quan ens adonem que el bestiar és qui guarda el pastor, és a dir, la potència sensitiva és ama de la racional (119, 5).

Hi ha d'altres analogies esperables, com la de clergue-pastor que guia el ramat dels fidels-ovelles. Crist és el bon pastor per excel·lència, que arriba a donar la seua vida per salvar el ramat que li ha estat encomanat. Molts pastors haurien de seguir el seu exemple, i llançar-se a recollir les ovelles que estan

---

<sup>48</sup>Més endavant, a la part final dedicada als aspectes formals, tornarem sobre la qüestió de la funció de la literatura en l'obra lul·liana.

escampades pel món sense pastor que les guie pels camins segurs, en una clara referència als infidels que moren i van a l'infern per no haver pogut conèixer la fe vertadera:

Ah Sènyer! E tantes ovelles veig que són sens negú bon pastor, qui haurien ops pastor!  
E tantes ovelles veig morir de fam e de set, per ço car no han pastor qui ls mostre les pastures ni les aigües per què hom viu en glòria! E tants bons pastors veig, Sènyer, qui són ajustats a guardar poques ovelles, que ab menys de pastors porien ésser guardades, salvades e aministrades! (119, 26).

El capítol 120, "Com hom se pren guarda de ço que fan los pintors", tampoc no conté crítica social, i sí una àmplia gama de semblances al voltant de la pintura. Al capdavall, què és una pintura, sinó una semblança que representa una realitat? Des del versicle quatre fins al quinze, tenim desenvolupades comparacions entre el pintor i Crist: Crist és el pintor que pintà la creu utilitzant els colors de la seua pròpia sang, mentre que els pintors mundans utilitzen or i pedres precioses. Són uns versicles plens de força expressiva, d'emoció i de bellesa al voltant de la passió de Crist, on s'oposa el mester dels pintors mundans a la «pintura» o significació que la passió de Crist ens mostra:

Ah Sènyer! E tants pintors veem que pinten los draps de què hom fa vestidures, los quals draps veem tints en colors vermelles, e grogues, e verds, e blancs, e negres, e morades e de moltes altres colors! Mas la vestedura que vós vestíets en la creu, aquella no fo tinta sinó en color vermella; car la sang qui del vostre cors eixia, Sènyer, aquella pintà la superfície del vostre cors, la qual era vostra gonella e vostre mantell (120, 12).

La creu és, doncs, la més bella imatge que hom pot pintar; Llull es pregunta per què llavors els pintors pinten altres coses, i no es dediquen a pintar només creus. El capítol és una mostra més del cristocentrisme del seu autor: sols Crist justifica la pintura, com qualsevol altra activitat humana. Totes les pintures que no tinguen a veure amb Crist i la creu, per molt belles que ens semblen, es corrompen amb el temps i esdevenen lletges; la visió transmesa per Llull no pot ésser més medieval:

No és, Sènyer, neguna cara ni neguna faiçó qui sia en home ni en fembra, per blanca ni vermella que sia, que la malaltia e la vellea e la mort no la torn de leja figura e que

no la faça ésser pudenta e vermenosa e podrida; ni no és negun drap de lana ni de seda ni d'aur ni d'argent, per bé pintat ni acolorat que sia, que vellea no.l despint e no.l descolor e no.l podresca e no.l rompa (120, 18).

No hi ha, doncs, en aquest capítol una crítica als mals pintors, tot i que Llull sembla considerar que l'ofici només té una raó de ser si serveix per a mostrar visualment la passió de Crist, és a dir, bastir un conjunt d'imatges que ens ajuden a recordar els patiments del salvador.<sup>49</sup> Segons açò, els pintors només haurien de pintar creus; lluny, però, es mostra Llull del fetitxisme: les creus no són per ser adorades, sinó per recordar-nos el vertader objecte de la nostra adoració. Altres passatges abans comentats ens mostren un Llull més iconoclasta, potser amb la intenció de establir un pont de comunicació amb l'espiritualitat musulmana i jueva;<sup>50</sup> Crist, però, és el centre de la vivència cristiana, i ho és a través dels seus patiments humans, els quals, segons Llull, sempre han d'estar presents al nostre esperit per tal d'inflamar-lo d'amor a la divinitat. La creu és un objecte que ajuda a assolir aquesta finalitat.

Els llauradors són els pròxims en la llista. El capítol 121, que els està dedicat, també desenvolupa diverses semblances referides al seu ofici, i que sovint recorden passatges evangèlics, com ara és el cas de la paràbola de la cugula, que cal separar del blat;<sup>51</sup> de fet, el mecanisme literari de la semblança té el seu origen en els evangelis:

---

<sup>49</sup>La memòria de la passió de Jesucrist fonamenta en bona mesura la vida moral de l'individu, d'acord amb el que hem exposat en fer la descripció del primer volum. En aquest sentit, l'ús d'imatges visuals percusives (en la línia de les «arts de la memòria» clàssiques descrites per YATES, 1966 a) es revela com una ajuda inestimable per al contemplador.

<sup>50</sup>Ho hem vist al versicle 113, 16, transcrit més amunt, on incitava els romeus a cercar Déu en el seu propi interior, i no en les imatges dels santuaris. Al capítol 84 del *Blaquerna* trobarem un curiós personatge encara més radical: es tracta, precisament, d'un pelegrí, però que es dedica a destruir les imatges entallades dels santuaris en lloc d'adorar-les, ja que són semblants a ídols, «e los sarraïns e los jueus reprenen nós altres, crestians, com adoram les imatges».

<sup>51</sup>Veg. Mt. 13, 24-30. Un poc més endavant la paràbola és explicada: el sembrador és Crist; el camp, el món; la bona llavor són els ciutadans del Regne, i la cugula els partidaris del Maligne. La sega és la fi del món: la cugula, com els pecadors, va a parar al foc, mentre que els bons van al regne del Pare. Els llauradors que operen la tria són els àngels, enviats per Déu (Mt. 13, 36-43).

Senyor dreturer, los lauradors veem que com han segat lo blat, que l baten, e com l'han batut venten-lo, per tal que l vent triu la palla del gra; veem que estogen lo blat en lurs graners e en lurs siges, e leixen la palla defora. On tot açò és semblança e demostració a nosaltres, que al dia de la mort, com aquest segle, qui és vent, ha departida l'ànima del cors, adoncs vós, Sènyer, prenets les ànimes dels hòmens justs e metets-les en la vostra glòria; e les ànimes dels hòmens pecadors qui no són dignes d'ésser en glòria, aquelles leixats turmentar en foc perdurable (121, 8).

A partir del versicle tretze fa acte de presència la vessant social del capítol. Tan sols trobem una crítica adreçada contra els llauradors que no es conformen amb el que Déu disposa; la resta del capítol elogia obertament el grup dels *laboratores*, amb una defensa social clara que mostra una gran simpatia de Llull pels conreadors de la terra. La crítica social arriba en alguns moments a ser quasi revolucionària, en queixar-se pel maltracte que els camperols reben dels nobles:

¡Oh vós, sènyer Déus, qui donats plaers e sospirs e amors a vostres servidors, e als ulls d'aquells donats làgremes e plors! NÓS veem que los lauradors aren e caven e treballen e traen mal; e veem, Sènyer, que del treball e del maltret que ls lauradors soferen, han los reis e ls barons e ls hòmens rics benanances, e remeis, e delitaments e sojorns. E on los prínceps e ls hòmens rics més han de delits e de benanances, los lauradors veem que han més de mals e de treballs, per les grans injúries que prenen per los prínceps e per los cavallers e per los hòmens qui viuen de lurs maltrets (121, 16).

Els defectes dels llauradors resten així justificats a causa de les injustícies que han de sofrir, de manera que la crítica es veu mitigada per aquest atenuant, ja que per natura són els millors homes del món:

Si los lauradors, Sènyer, haguessen paciència en lur art, e que no fossen hòmens envejoses, los mellors hòmens foren de tot lo món. Mas per raó dels grans torts que hom lur fa, e per raó del gran menyspreament en què són venguts ab les gents, per açò són tots plens quaix de mala volentat e d'impaciència; e per raó de la gran pobrea e fretura que sostenen, quaix tots són plens d'enveja e de cobeea (121, 26).

Precisament a causa del fet que tenen més motius per a ser impacients, guanyen també més mèrit si desenvolupen la paciència. Són els homes que més amen la pau, i la simpatia de Llull arriba fins a l'extrem de comparar

l'ofici dels llauradors amb la passió de Crist, ja que tenen en comú el ser l'ofici més menyspreat i, ahora, el més necessari:

Ah Jesucrist, Sènyer! Beneit siats vós e tot quant de vós és, car enaixí com l'art de lauró és pus avilada e pus ahontada que neguna altra art, enaixí, Sènyer, la vostra greu passió e la vostra angoixosa mort fo la pus avilada mort e la pus ahontada que neguna altra mort; e enaixí com l'art dels lauradors és la pus profitosa art a vida temporal, enaixí la santa passió que vós sostengués en la creu, fo pus profitosa a la celestial vida, que neguna altra passió ne mort (121, 20).

La defensa i la justificació de Llull envers els llauradors deixa ben clar que a l'època era un ofici poc considerat, i els seus conreadors tinguts per homes vils i pròxims a les bèsties.<sup>52</sup> El propi Llull manifesta que, dissortadament, és l'ofici més avilat de tots. L'originalitat del beat rau en el fet d'adonar-se de la vertadera importància dels *laboratores*, cosa que ens mostra una vegada més que estem davant un autor intel·ligent i fi observador de la realitat social i econòmica del seu temps. En efecte, per damunt de consideracions ideològiques, hi ha un fet pragmàtic inel·ludible: si la collita anual no és bona i els llauradors perden el fruit del seu treball, tota la piràmide social que es troba per damunt es veurà afectada per aquest fet, ja que tots mengen gràcies a aquest treball tan menyspreat:

Senyor honrat, Senyor amat, Senyor volgut en tots bons pensaments e en tots bons desigs e en totes forces; nós veem que com los lauradors han mal any e són fallats lurs esplets, que tots los altres oficis e mesters ne valen menys e se n'afollen; e com los lauradors han bon temps e bon any, tots los altres oficis e mesters ne valen més. E doncs, Sènyer, pus per ells se melloren o s'afollen totes les altres arts e ls altres

---

52«Un filón muy característico y notable de la literatura europea está constituido por la sátira anticampesina (...). La sátira pone de relieve a menudo (...) una especie de ferocidad en el campesino, que parece a veces colocarlo casi en un nivel intermedio entre las bestias y los hombres. Las fuentes de las que hablábamos y una lectura atenta y a contra luz de esta misma sátira muestran por contra que el campesino europeo (...) no era en modo alguno un bruto desprovisto de idealidad y de aspiraciones» (CHERUBINI, 1987: 143). Tenim en les nostres lletres una bona mostra del tòpic del camperol bestial en l'obra del franciscà Francesc Eiximenis (veg., per exemple, els capítols 103 i 104 del *Terç del Crestià*, EIXIMENIS, 1983: 114-116). Els furibunds atacs del framenor contra els pagesos contrasten amb la visió positiva dels llauradors oferida per Llull al LC.



oficis, ¿com poden totes gentes ésser contraris o enemics de lauradors, ni per què són menyspreats per totes gentes? (121, 19).

Amb el darrer ofici considerat per Llull en aquesta sèrie de capítols tornem a la vida urbana; al capítol 122, "Com hom se pren guarda de ço que fan los maestrals", presenta tot un seguit d'oficis manuals que ens condueixen cap a la vida en les ciutats de la baixa edat mitjana: sastres, pellissers, sabaters, carnissers, vidriers, forners, ... Cada versicle presenta un ofici diferent, acompanyat sempre d'una analogia referida, en la major part dels casos, a la passió de Crist. Estem doncs de nou davant d'un capítol exempt de crítica social. I és que Llull, igual que és conscient de la importància dels llauradors per al conjunt de la societat, també mostra en diversos llocs de la seua obra una consideració positiva envers els oficis manuals, oficis pràctics sense els quals no se sostindrien els estaments superiors. El menyspreu de les classes més elevades no està justificat per a Llull, qui amb el seu tarannà pràctic recomana al seu fill en la *Doctrina pueril* l'aprenentatge d'algun d'aquestos oficis, igual que fan els sarraïns.<sup>53</sup>

Només trobem, com ja és habitual també en els capítols diguem-ne «analògics», un petit apunt de crítica, sense deixar però d'inscriure's en una analogia negativa, de manera que l'actuació dolenta dels individus dóna significació negativa de la bondat divina:

¡Oh sènyer Déus, qui guardats e defenets los vostres benvolents de les mans de lurs mortals enemics! Nós veem que.ls falses argenters e.ls falsos moneders, que fan

---

<sup>53</sup>Veg. el capítol 79 de la *Doctrina Pueril*, «De les Arts mecàniques», on Llull defineix les arts manuals de la següent manera: «Art mecanica es sciencia lucrativa manual per donar sustentacio a vida corporal» (ORL I: 146). L'autor recomana l'aprenentatge d'alguna art mecànica per tal de tenir uns ingressos assegurats: «Pus segura riquea es enriquir son fill per alcun mester, que jaquirli possessions: car tota altra riquea desempara hom, de mester en fora. On per assò, fill, yo t consell que tu apregues alcun mester, per lo qual poguesses viure, si mester era» (*ibid.*: 147). Aquesta consideració positiva del treball manual està fortament extesa entre els autors franciscans, i mostra el tarannà pragmàtic que sembla ja caracteritzava els nostres avantpassats; una obra que tanta influència ha tingut durant generacions en la formació dels joves catalans, com ara el *Llibre dels bons amonestaments* de Turmeda, reitera el consell: «si tu est pobre e hauràs / molts fills, a tots heretaràs / alguna art, los mostraràs / passar llur vida» (METGE-TURMEDA, 1927: 152). Sobre les arts mecàniques en Llull, veg. LLINARÈS (1987).

encamerament en l'argent e en l'aur, e mesclen coure i lautó, e donen-los color e forma d'aur e d'argent, per tal que pusquen enganar la gent. On, beneit siats vós, Sènyer, qui en la vostra passió no feés falsia ni engan, car la vostra humanitat se mostrà així verament en ésser humà com és ver que vós sóts home; e la vostra deïtat se mostrà en los miracles que vós faïets així verament com és ver que vós sóts vera deïtat (122, 4).<sup>54</sup>

Els versicles, com podem comprovar, contenen interessant informació sobre el comportament dels menestrals a l'època; aquesta informació, presentada en primer lloc, desemboca en una segona part del versicle en una analogia referida a la divinitat. Tots ells tenen la mateixa estructura: des d'un fet exterior, físic, cap a un fet espiritual i interior. La visió física dels oficis desvetlla la vista intel·lectual. El primer versicle del capítol ja explicita clarament el mecanisme, alhora que empra per primera vegada la fórmula «podem veer e apercebre ab sensualitats les intel·lectuïtats» per tal de fer referència a l'analogia. Llull va perfilant el mètode en aquests capítols dedicats als oficis, un mètode ascendent que teoritzarà i exemplificarà molt més àmpliament en les següents distincions, especialment en les dedicades als senys espirituals. Comparem si no la fórmula transcrita amb el títol del capítol 169, "Com hom apercep ab les coses sensuales quals coses són les coses entel·lectuals".

És interessant observar fins a quin punt la frase del capítol 122 anuncia el títol del 169. En el primer cas, ens trobem en la distinció dedicada a la vista, seny físic; el capítol 169 correspon a la distinció dedicada a l'apercebiment, seny espiritual. Tornem a la frase primera: Llull afirma que «podem *veer e*

---

<sup>54</sup>Si en aquest capítol no trobem explicitada cap altra crítica a l'actuació dels menestrals, haurem d'esperar al llibre cinqué per veure més concretada la visió lul·liana dels enganys comesos per drapers, pellissers i altres oficis. En concret, a la darrera tríada del capítol 309 hi ha una descripció crítica de la manca d'amor que els menestrals es tenen els uns als altres: «Deïm que sensualment sentim i intel·lectualment entenem que los maestrals se fan engans e falsies los uns als altres (...). Si la un maestral amava acabadament l'autre, lo pellisser no faria null engan en la pell ni el draper en lo drap» (309, 28). I no només al LC trobem la preocupació lul·liana pel frau en el treball dels gremis; un altre passatge significatiu en aquest sentit el tenim al *Blaquerna*, concretament al capítol 76, on el canonge de persecució, acompanyat d'una colla de goliards, vigila estretament els oficials de la ciutat per tal que no cometin cap falsia en el seu mester.

*apercebre* ab sensualitats les intel.lectuïtats»; és a dir: la visió física (*veer*) apareix ja relacionada amb el sentit espiritual de l'apercebiment (*apercebre*), concepte clau de l'ascensió de les sensualitats a les intel.lectualitats, com palesa el títol del capítol 169. Sembla que la vista intel.lectual, els «ulls intel.lectuals» a què tant es refereix Llull, poden ser identificats amb l'apercebiment com a seny espiritual, segons manifesten altres passatges al llarg d'aquest llibre: «Car com los ulls corporals defallen a veer les coses espirituals, en la demostració que los ulls corporals fan als espirituals, los ulls espirituals veen e aperceben en les sensualitats les coses intel.lectuals» (124, 6). Difícil trobar un resum més clar del mecanisme de l'analogia en Llull, un mecanisme que dominarà bona part del present llibre tercer.

#### 1.4. La divinitat.

El capítol 122 pren els menestrals com a motiu per a manifesta el fervor de Llull envers la creu; el mateix tema continuarà al capítol 123, finalitzat ja l'interessant recorregut pels oficis i pels estaments socials. El títol és ben significatiu, i resumeix les ànalogies bàsiques presentades en l'anterior bloc de capítols: "Com hom veu en la crou l'esclau de nostre senyor Jesucrist". El cristocentrisme manifestat per Llull tot al llarg de les analogies sobre la passió té el seu colofó final en aquest capítol on el mirall de la creu ens mostra el model de comportament ètic que cal seguir. Tot convergeix, en definitiva, cap a Crist, centre i model d'actuació per a l'home, no importa l'estament social que ocupe. És doncs significatiu que aquest capítol cloga la sèrie dedicada als grups socials.

Estem encara en l'àmbit d'influència de la vista corporal, de manera que el capítol contempla la creu amb els ulls físics. Com sempre, però, aquesta visió sensual amaga darrere una visió més interior: la dicotomia ulls corporals-ulls espirituals ha estat present tot al llarg de la distinció. Ací, Llull manifesta una vegada més la necessitat d'anar més enllà de les imatges físiques: la creu com a objecte no és important en si, sinó que el seu valor rau en la capacitat de desvetllar la memòria de la passió que Crist va sostenir per nosaltres:

¡Oh vós, sènyer Déus, qui pacificats e concordats los hòmens confiants en la vostra ajuda! Vós havets leixat l'esclau de la vostra passió en les creus escampades per lo

món, per ço que com veurem ab los ulls corporals la vostra image, que veiam ab los ulls de l'ànima la vostra passió. Mas nosaltres, Sènyer, fem d'açò tot lo contrari, en ço que ab los ulls corporals guardam en la crou, e ab los ulls de l'ànima guardam a les vanitats d'aquest món (123, 10).

El resultat final de la contemplació de la creu i la memòria de la passió que hi va associada ha de ser, per lògica, la imitació del model que Crist ens proposa fins a les últimes conseqüències: el martiri. Les pàgines on Llull mostra el seu èxtasi davant la creu i el seu desig de morir per amor a Crist són de les més dramàtiques de tota la seua producció, i de les més belles de tota la literatura mística:

Tan m'és, Sènyer, douç e plaent a veer l'esclau de la vostra passió, que ja mon cor no serà sadollat d'amar ni mos ulls de plorar, tro que tota la mia sang haja escampada per amor de vós, e tota la humiditat de mon cors haja escampada e versada en suor e en plors e en làgremes, per donar laor del meu senyor Jesucrist (123, 30).

### 1.5. Conclusió.

I arribem al darrer capítol d'aquesta primera distinció del llibre tercer, el 124, "Com la vista corporal de l'home és fenida e termenada". És un capítol conclusiu i que resumeix la idea bàsica de la distinció: la dicotomia ulls corporals-ulls espirituals, i la subordinació dels primers als segons. Suposa, doncs, un tancament circular de la distinció, la qual s'obria amb la mateixa dualitat. A més, avança les següents distincions des del moment que planteja que a través de les sensualitats podem passar a *apercebre* les intel·lectualitats (ho hem vist a 124, 6). Igual que al capítol anterior la creu era presentada com un mirall, ací és la natura sencera la que té aqueixa consideració, ja que les creatures reflecteixen l'acció del seu creador:

¡Oh vós, sènyer Déus, qui guardats e salvats los bonairats de les mans de lurs enemics! Enaixí com los ulls corporals veen en la superficients del mirall les figures qui estan davant lo mirall, enaixí, Sènyer, los ulls espirituals veen en les creatures lur senyor e lur faedor e lur creador (124, 7).

El darrer versicle expressa l'agraïment de l'autor a la divinitat per haver dut a terme la distinció, una distinció de les més interessant del LC per al lector actual, tant per la informació que ens dóna sobre la societat a l'època de Llull com per la bellesa i passió dels seus versicles dedicats a la visió de Crist crucificat. No oblidem, però, que la intenció de Llull no era fer la crònica de la seua època, ni deixar constància per a les generacions futures de la situació social del seu temps; la crítica que trobem va adreçada obsessivament cap a la denúncia del no seguiment de la primera intenció, amb una finalitat de reforma moral de la societat real en què vivia. A més, sovint la presentació dels oficis és tan sols una excusa per a desgranar una sèrie de bellíssimes analogies que connecten la realitat social amb la transcendència, veritable centre d'atenció del LC. La genialitat de l'obra, i del seu autor, rau però, precisament, en el fet que està oberta a diverses lectures: cada lector pot fer la seua d'acord amb els propis interessos.

## 2. DISTINCIONS XXIV, XXV i XXVI. L'OÏDA, L'OLFACTE I EL GUST.

I entrem ja en la distinció XXIV, "Qui tracta d'oïment". Canviem doncs de sentit, encara que continua la mateixa consideració dual referida ara a l'oïda: Llull planteja des dels inicis la dicotomia orelles del cos-orelles espirituals. I és que la base de tot el llibre tercer és aquesta dialèctica entre les coses sensuais i les espirituals.

El primer capítol dels tres que formen la distinció, el 125, té el títol "Com hom ou veus e paraules". Des del principi ja deixa clar l'autor que tractarà sobre els dos tipus d'oïment, ja que el que l'interessa són les significacions intel·lectuals que podem extreure de la informació sensual aportada pels senys físics:

Com a les nostres orelles corporals sia, Sènyer, cosa pròpia oir veus, e paraules, e crits, e sons e brogits, per aquesta sensualitat que nós havem en oir totes aquestes coses sensuais, cové que nosaltres nos mudem a oir ab les orelles del cor, cogitant, e remembrant, e apercebent, e imagenant e entenent la gran bonea e la gran noblea que és en vós, la qual nos és significada per l'oïment que oïm ab les orelles corporals (125, 2).

Les orelles del cor s'identifiquen ací amb els sentits espirituals, com ocorria abans amb els ulls de l'ànima: Llull cita explícitament la cogitació i l'apercebiment, sentits que tindran les seues respectives distincions a la segona part del llibre, les més interessants per a resseguir la creació del mètode epistemològic lul.lià.

Aquesta diferenciació entre allò exterior i allò interior condueix de nou a la presentació d'analogies, a través de les quals els sons físics donen significació a l'esperit de realitats amagades als senys corporals:

Senyor amat, Senyor honrat, Senyor temut per tots los pobles, enaixí com los metalls donen diverses vous e diverses sons a nostres orelles, en ço que l'argent fa un so, e l'aur ne fa altre, e lo ferre ne fa altre, e lo coure ne fa altre, e la un so no és semblant ab l'autre, enaixí, Sènyer, les potències de l'ànima donen diverses significats a les orelles del cor; car l'ànima entén la potència vegetable en una guisa, e en altra la potència imaginativa e en altra la potència racional. On, per aquestes diferències que l'enteniment entén de les potències, apercep e entén los significats segons lur natura e lurs propietats (125, 7).

El capítol mostra també una de les preocupacions centrals de Llull: la comunicació.<sup>55</sup> El seu interès per obrir ponts comunicatius entre les persones i entre les creences es manifesta en la reiteració del tema al llarg de tot el LC; així, aquest capítol pot ser relacionat amb el 155, "Com hom cogita en les concordances e les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula". La paraula és allò físic, està constituïda per la materialitat del so; el seu significat és interior, i ha de ser captat per l'enteniment lliure de prejudicis i alerta, ja que sovint el que manifesta el so no es correspon amb el sentit esperable. En diversos llocs expressa l'autor aquest tall entre el so, la materialitat de la paraula, i el sentit, el seu significat interior:

Amorós Senyor, així com l'oïment sensual és ordenat e aparellat a oir les veus e les paraules segons la natura e les propietats d'aquelles creatures en què.s fan los brogits e les veus e les paraules, enaixí l'oïment espiritual és aparellat a oir per intel.ligència los significats que les veus e les paraules signifiquen; car enaixí com

---

<sup>55</sup>Sobre la preocupació lul.liana pel llenguatge i el diàleg interconfessional, veg. COURCELLES (1993), TRIAS MERCANT (1993) i TUSQUETS (1993).

l'oïment de les sensualitats està en les orelles, enaixí l'oïment que l'ànima entén està en l'enteniment de l'home (125, 8).

En altre lloc deixa ben clar que l'aspecte interessant és l'interior, el significat, i que cal passar per damunt del so material per tal d'arribar a gaudir del sentit de les paraules:

Amorós Senyor, molt major plaer sent l'ànima com contempla en la vostra bonea segons la manera d'aquest libre, que no ha com hom és ligit o parlant les paraules d'aquest libre; car lo líger e.l parlar són sensualitats qui embarguen los plaers de l'ànima, los quals hom sent en l'ànima com imagena e cogita e remembra les paraules que havia lestes e oïdes (134, 14).

Aquesta consideració condiona la filosofia del llenguatge en Llull, i més encara, la seua retòrica. En altre lloc (118, 21) havia explicitat que el LC està construït a base de «novelles raons e belles paraules»; és a dir, la retòrica és un element important en l'apologètica lul.liana, ja que els arguments van sempre acompanyats d'un treball d'elaboració formal ben conscient i orientat cap a la finalitat de fer més assequible el contingut. Cal, però, considerar la concepció lul.liana de la bellesa per a no caure en contradiccions: d'acord amb el que s'expressa a la *Retòrica nova*, la bellesa dels mots ve fornida no per la seua eufonia, sinó precisament pel seu significat. El que fa, per a Llull, que un mot siga bell, no és la materialitat del seu so, sinó el seu significat i les evocacions que desvetlla en la ment.<sup>56</sup>

És en aquest sentit que Llull parla de «belles paraules», de manera que no hi ha cap contradicció quan rebutja el plaer proporcionat per l'audició dels sons en detriment del significat. De tota manera, encara que la conseqüència d'açò siga un predomini de les anomenades «figures de pensament» front a les «figures de dicció» en la retòrica lul.liana, no hi ha dubte que el resultat

---

<sup>56</sup>Diu Llull a la *Rhetorica nova*: «Dicitur enim pulcrum vocabulum vel dictio pulcra cum habuerit pulcrum formam, quomodo pulcra omnia infrascripta vocabula decorantur pulcraque redduntur. Hec autem sunt «deus», «angelus», «homo», «bonitas», «magnitudo», «eternitas», «potentia», «rex», «regina», «domicella», «miles», «domina», et huiusmodi, que omnia ex forma sua sunt pulcra vocabula» (JOHNSTON, 1978: 301-302). Sobre la retòrica en Ramon Llull, i en especial sobre la doctrina de la «*vox significativa*» i l'atribució de la bellesa al significat de les paraules, veg. RUBIÓ I BALAGUER (1946).

final de l'obra literària lul·liana mostra un alt grau de bellesa formal, incloent-hi l'eufonia de la frase. El lector actual pot trobar gaudi estètic en els escrits de Llull, tot i que l'autor buscava una altra finalitat: l'estètica anava orientada a la major comunicació amb el lector contemporani.

Una mostra d'aqueixa preocupació per la comunicació la trobem a la tríada 125, 19-21. Un cop més, apareix el fi observador de la realitat, que ara s'adona de la diversitat de llengües i de la impossibilitat d'intercomprensió, ja que els sons de les llengües estranyes no van units a cap significat per a qui les descobreix:

Oh vós, sènyer Déus, qui sòts amat e honrat en tots los temps del segle! Tan són los  
lenguatges diverses en est món, que molts de lenguatges oig, Sènyer, que m són  
semblants que sien vós o lenguatges de bèsties, per ço car les mies orelles no han usat  
d'oir aquells lenguatges. On, per ço car les mies orelles intellectualls no poden  
atènyer ço que aquells lenguatges signifiquen, per açò, Sènyer, lo cor meu no pren  
neguna ajuda de l'oïment que les orelles oen, adoncs com oen lenguatges que lo cor no  
entén (125, 19).

El fet té una importància cabdal per al nostre autor: els infidels, en concret els sarraïns, estan pertot arreu, són majoritaris en la societat mallorquina del XIII; tenen una llengua estranya per a Llull, incomprendible. L'única manera de comunicar-se és accedir als sentits amagats sota els sons inarticulats de la llengua aràbiga, aprendre l'àrab per tal d'establir una comunicació imprescindible amb els infidels:

Com lo vostre servidor e.l vostre sotsmés s'esforça aitant com pot com pusca entendre  
lo lenguatge aràbic, per tal que pusca entendre lo significat de les paraules, e per tal  
que per aquelles paraules aràbiques pusca significar veritat a aquells qui són en  
lenguatge aràbic, clam-vos mercè, Sènyer, que vós me donets gràcia e benedicció com  
en breu jo pusca entendre e significar per paraules aràbiques veritat de vostra sancta  
passió e de vostra sancta trinitat (125, 20).

El passatge manifesta la realitat personal de Llull en el moment d'escriure el LC; en efecte: per aqueixos anys estudiava l'àrab amb el famós esclau musulmà amb el que, sembla, no arribà a entendre's massa bé, si tenim en compte el final tràgic de la relació mestre-deixeble. La intenció de Llull resta ben clara en aquestes frases: predicar als musulmans en llengua àrab. Sabem



que hi ha una versió aràbiga, la primera, del LC, en consonància amb aquest propòsit; el següent versicle explicita que Llull ja devia de tenir uns certs coneixements d'aquella llengua a l'hora de redactar l'obra:<sup>57</sup>

Si jo sabia e entenía la lengua aràbiga, poc valria si devoció no havia a significar veritat de la sancta fe romana; per què us clam mercè, Sènyer, pus que vós m'havets feta gràcia que jo entén la lengua aràbiga, que vós me façats com jo haja devoció a loar e a beneir vós en la lengua aràbiga, e no sia dubtant ni tement de nulla pena que.m pusca ésser feta per null home qui sia en lengua aràbiga ni en altra (125, 21).

En consonància amb aquesta intenció apologètica està un dels tres objectius lul·lians concebuts arran de la conversió: la creació d'escoles de llengües per a missioners, objectiu que durant un temps es va materialitzar en el monestir de Miramar. La preocupació pel llenguatge, que és la preocupació per la comunicació amb els altres, amb els no creients, apareix així com una de les principals obsessions de l'esperit inquiet de Ramon Llull: les paraules, quan no arribem a copsar el seu sentit, són l'obstacle que ens separa; o poden esdevenir un pont d'unió si desxifrem adequadament el significat que amaguen. En aquest darrer cas, la comunicació està garantida, ja que el sentit vertader dels mots manifesta la veritat, i la veritat és només una, capaç de ser assimilada per qualsevol ser humà al marge de la llengua que empre per a representar-la.

Aquest capítol 125 és el centre de la breu distinció dedicada a l'oïda, ja que desenvolupa el tema que més interessa a l'autor. Els altres dos capítols la completen parlant de les llaors i les infàmies que els homes s'adrecen els uns als altres, i dels límits de l'oïda sensual. El 126, "Com hom és oent les laors e les infàmies que.ls uns hòmens dien dels altres", torna sobre la inversió de l'ordre correcte de la realitat que envolta el jo autor-protagonista del LC, qui contínuament sent lloar allò reprehensible i infamiar les coses vertaderament lloables. Llull viu en un món a l'inrevés, on tots els valors estan capgirats, i només cap la meravella davant la situació. El tòpic literari pren en el nostre autor una dimensió espiritual. Els termes oposats ballen davant els ulls

---

<sup>57</sup>L'existència prèvia d'una versió àrab del LC, redactada pel mateix Llull, ha estat posada en dubte per diversos estudiosos. És un tema sobre el qual haurem de retornar. Una anàlisi minuciosa de la qüestió es pot trobar a URVOY (1980: 323-335). Veg. també LLINARÈS (1980), BRUMMER (1985) i COLOM (1989).

estranyats de qui contempla la seua inversió, i les orelles capten contínuament una dissonància que altera el real significat de les paraules.

El capítol final de la distinció és el 127, "Com l'oïment humà és termenat". El seu tema, com tots els capítols finals de distinció, gira al voltant dels límits dels sentits, en aquest cas de l'oïda sensual, en oposició amb l'espiritual, la qual no es troba limitada com la primera, ja que es capaç de captar realitats superiors a les físiques i que les orelles del cos no poden sentir.

Les dues distincions següents estan formades cadascuna per un sol capítol, i tracten sobre l'olfacte i el gust. El capítol 128, "Com hom odora les odors, e com l'odorament humà és termenat", ocupa tota la distinció XXV. Comença, com ja ve essent habitual, amb el plantejament d'una doble oposició, que recorrerà després tot el capítol: bones olors-males olors en el cos-ànima. L'olfacte sensual pot sentir bones o males olors, però també l'olfacte anímic: tot sentit té una vessant interior i espiritual més enllà de la seua dimensió purament física. El capítol mostra, una vegada més, una concepció negativa de la sensualitat i, per això, del cos humà:

Totes les majors pudors qui sien, són, Sènyer, en cors d'home, car tan és home ple de fems e de pudor e de podrit, que per lo nas, e per les orelles, e per los ulls, e per la boca e per tots los altres locs jussans gita coses sutzes e pudentes. Doncs, ¿qual cosa, Sènyer, put pus fort que cors d'home? (128, 20).

Les dues tríades finals estan dedicades a la «termenació» del seny de l'olfacte, i, com a les altres distincions, també ací oposa l'olor corporal a l'olor intel.lectual, més limitada la primera que la segona.

El següent capítol, ja en la distinció XXVI, té el títol "Com hom gusta de les coses douces e les coses amargoses, e com lo gustament de l'home és termenat". Una nova oposició és plantejada, coses dolces-coses amargues, unida a l'esperable potència sensitiva-potència racional. Si al capítol anterior era la luxúria el pecat protagonista, ara ho serà la gula, vici relacionat amb el sentit del gust. Finalment, la importància d'aquest capítol rau en el fet que introdueix ja des del títol la consideració de parelles de termes contraris, que dominaran els primers capítols de la següent distinció.

### 3. DISTINCIÓ XXVII: EL TACTE.

#### 3.1. *Conceptes oposats.*

La distinció XXVII, "Qui tracta de les coses qui són sensibles a l'home", és la darrera dedicada als sentits corporals. Des del capítol 130 al 137 està ocupada per una sèrie de parelles de conceptes sobre els quals s'aplica l'estudi de la sensibilitat humana. Són les següents:

Calor-fredor (capítol 130).

Fam-set (capítol 131).

Sanitat-malaltia (capítol 132).

Repòs-treballs (capítol 133).

Plaer-pesar (capítol 134).

Diligència-perea (capítol 135).

Desigs-enyoraments (capítol 136).

Ardiment-volpellea (capítol 137).

La sensibilitat va unida en Llull a la percepció dual de la realitat immanent, oscil·la entre dos extrems contraris. Ja estem acostumats, arribats a aquest punt, a la concepció dual reflectida en el LC: l'autor juga amb l'oposició de contraris per tal de bastir un món ordenat, on cada element ha d'ocupar el seu lloc; un món que deixa a la consideració del lector per tal de canviar els seus esquemes errats, invertits, (uns esquemes on allò que és secundari ocupa el lloc principal), i adequar-los així al seguiment de la primera intenció, de la recta intenció.

Les oposicions presentades en cada capítol són completades per l'oposició bàsica del llibre que estem considerant, i que és el centre de totes les seues distincions: ens referim, una vegada més, a l'oposició cos-ànima, o sensualitat-intel·lectualitat. Llull arriba així a l'establiment d'oposicions dobles, construïdes mitjançant la intersecció entre l'oposició base i l'oposició particular de cada capítol. D'aquesta manera, trobem uns primers indicis de l'ús lul·lià de la combinatòria, ús que apareix com a intent de presentar al lector les diverses possibilitats existencials d'una realitat múltiple, dual;

possibilitats que regeixen tant per a aquest món físic com per al món interior espiritual.

Un exemple ens ajudarà a percebre aquest germen de combinatòria en les dobles oposicions construïdes per Llull. Al capítol 132, "Com hom és sensible de sanitat o de malautia", l'oposició pròpia del capítol entra en intersecció amb l'oposició cos-ànima. Tenim així quatre possibilitats combinatòries: sanitat del cos, sanitat de l'ànima, malaltia del cos i malaltia de l'ànima. Aquestes quatre, però, encara poden entrar en combinació entre elles mateixes:

Ah Sènyer! Tan malaurat és l'home qui ha sa ànima malauta per la malautia de son cors o qui ha son cors malaute per la malautia de l'ànima; e tan benaurat és qui ha son cors malaute per la sanitat de l'ànima, o qui ha son cors sa per tal que l'ànima sia sana (132, 15).

En aquest versicle tenim representades les següents possibilitats:

cos malalt amb ànima malalta;  
cos malalt amb ànima sana;  
cos sa amb ànima sana.

La quarta combinació esperable, «cos sa amb ànima malalta», apareix al versicle següent: «Oh vós, sènyer Déus, qui sóts amat e honrat per tots los pobles! Totes les vegades que jo senta mon cors ésser en sanitat e ma ànima ésser en malautia de pecat, se cové que jo sia sensible de temor e d'esperança» (132, 16).

Calor i fred, fam i set, salut i malaltia, ... Qüestions totes que preocupen l'home i que Llull, conscient de la seua importància, contempla en aquests capítols des d'una òptica diferent a la merament física, una òptica que va més enllà del pragmatisme immediat que exigeix la supervivència física en el món de la immanència. L'exacta i contínua discriminació entre allò corporal i allò anímic facilita aquesta consideració transcendent de la sensibilitat humana al costat de les sensacions purament físiques.

Així, en tractar sobre la sensibilitat al calor o al fred, Llull ens mostrarà una vegada més l'exactitud i la profunditat de les seues observacions quasi científiques, amb detalls psicofisiològics força interessants. La realitat

immediata, però, sempre remet a una altra de metafísica, i en aquest cas estableix les equacions calor=amor i fred=manca d'amor: hem passat del terreny físic a l'emocional. Però Llull no abandona, tampoc en aquest cas, el plantejament científic de la qüestió: l'equació resta justificada si considerem que el cor és l'organ del cos humà on en troba la major quantitat de calor, de manera que no és una metàfora en sentit estricte identificar el calor amb l'amor:

Oh vós, sènyer Déus, qui sòts primer de tots començaments e qui sòts eternal sens tots defalliments! En ço que amor dóna a home sentiment de calor, és significat que calor e amor són coses semblants e concordants en alcuna natura o en alcuna covinença, car tota hora que lo cor de l'home se mou a fervent amor, lo cors és sensible d'escalfament. On, per contrari és significat que enfre fredor e privament d'amor ha alcuna conveniència, car aitant com lo cor de l'home se desenamora, aitant lo cors perd sa calor (130, 4).

Sènyer ver Déus, qui sòts digne de tots honraments e de totes honors e de totes amors! Lo pus principal membre en què hom sent amor és lo cor, e.l pus propi loc en què està la calor del cors de l'home és lo cor; e per ço ha conveniment enfre amor e calor; e tots los altres membres on pus luny són del co, pus priven de calor, e on més priven de calor, pus són prop e fredor, e on pus prop són de fredor, pus prés són de la mort (130, 7).

Fam i set són altres dos aspectes de la sensibilitat humana que considera Llull; es presten a fer una lloança de la pobresa evangèlica, alhora que una crítica dels rics ben alimentats que obliden la fam dels pobres. Com sempre, però, Llull mira també més enllà de la sensació física, i considera la fam i la set en un sentit espiritual: fam i set de l'aliment espiritual, de l'eucaristia;

Molt hauria gran plaer, Sènyer, que los hòmens sentissen tan gran fam e tan gran set del pa e del vi espiritual qui sobre l'altar torna en carn e en sang com fan del pa e del vi material; car si ho faïen, haurien major plaer en los sadollaments de l'ànima que en los sadollaments del cors (131, 24).<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup>En directa referència a la quarta benaventurança, el «canonge d'afflicció» del capítol 72 del *Blaquerna* s'encarrega de predicar la fam i la set espirituals i no només corporal, igual que fa Llull en el passatge citat del LC: «E no tan solament havia lo canonge ofici de fam corporal a preïcar, ans ho havia de fam esperitual, per ço que les gents hagessen fam de justícia, caritat, e

La sanitat i la malaltia corporals i espirituals remetent a les consideracions ja manifestades al capítol 115, dedicat a l'actuació dels metges, on l'autor ja hi distingia dos tipus de medicina: la corporal i l'espiritual. Tant el repòs com els treballs poden ser corporals o espirituals; la dialèctica entre el món físic present i l'altre món, el d'ultratomba, recorre les oposicions considerades, ja que tant les angoixes com els plaers d'aquest món són un reflex de les penes infernals i de la glòria del paradís, per tal que no oblidem l'autèntic fi del pelegrinatge per la vida, l'altre món:

Sènyer ver Déus qui sòts ordonador e factor e benfactor de totes coses! Los greus treballs e les grans penes que lo cors sent en est món, aquells signifiquen a hom les grans penes e ls grans treballs que hom sent en los inferns; e les benanances e ls remeis e ls plaers que hom sent en est món, són significants les grans glòries e les grans benaurances que són en paradís (133, 7).

Plaers de l'ànima i plaers del cos; pesars de l'ànima i pesars del cos. Els plaers que sent l'ànima són molt majors que els del cos; també ho són els seus pesars. Donem doncs plaers a l'ànima per damunt dels del cos. En aquest món, cada plaer que trobem ens proporciona al capdavall cent pesars; la *ratio* s'inverteix quan considerem l'altre món, on per cada pesar sofrit per amor a la divinitat trobarem cent plaers. El dualisme manifestat en els títols s'estén a tot el contingut dels capítols, amb abundància d'estructures paral·lelístiques en la construcció de les frases i un continu joc d'intercanvi dels contraris, una dansa perpètua dels oposats.

Les oposicions s'afigen les unes a les altres per tal de complementar-se; poden ser oposicions dobles o múltiples, com ocorre al capítol 135. Diligència-perea és la base, i ambdues poden ser experimentades en el cos o en l'ànima. Primer moviment-segon moviment, bé-mal i ésser-privació (o no ésser) completen la xarxa de contraris amb la qual Llull teixirà una argumentació on cada element ocuparà el seu lloc adient, manifestant al capdavall l'ordre exacte de les coses, amb un dualisme ben contundent com a conclusió de tota l'anàlisi: els diligents en fer bones obres segueixen el primer moviment, i són

---

de les altres virtuts, per ço que fossen per elles sadollats en estament de bona vida» (LLULL, 1982: 194).

els bons; els diligents en fer males obres segueixen el segon moviment, i són els dolents.

Sènyer ver Déus, qui vivificats e enamorats los coratges de tots aquells qui en vós se confien ni.s reclamen! Tots aquells e aquelles qui són diligents e fervents en fer bones obres, van, Sènyer, per lo primer moviment.

E tots aquells e aquelles qui són diligents en fer males obres e pereroses en fer bé, van-se'n, Sènyer, per lo segon moviment; car bona diligència més és acostada en natura d'ésser que de privació, e perea més s'acosta a no ésser que a ésser.

Com nós vejam en est món los de més hòmens ésser diligents en fer males obres e ésser pereroses en fer bé, per açò podem conèixer, Sènyer, que ls hòmens són més qui van per lo segon moviment que aquells qui van per lo primer; e per açò és demostrat que més són los hòmens mals que ls bons, car tots aquells qui van per lo primer moviment són bons, e tots aquells qui van per lo segon moviment són mals (135, 4-6).

Desigs i enyoraments protagonitzen el capítol 136. Desigs i enyoraments de l'acabament diví, meta desitjable pel defalliment humà, defalliment manifestat en el jo autobiogràfic de Llull que recorre tot aquest capítol fent memòria dels seus pecats passats. Desigs i enyoraments són sinònims, no contraris; el capítol té un to més místic que els anteriors, se centra més en l'anhel de la unitat amb Déu que en la presentació de la dualitat immanent. És un dels capítols més bells d'aquest tercer llibre, i n'és ple d'efusions intimistes del jo protagonista, el qual desitja ferventment donar la seua vida per Crist:

Tant s'allonga lo dia, Sènyer, que jo prena martire per la vostra amor en mig del poble, confessant la sancta fe crestiana, que tot me sent languir e morir de desig e d'enyorament com no som a aquell dia, e que sia en mig del poble turmentat així com leó o altra bèstia salvatge qui és environada de caçadors aucients e devorants aquella (136, 21).

Ara bé, Llull no s'està de confessar el seu desig secret: la vida contemplativa de l'ermità, allunyat del món. La seua crida, però, és una altra: bé que voldria passar la resta de la seua existència contemplant Déu, amb el LC, en una ermita bastida en un *locus amoenus*; no n'és digne, però: el seu destí és morir aviat escampant la llaor de Déu entre els infidels. El versicle mostra una clara dicotomia entre acció i contemplació en l'esperit de Llull, dicotomia que regirà tota la seua vida:

Amor me fa, Sènyer, ésser desirós com vivís longament en ermitatge, en est libre contemplant en la vostra bonea e en la viltat d'aquest món; mas, car jo no som digne de viure longament ni en tan gran benança com aquella seria, e com jo som obligat e sotsmés per abundància de desig a donar laor de vós a aquells qui us desamen e us menyspreen per fretura de loaders, per açò, Sènyer, cové que jo percaç la mia mort com la pusca haver en breu, per tal que sia vist que vós havets loaders qui per paor de mort loar no us dubten (136, 23).

El martiri és un tema que fa acte d'aparició en els capítols més bells i més místics del LC; provoca, de vegades, sentiments contradictoris en el nostre autor. Desig, però també paor. Paor que ha de transformar-se en ardiment: qui té Déu de la seua part no ha de tèmer res, ni tan sols la mort. L'ardiment és una virtut que han de posseir els cavallers i els religiosos que van a predicar als infidels; tots ells han d'estar disposats a rebre la mort en qualsevol moment. Llull, però, es mou entre l'audàcia i la covardia. No és aquest el primer lloc on manifesta el conflicte;<sup>59</sup> la seua natura feble li fa tèmer la mort que, per altra banda, tant desitja. Afirmacions com les següents l'havien de conduir inequívocament cap a la búsqueda del martiri si volia ser conseqüent amb els seus propis postulats:

Molt home veig pus ardit enans que sia en la batalla, e tal cosa proposa fer e defendre en la batalla que com és en la batalla no.s sent ardiment que la faça. On, jo.m tem, Sènyer, de mi mateix que jo no sia d'aquells, e que sia ara pus ardit que adoncs com seré en la batalla de la mort per amor de vós (137, 26).

Molt home oig gaubar, Sènyer, que si venia a açò que hom lo volgués auciore per amor de vós, que seria molt ardit a prendre mort per amor de vós; emperò jo.ls veig volpells a percaçar com sien màrtirs per amor de vós. On, ¿com no.s pensen, Sènyer, que enaixí com han perea e volpellaatge de tractar com pusquen venir a martire, que enaixí l'haurien si en loc ni en cas ne venien que hom los volgués auciore? (137, 29).

Llull s'està denunciant ell mateix en escriure aquestes coses. Ara podem comprendre la gravetat de l'anomenada «crisi psicològics de Gènova».<sup>60</sup> Arribat el moment de la veritat, es compleixen els seus temors. En el port de Gènova, amb tot el material embarcat per anar a terra d'infidels i rebre el tan

---

<sup>59</sup>Veg. 83, 19-24.

<sup>60</sup>*Vida coetània*, § 20 (OE I: 42-43; OS I: 31).



desitjat martiri, Llull sent por. El seu ardiment esdevé sobtadament volpellea. La contradicció entre allò que ha escrit i la situació real degué de produir un fort efecte en el seu ànim: versicles com els ara citats havien de colpejar necessàriament la seua consciència en contemplar la partida del vaixell que devia d'haver-lo conduït a la mort per Jesucrist. Ell ha esdevingut un d'aquells que es gauben d'ardiment abans de la batalla, però que arribat el moment mostren el que realment són: volpells i covards. Sense saber-ho, en redactar el LC està escrivint uns versicles premonitoris; sense saber-ho, però tement-s'ho. Més endavant, al capítol 146, dedicat a la paor, torna sobre el tema de manera inequívoca, denunciant la mateixa contradicció que li afectarà plenament en Gènova, aqueixa estranya inversió dels valors que li provoca meravella i que viurà en carn pròpia:

Molt seria gran raó, Sènyer, que los hòmens religiosos no haguessen paor de mort, e que anassen preïcar los infeels e ls hòmens descreents (146, 29).

Enaixí com és contrària cosa que hom s'alegre perdent e que hom s'entrist guanyant; enaixí o més encara me par, Sènyer, contrària cosa que hom haja paor de morir per donar laor de vós, qui volgués morir per salvar lo poble qui era freturós de la gràcia de nostre senyor Déu (146, 30).

### 3.2. *Vicis.*

El segon bloc d'aquesta distinció està dedicat a diversos vicis i pecats, emmarcats per «vergonya» i «paor». La fina capacitat d'observació psicològica del beat fa que ens delecte amb la descripció d'una galeria de tipus ben dibuixats: el marit gelós, el ric golafre, el luxuriós, etc. El comportament pecaminós d'aquestos personatges és el material empíric d'on extreurà informació sobre les causes i els efectes del pecat. Un tema aquest, el de les causes del pecat, que ja havia considerat al primer volum de l'obra, en parlar de l'ordre de les potències humanes; el que allí havia exposat de manera més teòrica, és ampliat i exemplificat en aquestos capítols.

Recordem que la base del pecat es trobava en el funcionament de la potència sensitiva, qualificada d'arrel del mal i de porta per on entra el pecat:

Piadós Senyor! Enaixí com la vostra deïtat e la humanitat que presés e la passió que sofrís són ocasió d'on sia dirivant tota bonaurança e tota bona ventura e tot bé, enaixí la rail d'on diriva tot mal en l'home sí és la potència sensitiva com ve que no és mortificada; car aquella és la porta on entra en home primerament pecat accidentalment (41, 27).

Dues precisions importants: la sensitiva és la porta per on entra el pecat «com ve que *no és mortificada*»; el seu paper dins de l'ordre de les potències establert per la creació divina no pot ser el de produir el mal; de fet, si no s'extralimita en les seues atribucions i es manté en el seu lloc dintre l'esquema de les potències, té una funció bàsica en el procés de coneixement de la realitat. Pateix, però, d'una certa tendència a ultrapassar el rol que li ha estat assignat; ací ha d'entrar en joc la seua mortificació per part de la voluntat humana: el ser humà ha de mortificar la seua sensualitat contínuament per tal que no siga la porta per on entre el pecat. Una entrada del pecat —i ací ve la segona puntualització— que, en qualsevol cas, és *accidental*, no essencial, ja que, com hem dit, el paper de la potència sensual no és naturalment el de facilitar l'accés al pecat, un element que no entra en els plans divins i que és un fruit accidental del lliure albir humà.

La mortificació de la sensitiva es du a terme amb el concurs d'una altra potència, la racional. Joga un paper central en l'equilibri de les potències, ja que totes han de convergir al seu domini. Si la sensitiva és la porta per on entra el mal, la racional, pel contrari, dóna accés al bé:

Vertader Senyor, enaixí com la potència racional és ordenada a donar als hòmens tota benaurança e tot bé, enaixí la potència sensitiva és aparellada a donar als hòmens ocasió de greus culpes e de greus mals e de grans treballs, car enaixí com la racional és ocasió de bé, enaixí la sensitiva és ocasió de mal (43, 17).

Llull explica el mecanisme psicològic que dóna peu al pecat a través d'un esquema d'actuació correcta de les potències.<sup>61</sup> Aquestes tenen un ordre d'intervenció imposat per la voluntat divina, que ha creat el ser humà amb un material psíquic adequat per a assolir el coneixement de la realitat i la

---

61Ja hem presentat abans aquest esquema, a l'apartat dedicat a l'explicació psicològica del pecat d'acord amb la dialèctica establerta entre l'ordre i el desordre de les potències, al volum primer. En resum, l'actuació correcta es deriva de la subordinació de la sensitiva a la racional.

virtut ètica. Aquesta virtut és el resultat de seguir l'ordre de les potències; el seu desordre condueix al pecat.<sup>62</sup>

El resultat de tot aquest procés és doncs una actuació de l'home, actuació que pot restar avortada si la racional estima que l'objecte considerat no ha de fer actuar la motiva. Si la racional no pren el paper de mitjancera, la sensitiva condueix directament a la motiva (és el mecanisme de l'instint animal, també present en l'home), o la imaginativa passa també a la motiva per damunt de la racional, pont necessari per tal de discernir si els objectes imaginats provoquen un moviment cap al pecat o cap a una acció virtuosa.

Tornem als nostres capítols dedicats als vicis en la distinció XXVII, una distinció, no ho oblidem, dedicada a la sensibilitat humana. Aquesta perspectiva científico-psicològica domina l'exemplificació de cada pecat. Un exemple excel·lent de la conseqüència de l'ús desordenat de les potències el trobem al capítol 143, "Com hom és sensible de luxúria". La sensitiva i la imaginativa, sense el concurs de la racional, indueixen la motiva cap als actes luxuriosos; si la racional es fa l'ama de les altres potències, es mortifica la sensitiva i l'home no cau en la temptació. El to científic d'aquest passatge és ben evident, malgrat el contingut moral que ens vol transmetre:

Ah Déus gloriós! A vós, Sènyer, sia donada tota glòria e tota laor e tot honrament, car la rail de luxúria sentim que és en la potència sensitiva, qui per sa sensualitat e per la participació de la potència vegetable, és ocasió a la potència imaginativa com sia imaginant lo soll de luxúria.

Dementre, Sènyer, que la potència sensitiva fa estar la pensa de l'home imaginant en l'obra de luxúria, la potència vegetable, per abundància de la humidesa, és tan abundant a la sensitiva tro que la potència sensitiva se fa dona de la potència motiva, la qual fa moure l'home luxuriós e.l fa ensutzar en les obres de luxúria.

---

<sup>62</sup>El pecat és considerat com una malaltia anímica: igual que el desordre dels humors provoca una malaltia corporal, el pecat és produït pel desordre en les cinc potències. Al capítol 293, "Com és tractat de l'amor que hom ha a sanitat", trobem una tríada (293, 7-9) dedicada a la qüestió de l'ordre de les potències, on l'autor ens ofereix de nou l'esquema correcte: «Car com hom sap, Sènyer, tenir la vegetable a ésser ordonat subject a la sensitiva e la sensitiva a la imaginativa, e la imaginativa a la racional, e la motiva és ordonat moviment legut per la potència racional, adoncs és home ordonat a contenir e a observar sanitat sensual e entel.lectual» (293, 7).

Si l'home qui sent en sa sensualitat lo foc de luxúria, vol mortificar la sua sensualitat, guard-se, Sènyer, que la sua imaginació no sia major en lo plaer que hom sent de luxúria que en la viltat e en la sutzetat qui esdevé per luxúria; e faça hom en guisa que la potència motiva no obeesca a la potència racional ni a neguna de les altres potències, si donques la potència racional no era dona de totes les altres potències (143, 1-3).

La potència sensitiva té doncs un paper fonamental en l'aparició del pecat. En part, la causa es troba, segons Llull, en la natura d'aquesta potència, la qual consisteix en impulsar l'home a estimar-se més ell mateix que el seu proïsme:

En ço, Sènyer, que cascun hom ama naturalment si mateix més que no fa altre, per raó de la potència sensitiva que li dóna major sensibilitat en amar si mateix que en amar altre, per açò s'esdevé que los hòmens se percacen en est món com hic pusquen viure ni com hic pusquen haver riqueses ab què s'aviden; e per aquesta ordonació aital, cascun home pren de les riqueses mundanes a sos ops com més pot (41, 14).

Sense explicitar-ho, Llull prefigura ací l'explicació sobre el funcionament de l'avarícia i l'enveja, pecats estretament relacionats amb la tendència de la sensitiva a l'autoestima per damunt dels altres. El capítol 142, "Com hom és sensible de cobee e d'enveja", s'obri amb la reiteració d'aquesta explicació, en una mostra de la constant amplificació lul.liana dels seus arguments, i del caràcter d'«assaig» del LC, una obra que va assajant el seu contingut en cada capítol, que va fent-se a poc a poc segons és escrita:<sup>63</sup>

Oh Déus gloriós, vertuós, en totes forces poderós! Com hom senta per la potència sensitiva major amor a si mateix que a nulla altra cosa, per açò, Sènyer, naturalment sent hom en la potència sensitiva cobeia e enveja.

Enaixí com hom és naturalment cobeu e envejós per raó de la potència sensitiva, qui dóna a cascun home més de sensualitat en son ésser mateix que en negun altre ésser, enaixí, Sènyer, la potència sensitiva fa a home més amar e cobitjar aquelles coses que li són acostants e semblants en natura e en parentesc (142, 1-2).

El desordre serà doncs de nou el centre temàtic d'aquests capítols. Llull hi denuncia una altra vegada, fins al cansanci, el capgirament a què es veu

---

<sup>63</sup>Joan Tusquets ressalta amb encert el caràcter assagístic —en el sentit modern de la paraula— de tota la producció lul.liana. (TUSQUETS, 1993: 36).

sotmesa la realitat per culpa de l'aparició del pecat. Si l'home sent vergonya del que no hauria de sentir-ne, i viceversa, és a causa d'aquesta inversió dels valors:

Ah Senyor gran sobre totes granees! A vós sia donada laor e honor, car raó parria, Sènyer, que hom hagués major vergonya de dir mentides que de dir veritat, e que hom hagués major vergonya de tolre als pobres que de donar, e que hom hagués major vergonya de vestir vestiments ergullosos que los vestiments qui signifiquen humilitat. Mas, car los hòmens són los de més anants e passants per vies desordenades e sens tota raó, per açò, Sènyer, han vergonya de ço on no deurién haver vergonya com n'han vergonya (138, 22).

La gelosia provoca també l'efecte que, qui la pateix, considera com a veritat els fets que són falsos, i viceversa:

Enaixí, Sènyer, com l'enteniment e la coneixença de l'home se torba per gran goig o per gran paor, tant que no sap haver seny ni ment a re que faça ni diga, enaixí l'enteniment de l'home gelós se torba per sobre gelosia, e tant no encerca en sa muller o en la cosa de què és gelós, que sabia apercebre la veritat del fet, enans li fa gelosia cuidar que ço qui és en veritat sia en falsetat e ço qui és en falsetat sia en veritat (139, 5).

Contra aquest vici, cal mortificar la sensualitat i la potència imaginativa, i intentar imaginar els aspectes positius de la personada estimada en lloc dels negatius. La fina observació psicològica de l'autor arriba a la construcció d'una autèntica «fisiologia del matrimoni» en aquest capítol, amb amonestacions i consells en la línia dels autors moralistes:

La bona dona si vol, Sènyer, que son marit no sia gelós, sia al marit amorosa e de bell semblant e no haja en si negun semblant per lo qual son marit deja ésser gelós; e on pus son marit la ferrà e la deshontarà per sa gelosia, pus fortment s'esforç la dona d'ell a amar e a honrar e a servir; e si açò fa, a la fi convenrà per fina força que la dona apoder son marit de gelosia (139, 12).<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup>Tòpic de la literatura moral, aquest mateix consell podrem trobar-lo, per exemple, dos segles i mig més tard en l'humanista Joan Lluís Vives. Cf. el capítol seté del segon llibre de la seua *Institutio foeminae christianae*, dedicat als remeis de la gelosia. També Eiximenis, al seu *Llibre de les dones*, tocarà la mateixa qüestió. Per altra banda, Lluïll repeteix el tractament del tema en

També contra la vanaglòria cal mortificar la sensitiva i deixar actuar la racional. Aquesta potència té un paper significatiu en la lluita contra els vicis, entre altres raons, per la seua capacitat d'aportar a l'individu un coneixement clar del mecanisme físico-psíquic que el mena al pecat. Hi ha una estreta relació entre psicologia i moral en la doctrina lul.liana, com ho palesa la següent afirmació:

Com sia contrast, Sènyer, enfre la raó de l'home e la sensualitat, enaixí que raó mortifica vana glòria e la deleix e la sensualitat l'engendra e la multiplica, tot hom qui vulla provar esta manera si és enaixí, ho porà provar e atrobar en si mateix, ab que sàpia conèixer les propietats e les natures de les potències de l'ànima (140, 9).

«Conèixer les propietats e les natures de les potències de l'ànima», aquesta és la base psíquica de la moral; una base que ha de ser ben estudiada per tot aquell que desitge tenir un comportament ètic correcte. D'ací es pot inferir que un coneixement de la psicologia humana ajuda a guiar moralment l'home, de manera que qui no posseeix aqueix coneixement es troba indefens en la lluita interna entre els vicis i les virtuts, lluita de la qual tot individu n'és camp de batalla. En definitiva, pujar de la sensitiva o de la imaginativa a la racional suposa exactament això, *racionalitzar* un procés psíquic inconscient i, en racionalitzar-lo, posar les bases per a superar el condicionament que la seua ignorància provoca en el lliure albir individual.

La ignorància va unida a la manca de discerniment entre el bé i el mal, cosa que produeix la inversió dels termes contraris, inversió contínuament denunciada pel nostre autor. La ira és un defecte que cega l'enteniment, i provoca aqueixa manca de discerniment entre el bé i el mal; sols una actuació ordenada de la potència racional pot retornar el discerniment a l'ànima i eliminar la ira:

Dementre que ls hòmens són tribulats e turmentats e desordonats per ira sensual, volrien, Sènyer, que les coses altes fossen baixes, e les coses baixes que fossen altes; e volrien que les coses nobles fossen destruïdes; e volrien que les coses vils e àvols, que

---

altres llocs del LC. Aquesta mateixa solució ací proposada és ampliada a 241, 19-21, tot fent ús d'un vocabulari més «tècnic»: cal, en definitiva, ordenar les intel.lectualitats desordenades del marit amb ordenats significats sensuais provinents de l'actuació de la dona.

fossen en pus gran viltat e en major destruïment que no són. On, tot açò los esdevé per ço car l'ira que senten lur tol tan fort lur enteniment, que no fan diferència enfre aquelles coses qui són bones e profitoses e aquelles qui són males e noables (144, 5).

Els consells de Llull per tal de superar la ira i substituir-la per la paciència segueixen la línia ja esbossada d'autoconscienciació dels mecanismes psíquics introductors del pecat, alhora que aquesta presa de consciència va unida a una inversió del mecanisme per tal de donar lloc a la virtut contrària:

Sènyer Déus qui denunciats les grans benediccions de la glòria de paraís! Aquells qui volen gitar e desviar l'ira e la fellonia de lur coratge, giten, Sènyer, lur imaginació e lur cogitació de la natura de la potència sensitiva, e muden-se a imaginar e cogitar en la natura de la potència racional.

Qui vol refrenar, Sènyer, sa ira ni son mal coratge, remembre on és anada la saviea e la paciència e la pietat e la suavetat que era en ell abans que l'ira fos entrada en son cor, e encerc les ocasions per què l'ira ha privades d'ell les vertuts que en ell solien ésser e ha mesos en ell los vicis qui ésser no hi solien.

Benigne Senyor, la mellor cosa e la pus virtuosa e cella qui aporta major mèrit, és, Sènyer, com home felló e irat de gran ira, pren art e manera com l'ira no hage poder en ell e com la traga de son cor, per tal que pusca ésser amador de pau e de caritat e de benvolença (144, 19-21).

La tríada mereix una certa atenció. L'home irat que vol desfer-se del vici ha de pujar la imaginativa de la potència sensitiva a la racional; ha de «imaginar e cogitar en la natura de la potència racional». La imaginativa és el pont que uneix totes dues potències; l'impuls sensual, inconscient i instintiu, és conduït per la imaginativa a la racional, posant-lo a consideració primerament de la memòria; dues coses contràries però complementàries ha de recordar l'individu: les virtuts oposades a la ira, que tenia en l'ànima abans que el vici aparegués, i les raons que han propiciat l'abandó d'aquestes virtuts i l'entrada de la ira. L'home ha de cercar amb la memòria «les ocasions per què l'ira ha privades d'ell les vertuts», i comprendre el mecanisme de substitució de les virtuts pel vici; estem en un procés d'autèntica *racionalització*, tenim davant un home pecador que ha estat dominat per la ira i que seu i reflexiona sobre el procés que l'ha conduït al pecat, comprenent-ne el perquè i el com a través de la consideració que la racional fa tant de les causes concretes de l'aparició de la ira com de les virtuts contràries que han de

retornar i ocupar de nou el seu lloc. Llull planteja, una vegada més, una «art e manera», un mètode, no només epistemològic, sinó també ètic.

Errem, però, si considerem que tot aquest procés és fred i merament calculador; memòria i enteniment condueixen cap a la voluntat, tercera de les potències de l'ànima racional que sorgeix per processió de les altres dues (d'acord amb l'analogia trinitària d'origen agustinià). Recordar i comprendre les virtuts oposades a la ira escalfa el cor amb devoció i amor, que és en definitiva qui ens fa fugir del vici. La ira contra la divinitat té com a causa última, precisament, la manca d'amor: «Qui és, Sènyer, irat ni despapat de vós, tot li esdevé per defalliment d'amor; car si de vostra amor era sotsmès e ple, així com és de l'ira de son coratge, ja no hauria ira ni despagement de nulla cosa que vós feéssets ni volguéssets» (144, 24).

Ara bé: fins ací Llull ens ha parlat de la ira sensual, la ira que s'apodera de la potència sensitiva. Hi ha un altre tipus d'ira presentat a l'inici del capítol, i que completa la dicotomia a què ja estem acostumats: la ira racional. Hi ha una ira que es mou en el terreny de la sensualitat; l'home que la pateix actua d'acord amb el segon moviment, de manera que cau en el pecat. L'altra ira, la que s'engendra en la potència racional, és una ira que actua d'acord amb el primer moviment, de manera que és una virtut meritòria. Llull especifica en què consisteix aquesta «ira virtuosa»:

E com lo despagement ni la fellonia qui cau en home ve de la potència racional, adoncs és hom, Sènter, despapat e irat com veu fer errades ni falliments ni com veu que les coses males afollen e destrueixen les coses bones; e ha hom despagement com ha fait pecat e com no pot fer molt bé que li seria necessari de fer. On, tot aquest despagement aital e aquesta fellonia aital, és profitable a home e cosa on li tany mèrit e guardó (144, 3).

L'obra immediatament posterior al LC i primera dels diversos cicles de l'Art, l'Art *abreujada d'atobar veritat*, torna sobre aquesta qüestió en la cinquena aplicació de la figura V, figura de les virtuts i dels vicis; en considerar la cambra [Justitia, Ira] troba Llull l'existència d'una «ira virtuosa et



*justa*», aquesta mateixa de la qual parla al LC.<sup>65</sup> No és tampoc l'únic defecte que té una vessant positiva; igual ocorre amb la paor:

Oh Déus gran sobre totes granees, honrat sobre tots honraments! La paor e la temor de la qual hom és sensible, a vegades, Sènyer, s'esdevé que és paor vertuosa o viciosa; car com la paor s'engendra en la potència racional e va per lo primer moviment, és vertuosa, e com la paor s'engendra en la potència sensitiva e va per lo segon moviment, adoncs és viciosa (146, 1).

En definitiva, en aquest bloc de capítols Llull ha fet un repàs per diversos vicis, sempre amb l'oposició sensualitat-intel.lectualitat com a centre; repàs que li serveix per a exposar un mètode de conreu de virtuts morals basat en el coneixement dels mecanismes psicològics d'actuació de les virtuts i dels vicis, alhora que torna a mostrar-se com un fi observador de la realitat humana més oculta, amb la presentació d'una galeria de personatges molt interessants per al lector d'avui.

### 3.3. Conclusió.

Els dos capítols que clouen la distinció avancen en el seu contingut el que seran les següents cinc distincions, dedicades als senys espirituals. El 147, "Com hom és sensible en sa sensualitat", planteja l'existència d'una sensualitat composta, que abaste alhora la natura corporal i l'espiritual:

Dreturer Senyor, savi en tots temps! De les sensualitats corporals e de les sensualitats intel.lectuals, s'engrenen en home sensualitats comunes, les quals davallen de les sensualitats sensuais e de les sensualitats intel.lectuals; e per açò caen en home tres maneres de sensualitats: l'una és de part del cos, l'altra és de part de l'ànima, l'altra és sensualitat comuna, ixent de la natura corporal e de la natura espiritual (147, 4).<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup>*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, Distinció I, part II (MOG I: 439 = Int. vii, 7). Relacionable, per altra banda, amb la ira que manifestà Jesús davant els mercaders del temple.

<sup>66</sup>Aquesta presència d'un *tertium quid* compost de dues natures oposades apareixerà sovint al darrer volum del LC.

El cas que presenta per tal d'exemplificar els tres tipus de sensibilitat és ben significatiu: sempre Crist, representat sensualment en la creu, és l'element on s'uneixen de manera privilegiada les dues natures, l'humana i la divina, la corporal i l'espiritual.

Com l'home religiós guarda, Sènyer, en la creu la vostra figura, qui demostra les vostres nafres e ls vostres treballs e la greu mort que sostengués, adoncs és sensible sensualment; e com per la sensualitat sensual comença a recordar la vostra passió e la vostra mort, adoncs sent intel.lectualment; e com comença a plorar e a sospirar e a amar e a haver contrició e devoció, adoncs és lo sentiment compost corporalment e intel.lectualment (147, 5).

Tot el capítol girarà al voltant d'aquestos tipus de sensualitat, utilitzades amb un clar sentit apologètic, com palesa el següent versicle, on la presència divina en l'hòstia consagrada és explicada mercès a aquesta dicotomia entre sensualitat corporal-espiritual:

Com lo prevere té, Sènyer, lo vostre cors gloriós sobre l'altar, la sua sensualitat corporal no l sent, car los cinc senys corporals no són dignes d'ell a sentir, per ço car lo vostre cors és glorificat, e l cors del prevere no ho és. Mas ço per què l prevere sent lo vostre cors, és, Sènyer, per raó dels cinc senys espirituals; car la cogitació cogita l'hòstia ésser vostre cors, e l'apercebiment ho entén per fe, e la consciència ho consella, e la subtilea ho demostra per obra miraculosa, e la coratgia ho vol saber e amar e creure e entendre (147, 9).

La sensualitat corporal no pot captar el cos de Crist en la sagrada forma, però si atenem a la sensualitat espiritual, podem comprendre que els cinc senys espirituals sí perceben el cos de Crist. Els infidels neguen la possibilitat perquè no fan un ús correcte d'aquestos senys interiors, són incapaços de remuntar-se de les sensualitats a les intel.lectualitats; aquesta serà l'obsessió de Lull en els pròxims capítols: donar un mètode per tal d'assubtilar l'esperit a través de l'ascens de les realitats físiques a les metafísiques.

Per altra banda, el versicle dóna ja una llista dels cinc senys espirituals: cogitació, apercebiment, consciència, subtilea i coratgia. Estem en l'eix d'unió entre els dos grans apartats d'aquest llibre tercer, amb el plantejament explícit de la relació estreta entre els senys corporals i els espirituals, que ara són avançats. De les sensualitats haurem d'ascendir cap a les intel.lectualitats; la

mateixa divisió que operava Llull amb els altres senys corporals (vista corporal-espiritual, oïda corporal-espiritual, etc.) apareix en el cas de la sensualitat o sensibilitat, entesa com el darrer dels cinc senys físics que, d'alguna manera, engloba el conjunt dels quatre anteriors. Així, distingirà una sensualitat sensitiva i una sensualitat intel.lectual:

Eternal Senyor, en tots temps vertuós e amable! Enaixí com a casa que ha dos portals, e per la un vol entrar l'amic del senyor de la casa, e per l'altre vol entrar l'enemic del senyor de la casa, enaixí, Sènyer, cascun home ha dues sensualitats: sensualitat sensitiva e sensualitat intel.lectual. Per la sensitiva entren en home pecats, e per la intel.lectiva vertuts (147, 13).

Hi apareix una certa consideració positiva de la sensualitat, però es tracta d'una sensualitat ja allunyada de les dades físiques més immediates (tot i que parteix d'aquestes) i dominada pels senys espirituals. En aquestos dos capítols conclusius de la primera part del llibre, l'autor parla ja més dels senys espirituals que dels corporals. El capítol final, el 148, "Com lo sentiment humà és termenat en home", considera la limitació dels senys físics, i la necessitat, consegüentment, de conrear els espirituals, els únics que poden conduir l'home cap a un coneixement superior de la realitat divina, ja que no es troben tan mediatitzats com els primers. Llull farà ús d'uns símils interessants per tal d'explicar aquesta relació entre les sensualitats i les espiritualitats:

Benigne Senyor sobre totes benediccions! Beneit siats vós e tot quant de vós és, car enaixí com la bèstia fermada no pot atènyer sinó aitant com lo liam li basta, enaixí les sensualitats de l'home no poden sentir ni atènyer sinó aitant com abasten lurs tèrmens; e enaixí com a la bèstia fermada hom aporta sa civada e sa palla de fora los tèrmens on ella no pot atènyer, enaixí, Sènyer, les intel.lectuïtats de l'ànima porten a l'home les sensualitats qui són fora los tèrmens on sa sensualitat no pot atènyer (148, 7).

El símil encara es pot desenvolupar més, amb metàfores líriques que mostren la sensibilitat poètica de l'autor, sensibilitat que té els seus moments més aconseguits en tocar el tema de la passió i del martiri:

Com lo meu cors e les mies sensualitats sien termenades en aquestes partides de ponent, l'ànima, qui remembra, Sènyer, les partides de levant en les quals presés mort e passió per nosaltres pecadors, aquella dóna e aporta de la sancta terra

d'outra mar a mon cors viandes de plors e d'escalfament de cor e de contricions e de devocions e de penidiments dels falliments que jo he fets contra vós (148, 8).

El final del capítol clou les cinc distincions anteriors d'una manera circular, amb uns versicles molt semblants als que obrien el primer capítol, el 103, "Com hom se pren guarda de l'entrament e l'eiximent que hom fa en aquest món". Si allà parlava del naixement i de la mort del ser humà, criatura mesquina, en acabar les distincions dels senys corporals torna sobre la mateixa idea:<sup>67</sup>

Lo terme del començament que jo entré en est món, fo en sentiment de dolor, lo qual sentí ma mare lo dia que m'enfantà; e l'altre terme com traspararé d'aquest món, serà sentiment d'angoixosa mort. On, com jo sia termenat en lo començament e en la fi en dolor, si.l meu cors és termenat en dolor al dia de la mia mort, plàcia-us, Sènyer, que la mia ànima sia alegrada al dia de la mia mort (148, 27).

Es clou així aquesta primera part del llibre tercer, i entrem gairebé sense solució de continuïtat en el següent bloc de cinc distincions, on avançarem un pas més en el mètode d'accés a la veritat. Aquest mètode va ja perfilant-se, i a les següents distincions es complicarà tot adquirint un major grau de «subtilitat» segons deixem les sensualitats i ens movem en l'àmbit de les intel.lectualitats, ascendint de les primeres a les segones.

---

<sup>67</sup>Cf. 103, 3 i 103, 22-24.

## II. 2. SEGONA PART. ELS SENYS INTEL.LECTUALS.

### 1. DISTINCIÓ XXVIII: LA COGITACIÓ.

Aquest segon apartat del llibre tercer, dedicat als senys espirituals, s'obri amb la distinció XXVIII, "Qui tracta de cogitació, qui és seny esperitual intel.lectual en home". Ja a la primera part podíem trobar referències esparses relatives als senys intel.lectuals, els quals eren oposats als sensuals allí estudiats. Com a resultat de la confrontació, els senys interiors resultaven menys limitats, ja que el seu domini d'acció abasta la realitat no perceptible per als sentits físics.

Nogensmenys, cal advertir que la cogitació també es troba reclosa dins dels seus propis límits, tema que es reserva normalment per al capítol conclusiu de la distinció. També és ací el cas: el capítol 168 es titula "Com home cogita en les termenacions dins les quals és termenada la cogitació humana". Ens convé començar pel final, ja que aquest capítol ens justifica, des del seu primer versicle, el contingut de tota la distinció:

Oh Déus gloriós, qui sòts compliment e acabament de tots mos desigs e de totes mes amors! Enaixí, Sènyer, com la vista corporal és termenada dintre sis dreteres, enaixí la cogitació de l'home, qui és vista esperitual, és termenada en sis coses, ço és a saber, en vós, e en l'obra de natura, e en ço que fan los àngels, e en ço que fan los demonis, e en ço que fan los animals racionals e en ço que fan los animals irracionals (168, 1).

A més d'explicitar que la cogitació és un correlat intel.lectual de la vista sensual, Llull ens informa dels objectes que poden caure dins de la percepció d'aquest nou sentit interior; són sis, i formen una escala descendent des de Déu fins als animals («l'obra de natura» està considerada com la creació divina en conjunt, sotmesa al seu creador). Passem ara a considerar els cinc primers capítols de la distinció que ens ocupa; si atenem als títols, veurem que segueixen el mateix ordre descendent:

Capítol 149: "Com home cogita en la divinal essència".

Capítol 150: "Com home cogita en la gloriosa humanitat de nostre senyor Jesucrist".

Capítol 151: "Com home cogita en les obres que fa la divinal essència e en les obres que són fetes segons cors de natura".

Capítol 152: "Com home cogita en ço que fan los àngels e ls demonis".

Capítol 153: "Com home cogita en les obres que fan los animals".

Comparem aquest llistat amb el fornit pel capítol 168; obtenim les següents correspondències:

Déu----- Capítols 149-150.

L'obra de natura----- Capítol 151.

Ço que fan los àngels----- Capítol 152.

Ço que fan los demonis----- Capítol 152.

Ço que fan los animals racionals----- Capítol 153.

Ço que fan los animals irracionals----- Capítol 153.

La cogitació en Déu es desdobra en dos capítols: un dedicat a l'essència divina (capítol 149) i un altre a la humanitat de Jesucrist (capítol 150); els àngels i els dimonis comparteixen un mateix capítol, i el mateix s'esdevé amb els animals racionals i irracionals. La cogitació sobre les obres de natura es completa al capítol 151 amb la consideració de les obres que van fora del curs natural (és a dir, els miracles); correspondria a les obres de Déu («les obres que fa la divinal essència», diu el títol). Com podem comprovar, ens movem sempre dins d'una consideració eminentment activa de la realitat, tant la immanent com la transcendent; continuem, com era el cas de la distinció dedicada a la vista (i no oblidem que la cogitació pot ser considerada la «vista espiritual»), amb l'atenció centrada en «ço que fan» els objectes del nostre coneixement. Llull sembla ací més interessat en el fer que en el ser, més en l'estudi de l'acció que en el de l'essència de les coses. I és que, com ja hem dit, una constant en la seua producció és la identificació de l'*agentia* amb l'ésser (SALA-MOLINS, 1974: 33).

Per altra banda, aquesta distribució en cinc capítols de les sis «dreceres» que limiten la cogitació humana està plenament justificada, i reflecteix a la perfecció el missatge que Llull ens vol transmetre. Dos capítols dedicats a la

divinitat, incloent-hi la seua dimensió humana en Jesucrist (en qui convergeixen les natures humana i divina). És l'objecte més noble dels que pot considerar la cogitació, per això té dedicat un capítol més. Àngels i dimonis, i animals racionals (=ser humà) i irracionals comparteixen un capítol cada parella: tenim dos termes oposats per capítol. Com que en Déu no hi ha cap oposició entre la seua natura divina i la humana de Crist, cadascuna d'elles és considerada en un capítol independent; en arribar al món de la creació, el món dels contrastos i dels oposats, el dualisme torna a cada capítol. També el dedicat a les obres de la natura planteja una oposició: les obres de la divinitat creadora *vs.* les obres de la natura creada, de manera que basteix un pont d'unió entre el món diví considerat als capítols anteriors i el món de la creació, contemplat en els posteriors.

Així doncs, com que en Déu no hi ha contrarietats, tenim dos capítols per a la seua cogitació; en els cinc objectes restants, un capítol planteja dues possibilitats. La distribució dels temes en els capítols no és en absolut arbitrària, sinó plenament conscient i meditada, molt més que si haguérem trobat sis capítols, un per a cada tema. És una mostra més que l'estructura del LC comunica una bona part del seu contingut doctrinal.

Llull atorga una gran importància a aquesta divisió de les possibilitats de la cogitació humana en sis objectes; n'és bona prova el fet que la repeteix diverses vegades al llarg de les distincions que resten per completar el llibre tercer. Heus ací només dues mostres:

Totes quantes obres se fan, Sènyer, són fetes per sis coses, les quals sis coses són vós, e natura, e los àngels, e los demonis, e los animals irracionals e ls hòmens (153, 20).

Misericordiós Senyor del qual prenem gràcia e benedicció! Cinc són le coses on està veritat, de les quals cinc coses és, Sènyer, la primera vostra essència, la segona és natura angèlica, terça és lo demoni, quarta és natura, quinta és animal (193, 7).

D'aquesta manera, la llista considerada esdevé el nucli temàtic de tot el LC, en resumir exhaustivament els objectes possibles del coneixement humà.

Després dels cinc capítols de presentació dels objectes susceptibles de ser cogitats, la distinció XXVIII continua amb un bloc dedicat a la confrontació, una vegada més, de parelles de termes contraris; en aquest cas tenim:

Fe-raó (capítol 154).  
Enteniment-paraula (capítol 155).  
Acabament-defalliment (capítol 156).  
Bo-àvol (capítol 157).  
Profitable-damnós (capítol 158).  
Paradís-infern (capítol 159).

Són sis capítols que culminen en un dedicat a la mort (capítol 160), porta d'entrada a la glòria del paradís o a les penes de l'infern, considerades al capítol anterior. Un altre bloc de cinc capítols parla sobre les tres potències de l'ànima racional i llurs relacions, mentre que els dos capítols immediatament posteriors tracten sobre l'oposició base del llibre, sensualitat-intel.lectualitat. En conjunt, aquesta part final avança la distinció següent, on hom especificarà amb un major detall el funcionament del mètode epistemològic lul.lià, mètode basat precisament en l'ascensió de les sensualitats a les intel.lectualitats, operada per l'acció de les potències de l'ànima racional. El darrer capítol de la distinció, finalment, la clou amb el tema esperable de la «termenació» del seny.

### *1.1. Les sis «dreceres» de la cogitació humana.*

Comença doncs el beat a aplicar la seua cogitació a l'essència divina, amb la intenció sempre de mostrar als altres la forma de fer-ho, el mètode per a contemplar. Enllaçant amb les distincions anteriors, compara una vegada més els senys corporals i els espirituals, sols que ara se centrarà en els darrers:

Oh vós, Sènyer, qui endreçats los errants en via de veritat! Enaixí com cors humà és fortificat e endreçat per los senys corporals com són endreçats en lurs disposicions e en lurs delits, enaixí, Sènyer, ànima racional és magnificada e endreçada com sos senys espirituals són endreçats en lur senyor e en lur creador. On, per ço que la mia ànima sia ennobleïda en vertuts, la mia cogitació s'esforça aitant com pot de contemplar en vós (149, 4).

La cogitació de Llull, tot i reconèixer que és limitada pels seus pecats, s'esforçarà en aplicar-se a la contemplació de Déu. El capítol estarà doncs



dominat pel to místic, amb l'accent posat en la contínua cogitació de l'essència divina com aliment de l'ànima, per damunt del desig de les coses mundanes, principal obstacle per a la contemplació.

La mística lul.liana desemboca, una vegada més, en el cristocentrisme, manifestat al capítol 150. La memòria de la passió torna al centre de la contemplació mística, amb interessants apunts psicològics sobre el mecanisme anímic que li és propi, un mecanisme basat en la relació entre cogitació, imaginació i memòria:

Sènyer ver Déus qui guardonats justs e pecadors segons lurs obres! Tan deuria ésser enamorada la mia ànima de cogitar en vostra humanitat, que per longa perseverança de cogitació deuria ésser vijares a la mia ànima, Sènyer, que jo us hagués vist ab la vista corporal.

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com memòria remembra a l'home els hòmens que ha vists, enaixí cogitació intel.lectiva, com ha molt estat en cogitar vostra humanitat e la sua figura, en memòria li és l'afigurament que ha pres, cogitant, de vós (150, 4-5).

El mecanisme descrit és el següent: la cogitació excessiva sobre Jesucrist provoca l'aparició d'una «figura intel.lectual» en l'ànima, és a dir, la imaginativa crea una imatge recurrent del Salvador (una figura «cogitada e imaginada e afigurada»), constantment actualitzada per la memòria, fins al punt que el contemplador ha d'arribar a tenir la sensació d'haver vist Jesucrist amb la vista corporal. Es tracta d'un mètode de contemplació emotiu, on la imaginació i la memòria tenen el paper principal.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup>L'amor profà, que pot desembocar en malaltia —l'«amor hereos»—, pot manifestar-se amb una simptomatologia molt semblant. La famosa definició de l'amor d'Andreu el Capellà descriu un procés psicològic gairebé idèntic al que trobem en aquests versicles lul.lians: «Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus» (ANDREAS CAPELLANUS, 1985: 54). L'amor a Jesucrist procedeix també de la visió i de la cogitació continuada sobre la seua persona i figura: passem així de l'amor profà al diví. Però l'amor entra pels ulls. És clar que l'amant místic no pot partir de la visió prèvia del seu objecte amorós (si més no, la imatge de la creu li pot ajudar); per això la sensació d'haver vist a Jesús amb la vista física és ací el final i no l'inici del trajecte: la cogitació i la imaginació han de ser tan continuades que han d'acostar el contemplador a la impressió d'una certa visió de l'amat. Els ulls intel.lectuals són ací la porta d'entrada de l'amor místic. Aquest paper central de la

Trobem, però, un avís sobre els perills de l'ús excessiu de la memòria que no va acompanyada de les seues germanes enteniment i voluntat; a la novel·la *Blaquerna* Llull, per boca de Natana, fa la següent advertència: «Si la memòria membra sovint sens entendre e voler, acostuma la imaginativa a imaginar en tal manera per la qual hom esdevena orat» (LLULL, 1982: 103).

Un text del *Llibre d'amich e amat* ens pot fer llum sobre la folia mística, tenint en compte el que acabem de llegir. Aquesta consisteix exactament en això, una cogitació o membra excessiva —i exclusiva— en l'amat, com ens ho fa veure el versicle 54 del breuari místic inclòs al *Blaquerna*: «Anava l'amich per una çitutat com a foll, cantant de son amat, e demanaren-li les gents si avia perdut son seny. Respòs que son amat havia pres son voler e que ell li avia donat son enteniment; per açò era-li romàs tan solament lo remembrament, ab què remembrava son amat» (LLULL, 1995: 82).<sup>69</sup>

Altres versicles de la mateixa obra incideixen en el mateix punt, remarcant sempre la importància de la memòria en l'amor místic: «Demanaren a l'amich de què nexia amor ni de què vivia ni per què muria. Respòs l'amich que amors nexia de remembrament e vivia de intel·ligència e muria per ublidament» (vers. 132; *Op. cit.*: 110). La memòria és la base de l'amor místic que desemboca en folia, és la potència que el fa existir i el manté viu. És cert, però, que les altres dues potències apareixen també en el procés de l'amor, com indica ben gràficament el següent versicle, però no hi tenen res a fer si la memòria no va al davant: «Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membra, enteniment, voluntat, per ço que l'amich e l'amat no.s partissen. E la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, languimens, sospirs e plors» (vers. 126; *ibid.*: 108).

Tornant ara al LC, en el capítol que ens ocupa hem vist teoritzat d'una manera més científica el paper de la memòria, molt unida a la imaginació, en la contemplació mística. Hom constata una vegada més la importància cabdal de la memòria de la passió per tal de despertat l'amor a Déu. El següent

---

imaginació en la contemplació relaciona el LC amb les *Vitae Christi* de la tradició franciscana (HAUF, 1990: 333).

<sup>69</sup>Cal advertir que la numeració dels versicles en aquesta recent edició no es correspon exactament amb la de les altres.

versicle del LC té exactament el mateix contingut que els que acabem de llegir al *Llibre d'amic e amat*, tot confirmant l'estreta relació entre memòria i amor:

Dreturer Senyor, savi en totes saviees! Enaixí com per defalliment d'amor home oblida ço que ha amat, enaixí per abundància de cogitar en la cosa que hom ama, creix e multiplica l'amor, car on més cogita e remembra, més ama. E per tal, Sènyer, que jo sia tot ple d'amor, prec-vos que vós allonguets mes cogitacions e mos remembraments en la vostra beneita humanitat (150, 13).<sup>70</sup>

De la natura divina passem a la de les coses creades. El capítol 151 oposa les obres fetes per Déu i les resultants del moviment mecanicista de la natura. Aquestes segueixen un curs ordenat, previsible; és un moviment predeterminat, mancat de voluntat, a diferència de les obres divines, que dimanen exclusivament de la voluntat del creador, la qual està per damunt del determinisme de la natura. La voluntat de Déu pot doncs canviar el curs natural dels esdeveniments: el resultat és el miracle. Superior al decurs natural, el miracle no va ser contemplat pels filòsofs, mancats com estaven de la revelació de la gràcia. Lull advoca per l'estudi i la contemplació de Déu i de les seues obres, per damunt de l'estudi de la natura, manifestament inferior; la física l'interessa només en tant que explicació d'uns fets que palesen la bondat i l'omnipotència del creador.

Àngels i dimonis i animals racionals i irracionals són les dues parelles protagonistes dels dos següents capítols. L'oposició entre sensualitats i intel.lectualitats continua essent la base argumentativa: els àngels miren d'ajudar l'home a pujar de les primeres a les segones; la tasca dels dimonis és la inversa. Els animals racionals (*i. e.* l'home) posseeixen les dues natures, els irracionals només la sensual. Tots dos capítols estan farcits d'oposicions duals que convergeixen en algun punt amb l'oposició bàsica esmentada: qui segueix la natura sensual va per la segona intenció i guanyarà mèrit de pena; qui segueix la natura intel.lectual va per la primera intenció i guanyarà la glòria. De nou ens mostra Lull l'estreta imbricació entre psicologia i moral en la seua

---

<sup>70</sup>Sembla que es dona una certa identificació entre el sentit de la cogitació i la virtut anímica de la memòria —si més no, llurs actes es troben pròxims—. L'«apercebiment» o «coneixença», el següent sentit intel.lectual, serà relacionat amb l'enteniment, i la «coratgia» o «fervor» amb l'amor o voluntat.

doctrina: la virtut és el resultat de muntar la cogitació de la natura sensual a la racional.

Tot home, Sènyer, qui puig la sua cogitació de la sensitiva a la imaginativa e de la imaginativa a la racional, fa molt mellors obres que aquells qui lur cogitació no saben moure de la potència sensitiva ni pujar a la potència racional.

Car per ço car home puja sa cogitació a la potència racional, esdevé hom vertuos en totes ses obres, car sa cogitació lunya e detria ses obres de les coses bestials; e com home, Sènyer, no puja sa cogitació a la potència racional, per açò esdevé viciós e pecador, per ço car sa cogitació no lunya ne detria ses obres de les obres bestials (153, 8-9).

## 1.2. *Conceptes oposats.*

La cogitació transcorre ara entre altres parelles de conceptes al següent bloc de capítols. El primer de tots, el 154, té el títol "Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre fe e raó", un dels temes cabdals de l'apologètica lul·liana i dels més polèmics. Ja ens hem ocupat en un altre lloc àmpliament de la qüestió (RUBIO, 1994). Per a Llull, la fe vertadera (*i. e.*, la catòlica) no pot entrar mai en contradicció amb el discurs de la raó. Hi ha, però, una fe poc consistent, creences cegues poc o gens qüestionades per qui les manté i que no sempre s'adiuen amb la revelació: Llull parla d'una fe falsa, oposada a la fe vertadera. És la fe dels musulmans i dels jueus, una fe la falsedat de la qual pot ser perfectament demostrada per la raó, amb la qual entra en contradicció.

La raó es trobarà sempre subordinada a la fe vertadera, però és lícit, i fins i tot desitjable, que pugue la seua consideració tan alt com puga i intente demostrar el major nombre de fets sobrenaturals, ja que quan més alt s'enlaire més creixerà amb ella la fe, la qual sura sobre la raó com l'oli sobre l'aigua: si el nivell de l'aigua puja, automàticament l'oli s'eleva. On ja no arribe la raó (i Llull és ben conscient dels seus límits), la fe farà la resta per ella mateixa. En resum, la fe vertadera i la raó s'enforteixen mútuament sense cap contradicció, alhora que, «per la negativa», la raó manifesta la falsedat de la fe errònia, bo i reforçant el seu lligam amb la vera fe:

Enaixí com vera fe, Sènyer, engraneix e ennobleeix la raó que li està dejús, enaixí raó ennobleeix e engraneix la vera fe que li és dessus, en ço que demostra la fe ésser vera; e enaixí com raó ennobleeix la fe qui és vera com demostra veritat d'ella, enaixí l'ennobleeix com demostra la fe qui és falsa ésser falsa, car revelar falsetat és demostrament de veritat (154, 24).

Un altre aspecte interessant en l'argumentació present en aquest capítol: Llull comença ja a fer un ús demostratiu de les dignitats divines, encara que tímid. En la següent distinció trobarem ja una «art» de coneixement basada en les dignitats de Déu; ací, de moment, en proposa dues com a criteri per a conèixer quina fe és vertadera i quina és falsa: *bonea* i *acabament* (o *perfecció*). Tota fe que no contradiga la bonea ni l'acabament divins és certa; aquella que no concorde amb els atributs divins és una mera creença sense fonament:

Jassia ço, Sènyer, que raó no pusca pujar ni atènyer en tan excel·lents altees com fe ateny e basta per creença, per tot açò no roman que raó no ateny e no bast a entendre si la fe és vera o falsa; car en la vostra bonea e segons la disposició e l'ordonació de la vostra obra, demostra raó qual fe és vera ni qual creença és falsa (154, 20).

Com home, Sènyer pusca haver vera fe o falsa, qui vol conèixer qual fe és vera ni qual és falsa, prena senyal en lo vostre acabament; car vera fe tota hora és significant lo vostre acabament, e falsa fe tota hora dóna significat que en vós haja defalliment. On, com en vós no haja null defalliment, per açò en lo vostre acabament és significat qual home és en vera fe ni qual és en fe contrària a veritat (154, 23).

El capítol 155, "Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula", reprén la consideració d'una filosofia del llenguatge, esbossada ja al capítol 125, "Com hom ou veus e paraules". L'enteniment és superior a la paraula, ja que aquesta és «dicció sentida», és a dir, entra en el terreny de les sensualitats, mentre que l'enteniment és una realitat intel·lectual. La paraula ha de concordar amb l'enteniment, i ha d'estar subordinada als seus dictats:

Com paraula, Sènyer, sia creada en home per revelar e per significar enteniment, per açò és paraula serva e sotsmesa a enteniment. On, com paraula no significa l'enteniment, adoncs paraula erra e fa contra son major, per la qual errada se torba enteniment com no.s serveix de paraula a ell sotsmesa (155, 3).

Llull distingeix dos significats en la paraula: el literal i l'espiritual. Consegüentment, aquesta dicotomia afecta l'exègesi bíblica; en un altre punt de connexió amb el pensament de sant Agustí, Llull es mostra partidari de la primacia de les interpretacions simbòliques de la Sagrada Escripura front a les literals:<sup>71</sup>

Ah Salvador e Redemptor, amador de tots béns! En la sacra Escripura és, Sènyer, tant home errat e desviat de veritat, per ço car no ha coneixença de la discordança qui és enfre enteniment e paraula; car per la ignorància que n'han, no volen seguir les exposicions intel.lectuals qui davallen d'enteniment, e segueixen les exposicions sensuais qui davallen de paraula (155, 25).

La causa d'aquest desviament de la veritat provocat per la interpretació literal es troba, com remarca l'autor, en la contrarietat entre enteniment i paraula. En un altre lloc, en parlar de la millor manera de convèncer l'adversari en les disputes doctrinals (capítol 216), posa dos exemples ben clars del que vol dir aquesta contrarietat, el coneixement de la qual és imprescindible per tal de no caure en l'error:

Donant, Sènyer, demostració a son enversari de la contrarietat qui és entre paraula e enteniment, aqua hom e assubtila hom a son enversari son enteniment; car dient la paraula que l'home és mort o que la paret vol caer, la paraula diu que l'ànima de l'home mor en ço que home mort diu, lo qual home no mor sinó en quant lo cors; e la paraula diu que la paret ha voler, la qual paret priva de voler; on, per ço car la paraula diu una cosa e l'enteniment n'entén altra, per açò és a home gran enluminament com entén lo desvariament dels significats que la paraula significa e de cells que l'enteniment entén (216, 12).

Acabament-defalliment i bé-mal són els temes dels dos següents capítols. En tots dos, com ja és habitual en tractar aquestes oposicions, predomina la presentació del mètode demostratiu del coneixement per la negativa: la imperfecció (sinònim de «defalliment») humana manifesta per contrast la perfecció (sinònim d'«acabament») divina, i el mal existent en aquest món (fruit del pecat humà) mostra també l'existència d'un bé que li és contrari, una bondat intrínseca al món en tant que creació divina.

---

<sup>71</sup>Qüestió sobre la qual, per altra banda, tornarà al final del LC, al capítol 352.

Un capítol dedicat a les coses que són moralment profitoses o perjudicials de ser cogitades prepara el terreny per a considerar el resultat final d'unes i d'altres cogitacions: la glòria del paradís o les penes infernals. L'ànima humana oscil·la entre l'amor i el temor, entre la suavitat de la misericòrdia i l'estricta justícia divina. Les descripcions de les penes infernals presents en aquest capítol, el 159, superen en força i en extensió les dedicades a les glòries del paradís. Llull sembla més interessat en manifestar el càstig que espera els pecadors que en mostrar el premi per la virtut; potser una de les raons siga la seua obsessió, present a tot el LC, pel seu recent passat pecaminós, pel qual encara no ha fet suficient penitència.

La mort, lògicament, és el darrer objecte posat a consideració de la cogitació de Llull en aquest bloc de capítols, una mort contemplada des de dues perspectives: la mort del cos i la mort de l'ànima. Hem de tenir en compte el que el propi autor ens ha dit fa no res a propòsit de les contrarietats entre l'enteniment i la paraula i la necessitat d'aprofundir en el sentit dels mots més enllà de la seua literalitat, per tal de no caure en una contradicció; si l'ànima és immortal, com és que Llull parla de la seua mort? Cal entendre l'exacte significat de «mort de l'ànima»: es refereix a l'allunyament de les tres potències de la racional del seu objecte natural, Déu.

Oh Déus de glòria, del qual esperam obres de misericòrdia e de pietat! Com cogit en la mort dues morts caen en ma cogitació, les quals són mort corporal e mort d'ànima. On, enaixí com mort corporal és departiment del cors e de l'ànima, enaixí és mort d'ànima com se parteix d'amar e de recordar e de loar son senyor e son creador e son acabament; car enaixí com ànima és compliment a cors humà, enaixí, Sènyer, sóts vós compliment e acabament d'ànima racional (160, 1).

### *1.3. Eines psicològiques per a la recerca.*

#### *1.3.1. Les tres virtuts de l'ànima.*

Memòria, enteniment i voluntat són els objectes del nou bloc de capítols en aquesta distinció. Llull avança així un dels nuclis fonamentals de la distinció següent, on les tres «virtuts» de la racional començaran a ser

considerades dintre d'un mètode global de coneixement; seran la peça clau que operarà l'ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats, el pont que connecta totes dues realitats i és capaç d'extreure de les dades sensibles informació relativa al món de la transcendència.

Ací, però, la consideració de las tres potències no és encara tan «científica» com ho serà a la distinció XXIX; es barreja amb un to intimista i autobiogràfic, on predomina la confessió. Així, l'«art de la memòria» de Llull serà més aviat una «art de contemplació», ja que la membraça de Déu és la màxima aplicació desitjable de la potència memorativa, i a la qual ha de dedicar totes les seues forces. Igual passa amb l'enteniment i la voluntat.

Els capítols 161, 162 i 163 fan aquesta presentació de les tres potències (un capítol per potència); els dos capítols següents continuen amb el tractament de la qüestió, però avançant un pas més envers la seua científització, preludiant fins i tot aspectes bàsics de l'Art. El 164 té el llarg títol "Com home és cogitant que en l'ànima racional memòria no és enteniment ni volentat, ni enteniment no és memòria ni volentat, ni volentat no és memòria ni enteniment", en el qual ja percebem un indici de la combinatòria de les tres potències. L'Art, però, es basa —en la seua etapa quaternària— en la combinació dels *actes*, positius o negatius, de les potències. Aquesta combinació dels actes de memòria, enteniment i voluntat dóna lloc a la figura S de l'Art, figura l'origen de la qual ja podem entreveure en aquest capítol.

L'argument desenvolupat per Llull parteix de l'actuació de les tres potències sobre el material psíquic aportat per les sensualitats i per les intel·lectualitats. En el cas de les primeres (versicles quatre a nou), cada potència actua d'una manera diferent sobre les dades provinents dels sentits corporals; la conclusió és que les potències són distintes les unes de les altres. En considerar les intel·lectualitats (versicles deu a dotze), però, com que són més simples que les sensualitats, l'actuació de les tres potències és més unitària, no hi ha tanta diferència entre elles, cosa que demostra que són una sola substància.

Tres potències diferents que formen una sola substància. L'analogia trinitària és ben evident, i Llull l'explicita al final del capítol, com a colofó de tot el que ha dit. La darrera frase del capítol capgira per complet la finalitat del seu contingut, adreçant-lo cap a la primera intenció: el que era un text



psicològic de caire científic esdevé un text metafísic mercès a la conversió operada per la frase final, «on beneit siats vós, qui tan unides havets les vertuts de l'ànima, per tal que en lur unitat sia significada la unitat de les tres persones divines». Aquesta és la raó primordial de l'estructura i del funcionament de l'ànima racional: donar significació de la trinitat divina, ja que ha estat creada a imatge i semblança del seu creador.

El següent capítol, el 165, planteja l'altra cara, i se centra en la unió de les tres virtuts de l'ànima en una sola substància: "Com hom cogita en la manera segons la qual les tres vertuts de l'ànima s'uneixen e són una substància simple". Tot el capítol gira entorn de l'oposició entre cos i ànima: el cos és un compost dels quatre elements, mentre que l'ànima és una substància simple formada per memòria, enteniment i voluntat. Açò redunda en la demostració de la seua immortalitat: així com el cos es corromp per la contrarietat entre els quatre elements que el componen, l'ànima és incorruptible ja que és una substància simple, sense cap contrarietat entre les tres virtuts que constitueixen una sola essència.

### 1.3.2. Relacions entre sensualitats i intel·lectualitats.

Els capítols 166 i 167 completen els anteriors en considerar les relacions entre sensualitats i intel·lectualitats dins del procés cognoscitiu dut a terme per les potències de l'ànima racional. Finalitza així la distinció de la mateixa manera que començarà la següent, sense solució de continuïtat. Si el capítol 166 té el títol "Com hom cogita en qual manera les coses sensuales embarguen les coses intel·lectuals", el primer capítol de la distinció immediatament posterior, el 169, planteja l'altra cara de la moneda, "Com hom apercep ab les coses sensuales quals coses són les coses entel·lectuals". És a dir: primer considerarem les contrarietats entre totes dues realitats, per a després centrar-nos en les concordances; en el primer cas, les sensualitats impedeixen arribar al coneixement de les intel·lectualitats; en el segon, són una ajuda inestimable.

Aquesta qüestió, l'oposició entre sensualitat i intel·lectualitat, és la base del llibre tercer, i d'alguna manera ha estat present a tots els capítols anteriors. A partir d'ací, l'autor del LC comença a teoritzar sobre la relació entre totes dues esferes, a explicitar-la més, per tal de bastir un mètode epistemològic. Les

fórmules que ací trobem ens són ja conegudes: la causa per què les sensualitats embarguen les intel·lectualitats es troba en el pecat, i en la corrupció que se'n segueix. La solució: mortificar la natura sensual, per tal d'alliberar la intel·lectual de l'esclavitud a la qual aquella l'ha sotmesa. Aquesta esclavitud té una conseqüència important: la ignorància i el capgirament de l'ordre correcte d'actuació moral, ja que l'home perd la capacitat de discernir el lloc exacte del bé i del mal.

Ah liberal Senyor sens tota culpa e sens tot defalliment! Tan és gran mal e gran perill, Sènyer, lo torbament que les sensualitats fan a les intel·lectuïtats, que com hom cuida entendre hom innora, e com hom cuida creure veritat hom la descreu e creu falsetat, e com hom cuida amar hom desama, e com hom cuida fer bé hom fa mal (166, 25).

Contra aquesta ignorància, Llull basteix un mètode de coneixement, un mètode epistemològic que és també un mètode ètic: la lliure actuació de la intel·lectualitat humana, sense el llast de la sensualitat, ha d'anar acompanyada de la recuperació del discerniment, i en conseqüència d'una moral recta. Sentim en Llull uns certs ressos socràtics, en la seua constant connexió entre epistemologia i moral: si l'home coneix què és el bé i on es troba, el seguirà. El pecat és una qüestió d'ignorància, i els infidels ho són perquè encara ningú no els ha ensenyat a usar correctament de la seua raó. Això pretindrà ser l'Art: un mètode per tal de mostrar el camí cap a la veritat i, en conseqüència, cap a la virtut, mètode on tindrà cabuda tant la consideració de la natura divina (figura A) com la constitució psíquica humana (figura S) i la moral (figura V), amb un exhaustiu estudi de les relacions establertes entre tots els elements que entren en joc (figura T) per tal d'arribar al coneixement de la veritat (figura Y) i al rebuig de la falsedat (figura Z), que fins ara dominava l'home sense ell saber-ho.

El 167, "Com home cogita en la vertut e en la noblea que les entel·lectuïtats han sobre les sensualitats", completa el capítol anterior, i presenta semblants arguments però des d'una altra perspectiva: allí eren els obstacles que les sensualitats alcen davant les intel·lectualitats; ací és qüestió de la superioritat que les segones tenen sobre les primeres. Hom pot dir que es tracta de dos capítols simètrics: si les sensualitats embarguen les intel·lectualitats, les intel·lectualitats són superiors a les sensualitats.

Un exemple ben clar de la relació especular mantenida pels capítols 166 i 167 es troba en la comparació del quart versicle de tots dos, de manera que ens adonem que el del capítol 167 és una mena de reflex de l'anterior:

Creador Senyor de totes creatures, ordenador de tots ordenaments! Les sensualitats, Sènyer, aitant com contenen lo temps present en lo qual són sentides, aitant són embargants les coses que són en lo temps passat o en l'esdevenidor, car ja dementre que les sensualitats sien sentides e enteses e volgudes, no poran les coses passades ni esdevenidores ésser cogitades ni volgudes ni enteses (166, 4).

Oh Senyor licenciable, amable, honorable! Com les sensualitats, Sènyer, sien tan frèvols e en tan pobre poder que no pusquen usar sinó en present, e les intel.lectuïtats sien tan nobles que són tractables e usables en les coses passades e en les presents e en les esdevenidores, per açò, Sènyer, se demostra que los tèrmens de les intel.lectuïtats són molt majors e mellors que los tèrmens de les sensualitats (167, 4).

Des del punt de vista de la sensualitat, aquesta només s'ocupa del present, de manera que bloqueja la intel.lectualitat, que s'ocupa també del passat i del futur (166, 4); des del punt de vista de la intel.lectualitat, com que els seus límits són molt més amples en abastar els tres temps (mentre que la sensualitat només considera el present), és superior a les sensualitats (167, 4). Altres arguments seran desgranats al llarg del capítol, com ara que les sensualitats només poden tractar sobre els individus, mentre que les intel.lectualitats tracten a més sobre els gèneres i les espècies, o una comparació entre els sentits físics i els interiors, on Llull conclou que els segons aporten moltes més dades que els primers.

#### *1.4. Conclusió.*

El capítol 168, "Com home cogita en les termenacions dins les quals és termenada la cogitació humana", clou finalment la distinció. Ja hem comentat suara com aquesta conclusió és semblant a l'inici i, d'alguna manera, justifica els cinc primers capítols de la distinció en plantejar com a límits de la cogitació humana les sis coses al voltant de les quals giraran temàticament aquells

capítols i, per extensió, tot el LC: Déu, la natura, els àngels, els dimonis, l'home i els animals.<sup>72</sup>

## 2. DISTINCIÓ XXIX: L'APERCEBIMENT O CONEIXENÇA.

### 2.1. Introducció.

#### 2.1.1. Mètode: de les sensualitats a les intel·lectualitats.

I canviem de distinció i de seny espiritual. Passem a la distinció XXIX, "Qui tracta en qual manera home ha apercebiment d'haver coneixença d'aquelles coses que vol entendre e conèixer", una de les més denses i complicades de tot el LC. El títol ja ens indica que ens endinsem una mica més en el terreny epistemològic: ara es tracta de *conèixer*. Els darrers capítols de la distinció anterior, ho acabem de veure, ja anunciaven aquesta nova perspectiva: la de la recerca d'un mètode de coneixement basat en l'ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats. Així s'obri la nova distinció, amb un capítol, el 169, de títol ben significatiu: "Com hom apercep ab les coses sensuais quals coses són les coses entel·lectuals". De nou el mecanisme de les *semblances* i de les *significacions* domina l'argumentació lul·liana: la natura és presentada com un llibre o, millor encara, com un mirall que reflecteix la divinitat i actua com a escala per ascendir a les realitats superiors.

Déus gloriós acabat en vertuts! A vós, Sènyer, sia glòria e honor per tots temps, car enaixí com lo mirall representa e demostra la figura o figures estants en la sua presència, enaixí les coses sensuais són escala e demostració per les quals puja hom a haver coneixença de les coses intel·lectuals (169, 1).<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup>Al versicle primer d'aquest capítol trobem una analogia entre les sis coses que limiten la cogitació de l'home (equivalent a la vista espiritual), i les sis dreteres que limiten la seua vista sensual. Aquesta referència a les sis dreteres també serà emprada en tractar dels límits de l'apercebiment.

<sup>73</sup>Cf. el capítol 174, on el mirall és el centre d'una sèrie d'«efectes òptics» metafòrics que plantegen aquesta ascensió epistemològica.

Els cinc sentits corporals representen l'inici del procés: del material sensible que aporten, derivem un apercebiment intel.lectual. El mecanisme pel qual passem de les dades sensibles al coneixement intel.lectual és descrit per Llull de la següent manera:

Com los senys corporals, Sènyer, qui són coses sensuales usen de lur ofici, adoncs per l'usament que hom fa d'ells en les coses sensuales, se muda hom a entendre e a conèixer en les coses intel.lectuals; car per los senys corporals remembra hom ço que no membrava, e per ells entén hom ço que no entenia, e per ells vol hom ço que d'abans no volia. On, com la memòria e l'enteniment e la volentat tracten d'altres coses que no són aquelles sensualitats per les quals han reebut moviment a cogitar, e a entendre, e a haver consciència, e a haver subtilea e a haver coratgia, adoncs està l'ànima de l'home tractant intel.lectualment en los senys entel.lectuals membrant e entenent e volent (169, 9).

Paga la pena detenir-se una mica en aquest versicle, ja que hi trobem aspectes força interessants per a l'estudi sobre l'origen del mètode lul·lià. Els senys corporals recullen les dades sensibles de la realitat, les quals constitueixen la base del procés cognoscitiu; acte seguit, les tres virtuts de l'ànima racional, memòria enteniment i voluntat, són activades mitjançant aquesta aportació de la sensitiva («per los senys corporals remembra hom ço que no membrava, e per ells entén hom ço que no entenia, e per ells vol hom ço que d'abans no volia»), i passen a tractar de les intel.lectualitats a través dels cinc senys espirituals («a cogitar, e a entendre, e a haver consciència, e a haver subtilea e a haver coratgia»).

Així doncs, les tres potències de l'ànima racional són el mitjà a través del qual les sensualitats engeguen l'apercebiment intel.lectual, segons el següent esquema:

senys corporals >>> memòria, enteniment, voluntat >>> senys espirituals.

La idea apareix confirmada uns versicles més avall: «Per ço com les coses sensuales són ulls per los quals hom apercep e veu les coses intel.lectuals membrant e entenent e volent...» (169, 12). El passatge ens il·lumina també sobre la importància de la figura S o de l'ànima racional a les arts de l'etapa quaternària, basades en l'analogia elemental. En efecte: l'analogia opera

precisament un pas entre les sensualitats i les intel·lectualitats, amb el mitjancer de les tres potències. A través de les «espècies» de S hom arriba al coneixement de les realitats espirituals, tot partint de les dades materials aportades pels senys físics. La «figura elemental» compleix en l'Art la missió de furnir l'element sensual al procés; la figura S equival a l'ànima racional, i la resta de figures (virtuts i vicis, figura de filosofia, de teologia, ...) aporta la sèrie de conceptes intel·lectuals comprensibles a través del pas operat per l'analogia elemental.<sup>74</sup>

Les dades sensibles són doncs presentades com la matèria prima del coneixement. Una curiosa conseqüència d'aquest fet queda palesada en el següent versicle:

Sanctificat Senyor, sobre totes forces abundós de vertuts! La raó ni l'ocasió per què los hòmens qui estan en les ciutats e en los locs poblats han més d'apercebiment e de coneixença en les coses entel·lectuals que los hòmens qui són habitants en los locs agrests ni en los locs qui són fora les ciutats, esdevé per ço, Sènyer, car en les ciutats e en les viles e en los locs on és multitud de gents, pus diverses e més són les sensualitats que no són en los altres locs, e on més són les sensualitats més són significades per elles les intel·lectuïtats (169, 13).

L'abundància d'estímuls sensorials ajuda a desenvolupar l'apercebiment, ja que en són la base. Per això en les ciutats els homes tenen més «coneixement». És una curiosa explicació científica que afecta un tòpic literari com és el de l'oposició *urbanitas vs. rusticitas*: la superioritat de la urbanitat ve donada precisament per l'abundància de «sensualitats» a les ciutats medievals. Llull se'ns mostra com un autor plenament urbà: excepte en les descripcions de *loci amoeni* especialment preparats per a la vida contemplativa ermitana i per als diàlegs místics entre l'Amic i l'Amat o entre el mestre i el deixeble, les seues novel·les descriuen paisatges urbans, amb carrers i places plenes de gent, hospitals, esglésies i pobres pul·lulant pel traçat de la vila, palaus de nobles i rics burgesos, menestrals i clergues, ... En

---

<sup>74</sup>El pas de les arts quaternàries a l'etapa ternària suposa un canvi de fonamentació en el mètode lul·lià, que passa de l'analogia ascendent al desenvolupament dels correlatius, els quals relacionen intrínsecament (i ara de manera descendent) la divinitat amb la creació. És doncs esperable que aquest canvi supose la desaparició tant de la figura elemental com de la figura S, mentre que la figura A cobra un relleu major (RUIZ-SIMON, 1986).

definitiva, el paisatge predominant als propis capítols inicials d'aquest tercer llibre del LC, i que en el *Blaquerna* arribarà a ser descrit amb precisió magistral.<sup>75</sup>

La sensualitat aporta doncs la matèria prima del coneixement; però només això: la matèria prima, allò que engega el mecanisme, el primer graó. Després en vindran d'altres, ja sense el concurs de les sensualitats; encara més: és obligatori prescindir-ne si hom vol pujar més amunt en el coneixement de les realitats intel·lectuals. L'analogia proporciona tan sols una ajuda, i erraria qui pensara que hi ha una comunitat essencial entre sensualitats i intel·lectualitats, realitats de natura ben diferent:

Com hom ha apercebut per la cosa sensual la cosa intel·lectual, adoncs cové, Sènyer, que hom entena la cosa intel·lectual segons natura entel·lectual; car si hóm entenia la natura entel·lectual ésser semblant a natura sensual, destruir-s'hia l'apercebiment que hom ha de les coses sensuales a les coses intel·lectuals, car enaixí com les sensualitats endrecen hom a apercebre les intel·lectualitats, enaixí les sensualitats torbarien hom si hom entenia les intel·lectualitats ésser d'aquella mateixa natura de la qual són les sensualitats (169, 18).

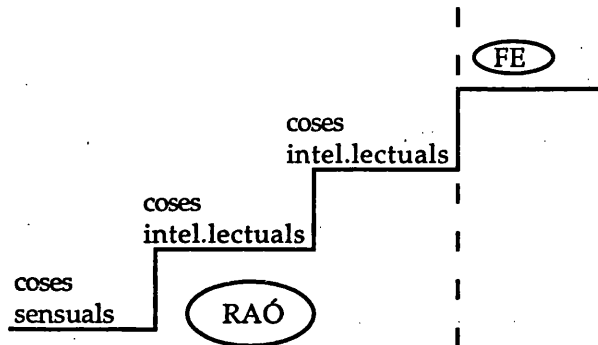
L'ascensió cap al coneixement té doncs diverses etapes, diversos graons. Les sensualitats basteixen només el primer. El símil de l'escala, una altra de les figures estimades per Llull, fa acte d'aparició en aquest capítol, resumint de manera magistral la concepció lul·liana del coneixement:

Oh vós, sènyer Déus, qui sóts amor e plaer de mon cor e qui fèts estar los meus ulls en làgremes e en plors! L'apercebiment e la coneixença de l'home comença a pujar de les coses sensuales a les coses intel·lectuals, e com és en les entel·lectuals qui són conegudes per les sensuales puja a altre escaló e coneix e apercep entel·lectualitats per les entel·lectualitats primeres, e puixes com és en lo terç escaló pot pujar el quart escaló per fe, sobre. I qual escaló coneixença d'home no pot abastar ni atènyer, car raó no pot tant pujar com fe; e açò és per ço car raó e enteniment és en natura d'home e fe és sobre natura d'home (169, 19).

---

<sup>75</sup>Una interessant i vívida descripció de la ciutat medieval es pot trobar a ROSSIAUD, J. (1987).

## Materialitzem visualment l'escala a què fa esment Llull:<sup>76</sup>



Quatre graons, tres que entren en l'esfera de la raó i el darrer i superior en l'àmbit de la fe (una vegada més, i no ens cansarem de repetir-ho, queda ben palés que en Llull la fe està per damunt de la raó). L'ascensió a través dels graons suposa el coneixement. La pujada del primer al segon graó és l'objecte d'aquest capítol 169. La pujada del segon al tercer graó és considerada al capítol següent, el 170, anunciat ja en aquest versicle. Del tercer al quart graó ens eixim ja del domini de la raó, d'allò enunciable en termes lògics i compartibles per tots. Però Llull vol convèncer de la necessitat d'operar aquest darrer salt, de la necessitat peremptòria de no restar absurdament en el tercer graó mirant cap amunt. En el diàleg amb els infidels, Llull els acompanya fins al límit de la raó; a partir d'ací, els convida a atrevir-se a seguir-lo més amunt, cap al domini de la fe, per tal de no aturar-se a les portes del misteri.

---

<sup>76</sup>Aquesta escala ascendent, que serà ja present a tot el que resta del LC, esdevindrà un cercle cap al final de l'obra, en operar l'enteniment tant un ascens com un descens pels seus graons, ja que si les sensualitats donen demostració de les intel·lectualitats, també aquestes darreres poden conduir al coneixement de les primeres: «ordonació és a hom ocasió e demostració e endreçament com per ella sàpia conèixer per una sensualitat altra sensualitat, e per una sensualitat una entel·lectuïtat, e per una entel·lectuïtat altra entel·lectuïtat, e per una entel·lectuïtat una sensualitat» (291, 19). El subratllat és nostre, i assenyala el sentit circular que pren l'escala en aquest punt final del LC, un cop desenvolupats els arguments *ad intra* basats en les dignitats divines, mitjançant les semblances de les quals podem descendre cap al coneixement de la realitat sensual. També en aquest sentit, el LC avança el que serà el trànsit de les arts quaternàries a les ternàries. La mateixa direcció circular ascendent-descendent apareixerà de nou a 327, 2.



Aquesta ascensió des del sensible al diví, passant per l'intel·ligible, s'opera mitjançant la doctrina lul·liana dels «punts transcendents», la qual, com podem comprovar, ja es troba enunciada al LC. Consisteix aquesta en el fet que tota facultat cognoscitiva superior transcendeix allò conegut per la inferior, de manera que, per tal d'ultrapassar l'objecte del coneixement de la natura sensitiva, i passar a altres objectes intel·ligibles més elevats, cal operar un *transcens* que eleve el coneixement cap a l'esfera de la intel·lectualitat. El darrer transcens s'opera quan l'intel·lecte anhela superar-se i, amb ajuda de la gràcia, puja per tal d'abastar algun coneixement sobre l'essència divina (transcens que equival a l'ascensió del darrer graó en l'escala).<sup>77</sup>

La doctrina dels punts transcendents assegura doncs l'ascens del coneixement humà des dels particulars als universals, graó a graó, «assubtilant» més en cada pas l'intel·lecte fins arribar a capir les realitats supremes amb l'ajuda de la fe, la qual aporta la gràcia que il·lumina l'intel·lecte que ha estat capaç de fer l'esforç d'extendre's dins dels límits que li estan assignats. Llull es mou dins la línia anselmiana: una premissa de fe és necessària per tal d'iniciar l'ascens cap a l'enteniment dels misteris divins (*nisi credideritis non intelligetis*); però cal també que ens esforcem a entendre el que creiem, de manera que si aconseguim dur l'intel·lecte cap al seu límit la fe vindrà de nou en auxili per tal de culminar el procés que ella mateixa ha engegat.<sup>78</sup>

Aquesta escala ens acompanyarà a partir d'ara en l'argumentació lul·liana. La intenció de l'autor, amb tota la descripció dels senys sensuals operada en les cinc primeres distincions, era arribar-hi. Les demostracions lul·lianes ocuparan ara un o altre graó de l'escala ascendent: per les sensualitats hom pot demostrar les intel·lectualitats, o pot hom moure's exclusivament en el terreny dels intel·ligibles per a bastir els arguments, uns arguments que seran

---

<sup>77</sup>Sobre la doctrina dels «punts transcendents» veg. CARRERAS (1939: 545 i ss.); PLATZECK (1962 I: 270-271; 1953-54 a: 24); COLOMER (1975: 59-62).

<sup>78</sup>Un cop més, el breuari del *Llibre d'amich e amat* compendia en «píndoles» concentrades aspectes doctrinals extensament desenvolupats al LC. En aquest cas, el següent versicle resumeix comprensivament el que hem exposat: «Tant amava l'amich son amat, que de tot ço que li dehia lo crehia. E tant lo desirava entendre, que de tot ço que n'ohia dir volia entendre per rahons necessàries. E per açò, l'amor de l'amich estava enfre creença e intel·ligència» (vers. 191, LLULL, 1995: 131).

més subtils. Tot seguit encetarà Llull aquest darrer mètode amb la consideració de les «virtuts» divines com a eines demostratives que ens acosten al coneixement de l'essència de Déu.

El capítol 170 avança en aquesta direcció. Anunciat en l'anterior, desenvolupa l'ascens del segon al tercer graó de l'escala: "Com l'enteniment humà apercep e entén per unes entel.lectuïtats altres entel.lectuïtats". Les dades sensibles ens han ajudat a arribar fins aquest punt; ara, cal prescindir-ne. El mètode epistemològic basat en aquest concurs de les intel.lectualitats lliures de les sensualitats és més subtil, requereix més atenció per part del contemplador. L'argumentació anirà doncs per altres vies, cosa que afectarà l'estructura dels capítols, com tindrem ocasió de comprovar tot seguit.

L'ascens d'unes intel.lectualitats a altres intel.lectualitats és emprat al capítol 170 per bastir una demostració de la trinitat. L'argument és el següent: partirem de la natura de l'ànima humana, una realitat intel.ligible que tenim a l'abast de l'enteniment. Llull hi troba tres «significats», en l'ànima: granea (és major en virtut que el cos), vida (les tres potències de la racional mostren que té vida) i durabletat (la concordança i conveniència que es dóna en la seua substància la fa incorruptible). Llull dedica una tríada a cada un dels significats de l'ànima: la 170, 4-6 a granea, la 170, 7-9 a vida, i la 170, 10-12 a durabletat.

L'enteniment avança un pas més, i puja d'aquesta intel.lectualitat a altra superior, tot percebent que els tres significats de l'ànima considerats signifiquen tres propietats de l'ànima, les quals formen part d'una mateixa substància espiritual:

Humil Senyor lo qual és ple de douçor e de pietat! Com nós hajam apercebut que en ànima d'home ha tres significats, la un de granea, l'altre de vida, l'altre de durabletat, per aquestes tres significacions, Sènyer, apercebem que en ànima d'home ha tres propietats significades per los tres significats, les quals tres propietats donen un significat a ésser totes tres un ésser intel.lectual, ço és una substància esperitual (170, 13).

Segons aquesta intel.lectualitat, pot encara l'enteniment pujar un últim graó i percebre una altra de més subtil: la substància divina, on, a l'igual que en l'ànima, trobem una substància amb tres persones i tres persones en una sola substància. L'ànima ha de transcendir-se ella mateixa per tal de pujar

l'últim graó, i passar de la consideració de la seua pròpia essència a la de l'essència divina. D'aquesta manera, amb un mètode ascendent i passant d'unes intel.lectualitats més simples a altres més elevades, Llull ha desembocat en la trinitat. Heus ací el colofó de l'argumentació, argumentació que, com podem comprovar, va afeixugant-se segons ens acostem a la definició exacta del mètode epistemològic, incidint en una major llargària dels versicles:

Com l'enteniment, Sènyer, de l'home és tan alt pujat que ha apercebut entel.lectualment que tres coses són en l'ànima e puixes per estes tres que ha apercebudes l'enteniment apercep que totes tres són una substància simple; e com és pujada la coneixença de l'home tan a amunt que apercep que les tres coses són una substància, puixes puja altre escaló e apercep que totes tres les coses qui són una substància són eguals en vertut e en natura e en bonea; e com l'ànima ha apercebut de si mateixa tro al sobirà escaló que pot apercebre de si mateixa, puixes ella puja al pus alt de si mateixa; e enaixí com home apercep la sua ànima ésser en tres coses e les tres coses són una substància e totes les tres coses han egual vertut e egual bonea, enaixí l'ànima contemplant en la vostra substància divina apercep en la natura de si mateixa que la vostra natura divina és en una substància tres persones e en tres persones una substància, en la qual substància són les tres persones eguals en vertuts e en bonea e en glòria (170, 15).

Llull encara va més lluny i completa l'argument trobant en la relació entre les potències de l'ànima demostració de la generació i la processió trinitàries:

Com l'enteniment humà, Sènyer, ha entesa en vostra substància trinitat de persones e unitat en substància, adoncs pot apercebre en la vostra substància generació e processió per los significats qui són en ànima humana; car enaixí com la propietat per la qual ànima d'home és membrant, engendra la propietat per la qual home és entenent, e enaixí com la propietat per la qual ànima d'home és membrant e la propietat per la qual home és entenent, donen eixement a la volentat, enaixí e molt mills encara sens tota comparació, és la persona del Fill generada del Pare e la persona del sant Esperit és ixent del Pare e del Fill; mas car paraula no pot a tant bastar com enteniment, per açò defall paraula, qui és cosa sensual e no pot tan bé significar ni pronunciar com enteniment, qui és cosa intel.lectual, pot apercebre ni entendre (170, 18).

El final del capítol 164 ja havia avançat aquest argument basat en l'analogia trinitària de l'ànima racional. És una demostració *ascendent*, la qual s'unirà a d'altres en capítols posteriors (així, al 179 tindrem ocasió de veure conjugada l'ascensió en l'escala amb l'argumentació *ad intra* basada en la coessencialitat de les dignitats divines, per tal de demostrar de nou la trinitat). L'ascens per l'escala dels éssers fornirà doncs un tipus molt concret d'argumentació, tot prenent com a base l'analogia. De la consideració d'uns éssers passa l'intel·lecte al coneixement d'altres aspectes de la realitat ubicats en una esfera superior, en un ascens cap a Déu. Els «punts transcendents» aporten l'impuls necessari per tal de pujar un graó més cada vegada, tot i que cal també descendir als particulars de tant en tant per tal de perfeccionar el coneixement adquirit; el procés és un constant ascens i descens de l'enteniment, com palesa el títol de la coneguda obra lul·liana *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

Un autor havia ja dedicat bona part de la seua doctrina a descriure aquest ascens de l'ànima vers Déu: Sant Bonaventura. A través de vestigis, imatges i similituds l'ànima humana pot ascendir cap a la trinitat divina tot partint de les criatures d'aquest món, les quals conformen un llibre en el qual podem llegir tota la saviesa del seu creador. El següent text del Doctor Seràfic és ben significatiu, i palesa amb claredat la connexió del beat amb la doctrina del franciscà:

Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis (...); ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus (*Breviloquium*, pars II, cap. XII. BONAVENTURA, 1964: 55).

És, però, en l'*Itinerarium mentis in Deum* on trobem ben explicitat aquest mètode escalar ascendent per tal d'arribar a Déu. Fins i tot la mateixa analogia trinitària basada en la constitució psíquica de l'ànima racional, que hem vist que en Llull condueix a la trinitat, apareix en l'obra de Sant Bonaventura. El capítol III de l'*Itinerarium* està dedicat a la imatge de Déu en les potències de l'ànima: memòria enteniment i voluntat; totes tres ens informen, si som capaços de contemplar la seua ordenació i les seues operacions, sobre l'existència de tres persones en la unitat de l'essència divina. L'argument ací

emprat és idèntic al lul·lià, i suposa un ascens des de les «significacions» de l'ànima humana fins a Déu:

Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia (...); ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexum amborum. Haec tria, scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coevae, se invicem circumcedentes (...). Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coequalium et consubstantialium (*Itinerarium*, cap. XIII, n. 5. BONAVENTURA, 1964: 198).

En resum, és significatiu que els dos capítols que enceten la distinció dedicada a l'apercebiment (sinònim de «coneixement»), de contingut essencialment epistemològic, plantegen un mètode ascendent d'accés a la intel·ligència de les realitats superiors tot partint de les dades més immediates, a través d'una escala, mètode idèntic al considerat per St. Bonaventura en el seu ascens místic envers Déu. Aquest fet ubica el nostre Doctor Il·luminat en una línia de pensament molt concreta, amb arrels platònico-augustinianes i ben propera al corrent franciscà del XIII.<sup>79</sup>

### 2.1.2. Objectes i límits del coneixement.

El mètode va agafant cos a poc a poc, i conforme es materialitza apareixen temes ja tractats anteriorment per a ser reconsiderats des de la nova perspectiva. Així, recordem el que ens deia el capítol 151, a la distinció anterior: "Com home cogita en les obres que fa la divinal essència e en les obres que són fetes segons cors de natura". La cogitació discorria per dues vies: les obres fetes per Déu, i per tant al marge del curs natural dels esdeveniments, i les obres que segueixen l'ordre natural i previsible. El mateix tema és desglossat ara en dos capítols: capítol 171, "Com hom apercep e entén lo cors

---

<sup>79</sup>Una bona descripció del mètode bonaventurià es troba a LONGPRÉ (1921: 62-68). Aquest és un dels estudis més interessant sobre St. Bonaventura, al qual cal afegir l'imprescindible de GILSON (1924) i, més recentment, BOUGEROL (1988).

de natura e les obres de natura", i capítol 172, "Com hom apercep e entén quals són les coses qui no van segons cors de natura e que són fora los tèrmens de natura". La diferència rau en el fet que, en el primer cas, ens trobàvem en el domini de la cogitació; ara hem passat al de l'apercebiment, i apercebre és sinònim d'entendre, d'assimilar intel·lectualment. La mateixa temàtica estarà doncs contemplada ara des d'un punt de vista més científic, amb l'ús de conceptes com matèria, forma, potència, acte, etc. Si en la distinció anterior ens manejàvem en un terreny més *expositiu*, ara passem a un altre de més *demonstratiu*.

Al capítol 171 el concepte de «natura» és plantejat des de dues perspectives, les dues perspectives que dominen tot el llibre tercer del LC: considerem la natura sensual i la natura intel·lectual. La més elevada de les natures intel·lectuals és la natura divina, la qual pot ser apercebuda mitjançant dues vies:

Qui vol apercebre, Sènher, ni encercar la vostra divinal natura, en la vostra substància divina la porà mills apercebre que en les creatures, car la cosa mills se demostra per sa natura mateixa que per altra; e qui vostra gloriosa natura vol encercar e apercebre per altra natura, mills la porà apercebre per creatura havent natura intel·lectual que per creatura havent natura sensual, car pus luny és la vostra natura de natura sensual que no és de creatura havent natura intel·lectual (171, 9).

Trobem ací l'apropament a Déu *ad intra* (és a dir, segons Ell mateix i les seues dignitats) i *ad extra* (segons les creatures). El primer és millor que el segon, i dins del segon és millor l'ascensió a Déu des de les criatures intel·lectuals que des de les sensuais.

La consideració lul·liana del món natural és bàsicament aristotèlica, tot i el fons teològic agustinianà que determina el seu pensament.<sup>80</sup> Baste el següent passatge com a mostra:

---

<sup>80</sup>En el LC Llull malda per acordar els dos corrents, de manera que oscil·la entre un i altre segons les necessitats de cada capítol. Així ho va fer notar Llinarès: «Llull se trouve donc en présence d'Aristote, chez lequel il puise les quatre causes, la substance et ses neuf accidents, les trois figures du syllogisme, etc. Mais, d'autre part, le fonds religieux qui le marque profondément, c'est l'augustinisme, transmis par Boèce, et par d'autres, jusqu'à Richard de Saint-Victor et Bonaventure» (LLINARÈS, 1990: 123). Veg. també LLINARÈS (1963: 137 i n. 38; *ibid.*: 145).

On, si home entenia segons cors de natura que potència privàs en matèria e que no fos nulla cosa en matèria potencialment sinó actualment, no poria hom, Sènyer, apercebre segons cors de natura que de la matèria se poguessen engenrar les formes qui són privades en ella actualment, les quals s'engenren en matèria per raó de la potència segons la qual són en la matèria (171, 20).

El «curs de natura» transcorre doncs segons la física aristotèlica. Les coses que estan fora del curs natural ja han de ser considerades amb unes eines diferents: les dignitats divines. Ja no és qüestió de física, sinó de metafísica. Llull usarà al capítol 172 arguments *ad intra* per tal de demostrar veritats que afecten l'essència divina i que, per tant, se n'ixen del curs de la natura. Ens trobem amb la primera aparició important i estelar de les dignitats divines al LC. No és que abans no hagen fet acte de presència; és que ara són el centre de l'argumentació, l'eina demostrativa bàsica. Llull dóna un pas endavant cap a l'Art.

Paral·lelament a aquest canvi substancial en la dinàmica argumentativa, trobem canvis també en l'estructuració dels continguts dins del capítol. Aquest pren una estructura més fixa, amb una repartició exacta i ordenada dels conceptes en tríades de versicles per tal d'arribar a un objectiu demostratiu final. En concret, al capítol 172 podem veure en què consistirà aquesta presentació dels continguts que ens acompanyarà a la major part dels capítols següents, amb alguns moments de «relax» per tornar a l'anterior estructura més vagarosa.

La primera tríada presenta la base argumentativa que serà desenvolupada al llarg de les nou tríades següents. En aquest cas, planteja la consideració paral·lela de les eines que possibiliten el coneixement de les realitats naturals i sobrenaturals:

Oh Déu vertuós, acabat en laors e en glòria e en honraments! Enaixí com és a home possívol cosa apercebre lo cors de natura en les creatures ab les quatre ocasions, les quals són lo faedor, e la matèria, e la forma e la causa final, enaixí, Sènyer, és a home possívol cosa que aperceba e entena per quatre coses quals són les coses qui no van segons cors de natura, les quals quatre coses són poder, e saviea, e volentat e acabament (172, 1).

Els dos versicles següents completen la tríada inicial tornant sobre el mateix punt, ampliant-lo sense afegir cap consideració novedosa que afecte l'essencial de la proposta primera. Aquesta és especialment interessant per la conjunció plantejada entre l'aristotelisme, reservat per a la consideració dels fets naturals, i la metafísica platònico-augustiniana en el tractament de les realitats transcendents, conjunció que ja hem comentat suara. Per a Llinarès, hi ha en l'etapa inicial de Llull una oscil·lació entre les dues postures, oscil·lació que s'extén més enllà del LC a l'*Art abreujada d'atrobar veritat* i a l'*Art demostrativa*.<sup>81</sup> Només a partir dels *Libri principiorum* prendrà partit definitivament per un dels dos corrents, abandonant la posició aristotèlicotomista (RUIZ SIMON, 1986: 80 i 94). La base de l'analogia, un dels recursos preferits per Llull sobretot en aquesta primera etapa, es troba en aquesta conjunció operada entre la física i la metafísica, en la consideració ascendent de la realitat que opera bastint arguments *ad extra* que són ara completats per altres *ad intra*, els quals assoliran un alt grau de desenvolupament en desplegar-se plenament la teoria dels correlatius.

En aquest capítol, trobarem doncs el recurs demostratiu basat en les dignitats divines perfectament combinat amb l'analogia ascendent: del món de les causes físiques ascendirem al món incausat de la divinitat i les seues dignitats. En concret, el mètode plantejat per Llull es resumeix en el primer versicle del capítol: així com les causes eficient, material, formal i final donen coneixement de les realitats immanents, de la mateixa manera el poder, la saviesa, la voluntat i l'acabament (=perfecció) divins donen coneixement de les realitats transcendents.<sup>82</sup> Quatre criteris per a la investigació d'allò sensual front a quatre per a la investigació d'allò intel·lectual. La segona tríada del capítol planteja aquesta relació concordant entre sensualitats i intel·lectualitats: per arribar a conèixer les coses que van fora del curs natural, hem de pujar de les primeres a les segones una vegada més. Les sensualitats poden entorpir el procés si l'home se centra tan sols en elles; poden també, però, ajudar-lo: «Emperò enaixí com l'ànima és embargada per les coses sensuais en una manera, enaixí és endreçada per elles en altra manera» (172, 5).

---

81Veg. nota anterior.

82Aquestes quatre dignitats apareixeran unides en la figura X de l'*Art abreujada d'atrobar veritat*. És doncs interessant resseguir en el LC el procés de gestació de l'organització «artística» posterior dels conceptes demostratius, tasca que ocuparà la nostra atenció més endavant.



El darrer versicle de la segona tríada clou la presentació del que serà el capítol amb l'enumeració dels assumptes «que van fora dels termes de natura», i que seran investigats tot seguit amb el mètode proposat. Són vuit en total: creació, resurrecció, trinitat, unitat, generació, processió, encarnació i sacrifici. Podien ser més, o altres diferents; Llull elegeix aquestos perquè els considera especialment importants per al seu objectiu apologètic i missional. Així doncs, dues tríades introductòries al capítol que plantegen el mètode i els objectes d'estudi analitzats amb aquell mètode. Ara resta tan sols passar a l'aplicació efectiva en les tríades restants.

Vejam doncs com queda estructurat el present capítol:

172, 1-3; 172, 4-6: Introducció i presentació dels objectes d'estudi (dues tríades).

172, 7-9; 172, 10-12: Creació (dues tríades).

172, 13-15: Resurrecció (una tríada).

172, 16-18: Trinitat i unitat (una tríada per a les dues).

172, 19-21: Generació i processió (*idem*).

172, 22-24: Encarnació (una tríada).

172, 25-27: Sacrifici (una tríada).

172, 28-30: Resum conclusiu (una tríada).

D'aquesta manera, Llull reparteix al llarg del capítol els vuit objectes que vol considerar des de la perspectiva presentada a la primera tríada (és a dir, la comparació entre les quatre causes aristotèliques i les quatre dignitats divines). Cada tríada tindrà la mateixa estructura, repetirà el mateix argument aplicat cada volta a la demostració d'una intel·lectualitat diferent. Aquest és l'esquema argumentatiu:

1. Constatació de la impossibilitat de conèixer el fet segons el curs de natura.

2. Argumentació:

- així com per les 4 causes hom demostra el fet natural,
- així mateix, per les 4 dignitats hom demostra el fet sobrenatural (amb *reductio ad absurdum* opcional: si així no fos, hom cauria en greus contradiccions).

Prenem l'exemple de la trinitat (172, 16-18). La trinitat no pot ésser apercebuda «segons cors de natura»; però de la mateixa manera que les quatre causes demostren conjuncions i unitats dels cossos elementats, igualment l'acabat poder, l'acabada saviea i l'acabada volentat divines donen tres significats de Déu en una sola substància. Aquest és el cos central de l'argument:

Enaixí com les quatre ocasions són subject per lo qual hom entén e apercep en lo cors natural les composicions e les conjuncions de les quals esdevenen les unitats e les singularitats dels individus, enaixí, Sènyer, e molt mills encara, és subject l'acabament de vostre poder e de vostra saviea e de vostre voler a demostrar e a significar la unió e la trinitat qui és en la vostra essència; e enaixí com les quatre ocasions demostren dintre los tèrmens de natura les conjuncions e les unitats qui són fetes en los corses elementats, enaixí lo vostre acabament e lo vostre poder e la vostra saviea e lo vostre voler demostren fora los tèrmens de natura la vostra sancta unitat e la vostra vera trinitat (172, 17).<sup>83</sup>

El quaternari esdevé ternari en passar de la natura al fet sobrenatural: les quatre dignitats són presentades com a tres, poder saviea i volentat, amb l'acabament o perfecció aplicada a cadascuna d'elles de manera adjectival, tot puntualitzant que la perfecció divina determina les altres dignitats. Quatre és doncs el número apropiat al món físic, i tres al món diví.<sup>84</sup>

Els quatre primers capítols d'aquesta distinció dedicada a l'apercebiment ens han donat ja importants dades per a derivar el mètode lul·lià: de les sensualitats a les intel·lectualitats (capítol 169) i d'unes intel·lectualitats cap a altres intel·lectualitats (capítol 170) podem conèixer, de manera ascendent, tant

---

<sup>83</sup>Aquest mateix argument, però una mica més desenvolupat, el trobarem més tard al *Llibre del Gentil e dels tres savis*, llibre tercer, articles 2-4, flors 2-4 (OS I: 182-183).

<sup>84</sup>La importància del simbolisme numèric en Ramon Llull ve palesada per diversos fets; és important, entre altres coses, perquè condiciona l'estructura de la seua Art. La distinció de dues fases en la seua producció artística pren el criteri numèric del desenvolupament, en un primer moment, d'una analogia quaternària de base elemental, mentre que després passa a una analogia ternària recolzada en el trinitarisme. Veg. PRING-MILL (1957: 115-160). Veg. també, per a la dialèctica medieval establerta entre els números tres i quatre, el seu *Microcosmos lul·lià*, capítol VIII, «La numerologia a l'Edat Mitjana» (PRING-MILL, 1961: 75-80).

les coses que segueixen el curs de la natura (capítol 171) com les que se n'ixen (capítol 172). Les virtuts divines o «dignitats» (Llull preferirà al LC el nom de «virtuts» front al de «dignitats») fan ara acte de presència com a intel·lectualitats de les més elevades i, per tant, com a eines investigatives privilegiades per al coneixement de l'essència divina. Insistim: no és que abans no aparegueren; des dels primers capítols del LC ja trobem referències abundants a les dignitats divines. Però el que allí era pura contemplació ací és completat amb un to més proper a l'argumentació. Millor encara: Llull accedeix a la contemplació, a partir d'aquesta distinció, a través de l'argumentació. Les virtuts divines esdevenen així eines argumentatives, com ho seran a l'Art.

### 2.1.3. Casos previs a la recerca.

Els següents capítols avancen doncs en la construcció del mètode epistemològic lul·lià. Trobarem múltiples referències al que serà l'Art de Ramon Llull; de fet, pràcticament totes les intuïcions del LC formaran part de les seues primeres formulacions, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* i l'*Art demonstrativa*. La il·luminació de Randa naix en el LC, i aportarà tan sols un ordre per al material que a l'obra primera apareix disseminat a manera de provatures, amb tota la seua essència completa però encara sense estructura definida. L'Art, en definitiva, no és més que això: una estructura per a unes idees preexistents.

El capítol 173 suposa un pas endavant en la construcció del mètode. Tracta sobre les causes que provoquen el dubte i la certificació en la recerca de la veritat: "Com home apercep e entén les ocasions per les quals home és certificat o per les quals home cau en dubitacions". Aquests dos conceptes (de nou una parella de contraris), dubte i certificació, assoliran una gran importància en el sistema lul·lià; n'és bona prova el fet que, uns poc més endavant, a la distinció següent, l'autor els dedica un altre capítol, ara des del punt de vista d'un altre seny espiritual, la consciència (capítol 212: "Com la consciència de l'home no és certificada e és dubtosa"). A l'Art també els trobarem molt sovint. I és que, en aquest capítol, la intenció de l'autor és anar ja fixant criteris vàlids de certesa, cosa que ens introdueix en una part de l'obra més lògica i demostrativa. Els dos capítols següents, el 174 i el 175, redunden

en la mateixa línia, acostant-se a la consideració de les coses que són secretes, i estan per tant amagades a l'enteniment humà, i a una altra parella de conceptes tan important com l'anterior: possibilitat-impossibilitat, també amb un alt valor demostratiu.

El capítol 173 entra doncs de ple en la línia de la preocupació lul.liana per desenvolupar un mètode de coneixement segur, cert, que permeti a l'home trobar la veritat tot seguint unes passes ben establertes d'antuvi. És la preocupació que donarà lloc a l'Art com a solució al problema. Per això en aquest punt del LC trobem ja esbossada l'essència de l'Art lul.liana, els seus objectius i alguns dels seus mecanismes. Una vegada més, queda ben palès que la producció de Llull no és sinó el progressiu desenvolupament d'una intuïció primera.

Més endavant tindrem ocasió de tornar sobre aquest capítol per tal d'analitzar amb deteniment els aspectes de l'Art que avança. Pel que fa al seu contingut, el recurs oferit per tal de transformar el dubte en certesa epistemològica pot resumir-se en la següent fórmula:

Car si hom, Sènyer, sabia conèixer ni apercebre la desconveniència o la concordança qui és enfre una sensualitat e altra o enfre una sensualitat e alcuna entel.lectuïtat o enfre una entel.lectuïtat e altra entel.lectuïtat, hom sabria e entendria e apercebria la cosa que encerca, en la qual seria certificat si ho encercava en aquella manera segons la qual ne poria ésser certificat (173, 6).

Com sempre, cal fixar-se en l'exacta relació establerta entre sensualitats i intel.lectualitats: la primera aproximació lul.liana al mètode parteix d'aquest punt. La creació és concebuda com una globalitat ordenada i significativa, una mena de xarxa on la interacció dels seus elements proporciona a l'home un progressiu coneixement de la realitat. Ja hem comentat que hi ha dues imatges privilegiades per a expressar aquesta capacitat significativa del món creat: el llibre i el mirall. Dues metàfores que donen compte de la visió medieval de la realitat com un tot interconnectat que apunta sempre cap a la seua causa última en la transcendència. El mirall serà el centre del capítol 174, "Com hom ha apercebiment e coneixença de les coses qui són secretes".

El primer versicle del capítol presenta un llistat de sis coses que poden ser amagades al coneixement humà; ja les coneixem: l'essència divina, les obres

de Déu, els àngels, els dimonis, la natura i les criatures animades. Són els temes de recerca lul.lians plantejats al LC. A partir d'ací, cada tríada s'ocuparà d'algun d'ells, de manera que el capítol adquireix una estructura fixa i condicionada per la primera tríada. Així, tenim:

174, 1-3: tríada introductòria. Presentació dels elements estudiats al capítol.

174, 4-6 i 174, 7-9: l'essència divina.

174, 10-12: les obres divines.

174, 13-15: la natura angelical.

174, 16-18: el dimoni.

174, 19-21 i 174, 22-24: els secrets de la natura.

174, 25-27 i 174, 28-30: les criatures animades (l'home).

En cadascun dels fets considerats, Llull s'endinsa en els seus secrets amagats a través de l'analogia fornida pel mirall. En el primer cas, els senys espirituals són un mirall on es veu reflectida l'essència divina; aquest recurs arriba a complicar-se fins a presentar un autèntic joc de miralls, on l'efecte òptic provocat per la confluència de dues superfícies reflectants manifesta el coneixement que l'ànima pot tenir de la trinitat divina. Posem un mirall petit encarat davant un mirall més gran. Un home es troba darrere del mirall petit. El mirall gran reflectirà la figura de l'home doblement: en ell mateix i en la imatge que rep de l'altre mirall. De la mateixa manera, l'ànima és un mirall petit reflectit en un altre de més gran, l'essència divina. Per tal de veure's i d'autoconèixer-se, l'ànima ha de mirar-se en el mirall gran, el qual li mostra la pròpia imatge i un altra que té amagada al darrere: la trinitat en la unitat de la substància.

Com hom fa estar un mirall poc denant un mirall gran e hom esguarda en lo gran mirall, adoncs veu hom, Sènyer, en lo mirall gran dues figures engenrades d'una figura, car lo mirall gran demostra la figura d'home fora los térmens de la figura del mirall poc, e demostra altra figura de l'home dintre la forma que. l mirall gran resepe del mirall poc, e enaixí la cara de l'home, qui és una, és demostrada en lo mirall gran en dues partides. On, enaixí com sensualment lo mirall gran demostra al mirall poc en si mateix la figura de l'home qui és amagada al mirall poc en ço que li està detràs, enaixí entel.lectualment és demostrat a l'ànima de l'home com ella apercep e coneix sa natura mateixa, car vesent ella si mateixa ésser una substància la qual és en tres coses e les tres coses són una substància, és apercebent en la vostra essència divina la vostra trenitat e la vostra una unitat e la generació e la processió de les

persones, la qual coneixença que l'ànima ha de la vostra trenitat e unitat, era a ella amagada e secreta adoncs com l'ànima no havia coneixença de si mateixa (174, 8).

El mateix joc de miralls recorre tota la resta del capítol, per tal de donar explicació de com els fets amagats referits als sis objectes de coneixement poden ser revelats a l'enteniment humà. En definitiva, és el mateix recurs presentat a l'inici de la distinció, i que serà la clau de l'apercebiment: ascens i descens de les sensualitats a les intel·lectualitats, i d'unes intel·lectualitats a altres superiors. Cada sensualitat o cada intel·lectualitat és susceptible de reflectir, com un mirall, altres que li estan per sobre.

La mateixa preocupació per la revelació del coneixement reflecteix el capítol 175, "Com home ha apercebiment e coneixença d'aquelles coses qui són possívols e d'aquelles coses qui són impossívols". Possibilitat-impossibilitat és, ja ho hem dit, una de les parelles conceptuals més importants en el desenvolupament del mètode demostratiu lul·lià. Té un paper primordial en l'inici de la recerca epistemològica, i està estretament relacionada amb dubte-certificació, com palesa la tríada 173, 19-21: si només tenim en compte la possibilitat d'existència dels fets que considerem, mai no eixirem del dubte, ja que al capdavant tot és possible. Cal, doncs, fixar-se també en els significats que indiquen impossibilitat, ja que per la negativa ens certifiquen sobre la certesa d'allò que consideràvem possible.<sup>85</sup>

Al capítol 175 continuem amb l'estructuració rígida dels continguts repartits en tríades. La primera planteja el mètode investigatiu, les realitats objecte de la recerca i les eines de la mateixa. L'estudi se centrarà en la possibilitat i impossibilitat present en cinc objectes de recerca, ja coneguts (Déu, els àngels, els demonis, la natura i els animals), possibilitat o impossibilitat analitzada en aquests cinc elements amb l'ajuda de tres eines: poder, saviesa i voluntat (conegudes també pel seu paper semblant al capítol 172, on anaven unides a «acabament», essent quatre i no tres per mantenir l'analogia amb les quatre causes). És a dir: tres elements (dignitats divines)

---

<sup>85</sup>Aquesta «demostració per possívol e impossívol» serà ampliada en altres llocs, i constituirà una eina demostrativa important per al nostre autor. Veg., al mateix LC, els següents passatges, que no exhaurixen ni de bon tros la totalitat dels llocs dedicats al tema: 186, 6; 187, 30; 212, 22-24; 291, 11-12. També ací està Llull assajant un aspecte que prendrà forma definitiva en l'Art; cf. *Art Demonstrativa*, distinció tercera, mou «disputar», 13.3 (OS I: 391).

emprats com a xarxa que és llançada sobre cinc objectes d'estudi per tal de cercar-hi allò que és possible i allò que no ho és:

Vertuós Senyor, com nós hajam dit que en cinc coses encercarem possibilitat e impossibilitat, e com possibilitat sia en les coses per tres coses e impossibilitat sia en ésser per privació de tres coses, cové-se segons esta manera que en les cinc coses encerquem ab les tres coses per tal que ab les tres puscam apercebre quals coses són possívols ni impossívols en les cinc coses (175, 3).

El mètode lul·lià va prenent cos: Llull es planteja unes qüestions epistemològiques, uns objectes de coneixement que abasten la realitat immanent i la transcendent, i intenta aproximar-s'hi cada vegada amb més rigor i ordre. Tots els elements que ha anat utilitzant als capítols anteriors, i que continuarà utilitzant al llarg dels següents (l'escala dels éssers, els conceptes de la física aristotèlica, les dignitats divines, ...), són ordenats i distribuïts d'una manera determinada per tal de fer-los servir amb efectivitat per als seus propòsits argumentatius i demostratius. Ací comença a assajar seriosament aqueix ordre i rigor que desembocarà en els capítols finals del LC en la notació algebraica, i un poc més endavant en la formulació plenament «artística» del seu pensament, després de la il·luminació que suposà, ni més ni menys, que la visió intel·lectual de les immenses possibilitats apologètiques de l'ordenació de tot aquest material disseminat al LC.

En concret, en aquest capítol 175 es planteja un *objectiu* doble aplicable a cinc *objectes* mitjançant tres *criteris*: conèixer el que és possible i impossible sobre els cinc objectes epistemològics que pretenen exhaurir (o més aviat resumir) tota la realitat sensible i supresensible, amb el poder, saviesa i voluntat divines com a criteri de certesa. Les dignitats divines van doncs agafant progressivament un paper protagonista. El darrer versicle del capítol resumeix de manera magistral l'argumentació central del mateix: és possible allò que demostra el poder, saviesa i voluntat divines, i és impossible tot allò que n'és contrari.

Lo vostre servidor e.l vostre sotsmès, sènyer Déus, confessa, e atorga, e aferma e creu que vós sòts aquell a qui són totes coses possívols pus que sien a demostració del vostre honrat poder e de la vostra acabada saviea e de la vostra benigna volentat, al qual poder e a la qual saviea e a la qual volentat són, Sènyer, totes coses impossívols que

sien contràries a acabat poder e a acabada saviea e a acabada volentat divina (175, 30).

El mateix argument es passeja per cada tríada, mostrant allò que és possible o impossible en Déu, la natura, els àngels, els dimonis i l'home. Una mostra: si jo puc afirmar i creure la trinitat, l'encarnació i els altres misteris de la fe, tot i tenir defalliment de poder, saviesa i voluntat, molt més poden ser en Déu possibles aquestes coses, ja que té acabat poder, saviesa i voluntat (175, 22-24). De manera repetitiva, aplica el mateix criteri a cada realitat objecte d'estudi, afegint, però, dues dignitats més a la llista de tres en una tríada dedicada a la consideració del que és possible o impossible en l'actuació divina:

Singular Senyor creador, benefactor, abundós en tots béns! Qui vol encercar, Sènyer, quals coses són a vós possívols o impossívols de fer, no cal que encerc en altra cosa sinó en dues coses, les quals són justícia e misericòrdia, car totes coses són a vós possívols de fer pus vagen segons justícia e misericòrdia, e totes coses són a vós impossívols de fer pus que no sien segons justícia e misericòrdia (175, 19).

Misericòrdia i justícia completen poder, saviesa i voluntat. Tenim ja cinc dignitats (sis si comptem amb acabament); progressivament, aniran apareguent d'altres en els capítols immediatament posteriors, on constituiran el centre indiscutible de l'argumentació.<sup>86</sup>

## 2.2. Recerca sobre la divinitat ad intra.

Després d'aquest capítols dedicats a fonamentar el mètode d'accés a la veritat, el següent bloc en farà aplicació pràctica tot estudiant la natura de

---

<sup>86</sup>Veiem com d'unes dignitats Llull va passant a altres, completant-se a manera d'ones expansives un llistat que variarà molt al llarg del LC, però que essencialment avança el que serà l'establiment d'una llista tancada a l'*Art abreuçada d'atrobare veritat*. En concret, per desenvolupar una demostració de la trinitat, Llull recorre al ternari clàssic en la teologia trinitària «poder, saviesa, voluntat»; Jordi Gayà apunta que, en el *Gentil*, hom estableix un paral·lelisme amb el procés psicològic a través d'aquest ternari (GAYÀ, 1979: 31). Important ja en el LC, sembla com si fos el nucli, el germen original a partir del qual s'afegiran altres dignitats.



l'essència divina, la primera realitat a considerar de la llista d'objectes als quals hom pot aplicar els cinc senys intel·lectuals. Del capítol 176 al 181 tenim un estudi de l'essència divina dividit en els següents apartats: existència de Déu, naturalesa de l'essència divina, virtuts divines, trinitat i unitat. El capítol 182 conclou parlant sobre les obres divines, sobre el dinamisme de Déu. Les virtuts divines constituïran el nucli argumentatiu de tota aquesta sèrie de capítols.

L'inici toca la qüestió bàsica prèvia: l'existència de Déu (capítol 176, "Com hom ha apercebiment e coneixença que nostre senyor Déus és en ésser"). El capítol primer de l'obra ja havia contemplat l'ésser de Déu, des de la perspectiva de l'alegria (capítol 1: "Com hom se deu alegrar per ço com Déus és en ésser"); era doncs un punt de vista més místic. Ara el tema és représ amb un contingut més argumentatiu, demandat per la distinció on ens trobem, dedicada al coneixement racional. En efecte: tot el capítol 176 desgrana una sèrie d'arguments provatoris de l'existència de Déu, qüestió no especialment polèmica ja que és acceptada sense problemes pels jueus i musulmans.<sup>87</sup> En conjunt, l'argumentació segueix el mateix camí ascendent que domina tota la distinció; des de les sensualitats hom arriba a l'existència de Déu passant per les sensualitats, en un procés que té quatre etapes:

Qui és, Sènyer, dubtós en lo vostre vertuós ésser e vol encercar si vós sòts en ésser o no, cové que ordonadament encerc lo vostre meravellós ésser, lo qual fa a encercar en quatre maneres, ço és a saber, que per les unes sensualitats sàpia apercebre e haver coneixença d'altres sensualitats, e per les unes sensualitats sàpia apercebre e conèixer les intel·lectuïtats, e per les intel·lectuïtats apercebudes e conegudes per les sensualitats sàpia apercebre e conèixer altres intel·lectuïtats, ab les quals intel·lectuïtats pot hom apercebre e conèixer vertaderament que vós sòts en ésser, ço és a saber, que havets ésser, car l'ésser en què vós sòts e vostra essència tot és un ésser. Mas car encercam si vós sòts en ésser, la paraula ha a dir que vós sòts en ésser; on l'enteniment ho entén pus sanament que la paraula no ho diu (176, 2).

A partir del quart versicle comencen les proves demostratives de l'existència de Déu. Els arguments oferits per Lull són ben coneguts: demostració segons les quatre causes (ha d'haver un ens incausat i causa de les

---

<sup>87</sup>No així pels gentils, els quals sí que necessiten arguments provatoris fermes de l'existència d'un Déu, arguments que ocupen el primer llibre del *Gentil*.

causes); segons la perfecció (argument anselmià: la major perfecció que hom pot concebre implica l'ésser); argument físic cosmològic (Déu és el *primum mobile* immòbil). N'hi ha un de ben curiós: existeix la nigromància, *ergo* ha d'existir el dimoni, qui la sustenta, *ergo* ha d'existir Déu, sense el qual no existiria el dimoni.

On, com nigromància sia en ésser, és significat que demoni sia en ésser, e per l'ésser del demoni és significat, Sènyer, que vós sòts en ésser qui havets donat ésser a l'àngel malvat qui per sa culpa és vengut en ésser diabolical (176, 29).

En definitiva, més que arguments provatoris incontestables, el que tenim al capítol són ajudes que reforcen la creença prèvia en Déu; només en endinsar-nos en el món de les dignitats, als capítols següents, trobarem un tipus d'argumentació que es pretén definitiu i cert, ja que parteix de la pròpia essència divina.

El capítol 177, "Com home encerca manera segons la qual pusca apercebre e conèixer l'essència divina qual cosa ni què és en si mateixa", planteja la qüestió de la possibilitat del coneixement directe de l'essència divina: què és l'essència divina en si mateixa? La resposta no sembla fàcil. Per tal d'arribar-hi, Llull proposa un mètode que ens acompanyarà sovint als capítols següents: aplicar una xarxa prèvia fixa a diverses realitats canviants. En aquest cas, són cinc els elements que constitueixen la xarxa investigativa (177, 4):

- a) la unitat de la cosa que hom vol investigar;
- b) si aqueixa unitat és en dualitat, en trinitat o en quaternitat;
- c) les qualitats de la cosa;
- d) les coses que no són aquella cosa;
- e) què és en si mateixa la substància de la cosa.

Aquestes qüestions fixes poden ser aplicades a diverses coses tant sensuales com intel·lectuals. Llull posa un exemple d'aplicació a una realitat sensual: investigarem sobre un datiler aplicant-hi les cinc qüestions (177, 5). Hom apercep que és una substància (a), dividida dualment en matèria i forma (b), amb les qualitats de ser alt i dret (c), que no és una olivera ni una figuera (d) i que substancialment és un cos compost pels quatre elements (e). La cosa canvia quan ens apliquem a les intel·lectualitats. Llull posa en aquest cas l'exemple de l'ànima racional (177, 6). Podem investigar-hi amb quatre de les

cinc qüestions; per a la cinquena, no trobem resposta. En conseqüència, encara és molt més impossible conèixer què és en si mateixa l'essència de Déu:

Senyor savi al qual nulles coses no són amagades! A vós sia glòria e honor, car en ço que vós sòts substància entellectual esperitual, per açò en lo vostre encercament apercebem en la vostra substància quatre coses e defallim a apercebre la cinquena, la qual no podem apercebre, tant no enquerim ni encercam, car impossívol cosa par a nós, Sènyer que la puscam apercebre, pus que ns és impossívol que l'apercebam en la nostra ànima mateixa (177, 7).

Amb tot i això, Llull mirarà de respondre a les cinc qüestions aplicades a l'essència divina. Troba que és una substància en trinitat (a), és a dir, una unitat en tres persones (b), amb unes qualitats que són les virtuts divines o dignitats (c), que no és res on hi haja defalliment ni res corporal (d); però el que és en si mateixa resta un misteri inabastable per a l'enteniment humà. L'home no pot tenir aqueix coneixement perquè es troba tancat dintre dels límits d'aquest món; haurà d'esperar a habitar en l'altre món, en la glòria del paradís, per conèixer què és en si l'essència divina:

Enaixí com l'infantó en lo ventre de sa mare és encarcerat e ha termenats tots sos senys per los quals innora totes les coses qui són en est segle, enaixí l'apercebiment humà és enclòs e termenat en est món, per la qual termenació no pot apercebre qual cosa sia la vostra essència en si mateixa. On, la innorància que l'ànima ha en est segle d'aquella cosa qui és l'ésser de la vostra substància, sabrà, Sènyer, en glòria per gràcia e per benedicció vostra gloriejant en la vostra gloriosa essència havent coneixença d'ella (177, 20).

En l'apartat dedicat a les qualitats de l'essència divina Llull ha fet esment a les virtuts divines, considerades ja en preguntar-se per la trinitat en la unitat de la substància: la infinitud dóna significació del Pare, la vida del Fill i l'eternitat de l'Esperit Sant.

Com home encerca si la vostra unitat és en dualitat ne en trinitat, adoncs és, Sènyer, significat que la vostra unitat és en trinitat de persones e que no és quaternitat, car la vostra infinitat significa en la vostra substància una persona, e la vostra vida significa en la vostra substància altra persona, e la vostra eternitat significa en la vostra substància altra persona, e nulla cosa no ha en vós qui en vostra substància sia significant quarta persona, ni més ni menys de tres persones (177, 11).

El nom de «virtuts» aplicat a les qualitats de l'essència divina apareix al versicle següent. «Virtuts» (i, de vegades, «qualitats») és el terme que designarà, als capítols següents, el que més tard l'autor preferirà denominar «dignitats» divines. Potser una de les causes d'aquest canvi en la denominació es troba en l'homonímia del terme «virtut», de la qual Llull és ben conscient: «Com hom encerca de vertuts (emperò no entenem a dir de vertuts cardenals ni canonges)...» (177, 12).<sup>88</sup>

Arribem així als capítols on les virtuts divines assoleixen la màxima potència explicativa que fins ara han mantingut al LC. El capítol 178 en fa una presentació: "Com hom apercep e coneix que aquelles coses que hom apella vertuts en Déu, són en Déu coses essencials e que no són coses accidentals". Dues llistes de virtuts divines ofereix Llull: una segons Déu, l'altra segons les creatures. Totes dues, però, formen en realitat una mateixa, ja que no hi ha diferència essencial al si de la divinitat. Cadascuna de les dues llistes conté nou virtuts (178, 2):

«Vertuts essencials segons vós»: «infinitat, eternitat, saviea, poder, amor, vertut, bonea, simplicitat, acabament, e les altres semblants a aquestes».

«Vertuts essencials segons nosaltres»: «creació, gràcia, misericòrdia, dretura, senyoria, humilitat, larguea, granea, honrament, e les altres semblants a aquestes».

No són, doncs, llistes tancades, com indica la postil·la «e les altres semblants a aquestes». Hi ha més virtuts divines, però Llull n'elegeix dos grups de nou: un d'acord amb l'essència divina, altre d'acord amb nosaltres. Perquè són nou, i no deu o vuit o qualsevol altre nombre, és una qüestió debatuda. De fet, al llarg d'aquests capítols assistim a vacil·lacions pel que fa a l'establiment d'un nombre de virtuts divines adients per a l'argumentació. I no només pel que fa al nombre: també vacil·la Llull a l'hora d'establir el llistat de quines han de ser les virtuts a considerar.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup>El terme «dignitats», que després del LC serà l'usual (i que, no obstant, apareix ja molt esporàdicament en aquesta obra), està àmpliament testimoniada en la tradició teològica cristiana medieval des de Boeci. Per als antecedents d'aquest terme i el seu ús en Llull, veg. MERLE (1977).

<sup>89</sup>L'estudi més complet fins ara sobre aquesta qüestió és el ja citat de LLINARÈS (1990).

Segons avancem en cada capítol, considerarem també nosaltres les variacions de les virtuts en el nombre i en el nom.<sup>90</sup> En aquest cas, són nou més nou; la primera meitat del capítol 178 està dedicada a les virtuts *ad intra*, mentre que la segona meitat ho està a les virtuts *ad extra*. Normalment, cada versicle contempla una virtut, de manera que una vegada més l'estructura del capítol queda determinada pel seu contingut. Les tríades ja no s'organitzen com a unitats: en fer-se més complex el raonament, eixim del marc de la tríada i abastem el del capítol sencer, o una meitat del capítol. L'estil esdevé més àrid i repetitiu, amb fórmules reiterades en cada versicle, i la sola variació del nom de la virtut que en cada cas està essent aplicada.

Així, les nou argumentacions referides a les virtuts *ad intra* poden ser resumides en el següent esquema:

a) En l'home o en les criatures es dóna una virtut, la qual ha de sorgir necessàriament d'algun lloc.

b) Aquest lloc on es dóna la virtut infinida i en grau summe és Déu.

c) La paraula diu que són virtuts essencials en Déu, però l'enteniment entén que són en Ell una sola substància.

Es tracta doncs d'una argumentació *ascendent*: des de la consideració de les criatures desemboquem en la divinitat. És interessant remarcar el diferent paper que en aquesta argumentació es reserva a la paraula i a l'enteniment, d'acord sempre amb allò postulat al capítol 155, "Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula". De fet, ja el títol del capítol que estem analitzant ens posa sobre avís, en fer referència a «aquelles coses que *hom apella* vertuts en Déu» (subratllat nostre), però que en realitat són en Ell «coses essencials e no accidentals». Cada versicle finalitzarà amb aquesta precisió important: cal anar en compte amb el que manifesta la paraula i guiar-se tan sols pel que entén l'enteniment sa, és a dir, tot i que diem que hi ha diverses virtuts (ja que la paraula és molt limitada pel que fa a l'expressió de la veritat referida a Déu), hem d'entendre

---

<sup>90</sup>És, però, més endavant on estudiarem amb major profunditat els precedents de la figura A de l'Art presents al LC.

que constitueixen una mateixa essència inalterable. Les virtuts són qualitats, i les qualitats signifiquen accidents, però només en les creatures; en Déu la substància és una essència sense accidents:

On, en aitant com la paraula defall, negam nós lo fals significat de la paraula e confessam e atorgam lo sa enteniment que la paraula significa (178, 3).

e per açò diu hom que en vós ha vertuts essencials, mas l'enteniment ho entén sanament per ço car qualitat significa accident per raó dels accidents qui caen en les creatures, dels quals accidents no cau negú en la vostra gloriosa substància divina (178, 30).

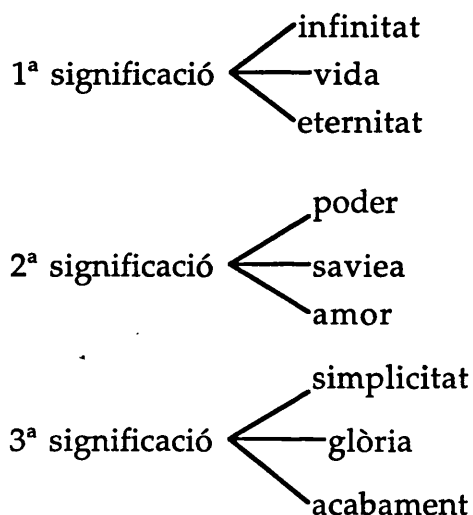
Les virtuts divines considerades *ad extra*, per referència a les criatures, basteixen un tipus d'argument molt semblant a l'anterior, que desemboca igualment en la unitat de l'essència divina en una sola substància, malgrat la multiplicitat de predicats atribuïbles a Déu. En aquest cas, cada virtut és presentada primerament com a essencial a Déu, i per tant infinita, per a ser considerada acte seguit en les criatures, on és accidental i finita. Una metàfora exemplifica cada cas i tanca l'exposició. La comparació entre Déu i la criatura forneix un contrast que ressalta la perfecció divina.

Amb aquestes virtuts divines com a base avançarem cap a noves vies argumentatives. Temes ja tractats al LC, fins i tot recentment, són represos des de l'òptica proporcionada per les qualitats de Déu. És el cas de la demostració de la trinitat: el capítol 179 arrodona els arguments fins ara apareguts en defensa de la trinitat de persones en la unitat de la substància divina tot fent ús de les virtuts divines. El seu títol ja n'és significatiu, alhora que manifesta el grau creixent de complexitat que adquireix l'argumentació lul.liana; ací apareixen explícites, per exemple, les raons necessàries: "Com home apercep e entén per significacions entel.lectuals, demostrades e significades per vertuts entel.lectuals per raons necessàries, que nostre senyor Déu és en trinitat de persones".

Nou seran en aquest cas les virtuts divines emprades per tal de dur endavant l'argument. Com ja ha estat remarcat, no és gens casual, en aquest cas, el nombre: nou és tres vegades tres, un nombre requerit pel propi objecte d'estudi, la trinitat (LLINARÈS, 1990: 106). Tres grups de tres dignitats cadascun donaran significació de les tres persones:

La primera manera, Sènyer, de les tres significacions és en tres significats, ço és a saber, que infinitat e vida e eternitat donen significat que vós sóts en tres persones; e lo segon significat és en altres tres significacions, ço és a saber, que poder e saviea e amor signifiquen que en vós ha tres persones; e lo terç significat dóna altres tres significats, ço és a saber, que la vostra simplicitat e la vostra glòria e l vostre acabament signifiquen en vós tres persones (179, 2).

Tenim doncs tres significacions de la trinitat, fornides cadascuna d'elles per un ternari de virtuts:



Totes elles han aparegut ja al capítol anterior com a virtuts «segons Déu» (ací, però, tenim «vida» en lloc de «vertut», i «glòria» en lloc de «bonea»); el segon ternari, «poder, saviea, amor», ha estat especialment utilitzat als capítols anteriors (en concret l'hem trobat al 172 i al 175). Amb aquestes eines hom bastirà una argumentació en dues parts, corresponent cadascuna a una meitat del capítol: fins al versicle quinze tenim el primer temps de l'argumentació, i des del versicle setze fins al trenta el segon temps. Ja ens hem acostumat, en aquesta part del LC, a la reiteració continuada d'un mateix esquema «demostratiu», amb la sola variant de ser aplicat, en cada versicle, a una virtut diferent. Totes desemboquen, al capdavall, en el mateix punt. La primera tríada ens ha presentat les nou virtuts amb què operarem durant el capítol; el primer versicle de la segona tríada (179, 4) ens fa una advertència

prèvia important per a dur a bon terme la recerca que tot seguit encetarem (un advertiment, per altra banda, també reiterat en cada capítol):

necessària cosa és, Sènyer, al vostre servidor e a tots aquells qui per esta manera volran apercebre ni haver coneixença de la vostra trinitat, que lur enteniment tenguen alt en les coses intel·lectuals e que no.l leixen caer baix en les coses sensuais, car en altra manera hom no poria apercebre ni atrobar ço que encerca en la vostra trinitat (179, 4).

L'advertiment és, alhora, una invitació a acompanyar l'autor en la seua recerca sobre la trinitat. Aquesta comença al versicle immediatament posterior, i es desenvolupa en els nou següents: des del versicle cinc al tretze tenim una virtut per versicle, sempre amb el mateix esquema. Partim de la següent base argumental: «en les creatures (tant en les sensuais com en les espirituals o intel·lectuals) coneixem les unes quantitas majors per les menors» (179, 5). Desenvolupant aquesta premissa, tenim tres passes:

a) Apercebem granea, vida, duració, etc. en els animals irracionals (*les criatures sensuais*)

b) Apercebem per la granea, vida, duració, etc. de les criatures sensuais que la granea, vida, duració, etc. de l'ànima humana i dels àngels (*criatures intel·lectuals*) és superior.

c) Per la granea, vida, duració, etc. intel·lectual de l'home i dels àngels és significada la granea, vida, duració, etc. de Déu en grau superlatiu. I rebent els significats de la granea, vida, duració, etc. de Déu, hom tindrà coneixença d'allò que cerca en la trinitat divina.

Aquesta primera part de l'argumentació fa doncs un recorregut ascendent pels tres mons: el sensual o material, l'intel·lectual o espiritual, i el diví, als quals corresponen els tres graus de l'adjectiu, respectivament el positiu, comparatiu i superlatiu. Estem de bell nou davant l'ascens de l'intel·lecte cap a Déu, segons la doctrina dels punts transcendents.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup>Es tracta, en definitiva, d'un argument «per via d'eminència», el qual usarà Llull molt sovint al llarg del LC. Per a l'analogia entre els tres mons i els tres graus de l'adjectiu, formulada per



Encara no hem arribat, però a la trinitat de persones. Sabem tan sols que les nou virtuts considerades es troben en Déu en un grau superlatiu respecte a les criatures sensuais i espirituals; la significació trinitària d'aquestes virtuts és desenvolupada en la segona part de l'argumentació, a la segona meitat del capítol. Una altra advertència, però, abans de continuar el camí. Hi ha una condició prèvia, arribats a aquest punt, que l'investigador de la trinitat divina no pot negligir si vol tenir èxit. I és que, fins ací, musulmans i jueus poden acceptar la primera part de l'argumentació sense gaires objeccions; per a la segona part, els cal alliberar l'enteniment de prejudicis que poden entrebancar l'accés a la veritat:

A aquell, Sènyer, qui's met en l'encercament de la vostra trinitat segons esta art e esta manera damunt dita, necessària cosa li és que en lo començament de l'encercament e en la mijania e en la fi faça son enteniment franc, car null enteniment forçat ni constret no pot encercar ni apercebre ni atrobar ço que vol saber (179, 15).

Aquesta és la condició *sine qua non* per tal d'«atrobar veritat» segons l'«art» de Llull, i és per això que tant en l'*Art abreujada d'atrobar veritat* com en l'*Art demostrativa* tindrà una importància cabdal, amb una insistència remarcable per part de l'autor. Ja al capítol 173, clar antecedent de molts aspectes bàsics de l'art, trobem aquesta manifestació lul.liana de la necessitat d'un enteniment franc previ a la recerca:

On, qui d'est engan se vol guardar, Sènyer, no vulla afermar ni dubtar en nulla cosa massa amada o massa temuda, e dó a la racionalitat deliberació com pusca encercar ordenadament e francament e no constreta en les coses de les quals hom vol ésser certificat; car enaixí com los ulls corporals són desapoderats contra la resplendor del sol, enaixí l'enteniment d'home, qui és ull de l'ànima, és destorbat a conèixer veritat per sobre frevor d'amor o per sobe paor (173, 24).

Açò és el que, en termes «artístics», hom anomena «recerca de F G sense H» (és a dir, memòria i enteniment actius, sense que la voluntat desestime prèviament l'objecte sobre el qual hom considera la veritat o falsedat). Adreçada als savis infidels, aquesta advertència pretén eliminar dels seus

---

St. Anselm, veg. PRING-MILL (1961: 54). El P. Platzeck relaciona els graus de comparació de l'adjectiu amb la doctrina lul.liana dels punts transcendents (PLATZECK, 1953-54 b: 81).

esperits l'animadversió prèvia que senten cap a la trinitat i l'encarnació abans d'escoltar els arguments que Llull posa a la seua consideració. Si així ho fan, aquests arguments no poden no ser convincents, ja que es recolzen en la superlativitat de les virtuts divines —i, més aviat, en la no contradicció d'aquesta superlativitat.

Amb aquesta important puntualització podem començar ja la segona part de l'argument. Des del versicle setze al vint-i-quatre, tenim una altra vegada nou versicles, un per cada virtut, on es desgranaran llurs «significacions» trinitàries. Així, la granea infinida de Déu mostra que en l'essència divina hi ha alguna cosa per la qual hi és la granea infinida. Aquesta cosa és una persona. El mateix es repeteix per a les altres vuit virtuts. El resultat és que cada tríada de virtuts significa la trinitat, de la següent manera;

Granea significa Pare

Vida " Fill

Eternitat " Esperit Sant

Poder significa Pare

Saviea " Fill

Amor " Esperit Sant

Simplicitat significa Pare

Glòria " Fill

Acabament " Esperit Sant.

Una mica més endavant (181, 10) tindrem ocasió de comprovar com Llull repeteix aquest mateix «repartiment» de les virtuts divines en persones al si de la unitat de Déu. El que l'interessa de remarcar ben clarament, per concloure aquest capítol, és que totes les tres persones són una sola substància «a esguard de Déu», tot i que «al nostre esguard» es manifesten de forma distinta, ja que els significats que donen unes virtuts no són iguals als que donen altres virtuts, tot i que elles siguen una unitat en Déu (179, 25-30). Els capítols immediatament posteriors redundaran en aquesta consideració de la unitat de la substància divina en les tres persones; ara tan sols repetir, un cop més, la importància de tenir un enginy sa i subtil, la necessitat d'un intel·lecte ordenat per a dur a bon terme la recerca. I és que Llull no s'adreça a l'home neci, sinó al savi i al filòsof, tant se val la seua religió; els necis es guien més

per les sensualitats que per les intel·lectualitats: aquests arguments no estan bastits per al seu enteniment curt i limitat. El savi és aquell que ha d'estar disposat a replantejar-se les seues creences perquè, en definitiva, el que busca és la veritat. Això fa Llull cada volta que exigeix un enteniment sa i lliure per a la recerca: convidar els savis infidels a replantejar-se llurs creences per tal d'arribar a la veritat.

Continuem doncs, amb esperit obert, la recerca sobre la trinitat divina. El següent pas, anunciat ja al final del capítol 179, és considerar la unitat de la substància divina per damunt de la trinitat. Això farà l'autor al capítol 180, "Com hom apercep e entén per significats de vertuts entel·lectuals e essencials per raons necessàries, que les tres persones divines són una substància divina tan solament". Les nou virtuts anteriors continuen essent la base demostrativa. L'argumentació queda ara resumida en la fórmula: «Entenent e apercebent que cascuna de les vertuts és l'altra vertut en vós, apercebem e entenem que les tres persones són una substància» (180, 4).

Amb açò ja està resumit tot el capítol. El que trobarem serà una aplicació virtut per virtut de la mateixa fórmula, amb unes recurrències repetitives en cada tríada de versicles. La primera tríada del capítol introdueix la tesi: les tres persones són una sola substància. Les nou tríades restants desenvolupen la demostració de la tesi a través de les nou virtuts divines considerades, a raó de virtut per tríada. El nombre de nou per a les virtuts, a banda de tenir una justificació trinitària —com queda palès al capítol 179—, s'adequa perfectament a l'estructura imposada per Llull als capítols del LC des de l'inici de l'obra: en ser nou els elements amb què juga, pot desenvolupar-los tríada per tríada, en nou tríades, amb una primera introductòria. Això és el que fa al capítol 180. La segona tríada comença per la infinitat; seguirà la vida, etc. fins a completar la llista de virtuts ja coneguda. L'argument serà sempre el mateix, desenvolupat en tres temps (normalment un per versicle):

a) La virtut X significa les altres vuit (entra en combinació amb la resta);

b) *ergo*, per aquest significat, totes les virtuts són una mateixa cosa, una sola substància on totes les virtuts siguen X, i X siga totes les virtuts;

c) *ergo* les tres persones significades per les tres virtuts són unides en una substància, ja que si no fos així (argument *per negationem*), no es donaria (a) ni (b), ni el que s'ha demostrat al capítol anterior.

Un aspecte destacat d'aquest capítol és, precisament, el fet que aquesta reiteració en cada tríada de la mateixa argumentació, canviant tan sols el nom de la virtut que n'és el centre en cada cas, dóna peu a una combinatòria que anticipa les cambres binàries de la figura A de l'art. En el cas de la infinitat, primera virtut de la llista, tenim que és «vertut infinida, eternal infinidament, viva infinidament, poderosa infinidament, sàvia infinidament, amable infinidament, simple infinidament, gloriosa infinidament, acabada infinidament» (180, 4). I en passar a la vida, segona virtut del llistat, tenim: «La vostra vida divina significa segons sa gran noblea e son gran honrament, que és vida infinida, e vida eternal, e vida poderosa, e vida sàvia, e vida amable, e vida simple, e vida gloriosa e vida acabada» (180, 7).

Etcètera. O, com dirà Llull sovint en la seua art, *et sic de aliis*, fórmula amb la qual pretendrà estalviar al lector la repetició cada volta de tot el llistat sencer de virtuts. No és el cas ací: cada vegada, en cada versicle inicial de tríada, trobem novament explicitades les combinacions binàries de les nou virtuts amb l'exacta repetició dels seus noms. La diferència amb les cambres binàries de la figura A rau tan sols en el fet que ací no trobem combinada una virtut amb ella mateixa; pel que fa a la resta, estem ja davant un clar indicatiu de lògica combinatòria basada en les dignitats divines.

Tot continuant amb l'estudi de la trinitat, el següent capítol planteja un objectiu semblant al del que acabem de considerar: capítol 181, "Com hom apercep e entén per significats entel.lectuals, demostrats en les vertuts de Déu e en les sues propietats e en la sua substància, que les tres persones divines han equal vertut e equal bonea e equal acabament". Com indica el títol, es tracta d'analitzar un nou aspecte de la unitat de les tres persones en la divinitat; força complet, ens mostra també la forma de fer-ho: amb les virtuts de Déu, les seues propietats i la seua substància. El títol ja resumeix d'alguna manera el contingut de tot el capítol.

Ja estem fets a l'estructura pròpia d'aquestos capítols: una tríada introductòria on es planteja l'objectiu, el mètode i les eines de la recerca, recerca que es durà a terme *ordenadament* en les tríades següents, punt per

punt, sense estalviar les repeticions que siguen necessàries per tal de mostrar la indefugible certesa de l'argument. En aquest cas, la primera tríada planteja al versicle primer l'objectiu expressat pel títol, objectiu que es presenta com la lògica continuació de l'argumentació present als capítols anteriors:

Ah Jesucrist Senyor, en lo qual és tota nostra salut e tota nostra benedicció! Com hajam provat que la vostra gloriosa substància divina sia en tres persones, covinent cosa és, Sènyer, que encerquem si les tres persones són eguals en vertut ni si són eguals en bonea ni si han acabament, lo qual encercament cové ésser fet entel.lectualment fora les sensualitats (181, 1).

El segon versicle planteja el mètode que seguirà la recerca, un mètode basat en una xarxa composta per tres elements (les eines investigatives), que serà llançada sobre el triple objecte d'estudi:

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car aquest encercament aital cové ésser fet ab tres coses, les quals tres coses són les vostres vertuts essencials e les vostres tres propietats, ço és a saber, paternitat e filiació e processió, e la terça cosa ab què encercam egualtat de vostres persones és la vostra substància. On, enaixí com encercam ab estes tres coses, enaixí encercam sobre tres coses, ço és a saber, egualtat de vertut e de bonea e d'acabament en les tres persones (181, 2).

Una xarxa composada per les nou virtuts divines presentades als capítols anteriors, les tres propietats de Déu (paternitat, filiació i processió) i la substància divina (unitat de Déu), és aplicada al coneixement de la igualtat de virtut, bonea i acabament en les tres persones. L'argumentació repetida al llarg del capítol pot resumir-se de la següent manera: si no existira una o dues de les persones de la trinitat, l'altra o les altres persones tampoc no existirien, ja que les «propietats» de les persones (paternitat, filiació i processió) tenen sentit les unes per les altres (no tindria sentit una filiació sense paternitat, per exemple). Conclusió: les tres persones tenen igual «vertut, bonea e acabament».

Llull és conscient de la creixent complicació adoptada pel seu mètode; sap també que és necessària, ja que es correspon amb l'elevació de l'objecte que pretén demostrar. Per això repeteix constantment que cal fer l'esforç de superar les significacions sensuals per tal de moure's tan sols en el terreny de les intel.lectualitats, condició imprescindible per a estudiar la trinitat sense

caure en error. Precisament la queixa repetida contra l'error dels infidels rau en açò:

Com los infeels, Sènyer, sàpien que nós vos adorem e cream la vostra sancta trinitat, per açò ells encerquen l'egualtat de vostres persones sensualment e segons cors de natura creada; e per açò no poden atrobar egualtat en les persones, e per l'egualtat que no troben menys creen en la trinitat (181, 29).

Aquest problema és el que intenta solucionar l'autor en aquesta distinció del LC, tot donant un mètode *intel.lectual* que puga donar compte d'allò que està fora dels termes de natura, i que siga fàcilment acceptat pels no cristians.

Després de l'estudi de l'essència divina, passem als aspectes extrínsecs de la divinitat amb el capítol 182, "Com hom apercep e entén en los significats entel.lectuals de les vertuts essencials qui són en Déu, quals són les obres de Déus nostre Senyor". Com que aquestos «significats entel.lectuals de les vertuts» són molts, n'agafarem tan sols uns quants per tal de dur a terme la recerca anunciada al títol. Llull n'elegeix nou, els mateixos nou que ha emprat als dos capítols anteriors, amb la sola diferència que apareix «bonea» en lloc de «glòria». L'estructura del present capítol és idèntica a la del 180: una tríada introductòria que desenvolupa el sentit del títol, tot exposant l'objectiu, el mètode i les eines, i nou tríades, dedicades cadascuna d'elles a una virtut divina. D'aquesta manera, el «material» demostratiu emprat s'ajusta perfectament a l'estructura del capítol.

Com ja resulta habitual, cada tríada té el mateix contingut: nou vegades apareix repetida la mateixa idea, amb la sola variant que el nom de la virtut és diferent en cada cas. La plantilla emprada per al present capítol és la següent: la virtut X dona significació de quines són les obres divines i de quines no ho són, ja que les primeres s'ajusten a X i, *per negationem*, tot allò que no estiga d'acord amb X no és volgut per Déu ni és obra seua (el mal, el pecat, el defalliment, etc.; en definitiva, el desordre accidental introduït pel pecat en la creació).

Entrem així directament al capítol següent, el 183, "Com hom apercep e entén per los significats que donen les vertuts qui són en l'essència divina, que'l pecat d'Adam és general en l'espècie humana". Passem ara a tractar la qüestió del primer pecat, el seu origen i les seues conseqüències. Pel que fa a

l'ús de les virtuts divines, continuen constituint la base demostrativa; ara, però, l'autor redueix el seu nombre a vuit, i continuarà fent-ho als capítols següents. La nova llista està formada per dretura, misericòrdia, saviea, amor, bonea, acabament, larguea i humilitat. Les vuit virtuts barregen una part de les dues llistes aparegudes al capítol 178: quatre surten de les virtuts *ad intra*, i les altres quatre de les *ad extra*. En concret, saviea, amor, bonea i acabament són virtuts «segons Déu», mentre que dretura, misericòrdia, larguea i humilitat ho són «segons nosaltres». En passar de contemplar l'essència divina en si mateixa a contemplar-la en relació a la creació, és lògic que Llull tire mà de les virtuts *ad extra*, gens considerades als capítols anteriors.

Pel que fa a l'estructura del capítol, ben poca diferència amb els anteriors, malgrat que tenim una virtut menys. La solució és ben simple: com que sobra una tríada, hi haurà una virtut a la qual li correspondran dues tríades en lloc d'una; és el cas de «dretura», la primera de les vuit. La resta tindrà, fins al final del capítol, una tríada cadascuna. L'argumentació serà més o menys la mateixa en cada cas: si el pecat d'Adam no fos general, Déu no hagués tingut ocasió d'encarnar-se i de recrear el llinatge humà, i llavors no hagués pogut demostrar la seua humiliat, larguea, acabament, etc. Com que, de fet, s'encarnà i patí per recrear l'home, aquesta humilitat, larguea, etc. tan gran i acabada que mostrà ha de manifestar-se a causa també d'un gran mal i pecat (és a dir, un pecat general a tota l'espècie humana), ja que segons la fórmula per la qual els contraris més oposats donen major significació els uns dels altres («car on major és lo mal, mills és significat lo bé, car la un contrari és mills significat on major és son contrari», 183, 13), tan gran significació d'humilitat, larguea, etc. ha de ser causada per un gran pecat general.

El tema del pecat d'Adam ha desembocat en l'encarnació i la passió. El següent capítol tracta, doncs, de demostrar l'encarnació, de manera que podem comprovar com l'argumentació lul·liana segueix un ordre, tot formant una mena de cadena on cada element deriva de l'anterior. Els dos capítols que ara segueixen toquen el tema des de sengles perspectives complementàries: la del *poder* i la del *voler*; la possibilitat de Déu d'encarnar-se i la voluntat que té de fer-ho. Un cop plantejat que Déu pot i, de fet, vol encarnar-se, passarà Llull directament a la disputa amb els infidels a propòsit de l'encarnació i, a partir d'ací, a propòsit de qualsevol tema polèmic, amb uns capítols dedicats a la manera de tenir una «art» per a la disputa.

El capítol 184, "Com en les virtuts de Déu pot hom apercebre e entendre que nostre Senyor Déus és poderós d'ésser Déus e home ensems", suposa el primer temps en la demostració de l'encarnació a l'infidel. L'objectiu de Llull és fer-li «atorgar possibilitat» sobre el fet en qüestió; una vegada ha admés que és possible que Déu s'encarne, el següent pas serà fer-li veure que és àdhuc necessari que ho faça. Per tal de demostrar que Déu pot prendre carn humana, el nostre autor continuarà fent ús de les virtuts divines, com indica el títol. També ací en seran vuit: infinitat, eternitat, amor, dretura, misericòrdia, saviea, bonea i acabament. Si comparem amb la llista del capítol anterior, trobem que larguea i humilitat (les dues darreres d'aquella llista) han estat ací substituïdes per infinitat i eternitat (les primeres de la nova llista); aquelles eren virtuts *ad extra*, aquestes *ad intra*. Sembla que les virtuts considerades des de la pròpia essència divina van guanyant terreny a les considerades des de la creació exterior a Déu.

Amb aquestes vuit virtuts, Llull munta la base demostrativa d'aquest capítol, una base demostrativa una mica més complexa que la dels anteriors, però en la qual podem veure clarament quin serà el mecanisme de l'Art. Dues tríades introductòries ens la mostraran (Llull ja no en té prou, amb una), seguides de vuit tríades, com sempre, una per cada virtut. Les eines emprades per a la demostració seran les vuit virtuts ja presentades i sis maneres en què cal considerar el poder diví (184, 3):

- a) «crear re de no-re»,
- b) «tolre ésser a les creatures»,
- c) «fer d'una cosa altra»,
- d) «fer d'una cosa dues o tres o més coses»,
- e) «fer de dues coses o de tres o de més una sola cosa»,
- f) «sostenir perdurablement les creatures que vulga sense alteració ni mudament».<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup>Una altra mostra de la unitat del LC: en un capítol tan allunyat d'aquest com el 319, tornem a trobar aquestes mateixes sis maneres de poder; cf. 319, 14.



Aquestes eines són presentades a la primera tríada; a la segona, tenim les seues condicions d'ús. En són quatre (184, 4):

- a) «cascuna de les sis maneres de poder men per los significats de cascuna de les vuit vertuts»,
- b) «seguesca los significats de les vertuts e los significats de les sis maneres de poder ensems esguardant l'una lo significat en l'altre»,
- c) «que la cosa sensual entena termenada dintre lo terme on és termenada e la cosa entel.lectual no l'entena dintre lo terme on és termenada la sensual»,
- d) «que aferm que les vostres vertuts són acabades sens null defalliment».

La primera de les condicions ja ens està ubicant en l'art combinatòria: cada «manera de poder» ha de passar per cadascuna de les virtuts. A més, igual que en l'Art, tenim ja uns conceptes bàsics (les virtuts), uns altres d'operatius que s'han d'aplicar a les virtuts (les sis maneres de poder), i unes condicions d'aplicació per a que el resultat de la recerca siga vertader. Aquestos papers es corresponen amb determinades figures de l'Art: la figura A recull les virtuts divines; les figures S i T són les figures operatives; i, a més, una sèrie de condicions regulen el funcionament del mecanisme.

Vejam ara l'argumentació com es desenvolupa. És una típica argumentació lul.liana en tres temps, a la qual ja ens té acostumat el LC, ja que li permet exposar un temps en cada versicle, tot mantenint la tríada com a estructura argumentativa bàsica. De nou, la diferència en cada tríada rau tan sols en el fet que varia la dignitat amb la qual hom aplica la demostració:

- a) el poder de Déu és infinit, etern, etc. És a dir, posseeix cadascuna de les vuit virtuts;
- b) *ergo* Déu és poderós de fer les sis coses (*per negationem*: ja que si no fos poderós de fer les sis coses, no tindria acabat poder infinit, etern, etc.). És a dir, cada virtut significa que Déu és poderós de fer les sis coses;

c) *ergo* ha de poder encarnar-se i unir la natura humana amb la divina (fer de dues coses una, i d'una dues).

Seguint aquest mètode, Llull pretén demostrar la possibilitat de l'encarnació. Tot és, en darrer terme, una qüestió d'ignorància: si els infidels neguen que Déu pugui encarnar-se és perquè desconeixen la manera correcta d'endreçar l'enteniment en aquesta qüestió: «Mas car molt home per innorància no sap encercar la manera segons la qual pot ésser apercebut que vós sòts poderós d'ésser déus e home, per ço descreu molt home que vós siats ver déus e home ensems» (184, 5). Per això la dèria metòdica de Llull en aquesta distinció: per apercebre (és a dir, per entendre) les veritats de fe cal un mètode adequat d'accés a la veritat. Llull l'assaja durant tota la distinció; el resultat és un clar antecedent de l'Art, una de les distincions del LC més properes a l'Art *abreujada d'atrobar veritat*.

De moment ja ha fet atorgar a l'infidel la possibilitat divina de l'encarnació: Déu pot encarnar-se si vol. Ara només és qüestió de demostrar que, efectivament, vol fer-ho, ja que el fet que pugui encarnar-se no implica en principi que necessàriament hagi de fer-ho. Demostrar que la voluntat divina vol unir la seua natura amb la humana és, per a Llull, demostrar la necessitat inel·ludible de l'encarnació. Les dues passes estan ben clares, i formen part d'una estratègia missional ben meditada: «e com los haurem (els infidels) amenats a l'atorgament de la possibilitat, puixes menar-los hem a entendre la gran raó que vós havets que vós siats unit ab humanitat» (184, 6).<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup>Si el capítol 184 està dedicat al *poder* de Déu per encarnar-se, el 185 estarà dedicat a la segona part de la demostració, a la *raó* o *causa* de l'encarnació. *Poder* més *raó* són les dues premisses que condueixen cap a la conclusió de la *necessitat* de l'encarnació; aquesta argumentació serà emprada de nou en el mateix LC, al capítol 291 (concretament a la tríada 291, 10-12), tot explicitant la seua semblança amb un sil·logisme; paga la pena reproduir-ne el cos central: «Car qui vol encercar ni saber per raons necessàries vós si sòts encarnat o no, cové que davant aquesta qüestió meta hom dues termenacions, ço són, dues preposicions: la primera és, Sènyer, vós si sòts poderós o no d'ésser home e Déus ensems; la segona és si havets raó ni ocasió que ho siats o no. E si hom atroba en vostre poder tanta de vertut que puscats ensems ésser Déu e home, cové que hom pas a la segona proposició e que hom encerc segons los significats de vostra saviea, e de vostra amor, e de vostra humilitat, e de vostra dretura, e misericòrdia e de les altres vertuts, vós si havets ocasió ni raó segons les damunt dites vertuts d'ésser Déus e home o no, e si hom atroba aquestes dues figures afigurades en l'humà enteniment, adoncs deu hom

«La gran raó» significa «la causa» per la qual Déu ha d'encarnar-se. Aquest és el punt tractat al capítol 185, "Com és significada e apercebuda e entesa la final raó per què Déus vol que la natura divina sia encarnada e ajustada ab la natura humana de Jesucrist". La voluntat divina va ací unida a la consideració de la causa final («la final raó») de l'encarnació. La base argumentativa d'aquest capítol juga doncs amb les virtuts divines, però també amb les quatre causes aristotèliques, en una clara utilització per part de Llull del que Pring-Mill anomena «substrat col·lectiu dels llocs comuns», creences acceptades per totes tres religions del llibre i que són el punt de partença per a ulteriors demostracions:<sup>94</sup>

Oh Déus graciós, misericordiós, vertuós! Qui vol apercebre ni encercar, Sènyer, la raó per què vós havets presa carn humana, necessària cosa li és que son encercament sia encercament intel·lectual e que no sia encercament sensual. On, qui entra en est encercament aital, si vol atrobar ço que encerca de les quatre ocasions, cové que elega e que prena la causa final e que la meta en esguardament de les vostres virtuts essencials e que reeba los significats de les virtuts e de la causa final (185, 1).

L'estructura és encara repetitiva. Dues tríades introductòries presenten les eines investigatives i el mètode o forma correcta d'emprar-les. Set són les virtuts divines, en aquest cas, que cal posar a consideració de la causa final:

On, com molts sien, Sènyer, los significats qui són demostrats per vostres virtuts qui són moltes, nós encercarem e reebrem los significats de set virtuts tan solament, les quals són bonea, saviea, dretura, misericòrdia, amor, humilitat, acabament, car aquestes set virtuts són abastants a significar a nostre enteniment la raó, ço és, l'ocasió final, per la qual vós havets raó e ocasió que siats encarnat en la verge gloriosa nostra dona sancta Maria, beneita sia ella (185, 2).

---

afigurar en son enteniment la figura de la conclusió necessària, car si poder e raó havets d'ésser home, de necessitat és que siats encarnat en natura humana» (291, 11). En aquest versicle estan concentrats i resumits els capítols 184 i 185: com veurem tot seguit, aquest darrer toca la qüestió de la raó o causa de l'encarnació des dels pressupòsits indicats al versicle, és a dir, segons els significats de les virtuts divines.

<sup>94</sup>Veg. PRING-MILL (1961: 48-52). Per altra banda, aquesta «barreja» exemplifica de nou les oscil·lacions lul·lianes al LC entre aristotelisme i teologia d'arrel agustiniana, a les quals féiem referència més amunt.

Són set de les vuit virtuts aparegudes al capítol 183, sense «larguea». Com el rostre davant el mirall, cal posar la causa final davant cadascuna d'aquestes virtuts per tal de veure intel·lectualment l'ocasió que té Déu d'encarnar-se. Això és el que l'autor farà al llarg de les tríades restants del capítol, sempre amb el mateix resultat. La segona tríada resumeix perfectament el que serà el contingut argumentatiu de tot el capítol, desenvolupat com sempre en tres temps:

a) *Argument analògic*: així com determinats objectes tenen una finalitat, així també les virtuts divines signifiquen que Déu té la finalitat d'ésser home.

b) *Mateix argument per negationem*: si els objectes existiren debades (sense una causa final), així també les significacions de les virtuts serien debades si no tingués Déu ocasió de ser home, en el qual cas l'ordenament de les criatures i de les obres no seria significat en les virtuts tan noblement com ho és si és home.

c) *Conclusió*: Déu té virtuts que signifiquen la causa final per la qual té raó d'ésser home.

Aquest esquema argumentatiu serà aplicat en cada tríada a una virtut. El que interessa remarcar, però, és que ací apareix ja en Llull una concepció de l'encarnació com a *necessària*, pròxima, per tant a la tesi escotista segons la qual el món fou creat per tal que Déu s'encarnàs, i el motiu principal de l'encarnació no fou la redempció.<sup>95</sup> Aquesta postura, defensada obertament per Llull en obres posteriors al LC (a partir de 1285 en els *Cent noms de Déu*), és manifestada en aquest punt de la seua obra per tal de demostrar a l'infidel la *necessitat* de l'encarnació: una vegada atorgada la seua *possibilitat* cal fer-li veure que és necessària, que Déu no podia no encarnar-se. La culminació de la creació i de les infinites potencialitats divines només té lloc en l'encarnació.

### 2.3. Apologètica.

---

<sup>95</sup>Veg. NICOLAU (1958).

El capítol 186, "Com hom apercep e coneix en los significats de les virtuts de Déu e en los significats de les tres ligs, que nostre senyor Jesucrist és verament Déu e home", uneix la discussió sobre l'encarnació amb els dos capítols següents, de contingut marcadament apologetic, on es fa una exhibició de la superioritat de la fe catòlica sobre la jueva i musulmana. Ara ens trobem ja davant la disputa amb els infidels, en un autèntic *tour de force* entre les tres lleis en litigi. Es tracta d'escatir quina de les tres lleis dóna millor significació de la unió de la natura divina amb la humana, unió que hom acaba de demostrar que és possible i necessària.

Les tres religions són confrontades en aspectes concrets, els quals han de donar significació de les virtuts divines (si ens fixem en el títol, veurem que encara continuem amb les virtuts com a base de la demostració). Vuit són en aquest cas:

Jesucrist Sènyer, encercant si vós sòts déu e home, encercarem los significats de la vostra bonea, e de la vostra saviea, e de la vostra veritat, e de la vostra dretura, e de la vostra misericòrdia, e de la vostra amor, e de la vostra humilitat e de la vostra ordonació, car cascuna d'aquestes virtuts significa entellectualment si vós sòts déu e home ensems. Encara encercarem, Sènyer, en les tres ligs si donen significació d'ajustament de la vostra deïtat ab la vostra humanitat (186, 2).

Agafem el cas de la bonea (dues tríades: 186, 4-9). La bonea de Déu es manifesta en les criatures (els àngels i l'home); la major bonea de les criatures dóna major significació de la bonea del creador; que Déu haja estat home és atribuir la major bonea a la criatura; *ergo* l'encarnació també dóna major significació de la bonea del creador (significació que no donen les lleis jueva i musulmana). En aquest cas l'argumentació ha anat des de la constatació de la significació de la virtut donada per les criatures fins a la significació en grau superlatiu de la mateixa virtut aportada per l'encarnació, cosa que demostra automàticament la falsedat de les creences que no comparteixen aquesta superlativitat de la bonea divina fornida per la seua unió amb la natura humana.

En el cas de la saviea (186, 10-12) l'autor segueix un camí invers: primer demostrarà que les lleis no cristianes són falses, i amb llur falsedat queda automàticament demostrada la veritat de l'altra llei en conflicte, la cristiana, i la dels seus dogmes. Llull juga amb dos elements que li permeten atacar els

musulmans i els jueus: la visió del paradís dels primers i la captivitat dels segons. Si la creença de musulmans i jueus fora vertadera, Déu no seria savi, ja que els primers creuen en un paradís que no mostra saviesa en Déu, i els segons són desordenats i en poc nombre per la captivitat a què estan sotmesos. Conseqüència: com que Déu és savi, les lleis musulmana i jueva són falses. Ara bé: si no hi hagués cap llei vertadera, Déu tampoc no seria savi; com que queda demostrat que musulmans i jueus estan en error, per eliminació la tercera llei en litigi, la dels cristians, ha de ser la vertadera. I si és vertadera, també ha de ser vertadera l'encarnació, que ella creu i les altres no. De semblant manera opera l'autor amb cada virtut, per tal de concloure sempre en la superioritat de la religió cristiana, ja que dóna una significació superior de les virtuts divines.

Resta així oberta la via cap a l'enfrontament entre les tres religions del llibre, un enfrontament dialèctic dut a terme en el marc de les disputes. El resultat és, en molts aspectes, antecedent d'obres com el *Llibre del gentil i dels tres savis*, model de disputa teològica per al Llull de la primera etapa artística, l'etapa quaternària. Al capítol 187 del LC ofereix ja unes regles per a arribar al descobriment de la veritat a través del diàleg interconfessional, sota l'epígraf "Com hom apercep e entén qual és la mellor manerã e la pus vertadera que hom pot haver en esputació de fe". El capítol ja ha estat analitzat amb detall per Marcel Salleras; Llull desenvolupa tot al llarg del capítol una sèrie d'estratègies orientades cap a la disputa, estratègies de caire psicològic, protocolari i doctrinal-argumentatiu. Els dos primers punts inclouen aspectes com triar el lloc i el temps adequats per la disputa, dur-la endavant ordenadament, respectar els torns de paraula de l'adversari i acordar una base prèvia a la discussió que siga comuna als contendents, entre altres; pel que fa a l'estratègia doctrinal i argumentativa, hi trobem una vegada més el recurs a les virtuts divines com criteris vàlids de certesa: serà certa tota afirmació que no contradiga la unitat essencial i la concordança de les virtuts divines (SALLERAS, 1989).

Aquesta «art de disputació» té aspectes força interessants pel que fa sobretot a les estratègies psicològiques i protocolàries desenvolupades per l'autor, unes estratègies que manifesten el desig de Llull de fer efectiva la conversió dels infidels a través del diàleg, d'una discussió enriquidora i civilitzada. Cal, però, anar amb compte: no és exactament una «art» per a trobar la veritat a través de l'intercanvi d'idees contràries; no es tracta per a

Llull de trobar la veritat, sinó de mostrar-la, de fer-la conèixer a qui la ignora. Ell ja la posseix d'antuvi, de manera que la disputa només pot tenir un final lògic: l'acceptació per part de l'oponent dels arguments defensats pel missioner cristià. No ho diu explícitament, però el següent passatge no deixa lloc al dubte:

Si tant era, Sènyer, que en la fi de la disputació hom callàs ço qui és demostrant veritat e que parlàs e argumentàs ço qui és en falsetat, seria feta injúria a la veritat, car aquell qui és en veritat és pus digne que les primeres paraules sien sues e les derrerres, que no és aquell qui és en falsetat, car lo començament de la disputació deu ésser en veritat e no en falsetat, e la fi de les paraules deu ésser en veritat; e per açò ço qui és en falsetat no deu ésser en la fi de la disputació ni en lo començament argumentador de la falsetat (187, 26).

Si, d'entrada, el primer torn de paraula ha de tenir-lo qui posseeix la veritat, la discussió no té cap sentit com a estratègia per a trobar entre tots aqueixa veritat que d'antuvi ja és patrimoni exclusiu de qui comença a parlar. Com es pot saber, des de l'inici, qui té la veritat, abans d'haver finalitzat un debat que, precisament, es pressuposa que té l'objectiu d'investigar quins arguments es corresponen amb ella? Llull parteix sempre d'una premissa de fe; tot i el caire raonatiu del seu mètode, aquest es fonamenta en l'acceptació prèvia i inqüestionable de la veritat dels dogmes de la fe catòlica. D'ací la mancança de la seua «art» de disputar: la controvèrsia no és un diàleg en pla d'igualtat, cosa impossible entre la veritat i la falsedat.

El capítol 188 és un colofó que tanca aquesta sèrie dedicada a la comparació i disputa entre les tres religions monoteistes: "Com hom ha coneixença e apercebiment qual lig és vera ne qual és mellor que les altres". Ja no tenim les virtuts divines actuant a manera d'eines argumentatives; en lloc de raonaments lògics, hi trobem una demostració segons les *manifestacions* concretes i exteriors de cada llei, no segons el seu contingut intrínsec o «articles»; aquella que mostre més bondat en les seues manifestacions és la millor: la posseïdora de més homes i dones religiosos, la que té més màrtirs, etc. A la manera del *Llibre del gentil i dels tres savis*, Llull no explicita finalment quina de les tres supera les altres, a quina està fent referència en concret. Potser tampoc no cal: el lector ja pot endevinar per ell mateix que les característiques definitòries de la millor llei són perfectament aplicables a la cristiana.

#### 2.4. Salvació o condemnaió.

Passem a un altre bloc de capítols, tot deixant ja de banda les virtuts divines. En finalitzar els capítols referits a la divinitat, Llull reprén qüestions que afecten la vida de l'home en la immanència, especialment en els seus aspectes ètics —que, en definitiva, orienten la seua actuació cap a la transcendència—. Del teològic hem passat al terreny psicològic, i en lloc de les virtuts divines tindrem les potències humanes com a centre de les noves argumentacions. Aquest canvi temàtic és doncs paral·lel al descens en l'escala de l'ésser des de Déu a l'home, descens que s'ha operat passant pel mitjancer de la segona persona de la trinitat encarnada, Jesucrist.

Els aspectes considerats, relatius al comportament ètic, afecten temes tan importants per a Llull com la salvació o condemnaió, el pecat, la temptació o el bé i el mal, apareguts ja amb anterioritat al LC, especialment al volum primer. Trobem primerament una sèrie de criteris per a conèixer si un hom va per bon camí cap a la salvació, o si, pel contrari, s'adreça cap a la condemnaió (capítol 189); què és la temptació i d'on naix (capítol 190) i qual és la natura del pecat i de la culpa (capítol 191) són aspectes que completen l'anterior. Finalment, la consideració dels majors béns i els majors mals en les criatures (capítol 192) i de la veritat i la falsedat (capítol 193) condueix cap a l'establiment d'una «art e manera» de canviar els costums dolents en una actuació ètica correcta (capítol 194).

El capítol 189, "Com hom apercep e entén los senyals segons los quals és significat si hom és en estament de salvació o en estament de damnació", presenta uns criteris mitjançant els quals hom pot escatir si va camí de la salvació o de la condemnaió eternes. El tema, segons indica la primera tríada, es troba estretament relacionat amb la qüestió del lliure albir, que és qui dóna a l'ésser humà mèrit de glòria o de pena, segons faça el bé o el mal.

Es trata doncs de saber apercebre *els senyals* que ens indiquen quin camí hem pres. La manera de fer-ho és tenir «art e manera» de passar dels significats sensuals als intel·lectuals, ascensió epistemològica bàsica en el LC: «qui vol pujar, Sènyer, son enteniment a coneixença de les coses



intel·lectuals, primerament cové que pas son enteniment per les coses  
sensuals» (189, 6).

Llull exemplifica, amb dos casos diferents, els errors que hom pot cometre  
si no sap operar aquest pas de les sensualitats a les intel·lectualitats (189, 7-9).  
Podem veure un asceta que, sensualment, dóna senyal d'estar en camí de  
salvació. Però, compte! Pot ser un fals asceta, pura façana. Per contra, trobarem  
rics que, per davall de la seua opulent aparença, són humils i caritatius:  
aquests darrers significats intel·lectuals són els que indiquen que estan en  
estament de salvació.<sup>96</sup>

Els criteris oferits incideixen de nou en temes ja tractats al primer volum.  
Per exemple, el seguiment de la primera o de la segona intenció és un bon  
indicatiu del camí pres (189, 10-12). Naturalment, la qüestió va unida a  
l'oposició «ordre *vs.* desordre», següent criteri: l'ordenació significa salvació,  
mentre que el desordre indica damnació. El que interessa a Llull en especial és  
l'ordre de les potències de l'ànima : si totes estan sotmeses a la racional hom  
marxa per la via de la salvació (189, 13-15); però també està l'ordre o el  
desordre dels senys sensuals i intel·lectuals (189, 16-18). El capítol finalitza amb  
dues tríades bellíssimes, on la visió de la creu desvetla en l'autor, un cop més,  
el record del seu passat pecaminós. L'amor a Crist i el martiri esdevenen així  
senyals suprems de salvació.

Saber la natura e la temptació i què coses són pecat i culpa pot ajudar a  
seguir la via de la salvació: els capítols 190 i 191 juguen amb els mateixos  
elements apareguts al 189, però ordenant-los en la construcció d'un mètode  
que permeta el coneixement de la temptació i del pecat. L'estructura de tots  
dos capítols és, una vegada més, una estructura fixa, amb una tríada  
introdutòria que presenta els elements amb els quals bastirà l'autor  
l'argumentació, i una sèrie de tríades que desenvolupen cadascun d'aquests  
elements, amb un versicle final conclusiu a manera de resum. El 190 presenta  
el material amb què treballarà organitzat en sis elements, «a semblança de les  
sis dreces qui són en home» (a més, cal comptar amb els senys corporals i els

---

<sup>96</sup>El personatge del ric humil que porta secretament una vida aspra dedicada a les pràctiques  
ascètiques apareix en altres obres de Llull; veg., per exemple, el final del capítol 69 del  
*Blaquerna*. En aquesta novel·la trobarem personificacions d'actituds descrites al LC. Per altra  
banda, ja al capítol 104 del mateix LC trobàvem l'advertència que «les aparences enganyes».

espirituals, als quals hom aplicarà les sis coses que poden provocar la temptació); el gust per l'ordenació simbòlico-numèrica recorre tot el LC, no només en la seua estructura externa més general, sinó, com podem comprovar, també en els detalls més petits:

Cascuna temptació, Sènyer, sia que sia entel.lectual o sensual, pot ésser feta en sis coses, ço és a saber, en les potències, o en les tres vertuts de l'ànima, o en los dos moviments, o en les dues entencions, o en acabament, o en defalliment o en altra alteració sensual o entel.lectual. On, estes són sis carreres per les quals temptació pervé en home a semblança de les sis dreces qui són en home (190, 2).

Bàsicament, gairebé la mateixa llista és plantejada com a base del capítol següent, tot i que desglossada en vint-i-quatre elements, i no en sis:

Les vint-e-quatre carreres per les quals pecat, Sènyer, cau en home, són cinc senys sensuais e cinc entel.lectuals, e cinc potències d'ànima, e tres vertuts d'ànima, e dues entencions, e paraules, e signes, e negligència en los dos moviments. On, qual que sia lo pecat, per estes vint-e-quatre coses porà ésser conegut e apercebut qui cercar ni conèixer lo volrà (191, 2).

En totes dues llistes, hem de considerar la parella «acabament-defalliment» com un sol element, si volem que ens quadren els números. De fet, els versicles dedicats a aquesta parella al capítol 190 presenten tots dos conceptes un al costat de l'altre, i no hi ha un versicle especial per a cadascun d'ells. És interessant comparar l'estructuració que cada capítol imposa a aquestos elements; el resultat serà revelador de la diferent consideració de la temptació i del pecat, almenys pel que fa a l'ordre de les potències.

Capítol 190, "Com home ha apercebiment e coneixença de temptació".

190, 1-3: Presentació.

190, 4-6/7-9: Cinc senys sensuais (cinc versicles més un conclusiu).

190, 10-12/13-15: Cinc senys intel.lectuals (*idem*).

190, 16-18/19-21: a)Potències: 190, 16—sensitive,

190, 17-18—imaginativa,

190, 19—racional,

190, 20—motiva;

b) dos moviments i dues intencions (190, 21).

190, 22-24: Tres virtuts de l'ànima.

190, 25-27: Acabament-defalliment.

190, 28-29: «Altres alteracions»: 190, 28—sensualitat-intel.lectualitat,

190, 29—bé-mal.

190, 30: Resum conclusiu.

Capítol 191, "Com hom ha apercebiment e coneixença quals coses són pecat ni culpa".

191, 1-3: Presentació.

191, 4-6/7-9: Cinc senys sensuals (cinc versicles més un conclusiu).

191, 10-12/13-15: Cinc senys intel.lectuals (*idem*).

191, 16-18/19-21: Potències: 191, 16—vegetativa,

191, 17—sensitiva,

191, 18—imaginativa,

191, 19-20—racional,

191, 21—motiva.

191, 22-24: Tres virtuts de l'ànima.

191, 25-27: Dues intencions (191, 25),

dos moviments (191, 26),

acabament-defalliment (191, 27).

191, 28-29: Paraules (191, 28),

signes (191, 29).

191, 30: Resum conclusiu.

Com hem comentat adès, la major part d'aquestos elements ja apareixien disseminats al capítol 189, introductorí d'aquestos dos següents: 189, 10-12: dues intencions; 189, 13-15: potències; 189, 16-18: senys sensuals i espirituals; 189, 19-21: acabament-defalliment. L'estructuració d'aquest material bàsic és, com podem comprovar, molt semblant en el capítol 190 i en el 191. Algunes diferències són però interessants d'ésser sotmeses a estudi. La primera significativa apareix en les dues tríades que cada capítol dedica a la consideració de les cinc potències (versicles setze a vint-i-u). D'entrada, el capítol 190 redueix el nombre de cinc a quatre potències, amb l'absència de la vegetativa; en el seu lloc, hi apareix un versicle dedicat als dos moviments i les dues intencions. Al capítol 191 apareixen totes cinc potències, incloent-hi la vegetativa. I encara més: al primer dels capítols hi ha una potència, la imaginativa, que té destinades dos versicles (190, 17-18), front a la resta, que només en tenen un. Al segon dels capítols, la potència afavorida amb dos versicles és la racional (191, 19-20).

Com interpretar aquetos fets? Sembla que Llull ens vol dir alguna cosa amb açò. En efecte: les diferències de distribució en les potències, segons les considerem des de la perspectiva de la temptació o des de la perspectiva del pecat ja consumat, duen aparellades tota una teoria psicològica fonamentadora de l'ètica. Concretant: la major atenció dedicada a la imaginativa en el tema de la temptació indica que aquesta potència hi té un paper principal; seria la porta per on entraria la temptació, introduïda per les males arts del dimoni, qui fa imaginar a l'home fets pecaminosos. El cas de la racional, ja ho sabem, és diferent: en ser la més noble de les potències, resulta també la més afectada pel desordre introduït pel pecat. La temptació entra per la imaginativa; si aquesta aconsegueix desordenar la racional i allunyar-la del compliment del seu deure d'equilibradora de l'univers psicològic humà, tenim el pecat.

Ara cal cercar on es troben els majors béns i els majors mals en les creatures (capítol 192) i la veritat i falsedat (capítol 193), per acabar bastint una «art e manera» de convertir els costums dolents en bons costums (un mètode ètic paral·lel a l'epistemològic: capítol 194). El capítol 192, "Com hom ha apercebiment e coneixença quals són los majors béns ni quals són los majors

mals", planteja, des del mateix títol, l'ús de conceptes relatius instrumentals de l'art, com és el de majoritat, relacionat amb minoritat i igualtat, amb els quals forma un ternari important en la figura T de l'art.<sup>97</sup> Trobem també aspectes que avancen l'ús de la combinatòria, dins d'una estructura metòdica: un objectiu proposat —la recerca del bé i del mal, amb els *relata* «major» i «menor» (és a dir: recerca del major-menor bé i del major-menor mal)—, dintre del camp d'estudi de les sensualitats i de les intel·lectualitats, amb diversos criteris d'estudi. L'objectiu i el camp d'estudi són presentats a la primera tríada, mentre que als vint-i-set versicles següents l'autor presenta els criteris (del versicle quatre al vint-i-u tenim un criteri per versicle; del vint-i-dos al trenta apareixen només tres criteris, un per tríada i no per versicle).

En el cas del primer criteri (192, 4), format per la parella «acabament-defalliment», tenim que podem descobrir quins són els majors béns si considerem els que són en acabament en les coses intel·lectuals i en defalliment en les sensuales, mentre que els menors béns, a la inversa, són els que presenten acabament en les sensualitats i defalliment en les intel·lectualitats. De manera semblant ocorre amb els majors i menors mals, tot establint-se una combinatòria entre tots els conceptes amb la finalitat que cadascun ocupe el seu lloc adient en l'esquema ordenat. Altres criteris que usarà Llull seran les quatre causes, ocasió-ventura (d'ara endavant cada vegada més emprat), bé-mal (amb una nova explicitació del recurs del coneixement per la negativa a 192, 11: on major contrarietat hi ha entre els oposats, major és la significació que els uns donen dels altres, de manera que la major distància ontològica entre el bé i el mal condiciona l'epistemologia lul·liana), primera intenció-segona intenció, etc.

El capítol 193, "Com hom ha apercebiment e coneixença quals coses són veres ni quals coses són falses", redunda en la consideració de dos conceptes clau en el sistema lul·lià, com és ara veritat i falsedat. La seua importància es veu palesada per les figures Y i Z en les primeres formulacions de l'Art, i, en el propi LC, per la reiteració del seu tractament en diversos moments de l'evolució de l'obra. En concret, trobem tres punts al LC on el tema de les relacions veritat-falsedat és considerat des de perspectives diferents; són tres punts estratègicament ubicats, un cap a l'inici de l'obra, un altre més o menys cap al mig (que correspon a aquest capítol 193), i l'altre tot al final del LC. La

---

97A 69, 24 ja trobàvem la parella mal-bé contemplada des dels termes relatius major-menor.

comparació tan sols dels títols dels respectius capítols ens informa sobre les diferències de tractament i sobre l'evolució del LC: capítol 48, "Com Déus ha ordonat hom que pusca elèger falsetat e veritat"; capítol 193, "Com hom ha apercebiment e coneixença quals coses són veres ni quals coses són falses"; capítol 364: "Com hom adorant e contemplant son Déus gloriós, sap haver art e manera per la qual obre veritat o falsetat".

Són tres perspectives diferents per al mateix tema: la *moral* (elecció entre el bé i el mal i lliure albir), l'*epistemològica* (coneixement del bé i del mal), i la *pragmàtica* (obrar, actuar, fer el bé o el mal). Ara ens movem en la vessant epistemològica de la qüestió, per la qual cosa Llull ens farà tot d'una a l'inici del capítol una declaració de principis sobre la plena confiança que li mereix l'enteniment humà, amb capacitat—atorgada per Déu— de conèixer la veritat i la falsedat: «Oh Déus gloriós! A vós, Sènyer, sia feta reverència i honor per tots temps, qui havets dada manera e certea a home per la qual sàpia atrobar veritat» (193, 1).

Tot és qüestió només de trobar una «art e manera» adequada, en la qual es basa tot el llibre segon del LC que ara comentem; el nucli no és altre sinó el mètode escalar amb el qual avancen totes les distincions d'aquest llibre dedicat a les sensualitats i les intel·lectualitats:

Jassia que sia molt gran afany apercebre veritat en home, emperò, Sènyer, ab què hom sàpia haver la manera ni l'art, les de més vegades se pot apercebre veritat en home ab los significats de les sensualitats e de les entel·lectuïtats e ab ajudament e mudament d'una sensualitat a altra e d'una sensualitat a entel·lectuïtat e d'una entel·lectuïtat a altra (193, 23).

Dues vies distingeix doncs l'autor per tal de trobar la veritat: una d'intel·lectual i altra de sensual. Hi ha una veritat intel·lectual i una altra de sensual; la intel·lectual té tres «testimonis» que en donen significació (193, 6): els cinc senys intel·lectuals, les tres virtuts de l'ànima i les cinc potències de l'ànima. El camp de treball on podem estudiar, amb aquestes eines, la veritat o falsedat, ve donat per l'escala descendent que ja coneixem des de l'inici de les distincions dedicades als senys espirituals: Déu, els àngels, els dimonis, la natura i els animals (193, 7-9). Cadascun dels cinc elements és desgranat al llarg del capítol, el qual conclou significativament en l'establiment de dos «camp semàntics» oposats, el de la veritat i el de la falsedat, cada un d'ells amb una

sèrie de conceptes que formen part d'unes parelles de termes oposats que es manifesten com nuclears en el mètode que va bastint l'autor:

Ço per què totes estes coses damunt dites són senyals per los quals és apercebuda veritat, és, Sènyer, per ço car ocasió e necessitat e possibilitat e primera entenció són coses pus prop a veritat que a falsetat, e ventura e cosa no necessària e impossibilitat e segona entenció són pus prop a falsetat que a veritat; e per açò, per ço car hom ha coneixença d'aquestes carreres qui són vies per les quals van veritat e falsetat, per açò s'esdevé que home coneixent les coses damunt dites, ha coneixença e apercebiment quals són les coses qui són veres ni quals són les coses qui són falses ni desplaents a la vostra veritat divina (193, 30).

Ocasió-ventura i possibilitat-impossibilitat són dues parelles que guanyen importància creixent en aquests capítols, els quals anuncien la que tindran en la primera formulació de l'Art, l'*Art abreujada d'atropar veritat*. Ací ja apareixen com criteris fonamentals de trobar veritat.

El capítol 194 també tindrà posteriorment una correspondència en l'Art. Pretén establir un mètode ètic per a seguir els bons costums i abandonar els dolents: "Com hom ha apercebiment e coneixença de l'art e de la manera per la qual hom se pot mudar de males costums e de malvats nodriments a bones costums e a bons nodriments". El mateix tema serà tocat en l'*Art abreujada d'atropar veritat* i, una mica més extensament, en l'*Art demostrativa*. En totes dues obres, es reserva el tractament de la qüestió a la distinció dedicada als «mous» o modes d'aplicació de l'art: en el primer cas, tenim que el tercer dels trenta modes especials és *assuescere*, mentre que en el segon, el mode quinzè de la tercera distinció correspon a «acostumar». Una vegada més es palesa la profunda connexió d'aquesta part del LC amb les primeres formulacions de l'Art, les quals no són, en definitiva, sinó la concreció metodològica pretesament definitiva de les preocupacions centrals de Llull manifestades a la gran obra primera.

Llull s'acosta a la seua pretensió de bastir una ciència de la moral amb un caire marcadament psicològic. El fonament, ja l'hem vist al llarg dels anteriors capítols del LC: cal *conèixer* la base psicològica de l'ésser humà, l'ordenació de les seues potències, per tal de bastir al damunt un mètode de comportament ètic. La *ignorància* és el major enemic: la relació epistemologia-moral es recolza en el fet que només el coneixement cert pot donar pas a una actuació

moral correcta, mentre que la ignorància condueix a actituds errònies. D'ací la dèria lul.liana pel mètode:

mas car los hòmens necis innoren les propietats e les qualitats de les potències e de les sensualitats e les entel.lectuïtats, per açò innoren e menysconeixen les concordances e les contrarietats qui són enfre la sensual costuma e l'entel.lectual, e per aquesta innorància aital no saben prendre art ni manera com se muden de malvats nodriments a bones costumes e a bons nodriments (194, 9).

Consegüentment amb açò, farà al llarg de tot el capítol un repàs als sentits sensuals i intel.lectuals per veure quin ordre correcte condueix cap a l'actuació moral correcta. Una idea que ha aparegut esporàdicament pren ací forma: la importància de l'«atemprament» en els senys intel.lectuals, és a dir, de cercar un equilibri en les seus actuacions, ja que tan dolent és un excès de cogitació, apercebiment, consciència, subtilea i fervor com pecar per defecte. Més endavant oferirà alguns consells per tal d'atemprar els senys intel.lectuals i mantenir-los en el seu terme just; per ara, el capítol que ens ocupa pot resumir-se en una fórmula ben coneguda: podem passar dels costums dolents als bons costums si mortifiquem la sensualitat amb la racionalitat. Ací rau tot el secret, la panacea del LC.

## 2.5. *Temes de disputa analitzats ad extra.*

Un altre grup de capítols se centra en temes polèmics com l'encarnació, l'eternitat del món o la resurrecció. Una volta deixat de banda — momentàniament— el recurs a les virtuts divines, els arguments lul.lians tornen ara a assolir una estructura ascendent i *ad extra*, basats en l'analogia que els fets sensuals proporcionen dels intel.lectuals. L'oposició base del segon volum, sensualitat *vs.* intel.lectualitat, torna a ser contemplada des de la polaritat dels seus dos extrems, els quals mantenen una dialèctica epistemològicament enriquidora. Ja no ens movem en el camp de les pures intel.lectualitats, ja que partim de nou de l'esglao més baix de l'escala; això sí, amb voluntat d'ascendir al cim.

El capítol 195 torna sobre la qüestió de l'encarnació: "Com hom ha aperecebiment e coneixença que la divinal essència no és corrompuda, ni



alterada, ni ensutzada, ni afollada ni avilada jassia ço que sia ajustada ab natura humana". El concepte clau del capítol és «corrupció»; Llull pretén demostrar que és contrari a l'encarnació. Per tal d'aconseguir l'objectiu, seguirà uns passos ordenadament, un mètode, plantejat en la primera tríada. En aquests capítols que ara segueixen, trobarem el contingut pràcticament resumit en la primera tríada, mentre que la resta de tríades sera una simple amplificació (i exemplificació) reiterativa del nucli inicial. Primerament, l'autor constata que el concepte clau de «corrupció» pot ésser aplicat tant a les sensualitats com a les intel.lectualitats; el resultat és una combinació quaternària:

Ah Déus gloriós! A vós, Sènyer, sia feta reverència e honor, car les coses qui s'afollen ni s'alteregen ni s corrompen, covenen ésser sensuals o entel.lectuals. On, la corrupció e la viltat e l'alteració qui cau en les creatures sensualment o entel.lectualment, cové, Sènyer, que vaja per quatre maneres, les quals són: o per corrupció de sensualitat a altra sensualitat, o per sensualitat corrompent entel.lectualitat, o per entel.lectualitat corrompent sensualitat, o per entel.lectualitat corrompuda per altra entel.lectualitat (195, 1).

Des d'aquesta base, Llull pretèn demostrar als «heretges e descreents» per «raons necessàries» que en l'encarnació de Déu, en prendre natura humana, no hi hagué cap tipus de corrupció:

On, com tota alteració e tota corrupció e tot afollament vaja per estes quatre carreres, e com los heretges e los descreents no vullen creure que natura divina sia unida ab humana natura per ço car han opinió que vós fóssets alterable e camiable e corrompable, per açò, Sènyer, lo vostre servidor se vol esforçar a son poder a provar per raons necessàries que vostra deïtat no és alterada ni corrompuda jassia ço que la persona del Fil sia encarnada e per la sua encarnació tota la deïtat sia ajustada ab la natura humana en la qual s'encarnà la persona del Fill (195, 2).

La forma com ho farà serà analògica i ascendent, «en les creatures» i, a partir d'elles, ascendint a l'essència divina: si demostra que en les creatures no es dóna corrupció quan s'uneixen les unes amb les altres, per la regla de la superlativitat divina queda demostrat que encara pot haver menys corrupció en Déu si s'uneix a la natura humana.

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car aquest encercament e aquesta prova cové éser feta en les creatures per tal que per elles, qui són coses fenides e creades, puscam haver coneixença que enaixí com elles no s'alteregen ni s'afollen si bé s'ajusten ni s'uneixen les unes ab les altres, enaixí e molt mills encara se segueix que la vostra divinal essència ni natura no és alterada ni corrompuda jassia ço que sia ajustada e unida ab la natura humana, car si cosa fenida termenada no s'afolla ni s corromp en sa par creatura, significat és que substància eternal, infinida, acabada, tota poderosa no sia corrompent en creatura qui per gràcia sia unida ab natura divina (195, 3).

D'aquesta manera, el capítol farà un recorregut analògic per diverses realitats sensuais i intel·lectuals que manifesten la no corrupció de l'essència divina en unir-se amb la natura humana. Les quatre tríades següents desenvoluparan les quatre combinacions presentades al primer versicle, a raó d'una combinació per tríada, bo i emprant arguments analògics que pretenen demostrar l'afirmació feta al títol. Un bell exemple el tenim en l'analogia del raig de sol, la llum i la flor:

Singular Senyor, sens par e sens companyó! Sensualment veem que lo raig del sol no s'ensutza si bé passa per les carreres sutzes, ni la luu de la candela no és ensutzada si bé entra en la casa escura, ne la fulla ne la flor qui neix e brota sobre la terra femada no és enllegeida ni ensutzada jassia que la terra sia femada (195, 4).

Si aquestes sensualitats no es corrompen en unir-se a altres més vils, quant més ha de mantenir-se incorrupta l'essència divina, manifestament superior!

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com lo sol ni la lugor de la candela ni la fulla ni la flor qui són creatures fenides e termenades no són ensutzades en les legees ni en les viltats on són ajustades, doncs ¡quant més, Sènyer, la vostra substància gloriosa qui és infinida e eternal e tota poderosa no reep null defalliment si bé és unida ab la vostra substància humana, qui és la mellor creatura que no són totes les altres creatures! (195, 6).

Amb la fórmula «sensualment veem e entel·lectualment entenem...», amb la qual hom resumeix la dialèctica ascendent basada en la relació significant entre l'exterior i l'interior, Llull introdueix diverses analogies que, per a ell, constitueixen raons necessàries demostratives de la no corrupció de

l'essència divina en l'encarnació. No deixa de ser conscient, però, que els infidels no accepten fàcilment aquest tipus d'argument; el motiu rau en el fet que no saben passar de les sensualitats a les intel·lectualitats, són incapaços de seguir correctament la via epistemològica ascendent per ell proposada. Aquesta incapacitat prové, encara, de la negativa a considerar d'antuvi la *possibilitat* del fet que Llull vol demostrar, cosa que barra des de l'inici l'accés a la demostració:

Si los infeels pujaven lur enteniment a la potència racional e si ells posaven davant lurs ulls possibilitat, la qual possibilitat és ulls ab los quals enteniment d'home encerca veritat, adoncs, Sènyer, seria possívol cosa als infeels que ells porien apercebre e conèixer que la vostra deïtat no és corrompuda ni ensutzada en ésser unida ab la vostra humanitat; mas car los infeels al començament afermen impossibilitat e dien que impossívol cosa seria que vostra deïtat no fos avilada e afolada e corrompuda e ensutzada si era unida ab humana natura, per açò no poden haver lur enteniment endreçat a apercebre veritat per ço car l'enteniment no pot encercar sinó ab opinió de la cosa qui és possívol o impossívol (195, 18).

Els conceptes de «possibilitat» i d'«impossibilitat» apareixen d'aquesta manera com a termes claus en la discussió amb els infidels, i com a tal passaran a formar part important del mètode de l'Art. No negar la possibilitat existencial de realitats com la trinitat o l'encarnació des de l'inici de la recerca: ací rau el secret del correcte funcionament de l'Art lul·liana. Termes tan importants com el de «suposició», especialment actiu en l'*Art Demonstrativa*, així ho palesen: cal *suposar* prèviament que el que hom considera fins ara impossible pot ser real, ja que tal volta no hem sabut acostar-nos com calia, amb el mètode adequat, a la realitat intel·lectual que ultrapassa les nostres percepcions sensuais. Llull repetirà constantment a l'Art que cal anar amb l'enteniment lliure, no forçat per una voluntat desamant que nega d'entrada l'objecte d'estudi. També al LC trobem ja aquesta premissa, manifestada una i altra vegada al llarg de les pàgines del segon volum.

El capítol 196, "Com home ha apercebiment e coneixença que lo món ha començament", toca un important tema que serà représ sovint per Llull en les seues discussions amb els filòsofs averroistes, els quals defensaven l'eternitat del món, idea a la qual Llull s'oposà sempre aferrissadament. Novament tenim el mètode basat en la dialèctica entre sensualitats i intel·lectualitats:

Com tot lo món, Sènyer, sia departit en dues parts, les quals són sensualitat e intel.lectuïtat, covén-se que encerquem al món començament ab dos encercaments, ço és a saber, ab encercament sensual e ab encercament entel.lectual (196, 2).

En tots dos camps pot hom conèixer «per raons necessàries» que el món ha tingut un començament; ara bé: l'home es troba, epistemològicament, més a prop de les sensualitats que de les intel.lectualitats. És per això que Llull començarà per les primeres, a les quals dedicarà la major part del capítol; i ho farà ordenadament, començant per la sensualitat més gran, el firmament, per passar després als elements i als cossos elementats:

Com l'home, Sènyer, pus leugerament haja demostració de la cosa sensual que de l'entel.lectual, per açò començarem primerament a la sensualitat, e com lo firmament sia la major sensualitat que hom pusca sentir veent en est món, per açò començarem al firmament e puixes als elements e puixes als individus engendrats dels elements (196, 3).

Tot un procés ordenat i justificat de presentació dels fets, que mostra una vegada més la cura de l'autor en ordinar la trama del LC fins al més ínfim detall en cada capítol. Cada tríada estarà col·locada en el seu lloc adient, per tal de repartir la temàtica al llarg del capítol amb un ordre determinat: després de la tríada introductòria, en tindrem sis dedicades a les significacions que ofereix el firmament sobre la no eternitat del món (196, 4-21), a les quals seguirà una dedicada als quatre elements (196, 22-24) i una altra als cossos compostos (196, 25-27), amb la qual cosa completarem el tractament donat a la substància sensual. La tríada final estarà centrada en l'altre terme en qüestió, la substància intel.lectual. Per tal de guiar el lector, Llull va explicitant els canvis en cada cas, amb la utilització de versicles de transició: així, el versicle vint-i-set simplement anuncia el final del tractament ofert al firmament, als elements i als cossos compostos, i la subsegüent consideració de la substància intel.lectual.

De manera semblant trobem una ordenació progressiva dels continguts al capítol 197, "Com home ha apercebiment e coneixença per significacions sensuais e entel.lectuals del dia de resurrecció". El títol ja explicita aquesta vegada el mètode seguit: el de les significacions sensuais i intel.lectuals. Com als dos capítols anteriors, també ací passarem dels graons inferiors als superiors, tot fent ús de l'escala ascendent que mena l'enteniment des de les sensualitats a les intel.lectualitats:

On, per ço com nostra entenció és encercar e provar per raons necessàries que lo dia de resurrecció és esdevenidor, e com totes les coses esdevenidores són a home intel·lectuals dementre que són en temps esdevenidor, per açò, Sènyer, de grau en grau mudarem e pujarem nostre enteniment de les unes sensualitats a les altres, e de les sensualitats a les intel·lectuïtats, e de les unes intel·lectuïtats a les altres, e açò farem tant tro que manifestament e vertaderament nostra intel·lectuïtat aperceba e entena dia de resurrecció (197, 3).

Dues tríades dedicarà Llull a les sensualitats, on seran contemplats els quatre elements i els senys corporals (197, 4-9); la resta girarà al voltant de diverses intel·lectualitats que donen significació de la resurrecció: els senys espirituals, la franca voluntat, Déu, les seues virtuts (tornen ací a fer acte de presència, en nombre de set: saviea, amor, poder, larguea, senyoria, dretura i acabament), l'encarnació i, finalment, la resurrecció de Crist. Com veiem, el nostre autor barreja qüestions acceptades pels infidels amb altres més problemàtiques (com són l'encarnació i la resurrecció de Crist); en certa manera, açò forma part de l'estratègia de la disputa lul·liana: a partir d'allò que hom coneix i accepta, cal avançar cap al desconegut.

## 2.6. *Conceptes oposats.*

Entrem en el darrer bloc de capítols en què hem dividit aquesta complexa distinció. En són vuit, els títols dels quals reflecteixen parelles d'opòsits. Comencem pel 198, "Com hom ha apercebiment e coneixença d'aquelles coses qui esdevenen a home per son bé e per son profit, e com se cuida que esdevenguen a home per son mal e per son dan". El tema que ressona en el llarg títol ha aparegut sovint al llarg d'aquest tercer llibre: *les aparences enganyen*. És la més directa conseqüència de les relacions establertes entre les sensualitats i les intel·lectualitats, relacions a les quals estan dedicades les deu distincions d'aquest llibre.

Les coses que hom sensualment considera mals, poden ser béns per a la intel·lectualitat. Heus ací la primera constatació que Llull ofereix al nostre esperit en el capítol. La pèrdua de riqueses o d'éssers estimats són

contemplades des de la nova òptica, amb resultats tan sorprenents —o, per dir-ho millor, revolucionaris— com aquest:

Oh vós, Sènyer, qui nasqués de la Verge gloriosa! Com los hòmens qui amen més los béns sensuais que los entel.lectuals, perden fills o parents o amics que molt amen, adoncs, Sènyer, han opinió que esdevena per lur dan e per lur mal ço qui és a gran lur profit, car enaixí com la vida de sos enfants e de sos parents lur era ocasió d'ergull e de vana glòria e de fer injúries e torts, enaixí la mort d'aquelles coses lur és ocasió com sien humils e com satisfacen lurs torts e com facen penitència (198, 4).<sup>98</sup>

Tot el capítol és doncs un recorregut casuístic per diversos fets que hom considera generalment dolents, però que per a Llull són positius. La ira, per exemple, és una reacció perillosa; però, per això mateix, pot ser altament profitosa si hom és capaç de controlar-la, ja que així guanya major mèrit (198, 8). El mateix s'esdevé amb les temptacions, el paper positiu de les quals és enfortir la virtut (198, 11). El fi observador psicològic torna a fer acte d'aparició en aquest capítol, amb consells que encara avui en dia ens poden servir. Per exemple, cal treure un aprenentatge dels enganys que hem sofert, ja que així evitarem d'altres posteriors (198, 16). De manera que fins i tot hem d'estar contents d'haver estat enganyats!

El capítol finalitza amb un plany per la ignorància de l'home, un ser incapaç de discernir entre el bé i el mal; en aquesta confusió rau la causa de totes les seues tribulacions. Per això l'autor demana a Déu que il.lumine el seu enteniment per conèixer quines coses són bones i quines dolentes. D'aquesta manera ens introduïm en el tema del següent capítol.

El coneixement per la negativa és la qüestió plantejada al capítol 199, "Com home ha apercebiment e coneixença per los uns contraris en los altres". El coneixement del mal ens ajuda a descobrir el bé. Llull planteja quatre vies d'accés al coneixement per la negativa, resultat de combinar, un cop més, els significats sensuais i intel.lectuals:

---

<sup>98</sup>De nou trobem una situació que serà personificada en la novel.la *Blaquerna*, on al capítol 49, «de consolació», trobarem un pastor al qual un llop ha matat el seu fill. El protagonista de la novel.la acaba convencent el pastor que, del que ell considerava el més gran dels mals, se seguien uns béns molt majors.

a) Cercar un contrari sensual per altre sensual.

b) Pels contraris sensuais cercar els intel.lectuals.

c) Amb les contrarietats intel.lectuals cercar altres contrarietats intel.lectuals.

d) Amb les contrarietats intel.lectuals cercar les contrarietats sensuais.

L'home és el centre de tota aquesta recerca. La seua posició privilegiada el col.loca equidistant entre el bé i el mal, de manera que en ell els dos extrems arriben al màxim grau d'oposició. És per això que cap altra criatura pot accedir millor al coneixement a través de l'oposició dels contraris:

On, com açò sia enaixí, Sènyer, que bé e mal sien pus contràries coses l'una a l'altra en home que en nulla altra creatura, per açò s'esdevé que home és adés bo, adés mal, e adés venç lo mal sensual lo bé entel.lectual, e adés venç lo bé entel.lectual lo mal sensual, e adés és hom bo sensualment e entel.lectualment, e adés és hom mal entel.lectualment e sensualment; e per açò com home és en aital estament de contrarietats, per açò pot en si mateix pus leugerament conèixer los uns contraris per los altres que en nulla altra creatura (199, 18).<sup>99</sup>

I si l'home és el centre privilegiat de la recerca epistemològica, podem ja entendre una mica més perquè en les primeres formulacions de l'Art la figura S (que representa l'home a través de la seua ànima racional) tindrà una importància cabdal.

Tenim després un capítol dedicat a l'oració, amb la consideració per part de Llull de quins precis li són a Déu plaents i quins li són desplaents. Com ja podem imaginar, la diferenciació entre oració sensual i intel.lectual serà clau en aquest sentit. Al capdavall, l'oració intel.lectual, feta amb la memòria, l'enteniment i la voluntat, serà la més estimada per la divinitat.

---

<sup>99</sup>El mateix argument trobarem a 217, 25, però referit a la llei cristiana; en cap altra llei el bé i el mal es troben a tan gran distància; per això en la fe dels cristians pot hom conèixer millor el bé a través del mal i viceversa.

"Com hom ha apercebiment e coneixença d'home savi e d'home neci" és el títol del capítol 201. Hi trobem un altre magnífic exemple de combinatòria a la seua primera tríada: les parelles sensualitat-intel.lectualitat i saviesa-peguea barregen els seus termes per establir una casuística que contemple la saviesa sensual i intel.lectual i la peguea també sensual i intel.lectual. Ara bé: cal tenir en compte que hi ha homes savis i necis *naturalment* i *accidentalment*. Això significa que alguns tenen la seua constitució sensual «ordonada e aparellada com l'ànima haja en lo cors ses vertuts en actu» (201, 8). Per a aquests, la saviesa és un do natural. Altres, però, no ho tenen tan fàcil, i han d'aconseguir-la a través d'un aprenentatge que suposa un dur esforç.<sup>100</sup>

Com estem comprovant, cada capítol conté una dualitat que determina el seu contingut. En arribar al 202, "Com hom ha apercebiment e coneixença si és amat o desamat", el recurs a la confrontació de contraris acaba per dominar tota la seua estructura. Tornem de nou als capítols on Llull planteja una recerca a través d'un mètode que suposa l'aplicació d'uns principis a un nombre limitat d'objectes. En aquest cas, tenim que amb la memòria, l'enteniment i la voluntat hem de cercar en divuit coses contràries per tal de saber si hom és amat o desamat. Aquestes divuit coses, organitzades en nou parelles, seran desenvolupades a raó d'una parella per tríada, completades amb la tríada inicial que actua d'introducció. Són les següents:

Acció-passió.

Acabament-defalliment.

Actualitat-potència.

Essencialitat-accident.

Concordança-contrarietat.

Ocasió-ventura.

Sensualitat-intel.lectualitat.

Primera intenció-segona intenció.

Primer moviment-segon moviment.

---

<sup>100</sup>Aquesta doble consideració de la saviesa, com a natural o accidental, va ser criticada per l'inquisidor Eimeric, qui hi veia un excessiu determinisme. Altres llocs del LC tornen sobre la mateixa qüestió: veg. 175, 15, i el capítol 214 (especialment 214, 22-24).



El mateix recurs serà emprat al capítol 203, "Com hom ha apercibiment a conèixer home lleial e home fals". Ací la recerca es du a terme a través d'altres nou parelles d'opòsits:

Amor-desamor.

Dretura-injúria.

Memòria-oblidament.

Racionalitat-sensualitat.

Honrar-vituperar.

Donar-tolre.

Comanda-restitució.

Partiment en la cosa comuna.

Fermetat-alteració.

El capítol és una nova mostra de la finesa del nostre autor a l'hora d'estudiar les reaccions humanes. En cada versicle contraposa els dos tipus referits al títol, l'home lleial i el fals, tot considerant les reaccions contràries de cadascun d'ells davant una mateixa situació, derivada de cadascuna de les nou parelles. Així, hom conclou que l'home lleial gaudeix de virtuts com la vergonya, la paciència, el perdó o la justícia, mentre que l'home fals té ira, impaciència, és amic de la venjança, és injuriós i envejós, etc.

L'amor i el desamor són dos conceptes oposats que han estat àmpliament considerats en el tractament dels dos últims capítols: en el cas del 202, eren al propi títol, mentre que en el 203 conformaven la primera de les nou parelles amb què Llull estudiava els comportaments que ens indiquen si un home és lleial o fals. Al capítol 204, "Com hom ha apercibiment e coneixença de l'art e de la manera per al qual home qui sia en guerra pot haver pau e concordança ab sos enemics", encaran seran el centre.

Per tres «carreres» pot hom haver guerra o pau amb els altres: sensual, intel·lectual o composta d'ambdues. En les tres cercarà Llull com tenir pau, i ho farà amb tres coses: amor, desamor i el significat que els dos donen a l'home. Veiem com, un cop més, l'esquema dual esdevé ternari en afegir un «*tertium quid*». La base d'aquesta art continua essent la diferència establerta entre sensualitat i intel·lectualitat, ja que el secret rau en mortificar la primera amb la segona quan l'origen del conflicte està en una sensualitat desordenada.

Acabament-defalliment és la darrera parella d'oposats d'aquest bloc de capítols, i a ella es dedica el capítol 205, "Com hom ha apercebiment e coneixença de les coses on ha acabament e de les coses on és defalliment". Llull planteja un objectiu: cercar on és l'acabament i on el defalliment. Per assolir-lo, calen unes eines (en aquest cas les quatre causes, «faedor e matèria e forma e causa final») i un camp d'aplicació (la substància sensual i intel.lectual). Així doncs, amb l'ajut de les quatre causes cercarem l'acabament i el defalliment en la substància sensual i en la intel.lectual.

L'ordre continua dominant l'estructura dels capítols. Després de la tríada introductòria, tres són dedicades a l'acabament sensual del cos (205, 4-12), i el doble, és a dir, sis tríades, a l'acabament de l'ànima (205, 13-30). La major importància atorgada a la intel.lectualitat respecte de la sensualitat justifica l'espai addicional. Les conclusions, en ambdós casos, són esperables: l'acabament del cos està en l'acabament de l'ànima («qui vol encercar ni atropar l'acabament del cors, encerc-lo, Sènyer, en l'acabament de l'ànima», 205, 10), i l'acabament de l'ànima, al seu torn, es troba en l'altre món, ja que en aquest món mai no trobarà un total compliment dels seus anhels («qui vol haver acabament no.l cerc ni.l deman en est món, e deman e encerc los béns qui són en la vostra glòria», 205, 29). El LC sempre dirigeix la mirada cap a la transcendència, també present en les criatures sensuales quan hom sap contemplar-les amb els ulls intel.lectuals.

## 2.7. Conclusió.

El 206 és el darrer capítol d'aquesta llarga distinció i, com era d'esperar, està dedicat als límits de l'apercebiment humà: "Com l'apercebiment e la coneixença de l'home és fenida e termenada". En definitiva, Llull ens parla sobre els límits de l'enteniment humà, ja que la identificació entre apercebiment i enteniment recorre tot el capítol: «tan és poca cosa l'enteniment e l'apercebiment de l'home...» (206, 1); «vos ha plagut que l'ànima haja fenit e termenat son *apercebiment* e son *enteniment* en sis

coses...» (206, 3); «han opinió que no sia en ésser aquella cosa que lur enteniment no apercep ni entén» (206, 6); etc.<sup>101</sup>

No és, per altra banda, un tema que ens vinga de nou: la limitació de l'enteniment humà és un aspecte tractat per Llull cada volta que s'acosta a la consideració de les relacions entre fe i raó. L'enteniment no pot copsar la totalitat de la creació, ni sensual ni intel·lectual. Llull estableix en aquest capítol tres camps on es troba limitat: la divinitat, la natura intel·lectual i la natura sensual. Aquestes tres coses, però, esdevenen sis, a semblança de les sis dreceres que limiten el cos de l'home: és suficient amb afegir l'aspecte dinàmic propi de cada terme, de manera que tenim que el coneixement humà està limitat en l'essència divina i en les seues obres, en la natura creada intel·lectual i en les seues obres, i en la natura sensual i en les seues obres.<sup>102</sup>

Els sis límits de l'apercebiment humà seran tractats, a partir de la segona tríada del capítol, a raó d'un terme per tríada. En el cas de l'essència divina, és clar que no podem conèixer què és en si mateixa (ho havíem vist al capítol 177); les seues obres són tantes i tan grans, que tampoc no caben totes en el nostre enteniment. Una cosa semblant s'esdevé amb les creatures sensuales: són tantes i tan diverses que no poden ser apercebudes en la seua totalitat.

Singular Senyor, unit en trinitat, unida en unitat! Tantes són les creatures sensuales e tan són diverses les unes de les altres e tan són coses grans, que no poden totes caber en coneixença d'home; e per açò, Sènyer, cové que les coses sensuales qui no poden caber dintre l'enteniment humà, termenen e environen la nostra coneixença e.l nostre apercebiment (206, 10).

Per descomptat, igual d'inabastables seran llurs obres, i les de les creatures intel·lectuals. Cal, doncs, ser conscients de tots aquestos límits per tal de no caure en l'error, negant l'existència d'una cosa que no podem apercebre o

---

101En tractar sobre l'anterior seny intel·lectual, la cogitació, trobàvem al capítol 150 una identificació semblant entre cogitació i memòria, la primera de les tres potències de l'ànima racional. Hi ha una connexió entre els senys intel·lectuals i les operacions de l'ànima racional.

102Ens trobem de nou davant una consideració lul·liana de la realitat eminentement activa. Sobre el paral·lelisme entre les sis dreceres que limiten la sensualitat de l'home i els sis termes que limiten la seua intel·lectualitat, és de destacar que ja havia aparegut en tocar la qüestió dels límits de la cogitació humana, al capítol 168.

entendre. El secret de la saviesa també està en l'assumpció dels límits de l'enteniment, ja que, com diu Llull en un altre lloc, l'home savi «coneix son defalliment a son enteniment e creu ço que son enteniment no pot entendre» (201, 24).

Finalitza així aquesta distinció dedicada a l'apercebiment o coneixença humanes. Com hem pogut comprovar, es tracta d'una distinció llarga i complexa, amb un grau de densitat major que les precedents (incloent-hi les dels dos llibres anteriors). Hem assistit a una primera formulació ordenada d'una art de coneixement basada en les virtuts divines, i al definitiu establiment d'un mètode ascendent i analògic centrat en les semblances existents entre les sensualitats i les intel·lectualitats. Totes dues vies d'accès al coneixement, desenvolupades plenament en l'Art després de la «il·luminació» de Randa, han estat aplicades a la demostració de la trinitat, de l'encarnació, de la resurrecció, i d'altres temes polèmics en les disputes amb els infidels.

Podem considerar que, amb aquesta distinció, hem arribat a un punt d'inflexió en el LC. Té un caràcter central, tant per la posició física que ocupa en el conjunt de l'obra com per les novetats que hi aporta —novetats, segons hem vist, no només de contingut, sinó també pel que fa a l'ordenació fixa i estructurada d'aquests continguts en les tríades de versicles—. És per això que li hem hagut de dedicar l'espai que es mereixia.

### 3. DISTINCIÓ XXX: LA CONSCIÈNCIA.

Amb aquesta distinció, passem de l'aspecte epistemològic, contemplat en l'anterior, a qüestions més directament relacionades amb la moral. La consciència és qui ens ha d'indicar el camí correcte d'una actuació ètica basada en el seguiment de la primera intenció. El centre continua essent, com abans, la diferència entre els senys sensuals i els intel·lectuals, i els actes de les tres virtuts de l'ànima; és a dir, la constitució psico-física de l'ésser humà, que si abans era ordenada cap a la consecució d'un coneixement de la realitat, ara és estudiada des de la perspectiva ètica.

### 3.1. Eines de treball.

En efecte; els tres primers capítols de la distinció estan dedicats a les eines epistemològiques aparegudes a la distinció anterior: els senys sensuals, els senys intel·lectuals i les tres virtuts de l'ànima. La perspectiva, però, ha canviat. Ja no és qüestió d'emprar-les com a instruments de recerca de la veritat, sinó com a instruments de control de la consciència. Els tres capítols conformen un autèntic «examen de consciència», on el jo autobiogràfic fa un repàs dels falliments i pecats comesos amb els deu sentits i les tres virtuts de l'ànima.

Els títols en són ben explícits: capítol 207, "Com hom ha consciència dels falliments que fa ab los cinc senys corporals"; capítol 208, "Com hom ha consciència dels falliments que fa ab los cinc senys esperituals"; capítol 209, "Com home ha consciència dels falliments que fa ab les tres vertuts de l'ànima". Tots tres capítols es troben en la línia de l'autobiografia espiritual de Llull, amb un to proper a les confessions (de nou sembla imposar-se el model agustinià per al LC), i amb efusions intimistes de gran bellesa, en contrast amb l'aridesa d'alguns capítols de la distinció anterior.

En el cas del capítol 207, el jo autobiogràfic oposa el mal que ha fet amb cadascun dels seus senys corporals al patiment d'aquest senys en la passió de Jesucrist. Estableix així una oposició dramàtica entre el pecat i el preu de la redempció. Llull *vs.* Jesucrist, models tots dos, el primer d'una vida desordenada i pecaminosa, i el segon de la perfecció de virtuts. Les confessions lul·lianes sobre el seu passat pecaminós abans de la conversió semblen tenir la vàlua d'un eficaç recurs que mostra, per contrast, la magnificència de la divinitat unida a la humanitat de Jesús. Faríem bé doncs de prendre-les *cum grano salis*. Vejam com a exemple què ens diu sobre el seny del gust:

On, com jo mesquí haja tanta de sabor sentida en menjar e en beure, que per sobre menjar e beure sia estat moltes vegades sangfús e embriac, per açò, Sènyer, la mia consciència me fa ésser vergonyós remembrant los falliments que jo he fets menjant e bevent, la qual consciència encativa e empresona lo meu gustament dintre los térmens de continència e d'abstinència e d'aflicció (207, 17).

El contrast amb la passió de Crist és ben notori, i es manifesta en un mateix versicle a través del paral·lelisme:

Remembrable Senyor de les nostres cuites e de les nostres necessitats! Vós, Sènyer, havets en est món gustat per lo vostre poble a salvar, fam, e set, e fel, e suja, e vinagre e greu mort e angoixosa; mas jo mesquí no he per la vostra amor gustada ni tastada fam, ni set, ni fel, ni vinagre, ni suja, ni mort (207, 19).

El tema de la membraça de la passió dominarà doncs el capítol, el qual abundarà en exclamacions i interrogacions retòriques. Els mateixos recursos trobarem als dos capítols següents, els quals, però, ja no consideren la passió de Jesús, tema que s'adiu més amb els patiments físics referits als cinc senys sensuals. Llull ens parla dels falliments que ha comés amb els senys espirituals i amb les tres virtuts de l'ànima. L'«hom» impersonal que apareix als títols dels capítols podria haver estat substituït per un «jo», un «jo» que, en aquest cas, pren un paper de vàlua exemplifical del que són els falliments contra la consciència.

Un d'aquestos falliments, força important, és el comés amb les tres virtuts de l'ànima quan aquestes no s'apliquen a l'objecte adient. Llull no sempre ha membrat, entés ni estimat el que tocava; i no hi ha més elevat objecte d'aplicació de les potències anímiques que les virtuts essencials de Déu. Al capítol 209 tornem a trobar una altra llista de virtuts divines; com que ací van relacionades amb les tres virtuts de l'ànima, apareixeran en nombre de nou: tres per la memòria, tres per l'enteniment i tres per la voluntat. A raó d'una tríada per ternari, tenim:

209, 7-9: amor, poder, saviea.

209, 10-12: dretura, misericòrdia, veritat.

209, 13-15: senyoria, larguea, humilitat.

Excepte «veritat», la resta havia aparegut a la primera gran llista de virtuts divines d'aquest llibre tercer, present a 178, 1-3; i, a més, amb una distribució semblant, cosa que indica que Llull malda per establir un llistat més o menys

definitiu (encara que es reserva la possibilitat de canviar les virtuts segons les necessitats concretes de l'objecte d'estudi en cada cas).<sup>103</sup>

### 3.2. *Conceptes oposats.*

Els tres capítols que ara segueixen tenen en comú l'aparició al títol de parelles d'opòsits. Els dos primers continuen en la mateixa línia de confessió autobiogràfica, mentre que el tercer torna a acostar-nos a la vessant epistemològica de l'obra. Els falliments comesos en parlar o en callar (capítol 210) i en donar i toldre (capítol 211) són objecte de reprensió per part de la consciència del jo autobiogràfic. En el segon cas, el tema central és de nou la passió de Jesucrist. Però és el capítol 212, "Com la consciència de l'home no és certificada e és dubtosa", el que més interès desperta: el jo autobiogràfic desapareix i, en el seu lloc, tornem a la recerca d'una «art e manera», en aquest cas, de certificar la consciència, important pels aspectes de l'Art que avança.

La parella «dubte-certificació» havia centrat ja el capítol 173, i, com tindrem ocasió de comprovar més endavant, serà cabdal en l'argumentació present a l'Art. Llull fa un recorregut per diverses causes que provoquen el dubte en la consciència. Són presentades a través de parelles de conceptes contraris, algunes de les quals també han aparegut al capítol 173; així, «paor-ardiment» de 212, 10-12 es correspon amb «amor-paor» de 173, 22-24, i «possibilitat-impossibilitat» de 212, 22-24 amb «possívol-impossívol» de 173, 19-21. Més endavant completarem l'estudi d'aquests dos capítols tan interessants pel seu caràcter precursor de l'Art.

El capítol 212 avança un aspecte de l'Art en un punt molt concret. Per a Llull, una causa del dubte en la consciència és la seua situació entre dues possibilitats contràries però igual de fortes; per exemple, la veritat i la falsedat:

---

<sup>103</sup>Només en l'Art *abreujada d'atrobbar veritat* arribarà a l'establiment d'un llistat «homologat», amb setze dignitats, aplicable a la resolució de qualsevol qüestió. Deixem per a més endavant l'anàlisi del procés d'arribada a aquell llistat, partint dels temptejos presents a tot el LC.

Amable Senyor, volenterós de tots béns en tots temps! Com sia cosa que en un subject s'esdevenga moltes de vegades que veritat hi és significada e falsetat atretal, per açò, Sènyer, s'esdevé que la consciència de l'home cau en dubte moltes de vegades; car tan són prop e mescladament veritat e falsetat en les coses, que la consciència a penes pot ésser certificada d'aquelles coses qui són veres ni d'aquelles qui són falses (212, 19).

Llull constata aquesta situació: el dubte s'esdevé perquè passem d'un contrari a l'altre i no trobem el punt de certesa. La solució prendrà forma en el darrer llibre del LC, i assolirà un esquema definitiu en el funcionament de la figura X de l'*Art abreuçada d'atropar veritat*. Tornarem també doncs sobre aquest punt.

### 3.3. Conclusió

El capítol 213 tanca la distinció, "Com la consciència d'home és termenada e fenida". Tampoc no hi trobem el jo autobiogràfic: igual que el capítol anterior, aquest també està reservat a qüestions més «técniques», deixant de banda les efusions líriques del «jo» pecador presents als altres capítols de la distinció.

El tema, lògicament, és els límits de la consciència. Llull en planteja deu:

potència-actualitat;

memòria-enteniment-voluntat;

potència sensitiva-potència imaginativa-potència racional;

sensualitat-intel.lectualitat.

Aquests conceptes són presentats, com és habitual, a la primera tríada. Queden doncs nou tríades per a deu elements. En altres circumstàncies, l'autor s'hauria conformat amb exposar nou límits per a la consciència; però els conceptes que ha elegit no són elements solts, independents, sinó que formen quatre blocs unitaris. No podem prescindir-ne de cap.



Però Llull ens té habituats a desenvolupar un concepte per tríada, ja que aquesta es revela com la unitat mínima argumentativa més eficaç, amb la seua estructura ternària d'exposició, desenvolupament i resum (o «plantejament, nus i desenllaç»). La solució serà senzilla. Tot és qüestió d'aprofitar la unitat inherent a alguns dels termes que analitzarem. La tríada 213, 10-12 està dedicada a la memòria; en la següent tríada, la 213, 13-15, l'autor és conseqüent amb la unitat essencial de les tres virtuts de l'ànima en una sola substància (unitat que ha estat àmpliament demostrada en capítols anteriors, com el 165), i contempla l'enteniment i la voluntat conjuntament, tot fent també referències de nou a la memòria, potència de la qual sorgeixen les altres dues.

Els conceptes analitzats al capítol com a límits de la consciència ja ens són ben coneguts. Amb ells, Llull va bastint un mètode epistemològic que ens acostarà a l'Art. També en aquest capítol, igual que en l'anterior, trobem passatges concrets que preludien solucions «artístiques», i que estudiarem més endavant. En concret, si al capítol precedent trobàvem un cert antecedent del que serà el funcionament de la figura X, ací tenim una aproximació més clara a l'estructura del que serà la figura S o de les tres potències de l'ànima racional.

Per altra banda, els conceptes filosòfics ací manejats (potència-acte, possibilitat-impossibilitat) seran el centre del llibre quart. Igual que el llibre segon preluïava en els seus capítols final la temàtica del tercer, també aquest avança en la presentació del que serà el llibre següent. La mestria de Llull es manifesta així en la construcció del LC, un edifici ben bastit i ordenat, on totes les seues parts estan ensamblades de manera coherent.

#### 4. DISTINCIONS XXXI i XXXII: LA SUBTILESA I LA CORATGIA O FERVOR.

Dues breus distincions tanquen el llibre tercer. Breus, però no menys interessants que les anteriors. En especial la número XXXI, dedicada a la subtilea, ens aporta un seguit d'informacions valuoses per comprendre la contínua apel·lació lul·liana a l'intel·lecte, i ubicar-la en el lloc que li correspon.

La subtilea és un seny espiritual important per avançar en el coneixement de la veritat. Cal conrear-lo per tal d'aguditzar l'enteniment i ser capaç de veure amb immediatesa allò que està ocult als necis. Ens movem encara, doncs, en el terreny de l'epistemologia.

Però no tots tenim el mateix grau de subtilea, ni la mateixa capacitat de fer-la servir. El capítol 214, primer d'aquesta distinció, introdueix una diferenciació important: "Com home ha subtilea e enginy naturalment o accidentalment". La «subtilea» o enginy de tipus natural va lligada a una determinada disposició sensual del cos, és a dir, a una determinada complexió humoral, mentre que l'enginy accidental ve donat per la comunitat dels senys sensuais i intel·lectuals.<sup>104</sup>

Llull ens ofereix així una explicació psico-fisiològica de la subtilea: els individus de complexió colèrica (calenta i seca) són naturalment subtils, ja que la calor i la secor fa «departir» les coses, les separa —i la «subtilea», en definitiva, podria definir-se com la capacitat de *discerniment*—:

Car subtilea detria un genre d'altre e una espècia d'altra e un individu d'altre, e feent açò fa diferència e detriament d'una propietat a altra e d'una natura a altra; e privació, Sènyer, de subtilea no tracta d'esta manera, enans comprèn diverses genres dintre un e diverses espècies dintre una e diverses individus atretal, e per açò mescla les propietats e les natures diverses, e jutja-les innorablement dintre una entenció e una sentència (214, 6).

Els flemàtics, per contra, en tenir una complexió freda i humida, no són naturalment subtils, però poden aguditzar el seu enginy de manera accidental, amb un esforç que els colèrics no necessiten fer. Aquest esforç consisteix en el recurs a l'experiència, la qual ve donada per l'ús continuat dels senys sensuais i intel·lectuals, aplicats al major nombre possible d'objectes tant visibles com invisibles:

Ah Jesucrist, Sènyer, qui per gràcia de sant Esperit fos concebut en la Verge gloriosa!  
Subtilea accidental s'engendra en home per comunitat dels senys sensuais e dels senys

---

104Al capítol 201, "Com hom ha apercebiment e coneixença d'home savi e d'home neci", ja podem trobar aquesta diferència entre la capacitat natural i accidental d'adquisició de coneixement. Veg. 201, 7-9.

intel·lectuals, car veent moltes formes diverses, e oent moltes paraules diverses, e gustant moltes sabors diverses, e odorant moltes odors diverses e tocant molts tocaments diverses, esdevé hom subtil ab ajuda de molts cogitaments diverses, e de molts apercebiments diverses, e de moltes consciències diverses e de moltes coratgies diverses (214, 7).

De nou el pas de les sensualitats a les intel·lectualitats: els flemàtics han de recòrrer a l'experiència sensual per tal d'usar àmpliament els senys físics, i passar al conreu dels espirituals; sols així es desvetlla la capacitat de discerniment. Una capacitat que, per altra banda, poden desenvolupar en un grau suficientment elevat com per a superar la subtilea d'aquells que la posseeixen com un do natural i que no han de fer cap esforç per aconseguir-la.

Llull es manifesta preocupat tot al llarg del LC per establir diverses taxonomies que donen compte de la varietat de tipus humans amb els quals ha d'enfrontar-se en comunicar el seu missatge. Intel·ligent com és, i bon estratega, sap que no tots l'acceptaran per igual, de manera que la seua presentació vindrà sovint condicionada per la natura del receptor. Els principis de l'Art compareixeran en totes les obres posteriors al LC, però embolcallats en diverses teles. *L'Art abreuçada d'atropar veritat* va dirigida a un lector determinat, diferent d'aquell al qual s'adreça el *Blaquerna*, novel·la que pertany al cicle de la primera formulació de l'Art. I, encara, *l'Arbre de ciència* serà un intent de bastir una enciclopèdia divulgativa de la seua Art, adreçada doncs a un públic més ampli. No estranya doncs trobar, ja en l'obra primera del beat, aquesta preocupació per saber a qui està parlant, amb qui se les ha de veure.

Relacionada amb aquesta qüestió es troba la pregunta: a qui van adreçades les «raons necessàries»? Evidentment, a l'home subtil, d'enginy despert. Aquest pot rebre els significats elevats dels arguments lul·lians perquè el seu enginy actualitza, de forma ordenada i correcta, les potencialitats cognoscitives inherents a la seua constitució psíquica. És a dir, les tres potències de l'ànima actuen en ell conjuntament per rebre la veritat:

Ah Senyor simple sens tota composició! Com home és subtil naturalment, adoncs han les tres virtuts de l'ànima endreçats locs com venguen de potència en actu, car com en l'estrema part del cervell ha la memòria aparellat loc com sia remembrant e en lo front està lo cervell aparellat a ésser loc a l'enteniment com entena e lo cor és

aparellat a ésser volenterós e coratjós, adoncs, Sènyer, és endreçada l'ànima naturalment com sia usant de ses vertuts (214, 19).

La importància d'aquest passatge mereix que ens hi apliquem una mica. Primerament, ens confirma que l'epistemologia lul.liana es recolza en bona mesura en unes consideracions de caire psicològic, com ja havia assenyalat Jorge Gracia.<sup>105</sup> Però, a més, crida també l'atenció com aqueixes consideracions psicològiques van estretament unides a d'altres de caire purament físic. Les tres virtuts o potències de l'ànima racional estan exactament localitzades en els seus respectius llocs anatòmics: la memòria en el tos, l'enteniment en el front, la voluntat en el cor.<sup>106</sup>

Consideracions físiques, fisiològiques i psicològiques convergeixen en Llull a l'hora de bastir les seues teories epistemològiques. Ja hem vist que

---

105«Según Llull el alma humana se diferencia del alma animal únicamente en una de sus seis potencias: la razón. A su vez ésta se subdivide en la potencia de la memoria, de la voluntad y del entendimiento. Todo ello tiene una relevancia epistemológica, o por lo menos incide en las actividades epistemológicas» (GRACIA, 1975: 33).

106No és aquest l'únic text lul.lià que incideix en la localització anatòmica de les funcions anímiques humanes, relacionades a més amb aspectes fisiològics emanats de les complexions humorals. A. Bonner ja feia esment d'aquest versicle del LC en la seua edició de l'*Art demostrativa* (OS I: 378 i n. 14). Els quatre primers «mous» o modes dels setze que conformen la tercera distinció d'aquesta obra estan dedicats a «membrar», «entendre», «voler» i «creure», i l'autor ens ofereix una exhaustiva descripció fisiològica i anatòmica apropiada a cadascuna d'aquestes funcions (veg. *ibid.*: 376, n. 7). Aquesta descripció serà aprofitada per R. Pring-Mill, qui veurà en les relacions entre les potències i les quatre complexions un argument més en favor de la base quaternària elemental de la figura S de l'Art (PRING-MILL, 1968: 234-236). Lola Badia ens ofereix un petit però interessant recull de textos lul.lians, extrets de diverses obres, on el beat incideix en la ubicació en el cervell de les funcions psicològiques de la memòria, l'enteniment i la imaginació o fantasia; veg. BADIA (1994: 30-35). Altres dos passatges, al mateix LC, reprenen la qüestió de la localització anatòmica de les tres potències de l'ànima racional: «Liberal Senyor, graciós, gloriós, poderós! Sensulament sentim e entel.lectualment entenem que la vida d'home és per tot lo cos egualment; mas les obres de l'ànima pus fortment són en lo cors en uns locs que en altres, així com voler en lo cor e enteniment en lo front e memòria en lo coc» (320, 10); i, filant encara més prim: «mas així com lo cors qui ha pus aparellats los ulls a la vertut visiva que les orelles a oir en ço que veu de pus luny que no ou, enaixí lo cor de l'home és pus aparellat estrument a la vertut de voler que.l front a la vertut d'entendre» (326, 12).

l'enginy o subtilitat es correspon amb el temperament colèric, relacionat en l'*Art demostrativa* amb la potència de l'enteniment. La complexió melancòlica és apropiada a les funcions de la memòria, la sanguínea a les de la voluntat, i la flemàtica, que en aquest capítol apareix unida a la manca de subtilitat (extrem oposat a l'enteniment), en l'*Art* ve relacionada amb el mou «creure»; és a dir, la fe que prescindeix de les raons necessàries.<sup>107</sup>

Aquest és el condicionament epistemològic propi de «los hòmens fleumàtics de rudi engín» (*Art demostrativa*, OS I: 381). A la mateixa conclusió, basada en arguments naturals i fisiològics, ha arribat el nostre autor en el capítol 214 del LC:

On, com açò sia enaixí, doncs l'home qui és subtil per natura, pot hom, Sènyer, pus leugerament desviar de son enteniment ab raons necessàries e ab arguments logicals que ab auctoritats ni ab miracles, e l'home qui és subtil accidentalment pot hom pus leugerament alterar son enteniment ab auctoritats e ab miracles que ab sillogismes ni ab demostracions naturals (214, 24).

Resta clar, doncs, el que déiem abans: Llull s'adreça als homes naturalment subtils quan usa de raons necessàries. La consideració de les capacitats epistemològiques del receptor condiona així el missatge lul·lià.<sup>108</sup> Uns usaran més de la fe; altres, de la raó. Ensopeguem de nou amb la polèmica qüestió de les relacions establertes entre totes dues. Llull sembla que ho deixa ben clar: «Home neci de gros enginy, enans l'enduu hom a veritat per fe que

---

<sup>107</sup>Veg. nota anterior. Hi ha en l'*Art demostrativa* un passatge que sembla introduir una distorsió amb el que s'afirma al LC. En parlar de la memòria, diu Llull que «malenconia dóna major subtilitat que neguna de les altres complexions» (OS I: 376). Malenconia, i no còlera. Bonner se n'adona tot d'una (*ibid.*: n. 7), i assenyala que Pring-Mill, seguint aquest passatge, suggereix que «subtilitat» es refereix a la memòria (PRING-MILL, 1968: 235). Cal remarcar, però, que la lectura del professor d'Oxford és que «malenconia dóna major subtilitat *de membrar*»; és a dir, *assubtila* o aguditza les funcions de la memòria, igual que la còlera facilita les coses a qui «vol saber entendre subtilment» (OS I: 378).

<sup>108</sup>La pròpia operativitat i eficàcia de les raons necessàries es basa, en bona mesura, en l'adequació del receptor: «El hombre sutil y sabio representa aquel conjunto ideal de circunstancias bajo las cuales las razones son *de iure* necesarias, pues solamente para él significan una demostración suficiente y completa, que satisfacen su entendimiento ilustrado» (GRACIA, 1975: 35-36).

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» (187, 12).

Però, sempre sorprenent, el beat no s'està de provocar el desconcert en aquell que s'acosta a la seua obra sense prendre la molèstia de digerir les seues afirmacions. Un pensament tan ric rebutja qualsevol interpretació simplista, i desencoratja qualsevol que vullga apropar-s'hi amb esquemes fàcils. La facilitat amb què l'inquisidor Eimeric extreia errors del LC palesa un esperit acrític que, o bé pressuposa un «enginy gros» (i, per tant, un receptor no adequat per a l'obra), o bé una tàctica interessada d'un enginy tan subtil com maquiavèlic. De les afirmacions suara presentades podríem també nosaltres, igual que va fer el dominic, arribar a la conclusió d'un Llull racionalista i que menysprea la fe. Però el propi autor del LC no ens ho posa tan fàcil. A només tres pàgines de distància de la darrera cita, trobem el que sembla una contradicció amb tot el que acabem de veure:

Ah Senyor, per lo qual vetlen e treballen totes les mies forces sensuales e entel.lectuals! Aquella lig qui és vera, més és estesa en son poble segons creença e segons fe, que no és segons demostració de raó, e açò és, Sènyer, per ço car fe dóna més de mèrit a home que no fa raó. On, per açò aquella lig qui pus fort està en entel.lectuïtat, és pus prop a fe que a raó, e aquella lig qui és pus prop a sensualitat que a entel.lectuïtat, és pus prop a raó que a fe. On, qui encercar volrà qual és la mellor lig, encerc qual lig és pus fortment empregonada e naturada dintre la natura intel.lectual ni lunyada de la natura sensual (188, 7).

Com interpretar açò? Primerament, cal descartar d'entrada la possibilitat que Llull estiga jugant amb algun tipus de «doble veritat». No s'adiu amb el seu esperit. La premissa només pot ser una: entre totes dues afirmacions no hi ha, per al nostre autor, cap contradicció. Tant l'una com l'altra han de convergir en el mateix punt. A partir d'ací, ja podem especular. Certament, és aquest un tema, el de les relacions entre fe i raó en Llull, que encara fa vessar rius de tinta; un estudi aprofundit en aquest lloc ultrapassaria els límits del present treball. Però sí podem dir alguna cosa. Apuntarem una possibilitat, que ja havíem contemplat en parlar del capítol 154, "Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre fe i raó", fonamental per tal d'escatir la qüestió (segons el mateix títol ens revela). Hi descobríem una certa polisèmia en el terme «fe»: de vegades Llull es refereix a la «fe vera», la catòlica, i de vegades a la «fe falsa», una mera creença sense fonament

racional. Aquesta darrera és la «fe» pròpia dels homes d'enginy gros (RUBIO, 1994).

Però encara podem filar més prim. Com evidencien els textos citats, una cosa és disputar amb savis d'altres creences (llavors la raó s'imposa sobre el recurs a les autoritats, sobre els arguments de fe), i una altra diferent és fer la lloança de la pròpia fe després de confrontar-la a les altres «fes» (cosa que fa Llull al capítol 188). En aquest cas, el vertader creient té suficient mèrit amb creure el que no veu —el que és de natura *intel.lectual*—. Molt encertadament, Trias Mercant distingeix en el discurs lul·lià al voltant de la fe i la raó el *matís missionològic* de la *perspectiva apologètica* (TRIAS MERCANT, 1979). En el primer cas, es tracta de convèncer els infidels. Ací, el receptor no pot ser més que el savi literat, el jueu, sarraí o gentil d'enginy subtil. El diàleg discorrerà per la via de la raó —de les *raons necessàries*, per ser més exactes—. Caldrà prescindir de la fe *perquè la fe de l'altre, la falsa fe, és ací un obstacle per a l'assumpció de la veritat*. Altrament s'esdevé quan el receptor és un cristià. Llavors, la fe il·lumina la natura intel·lectual en aquelles zones fosques on la raó no pot arribar, i dona major mèrit al creient.<sup>109</sup>

Hem extret interessants conclusions amb l'estudi del capítol 214. Des de la complexió pròpia dels homes d'enginy subtil hem passat a les relacions entre

---

<sup>109</sup>Sobre aquest controvertit tema, a més de l'article de Trias Mercant, hi ha un parell estudis força interessants i que contempen la qüestió amb el rigor que es mereix. Ja hem citat el de Jorge Gracia sobre les raons necessàries i la seua vinculació amb les doctrines epistemològiques i psicològiques del beat. Veg. també COLOMER (1986). Les conclusions d'aquest estudi són força interessants: «Des de la seva concepció [de Llull] de la relació fe-raó, tan possible és a l'enteniment "entendre" que Déu existeix, com que és u i tri, però ni en un cas ni en l'altre està en joc l'enteniment "natural", sinó l'enteniment enlairat per la gràcia i il·luminat per la saviesa divina (...). La fe, doncs, és condició prèvia del coneixement. No s'entén qualsevol cosa, sinó l'objecte proposat per la fe» (*op. cit.*: 27-28). La fe i l'enteniment van doncs units, segons postula el nostre autor al *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto* (MOG IV), on trobem una afirmació contundent de l'ortodòxia lul·liana al respecte: «Et ideo ego, qui sum verus Catholicus, non intendo probare Articulos contra Fidem, sed mediante Fide» (*op. cit.*, MOG IV: 527 = Int. xi, 4). S'hi palesen les divergències entre l'apologètica lul·liana i la dels autors dominicans, com ara Ramon Martí, la tècnica dels quals era més aviat negativa: refutar l'interlocutor infidel sense arribar a demostrar racionalment els dogmes de fe (COLOMER, 1995; BONNER, 1989 b). Veg. també COLOMER (1979 a), CHORAO (1981) i SCHMIDT (1953).

fe i raó. Continuació lògica del capítol anterior, el 215 redunda en les diferències de complexió entre els homes i els diferents graus de «subtilea» resultants: "Com hom s'assubtila en les coses sensuales e en les coses entel.lectuals". Uns homes són més subtils per a les sensualitats, altres per a les intel.lectualitats. Els primers poden dedicar-se a les arts mecàniques; els segons, a les arts liberals. Però, encara, hi haurà qui naturalment estarà millor dotat (és a dir, serà més subtil) per a la pintura, altres per a la fusteria, ... De nou el beat es recrea en la constatació de les diferències existents entre els éssers humans, diferències que havia de tenir ben presents a l'hora de construir el seu missatge.

Segueixen després dos capítols dedicats a la disputa amb els infidels, des del punt de vista de l'enginy o subtilitat. El primer, el 216, considera la manera d'assubtilar l'enginy de l'adversari, amb consells interessants: "Com hom pren manera segons la qual agúa, assubtila e endreça a son enversari son enginy e son enteniment per tal que en l'esputació li faça entendre raó". La parella «potència-actualitat» serà el centre: en el procés d'agudització de l'enginy cal passar l'enteniment de l'estat potencial a l'actual. L'enteniment de l'adversari en aquest cas.

Llull ens ofereix uns consells per assolir aquest objectiu. Primerament, cal l'amor mútua entre els que disputen; especialment, el més savi ha de mostrar estima pel neci, i així podrà guanyar-se'l per a la seua causa:

Necessària cosa és a l'home savi qui vol endreçar e assubtilar a l'home neci son enteniment, que l'honre e que l'ame e que li sia franc e liberal e avinent e que li faça tants de plaers tro que sia amat per ell, car amor és, Sènyer, cosa qui concorda enans dos hòmens contrastants en qual que qüestió.s sia, que nulla altra cosa, e per lo concordament que amor fa enfre abdós los hòmens amant la un l'autre, s'avenen e s'acorden lurs remembraments e lurs enteniments per lo concordament d'abdues les volentats (216, 9).

De nou se'ns mostra el Llull estratega, coneixedor de les reaccions humanes. Caldrà un estil breu en la presentació dels arguments, per tal de no fatigar l'adversari amb discursos llargs; quan la racional no pot pujar més amunt en la comprensió, caldrà ajudar-se amb la imaginativa; i si, finalment, la fatiga venç l'adversari, cal canviar d'espai, o posposar la disputa per a un altre moment més oportú. En qualsevol cas, és necessària una certa constància,



insistir una i altra vegada en els mateixos arguments fins que siguen entesos, ja que «per molt mostrar e significar són les coses possívols a ésser sabudes e enteses» (216, 29).

El capítol 217 aplica la manera d'assubtilar l'enginy a la recerca de la bondat divina en la disputa apologètica: "Com home assubtila son enteniment e son enginy en esputació encercant la bonea de Déu". La primera tríada planteja les dues maneres de cercar la bondat de Déu que seran desenvolupades tot al llarg del capítol: una *ad intra*, amb la trinitat i les virtuts divines com a eines, i una altra *ad extra*, en les criatures, i en concret en els significats aportats per les quatre causes (eficient, material, formal i final).

L'argumentació de Llull es desenvolupa, amb cadascuna de les quatre causes, en tres temps:

- a) Condicions que ha de complir la millor llei: ha de mostrar el millor faedor (i matèria, forma i causa final).
- b) La llei dels cristians compleix aquesta condició.
- c) En conclusió, la llei dels cristians dóna millor significació que les altres de la bondat del creador.

Però la llei cristiana no només dóna millor significació de la bondat de Déu; a partir també de les quatre causes, dóna demostració igualment dels homes que són bons i dels que són dolents. I és que, en la fe cristiana, allò bo és el millor, i allò dolent és el pitjor. Hi ha un màxim distanciament ontològic entre el bé i el mal, el qual condiciona un aspecte epistemològic importantíssim: el coneixement per la negativa. En efecte: mercès a aquell distanciament, en la llei cristiana «los uns contraris se coneixen e s demostren e s'atrobren per los altres» (217, 25), cosa que confereix major subtilitat a l'enginy dels que la segueixen.

El capítol 218, "Com hom ha subtilea per la qual ha coneixença que auirs ni aravanys ni sorts no son re", toca una qüestió delicada, ja que afecta la doctrina del lliure albir i la predestinació. Al llibre quart trobarem una primera solució, la qual assolirà un caràcter més definitiu en la figura X de l'*Art abreujada d'atrobare veritat*. En aquest capítol Llull es limita a atacar els

qui creuen en averanys, i ho fa partint d'una tesi: les coses s'esdevenen o per ocasió, o per ventura, o per la composició d'ambdues. Cercant en estos tres elements, trobarà que els auguris no tenen raó de ser.

Un dels aspectes interessants d'aquest capítol, i que també anunciarà el llibre següent, és l'ús de la parella «ocasió-ventura» (o «causa-atzar»), que, com veurem, serà molt emprada en l'argumentació present a les distincions del llibre quart, on als conceptes teològics i psicològics fins ara usats (virtuts divines, virtuts de l'ànima, sensualitats i intel.lectualitats) s'afegiran d'altres de caire filosòfic i natural (les quatre cuses, matèria-forma, etc.).

I arribem així al darre capítol de la distinció, el 219, "Com la subtilea de l'home és fenida e termenada". Deu són els límits que planteja Llull per a la subtilea humana: els deu predicaments del *Llibre de les categories* d'Aristòtil, «car en nulla cosa qui sia fora los deu predicaments no pot atènyer ni bastar subtilea d'home» (219, 2). Feta la presentació a la primera tríada, li'n queden nou per a desenvolupar deu conceptes. Un altre cop haurà Llull d'adequar l'estructura del capítol al nombre d'elements presentats, i ho farà tractant dos accidents, acció i passió, en una mateixa tríada (la 219, 16-18). Tenint en compte que opera diverses subdivisions en cada predicament, l'estructura del capítol resulta com segueix:

219, 1-3. Tríada introductòria.

219, 4-6. *Substància*: incorporal i corporal.

219, 7-9. *Quantitat*: simple i composta.

219, 10-12. *Relació*: intel.lectual i sensual.

219, 13-15. *Qualitat*: essencial i accidental.

219, 16-18. *Acció-passió*: intel.lectual i sensual.

219, 19-21. *Situs*: «de dret», «de biaix», «en perllong de jaent» i «en tort o en viró».

219, 22-24. *Hàbitus*: potència, acte, sensualitat i intel.lectualitat.

219, 25-27. *Temps*: passat, present i esdevenidor.

219, 28-29. *Lloc*: múltiples possibilitats.

219, 30. Versicle conclusiu de la distinció. Agraïment a Déu.

La «subtilea» sembla ser un seny intel·lectual estretament relacionat amb les operacions de l'enteniment, igual que s'esdevenia amb l'apercebiment o coneixença. La cogitació, primer dels senys intel·lectuals contemplats, anava unida a la memòria. I el darrer dels senys, al qual va dedicada la distinció XXXII, que clou el llibre tercer, serà la coratgia o fervor, pròxima a la potència de la voluntat o amor.

Entre aquesta distinció i la dedicada a la consciència hi ha aspectes comuns. Totes dues estan dominades per un to més místic que la resta, i en la majoria dels capítols trobarem referències al jo autobiogràfic. L'amor, centre de la distinció dedicada al fervor, serà l'amor místic a Déu, l'amor de l'amic a l'Amat.

El capítol 220, "Com home és coratjós ni fervent en amor", toca doncs aspectes que seran represos en el *Llibre d'amic e amat* i en l'*Arbre de filosofia d'amor*. Per exemple, la coratgia o fervor proporciona plaers a l'amant místic en les tribulacions que sosté pel seu amat:

Oh vós, senyer Déus, qui posseïts tots los extrems de les terres e de les mars e de tots los cels! Aquells qui amen ferventment ni coratjosament, egualment prenen los béns e ls mals qui davallen d'amor, car los plaers que han d'amor, aquells són lurs treballs per ço car los plaers desigen que fossen majors que no són, e los mals que sostenen per amor, aquells són lurs plaers per ço com davallen e diriven d'amor e los sostenen per amor (220, 7).

Aquest versicle, que té un abast general i impersonal, es correspon amb un altre on el jo autor del LC, en una efusió intimista i personal, confessa el plaer que sent pels treballs que l'amor li fa sostenir:

A vós, senyer Déus, sia glòria e laor per tots temps, car jassia ço que mon sobre voler me tenga en greus afanys e en grans treballs, per tot açò no vull guarir de les nafres ni

dels maltrets que abundància de coratgia e de fervor me donen, car aquelles nafres e aquells treballs són, Sènyer, mos senyors e mos plaers e mos reposaments remembrant e entenent e volent, contemplant que aitant com mos treballs són majors, aitant són grans mes amors (220, 12).

Al capítol 222 apareixerà de nou la mateixa idea: «los meus treballs són plaers de mos volers» (222, 20). Idea que serà àmpliament desenvolupada als versicles del *Llibre d'amic e amat*:

Demanà l'amat a l'amich: —¿Has membraença de nulla cosa que t'aja guardonat per ço cor me vols amar?

Respòs: —Hoc, per ço cor enfre los trebaylls e ls plaers que m dónes no m fas diferència (§ 8).

L'amat enamora l'amich e no l plany de son languiment, per ço que pus fortment sia amat e en lo major languiment atrop l'amich plaer e reveniment (§ 31).

Estaven moltes gents denant l'amich, qui s clamava de son amat con no creixia ses amors; e clamava's d'amor con li donava treballs ni dolors.

Excusà's l'amat dient que los treballs d'on acusava amor eren muntiplicaments d'amors (§ 71).<sup>110</sup>

Són tan sols un versicles a tall d'exemple, i que mostren que en aquest capítol del LC les efusions místiques del jo autobiogràfic estan properes a les de les grans obres lul.lianes dedicades a l'amor. L'autor canta el seu excés de foervor en uns versicles encesos; però, com és normal en els capítols de caire més intimista, no només trobarem referències al jo autor, sinó també autoreferències internes a la pròpia obra que està escrivint:

Enaixí com la formiga qui per sobre gran voler porta major cors que l seu, enaixí, Sènyer, la mia coratgia me fa tant amar e voler esta art de *Contemplació* en vós a amar e contemplar e honrar e loar e servir, que sobre les forces de la mia ànima e del meu cors me fa treballar e maltrer (220, 21).

---

<sup>110</sup>I un llarg etcètera (LLULL, 1995: 67, 74 i 89).

I, com és també habitual en aquesta mena de capítols, hom desemboca finalment en el tema del martiri. Les interrogacions retòriques, un cop més, expressen l'explosió anímica interna de l'autor:

Amor m'enaga e.m dóna animositat, Sènyer, que jo vaja morir per loar vostres honraments, e car jo no sia digne de morir a mort tan preciosa, e com jo no haja en ma força ni en mon poder de morir per la vostra amor, doncs, ¿per què, Sènyer, amor me reprèn e.m treballa com no muir per vós, pus que no som digne ni pus que no és de ma força? ¿Ni per què mon sobre voler me fa voler ço on no és digne de voler? (220, 24).

El capítol 221 és un parèntesi en aquestes efusions intimistes que dominen la present distinció: "Com hom pren art e manera per la qual pot vivificar o mortificar sa coratgia e sa fervor". Com el propi títol indica, Llull basteix una altra «art e manera»; és a dir, tornem de nou a un capítol de caire metodològic. El to i l'estructura canvien respecte al capítol anterior i al següent. Ja no serà tan lliure, sinó que les tríades emmarquen fèrriamment una sèrie de conceptes instrumentals apropiats per al mètode de vivificar o mortificar el fervor. Perquè sovint caldrà atemperar-lo, mentre que en altres circumstàncies serà convenient exalçar-lo.

Per tal de mortificar o vivificar la coratgia o el fervor cal metre la potència imaginativa en tretze qualitats:

Memòria-enteniment-voluntat.

Sensualitat-intel.lectualitat.

Potència-actualitat.

Finalitat-infinitat.

Ocasió-ventura.

Primera intenció-segona intenció.

Llull va desenvolupant cadascun d'aquestos elements al llarg dels versicles del capítol, un capítol ben diferent del que segueix, el 222, "Com hom ha gran coratgia e gran fervor contemplant en nostre senyor Déus". Com

indica el títol, tornem a la contemplació mística present al capítol 220. Estem davant d'un dels capítols més místics de tot el LC; ací l'autor no parla del seu passat pecaminós, sinó de la seua present «sobreanimositat» i gran fervor en la contemplació de Déu.

Aquest excés de fervor està descrit mitjançant una personificació de les tres virtuts de l'ànima racional: consisteix en el fet que la voluntat demana a la memòria i a l'enteniment que sobrepassen els seus límits en la contemplació de la divinitat, cosa que no poden fer. Açò dóna treballs a l'ànima, inquietud i follia (la follia mística de l'amic al *Llibre d'amic e amat*), manifestada en la pèrdua de les capacitats anímiques superiors: Llull queda «enaixí com a home esperdut e embarbesclat, qui no és membrant ni entenent ni volent en l'art ni en la manera per la qual hom és contemplatiu en vós acabadament» (222, 11). Paradoxalment, però, segons hem vist ja, aquestos treballs són plaents.

No manca tampoc en aquest capítol una autoreferència interna a l'obra, especialment interessant perquè explicita la finalitat amb què va ser escrita:

Com aquest *Libre de Contemplació* sia ajustat e compost de diverses raons e de novelles les quals són ordonades e escrites per donar fervor e devoció e demostració de veritat a les gents per tal que sien loadors e amadors e servidors de vós, Sènyer, doncs qui volrà créixer e multiplicar sa fervor ni sa amor ni son saber, sia contempant es est libre a glòria e a honrament de son senyor Déus (222, 30).

La finalitat és doble: donar *fervor i devoció* (mística) i *demostració de veritat* (epistemològica). Voluntat i enteniment, amor i intel·ligència, fe i raó: són les dues dimensions que en el LC s'interpenetren i col·laboren en el projecte lul·lià harmònicament, en concordança, sense cap contrarietat.

Els capítols següents de la distinció incideixen en diverses manifestacions del fervor místic a l'hora d'acostar-se a Déu. Al 223, "Com hom ha gran coratgia e gran fervor de veer son senyor Déus", tenim exposat un mètode d'aproximació a la visió espiritual de la divinitat. Les tres virtuts de l'ànima en són el centre, un cop més; cal aplicar tota la memòria, tot l'enteniment i tota la voluntat en nou coses, a saber:

fermetat - unitat - trinitat - infinitat - eternitat - sobiran bé - encarnació - mort - glòria.

El fervor per la contemplació divina augmentarà si ens hi apliquem amb tota la força de les tres virtuts de l'ànima. Una «art» semblant trobarem al capítol 224, aquest cop adreçada al fervor en l'honrament de Déu: "Com hom ha gran coratgia e gran fervor d'honrar son senyor Déus". L'estructura serà idèntica a la del capítol anterior, amb la mateixa distribució dels conceptes operatius: nou en total, un per tríada més una tríada introductòria. En aquest cas, cal aplicar tres «qualitats intel·lectuals» (poder-voler-saviesa) a nou coses:

fe - laor - obediència - amor - temor - pregueres - esperances - gràcia - oració.

De nou col·loca Llull la fe per damunt de la raó; amb les apreciacions que hem fet una mica més amunt, podem entendre que el mèrit derivat de creure en la fe, sense el recolzament de la raó, fa referència a la «fe vertadera»; el fervor del cristià (no és qüestió ací de l'infidel) en honrar el seu Déu s'acreix amb la fe més que no pas amb la raó:

On, qui molt vos vol honrar, Sènyer, mortific en vera fe lo poder e lo saber e lo voler que ànima ha en entendre, e faça-li creure de vós ço qui és de vós en vós e per vós, car aitant com l'ànima és constreta que no la deixa hom entendre e la força hom a creure ço qui està en fe e no en enteniment, aitant és lo poder e el saber e la volentat de l'ànima en mortificació per vivificació de fe vera (224, 6).

El penúltim capítol de la distinció, el 225, "Com hom ha gran coratgia e gran fervor d'amar a nostre senyor Déus", repeteix l'estructura dels dos anteriors; per amar Déu, cal posar l'enteniment en nou qualitats intel·lectuals:

veritat - amor - justícia - misericòrdia - saviea - humilitat - paciència - sanctetat - mort.

Desenvolupades també a raó d'una per tríada, trobem que confegeixen un capítol ple de metàfores i de símsils, amb predomini de la fórmula «enaixí com...». Per exemple, en tocar la «justícia» Llull ens ofereix la següent comparació:

Enaixí com home qui va entràs va per desordonat anament e s'acosta a les coses qui li són devant e s'acosta a les coses qui li són detràs, enaixí, Sènyer, com ànima no ha sa pensa en dretura, va a entràs e acosta's a sos defalliments e lunya's dels vostres

acabaments; e.naixí com l'home qui va a enrera no veu la carrera per la qual passa, enaixí, com l'ànima no ha en si justícia ni dretura, adoncs no veu les vies on va, car totes les sues carreres són en tenebres e en culpes (225, 12).

L'amor a Déu culmina, un cop més, en la membraença de la passió, la qual desemboca naturalment en el tema del martiri. La mostra suprema de fervor en l'amor a Déu és lliurar el propi cos a la mort física, per tal de vivificar l'ànima; és doncs significatiu trobar aquesta consideració al final de la distinció:

Gloriós Déus, enaixí com per la mort sensual se lunya l'ànima del cors, enaixí per mort entel.lectual l'ànima se lunya de vós; e enaixí com per mort entel.lectual l'ànima se lunya de vós, enaixí, Sènyer, per mort sensual com hom la sosté per amor de vós, s'acosta l'ànima a vós. On, com açò sia enaixí, doncs qui és coratjós de venir a vós, haja son pensament enamorat e desijós com lo cors muira per amor de son gloriós Déu (225, 30).

La distinció finalitza amb el capítol esperable dedicat als límits de la coratgia, però amb un marcat matís apologètic, segons es desprén del mateix títol: capítol 226, "Com los térmens de coratgia e de fervor d'home crestià poden ésser majors e mellors en amar Déu, que los térmens de la coratgia e de la fervor dels altres hòmens en amar Déu". Cinc són els límits en els quals està tancada la coratgia —o l'amor—:

- a) «Com hom ama vós per raó de vós mateix» (226, 7-9).
- b) «Com hom ama ço que vós amats» (226, 10-12).
- c) «Com hom ama aquells que vos amen» (226, 13-15).
- d) «Com hom ama aquells qui amen ço que vós amats» (226, 16-18).
- e) «Com hom ama aquells qui amen cells qui vos amen» (226, 19-21).

Aquestes són les cinc possibilitats d'amar ferventment, possibilitats que ja havien estat contemplades al capítol anterior:



Ah Jesucrist, Sènyer, qui nasqués de la Verge gloriosa! Com vós siats tot e per tot amor, doncs qui és, Sènyer, coratjós ni volenterós de venir a vós, meta sa pensa en amor e faça-la ésser serva e sotsmesa d'amor e am pensar e cogitar en amor en cinc maneres, les quals són amar-vos, e amar totes les coses que vós amats, amar tots aquells qui vos amen, amar aquells qui amen ço que vós amats, amar aquells qui amen aquells qui vos amen (225, 7).

Totes aquestes formes d'amor, que abasten els límits del fervor humà, són millor conreades pels cristians que pels infidels; i és així perquè els primers consideren la trinitat en l'essència divina i la encarnació de Déu. La fe en aquestos dos dogmes (i també el seu coneixement) augmenta la capacitat estimativa dels vertaders creients. El final d'aquest volum tercer és una invitació als infidels a passar-se a la fe catòlica, i dóna compte del caire marcadament apològic i missional de les seues deu distincions:

On, com los crestians hagen major ocasió e major oportunitat d'haver lur remembrament e lur enteniment e lur voler en la vostra essència divina e en la vostra humana natura que no han nulls altres hòmens, e açò és, Sènyer, car més de coses creen e saben en vós que no fan nulls altres hòmens, doncs qui és volenterós d'haver gran coratgia e gran fervor de vós a amar e a loar e a servir, venga reebre la sancta fe catòlica e obeesca als manaments d'aquella de tota la força de son remembrament e de son enteniment e de sa volentat (226, 27).

Finalitza així el volum segon del LC, ocupat pel llibre tercer. Un llibre que parteix de la natura sensual i intel.lectual de l'ésser humà, i, sobre l'estructura dels deu senys (cinc sensuais i cinc intel.lectuals), basteix una sèrie d'«arts» d'aproximació a la comprensió dels dogmes de la fe catòlica. El mètode proposat ha estat doble: ascensió des de les dades immediates sensuais cap a les realitats intel.lectuals, i argumentació a partir de les «virtuts» divines d'acord amb el principi de mútua convertibilitat.

L'organització psíquica i fisiològica del subjecte cognoscent resulta determinant per a la construcció d'una via eficaç d'aproximació a la veritat: les tres virtuts de l'ànima racional (memòria, enteniment i voluntat), senyorejant sobre les altres potències (vegetativa, sensitiva, imaginativa i motiva) són el motor del procés epistemològic. Qüestions com les relacions

entre fe i raó (primacia de l'enteniment o de la voluntat?), o l'eminència de la fe catòlica, es deriven dels plantejaments bàsics del llibre tercer; un llibre que ha avançat un pas important en l'estructuració ordenada del mètode epistemològic que continuarà perfilant-se, per noves vies, en els dos llibres restants del LC, i que culminarà en l'Art.

### **III - ANÀLISI DEL TERCER VOLUM.**

### III - ANÀLISI DEL TERCER VOLUM.

#### III. 1. EL LLIBRE QUART.

Una vegada acabat l'extens llibre tercer, l'autor ens proposa un altre canvi de perspectiva. El llibre quart (que, amb el cinqué, completarà el tercer i darrer volum de l'obra), en efecte, presenta un altre acostament als temes apologètics ja tractats anteriorment, avançant així un pas més en el camí cap a l'Art. Llull assaja ara una altra derivació de la via que s'ha marcat des de l'inici del LC, una via que ha de conduir-lo cap a la meta de la conversió dels infidels; és com si prenguera un ramal, una senda que el mena, en definitiva, a la mateixa carretera principal.

Igual que hem fet a l'inici de l'anterior part, convé que ara ens fixem de nou en els títols dels capítols. Una primera ullada ja ens revela que s'ha produït el canvi de perspectiva de què parlem: l'home, centre del llibre anterior (igual que Déu ho era del primer volum), ara desapareix d'escena. Allà, els capítols començaven amb la fórmula «com hom...», i contenien algun dels senys sensuais o espirituals que componen l'estructura psico-física de l'ésser humà («com hom se pren guarda...», «com hom cogita...», «com hom apercep...», etc.). Ací, la fórmula imperant serà «com és tractat de...», fórmula impersonal i que és complementada per conceptes filosòfics i teològics («com és tractat de matèria sensual e de matèria entel.lectual», «com és tractat de la causa final...», «com és tractat de qualitats...», etc.).

Llull ja no s'acosta als temes apologètics des dels sentits humans, sinó des dels conceptes de la filosofia. De la filosofia del seu temps, evidentment, la qual té un nom propi: Aristòtil. Ja no serà la vista, l'oïda, la cogitació o l'apercebiment els que ens acosten a la comprensió de la trinitat i de l'encarnació, sinó la matèria i la forma, la potència i l'actualitat, conceptes tots manllevats de la filosofia aristotèlica.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup>El segle de Llull és el segle d'Aristòtil: amb la introducció de la física de l'Estagirita, la filosofia del segle XIII pren noves vies que conduiran a l'assentament de l'escolàstica (GILSON,

De manera que entrem en el terreny de la filosofia. Però, d'acord sempre amb la primera intenció (donar llaor de Déu), cal no aturar-se ací. La filosofia (*ancilla theologiae*) ens ha de conduir a la teologia. Només té sentit jugar amb els conceptes filosòfics si aquestos ens ajuden a comprendre millor els dogmes de fe i, de retruc, a mostrar-los als qui no hi creuen.

L'estructura del llibre quart queda així condicionada per aquest fet: cal donar a la filosofia el que és de la filosofia, i a Déu el que és de Déu. De les sis distincions que componen el quart llibre, les tres primeres presenten la base filosòfica sobre la qual s'assenta el programa teològic present a les tres distincions últimes. I, sense haver assimilat prèviament els continguts de la primera part, hom no copsarà plenament el significat de la segona.

De nou el LC se'ns apareix com la concreció racional i ordenada d'un programa missional. Sobretot racional i ordenada. Sis distincions repartides en dues parts de tres distincions cadascuna. I, en cada distinció, els conceptes que hi formen el teixit argumentatiu apareixen també exhaustivament ordenats, amb l'ajut del símil de l'arbre, tan estimat per Lull. De fet, cada distinció és un arbre, on cada branca representa un capítol. El LC és un prodigi d'ordre i

---

1952: 387-388). Hom ha parlat d'una dicotomia entre l'aristotelisme escolàstic, representat per la filosofia tomista, i l'agustinisme heretat dels passats segles, impregnat de platonisme. Bàsicament, els teòlegs dominicans seguirien el primer corrent (amb St. Tomàs com a representant indiscutible), mentre que els franciscans es mantindrien en el segon (sota el guiatge de St. Bonaventura). L'obra de Gilson ha contribuït en bona mesura a aquesta divisió (GILSON, 1924 i 1944). Ara bé: cal introduir-hi moltes matisacions, ja que l'obra de St. Bonaventura també està impregnada per l'empenta de l'aristotelisme, el qual vol adaptar als esquemes agustinians. Així, Steenberghen relativitza l'esquema rígid que trenca en dos els moviments filosòfics al segle XIII, i parla de diversos aristotelismes, entre els quals el de St. Bonaventura seria un «aristotelisme agustinia» (STEENBERGHEN, 1955). Pel que fa a la posició de Lull, tradicionalment hom l'ubica en el corrent agustinia («il est surtout tributaire de Roger Bacon, de S. Bonaventure et de toute la tradition franciscaine», STEENBERGHEN, 1991: 450). A la primera etapa de la seua producció, però, trobem força elements manllevats de la filosofia aristotèlica: són els seus anys de formació autodidacta, on encara no acaba d'ubicar-se i aprofita de manera eclèctica qualsevol material que pugua servir als seus objectius missionals i apològètics. El LC reflectiria perfectament els seus titubeigs primers entre l'aristotelisme i l'agustinisme (LLINARÈS, 1990: 123).

d'equilibri, afirmació que pot estranyar a qui no s'hi haja acostat suficientment a prop.

Aquestes són les rúbriques de les sis distincions del quart llibre:

Distinció XXXIII. "En l'arbre qui tracta d'ésser e de necessària e de privació".

Distinció XXXIV. "Qui tracta de l'arbre de sensualitats e d'entel.lectuïtats".

Distinció XXXV. "Qui tracta de l'arbre de qualitats e de significats".

Distinció XXXVI. "Qui tracta de fe e de raó en la figura de l'arbre de la crou".

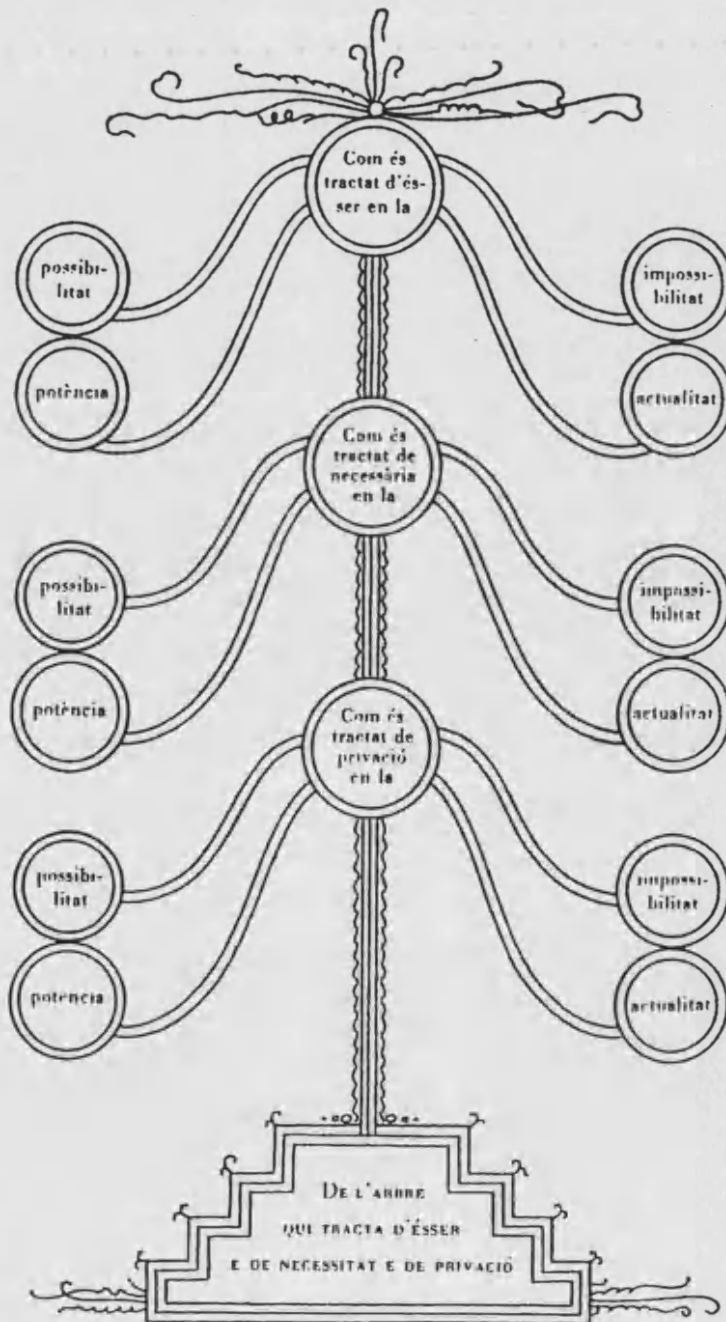
Distinció XXXVII. "En l'arbre dels deu manaments".

Distinció XXXVIII. "En la qual és tractat de predestinació".

La primera part forneix la base filosòfica de caire aristotèlic: potència-actualitat, possibilitat-impossibilitat, les quatre causes, matèria-forma... La segona part toca els temes teològics amb una finalitat apologètica: fe-raó, els articles de la fe catòlica, els deu manaments, la predestinació. La connexió entre una i altra part es dóna a la distinció XXXVI, "Qui tracta de fe e de raó en la figura de l'arbre de la crou". És un arbre de transició. Com indica la pròpia rúbrica, les relacions entre fe i raó (tema ja tractat anteriorment al mateix LC) mostren la via per a passar de la filosofia a la teologia, la manera de fonamentar filosòficament els dogmes de fe. Aquesta distinció reproduïx al seu interior la mateixa divisió dual que domina tot el llibre quart, amb una primera part dedicada a les relacions entre fe i raó i una segona dedicada als catorze articles de la fe catòlica, contemplats ara des de l'òptica fornida per la primera part de la present distinció i pels tres arbres o distincions anteriors.

# 1. PRIMERA PART: BASE FILOSÒFICA.

## 1.1. Distinció XXXIII, "En l'arbre qui tracta d'èsser e de necessària e de privació".



La present distinció consta de tres capítols, un per a cada concepte: ésser, necessària (o necessitat) i privació. A aquestos tres termes, base de la distinció, se'ls aplica una xarxa formada per les parelles possibilitat-impossibilitat i potència-actualitat. L'arbre de l'edició mallorquina (ací reproduït) mostra les combinacions resultants d'aplicar els quatre criteris als tres objectes d'estudi.

El capítol 227 inaugura la distinció, i es correspon amb el cercle superior dels tres que conformen el tronc de l'arbre: "Com és tractat d'ésser en la potència e en l'actualitat, e en la possibilitat e en la impossibilitat". Llull ens convida a cercar amb ell l'ésser, concepte clau de la metafísica, utilitzant les dues parelles esmentades al títol i que recorreran tota la distinció. Encara, però, utilitzarà per a aquesta recerca altres quatre conceptes claus de la filosofia aristotèlica, els quals formaran una altra xarxa que se superposarà a la de potència-actualitat/possibilitat-impossibilitat: ens estem referint a les quatre causes —eficient, material, formal i final—.

Ah Déus gran, meravellòs! A vós sia feta reverència e honor per tots temps e a tot quant de vós és, car enaixí com lo natural encerca les obres de natura en les quatre causes, les quals són faedor, e matèria, e forma e causa final, enaixí, Sènyer, lo vostre servidor encerca éser en quatre coses, les quals quatre coses encerca en cascuna de les quatre causes (227, 1).<sup>112</sup>

L'estructura del capítol ve condicionada per aquestes xarxes d'elements que s'apliquen al concepte d'ésser. Reprodueix a més la mateixa divisió dual que basteix el conjunt del quart llibre: hi trobem una part més teòrica i una

---

112 Les quatre causes són conceptes clau de la física aristotèlica, i els trobarem sovint als capítols d'aquest llibre quart. En Llull, el «faedor» equival a la causa eficient. Hi ha, per altra banda, una estreta relació entre les quatre causes i «potència-actualitat», ja que la causa material (=matèria) pot identificar-se amb la potència, i la forma amb l'acte (la matèria és potencial, i rep la seua actualització de la forma). A més, «actualitat» està a prop de la causa final: «l'ésser actual encontinent que és en actu és conjunt e ajustat ab la causa final» (227, 13). L'ús d'aquestos conceptes manlevats de la lògica aristotèlica ens ubiquen en la «prehistòria» de l'Art, i no serà estrany trobar-los al LC quan ja havien estat enunciats a la *Lògica d'Algatzel*. A la versió rimada catalana, Llull parla de les quatre causes als versos 145-153 (RUBIÓ I BALAGUER, 1914: 146).



altra d'aplicació. I el mateix s'esdevindrà, fil per randa, amb els altres dos capítols que completen aquesta distinció.

El primer versicle actua a manera d'introducció, presentant els conceptes amb els quals jugarem durant el desenvolupament del capítol. Aquests conceptes tindran el seu propi lloc assignat, un espai particular i ben delimitat on fer acte de presència: cada capítol ha de tenir només trenta versicles, repartits en deu tríades, de manera que la distribució de versicles entre els termes constitutius del capítol ha de ser equitativa.

Quatre tríades presentaran les quatre causes. El primer versicle, a més d'introduir tot el capítol, presenta la primera causa en la seua darrera frase. Aquest és el resultat:

227, 1-3: Causa eficient («lo faedor»).

Vers. 2: possibilitat en potència o en acte del faedor.

Vers. 3: impossibilitat en potència o en acte del faedor.

227, 4-6: Matèria.

Vers. 4-5: possibilitat en potència o en acte de la matèria.

Vers. 6: impossibilitat en potència o en acte de la matèria.

227, 7-9: Forma.

Vers. 7-8: possibilitat en potència o en acte de la forma.

Vers. 9: impossibilitat en potència o en acte de la forma.

227, 10-12: Causa final. Possibilitat o impossibilitat en potència o en acte.<sup>113</sup>

La primera part del capítol inclou doncs les quatre primeres tríades, on se'ns presenta allò que és possible i allò que és impossible per a cada causa tant potencialment com actualment; encara la cinquena tríada (227, 13-15) clourà

---

113A la causa final es trenca la divisió de la tríada en dues parts, una dedicada a la possibilitat i altra a la impossibilitat, ja que la possibilitat o la impossibilitat d'aquesta causa depén de les tres anteriors, no és independent: «segons l'ordonament e l'endrechament qui és fet entre lo faedor e la matèria e la forma, és, Sènyer, la causa final en potència o en actu, o en possibilitat o en impossibilitat» (227, 10).

aquesta primera part, tot incidint en les relacions jeràrquiques entre potència-actualitat i possibilitat-impossibilitat: l'actualitat és més noble que la potència (per estar més a prop de la cusa final), la possibilitat és més noble que la impossibilitat (per la mateixa raó), i la impossibilitat és més noble que la possibilitat en Déu (ja que la seua impossibilitat de fer pecat implica possibilitat de perfecte poder).

Les cinc tríades restants fins a la fi del capítol constitueixen la segona part, on Llull extreurà conclusions concretes arran d'allò exposat a la primera, conclusions que incidiran en la major part en aspectes apologètics. L'existència de Déu és el punt de partença. Com que ara es tracta de l'ésser, Déu serà l'ésser més perfecte, l'existència del qual és reflectida pels éssers més imperfectes que formen part del món creat. Així, amb els conceptes d'ésser i d'acabament-defalliment, Llull esbossarà en la sisena tríada l'argument ontològic anselmià (227, 16-18).

Segueix després una teoria psicològica explicativa de la trinitat. També cada tríada té ací dues parts diferenciades: en els dos primers versicles l'autor exposa tota una casuística aplicada a possibilitat-impossibilitat i potència-actualitat, recolzada amb exemples concrets, i que desemboca en el darrer versicle en un tema polèmic o apologètic. En aquest cas, tenim:

Benaurat Senyor, del qual prenem gràcia e benedicció! Moltes vegades s'esdevé que les coses possívols són subjectes a les coses impossívols (...) així com En Pere menjant, al qual és possívol menjar, la qual possibilitat és actualment; e si En Pere menuga massa e degasta la vianda per sobre menjar, aquella possibilitat és subjecta a la impossibilitat qui és en potència; car per sobre menjar esdevindrà a En Pere impossívol cosa menjar.

On, enaixí com per les coses qui són possívols esdevenen en ésser les coses impossívols, enaixí per les coses impossívols esdevenen en ésser moltes vegades les coses possívols, així com a En Pere malaute, a qui és impossívol cosa menjar com no ha què menuc o com la malautia li veda menjar, e per la impossibilitat, ensanirà, e per la sanitat serà-li possívol cosa menjar com haurà què menuc (227, 19-20).

Quina relació pot tenir aquest ball de conceptes filosòfics amb la trinitat? El darrer versicle de la tríada ens dóna la clau; ja no es tracta del que és possible o impossible a la potència vegetativa d'en Pere, sinó a la seua ànima racional. Avancem un pas cap amunt:

Vós, sènyer Déus, sabets que a ànima humana, ço qui li és impossívol cosa en un temps li és possívol cosa en altre, e ço qui li és impossívol cosa en alcuna cosa, és a ella possívol cosa altra cosa, així com a l'ànima d'En Pere, a qui és impossívol cosa membrar e entendre e voler diverses coses ensems en un temps, així com coses qui no han natura ni propietat les unes ab les altres; mas com membra e entén e vol coses acostades en natura e en propietat, adoncs se segueix en alcunes que és possívol cosa que ensems les membre e les entena e les vulla, així com les dues preposicions e la conclusió d'on és compost argument, les quals dues preposicions e conclusió pot hom remembrar e entendre e voler en un temps per ço car són semblants ab la memòria et ab l'enteniment e ab la volentat en generació e en processió; car així com l'enteniment és engenrat per la memòria, enaixí la segona proposició és engenrada de la primera, e enaixí com la volentat és ixent de la memòria e de l'enteniment, enaixí la conclusió és ixent d'abdues les proposicions; e com l'ànima per sa vertut és remembrant e entenent e volent en un temps com atropa cosa a ella semblant en generació e processió, per açò ha vertut de remembrar en un temps tres coses diverses (227, 21).

Hi ha una interessant relació entre les tres proposicions del sil.logisme i les tres potències de l'ànima racional. Aquesta relació és una analogia trinitària. La possibilitat que té l'ànima racional de membrar, entendre i estimar alhora coses acostades a la seua natura (com és un sil.logisme) és una mostra del seu caràcter trinitari.

Els conceptes de possibilitat-impossibilitat són doncs l'eix d'aquest capítol; aplicats als éssers naturals, en la primera part, són després llançats sobre l'ànima humana, i finalment seran contemplats des de l'ésser diví, en les tres tríades restants fins la fi del capítol (227, 22-30). Què és possible i què és impossible en Déu, aquesta és la qüestió proposada. La resposta és molt important, ja que d'ella podem extreure arguments per demostrar, per exemple, l'encarnació.

Primerament (227, 22-24), cal partir de la següent constatació: en Déu tant la possibilitat com la impossibilitat estan actualment, mai potencialment, ja que Déu és pura actualitat en no estar la seua substància composta de matèria més forma.<sup>114</sup> El fet que en Déu hi haja doncs una «possibilitat actual» sembla

---

<sup>114</sup>La forma actualitza la matèria —pas de potència a l'acte— en un procés de *generació*; quan la forma abandona la matèria, torna a la potencialitat —procés de *corrupció*—. En Déu no es donen

una contradicció, i ho és; però, quan parlem de la divinitat, ens movem en el terreny de les *coincidentia oppositorum*: en realitat, possibilitat i impossibilitat, en estar ambdues actualment en la divinitat, són per a ella una mateixa cosa. La possibilitat de Déu és la seua impossibilitat, i viceversa. Els dos conceptes oposats concorden en la divinitat sense cap contradicció.

A la tríada 227, 25-27 Llull fa una important remarca de metallenguatge: durant tota l'estona hem estat parlant sobre la possibilitat o la impossibilitat en Déu; parlar significa fer ús del llenguatge, i aquest ús condiona la comprensió del fet considerat. L'home pot dir que hi ha en Déu possibilitat de fer pecat, per exemple; aquest és un dir imperfecte i erroni. Una cosa és el llenguatge, una altra l'enteniment, i una altra la realitat. Totes tres, però, estan relacionades, i l'enteniment no pot manifestar la realitat si no és a través del llenguatge.<sup>115</sup>

Feta aquesta remarca, desemboquem en la darrera tríada en el punt que interessa a l'autor, i que ha preparat en les dues tríades anteriors i, d'alguna manera, també a través de tot el capítol: l'encarnació. A través de la parella possibilitat-impossibilitat, complementada per acabament-defalliment, bastirà un mètode per a demostrar l'encarnació. Primer cal veure si Déu *pot*, si té *possibilitat* d'encarnar-se; després, cal veure si aqueixa possibilitat concorda amb el seu *acabament* o perfecció. Ara bé: si hi ha possibilitat, ha d'haver acabament, ja que és impossible que una virtut divina siga major que una altra, és a dir, és impossible que Déu tinga *poder* per a encarnar-se però no

---

aquestos processos, exclusius del món natural, ja que és etern i immutable. No hi cap el canvi, ja que Déu és pura actualitat, i el canvi o moviment es defineix com el pas de la potència a l'acte i viceversa.

<sup>115</sup>Durant aquest llibre quart, i donat que el seu contingut esdevé més «subtil» que el dels llibres anteriors, l'autor farà contínues advertències sobre aquest punt: una cosa és l'enteniment correcte dels fets, i una altra l'expressió lingüística amb què hom el revesteix. Però el nom, el sentit i la cosa són inseparables (VIDAL I ROCA, 1990: 338). És com si Llull ja estigués ací referint-se a l'esquema tripartit del signe lingüístic: significant, significat i referent. L'enteniment humà pot copsar la naturalesa divina; però el llenguatge es troba amb lògiques limitacions a l'hora de transmetre el que l'enteniment ha comprés. Per això, més endavant, Llull afegirà un sisé sentit als cinc físics coneguts: l'afat o llenguatge, fruit d'aquesta preocupació que ja es troba ben formulada al LC. De nou la magna obra primera ens mostra el germen original d'un tema lul·lià que no rebrà la seua formulació definitiva fins molts anys després.

tinga *perfecció* en l'encarnació. Recordem que la llei bàsica de les dignitats divines és llur mútua convertibilitat: totes elles concorden entre si, formen una mateixa unitat, no hi ha cap contradicció entre elles.

Llull s'adreçarà als infidels amb el mateix argument: primer, cal fer-los atorgar la *possibilitat* de l'encarnació. Si accepten que aquesta podria ser possible, automàticament, sense ells adonar-se, ja estan acceptant la seua necessarietat, per la llei abans esmentada de concordança entre les virtuts divines:<sup>116</sup>

Gloriós Déus, tot ço qui és en vós possívol és vostre acabament e tot ço qui és vostre acabament és ço qui és en vós possibilitat, la qual possibilitat és acabat poder. On, com hom contempla, Sènyer, en la vostra sancta encarnació, adoncs deu hom recordar lo vostre poder e lo vostre acabament; car per lo remembrament que hom ha del vostre poder e del vostre acabament, entén hom que possívol cosa fo a vós pendre carn per raó del vostre poder e per raó del vostre acabament, qui són una cosa equal en vertut e en sanctetat. Mas si hom, Sènyer, remembrava que a vós fos possívol cosa pendre carn e que aquella possibilitat no fos acabada en vertut ni en dretura, adoncs entendria hom que la vostra possibilitat és major que lo vostre acabament, e açò és cosa impossívol que null home pusca en vós entendre nulla qualitat ni nulla vertut major que altra, car si ho eren, no seria l'una l'altra unida en ésser divinal. (227, 29)

Resumint, tindríem el següent esquema indicatiu de l'estructura del capítol 227, "Com és tractat d'ésser en la potència, e en l'actualitat, e en la possibilitat e en la impossibilitat":

- 1. Primera part: món natural. Les quatre causes. Possibilitat-impossibilitat en potència o en actualitat de:
  - 1.1. el faedor (causa eficient. 227, 1-3),
  - 1.2. la matèria (causa material. 227, 4-6),
  - 1.3. la forma (causa formal. 227, 7-9),
  - 1.4. la causa final (227, 10-12).

---

<sup>116</sup>En bona mesura, com veurem més endavant en descriure el seu mecanisme, l'eficàcia de l'Art se centra en aquest mètode demostratiu basat en fer atorgar prèviament al contrincant la possibilitat del fet que hom vol demostrar.

- Tríada de transició cap a la segona part: relacions jeràrquiques entre possibilitat-impossibilitat i potència-actualitat (227, 13-15).

- 2. Segona part. Ascens cap a la divinitat:

- 2.1. introducció: éser i perfecció, conceptes bàsics de la demostració. Esbós de l'argument ontològic anselmià (227, 16-18),

- 2.2. possibilitat-impossibilitat en l'ànima humana (explicació psicològica de la trinitat. 227, 19-21),

- 2.3. possibilitat-impossibilitat en Déu:

- 2.3.1. segons potència-actualitat (227, 22-24),

- 2.3.2. en relació a possibilitat-impossibilitat del llenguatge humà (227, 25-27),

- 2.3.3. possibilitat de l'encarnació d'acord amb la perfecció divina (227, 28-30).

Com indiquen els títols dels dos capítols restants de la distinció XXXIII, aquesta mateixa estructura es repetirà de manera molt semblant, si no idèntica; només caldrà substituir el concepte d'«ésser» pel de «necessària» i pel de «privació»: capítol 228, "Com és tractat de necessària en la potència e en l'actualitat e en la possibilitat e en la impossibilitat"; capítol 229, "Com és tractat de privació en la potència e en l'actualitat e en la possibilitat e en la impossibilitat".

Al capítol 228 trobem el mateix joc combinatori que a l'anterior amb els conceptes potència-actualitat i possibilitat-impossibilitat aplicats a «necessària»; a més, però, s'afeg una altra parella, ben conegada pel lector del LC que ha estat capaç de resseguir fins ací el riu de l'argumentació lul.liana. Ens referim a sensualitat-intel.lectualitat (parella que de nou serà protagonista a la distinció següent):

car per ço car necessària se deveeix en sensualitat e en entel.lectuïtat, cové que hom encerc e tracte de necessària sensualment e entel.lectualment, lo qual encercament cové ésser fet sobre quatre coses, les quals són potència, actualitat, possibilitat, impossibilitat (228, 1).

La primera tríada actua com a introducció a la resta del capítol, presentant els elements bàsics que bastiran l'argumentació. Aquestos elements són aplicats, de nou, a les quatre causes (eficient, material, formal i final), però des

de dues vessants: la sensual i la intel·lectual. Així, tindrem encara el capítol dividit en dues parts equivalents: una dedicada a les quatre causes sensuales, i una altra dedicada a les quatre causes intel·lectuals. A cada part li correspondran quatre tríades, una per a cada causa.

En les quatre tríades que abasten els versicles 227, 4-15 trobem l'aplicació de potència-actualitat i possibilitat-impossibilitat a la necessarietat en les quatre causes *sensuales*. Com que ens movem en el terreny del món natural i físic, Llull recorre a exemples extrets dels oficis manuals (en concret, de l'ofici de la ferreria: el ferrer és la causa *eficient* o «faedor» de l'obra; la peça de ferro és la *matèria*; aquesta peça rep una determinada *forma*, que s'adiu amb la *finalitat* per a la qual ha estat fabricada).

Lògicament, la segona meitat del capítol estarà dedicada a la necessarietat en les quatre causes *intel·lectuals*. També trobarem una causa per tríada: a 228, 16-18 tracta sobre la causa eficient intel·lectual, tot fent referència a les tres potències de l'ànima racional, i en especial a la voluntat o amor, identificada com la intel·lectualitat que en l'home es correspon amb el «faedor»; a 228, 19-21 tracta sobre la matèria intel·lectual; a 228, 22-24 fa el mateix amb la forma intel·lectual, i finalment, a 228, 25-27, considera la causa final intel·lectual.<sup>117</sup>

Encara resta una tríada, la 228, 28-30. Serà la tríada conclusiva, on l'autor fa una reflexió sobre les relacions establertes entre la substància corporal i l'espiritual, tot mostrant la complementarietat existent entre els números tres i quatre, representants respectius de l'organització psíquica i material de l'ésser humà:

Enaixí, Sènyer, com los quatre elements de necessitat han possibilitat a compondre una figura indivídua, enaixí és cosa de necessitat que l'ànima sia una substància

---

<sup>117</sup>En les pàgines que seguiran, Llull es farà ressó de la teoria de l'hilemorfisme universal i de la pluralitat de formes, introduïda per Avicibró (GILSON, 1952: 345-346; PRING-MILL, 1961: 89-90). Totes les substàncies, a excepció de Déu, estan compostes per la conjunció de matèria i forma, fins i tot les substàncies simples espirituals (que tenen una matèria espiritual i una forma espiritual). La qüestió anava unida a la del principi d'individuació: què individualitza els éssers? Per a uns autors, era la matèria; per a d'altres, la forma; hi havia qui defensava que era la conjunció de totes dues, entre altres teories. Llull manté una posició més aviat eclèctica entre les diverses possibilitats (GRACIA, 1989).

intel·lectual havent tres figures diverses intel·lectuals, les quals són memòria e enteniment e volentat (228, 29).

L'estructura del capítol 228 resta així organitzada segons l'esquema:

- Introducció (228, 1-3).
- Primera part. Necessitat de les quatre causes *sensuals* segons possibilitat-impossibilitat i potència-actualitat:
  - causa eficient (228, 4-6),
  - causa material (228, 7-9),
  - causa formal (228, 10-12),
  - causa final (228, 13-15).
- Segona part. Necessitat de les quatre causes *intel·lectuals* segons possibilitat-impossibilitat i potència-actualitat:
  - causa eficient (228, 16-18),
  - causa material (228, 19-21),
  - causa formal (228, 22-24),
  - causa final (228, 25-27).
- Conclusió: connexió sensualitat-intel·lectualitat en el ser humà (228, 28-30).

Una estructura semblant és esperable per al capítol 229, el qual clou la distinció. Ara és «privació» el concepte central, el qual també és considerat en el seu aspecte sensual i en l'intel·lectual. El primer versicle, novament, actua d'introducció, presentant els conceptes amb què jugarà tot el capítol, i operant les divisions i subdivisions pertinents. També trobarem el capítol dividit en una part dedicada a la vessant sensual i una altra dedicada a la intel·lectual, però la distribució dels conceptes dins de cada part difereix respecte al capítol anterior. Un sol versicle és dedicat a cadascuna de les tres primeres causes, tant sensuals com intel·lectuals (eficient, material i formal); a la causa final li correspon, no obstant, una tríada. Aquest és l'esquema del capítol 229:

- Introducció (229, 1-3).
- Privació en:
  - causa eficient sensual (229, 4),
  - causa material sensual (229, 5),
  - causa formal sensual (229, 6),



- causa final sensual (229, 7-9). El versicle 9 actua de transició cap a la segona part:

- La substància divina del «faedor» (Déu):

- privada de matèria i de forma de manera no accidental (229, 10-12),
- dimensió lingüística: fretura del llenguatge per expressar la substància divina (229, 13-15).

- Privació en:

- causa eficient intel.lectual (229, 16),
- causa material intel.lectual (229, 17),
- causa formal intel.lectual (229, 18),
- causa final intel.lectual (229, 19-21).

- Aplicacions missionològiques del concepte de possibilitat per destruir la ignorància (229, 22-27).

- Ésser i privació en les criatures (229, 28-30).

La privació en les causes sensuais està de nou exemplificada amb una art mecànica, en aquest cas la fusteria; el versicle nou actua de frontissa i introdueix la segona part del capítol, tot mostrant la simetria existent entre la consideració de la privació des de les causes sensuais i des de les causes intel.lectuals:

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car pus que havem tractat sensualment de la privació sensual en les quatre causes, per potència e per actualitat e per possibilitat e per impossibilitat, covinent cosa és, Sènyer, que entel.lectualment tractem de la privació entel.lectual, qui cau en les coses entel.lectuals en les quatre causes, per potència e per actualitat e per possibilitat e per impossibilitat (229, 9).

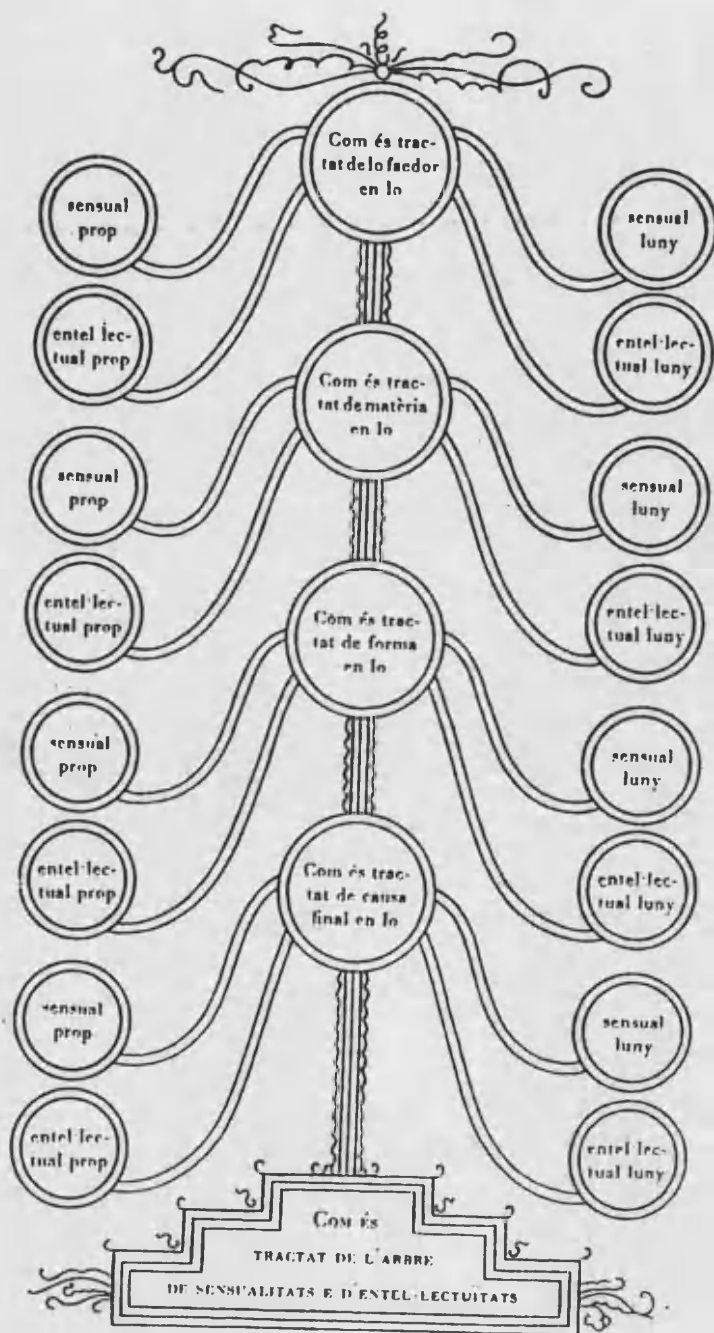
La tríada immediatament posterior (229, 10-12) planteja la privació en Déu com a causa eficient intel.lectual suprema; la següent tríada (229, 13-15) incideix en el mateix punt, però considerat des de la seua dimensió lingüística: de nou Llull ens adverteix que una cosa és allò que diu la paraula, i una altra cosa allò que l'enteniment entén. La remarca semàntica és interessant, i mostra la preocupació lul.liana, de vegades molt minuciosa, pel llenguatge: en lloc de dir que en Déu «priva defalliment» caldria dir millor que en Déu «no ha null defalliment», ja que la privació no es correspon amb l'essència divina.

Com lo vostre servidor, Sènyer, pronuncia e diu que en la vostra substància priva defalliment e potència e matèria e forma, adoncs priva en sa pronunciació sensual acabament e priva en l'entenció entel.lectual e en l'enteniment defalliment; car com hom diu que en vós ha nulla privació, significa la paraula defalliment. On, com açò sia enaixí, doncs mills és dit com hom diu que en vós no ha null defalliment, que com hom diu en vós priva defalliment. Mas, car nós parlam de privació, havem així a parlar e parlam segurament per ço car l'enteniment entén ésser una cosa mateixa com és dit en vós no ésser defalliment e en vós privar defalliment (229, 14).

A les dues tríades següents l'autor desenvoluparà la privació en les quatre causes intel.lectuals referides al món creat; és a dir, ara el «faedor intel.lectual» no és el Déu creador, sinó una realitat intel.lectual creada («faedor creat entel.lectual»), com pot ser l'ànima humana (229, 16). Tot seguit, en dues tríades (229, 22-27) tenim l'aplicació missionològica del concepte de «possibilitat», amb referències als infidels que no creuen en la trinitat ni en l'encarnació perquè no accepten prèviament la seua possibilitat. Al capítol 227 ja havia tocat Llull aquesta qüestió, la qual tindrà una importància fonamental en l'Art. Finalment, la darrera tríada del capítol planteja els conceptes d'ésser i de privació tot aplicant-los a les criatures; hi troba dos tipus de privació: la general (abans d'ésser) i l'especial (el pecat).

Finalitza així la distinció XXXIII, la qual obri el quart llibre. L'arbre de l'ésser, de la necessària i de la privació ha estat completat al llarg de tres capítols estructurats de manera semblant. Els conceptes filosòfics emprats per tal de bastir un mètode apològic continuaran essent la base del següent arbre; l'aristotelisme és utilitzat per als fins particulars de Llull.

1.2. Distinció XXXIV, "Qui tracta de l'arbre de sensualitats e d'entel.lectuïtats".



«Sensualitat» i «intel.lectualitat» són els dos conceptes claus d'aquesta distinció, dos conceptes que ja coneixem bé del llibre tercer. Allà eren aplicats a l'organització psíquica de l'ésser humà; ací són aplicats a les quatre causes

aristotèliques, com podem comprovar en l'arbre transcrit. Quatre capítols contindrà doncs aquest arbre, un per a cada causa. I cada causa és vista des de la perspectiva sensual i intel·lectual. Encara més: els conceptes de «prop»-«lluny» s'afigen als anteriors per tal de constituir finalment una xarxa combinatòria molt pròpia del nostre autor; volem dir: en aquest punt del LC apareix cada cop més clarament la dèria combinatòria del beat que esclatarà finalment i de manera definitiva en l'Art.

Els quatre capítols posseeixen una mateixa estructura. La mateixa xarxa de conceptes bàsics és aplicada a cadascun dels elements centrals de cada capítol (en aquest cas, a cadascuna de les quatre causes). Podríem resseguir una mica quina ha estat la gènesi dels capítols del LC segons aquest mètode. Primerament, l'autor organitza i distribueix temàticament les distincions i els capítols; el capítol, unitat «contemplativa» més immediata (recordem que una de les suggerències de l'autor és la lectura i la meditació d'un capítol per cada dia de l'any: veg. 366, 20) s'organitza al voltant d'uns elements que, normalment, fan acte d'aparició al mateix títol. El primer versicle o la primera tríada presenten aquestos elements: l'autor n'eligeix aquells que, en cada cas, li poden servir millor per als seus objectius demostratius. Tot el capítol s'adequa a la seua combinació, combinació que dóna l'ordre adient per a què funcionen demostrativament. L'estructura del capítol resta així condicionada de manera fixa: les combinacions dels elements demostratius bàsics es reparteixen ordenadament en versicles o en tríades, tot mesurant la quantitat de conceptes que hi entren en joc per tal de no deixar-ne cap de solt.

Podem exemplificar açò amb el primer capítol d'aquesta distinció, el 230, "Com és tractat del faedor sensual e del faedor intel·lectual". La causa eficient o «faedor» és el tema del capítol. A la primera tríada trobem, com ja és habitual, la presentació del que serà l'objecte d'estudi del capítol, i el mètode que seguirem per dur a terme aquest estudi. El «faedor» serà contemplat des de quatre perspectives i amb cinc conceptes que constituïran el «camp de recerca»:

Ah Déus eternal, sens fi e sens començament! A vós, Sènyer, sia donada glòria e laor per tots temps, car vós sabets, Sènyer, que de les quatre causes generals és l'una faedor, del qual faedor cové tractar e parlar en quatre maneres: faedor sensual prop e faedor sensual luny, e faedor entel·lectual prop e faedor entel·lectual luny; les quals quatre maneres, Sènyer, fan a encerar en cinc coses: en lo firmament, e en los

vegetables, e en los animals, e en los metalls e en les obres fetes artificialment (230, 1).

Ja tenim la base del capítol. Els quatre tipus de «faedor», resultants de combinar les parelles sensualitat-intel.lectualitat amb prop-lluny, seran estudiats en el firmament, en els vegetals, en els animals, en els metalls i en les obres fetes artificialment. Si Llull ha elegit aquestos elements és perquè són els que més s'adiuen amb l'explicació que vol fer sobre el faedor. Podia haver-ne triat altres, o haver ampliat la llista amb un o dos més; amb aquestos, però, plenarà les deu tríades del capítol:

230, 4-6: Firmament.

230, 7-9: Vegetals.

230, 10-12: Animals.

230, 13-15: Metalls.

230, 16-18: Obres artificials.

Fins al versicle divuit, cada tríada és dedicada a un dels conceptes presentats al primer versicle. L'estructura de cada tríada és idèntica: primer presenta el faedor sensual pròxim i llunyà del firmament, dels vegetals, dels animals, etc. Això ocupa el primer versicle de la tríada. El segon versicle és dedicat al faedor intel.lectual pròxim i llunyà. Fins ací la part expositiva. El tercer versicle, que clou cada tríada, constitueix la part explicativa, i recull tot el plantejat als dos versicles anteriors.

Resten encara, però, quatre tríades per completar el capítol. Llull hi tornarà sobre els quatre tipus de faedor, però ara des d'una perspectiva ètica, d'acord amb la qual operarà una classificació quadripartita de l'home:

230, 19-21: Homes que tracten del faedor sensual prop. Són els amadors dels plaers mundanals.

230, 22-24: Homes que tracten del faedor sensual prop i del faedor sensual lluny. Són vanagloriosos: reis i prínceps.

230, 25-27: Homes que tracten dels dos faedors sensuais i del faedor intel.lectual prop. Els filòsofs naturals.

230, 28-30: Homes que a més dels altres tracten també del faedor intel.lectual lluny. Aquests són subdividits en tres categories; els primers no usen del seu intel.lecte, mentre que sembla que els tercers siguen els millor considerats:

- a) Els que tracten del faedor intel.lectual lluny per fe.
- b) " " " " " " " " per raons i arguments.
- c) " " " " " " " " per fe i raons alhora.

Fins ací l'estructura del capítol 230. Dues parts ben diferenciades: una primera on es contempla el faedor des de cinc objectes d'estudi que abasten la realitat física inerte i irracional, i una segona on el mateix faedor és contemplat des de l'ésser humà racional. Cal ara que vejам una mica amb més concreció el contingut del capítol, un cop esbrinada la seua estructura.

La distinció se centra en l'oposició sensualitat-intel.lectualitat, ja ben coneguda i fonamental per tal de comprendre el LC. Recordem que en ella es basa, en gran mesura, el recurs a la analogia: les sensualitats donen significació visible de les intel.lectualitats invisibles, i l'enteniment ha d'ascendir de les primeres a les segones a través d'una escala. Doncs bé, ací torna a fer acte d'aparició aquella escala ontològico-epistemològica constituïda al llibre anterior (capítols 169 i 170 de la distinció XXIX): «lo faedor sensual és lo pus jussà escaló per lo qual lo nostre enteniment cové pujar a entendre lo faedor intel.lectual» (230, 3). Els altres faedors constitueixen els graons intermedis: «lo nostre enteniment començà a pujar del faedor sensual prop al faedor sensual lluny, e del faedor sensual lluny puja al faedor intel.lectual prop, e del faedor intel.lectual prop puja al faedor intel.lectual lluny» (230, 6).

Déu ocupa sempre el darrer graó de l'escala, ja que és identificat en tots els casos amb el faedor intel.lectual llunyà. Els altres faedors varien segons l'objecte considerat: en el cas dels vegetals, per exemple, el faedor intel.lectual pròxim seria la natura, que engendra les plantes; el faedor sensual llunyà, a diferència del proper, no és vist pels ulls físics: serien les arrels, ocultes sota terra. El sensual proper serien les flors i les espigues, generadores del fruit i del gra.

D'uns faedors als altres va doncs pujant l'intel.lecte en l'escala fins arribar al faedor suprem, Déu.<sup>118</sup> La visió de les flors que donen fruit, sensualitat més immediata, ens fa considerar l'existència d'unes arrels d'on surt el tronc, les branques i les mateixes flors. La capacitat generadora de les arrels prové de la natura, la qual és obra del suprem faedor. Per això, en la segona part del capítol, Llull deixa ben clar que, per tal d'extreure tota la potencialitat present a l'intel.lecte, cal considerar tots els faedors. Els filòsofs es queden en la natura, no arriben sinó al faedor intel.lectual pròxim. La teologia va més enllà, fins al faedor intel.lectual llunyà.

Ara bé, dues armes té la teologia per operar aquest ascens fins al graó superior de l'escala: la fe i la raó. Un altre dels temes vertebradors del LC (recordem, per exemple, el capítol 154): el de les relacions entre fe i raó. Tema fonamental, ja que de la seua sol.lució depén en bona mesura l'eficàcia del mètode que Llull està bastint tot al llarg de l'obra. Uns homes tracten sobre la divinitat amb la fe, altres amb raons, i altres conjuminen fe i raó. Aquesta és la via lul.liana, i d'acord amb ella organitza aquest llibre quart, magnífic exemple de conjunció entre filosofia i teologia. L'autor és ben conscient que l'èxit de l'obra que té entre les mans depén de la perfecta imbricació entre els dos acostaments a la veritat, i així ho explicita. L'objectiu del LC és aconseguible només amb aquest mètode basat en la conjunció de ciència i mística, de filosofia i teologia:

qui vol més fruir, Sènyer, del faedor entel.lectual luny que tractar de negú dels altres faedors, venga contemplar en est *libre de Contemplació*, lo qual és compost de ciència teological e de ciència natural, la qual composició e contemplació és feta a glòria e laor de nostre senyor Déus (230, 30).

Ara podem comprendre un poc més l'ús de l'aristotelisme al LC. L'home de fe es dirigeix al filòsof natural amb el seu mateix llenguatge, per tal de fer-li veure que els arguments de raó no només no contradiuen les veritats de fe, sinó que ajuden a comprendre-les.<sup>119</sup> Aquest és el tenor de tot el LC, i molt especialment del llibre quart: cap altre llibre, dels cinc que componen l'obra,

---

118De nou aquestos capítols, com els corresponents de la distinció XXIX, ens recorden l'estructura que posseirà el *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

119Amb aquest plantejament, era esperable que el beat declarara la guerra oberta contra els averroistes i la seua teoria de la doble veritat (STEENBERGHEN, 1960).

insisteix més en aquest punt, fins a l'extrem de determinar la seua estructura i continguts.

Els tres capítols restants de la distinció XXXIV varien tan sols en la causa considerada: material, formal i final. El tractament és el mateix que al capítol 230: els mateixos cinc objectes d'estudi són considerats des de la matèria, la forma o la causa final sensuais i intel·lectuals prop i lluny. La distribució del material en les tríades és també idèntica a la del capítol estudiat. De fet, si agafem l'estructura del capítol 230, i on diu «faedor» col·loquem «matèria», tenim el capítol 231. I el mateix passa amb el 232 i 233. Les variacions mínimes es donen només en la segona part de cada capítol, la que abasta els versicles dinou a trenta. La resta és un calc del primer capítol de la distinció.

Aquesta insistència en la repetició dels esquemes fa que Llull ens aparega, de vegades, com excessivament reiteratiu. Aquest és un dels factors que contribueix, en bona mesura, a dotar l'obra de la seua proverbial aridesa. La lectura d'aquests capítols pot resultar, en efecte, una mica feixuga per al lector actual; però hem de comprendre que les reiteracions presents són demandades pel propi mètode demostratiu a la construcció del qual assistim, un mètode ordenat al voltant de la combinació de determinats principis.

Igual ocorrerà en l'Art: el que Llull vol, ja en el LC, és bastir un llenguatge universal (veiem la seua contínua preocupació per l'exactitud en l'expressió lingüística i per la màxima concordança entre paraula i enteniment); això ha de condicionar per força les seues obres, l'objectiu darrer de les quals és, no ho oblidem, apologètic o missional. Si pretén bastir un llenguatge i un mètode ordenats i infal·libles, com voldrà ser l'Art, aquest ha de tenir reiteracions, ja que, igual que s'esdevé en el llenguatge matemàtic, *l'el.lipsi no està autoritzada*.

No insistirem doncs gaire en aquesta distinció, per tal de no afegir altres reiteracions menys justificables que les de Llull. Hem dit, però, que a la segona part de cada capítol trobem algunes variacions. En efecte: la primera part es regeix en els quatre capítols de la distinció per un mateix esquema. És la part més objectiva, filosòfica, «científica». Condueix cap a la segona part més valorativa, teològica, centrada en qüestions de moral. El repàs fet de la natura sensual i intel·lectual en els regnes mineral, vegetal i animal, així com en el

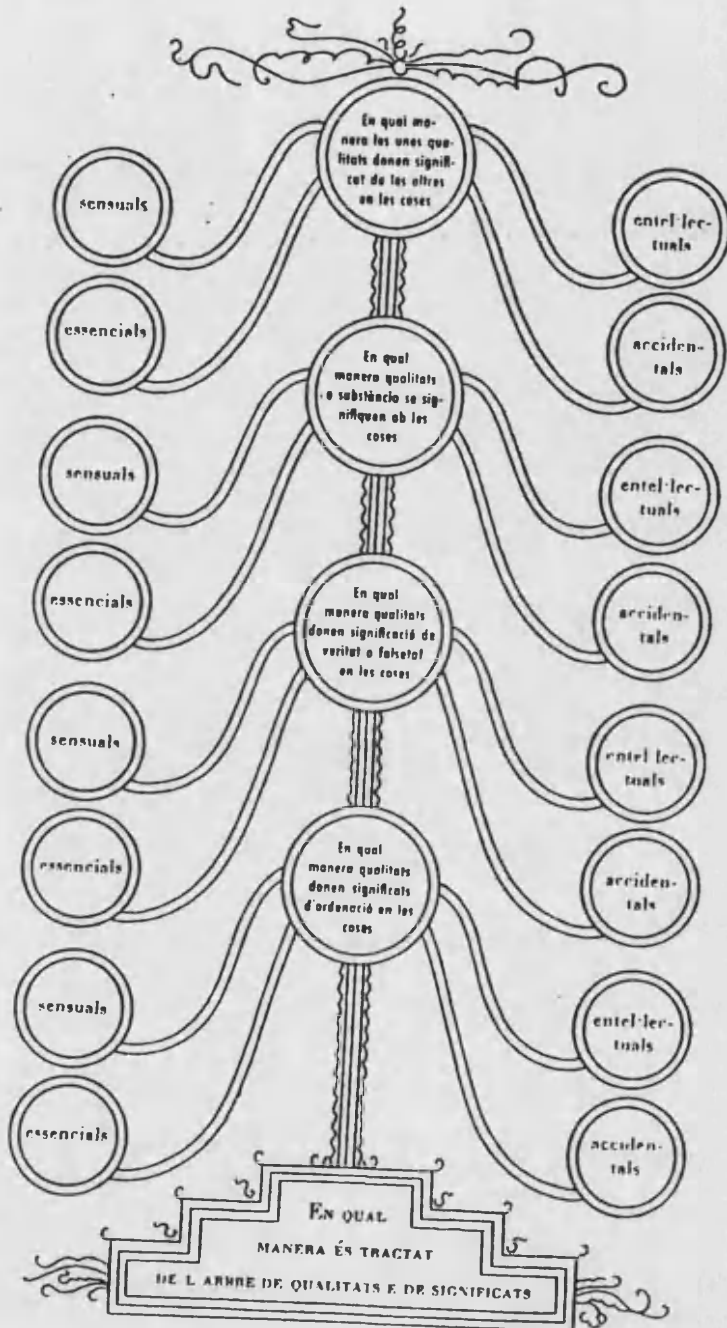


firmament i en les obres artificials, suposa una descripció objectiva que sols cobra sentit quan hom llegeix les conclusions morals que n'extreu l'autor.

En aquestes conclusions trobem diverses qüestions cabdals que recorren tot el LC. Hem vist ja, al capítol 230, com l'autor tocava el tema de les relacions entre fe i raó, alhora que deixava veure un esbós de crítica a la vanaglòria dels prínceps i a la bestialitat dels qui només estimen els plaers sensuals. El capítol 231, en tractar sobre la matèria, donarà peu en la segona part a tocar el tema de la corrupció de la matèria sensual i de la incorruptibilitat de la intel·lectual, tot desembocant en la qüestió de la resurrecció dels cossos. El capítol següent, dedicat a la forma, se centrarà en la segona part en les relacions cos-ànima, ja que la forma de l'ànima racional, quan està unida al cos, no pot tenir les seues virtuts en acte si no és amb l'ajuda d'aquest. L'ordre apropiat entre les sensualitats i les intel·lectualitats en l'ésser humà completa el tractament de la qüestió.

Finalment, en el darrer capítol de la distinció, el dedicat a la causa final, trobem també en la segona part una classificació dels éssers humans molt semblant a la presentada al capítol 230: alguns homes tracten de la causa final sensual prop, altres de la sensual lluny, altres de la intel·lectual prop i altres de la intel·lectual lluny. Aquests darrers són els millors, ja que segueixen correctament la primera intenció: servir, amar i honrar Déu (un altre dels temes obsessius del LC). Les dues intencions és doncs el tema teològic derivat de la consideració filosòfica de la causa final tot al llarg dels diversos graons de la natura física.

1.3. Distinció XXXV, "Qui tracta de l'arbre de qualitats e de significats".



I arribem a la darrera distinció o arbre de la primera part del llibre quart. «Qualitats» i «significats» són els dos conceptes clau del nou arbre; les qualitats i les significacions seran considerades com a sensuais i intel·lectuals, i

com a essencials i accidentals. Com veiem, els conceptes filosòfics continuen dominant els arbres del llibre quart.

Quatre capítols formen part de la present distinció, i quatre conceptes auxiliars són presents a cada capítol. Aquesta distribució quadripartita del material apareix visualment ben palesa en la figura de l'arbre dibuixat. La preferència lul.liana pel quatre en aquesta part del LC pot venir explicada pel mateix contingut filosòfic dels capítols: el quatre és el nombre de la realitat física, de la natura, front al tres, nombre de la realitat intel.lectual i divina (PRING-MILL, 1961: 75-80). A l'interior dels capítols que tractarem tot seguit tindrem ocasió de corroborar aquesta preferència numèrica.

Les significacions que donen les qualitats, aquest és el tema central de la distinció. El concepte de «significació», ja ho sabem, és central en l'obra de Ramon Llull. Primer l'autor ens adocetrinarà sobre com unes qualitats donen significació d'altres qualitats (capítol 234, "Com és tractat de qualitats e en qual manera donen significat les unes de les altres"); seguidament, se centrarà en l'estudi de les significacions que es donen mútuament les qualitats i la substància (capítol 235, "Com és tractat de la manera segons la qual qualitats signifiquen substància e substància significa qualitats"); com les qualitats donen significació de la veritat i de la falsedat serà el tema del capítol 236 ("Com és tractat de la manera segons la qual qualitats donen significació de veritat o de falsedat"); i, finalment, el darrer capítol de la distinció esbrinarà els significats d'ordenació emanats de les qualitats (capítol 237, "Com és tractat de la manera segons la qual qualitats donen significació e demostració de les coses qui són ordonades e desordonades").

Però, a què fem referència amb el terme «qualitats»? Quines són, aquestes qualitats? Estem de nou davant un altre terme manllevat a la lògica aristotèlica: «qualitat» és un dels deu predicaments o categories d'Aristòtil.<sup>120</sup> Totes les coses tenen les seues qualitats essencials o accidentals, sensuais o intel.lectuals. La calor és una qualitat essencial al foc (una qualitat pròpia),

---

<sup>120</sup>Els deu predicaments són «substància» i nou accidents: «quantitat», «relació», «qualitat», «acció», «passió», «posició», «hàbit», «temps» i «lloc». Veg. *Lògica d'Algatzel*, vv. 1374-1541. (RUBIÓ I BALAGUER, 1914: 161-163). De qualitat parla als vv. 1454-1479. Veg. també el capítol 219 del LC, on ja s'ha tractat sobre els deu predicaments, afirmant que la qualitat pot ser essencial o accidental (219, 13). Hom parlarà també dels deu predicaments a 321, 17.

mentre que la sequedat li és una qualitat apropiada, rebuda de la terra; ara bé, la calor no és cap qualitat essencial de l'aigua (que és freda i humida), i si la rep és accidentalment. La forma és també una qualitat sensual, però la forma intel·lectual serà una qualitat intel·lectual. Les qualitats intel·lectuals supremes seran les divines: bonea, granea, eternitat, etc.

Amb les qualitats, Llull bastirà tota una xarxa significativa basada en les significacions que hom pot extreure'n. Primerament, l'estudi se centrarà en les significacions que unes qualitats donen d'altres qualitats (capítol 234); de vegades, trobem una cadena circular de referències, on els significats que unes qualitats donen de les altres són bidireccionals i reversibles:

Celestial Senyor, forma sensual significa superficients e la superficients significa color e la color significa estremitat e finitat e terminació, e la terminació significa color e la color significa superficients e la superficients significa forma, e aquesta significació, Sènyer, és per ço car l'una cosa no poria ésser menys de l'autra (234, 15).

Però Llull és un maniàtic de l'ordre i de les classificacions exactes. Totes les significacions que unes qualitats poden donar d'altres qualitats han d'encaixar en alguna d'aquestes quatre maneres de significació (de nou el número quatre):

- a) Una qualitat dóna significat d'altra qualitat en una relació no reversible.
- b) Una qualitat dóna significat d'altra qualitat i alhora és significada per ella (relació reversible).
- c) Una qualitat dóna significat de múltiples qualitats.
- d) Múltiples qualitats donen significat d'una sola qualitat.

Les qualitats van encadenant-se les unes a les altres en una xarxa significativa que aboca a la construcció d'una epistemologia globalitzadora, en els elements, en els vegetals, en els animals, en les obres artificials, en l'ànima racional i en Déu. El capítol avança al llarg d'aquestes realitats que constitueixen la totalitat d'allò comprensible per l'ésser humà. En arribar a Déu, punt final del trajecte alhora que inici (és la causa eficient suprema, però també la causa final), les seues qualitats o virtuts divines formen la xarxa

autoreferencial més perfecta, ja que totes signifiquen totes sense cap contradicció ni excepció. De la multiplicitat de qualitats divines l'autor elegeix tres: infinitat, saviea i eternitat. Una significa les altres, són combinades entre si, igual que ocorrerà en la figura A de l'Art:

Savi Senyor en totes saviees, coneixent Senyor en totes coneixences! La vostra infinitat dóna significació de la vostra saviea e de la vostra eternitat, e la vostra saviea dóna significació de la vostra infinitat e de la vostra eternitat, e la vostra eternitat, Sènyer, dóna significació de la vostra infinitat e de la vostra saviea (234, 22).

Però on Llull vol desembocar, com podem imaginar, és, un cop més, en la trinitat:

En la vostra gloriosa essència divina, Sènyer, segons nós, són significades les vostres vertuts en diversitat per la qual diversitat són feits diverses significats de vertuts; car una significació dóna infinitat, altra ne dóna la vostra saviea, altra.n dóna la vostra eternitat, e per raó d'estes diverses significacions és demostrat que en la vostra substància divina ha diversitat de propietats enaixí que l'una propietat no és l'altra, les quals vostres diverses propietats són, Sènyer, paternitat e filiació e processió (234, 24).<sup>121</sup>

El capítol 235 encara supera l'anterior en ordre i en exactitud mil·limètrica a l'hora d'organitzar les diverses significacions que les qualitats donen de la substància i que la substància dóna de les qualitats.<sup>122</sup> Com ja és habitual, la primera tríada actua a manera d'introducció a la resta del capítol, i presenta els seus continguts i la via per on discorrerà la recerca. Cada versicle incideix en un punt bàsic en el desenvolupament dels continguts:

235, 1: *Objecte d'estudi*. Les quatre maneres de significats que les qualitats poden donar de la substància i viceversa: sensuals, intel·lectuals, essencials i accidentals.

---

<sup>121</sup>Llull no fa sinó recollir el mètode que havia bastit al llibre anterior, especialment a la distinció dedicada a l'apercebiment, on un ternari de virtuts divines donaven «significació i demostració» de la trinitat.

<sup>122</sup>Recordem que «substància» és el primer dels predicaments.

235, 2: *Forma d'estudi*. Aquest cop els significats poden ser de cinc maneres:

- a) Una qualitat significa substància amb el significat d'altra qualitat.
- b) Una qualitat significa substància amb el seu propi significat.
- c) Una qualitat significa en substància altra qualitat.
- d) Una qualitat o més signifiquen juntes substància.
- e) Substància significa una o més qualitats.

235, 3: *Camp d'estudi*. Cal cercar aquestes cinc maneres de significat en tres substàncies diverses: substància sensual, substància intel.lectual creada i substància intel.lectual increada.

Aquesta darrera divisió tripartita és la que condicionarà finalment l'estructura de la resta del capítol, el qual comptarà amb tres parts ben diferenciades, una per a cada tipus de substància. Les dues primeres parts, al seu torn, se subdividiran en cinc parts, dedicades cadascuna a una de les maneres de significar exposades en el segon versicle, d'acord amb el següent esquema:

a) *Substància sensual* (235, 4-9).

235, 4: Primer significat: una qualitat significa substància sensual amb el significat d'altra qualitat.

235, 5: Segon significat: una qualitat significa substància sensual amb el seu propi significat.

235, 6: Tercer significat: una qualitat significa en substància sensual altra qualitat.

235, 7-8: Quart significat:

235, 7: una i dues qualitats signifiquen substància sensual.

235, 8: tres i quatre qualitats signifiquen substància sensual.<sup>123</sup>

235, 9: Cinqué significat: Substància sensual significa una o més qualitats.

b) *Substància intel.lectual creada* (235, 10-17).

---

<sup>123</sup>En aquest quart significat ascendim numèricament des de la unitat fins a la quaternitat sensuais. Les qualitats a què fa referència són: accident (una qualitat), generació-corrupció (dues qualitats), longuea-amplea-pregonea (tres qualitats) i calor-fredor-humiditat-sequetat (quatre qualitats: les qualitats dels elements).

235, 10: Primer significat: una qualitat significa substància intel·lectual creada amb el significat d'altra qualitat.

235, 11: Segon significat: una qualitat significa substància intel·lectual creada amb el seu propi significat.

235, 12: Tercer significat: una qualitat significa en substància intel·lectual creada altra qualitat.

235, 13-15: Quart significat:

235, 13: una qualitat significa substància intel·lectual creada.

235, 14: dues qualitats signifiquen substància intel·lectual creada.

235, 15: tres qualitats signifiquen substància intel·lectual creada.<sup>124</sup>

235, 16-17: Cinqué significat:

235, 16: substància intel·lectual creada significa una, dues o tres qualitats.

235, 17: substància intel·lectual creada significa més de tres qualitats.<sup>125</sup>

c) *Substància intel·lectual increada* (235, 19-30).

En aquest darrer apartat, l'autor fa esment a la substància divina. Les qualitats que hi fan referència seran, doncs, un cop més, les virtuts divines, les quals signifiquen la substància divina i, alhora, se signifiquen les unes a les altres. Un primer advertiment abans d'endinsar-nos en l'estudi de les qualitats divines, advertiment que ja ens ha estat fet amb anterioritat però que hem de recordar sovint: cal tenir en compte les mancances de la paraula. Aquestes mancances són posades de relleu per l'autor cada volta que en aquest quart llibre ens acosta a les virtuts divines. La paraula és de natura sensual;

---

<sup>124</sup>Com en el quart significat de la substància sensual, també ací Llull presenta diverses qualitats, però ara intel·lectuals. Si abans el nombre arribava a quatre, ara, en el terreny de la intel·lectualitat, el nombre adient és tres: forma intel·lectual (una qualitat), forma més matèria sensual (dues qualitats) i forma intel·lectual més matèria intel·lectual més conjunció d'ambdues (tres qualitats). Estem a més davant un nou exemple de la doctrina de l'hilemorfisme universal, especialment conreada per Llull en aquestes pàgines del LC.

<sup>125</sup>El versicle divuit, que completa la tríada, actua de transició entre aquest apartat i el següent: «on, com nós, Sènyer, hajam recomptats los significats de les creatures, digna cosa és que tractem dels significats de les vostres glorioses qualitats e de la vostra excel·lent substància...» (235, 18).

l'enteniment és de natura intel·lectual. Cal fixar-se en el segon, encara que, per tal d'arribar-hi, hem de passar prèviament per la primera.

A partir del versicle vint-i-dos, després de l'advertiment suara esmentat, l'autor presenta diverses maneres en què les virtuts divines signifiquen la substància divina i viceversa. Fa ús sobretot del ternari infinitat-vida-eternitat (present ja al capítol 170 i següents). Al capítol anterior recordem que havia usat el ternari infinitat-saviea-eternitat; sembla, però, que hi ha una estreta relació entre «vida» i «saviea», segons expressa el següent versicle:

*Amable Senyor, la vostra excel·lent substància dóna significats de vertuts diverses, car en quant és substància unida de tres propietats diverses, dóna significat d'aquelles vertuts qui cascuna d'aquelles propietats signifiquen. On, per açò, sènyer, la substància en quant és cosa gran dóna significació d'infinitat e en quant és cosa viva dóna significat de saviea, e en quant és cosa perdurable dóna significació d'eternitat (235, 27. El subratllat és nostre).*

En definitiva, i com s'esdevenia al capítol 234, la darrera tríada fa esment al tema de la trinitat, present cada vegada que Llull emprà un ternari de virtuts divines. L'ascens operat de les sensualitats a les intel·lectualitats al llarg de l'actual capítol ha abocat a Déu, el Déu trinitari dels cristians.

«Veritat» i «falsetat» són els dos conceptes centrals del capítol 236, "Com és tractat de la manera segons la qual qualitats donen significació de veritat o de falsetat". Tots dos acuparan un lloc especial en l'Art, representats per les figures Y i Z. Ací, d'acord amb la presentació operada a la primera tríada del capítol, seran considerades quatre maneres de significació de veritat i de falsedat en les criatures sensuales i intel·lectuals:

- a) La sensualitat i la intel·lectualitat concorden en significar veritat.
- b) La sensualitat és endreçada i la intel·lectualitat és desendreçada a significar veritat.
- c) La sensualitat i la intel·lectualitat són desendreçades a significar veritat.
- d) La intel·lectualitat és endreçada i la sensualitat desendreçada a significar veritat.

A cada una de les tres primeres combinacions dedica l'autor una tríada. La resta del capítol es dedica íntegrament a la darrera combinació, que sembla ser



la que més l'interessa. La subdivideix en dos apartats amb tres tríades cadascun: en el primer, les sensualitats desendregades són els cinc senys sensuais (236, 13-21), i en el segon, la sensualitat desendregada és la paraula (236, 22-30).

En conjunt, l'objectiu de Llull en aquest capítol és oferir una «art e manera» de diferenciar els significats sensuais i intel.lectuals que signifiquen veritat dels que signifiquen falsedat, per tal de proporcionar saviesa a l'home. Els necis i els infidels no saben fer diferència entre aquestos significats: cal doncs un mètode per treure'ls de l'error. No tot és com sembla: aquesta és la divisa del capítol. Un exemple curiós, que explica la segona manera de significació, ens ho fa veure: una mare té un fill lleig, objectivament lleig. La sensualitat ací no s'enganya. Però la intel.lectualitat de la mare percep el seu fill com el més bell de la vila, cosa falsa. El que Llull sembla dir-nos, en aquest passatge com en molts altres del LC, és que en certa manera la realitat és molt relativa, i la seua percepció depén de molts factors. Per tal d'arribar a la seua percepció absoluta, la vertadera, cal desfer-se del component sensual de la nostra psiquis, i conrear els significats intel.lectuals purs.

Ara bé, per què interessa al nostre autor aquesta qüestió? La resposta és ben simple: ací està la clau de la persistència dels infidels en l'error. Confonen els significats de veritat i els de falsedat. La solució: «qui d'aquest engan se vol guardar, cové que sàpia ordonar e atemprar la natura sensual e entel.lectual per tal que ensems pusquen significar veritat» (236, 9).

Difícil ho tenen, però. I és que estan massa habituats a l'error, ja des d'infants. Aquest hàbit en què han estat nodrits des de ben petits pels pares suposa un desendregament tant de les sensualitats com de les intel.lectualitats (la tercera manera de significació exposada en aquest capítol), un mal hàbit epistemològic creat en els infidels des de la cuna, heretat de pares a fills, i que els allunya de la veritat:

Per lo fals nodriment és la sensualitat acostumada d'oir afirmació en ésser ver ço qui és fals e en ésser fals ço qui és ver, e l'entel.lectuïtat s'acostuma a imaginar e a creure ésser ver ço qui és fals e ésser fals ço qui és ver; e per açò car esta significació és feta

falsament, són los hòmens heretges e obstinats en lur error e no volen reebre null ver significat (236, 11).<sup>126</sup>

La paraula té alguna cosa a veure en tot açò. En efecte, els infidels són acostumats, des de petits, a *oir* falsedats que creuen veritats. Només una persistència igualment perseverant en sentit contrari pot solucionar el problema: cal acostumar-los a *oir* la veritat contínuament, cal anar i predicar-los la veritat, disputar amb ells quantes voltes siga necessari; en definitiva, usar la paraula per transmetre la veritat.

Tornem doncs a la qüestió de l'*affatus*. La segona part de la darrera manera de significació toca el tema de la paraula com a sensualitat desendregada a significar veritat. És un punt àmpliament tractat en anteriors capítols al llarg del LC.<sup>127</sup> En les tres darreres tríades del present capítol trobem diversos exemples de com la paraula diu una cosa però l'enteniment ben endreçat ha d'entendre una altra diferent, per tal de capir la veritat i no caure en la falsedat.<sup>128</sup> L'objecte contemplat és ací Déu: sembla que al LC la preocupació major pel llenguatge apareix quan ens acostem al coneixement de l'essència divina, la qüestió lingüística no acompanya tot l'ascens de l'enteniment (com ocorre al *Liber de ascensu et descensu intellectus*), sinó que fa acte d'aparició quan ens enfrontem a la fita darrera, la contemplació de la divinitat. I és que quan parlem de Déu cal anar amb molta cura. La paraula diu que Déu és tot poderós, però l'enteniment ha d'entendre que no pot fer el mal; la paraula diu que és gran, però l'enteniment entén que, en realitat, no té ni quantitat ni limitació espacial; la paraula diu que és creador i misericordiós, però

---

<sup>126</sup>Cf. 242, 4-6, on es repeteix la mateixa idea.

<sup>127</sup>Veg., per exemple, 155, 5: «paraula defall a expondre tot ço que enteniment entén (...). Enteniment entén, en los significats, més coses e altres coses que paraula no pot menar».

<sup>128</sup>La paraula equival a la sensualitat i l'enteniment a la intel·lectualitat. En el *Liber de ascensu et descensu intellectus* apareixen ben explícites les relacions paraula-enteniment a través de la consideració de l'*affatus*. Un bon resum es troba a TRIAS MERCANT (1993: 113-118). En l'ascens hi ha quatre etapes: l'afat i l'oïda inicien el procés, i ací al LC ja hem vist com van relacionats, sobretot en la importància atorgada a l'oïda en la percepció continuada de la veritat o de la falsedat. Després ve la parla, la nominació, i finalment la construcció de la ciència amb l'intel·lecte i la parla (TUSQUETS, 1993: 39). Llinarès ja va fer notar que Llull feia al·lusió explícita a la «potència afativa» al LC (27, 3), abans d'escriure el tractat sobre el sisè seny, tot i que la idea no és objecte de cap desenvolupament (LLINARÈS, 1963: 215, n. 7).

l'enteniment ha d'entendre en aqueixa afirmació que no està limitat temporalment, encara que haja creat el món.

Si el capítol 236 proporcionava una art de significar veritat i fugir les significacions de falsedat, el 237 té com a base altres dos conceptes oposats bàsics en el sistema lul·lià: "Com és tractat de la manera segons la qual qualitats donen significació e demostració de les coses qui són ordonades e desordonades". Sota aquest epígraf, l'autor ens convida a una recerca de l'ordre i del desordre en les creatures, recerca operada amb dos instruments: les qualitats de Déu i les qualitats de les pròpies creatures. De les primeres n'elegeix una altra vegada tres: poder-saviea-volentat, ternari al qual també va recórrer al llibre anterior (capítols 172, 175, 179 i altres). Les tres qualitats signifiquen ordenació en les obres divines, ja que en Déu es donen en grau suprem, perfecte, acabadament i sense cap defalliment. En les creatures, però, apareixen amb defalliment, no són qualitats perfectes; d'ací prové el desordre.

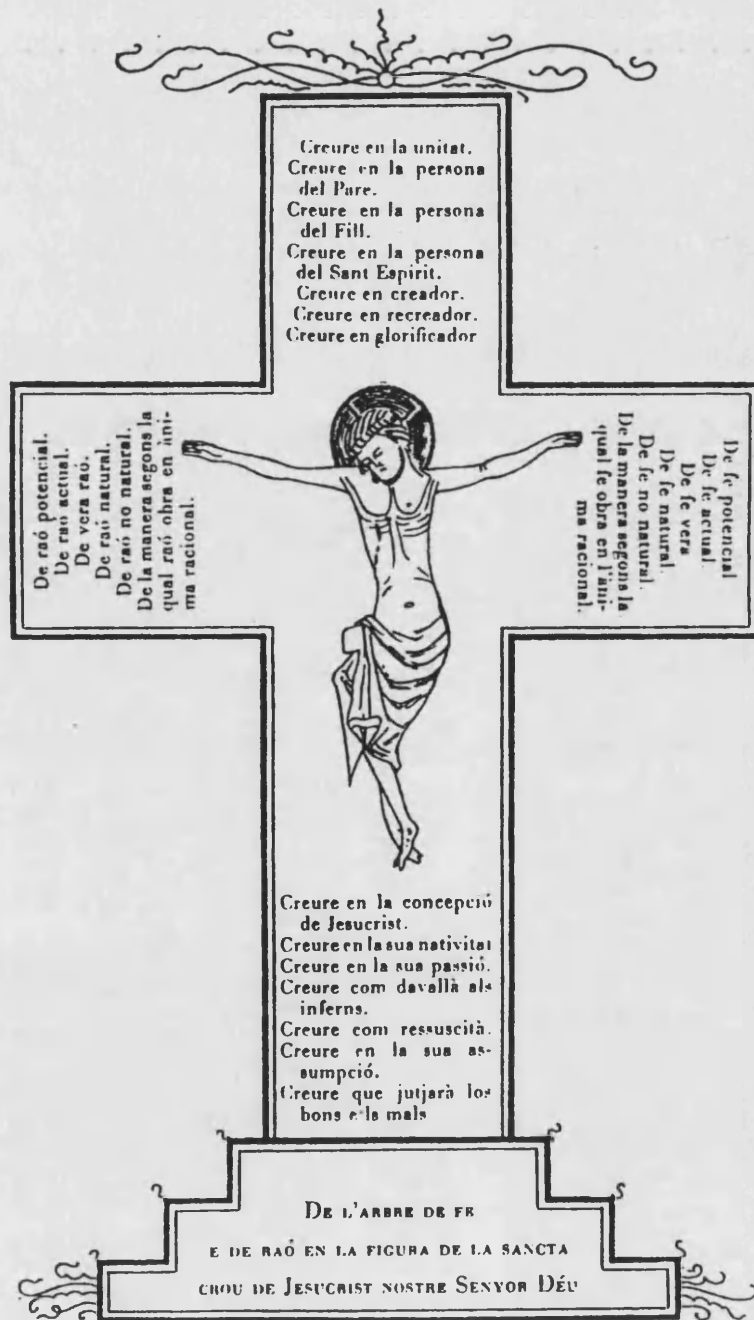
Les parelles d'oposats dominen aquest capítol, com és natural tractant-se del tema de l'ordre i el desordre: «generació» significa ordenació, i «corrupció» desordenació; les virtuts suposen ordre en l'ànima humana, i els vicis desordre; «ocasió» (és a dir, les quatre causes) és un concepte que entra en l'esfera de l'ordre; «ventura» (o atzar), pel contrari, en la del desordre. Igualment, la fam, la set i altres passions del cos, com la malaltia, suposen un desordre en l'home, desordre que té el seu origen en el pecat.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup>Veg. les consideracions que al respecte hem fet en l'estudi del primer volum.

## 2. SEGONA PART: CONTINGUTS TEOLÒGICS.

### 2.1. Distinció XXXVI: "Qui tracta de fe e de raó en la figura de l'arbre de la crou".



Aquesta nova distinció inaugura la segona part del llibre quart, dedicada a temes més teològics, el tractament dels quals es recolza però en la base filosòfica exposada a les tres distincions anteriors. Ens trobem davant una distinció de transició, amb dues parts ben diferenciades: una que enllaça amb les distincions anteriors, i que toca directament el tema anunciat al títol, les relacions entre fe i raó, i una altra que s'endinsa en els catorze articles de la fe catòlica, recolzats per arguments i raons necessàries. És doncs un arbre central, axial, en el conjunt del llibre quart, ja que posa en evidència el tema fonamental implícit en la seua factura: el paper de la fe i de la raó en el procés d'acostament a la veritat, el lloc reservat a la filosofia i a la teologia, dues arts que han de caminar unides cap al mateix objectiu.

Les dues parts en què podem dividir aquesta distinció XXXVI es corresponen, visualment, amb els dos pals de la creu dibuixada: el transversal recull els capítols dedicats als tipus de fe i de raó i llurs obres en l'ànima racional, i el vertical els dedicats als catorze articles de la fe catòlica. És significatiu que, en aquesta distinció central, el diagrama arbori haja estat substituït per l'arbre místic de la creu, amb la figura de Crist al centre. Fe i raó, les obres naturals i les sobrenaturals, convergeixen en les dues natures de la segona persona de la trinitat, Déu i home, màxima concordança de la natura sensual i intel·lectual en grau perfecte. En bona mesura, l'apologètica lul·liana es recolza en la seua cristologia: la superioritat de la fe cristiana rau en el fet que eleva a la màxima perfecció ontològica la natura sensual i la intel·lectual, i la concordança entre ambdues permet un accés epistemològic segur a la veritat.

Llull és conscient de la importància de la distinció que ara enceta. Com a bon autor, teixeix la seua obra progressivament i ordenada, enllaçant una part amb altra. Els primers versicles de la distinció contenen uns advertiments importants per al lector: primer de tot, cal avisar que el tema ara considerat és més «subtil», més elevat i, per tant, més difícil de copsar. Per comprendre com cal aquest arbre, és necessari haver-se empassat prèviament els tres anteriors. El pla segons el qual es construeix a poc a poc el LC és un pla ben meditat i ordenat:

On, com aquest arbre de fe e de raó, Sènyer, sia greu de tractar e greu d'entendre, per açò cové remembrar e entendre los altres tres arbres damunt dits, ço és a saber, l'arbre d'èsser e de necessitat e de privació, e l'arbre de sensualitats e d'entel·lectuïtats, e

l'arbre de qualitats e de significats; car per los demostraments e per los significats de lurs qualitats e de lurs propietats pot hom venir a certa coneixença de fe e de raó segons que és contengut en esta present distinció (238, 3).

### 2.1.1. Relacions fe-raó.

Aquesta primera part de l'arbre de fe i raó constitueix una mena d'introducció metodològica als capítols de la segona part. Abasta set capítols, del 238 al 244, on unes mateixes consideracions s'apliquen, alternativament, a la fe i a la raó. Els conceptes filosòfics emprats a les distincions anteriors també faran acte de presència, com ens ha avisat l'autor. Aquesta serà la distribució dels capítols:

Capítol 238, "Com és tractat de la manera segons la qual fe està en home potencialment e actualment".

Capítol 239, "Com és tractat de la manera segons la qual raó està en home potencialment e actualment".

Capítol 240, "Com és tractat de la manera segons la qual hom ha coneixença de la fe qui és vera e de la fe qui és falsa".

Capítol 241, "Com és tractat de la manera segons la qual raó és vera o falsa".

Capítol 242, "Com és tractat de la manera segons la qual hom ha coneixença de fe qui és natural e de fe qui no és natural".

Capítol 243, "Com és tractat de la raó qui és natural e de la raó qui no és natural".

Capítol 244, "Com fe e raó fan a l'ànima d'home loar e beneir e servir son Déu e son creador".

Tenim, doncs, tres blocs de dos capítols cadascun, on es confronten fe i raó des de parelles d'oposats: potència-actualitat, veritat-falsedat, i natural-no natural. Un darrer capítol tanca aquesta primera part de la distinció, amb la consideració de la finalitat a què ha d'abocar tot allò tractat als sis capítols anteriors.

Tornem, doncs, al controvertit tema de les relacions entre fe i raó en Ramon Llull, tema contemplat monogràficament ja al capítol 154 del mateix LC. Vejam si el que ara ens diu aporta algunes dades noves que perfilen més o corroboren les conclusions a què havíem arribat en l'anàlisi d'aquell capítol.

Tres tipus de fe són presentats al capítol 238: fe potencial, fe actual, i fe «mitjancera» entre les dues anteriors. La fe potencial va unida, com és lògic, a la raó actual, mentre que la fe actual s'esdevé quan la raó passa a estar en potència. El tercer tipus, la fe composta d'actualitat i de potencialitat, és aquella que roman en acte en l'ànima, per bé que aquesta tracte d'altres assumptes també importants, i no es trobe sempre cogitant en els dogmes com ara la trinitat, l'encarnació, etc.

La raó és identificada amb allò *necessari*, sap «per coneixença e per demostració e significació necessària» (238, 7). Aquesta raó és la que dóna peu a la fe potencial. Quan la raó, però, no dóna cap demostració necessària, llavors la fe passa a actualitzar-se; aquesta fe és relacionada amb el concepte de *possibilitat*: «enaixí la fe dóna significació de cosa possívol e defall a dar significació de les coses necessàries» (238, 11). Veiem com l'autor empra, en efecte, els conceptes claus dels tres arbres «filosòfics» anteriors, sense els quals ha advertit que hom no pot comprendre aquest arbre: «significació», «possívol», «defalliment», «necessària», etc.

Aquesta fe actual és incompatible amb el raonament («on, aquesta fe actual no pot caber en un temps ab raó en l'ànima de l'home», 238, 12); entrem així en el terreny de les *contrarietats entre fe i raó*: «Car enaixí, Sènyer, com tot lo contrast qui és enfre una forma e altra és sobre la possessió de l'acció, enaixí, tot lo contrast qui és enfre fe e raó és sobre la possessió actual en subject sensual o entel.lectual» (238, 21).

Totes dues, fe i raó, volen esdevenir en acte. Cal, però, tenir en compte una altra afirmació molt important: el contrast establert entre fe i raó no és simètric. La raó vol privar la fe d'actualitat, però la fe tan sols desitja estar per damunt de la raó (com l'oli sobre l'aigua), arribar a la comprensió del que la raó actual no pot entendre:

En una manera, Sènyer, és contrastant raó a fe e fe contrasta per altra manera a raó, car raó vol de tot en tot privar fe de sa actualitat per ço car raó no pot venir de

potència en actu tro que ha privada la fe d'actualitat; mas la fe no contrasta a la raó per aquesta manera, mas tan solament que vol ésser sobre raó, així com oli sobre aigua; car ço que raó no sap ni pot entendre ni significar, fe ho vol creure e afermar senes nulles demostracions necessàries (239, 26).<sup>130</sup>

La remarca és interessant. La fe no mata la raó. Mata la raó la fe? No, des del moment en què la necessita per tal de pujar més amunt en la comprensió de les realitats suprasensibles. Ara bé, el problema rau en el fet que cal establir unes distincions fonamentals per a la comprensió del complex tema de les relacions entre fe i raó, distincions que ja anunciàvem en l'anàlisi del capítol 154. La fe potencial abasta en la seua esfera *tot allò que és possible de ser cregut*. Aço significa que és tan sols una creença, que pot ser vertadera o falsa; més encara, no és una sola creença, sinó un conjunt de creences entre les quals oscil·la l'ànima humana. No és doncs una fe ferma, sinó sotmesa al canvi, poc assentada ja que no deixa lloc a la raó: l'individu que la conrea creu avui una cosa, però amb el mateix fervor pot creure demà una altra contrària. És el que podríem anomenar una *creença cega*:

On, beneit siats vós, Sènyer, car enaixí com moltes figures estan potencialment en la peça de l'aur o de l'argent, enaixí estan moltes creences potencialment en l'ànima de l'home, e per açò és l'ànima de l'home alterable d'una fe en altra e d'una creença a altra e com pren una fe leixa'n altra, així com l'aur qui prenent una forma ne priva d'altra (238, 9).

No és doncs el que Llull anomena en altres llocs una *fe vera*, sinó una fe que oscil·la entre la veritat i la falsedat. La primera no contrasta en res a la raó; la segona, sí ho fa.

Però en aquests capítols sembla ser la raó l'element més remarcant, aquell que s'emporta la millor part. En efecte, trobem vertaders cànctics al seu poder ennoblidor, ja que, per a Llull, és l'aspecte constitutiu de l'ésser humà que més pot acostar-lo al seu creador:

---

<sup>130</sup>Cal destacar que aquesta imatge de l'oli que sura sobre l'aigua és especialment estimada per Llull a l'hora d'explicar la natura de les relacions entre la fe i la raó. «Nam, sicut oleum natat super aquam, ita tu semper moraris super me» —li diu l'intel·lecte a la fe en la *Disputatio fidei et intellectus* (MOG IV: 481 = Int. viii, 3), obra, per altra banda, avançada en aquestos capítols del LC.



Car aquesta raó actual és, Sènyer, en home la mellor cosa qui en home sia creada, car per aquesta raó és home racional e és home ennobleït sobre les altres creatures qui priven de raó, e per aquesta raó actual és hom apellat a glòria perdurable; car ab la raó ha hom coneixença de vostra excel·lent bonea e de les creatures e de les vostres obres, e ab la raó és hom, Sènyer, loador e amador de vós e de vostres obres (239, 9).<sup>131</sup>

Però aquesta raó té un fort condicionament per al seu desenvolupament ple en aquest món: la potència racional està unida al cos humà, a la materialitat sensual, un llast que li impedeix enlairar-se cap a la divinitat. Mentre continue pegada a la matèria, necessitarà de la fe per a pujar més amunt en el coneixement. Ara bé: en l'altre món, en la glòria celestial, lliure del cos, podrà actuar plenament sense traves, i ja no serà necessària la fe. En aquest sentit, la raó s'identifica amb la contemplació pura i directa de la glòria divina:

Per ço, Sènyer, com l'ànima no pot haver ses vertuts en actu dementre que sia en lo cors sens ajuda del cors, per açò se segueix que fe cau en home per ço car la raó per lo defalliment del cors no pot ésser tota hora en actu. Mas no serà enaixí, Sènyer, en l'altre segle, car impossívol cosa serà en ell que fe hi sia actualment ni potencial per ço car raó serà tota hora actualment e no privarà nulla hora d'actualitat, enans serà contínuament e infinida gloriejant en la vostra essència divina (239, 30).

Una altra parella de conceptes oposats, veritat i falsedat, és aplicada a fe-raó en els dos capítols següents. Al 240, Llull distingeix quatre maneres de tractar de fe, dues relatives a la fe vertadera i altres dues a la fe falsa.<sup>132</sup>

---

131Tot al llarg del LC trobem passatges semblants, on la raó és exalçada: 41, 4-10; 43, 4; 57, 10; 168, 15, i, més endavant, 256, 24. Tanmateix, els passatges en lloança del mèrit que suposa la fe no són menys nombrosos, cosa que ens indica, una vegada més, que el reduccionisme és perillós quan ens acostem al complex pensament del beat. Si hi ha concordança, i no contradicció, entre fe i raó, un dels dos elements destacarà en cada cas segons la perspectiva que hom prenga.

132L'estructura d'aquest capítol, com la dels capítols anteriors i posteriors d'aquesta part de la distinció, consisteix en dues parts: una primera on es desenvolupa cada una de les divisions presents a la primera tríada, normalment de caràcter combinatori (una divisió per tríada), i una segona part que amplia els continguts presentats a la primera amb exemples concrets i semblances.

- a) Fe vera per defalliment de natura sensual.
- b) Fe vera per l'acabament de natura intel.lectual.
- c) Fe falsa per desordenació de natura sensual.
- d) Fe falsa per desordenació de natura intel.lectual.

El primer tipus de fe s'esdevé quan la sensualitat no pot donar coneixença de tota la veritat; aquest defalliment de la sensualitat fa que entre a escena la fe. El segon tipus s'esdevé quan la natura sensual vol induir la intel.lectualitat a creure falsedat; però aquesta es manté en la fe vera si no rep les falses significacions sensuais. El tercer i quart tipus fan referència a la fe dels infidels: la sensualitat desordenada fa creure que és veritat allò que és fals, com és el cas de la creença dels musulmans en un paradís sensual; el quart tipus està relacionat amb l'anterior, ja que la intel.lectualitat és desordenada per una desordenada sensualitat. L'hàbit i la por són dos elements que ajuden a aquest desordenament: quan hom ha estat nodrit en una creença falsa, el costum i la por d'abandonar allò conegut fan que la intel.lectualitat la considere vertadera.

La mateixa qüestió, però des de la perspectiva de la raó, és tocada al capítol 241. En aquest cas, la raó vera o falsa depén de sis combinacions d'ordenació o desordenació sensual o intel.lectual:

- a) Ordenació sensual: vera raó.
- b) Ordenació intel.lectual: vera raó.
- c) Privació d'ordenació sensual: falsa raó.
- d) Privació d'ordenació intel.lectual: falsa raó.
- e) Desordenació sensual i ordenació intel.lectual: raó vera i falsa.
- f) Desordenació intel.lectual i ordenació sensual: raó falsa.

Els quatre primer tipus són ben evidents, i no necessiten cap comentari. El cinqué fa referència a la contradicció entre els significats que aporta una sensualitat desordenada (significats falsos) i els que aporta la intel.lectualitat ordenada (significats vertaders i oposats als anteriors). L'autor ho exemplifica amb el cas d'un home malalt i que té febre. La febre li provoca set, i la *sensitiva* li fa entendre que si beu aigua es trobarà millor (significació falsa). La *intel.lectualitat* ordenada, però, li aporta la significació vertadera, i l'home raona que si beu emmalaltirà més. El cas invers, una sensualitat ordenada acompanyada d'una intel.lectualitat desordenada, és exemplificat amb el cas

del marit gelòs, que, tot i les significacions sensuais aportades pel comportament correcte de la seua dona, es troba dominat per significacions intel·lectuals desordenades (fruit en aquest cas d'un excès d'amor) que li fan creure que és enganyat.

De nou, però, un important advertiment lingüístic: quan parlem d'una «raó falsa» hem de tenir en compte la contradicció entre els termes; l'expressió no és del tot correcta, ja que la raó sempre concorda amb la veritat (una altra mostra de la confiança lul·liana en la raó ben endreçada). El que significa realment és que, de vegades, la raó rep *falses significacions* aportades ja siga per la sensualitat, ja siga per la intel·lectualitat. Un cop més ens recorda Llull que les paraules, tot i ser necessàries, enganyen.

En definitiva, el que Llull pretén amb aquestes taxonomies, de vegades tan reiteratives, és bastir un mètode, una «art e manera» d'unir tots els éssers humans en una sola creença. Per això, ha de ensenyar-los prèviament a usar correctament del major bé que tots posseeixen per igual: la raó. Les disputes i els odis entre els homes provenen de la ignorància d'aquestes maneres de raó. Quan són ben conegudes, un hom ha d'acceptar per força els significats sensuais i intel·lectuals que condueixen a la vera raó. Per això el mètode lul·lià de coneixement és un mètode per vèncer la ignorància, i ha d'estar basat en la presentació ordenada i exhaustiva de totes les possibilitats d'un mateix fet (ací entra en joc la combinatòria).

El mètode elaborat per Llull, al capítol 242, per conèixer la fe natural i la fe no natural, també es desenvolupa a partir de la presentació de les diverses combinacions qua abasten les possibilitats de manifestació dels dos tipus de fe. Cada combinació fa referència a una casuística concreta. En total, en tenim nou possibilitats, quatre simples, quatre compostes i una ni simple ni composta:

- a) Fe naturalment en la natura sensual.
- b) Fe naturalment en la natura intel·lectual.
- c) Fe fora de la natura sensual.
- d) Fe fora de la natura intel·lectual.
  
- e) Fe en natura sensual i fora de la natura intel·lectual.
- f) Fe en natura intel·lectual i fora de la natura sensual.
- g) Fe en natura sensual i intel·lectual.

h) Fe fora de la natura sensual i intel.lectual.

i) Fe ni composta ni simple ni en la natura sensual ni en la intel.lectual: en defalliment d'ésser.

La primera és la fe heretada naturalment dels pares, igual qua hom hereta la complexió física. És la fe dels infidels, obstinats en una creença recolzada en el costum però que pot caure el primer embat sil.logístic, fàcilment desmuntable amb arguments de raó. Igualment, el segon tipus de fe també és pròpia dels infidels, però es troba més arrelada que l'anterior, ja que afecta la natura intel.lectual. Tampoc no és, però, impossible el seu convertiment a la fe vertadera: és suficient amb perseverar en «longa disputació».

La fe que va fora de la natura sensual i de la intel.lectual (tercer i quart tipus) suposen dos casos contraris: el primer, és el cas del sarraí que es converteix a la fe cristiana, una nova fe fora de la fe natural heretada sensualment. L'altre cas és el del cristià que deixa la seua fe natural arrelada a l'intel.lecte i es fa sarraí, adquirint així una nova fe «fora de la natura intel.lectual». És relativament fàcil retornar-lo amb raons necessàries a la fe natural a què estava habituat.

Si seguim la mateixa lògica podem entreveure a què es refereix Llull amb els tipus de fe composta. La fe en la natura sensual i fora de la intel.lectual és semblant a la del primer tipus, però amb l'agreuament aportat pel pas de la falsa fe de la natura sensual a la intel.lectual, fruit de la perseverància en l'error. No obstant això, és fàcil de combatir amb raons necessàries, ja que la raó recondueix la creença exterior a la intel.lectual al terreny d'aquesta. Per això encoratja Llull els cristians per tal que vagen sense por a convertir infidels, ja que l'èxit està assegurat d'antuvi.

El tipus contrari, fe en la natura intel.lectual i fora de la natura sensual, és la pròpia de l'heretge, educat en l'error, però que abraça la fe vertadera, una fe que discorre segons la natura intel.lectual però que és contrària a la natura sensual on s'assentava l'antiga fe falsa. La fe fora de la natura sensual i de la intel.lectual seria, novament, la del cristià renegat, mentre que la fe que es troba dintre del curs de la natura sensual i de la intel.lectual és la pròpia de l'home catòlic des del naixement: és la millor de totes, la més ferma, ja que s'assenta en les dues natures que conformen l'ésser humà.

Finalment, el darrer tipus, la fe en privació d'ésser, suposa creure en allò evident per als sentits, com ara l'existència dels quatre elements físics, terra, aigua, aire i foc. És una fe en privació perquè, en realitat, la fe no pot engendrar-se en una ànima certificada sensualment i intel·lectualment de la veritat d'un fet. Ací no cal la fe. Conseqüència interessant: en Déu no pot haver fe, ja que coneix amb certitud tot el que és cognoscible (idea que ja havia estat afirmada a 238, 28).

El capítol 243, dedicat a la raó natural i no natural, és formalment idèntic al que acabem de presentar. La divisió en nou tipus de raó és exactament igual a la plantejada per a la fe. Els continguts de cada tríada són doncs previsibles, tot tenint en compte el que acabem de dir referit al capítol anterior. Així, per exemple, en els casos referits a la raó composta de la natura sensual i intel·lectual, la raó en la natura sensual però fora de la intel·lectual farà referència a les significacions que les creatures donen del seu creador; el cas contrari és el que permet un coneixement de realitats com el firmament creat, amagat als sentits físics però entès per la intel·lectualitat, etc.

I arribem així al darrer capítol d'aquesta primera part de l'arbre de fe i raó: el 244, "Com fe e raó fan a l'ànima d'home loar e beneir e servir son Déu e son creador". És el colofó dels sis capítols anteriors, i resumeix d'alguna manera el que s'ha dit sobre les relacions entre fe i raó. Hi ha dos camins per arribar a Déu: el de la fe i el de la raó. A través de la fe, és la *voluntat* la potència que engega el procés d'acostament a la divinitat, i arrossega amb ella la memòria i l'enteniment. En el cas de la via de la raó, és l'*enteniment* qui primer entén, i condueix en un segon moment cap a la memòria i l'estima d'allò entès. El segon camí ens du de segur cap a la veritat; el primer, pot conduir-nos a la veritat o a la falsedat. És més arriscat, però també més meritori.<sup>133</sup>

## 2.1.2. Els catorze articles de la fe catòlica.

---

<sup>133</sup>Aquest procés quedarà codificat en l'Art: si bé la voluntat ha de plantejar una premissa de fe, és l'enteniment qui de fet engega el procés pròpiament epistemològic, acompanyat de la memòria i prescindint dels prejudicis de la voluntat —FG sense H—.

Si a l'inici d'aquesta distinció l'autor havia advertit que calia tenir presents els continguts de les tres distincions anteriors, arribats a la segona part de l'arbre remet el lector de nou a tot allò ja explicat des de l'inici del llibre, incloent-hi els capítols que acabem d'estudiar:

aquells qui en la vostra sancta unitat contemplen per fe, cové que hagen coneixença de vera fe segons que és demostrada fe en los capítols recontats (...); e aquells qui volen contemplar en la vostra unitat per raons veres e demostracions e significacions, han mester a haver coneixença de los tres arbres primers e de la natura de vera raó e de falsa raó segons que és demostrada en los capítols recontats (245, 2).

Arribats a punts de transició en el llarg camí que suposa el LC, l'autor recapitula i adverteix el lector, per tal que no es perda en la selva de capítols i de distincions, tot recordant-li que es troba immers en una aventura epistemològica amb diverses fites que no són independents les unes de les altres, sinó que, pel contrari, constitueixen baules d'una mateixa cadena. En el cas del llibre quart que ara ens ocupa, aquestes reiterades crides a allò ja exposat com a base per a l'avanç en l'exposició confereixen al conjunt un aspecte d'unitat i d'ordre difícilment superables. El resultat és que el llibre quart del LC és aquell que dona una major sensació unitària al lector, una sensació de bloc compacte on l'argumentació es desenvolupa ordenadament i lògica.

En efecte: com acaba de recordar-nos el propi autor, una primera part filosòfica ens permet exercitar la raó per endinsar-nos, després, en qüestions de fe. Abans, però, uns capítols que ens informen sobre les relacions existents entre les dues vies d'accés a la veritat. I ara, la culminació de l'ascens cap a la divinitat: la fe ferma i sòlida, fe vertadera perquè s'assenta en una base raonable. Aquest advertiment és repetit a l'inici de cadascun dels deu capítols dedicats als catorze articles de la fe catòlica: qui vol estudiar-los des de la perspectiva de la fe, haurà de fixar-se en els capítols corresponents de la primera part d'aquest arbre; qui vol comprendre'ls amb l'ús de raons necessàries, haurà de fer servir, a més, els tres arbres anteriors.

Catorze són els articles de la fe catòlica, les veritats que tot cristià ha de conèixer i acceptar.<sup>134</sup> Pràcticament, tots ells han estat ja tractats en els tres llibres anteriors, i Llull ho sap i justifica el retorn sobre els mateixos temes. Així, per exemple, en tocar el primer article, la unitat de Déu, afirma que ja n'ha parlat al volum segon de la seua obra (en efecte, més concretament al capítol 180), però que ara vol fer-ho «per raons diverses a les primeres» (245, 4). El LC es basteix així com una contínua amplificació: l'autor necessita reprendre molts cops un mateix tema, per tal de deixar-lo ben clar des de perspectives diferents. Ara, aquesta perspectiva serà la natural, la física i filosòfica, amb la intenció d'atacar els filòsofs que, per exemple, creuen en l'eternitat del món, un atac que es durà a terme amb llurs pròpies armes.<sup>135</sup>

Set articles fan referència a la deïtat, i els altres set a la humanitat de Déu; als set primers dedica l'autor cinc capítols (del 245 al 249), i el mateix fa amb els set darrers articles (capítols 250-254). Ordre i simetria pertot arreu. Vejam com es desenvolupa aquesta segona part de l'arbre de fe i raó.

1. Unitat de Déu. Primer article de fe, tractat al capítol 245. Per tal d'iniciar amb èxit la recerca de la unitat de Déu calen dues coses: primerament, tenir l'enteniment franc i ordenat, i no condicionat per falsos significats; i, en segon lloc, seguir els significats sensuals i intel·lectuals referits a la unitat de Déu. El camí serà doncs ascendent, de les sensualitats a les intel·lectualitats, i totes les argumentacions dedicades a demostrar la veritat del primer article de fe començaran amb una fórmula que ja és ben coneguda del lector del LC: «sensualment sentim i intel·lectualment entenem...».

Els arguments partiran doncs de la física, del món natural, i ascendiran cap a la demostració de la unitat divina. Dels diversos significats que poden donar aquesta demostració, l'autor en considera tres: compte, matèria i forma. Segons el primer, demostrem la no eternitat del firmament: com que

---

134I, de cara als infidels, segons es col·legeix de les relacions establertes entre fe i raó al llarg del present arbre, poden ser demostrats per «raons necessàries». Això mirarà de fer Llull al *Liber de Articulis Fidei* (MOG IV: 505 i ss. = Int. ix).

135En efecte: com veurem tot seguit, el primer article fa referència a la no eternitat del món. Hom percep així al LC els inicis de la polèmica antiaverroista en la qual participarà Llull molts anys després a París, amb la redacció de la *Declaratio Raymundi*. Veg. STEENBERGHEN (1960 i 1989), i IMBACH (1987).

potencialment augmenta el compte d'anys, de mesos, etc. pel moviment del firmament, aquest ha d'haver tingut un començament. I si ha tingut un començament, això significa que un Déu l'ha creat.

Pel que fa a la matèria, és finida i termenada en les seues formes actuals, i viceversa; *ergo* ha d'haver un Déu que haja donat ésser, començament i terme a la matèria. Igual s'esdevé amb la forma, tant la potencial com l'actual: és finida, termenada i, a més, imperfecta, la qual cosa demostra «per la negativa» la perfecció divina; un sol Déu ha hagut de donar començament i fi a les formes potencials i actuals finites. Com veiem, els arguments en aquest capítol són arguments *ad extra*, i parteixen del món material per desembocar en la unitat de Déu.

2. Trinitat de Déu. Segon, tercer i quart articles, tractats al capítol 246. Qüestió ja estudiada al volum anterior, com explicita el propi autor: «en lo segon volum havem provat, Sènyer, com esta sancta trinitat divina és vostra una unitat e vostra una unitat és vostra trinitat; mas en est loc ho provam per altra manera» (246, 1). En concret, era el tema central del capítol 179; les referències al volum anterior es repetiran dues vegades més en el si d'aquest capítol (246, 21 i 246, 25), cosa que mostra que l'autor no oblida en cap moment el que ja ha escrit a l'hora d'ampliar els arguments.

També l'argumentació es mou en aquest capítol de manera ascendent, tot fixant-se en les significacions de les creatures. Firmament, vegetals, animals i conjunció de sensualitat i d'intel.lectualitat són les quatre etapes de l'ascensió. Tot partint de la doctrina de l'hilemorfisme universal, l'autor estableix una constitució ternària de les criatures: «sensualment sentim e entel.lectualment entenem que nulla creatura no pot ésser sens forma e sens matèria e sens lo compost de la matèria e la forma» (246, 7). Així, l'home és un conjunt de cos + ànima + esperit (= conjunció de cos i ànima). També l'ànima, al seu torn, és trinitària: memòria, enteniment i voluntat la constitueixen.<sup>136</sup> Al capdavall, totes les criatures signifiquen la trinitat de Déu. Però també les virtuts divines

---

<sup>136</sup>Pel que fa a la constitució ternària de l'ésser humà, Llull la desenvoluparà més específicament un cop enunciada la teoria dels correlatius, a l'etapa ternària de la seua producció (així, per exemple, al *Llibre d'home*). Un esquema explicatiu d'aquesta constitució es pot trobar a PRING-MILL (1968: 219-224).



(ací anomenades «qualitats»)<sup>137</sup> signifiquen trinitat de persones; a les tres darreres tríades del present capítol es repeteix fil per randa l'argument ofert al capítol 179, amb tres ternaris de virtuts divines que donen significació de les tres persones.

3. Déu és creador: cinquè article, demostrat al capítol 247. Els conceptes bàsics amb els quals ascendirem en aquest capítol dels significats sensuals als intel·lectuals es troben organitzats en una mena d'arbre porfirià, amb el qual Llull avança des de la unitat cap al número nou, passant pel tres:

Un món (= «gènere»).

Tres «espècies»:

- natura sensual
- natura intel·lectual
- natura composta.

Nou «individus»:

- matèria sensual, forma sensual i el compost (és a dir, el cos)
- matèria intel·lectual, forma intel·lectual i el compost (l'ànima)
- cos, ànima i l'animal compost d'ambdues.

El món es divideix en tres «espècies», i cadascuna d'aquestes en tres «individus». Tot el capítol es basa en la constatació que el gènere, les espècies i els individus són finits, limitats espacialment i temporalment; aquesta característica dóna significació que han estat creats, i això significa que han tingut un creador.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup>És significativa la vacil·lació en l'atribució d'un nom genèric a les dignitats divines: al llibre anterior predominava el terme «virtuts», mentre que ara el més emprat és «qualitats». És una qüestió sobre la que tornarem més endavant, però sembla bastant clar el motiu d'aquest canvi: al llibre quart estem estudiant les «qualitats» dels éssers (així, a la distinció XXXV), entre les quals cal incloure les divines. Hi hauria una mena de «naturalització» de la teologia en aquestes distincions.

<sup>138</sup>Una divisió molt semblant trobarem a 271, 1-3. És una clara mostra de la concepció ternària del món i de l'home present al beat, ja al LC, malgrat el fet que aquesta obra es troba a les portes de l'anomenada «etapa quaternària». Fins i tot trobem, al final d'aquest capítol 247, la figura d'un triangle per a recolzar l'argumentació. Sembla que podríem tenir ací un antecedent de

4. Déu ha recreat el món: sisè article, al qual es dedica el capítol 248. Igual que a tots els capítols anteriors dedicats als articles, la primera tríada remet sempre als tres arbres anteriors del llibre quart i als capítols dedicats a fe-raó en el present arbre. Després, les següents tríades avançaran pas a pas en l'argumentació dedicada a demostrar la recreació operada per la segona persona de la trinitat divina. La prova tindrà cinc passes:

- a) Tots hem eixit d'una parella inicial (248, 4-6).
- b) Aquella parella pecà (248, 7-9).
- c) Aquell pecat és general a tota l'espècia humana (248, 10-15).
- d) Déu s'encarnà (248, 16-24).
- e) Déu recreà el món (248, 25-29).

El darrer versicle és conclusiu. La demostració avançarà per aquestes cinc passes amb els significats sensuals i intel·lectuals de les creatures, i amb els significats de les «acabades qualitats» de Déu, per tal de desembocar en la necessitat de la recreació operada per Crist per tal de netejar el pecat d'Adam.

5. Déu és glorificador. Setè article, al qual es dedica el capítol 249. Al llarg de les seues deu tríades, l'autor contempla la glòria divina en set coses:

- a) La unitat de Déu.
- b) La trinitat divina.
- c) L'essència divina.
- d) La humanitat de Déu.
- e) La glòria dels Sants del paradís en la unitat de Déu.
- f) La glòria dels sants del paradís en la trinitat.
- g) La glòria dels sants del paradís en la humanitat de Déu.

També ací ascendirem de les sensualitats a les intel·lectualitats en cada un dels set apartats, i abocarem sempre a la mateixa conclusió: la glòria divina és

---

l'organització de la figura S: en ella hi haurà un gènere i quatre espècies en lloc de tres; ara bé, la darrera espècie —la R— recull les tres anteriors i les organitza d'altra manera. Pring-Mill compara la distribució de la figura S amb la de l'ànima humana en l'etapa ternària a través d'un interessant esquema (PRING-MILL, 1968: 233, n. 72).

la màxima expressió de la glòria, major que qualsevol tipus de glòria present a les creatures. I això s'esdevé perquè Déu és glorificador.

6. Jesucrist fou concebut per l'Esperit Sant: vuitè article, i primer dels dedicats a la humanitat divina. Els arguments que el proven són presents al capítol 250. Les tres virtuts de l'ànima i els cinc senys intel·lectuals són les eines argumentatives emprades per demostrar la veracitat de l'article. Prenem el cas de la memòria, primera virtut de l'ànima racional. Membrar Crist i la seua passió produeix efectes positius en l'esperit de l'individu que conrea aquesta memòria. Aquest benefici només és explicable si Déu s'encarnà; en cas contrari, la memòria de Crist no seria tan noble, ja que no tindria tanta ocasió de membrar Déu ni el que ha fet per l'home. Semblant argument recorre cadascuna de les set eines restants: l'enteniment, la voluntat, la cogitació, l'apercebiment, la consciència, la subtileza i la coratgia tenen una actuació en l'economia moral de l'individu explicable tan sols des de l'encarnació de la segona persona per obra de l'Esperit Sant.

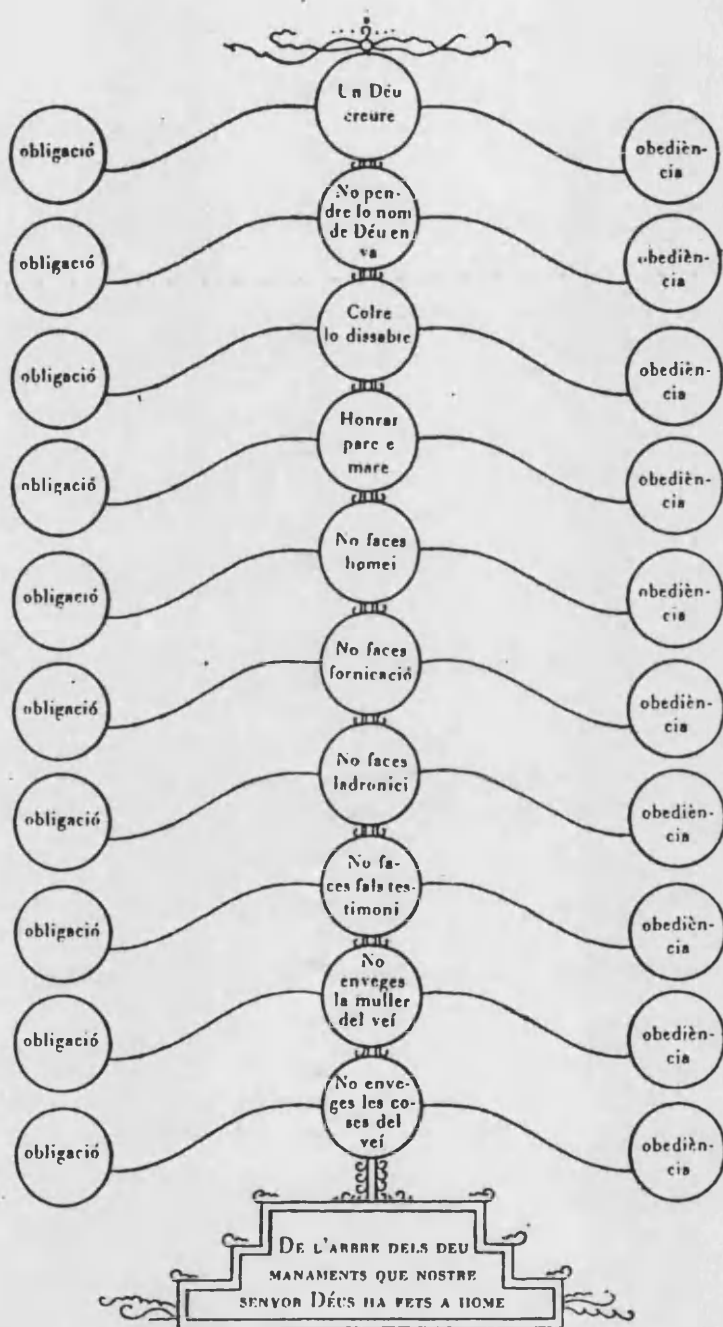
7. Nasqué de la Verge i morí per redimir els nostres pecats: novè i desè articles, exposats conjuntament al capítol 251. Crist fou concebut d'Esperit Sant, com ha quedat demostrat al capítol anterior; conseqüència lògica d'açò és que hagué de nàixer d'una verge, «on, com lo sant Esperit sia egualment en vertut en lo concebiment e en la nativitat vostra, per açò és significat que vós nasqués de donzella verge, així com fos concebut en donzella verge» (251, 5). La humilitat divina, virtut que en Déu es dóna en grau superlatiu, explica, per la seua banda, que arribés fins a la mort per nosaltres; l'existència de màrtirs ho confirma: si ells moren per Déu, amb molta més raó Déu, que té majors virtuts, ha d'haver mort per nosaltres.

8. Davallà als inferns i ressuscità. Onzè i dotzè articles, exposats al capítol 252. La demostració d'aquests articles es farà seguint els significats de les qualitats divines. Quatre en són considerades: humilitat, justícia, amor i acabament. Totes quatre donen compte de la davallada de Crist als inferns i de la seua resurrecció. La màxima humilitat, de nou, fa que Déu baixe fins al lloc més ínfim, i aquesta mateixa virtut és la que, al capdavall, l'exalça al més elevat. Igualment, la justícia, l'amor i l'acabament divins demostren de necessitat els dos articles esmentats.

9. Pujà a la glòria celestial. Tretzè article, contemplat al capítol 253. Crist ascendí en cos als cels, ja que si no hagués ascendit en cos el sentiríem en aquest món amb algun dels sentits o físics o intel·lectuals. En l'altre món el seu cos sagrat dóna glòria als sants del paradís, però també en aquest món podem gloriejar amb el seu cos a través de l'eucaristia. Més de la meitat del capítol es dedica a la demostració de la presència real de Crist en el sagrament de l'eucaristia, emprant les qualitats divines, però també arguments filosòfics on es juga amb els conceptes de matèria i de forma sensuals i intel·lectuals.

10. Tornarà a jutjar els bons i els dolents. Catorzè i darrer article de la fe catòlica. Exposat al també darrer capítol de la distinció: el 254. Diverses significacions demostren aquest article; cal destacar, entre totes, els significats oferts per les qualitats divines; set en són contemplades: senyoria, saviesa, dretura, misericòrdia, creació, absència i testimoni. Les dues darreres, les més *ad hoc*, fan referència a l'absència de la percepció de la divina natura del jutge el dia del judici, per la qual cosa queda demostrat que aquest jutge haurà de ser Déu i home alhora, per tal que la seua natura humana sí pugui ser contemplada pels acusats. A més, la humanitat de Jesucrist també actuarà com a testimoni de virtuts, mostrant així, per contrast, la mesquinesa de la humanitat acusada.

2.2. Distinció XXXVII, "En l'arbre dels deu manaments".



Continuant amb les qüestions que afecten l'establiment del dogma de la fe catòlica, passa Llull a exposar els deu manaments de la llei divina. El nombre de capítols d'aquesta distinció estarà, lògicament, motivat pel seu contingut: en seran deu, un per cada manament. En aquestos deu capítols s'alternaran els

que tenen una estructura fixa i els d'estructura més lliure; és a dir, aquells que presenten un nombre fixe de conceptes bàsics per a la demostració i que són desenvolupats a raó d'un per cada tríada, i els altres que avancen en l'exposició sense aparentment cap pla preconcebut.

Tots els capítols, però, partiran de la mateixa base: la dualitat sensualitat-intel.lectualitat. Els manaments tenen les dues lectures. Açò permet proposar interpretacions personals, assentades en la doctrina lul.liana segons és exposada al LC. La interpretació de Llull pretén desmarcar els deu manaments del seu origen en la llei antiga, tot considerant-los des de la perspectiva fornida per la llei de gràcia. La conseqüència apologètica és important: els manaments esdevenen així, ben entesos, patrimoni exclusiu dels cristians, són separats de la tradició jueva. Tindrem ocasió de comprovar-ho tot seguit.

El capítol 255 està dedicat al primer manament, "Com nostre senyor Déus ha manat a home que no haja mas un Déu tan solament". I ja des de la segona tríada comença a parlar de la trinitat, tema que no abandonarà fins al versicle dinou. El que l'autor vol remarcar és que el Déu que cal adorar és un Déu amb tres persones: hom no pot adorar la unitat de Déu sense considerar la seua trinitat.

Tornem doncs a un dels temes estrella del LC, amb arguments ja sabuts. Per exemple, la constitució trinitària en l'ésser humà (ànima + cos + compost) dóna significació de la trinitat de Déu. I no només l'home: totes les criatures, en general, estan compostes de matèria, forma i la conjunció d'ambdues. L'ús dels conceptes filosòfics (com ara matèria-forma) és conjugat en Llull amb la presentació dels dogmes teològics; aquest és l'eix entorn al qual gira, com estem veient, el llibre quart del LC. Llull conjumina magistralment, per als seus propòsits, aristotelisme i trinitarisme cristià, en una síntesi diferent de la de l'Aquinat, però no menys original; aquesta síntesi es manifesta en el pas del dos al tres, de la dualitat del món creat a la trinitat divina, tot establint una rica dialèctica entre aquests dos nombres que representen els dos mons creats, i que convergeixen en la criatura axial que és l'home.

Les criatures, com hem vist, tenen una constitució ternària. El manament primer els és aplicat d'una manera peculiar: estan obligades per ell a significar a l'enteniment humà que Déu és un en tres persones (255, 12). Llull eleva la creença en la trinitat a la categoria de manament, fins l'extrem d'afirmar que

aquell que no hi creu tampoc no creu en Déu. Sols els cristians, doncs, creuen en un sol Déu, ja que unitat i trinitat divines van en un mateix paquet, hom no pot concebre la primera sense la segona, i viceversa: «com deïtat no sia sens trinitat ni la trinitat no sia deïtat sens unitat, doncs qui descreu trinitat és descreent en ço qui és deïtat, lo qual descreïment és vedat e no és legut» (255, 17).

Les quatre darreres tríades d'aquest capítol abandonen la qüestió de la trinitat i passen a un altre tema estretament relacionat amb el primer manament: la idolatria. També en aquest punt continua Llull amb el seu to marcadament apologètic: en aquest cas, justifica l'adoració cristiana de la creu, front als atacs dels jueus i sarraïns. No n'hi ha cap signe d'idolatria, ja que igual que els infidels adoren Déu mirant el cel —tot i saber que el cel no és Déu—, de la mateixa manera els cristians l'adoren en deïtat i en humanitat davant la figura de la creu, la qual «ab sa sensualitat dóna a hom memòria de la vostra greu passió e mort» (255, 29).

I passem al segon manament, "Com nostre senyor Déus fa manament a home que no prena lo seu nom en va", títol del capítol 256. Aquest manament afecta també les dues natures constitutives del ser humà, la sensual i la intel·lectual. De manera que tindrem un repàs a través dels deu sentits, els cinc corporals i els cinc espirituals. L'estructura del capítol resta així determinada per aquests continguts: cada tríada serà dedicada a un sentit, excepte la penúltima, que serà compartida per «consciència» i «subtilea», ja que després de la tríada introductòria en resten només nou per al desenvolupament del capítol.

Els cinc sentits físics fan referència, un cop més, a les significacions que les criatures ofereixen del seu creador. El manament és interpretat per Llull com l'obligació de percebre en totes les coses creades la petjada de Déu, «car com hom no reep lo significat que vós volets que sia reebut, pren hom lo vostre nom en va» (256, 12). Igual s'esdevé amb els senys intel·lectuals: qui no els adreça cap a la contemplació i la comprensió de la divinitat peca contra el segon manament.

Trobem ací una nova exaltació lul·liana de la vàlua de l'enteniment humà, a través de la consideració de l'apercebiment o coneixença, seny espiritual que, segons havíem vist al llibre anterior, està estretament lligat a la

potència de l'enteniment. Qui no usa del seu enteniment, està pecant també contra el segon manament, ja que per llei divina l'home està obligat a desenvolupar les potències amb què l'ha dotat el seu creador, i que el col·loquen en la cimera de la creació. L'enteniment seria la més específicament humana d'aquestes potències.

Com veiem, Llull no fa cap concessió a la ingenuïtat de la religiositat diem-ne més «popular»; no l'interessa fer referència als juraments, a les blasfèmies, ni es presenta com un autor moralista a l'ús, amb l'exposició de senzilles normes de comportament que garanteixen al lector un fàcil acord entre els seus costums habituals i el comportament públic i privat esperable d'un catòlic. Els seus interessos són més pregons, van més a l'essència del que és la seua concepció del cristianisme com a religió salvífica, una concepció radical: només la presència continuada de Déu en l'home assegura el perfecte acompliment dels mandats divins. L'exigència de Llull a l'hora de seguir els manaments va més enllà de la simple manifestació externa: cal sentir Déu amb tots els senys sensuals, segons les significacions de les criatures, i cal acostar-se a la seua divinitat amb tots els senys intel·lectuals. Qui açò no fa, peca greument contra el segon manament.<sup>139</sup>

El capítol 257, "Com nostre senyor Déus ha fet manament que hom colga lo dissabte", tracta sobre el tercer dels manaments. Continuant en la línia apologètica dominant en els capítols d'aquesta distinció, Llull ofereix un criteri per poder afirmar que hom guarda correctament el manament, criteri basat en la diferència entre sensualitats i intel·lectualitats. De nou l'exigència lul·liana de seriositat i de profunditat en el tractament de les qüestions que afecten la fe: el que importa no és el compliment sensual del manament, sinó

---

139A diferència d'Eiximenis, posem per cas, Llull no es mostra tan interessat pel bon funcionament social de la «cosa pública» com pel comportament interior dels seus membres; si tothom seguira radicalment els seus postulats, la societat se compondria només d'ermitans i de màrtirs. Llull no fa massa concessions a la vida entesa de manera «normal» (si de cas, al *Blaquerna* trobem algun ric burgès que en secret du una vida ascètica, encara que externament continua fent les activitats que corresponen al seu ofici); potser la causa d'aquesta proposta rau en les circumstàncies personals del beat: com a «convers», la radicalitat del seu canvi vital ha de ser comunicada i contagiada als altres. Una mostra, també, de la profunditat i seriositat dels seus plantejaments, basada en la confiança en les capacitats humanes —de tots els ser humans— des del moment que tots tenen una mateixa ànima racional.



el seu compliment intel·lectual. Una de les tres religions del llibre segueix millor el tercer manament que les altres. El criteri per saber quina és aquesta religió és ben clar: «aquell poble qui fa pus noblement la festa intel·lectualment, aquell, Sènyer, té mills lo vostre manament» (257, 11). No és suficient amb l'abandó de la feina; si aquesta «festa sensual» no va acompanyada d'una «festa intel·lectual» (membrar i lloar Déu, vertadera festa de l'ànima) no serveix per a res.<sup>140</sup>

El criteri exposat per Llull proposa una comparació entre cristians, jueus i musulmans per veure quin d'ells fa l'autèntica «festa intel·lectual». Igual que ocorre en el *Llibre del Gentil*, el lector ha de treure la resposta, ja que l'autor no explicita quina religió compleix millor amb el requisit. Sí que és més explícit en tractar un altre punt central del capítol, encara en la mateixa línia apologètica: quin dia convé fer la festa. Els jueus prenen el dissabte; els cristians, el diumenge; i els musulmans, el divendres. El dissabte representa el dia de repòs en què Déu descansà després de la creació; el diumenge és el primer dia de la creació, i el divendres el dia en què aquesta finalitzà.

Per a cada opció es presenten tres arguments favorables, i la presentació es fa igual que al *Llibre del Gentil*, per ordre d'antiguitat: primer els jueus, després els cristians, i finalment els musulmans. L'apologètica lul·liana discorre per la via d'una disputa ordenada, d'un diàleg interconfessional, on cada contendent té dret a exposar el mateix nombre d'arguments, i finalment serà la raó qui il·luminarà la veritat. En aquest cas, lògicament, els arguments dels cristians són els millors; de nou la transició de la «lleï vella» a la lleï de gràcia: amb la recreació operada per Jesucrist, qui ressuscità un diumenge, Déu abolí la festa del dissabte, pròpia de la lleï jueva.

---

<sup>140</sup>Un clar exemple de l'estreta relació establerta entre el LC i l'*Art abreuçada d'atrobar veritat*, i una demostració que els pressupòsits de la segona obra es troben en la formulació de la primera: a la tercera distinció, part primera, "De XXX Modis" de l'*Art abreuçada d'atrobar veritat*, el mode onzè és *festare*. Hi trobarem una condensació «artística» del tema central d'aquest capítol: «festare» es correspon amb la membraça, l'enteniment i l'estima a Déu, amb el rebuig a la falsedat, i amb la fe que estima encara més enllà del que pot entendre l'enteniment (cambres EA, HZ i MA, respectivament), «& festum sensuale est subjectum festi intellectualis» (MOG I: 460 = Int. vii, 28).

El diumenge és el dia en què començà la creació, és a dir, el dia en què les coses començaren a tenir ésser, concepte clau de la mística lul·liana, ja que suposa la màxima bondat, front al no-res, el no ésser. És el mateix dia en què els dimonis perderen la glòria a la qual l'home és cridat, i el dia també en què Déu, unit a la humanitat, redimí el món del primer pecat. Per tot açò, el diumenge apareix com el millor dia per guardar el tercer manament. En qualsevol cas, el pitjor dia dels tres és el divendres, ja que és aquell en què l'home pecà per primera vegada i fou expulsat del paradís, i en què Jesucrist fou crucificat.

El quart manament és desenvolupat al capítol 258, "Com nostre senyor Déus ha fet manament a home que honre son pare e sa mare". També aquest manament té dues vessants: la sensual i la intel·lectual. La primera és de tots coneguda: cal honrar el pare i la mare que ens han fet nàixer. Però hi ha encara més: en l'aspecte intel·lectual, el pare i la mare es corresponen amb la natura divina i humana de Jesucrist. I com que la realitat espiritual és superior a la sensual, hom està més obligat a honrar pel manament els «pares espirituals» que no els corporals.

L'encarnació serà doncs l'eix central d'aquest capítol. Però no només l'encarnació: com que la divinitat implica necessàriament trinitat de persones, segons ha estat àmpliament demostrat, llavors el manament s'extén a la trinitat: cal honrar-la igual que als pares, i encara per damunt d'ells. Llull condueix en cada cas el tema central cap a on li interessa, de manera que no perd ocasió de treure a la llum els temes més polèmics de discussió amb els infidels. A més de la humanitat de Jesucrist i de la trinitat, també les virtuts divines (ací encara anomenades «qualitats», designació pròpia del llibre quart) són objecte d'honrament, ja que són el mateix Déu. Així doncs, encarnació, trinitat i qualitats divines són els temes reiterats que ara tornen de la mà del quart manament.

El cinquè manament és presentat al capítol 259, "Com nostre senyor Déus ha fait manament a home que no faça homei". Com ja era esperable, l'autor distingeix ací dos tipus de mort: la sensual i la intel·lectual, és a dir, la mort corporal i la mort espiritual, produïdes pel desordre de les cinc potències, «així com lo vostre cors gloriós morí per cinc nafres» (259, 2). La mort corporal s'esdevé per un desordre en la potència vegetativa, a conseqüència del qual es

corromp la sensitiva; la mort intel·lectual, per contra, suposa un desordre en les potències imaginativa, racional i motiva (259, 3).

La interpretació *sensu lato* dels manaments, tònica dominant d'aquests capítols, permet en aquest cas introduir una dimensió científica i mèdica en el cinquè manament: no matar suposa, segons el que acaba d'exposar Llull, no destruir la vegetativa, és a dir, continència i abstinència per al propi cos. També trobem interessants detalls psicològics, com és el cas del tractament de la mort de la potència imaginativa, resultat d'un mal ús de la imaginació centrada en els vicis i en els delits mundans. Aquest mal ús repercuteix en la racional, la qual queda també destruïda.

Pel que fa a la relació entre potència sensitiva i racional, l'autor repeteix el que ja ha dit tot al larg del LC: la primera ha de ser «serva e sotmesa» de la segona, ja que igual que si el vasall es revoltara contra el seu senyor natural acabaria destruint-se ell mateix amb la seua revolta, de la mateixa manera el predomini de la sensitiva sobre la racional suposa la mort de la primera. També la potència motiva pot destruir la racional quan no li és obedient, i segueix els dictats de la sensitiva.

En definitiva, trobem en aquest capítol interessants detalls psicològics sobre la interconnexió de les potències, adobats amb comparances extretes de la concepció feudal de la societat. Al capdavant, a la darrera tríada, trobem la conclusió de sempre: la mort espiritual és pitjor que la corporal, i per tant cal fugir-la. La màxima expressió d'aquella mort espiritual és descreure l'encarnació i la trinitat, conseqüència del mal ús de la racional en els infidels. Permetre que continue aquesta situació és permetre la seua mort espiritual, i això és pecar greument contra el cinquè manament. Llull llança encara, per tancar el capítol, una crida a l'activitat missionera per tal de «vivificar» els infidels. Sempre convergim al mateix punt.

El capítol 260 considera el sisè manament, "Com nostre senyor Déus ha manat a home que no faça luxúria". El cos, especialment en els joves, té una tendència natural al pecat de luxúria; la potència racional, però, ha de refrenar la sensualitat. De nou ens trobem amb la doble consideració del pecat, segons el contemplem des del punt de vista sensual o intel·lectual:

enaixí com l'home és per luxúria ensutzat sensualment, enaixí, Sènyer, e pus fortment és l'ànima ensutzada e enllegeïda per obres de pecat membrant e imaginant e amant luxúria; car així com lo cors s'ensutza sensualment, així l'ànima s'ensutza entel.lectualment (260, 14).

El final del capítol torna a la vessant apologètica. Una comparació entre les religions cristiana, jueva i musulmana condueix a la següent constatació:

On, com açò sia enaixí, doncs la lig qui dóna major significat a son poble que desam luxúria e que am castedat, aquella dóna, Sènyer, major significat que sia mellor e pus noble e pus vera que les autres; car aitant com més esquiva luxúria e més amonesta castedat, aitant pus fortment és obedient al vostre graciós manament qui mana que hom sia obedient a son senyor Déus (260, 30).

Quina és aquesta llei més acostada al compliment del sisè manament? Tampoc ací no ho explicita l'autor; hi ha, però, indicis suficients com per a saber que es tracta de la cristiana. Sense anomenar la religió musulmana, Llull llança atacs contra la poligàmia, favorable a les expansions de la luxúria, i contra la concepció «luxuriosa» del paradís. Tan sols justifica la poligàmia del poble d'Israel a l'Antic Testament:

On, com lo poble d'Israel fos poc a esguardament dels altres pobles, per açò, Sènyer, fo licenciat que hagen més d'una muller per tal que.l poble pogués mills multiplicar e.s pogués defendre dels infeels descreents. Mas aquest manament no volets vós que sia en lo poble qui és tan multiplicat que los infeels no.l poden destruir per major quantitat de gents (260, 27).

El capítol 261 és dedicat al setè manament, "Com nostre senyor Déus ha fet manament a home que no faça ladronici". També ací trobem dos tipus de robatori, el sensual i l'intel.lectual, aplicables a tres víctimes: Déu, un mateix i el proïsme. És clar que el centre del capítol són la trinitat i l'encarnació, significades per les qualitats divines. Llull ha demostrat ja, en altres llocs del LC, aquests dogmes, tot fent ús de les qualitats divines. Ací torna sobre el mateix argument, però el que ara li interessa és fer veure que, quan les tres virtuts de l'ànima racional no reben els significats de les qualitats divines que mostren la trinitat i l'encarnació, hom està fent un robatori a la divinitat, ja que hom no li atribueix el que li correspon; i, encara, un mateix és també la

pròpia víctima del robatori, ja que hom nega a l'ànima racional la comprensió que li pertoca.

Curiosa interpretació: el resultat, és que els infidels furten a Déu. Al capdavant, com estem comprovant, tenim que els jueus i musulmans no guarden cap dels manaments divins, des del moment en què neguen la trinitat i l'encarnació; almenys no els segueixen intel·lectualment, seguint que per a Llull és molt més important que el merament sensual.

Sols la darrera tríada del capítol se centra en el robatori fet al proïsme, la interpretació més comuna del manament. Tan sols una tríada, i la darrera, cosa que mostra l'interés de Llull per transcendir aquesta interpretació comuna i obrir el manament a una visió del mateix més «subtil», que convergesca en el nucli temàtic i doctrinal del LC. Tot i això, a més del robatori sensual al proïsme, aquest pot també ser víctima d'un robatori intel·lectual, quan hom li furta la bona fama i llança injúries contra la seua persona. En definitiva, una anàlisi força exhaustiva del que suposa pecar contra el setè manament.

El vuitè manament és exposat al capítol 262, "Com nostre senyor Déus ha fet manament a home que no faça fals testimoni". El tema dominant és el de la dialèctica establerta entre la veritat i la falsedat, amb una dimensió apologètica també molt clara: qui creu la fe vertadera i afirma la raó vertadera fa vetader testimoni, però qui creu una fe falsa i afirma la raó falsa està fent fals testimoni. De nou, qui nega la trinitat i l'encarnació és desobedient a un manament diví.

Diferent és el tractament reservat al novè manament en el capítol 263, "Com nostre senyor Déus ha fet manament a home com no cobeeig la muller de son proïsme". Aquest capítol té una dimensió exclusivament moral, sense gaires referències apologètiques. El tema no es presta tant com els altres a ser tractat *sensu lato*, i l'autor se cenyeix a la lletra, sense cercar interpretacions interessades basades en la dicotomia sensualitat-intel·lectualitat. El manament només és considerat d'una manera: cal no desitjar la dona del proïsme (i, encara afig l'autor, també cal aplicar el manament a les dones, les quals no han de desitjar el marit d'altra dona). El tema, per altra banda, estava ben a l'ordre del dia en la cultura trobadoresca i en els ambients cortesans, força coneguts per Llull, els quals arribaren a entronitzar l'adulteri amb un ús profà de les

formes religioses, tot invertint-les en un culte al «Déu-Amor», el qual imposa els seus propis manaments.<sup>141</sup>

El tractament de la qüestió del pecat contra el novè manament, tot i no donar peu a interpretacions més enllà de l'aspecte moral, no està mancat de seriositat i de «cientifisme». Llull descriu el mecanisme psicològic que provoca el pecat: la voluntat es guia pel segon moviment, i dóna la memòria i l'enteniment a la potència sensitiva, de manera que la racional no pot actuar (263, 1-3). El franc arbitre humà i el segon moviment són el centre del procés, un procés que té unes connotacions més enllà de les purament ètiques: el primer i el segon moviment estan connectats amb el coneixement per la negativa a través del franc arbitre, el qual és permès per Déu per tal que, quan l'home vaja pel segon moviment, siga millor conegut el primer, que condueix cap a la virtut (263, 6). Ens trobem, una vegada més, davant una connexió entre ètica i epistemologia: el pecat dóna testimoni del bé.

Arribem així al darrer manament diví, expressat pel títol del capítol 264, "Com nostre senyor Déus ha fet manament a home que no enveig les riqueses de son proïisme". Igual que l'anterior, aquest és un manament *general*, no particular; és a dir, s'aplica a tots els homes, tant se val la seua religió: un cristià no ha d'envejar ni la dona ni les riqueses dels jueus ni dels sarraïns. L'autor fa ací una classificació dels diversos tipus d'enveja basada en la dicotomia sensualitat-intel.lectualitat. En total, n'identifica quatre varietats:

Remembrat Senyor per tots los pobles del qual esperam gràcia e benedicció!  
Sensualment sentim e intel.lectualment entenem que enveja e cobejament cau en los hòmens cobous e envejosos en quatre maneres: la primera manera és com hom enveja a sos ops les coses sensuales de son proïisme; la segona és com hom enveja a sos ops les coses intel.lectuals de son proïisme; terça és com hom enveja los béns sensuales de son proïisme per tal que.ls dó a sos fills o a parents o a amics, quarta manera és com hom cobeja a son proïisme los seus béns intel.lectuals e vol que ell los perda e que.ls hagen sos fills e sos parents e sos amics (264, 4).

---

<sup>141</sup>Recordem el passatge de la *Vida coetània* (§ 2) que ens presenta Llull escrivint una cançó a una «estimada» que, lògicament, no seria la seua esposa, sinó possiblement la d'un altre cavaller (OE I: 34-35; OS I: 12). La primera regla de l'amor, d'acord amb Andreu el Capellà, és «causa coniugii ab amore non est excusatio recta» (ANDREAS CAPELLANUS, 1985: 362).

D'aquestes quatre maneres d'enveja surten, però, altres quatre:

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car d'aquestes quatre maneres de cobeejança se n'engenren altres quatre, de les quals és la primera com hom cobeeja la cosa sensual que no li tany; segona, com hom cobeeja a sos ops la cosa entel.lectual que no li tany; terça és com hom cobeeja a son fill e a son parent cosa sensual que no li tany que haja ni posseesca; quarta és com les còses entel.lectuals hom cobeeja per tal que les hagen aquells qui no.s cové que les hagen (264, 5).

A cadascuna de les vuit maneres li serà dedicada una tríada, Llull no oblida tampoc ací la dimensió psicològica de la qüestió, tot i ser un capítol centrat en aspectes de moral; així, identifica l'enveja amb un desordre anímic que dóna a l'enteniment «falsa figura per los falsos significats qui són reebuts en semblança de vers significats per desordonat remembrament e per desordonada volentat» (264, 18). La crítica social també fa acte d'aparició: Llull blasma contra l'exogàmia interestamental, i ho fa d'una manera que palesa que havia de ser una pràctica cercada a l'època per tal d'ascendir socialment, sempre amb el motor de l'enveja pels béns aliens:

Car lo pagès o.l sabater desija e cobeeja que dó sa filla al fill del burgès, e.l burgès que la dó al cavaller, e.l cavaller que dó sa filla per muller al comte, e.l comte al rei; e per açò cascú dels maestrals e dels altres hòmens damunt dits és fals e enganable en son ofici per tal que pusca ajustar molts diners; e com ha donada sa filla a mellor de si, adoncs és aquella menyspreada e ahontada e deshonorada per lo marit e per sos parents (264, 26).

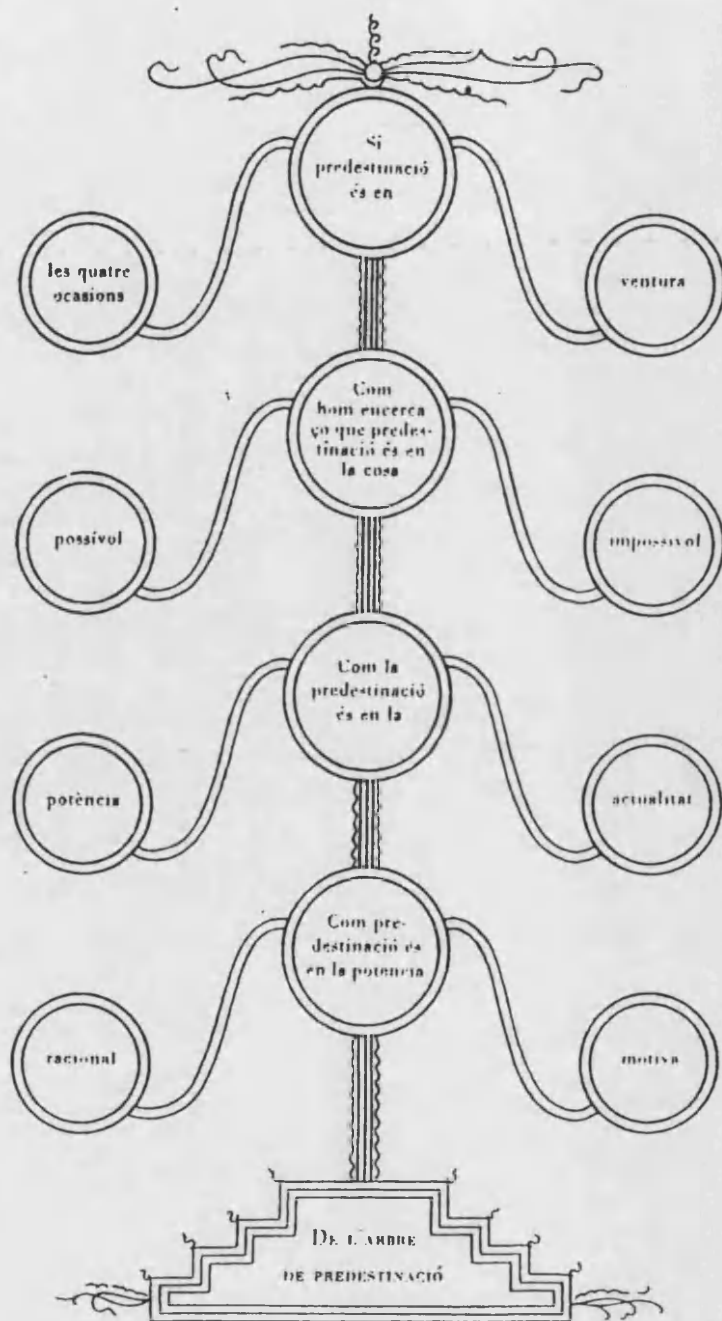
I és que, per a Llull, el sistema social imperant és perfecte i inamovible, ja que és d'origen diví. Qualsevol desig de canviar d'estament no pot ser contemplat sinó com a pecat:

On, per tal que los hòmens, Sènyer, no fossen mals ni desordonats per esta manera d'enveja en les còses sensuales, ni.l pagès no desijàs ésser cavaller, ni.l cavaller ésser rei, ni.l canonge bisbe, ni.l bisbe apóstoli, per açò havets vós fet manament que hom no sia envejós de les còses qui a hom no pertanyen, e volets que d'aquelles còses que hom ha se'n tenga per pagat e que.us en faça gràcies, car no és null home a qui vós no hajats més donat que ell no mereix (264, 21).

Acaba així l'arbre dels deu manaments, i ho fa amb un versicle conclusiu de marcat caire apologètic, tot donant la tònica del que ha estat aquesta trenta-setena distinció. Afirma aquest versicle que, a través de l'arbre que ara finalitza, hom pot dur a la fe vertadera a jueus, a musulmans i a altres infidels a través de «preposicions necessàries significades per vers significats necessaris» (264, 30). De fet, hem comprovat com, gairebé en cada capítol, l'autor conduïa la qüestió cap al terreny que li interessava, és a dir, cap a la trinitat i l'encarnació, punts polèmics en la discussió amb els no catòlics, i ho feia amb una arma que aquells havien d'acceptar: la separació entre l'esfera de la sensualitat i la de la intel.lectualitat.



2.3. Distinció XXXVIII, "En la qual és tractat de predestinació".



Darrera distinció dedicada a qüestions teològiques en aquest quart llibre. Si recordem, els temes tractats a les dues distincions anteriors constituïen pilars fonamentals de la doctrina de l'Església catòlica: la professió de fe expressada

en els catorze articles i els deu manaments de la llei de Déu. El que cal creure i el que cal fer per arribar a la salvació. És doncs significatiu que, en aquest context, Llull introdueca la qüestió de la predestinació; significatiu de la importància que li atorgava, fins al punt de tancar amb ella aquest llibre quart dedicat a les relacions entre fe i raó. És el colofó, la fita final de les diverses «arts» que han teixit aquest llibre; el lector es troba ja preparat, pot ja afrontar el difícil tema de la predestinació.

El propi autor qualifica la recerca que ara inicia com a «perillós e greu encercament de predestinació» (265, 2). Perillós, perquè cal marxar sobre una corda fluixa, i hom necessita molt d'equilibri per no caure d'un costat o de l'altre. Per una banda, la negació del lliure albir i de la justícia divina; per l'altra, la negació de la predestinació i de la saviesa de Déu. Ara més que mai el cercador que s'ha vist abocat, des de les primeres ratlles del LC, a una aventura epistemològica, necessita l'equilibri entre els contraris; i no només l'equilibri: ans encara la reconciliació.

El tema de la predestinació requereix, doncs, una certa familiaritat en la contemplació de l'essència divina, és a dir, de les dignitats divines, contemplació a la qual ens hem habituat en els llibres anteriors; en les dignitats divines podem trobar relacions de diferència i de concordança entre elles, però mai de contrarietat; el que sembla contrari des de la perspectiva humana, natura creada i imperfecta, resulta ser concordant en el si de Déu. No és que hi coincidequen els oposats: és que no n'hi ha, de contrarietats.

El tema exigeix doncs un cert esforç per part del cercador, un alliberament de les sensualitats el més depurat possible, un ús de l'enteniment el més elevat desitjable, i un coneixement dels arbres filosòfics de la primera part d'aquest llibre:

On, enaixí com l'home qui leva feixuc feix de terra ha mester tota la força corporal, enaixí, Sènyer, tan és cosa greu e fort d'entendre e de saber l'ésser de predestinació, que l'ànima hi ha mester tota la força de son remembrament e de son enteniment e de son voler en reebre los significats de les vostres qualitats e de les nostres ab ajuda de l'art e de la ciència qui va per los tres arbres primers en est libre (266, 3).

És difícil parlar sobre la qüestió i no caure en el parany del llenguatge, «per açò cové que qui sanament vol ésser en l'encercament de predestinació, que

seguesca més l'enteniment que la paraula» (265, 30). L'advertiment, al qual també ens hem habituat, reitera la natura sensual del mots —tant se val si són pronunciats o escrits—, la quasi inefabilitat de l'experiència intel·lectual que suposa la comprensió de la predestinació.

Llull tornarà sobre la predestinació en l'Art, una mostra més de la importància que atorga al tema. En certa manera, el que ací es posa en qüestionament és la salvació: com conjugar el lliure albir (que ens fa pecar o seguir el camí correcte des dels dictats de la nostra pròpia voluntat) amb el coneixement que té Déu del resultat final dels nostres actes (que, no obstant, paradoxalment, no deixen de ser lliures). En aquesta distinció trobem un primer intent de resposta. La qüestió restarà plenament resolta, però, a l'*Art abreujada d'atropar veritat*, en l'«aplicació» de la figura X, la figura dels oposats. Hi ha en aquestes pàgines del LC un clar antecedent del tractament que a l'Art quaternària rebrà la figura X.<sup>142</sup>

Quatre capítols formen aquest «arbre de predestinació». Com podem comprovar al dibuix, cadascun d'ells està relacionat amb una parella de conceptes oposats (la figura X estarà constituïda també per parelles d'oposats). Els títols són els següents:

Capítol 265: "Com hom encerca predestinació si és en les quatre causes o en ventura".

Capítol 266: "Com hom encerca predestinació què ni quina cosa és en si mateixa".

Capítol 267: "Com hom encerca predestinació en lo temps qui és potencialment ni actualment".

Capítol 268: "Com hom encerca predestinació en la potència racional e en la potència motiva".

Per cercar si predestinació es troba en les quatre causes o en ventura necessitem vuit eines: quatre qualitats divines i quatre humanes. Les divines són «saviea», «volentat», «poder» i «dretura»; les humanes, «franca volentat», «poder no forçat», «obligació» i «mèrit». Les quatre humanes són

---

142A l'apartat dedicat als orígens de l'Art en el LC estudiarem amb més detall aquesta distinció, ja que suposa un clar antecedent de la figura X. Ací ens centrarem en una mera descripció, tot i l'alta densitat dels seus continguts.

el reflex invertit de les divines, i foren posades per Déu en l'home precisament per tal que manifestaren, amb el seu defalliment, l'acabament de les corresponents quatre qualitats divines (265, 9).<sup>143</sup>

La «dretura» és la virtut divina que garanteix el lliure albir; però no pot entrar en contradicció amb la saviesa, la qual determina la predestinació de tots els actes humans. Heus ací el problema. Al capítol 266, Llull toca la qüestió de la possibilitat o la impossibilitat de la salvació, d'acord amb la predestinació i el lliure albir. Introdueix dos personatges en escena, per tal d'exemplificar i fer més accessibles els continguts: en Pere i en Guillem. El primer està predestinat a la salvació, i el segon a la condemnaió. Tots dos, però, disposen de lliure albir per fer el bé o el mal. Heus-ne ací la prova:

Ah Senyor beneit, qui benaurats e agraciats tots aquells qui en grat ni en plaer vos vénen! Sensualment sentim e entellectualment entenem que En Pere a vegades fa bé e a vegades mal jassia que sia predestinat a salvació, e En Guillem atretal fa bé e mal jassia que sia predestinat a damnació. On, si vós no podíets fer nulla cosa mas ço qui és predestinat, e predestinació forçàs vós e forçàs En Pere a fer mal e En Guillem a fer bé, doncs predestinació seria contra vós e seria contra si mateixa en ço que forçaria En Pere a fer mal e En Guillem a fer bé; e açò és, Sènyer, cosa impossívol, que predestinació sia pus fort cosa que vós e que sia a si mateixa contrària (266, 22).

La salvació o la condemnaió estan potencialment en cada individu d'acord amb la predestinació; així ho explicita Llull al capítol 267. El gra de forment és potencialment una espiga; ara bé, pot estar corcat, de manera que està predestinat a no donar blat. El llaurador no ho sap, i el sembra tot pensant que potencialment és una espiga. Igual ocorre als dos personatges del nostre petit drama: «enaixí En Pere e En Guillem en ço que fan actualment pervenen a açò a què són predestinats, jassia que ells se cuiden que sia en ells cosa potencialment ço qui és a ells cosa impossívol potencialment e actualment» (267, 15).

Llull se n'adona tot d'una del perill que suposa aquesta afirmació, ja que sembla eliminar qualsevol possibilitat de lliure albir. Manté, però, la frase, ja

---

<sup>143</sup>Les quatre qualitats divines formaran part, en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, tant de la figura A com de la figura X; en la primera, apareixen sense contradicció; en la segona, acompanyades dels seus termes contraris corresponents.

que la recerca de la veritat en un assumpte tan complicat com aquest requereix, de vegades, riscos semblants:

On, com aquest exempli dó perillós significat en ço que més de dan pot donar que de profit, per açò no és de grat per nós posat ni escrit en est loc; mas, per ço car som obligats a dir e a escriure veritat, per açò ho posam segons veritat per tal que donem certa significació de predestinació, la qual encercam de totes les forces de nostra ànima (267, 15).

Al final del capítol trobem una important matisació; sembla que el propi autor vol corregir el que abans ha dit, en un esforç continuat per expressar amb justesa el problema de la predestinació unida al lliure albir:

On, així com a l'humà enteniment és manifestat de necessitat que en lo gra és l'espiga potencialment segons la natura del gra, enaixí a l'humà enteniment és manifestat per la natura de l'acabament del vostre saber e voler e poder e dretura que per bé fer és hom predestinat a glòria e per fer mal a pena. Mas, enaixí com lo saber d'hom no basta a ésser certificat si l'espiga vendrà o no en lo gra actualment, enaixí los hòmens no han tanta de ciència ni de coneixença que pusquen saber de tot en tot si són predestinats a salvació o a damnació (267, 29).

La qüestió continua essent problemàtica. Sembla que el propi Llull encara no està conforme amb les seues explicacions, de vegades una mica contradictòries. Un nou intent s'esdevé al darrer capítol, el 268, on la predestinació és cercada en les potències racional i motiva. Cadascuna de les quatre qualitats humanes presentades al capítol 265 poden ser considerades des d'una o altra potència. El resultat conté afirmacions que bé poden qualificar-se com a contradictòries: «de franc voler fan los hòmens en la potència motiva tot ço que ls és predestinat» (268, 9). Llull distingeix, però, dues potències motives: una sensual i una altra intel·lectual. Abans d'executar l'acció pecaminosa, l'home ja peca amb la intenció, fruit de la motiva intel·lectual: ens trobem davant la qüestió de la intencionalitat moral dels actes.

Resumint, els quatre capítols d'aquesta distinció suposen un gran esforç, per part de l'autor, amb l'objectiu de comunicar la doctrina de la predestinació sense interferir amb la doctrina del lliure albir. El resultat sembla encara massa ple de contradiccions, i Llull n'és conscient. És per això que llança el següent consell:

A vós, sènyer Déus, ret gràcies e mercès lo vostre servidor de totes les forces de sa sensualitat e de sa entel.lectuïtat de l'acabament de l'arbre de predestinació, e consella als hòmens necis, de gros enginy, sospitosos, e ab poca fe e ab poc d'enteniment, que no tracten d'aquest arbre de predestinació, per ço que no reeben falsa opinió atribuent a predestinació ço qui no és predestinat e negant a predestinació ço qui és predestinat (268, 30).

La justificació, ja la coneixem: les paraules no arriben a copsar plenament el que l'enteniment entén. Llull entén perfectament el que vol dir, el seu intel.lecte ha arribat a comprendre el problema. Es tracta, com deiem abans, d'una vertadera experiència intel.lectual, que comparteix amb les experiències místiques, d'alguna manera, el seu caràcter d'inefabilitat. Ha fet grans esforços per transmetre aquesta comprensió, però sembla no gaire satisfet amb el resultat. S'avança a les possibles crítiques amb la ja coneguda justificació:

On, com nós hajam parlat de predestinació segons lo poder de nostra sensualitat e de nostra entel.lectuïtat, si alguns reprehen nós com no ho havem mills declarat, nós responem e deïm que lo nostre enteniment ho entén mills que la nostra sensualitat no ho ha pogut escriure; on, lo nostre enteniment n'és a tant vengut que ha compliment de la coneixença de predestinació. Mas així com la imaginativa no pot imaginar tota la forma del firmament, així la paraula ni la letra no pot tota la predestinació recontar ne significar segons que l'entén l'enteniment a glòria e laor e benedicció de nostre senyor Déus (268, 30).

Queda doncs un compte pendent, i Llull ho sap. El saldarà en l'*Art abreujada d'atrobare veritat*, concretament en l'aplicació de la figura X. El tema, no obstant això, serà tractat encara al LC, avançant un pas més cap al que serà la solució definitiva de l'Art: en aquesta distinció que ara acaba, Llull no considera el joc combinatori amb les tres potències de l'ànima racional, joc que donarà peu en l'Art a la figura S. Al llibre cinquè, però, centrat en la distinció XXXIX en els actes de la memòria, de l'enteniment i de la voluntat, el tema de la predestinació és abordat des d'una nova òptica, més propera a la solució de l'*Art abreujada d'atrobare veritat*: el que seran les «espècies» de la figura S aporten una nova llum al problema de la predestinació, ja al capítol 282 del LC (especialment a 282, 13-14). De nou ens adonem del procés constructiu de l'obra que tenim entre les mans, una obra que va fent-se pas a pas, distinció a

distinció, tornant sempre amb major rigor i densitat sobre un nombre limitat de qüestions clau, i que té una meta final: l'Art.

### III. 2. EL LLIBRE CINQUÈ.

#### 1. DISTINCIÓ XXXIX: "D'AMOR".

##### 1.1. Estructura i continguts de la distinció.

I arribem al darrer llibre de l'obra, el cinquè, que té només dues distincions: una dedicada a l'amor i l'altra a l'oració. Amb tot i això, és el llibre més llarg de tots els que conformen el LC.

La distinció XXXIX, dedicada a l'amor, abasta quaranta-sis capítols: des del 269 al 314. L'autor hi esmerça diverses combinacions de subjectes i objectes de l'amor, començant per la divinitat com a subjecte, prosseguint amb l'amor dels àngels i dedicant, a partir del capítol 277, la major part de la distinció a l'amor de l'ésser humà cap a diversos objectes.

L'estructura d'aquesta distinció és, doncs, ordenada i progressiva; l'autor fa avançar els primers capítols des de Déu com a subjecte fins a l'home, tot passant per la natura humana de Jesucrist i pels àngels com a mitjancers entre la divinitat i la humanitat. Les combinacions entre els diferents subjectes i objectes de l'amor que són considerats en l'inici de la distinció així ens ho fan veure: comencem per Déu, considerat alhora com a subjecte i objecte del seu propi amor (capítol 269, "Com nostre senyor Déus ha amor a si mateix"); continuem amb l'amor que Déu té a la seua natura humana en Jesucrist (capítol 270), la qual s'estima a ella mateixa (271: "Com la humana natura de nostre senyor Jesucrist ama si mateixa"), i passa després a prendre com a objecte del seu amor als àngels i al propi ser humà. El següent esquema ens permetrà considerar els diversos canvis que s'operen entre els subjectes i els objectes de l'amor a l'inici de la distinció:

	<u>Subjecte</u>	<u>Objecte</u>
Cap. 269	Déu	Déu



Cap. 270	Déu	Jesucrist
Cap. 271	Jesucrist	Jesucrist
Cap. 272	Jesucrist	Els àngels
Cap. 273	Déu	L'home
Cap. 274	Jesucrist	L'home
Cap. 275	Els àngels	Els àngels
Cap. 276	Els àngels	L'home

És de destacar que als capítols 270 i 272 els subjectes i els objectes respectius són intercanviables; és a dir, el primer capítol tracta tant de l'amor que Déu té a la natura humana de Jesucrist com de l'amor que aquesta té a Déu, segons explicita el títol: "Com és tractat de l'amor qui és enfre la natura divina e la natura humana de nostre senyor Jesucrist". I, pel que fa al capítol 272, el títol és ben clar: "Com és tractat de l'amor que nostre senyor Jesucrist ha als àngels e los àngels han a ell". A més, en aquest capítol hom considera la doble natura de Jesucrist, la divina i la humana, de manera que podem considerar que inclou igualment l'amor que Déu té als àngels.<sup>144</sup>

El que ara ens interessa, però, és veure com amb només quatre conceptes (la doble natura de Jesucrist, els àngels i l'home) Llull opera diversos intercanvis que ens mostren la diferent qualitat dels amors resultants de considerar un o altre subjecte aplicat a diferents objectes; aquestos intercanvis o, per dir-ho més fàcilment, *combinacions*, estan a més ordenats en un sentit descendent: des de l'amor que Déu es té a ell mateix fins a l'amor que els àngels tenen a l'home. A partir d'aquest punt, l'home serà ja l'únic subjecte de l'amor considerat a la resta de la distinció (excepció feta d'un incís als capítols 285 i 286, on al considerar la més perfecta de les criatures humanes, la Verge Maria, Llull ens presentarà la natura de l'amor que Jesucrist li té a la seua mare, i també la de l'amor que li tenen els àngels).

Els objectes als quals hom aplicarà aquest amor també comencen a fer acte d'aparició en un sentit descendent: primer, l'amor que l'home té a Déu (capítol 277), després el que té a la natura humana de Jesucrist (capítol 278), i el que té a les coses que Déu ama (capítol 279). Finalment, la resta de capítols

---

<sup>144</sup>És a dir: en alguns capítols hom considera la doble natura de Jesucrist, i en altres només la seua natura humana; en aquest darrer cas, trobarem un altre capítol dedicat a Déu com a subjecte de l'amor aplicat al mateix objecte al qual s'aplicava la natura humana de Jesucrist.

consideren diversos objectes de l'amor humà, objectes referits tant a les realitats transcendents (l'amor a la santedat, a l'oració, a la llibertat, a la benaurança...) com a les més immediates (amor a la salut del cos, a l'honrament, a la riquesa, ...), sense oblidar la vessant més personal i social de l'amor (l'amor que hom té als seus amics, als familiars, als veïns, i l'amor entre el príncep i el seu poble).

Una estructura, doncs, ordenada i lògica. Un cop més, el LC apareix com el resultat d'una reflexió madura pel que fa a la disposició acurada dels continguts repartits en capítols dintre de les distincions. Però aquestes diverses «arts d'estimar» presentades tenen una dimensió intel·lectual, a més de la purament mística. El mètode epistemològic basat en l'ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats ha estat suficientment elaborat en els llibres anteriors; en aquest darrer pas del LC l'autor pretindrà bastir diverses arts de contingut místic per a estimar i contemplar la divinitat. Aquestes arts, però, estaran recolzades en una base netament epistemològica: conèixer Déu és estimar-lo, i la contemplació mística parteix d'una contemplació intel·lectual amb la qual es troba agermanada.

És per això que, malgrat el contingut més místic que trobarem en aquestes dues distincions que tanquen el LC (especialment en els seus capítols inicials), el rerafons continua essent la recerca d'una forma apropiada de coneixement de la realitat transcendent i divina. En els capítols de la distinció XXXIX l'autor cerca una manera d' enamorar la voluntat; però sols un enteniment actiu ens dóna la clau de l'amor místic. No és estrany, doncs, que a gairebé tots els capítols hom repetesca insistentment la fórmula «intel·lectualment entenem...», a la qual ja estem avesats pels llibres anteriors.<sup>145</sup>

En encarar-se, però, amb l'amor de la divinitat, Llull afirmarà que la seua magnitud és incompreensible i inabastable per a l'enteniment humà. La voluntat, en aquest punt, ha de superar l'enteniment i avançar un pas més enllà; però prèviament ha estat ajudada per la comprensió intel·lectual de

---

<sup>145</sup>Hom ha dit que l'amor místic de Llull no és un amor cec, sinó un amor intel·ligent, precisament per aquest paper de l'intel·lecte en el procés místic (SALA-MOLINS, 1965: 44). Per a Sala Molins, aquest tret explicaria el que anomena «rebuig de la identificació» en la mística lul·liana, el seu caràcter no unitiu: l'amor és el nexa que uneix l'Amic i l'Amat, però cadascú manté la seua individualitat, no hi ha una fusió d'essències.

l'amor, fins al límit que li està permès de comprendre a l'ésser humà. Aquesta comprensió intel·lectual gira entorn a la constitució psíquica de l'home, de manera que les tres potències de l'ànima racional constituïran ja, definitivament, el centre neuràlgic de les arts místiques que hom bastirà en aquesta distinció i en la següent.

Un cop acomplert en els llibres anteriors el procés de l'establiment dels actes positius i negatius de les tres potències, amb la combinatòria escaient, ara seran emprades obertament i amb un ordre ja fixe i premeditat; en definitiva, no hi ha investigació possible referida a cap aspecte de la divinitat —ni tan sols el més místic— que no partesca dels actes apropiats de la memòria, l'enteniment i la voluntat. Al capdavant trobem que, al final del LC, el que serà després la figura S pren ja un paper semblant al que gaudirà en l'Art.

## *1.2. Les tres potències de l'ànima racional i les virtuts divines en l'ars amandi mística.*

L'inici de la distinció XXXIX, "D'amor", és ben significatiu del que acabem de dir. A la primera tríada del primer capítol (capítol 269, "Com nostre senyor Déus ha amor a si mateix") trobem que «qui vol entrar en l'encercament —manifestat pel títol del capítol— cové que l'encerc ab quatre qualitats, ço és a saber, la vostra gran saviea, e lo nostre remembrament, e enteniment e voler» (269, 1). És clar que hom està parlant d'un «entrament» de la S per les cambres de A, i en concret per la cambra [granea saviea]. També a la tríada 269, 10-12 del mateix capítol apareixen les tres potències de l'ànima racional aplicades ara sobre la infinitat, eternitat i vida (encara que també acompanyades de «granea») de Déu.

L'autor, però, no permet que oblidem el caràcter eminentment místic d'aquesta secció del LC. L'ànima humana es veu limitada davant un objecte de contemplació tan elevat:

Mas, car la nostra memòria e enteniment e volentat sien coses creades e començades e termenades e fenides, e com l'amor que vós, Sènyer, havets a vós mateixa sia amor eternal, infinida, sens nulla fi e sens null començament, per açò cové a la nostra

ànima que remembre e entena que molt major és l'amor que vós havets a vós mateix, que no és l'amor que l'ànima pot recordar ni entendre ni amar en vós (269, 3).

Així que l'art de contemplació en aquestes dues distincions darreres estarà bastit sobre les tres potències de l'ànima racional, cosa que li confereix un cert regust intel·lectual; ara bé, les referències a la limitació de l'enteniment humà seran constants: la sensació que resulta segons avancem cap als capítols finals del LC és la d'un autèntic *tour de force* en què l'autor s'esforça per extreure de l'intel·lecte el màxim de les seues possibilitats, per acabar finalment exclamant: ara que hem vist que Déu està molt per damunt de les nostres possibilitats cognoscitives és quan podem adorar-lo i contemplar-lo com cal, conscients de la nostra petitesa front a la seua grandesa de virtuts. En aquest sentit, la contemplació intel·lectual de la divinitat ajuda a ubicar l'ànima humana en el seu lloc apropiat per a la contemplació suprema, que sols pot donar-se després que la raó ha arribat al seu punt més àlgid.

En consonància amb açò, tot un seguit d'interrogacions retòriques recorren els primers capítols de la distinció XXXIX, capítols centrats en la divinitat com a subjecte de l'amor, i que expressen la superlativitat màxima de l'amor diví front a qualsevol altra manifestació inferior de l'estima. Les potències de l'ànima es veuen desbordades per aquesta superlativitat que ultrapassa les seues capacitats comprensives:

On, com la vostra saviea e la vostra ciència haja coneixença, Sènyer, d'esta infinitat e eternitat en totes tres les persones, ¿qui és qui pogués aesmar ni albirar la gran amor qui és en les tres persones divines? (269, 17).

¿Qui poria aesmar la granea de l'amor que vós havets a vós mateix? (269, 22).

¿Qui poria aesmar quant més és major l'amor que la vostra humanitat ha a la vostra deïtat, que no és l'amor que la mia ànima membra ni entén ni ama de la vostra humanitat? (270, 8).

¿Qui és qui pogués membrar ni entendre la gran amor ab la qual la vostra humana natura és amada? (270, 18).

¿Qui és qui pogués aesmar l'amor que la vostra ànima ha a sa matèria mateixa, la qual no és oblidada ne innorada per ella? (271, 18).

¿Qui és qui pogués aesmar la gràcia e l'amor que al nostre enteniment és significada de la vostra sancta natura gloriosa? (273, 6).<sup>146</sup>

Així doncs, en els capítols d'aquesta distinció l'autor ens dona unes «arts amatives» on les tres potències de l'ànima racional constitueixen el pilar fonamental; bàsicament, el funcionament és el següent: per tal d' enamorar la voluntat, cal aplicar la memòria i l'enteniment a uns objectes. El següent versicle és paradigmàtic: després que hem membrat i entés Déu en les seues dignitats, podem estimar-lo.

Oh vós, sènyer Déus, qui sòts amor e esperança del vostre servidor!  
Entel.lectualment entel.lectueja, Sènyer, l'ànima del vostre servidor que sa memòria remembra e son enteniment entén que vós sòts un Déu eternal, infinit, sobirà en tots béns, noble sobre totes noblees. On, aitant, Sènyer, com la memòria pot remembrar e l'enteniment entendre la vostra gran bonea ni.l vostre excel.lent acabament, d'aitant la volentat se pot formar e engranir del remembrament e enteniment en voler e amar la vostra gran bonea e noblea e honrament (269, 7).

És clar que, tot seguit, Llull ens dirà que molt major és la bonea i les altres virtuts de Déu del que podem membrar ni entendre, de manera que l'amor que tenim a la divinitat s'ha de veure limitat per aquesta circumstància. Sempre serà major l'amor que Déu es té a ell mateix, o el que ens té a nosaltres, que el que li pugam tenir a ell.

L'amor de la divinitat, expressat als primers capítols de la distinció, serà contemplat des del punt de vista de les dignitats de Déu. Aquestes han assolit ja, especialment a partir del llibre tercer, un paper cabdal en el desenvolupament argumentatiu del LC; és lògic que Llull en faça ara un ús ben ampli. Les tres virtuts de l'ànima, aplicades a les dignitats divines, donaran com a resultat interessants consideracions sobre l'amor diví.

El capítol 273, "Com hom contempla en la gran amor que nostre senyor Déus ha a home", n'és una bona mostra. Aquest amor serà «encercat» amb

---

146I un llarg etcètera. Estilísticament, la repetició intermitent de la mateixa fórmula —«qui és qui pogués...?»— disseminada al llarg dels capítols, ressalta de manera gairebé obsessiva aquesta idea de la limitació de les potències humanes per a capir l'amor diví.

l'ajut de sis qualitats, tres de divines i tres d'humanes. Les humanes seran memòria, enteniment i voluntat, i les divines voluntat, dretura i misericòrdia. Però encara hom ha de seguir cercant a través de «nou coses atribuïdes a la vostra sancta deïtat» (273, 2), a saber, unitat, trinitat, infinitat, eternitat, poder, saviea, veritat, humilitat, acabament. Cadascuna de les nou tríades restants del capítol desenvoluparà una d'aquestes qualitats divines, segons una estructura a la qual l'autor ja ens té acostumats.

Aquestes dignitats divines són convertibles entre si, principi bàsic que informarà les operacions «artístiques» amb la figura A. En un exemple de la lògica circular de les dignitats, la voluntat, dretura i misericòrdia divines s'entrellacen mútuament:

Vós havets a nosaltres gran amor, per raó de la infinitat qui és en vostre voler e dretura e misericòrdia, car si gran amor no.ns havíets, lo vostre voler no seria dreturer a sa dignitat mateixa ni a la volentat ni a la misericòrdia, ni la vostra dretura no seria dreturera a si mateixa ni a la volentat ni a la misericòrdia, ni la vostra misericòrdia no usaria en nosaltres de sa dignitat mateixa (273, 12).

El capítol 275, "Com és tractat de l'amor que els àngels han a si mateix", presenta un altre llistat de qualitats divines, en aquest cas en nombre de vuit: infinitat, eternitat, poder, saber, amor, dretura, misericòrdia, acabament. I és que per tractar la qüestió de l'amor dels àngels cal fixar-se en tres coses: en la divinitat, en la humanitat de Jesucrist i en l'ésser dels àngels. Aquesta terna condiona la divisió del capítol, d'acord amb la següent estructura:

Tríada introductòria: 275, 1-3.

1. Deïtat:

275, 4-6: Unitat i trinitat divines.

275, 7-9: Qualitats divines.

2. Humanitat gloriosa:

275, 10-12: Humanitat de Jesucrist.

275, 13-15: Qualitats de la humanitat divina.

3. Ésser angèlic:

275, 16-18: Amor de l'àngel a ell mateix.

275, 19-27: Amor dels àngels els uns als altres.

Tríada final. Relació àngels-dimonis: 275, 28-30.

És a dir: la primera meitat del capítol (fins al versicle quinze) es dedica a la divinitat en la doble natura de Jesucrist —divina i humana—, mentre que la segona meitat toca més concretament l'amor dels àngels. És interessant el joc numèric establert per Llull en l'estructura atorgada a aquest capítol: tres parts principals, reflex de la relació dual Déu-àngel (els dos esdevé tres en considerar la doble natura de Déu); i cadascuna de les tres parts té, al seu si, dues parts, cadascuna de les quals és desenvolupada en tres versicles (o en tres tríades, com és el cas de la darrera subdivisió de la tercera part). Passem contínuament, i gairebé sense adonar-nos, del dos al tres i del tres al dos.

El que ara ens interessa, però, són els dos blocs que conformen la primera meitat del capítol: el dedicat a la deïtat i el dedicat a la humanitat de Jesucrist. Són dos blocs paral·lels en els seus continguts, de manera que en la segona tríada dedicada a cada un d'ells trobem una llista de qualitats aplicades, respectivament, a l'essència divina i a la humanitat divina. Ja hem vist les vuit qualitats atorgades a la divinitat; a la humanitat de Déu li són aplicades les següents: bellea, bonea, dretura, misericòrdia, saviea, humilitat, paciència.

«Bellea» és una qualitat que crida l'atenció. Així com les altres han estat o seran aplicades a la divinitat, «bellesa» mai no arribarà a formar part de la llista de la figura A (PUIG, 1992: 194). Sembla referir-se exclusivament a la humanitat de Jesucrist (recordem que en parlar dels pintors al capítol 120, Llull ens havia dit que l'objecte més bell que hom pot pintar és la creu). Ja al capítol 274, immediatament anterior al que estem considerant ara, ens trobem amb una llista de les qualitats de la humanitat de Jesucrist que inclou «bellea» i «nedeetat» (274, 19). I més endavant, al capítol 285, torna Llull a fer esment de la bellesa en Jesucrist (i també en Maria), tant pel que fa al seu cos com a la seua ànima, bellesa acompanyada de puresa o «nedeetat»:

Ah Senyor, qui beneficiats e ajudats a vostres creatures! Entel·lectualment entenem que enaixí com la vostra humanitat e cella de nostra Dona gloriosa sobrepuen en vertut e en noblea e en bonea totes les altres creatures, enaixí, Sènyer, lo vostre cors e el cors de nostra Dona sobrepuen en bellea tots corses e totes figures sensuales. E açò mateix se segueix, Sènyer, de la vostra ànima e de l'ànima de nostra dona, car tota

bellea ni la purificació ni la nedeetat de totes creatures entellectuals, no fa a comparar ab la bellea ni ab la nedeetat ni ab la purificació de la vostra ànima ni ab l'ànima de nostra Dona (285, 25).

A partir del capítol 277, segons ja hem dit, canvia el subjecte de l'amor, però el mètode i les eines argumentatives continuen essent els mateixos. Ara és l'home el que estima, i la dualitat inherent a la seua constitució físico-psíquica es veurà reflectida en el contingut dels primers capítols a ell dedicats. El títol del capítol 277 introdueix la dialèctica que des dels inicis del LC ha acompanyat la visió lul.liana de l'ésser humà, escindit entre dos mons: "Com és tractat de l'amor que hom ha a Déu en est món e en l'autre". També el capítol 278 (un dels més bells de la distinció i d'elevat contingut místic) reprén aquesta dialèctica: "Com és tractat de l'amor que home ha en est món e en l'autre a la sancta humana natura de nostre senyor Jesucrist".

Llull ens vol oferir una «art e manera» d'estimar Déu, una *ars amandi* mística, presentada en els següents termes:

Car enaixí com forma s'estén e s'engraneix segons que la matèria creix e multiplica en lo cors elementat per generació, segons açò, Sènyer, és significat que la voluntat e l'amor que hom vos ha és gran, segons que lo remembrament e l'enteniment són grans en contemplar la infinitat e l'eternitat e l'acabament qui és en vostra essència divina vertuosa. On, com acò sia enaixí, doncs qui vol haver gran amor a la vostra deïtat, cové que engranesca son remembrament a molt recordar e son enteniment a molt entendre en la vostra gloriosa deïtat (277, 3).

Com veiem, el mètode proposat es basa en l'ús de les tres potències de l'ànima racional, i en concret en una actuació de la memòria i de l'enteniment que arrossega la voluntat cap a l'amor a Déu: enamorar la voluntat amb la memòria i l'enteniment. Aquesta mateixa base psicològica de la mística lul.liana farà acte d'aparició en altres obres tan significatives com l'*Art de contemplació* (inclòs al *Blaquerna*), l'*Art amativa* i l'*Arbre de filosofia d'amor*. Des d'aquests capítols del LC s'escampa a tota la producció del beat el



fonament psicològic de l'amància, considerada sempre en les relacions entre les tres potències de l'ànima racional.<sup>147</sup>

És, però, al capítol 282 on trobem explicitades les regles d'aquesta art d'enamorar-se de Déu: "Com hom tracta de l'art e de la manera per la qual hom se pot enamorar de son Déu gloriós". Tots els oficis (pellisser, sabater, joglar...) poden ser exercits gràcies a una art; per què doncs no han de posseir també una art aquells que segueixen l'ofici d'estimar Déu?<sup>148</sup>

Déus un, donant acabament a tota unitat e a tota pluralitat! Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que en est món ha hom art e manera per la qual hom pusca usar de l'ofici en què és. On, enaixí com hom ha mester art a son ofici e sens art hom no seria en ofici, enaixí, Sènyer, aquells qui volen amar vós cové que prenen art per la qual vos sàpien amar e.us pusquen amar. On, si al pellisser o al sabater o al joglar és donada art per tal que sia lur mester, doncs, quant més deu hom encercar art per la qual sia vostre amador e vostre loador, e majorment com hom sia tan fortment obligat a amar e servir son gloriós Déu! (282, 1).

Per a aquesta art calen unes eines, que seran presentades en el segon versicle. Seran, com era d'esperar, la memòria, l'enteniment i la voluntat. Aquestes eines amatives s'hauran d'aplicar a «nou coses» (un altre cop tenim un capítol d'estructura rígida, amb un element per tríada): «potència vegetable», «potència sensitiva», «potència imaginativa», «potència racional», «potència motiva», «potència e actualitat», «primera entenció e segona», «acabament e defalliment», «solicitat e contemplació».

El secret d'aquesta art és ben senzill. Es tracta, en primer lloc, d'«endreçar» l'ús de les cinc potències (vegetativa, sensitiva, imaginativa, racional i motiva). Així, per estimar Déu, cal primerament tenir tempra en el menjar

---

<sup>147</sup>El paper de les tres potències de l'ànima en la mística lul·liana ja va ser considerat per Guibert, tot comparant la seua presència a l'*Art de contemplació del Blaquerna* amb l'ús que posteriorment en farà St. Ignaci de Loiola (GUIBERT, 1925).

<sup>148</sup>De manera semblant, al pròleg de l'*Arbre de filosofia d'Amor*, trobarem aquest personatge plorant perquè la seua germana, Filosofia de Saber, té més amadors que ella, «e han-ne feits molts llibres e moltes arts; e adeliten-se en amar les ciències, e no en amar mi ni ma filosofia d'amar, qui és pròpiament de ma essència e natura» (OE II: 25). Llull la consolarà promentent la redacció d'un *Arbre de filosofia d'amor* que complete la seua anterior *Art amativa*.

i en el beure per tal de no corrompre la vegetativa, ja que en cas contrari es produiria un contrast o oposició entre els senys sensuais i els intel·lectuals, de manera que l'ànima no podria actualitzar la memòria, l'enteniment i l'amor a Déu. Igualment, la racional ha de ser la senyora de la sensitiva, amb la imaginativa com a pont entre totes dues. En resum, Llull presenta la base psico-física prèvia a l'amànica mística, l'ordenament adequat del cos i de l'ànima sense el qual no podem arribar a la comunicació cordial amb Déu.

Pel que fa a la parella potència-actualitat, el seu paper en l'art amativa proposada per Llull és ben simple. Cal donar a l'ànima «bell e noble e gran e vertuos remembrament e enteniment e voler» (282, 19), ja que d'aquesta manera hom pot dur de potència en acte l'estima a Déu. El paper de les dues intencions també és obvi: «qui vol haver art e manera en vós amar, am, Sènyer, vós per la primera entenció e am totes coses altres per la segona entenció a esguardament de l'amor que ha a vós» (282, 23). Una altra parella, acabament-defalliment, ens transporta a la dimensió epistemològica del fet amorós místic. Acabament i defalliment són «dues coses contràries qui.s coneixen l'una per l'altra» (282, 25); el «coneixement per la negativa» ens ha de mostrar on es troba l'acabament per tal d'estimar-lo, i desestimar les coses on hi ha defalliment. La memòria i l'enteniment han de discernir prèviament a l'actuació de la voluntat:

On, qui vol haver art e manera, Sènyer, de vós amar, faça son remembrament rememrar acabament e defalliment per tal que l'enteniment entena la cosa on és acabament e la cosa on ha defalliment, e la volentat am la cosa acabada e que no haja amor al defalliment (282, 25).

Finalment, «solicitat» (o sia, solitud) i «contemplació» condueixen cap a l'amor a Déu. Cal cercar la solitud, allunyar-se de la gent, i, reclòs en la cambra o en l'ermitatge, «ruminar», igual que fa el bou amb l'herba que menja, els significats referits a la divinitat que hom ha collit amb els cinc senys sensuais, per tal de digerir aquestes dades sensibles i passar-les als senys intel·lectuals. La memòria, l'enteniment i el voler poden així contemplar altament en Déu:<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup>Aquesta semblança ens recorda la *ruminatio* pròpia dels autors de la *devotio moderna*, emprada en un sentit similar a l'exposat per Llull.

On, així com natura dóna al bou que culla l'herba e puixes que la remug e la mastèc, e açò fa natura per ço car lo bou no hauria temps que mastegàs com peix tota l'herba que ha mester, enaixí, Sènyer, per art e per manera pot hom collir ab los cinc senys sensuais los significats que signifiquen la vostra noblea, e puixes cové que hom s'assol per tal que ab los cinc senys espirituals hom vos pusca contemplar (282, 28).

Després de presentar aquesta art d'enamorar-se de Déu, el capítol 283, "Com home ama loar nostre senyor Jesucrist", incideix encara en l'amor a la divinitat. No tots els homes, però, estimen Déu per igual, aspecte observat al capítol 284, "Com se tracta de la manera segons la qual los hòmens mundans han major amor a les coses mundanes, que no han a nostre senyor Déus". L'amor entre Jesucrist i la Verge Maria (capítol 285, també d'alt valor literari pel seu contingut místic i de vegades força dramàtic, com en la descripció dels patiments de la Verge davant la passió del seu fill), l'amor entre Maria i els àngels (capítol 286), i entre Maria i els homes (capítol 287) completen aquest apartat dedicat a l'estima humana orientada cap a la divinitat. A partir d'aquest punt, l'objecte de l'amor humà oscil·larà entre les sensualitats i les intel·lectualitats, i, en general, estarà més arrelat a la immanència.

### *1.3. Les dues dimensions de l'amor.*

L'oposició «aquest món-l'altre món» continuarà doncs fent acte d'aparició esporàdicament al llarg dels capítols que resten per a cloure la distinció. Un clar exemple el trobem al capítol 289, "Com és tractat de l'amor que home ha en aquest món, e de l'amor que han los sants de paradís en glòria". La manera de cercar aquest amor doble, l'amor d'aquest món i l'amor de l'altre món, requereix una vegada més de la consideració entorn de nou coses: composició, alteració, veritat, granea, relació, lloc, temps, glòria i acabament. Barrejats, hi podem distingir quatre virtuts divines (veritat, granea, glòria i acabament) i cinc conceptes filosòfics-naturals (composició, alteració, relació, lloc i temps), els tres darrers dels quals són accidents o predicables.

Llull està doncs jugant, com al llibre anterior, amb conceptes de la teologia i conceptes de la filosofia aristotèlica, dicotomia que reflecteix la dialèctica establerta entre els dos mons, el de la transcendència i el de la immanència, i que demostra un cop més la completitud enciclopèdica del LC, obra

eminentment mística que no negligeix el tractament de qüestions naturals, i on, d'alguna manera, tot hi cap i tot és aprofitable, des de la teologia agustiniana a la filosofia aristotèlica, recentment incorporada —pel que fa a la física i la metafísica— al saber cristià occidental.<sup>150</sup>

Aquesta dicotomia entre sensualitat i intel·lectualitat serà present a la resta de capítols de la distinció. De vegades constitueix el tema central (com al capítol 290, "Com és tractat de l'amor que el cors ha a l'ànima e l'ànima al cors", o al 294, "Com és tractat de l'amor sensual e de l'amor intel·lectual"), o bé opera una subdivisió subsidiària sobre l'assumpte entorn al qual gira el capítol: així, al 292, "Com hom ama haver honrament", el concepte clau d'«honrament» és contemplat des de les dues vessants, l'honrament sensual i l'intel·lectual («gloriós Senyor, enaixí com les coses sensuales han diversitat ab les coses intel·lectuals, enaixí ha diversitat honrament sensual ab intel·lectual, car los uns hòmens han honrament sensual e los altres l'han intel·lectual» 292, 3). La comparació entre tots dos aboca necessàriament a la consideració de la superioritat del segon sobre el primer: el vertader honrament està en la membraença, l'enteniment i l'amor de Déu i de les virtuts;<sup>151</sup> de retruc, el cos es veu arrossegat per aquest honrament de l'ànima, i rep ell també un honrament sensual, que sempre s'adiu amb la segona intenció —la primera cal donar-la a l'honrament intel·lectual—:

On, com açò sia enaixí, doncs qui de ver en ver ama, Sènyer, honor e honrament, cové que honre son remembrament e son enteniment e son voler en vós a recordar, e a entendre, e a voler, e a loar e a servir; car per esta manera serà son remembrament membrant virtuts, e son enteniment e son voler atretal hauran honrament vertuosament, e lo cors, pus que lo remembrament e l'enteniment e el voler seran honrats, serà digne de l'honrament sensual (292, 6).

---

<sup>150</sup>La qüestió incideix de ple en el problema de les fonts àrabs al LC: és més encertat apuntar cap a fonts patristiques. Hom considera, en aquesta línia, que Llull era retrògrad pel que fa a la filosofia del XIII. El LC mostra que no és així. En la primera fase, la del seu aprenentatge, ho aprofita tot, encara que és cert que després, a partir sobretot de l'etapa ternària, el seu pensament assoleix ja un assentament en el qual la teologia d'arrel platònic-agustiniana primarà sobre les qüestions físiques-aristotèliques, més negligides a patir de l'eliminació de l'analogia elemental com a base de l'Art (RUIZ-SIMON, 1986).

<sup>151</sup>Finalitat primordial de l'Art, com veurem més endavant, representada en la cambra [EAVY].

La mateixa diferència entre sensualitat i intel·lectualitat afecta altres temes, com ara la sanitat al capítol 293, "Com és tractat de l'amor que hom ha a sanitat". Llull parla tant de sanitat com de malaltia sensual i intel·lectual, cosa que ja havia fet abans almenys en dos capítols del llibre tercer: al capítol 115, "Com hom se pren guarda de ço que fan los metges", on distingia entre metges del cos i metges de l'ànima, i al capítol 132, "Com hom és sensible de sanitat e de malautia".

Pel que fa al contingut, el capítol 293 no aporta gaires novetats respecte als dos antecedents al llibre tercer; sí que trobem, però, un rigor extrem en la presentació dels conceptes amb què l'autor basteix el capítol, ordenats meticulosament —ordre que ja era present al llibre tercer, però que cap a la fi del LC s'exacerba en constituir-se ja definitivament les diverses «arts» buscades des de l'inici de la magna obra—. Com que es tracta d'un capítol de contingut mèdic, per tal de cercar aquesta amor a la sanitat Llull emprarà una sèrie de conceptes presentats, com sempre, a la primera tríada. Partint de l'individu humà, considerat en la seua unitat pel que fa a l'ànima racional i en la dualitat de la seua natura sensual i intel·lectual, passem a les cinc potències, exhaustivament analitzades. El resultat és una estructura acabada, de perfecta repartició entre les tríades del capítol i els conceptes que hi compareixen:

293, 1-3. Introducció. Presentació dels conceptes.

293, 4-6. L'individu:

293, 4: unitat de l'ànima racional.

293, 5-6: dualitat sensual-intel·lectual.

293, 7-9. Les cinc potències. Presentació.

293, 10-15. Potència vegetable:

293, 10-12: les quatre complexions o qualitats generals.

293, 13-15: les quatre potències de la vegetable.

293, 16-18. Potència sensitiva.

293, 19-21. Potència imaginativa.

293, 22-27. Potència racional:

293, 22-24: les tres virtuts de l'ànima.

293, 25-27: els cinc senys intel·lectuals.

293, 28-30. Potència motiva.

Aquest ordre formal manifestat per la distribució dels conceptes en el capítol no és sinó una manifestació exterior de l'ordre intern propugnat per Llull per al bon regiment moral de l'ésser humà. Trobem un capítol que tracta explícitament del tema, cosa que palesa la importància que li atorga el nostre autor —especialment, insistim, en aquesta part final del LC—; ens referim al capítol 298, "Com hom ha amor a ordenació".

L'ordenació pot ser sensual o intel·lectual —Llull continua amb la dicotomia sensualitat-intel·lectualitat tot al llarg de la distinció, estenent-la a més, com veurem, a la distinció següent—; però trobem un *tertium quid*: igual que la matèria i la forma unides constitueixen un cos, l'ordenació sensual i la intel·lectual, unides, formen una «tercera figura d'ordenació». És a dir: la imbricació entre les dues natures que conformen l'ésser humà es palesa en el fet que, per tal d'assolir una ordenació perfecta, han de caminar harmònicament, sense que la sensualitat contradigui la intel·lectualitat.<sup>152</sup>

Llull ens dona al capítol 298 les claus d'aquesta ordenació composta: de manera semblant al que hem trobat al capítol 293, on era qüestió de la sanitat sensual i intel·lectual, ací també la base de l'ordre psico-físic està en les cinc potències, incloent-hi les tres virtuts de l'ànima racional, els cinc senys sensuais i els cinc senys intel·lectuals. En total, Llull parla de les «divuit arrels d'ordenació», bàsiques en el plantejament del LC. La dialèctica ordre-desordre, que apareix des de les primeres pàgines de l'obra, es resol en l'ús correcte i adequat d'aquests elements que regeixen les funcions físiques i psíquiques de l'ésser humà. És per això que l'autor hi tornarà repetidament, i dedica un

---

152Continuem amb el joc numèric entre el dos i el tres; a la distinció següent, avançada al capítol 296, "Com és tractat de l'amor que hom ha a oració", també trobarem aquesta manifestació ternària d'una divisió en principi dual: oració sensual, oració intel·lectual i oració composta d'ambdues.

llibre sencer —el llibre tercer, que ocupa un lloc central en la distribució dels continguts del LC— als senys sensuals i intel·lectuals.<sup>153</sup>

#### 1.4. El mètode combinatori i el recurs a la composició.

A partir especialment del capítol 300, i fins a la fi de la distinció, la dèria lul·liana per l'ordre pren una forma molt característica, bàsica per a l'estructuració de la seua Art: ens referim a la combinatòria. Els termes constitutius de les parelles d'oposats que recorren aquests capítols entren en combinació, tot donant peu a una casuística exhaustiva. Per exemple: al capítol 301, "Com és tractat de l'amor que hom ha a pobrea e a riquetat", la recerca es fa en «vuit coses», les quals són el resultat de combinar tres parelles d'oposats: riquesa-pobresa, sensualitat-intel·lectualitat i primera intenció-segona intenció. Cal doncs considerar aquests vuit tipus d'amor:

- 1- Amor a riquesa sensual amb la primera intenció.
- 2- Amor a riquesa sensual amb la segona intenció.
- 3- Amor a pobrea sensual amb la primera intenció.
- 4- Amor a pobrea sensual amb la segona intenció.
- 5- Amor a riquesa intel·lectual amb la primera intenció.
- 6- Amor a riquesa intel·lectual amb la segona intenció.
- 7- Amor a pobrea intel·lectual amb la primera intenció.
- 8- Amor a pobrea intel·lectual amb la segona intenció.

Una tríada introductòria i una altra conclusiva emmarcaran les vuit tríades centrals del capítol, cadascuna d'elles dedicada a una de les combinacions aportades per les tres parelles d'oposats. La combinació d'uns elements fixos i determinats va configurant-se, cada cop amb més claredat, com l'eix al voltant del qual girarà l'Art lul·liana; només que els termes que cal combinar són seleccionats *ad hoc* en cada capítol, mentre que en el sistema

---

<sup>153</sup>Al capdavall, aquesta ordenació de l'ésser humà s'insereix en una altra de superior: l'ordre còsmic de la creació, del qual n'és reflex —microcosmos— (PRING-MILL, 1961). La visió lul·liana de la realitat és medieval i ordenada, i la relació entre l'ordre superior de la transcendència i el seu reflex en la immanència està assegurada mitjançant la doctrina de la significació de les criatures.

definitiu Llull establirà una llista tancada en «figures», els conceptes de les quals seran combinats, de manera que amb un nombre fixe de termes bàsics hom puga trobar resposta a qualsevol pregunta. Aquest serà el gran avanç de l'Art respecte al LC: reduir a un nombre predeterminat i universalment operatiu els conceptes amb els quals haurem de fer la recerca.

Al LC encara haurem de canviar en cada capítol els termes de la recerca, adaptant-los a la temàtica particular en cada cas. Al capítol 303, "Com hom tracta de l'amor que home ha a vida e a mort", les combinacions s'estableixen entre els dos conceptes bàsics del capítol expressats al títol i la parella sensualitat-intel.lectualitat, ja coneguda i central en aquesta distinció. El resultat és una recerca dividida en quatre parts:

- 1- Amor a la vida en la natura sensual i intel.lectual.
- 2- Amor a la mort en la natura sensual i intel.lectual.
- 3- Amor a la vida en la natura sensual i a la mort en la intel.lectual.
- 4- Amor a la mort sensual i a la vida intel.lectual.

Aquesta divisió quadripartita, resultat de la combinació de mort-vida amb sensualitat-intel.lectualitat, pretén de reflectir *ordenadament* quatre tipus humans: els que no són ni massa virtuoses ni massa pecadors, és a dir, aquells que es troben en la «via mitjana» (primera combinació); els suïcides i els que maten els infidels per tal que vagen a l'infern (segona combinació);<sup>154</sup> els pecadors que estimen els delits corporals (tercera combinació) i els sants i eremites (quarta combinació). Llull dóna un tint de científisme a la presentació dels tipus humans en emprar-hi la combinatòria d'uns termes que tenen un caràcter rigorós.

Altres capítols juguen amb un nombre major de conceptes a l'hora d'establir les combinacions adients per a tractar el tema exposat al títol. Al capítol 304, "Com és tractat de l'amor qui és enfre.l príncep e son poble", la parella «primera intenció-segona intenció» condiona les combinacions establertes entre tres subjectes i objectes de l'amor: Déu, el príncep i el poble. A més, la parella esmentada —també bàsica en la doctrina present al LC i a tota la producció posterior del beat— proporciona també en aquest cas un caràcter

---

<sup>154</sup>Hi veiem una altra crítica lul·liana a les creuades, en la mateixa tònica que les aparegudes al capítol 112, dedicat als cavallers. Eimeric atacarà aquesta tolerància envers els infidels.



rigorós i teològic a les divisions presentades per l'autor. En total, tindrem vuit combinacions possibles, que exhaureixen la casuística que Llull vol posar a consideració del lector:

- 1- El príncep ama Déu per la primera intenció i el poble per la segona.
- 2- El príncep ama el poble per la primera intenció i Déu per la segona.
- 3- El príncep ama el poble per la primera intenció i ell mateix per la segona.
- 4- El príncep ama ell mateix per la primera intenció i el poble per la segona.
- 5- El poble ama Déu per la primera intenció i el príncep per la segona.
- 6- El poble ama el príncep per la primera intenció i Déu per la segona.
- 7- El poble ama el príncep per la primera intenció i ell mateix per la segona.
- 8- El poble ama ell mateix per la primera intenció i el príncep per la segona.

En total són «setze figures d'amor», ja que els vuit «graons» que representen els diversos subjectes i objectes de l'amor estan dividits, cadascun d'ells, en dos «escalons» segons primera intenció-segona intenció:

Oh Déus misericordiós en totes gràcies, poderós en totes glòries! Qui vol ni ama encercar l'amor qui és entre.l príncep e.l poble seu, cové que l'encerc ab les tres vertuts de l'ànima e ab les dues entencions, lo qual encercament cové ésser fet sensualment e entel.lectualment en vuit graons, e cada graó se departeix en dos escalons. On, remembrant e entenent e volent les dues entencions en los vuit graons e.ls setze escalons, és significada e demostrada e apercebuda, Sènyer, l'amor qui és enfre.l príncep e son poble (304, 1).

En aquest cas, les combinacions resulten d'aplicar, com a xarxa fixa, una parella d'oposats a un nombre variable d'elements —ací, l'amor del príncep i del poble entre ells, a si mateixos i a Déu—. Igual s'esdevindrà al capítol 305, "Com és tractat de l'amor qui és enfre pare e mare e fill, e marit e muller, e parent e veí, e d'un estrany hom ab altre". Aquesta recerca serà dividida en nou parts o combinacions:

- 1- Amor que.l pare ha al fill.
- 2- Amor que.l fill ha al pare.
- 3- Amor que.l marit ha a sa muller.
- 4- Amor que la muller ha a son marit.
- 5- Amor que l'home ha a son parent.
- 6- Amor que.l parent ha a hom.

- 7- Amor que hom ha a son veí.
- 8- Amor enfre.l senyor e son esclau.
- 9- Amor enfre un hom estrany e autre.

Però sobre cadascuna de les combinacions hom aplicarà encara la parella sensualitat-intel.lectualitat, de manera que els nou tipus d'amor resultants esdevindran al capdavall divuit: l'amor que el pare li professa al fill pot ser sensual o intel.lectual, i el mateix s'esdevé amb la resta d'amors considerats. L'estructura del capítol, tant en aquest cas com en el del 304, condiciona estretament el nombre de combinacions presentades per l'autor. Si abans n'apareixien vuit (tot i que, de fet, n'eren setze) era per emmotllar-se al nombre de tríades disponibles: una tríada per combinació, emmarcades en una introductòria i una altra conclusiva. En el cas del capítol 305, les nou combinacions permeten ser desenvolupades també a raó de combinació per tríada (amb només una tríada introductòria aquest cop), de manera que la distinció establerta per l'oposició amor sensual-amor intel.lectual es veu diluïda en cada tríada per mantenir l'estructura fixa i ordenada de deu versicles independents per capítol, unitaris pel que fa al seu contingut.

Un aspecte relacionat amb l'ús de les combinacions és el recurs a la composició. El capítol final de la distinció és ben clar en aquest sentit. Com correspon a un capítol conclusiu, la seua temàtica gira entorn a la «terminació» de l'objecte considerat a la distinció: "En qual manera amor és termenada en temps e temps en ella" (capítol 314).

Si ens fixem en la tríada inicial, introductòria de la resta del capítol, veurem que la base d'on parteix l'autor per a bastir aquesta art és la mateixa base que ha guiat les arts anteriors tot al llarg de la distinció: «qui vol encercar los tèrmens d'amor cové de necessitat que encerc la termenació d'amor ab les tres virtuts de l'ànima en les coses sensuales e entel.lectuals...» (314, 1); és a dir, les tres virtuts de l'ànima racional i la diferenciació entre natura sensual i intel.lectual és sempre el punt de partença i l'eina fonamental de les arts amatòries presentades a la distinció que ara considerem. Però Llull encara hi afeg alguna cosa més: «... e en potència e en actu, e en lo temps passat e en lo temps present e.l temps esdevenidor» (*ibid.*).

La parella potència-acte, segons havíem vist ja al llibre quart, es conforma com un dels elements que donen més «cientificitat» al discurs lul.lià al LC,

sobretot en la darrera part de l'obra, i manifesta un cop més l'ampli ús de la física aristotèlica fet pel nostre autor. En aquest cas, en tractar-se de la qüestió del temps, és obvi que el temps present és en acte, mentre que el futur ho és en potència. Ara bé; pel que fa al temps passat, no es troba ni en acte ni en potència, cosa que el converteix en un *temps compost* dels altres dos:

On, com lo temps present sia en actu e lo temps esdevenidor sia en potència e com lo temps passat ni sia, Sènyer, en actu ni en potència, doncs cové que.l temps passat encerquem en la coposició del temps present e de l'esdevenidor e en la composició de l'actualitat e de la potència; car pus que en ésser és lo temps passat, cové que sia en la composició de les quatre coses damunt dites, pus que.l temps passats no està simplement en si ni en neguna de les quatre coses (314, 2).

D'aquesta manera, Llull formarà *tres figures d'amor* per tal d'estudiar la seua termenació, els seus límits temporals. Una primera figura està constituïda per l'amor actual present (314, 4-6), la segona figura per l'amor potencial esdevenidor (314, 7-9), i la tercera figura per l'amor passat, la consideració de la qual ocupa la major part del capítol fins a la penúltima tríada (314, 10-27). Doncs bé: «enaixí com a l'hom colèric atribueix hom totes les quatre humors (...), enaixí atribueix hom al temps passat tota la composició qui forma la terça figura» (314, 12). Paga la pena, però, de transcriure tot el versicle, magnífica mostra del joc lul·lià amb analogies naturals aplicades al terreny moral i teològic:

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com longuea no poria ésser afigurada en cors menys d'ample e de pregon, enaixí en lo dissabte no poria ésser afigurada l'amor que En Pere hac lo divendres, menys d'actu e de potència e de present e de futur. On, enaixí com en l'home colèric se forma còlera en figura per gran abundància de calor e de secor, enaixí en la dita composició de les cinc coses damunt dites se forma temps pretèrit per absència d'actualitat e de potència e de temps present e de temps esdevenidor. On, enaixí com a l'hom colèric atribueix hom totes les quatre humors per abundància de còlera, jassia que en ell haja humors contràries a la còlera, enaixí atribueix hom al temps passat tota la composició qui forma la terça figura en esta primera termenació d'amor (314, 12).

L'amor passat està compost de potència, d'acte, i de temps present, futur i passat. Llull es mostra interessat en emprar la composició com a eina per a la seua investigació; de fet, la combinatòria és una forma de composició de

diversos conceptes. Ací, el paral·lelisme elemental és evident, de manera que assistim als inicis de l'ús especial de l'analogia, ús que justificarà el paper de la figura elemental en les arts quaternàries. Igual que els quatre elements entren en composició per formar un cos elementat, i igual que les quatre qualitats dels elements entren en composició per formar les diverses complexions, també els conceptes teològics poden combinar-se per formar figures amb les quals cercar la veritat sobre les qüestions plantejades. Com veurem més endavant, tot el LC n'és ple, d'aquest recurs a la realitat natural, de vegades estrictament paral·lela a la realitat metafísica —cosa que, per altra banda, ajuda a conferir aqueixa «cientificitat» al discurs lul·lià, i el fa assequible a qualsevol persona culta de la seua època, més enllà de la diferència ideològica imposada per la diversitat en la religió.<sup>155</sup>

Aquesta natura composta de la tercera figura la fa més complexa que les dues figures simples anteriors. Sis tríades li són dedicades, i cadascuna d'elles desenvolupa una «termenació» de la tercera figura, de manera que Llull basteix de nou tota una casuística per tal d'establir els límits de l'amor:

1<sup>a</sup> termenació: En Pere el dissabte no remembra ni entén ni ama l'amor que tenia a Déu en divendres (314, 10-12).

2<sup>a</sup> termenació: En Pere ama Déu el dissabte per tant com l'amà el divendres, encara que el dissabte es dedique també a altres qüestions que li són necessàries (314, 13-15).

3<sup>a</sup> termenació: En Pere amarà Déu el diumenge amb l'amor que tenia el divendres i que té ara en dissabte (314, 16-18).

4<sup>a</sup> termenació: En Pere, en dimarts, desama el que amava en divendres, dissabte i diumenge, ja que el dilluns pecà (314, 19-21).

5<sup>a</sup> termenació: En Pere en dimecres ama el que amava el divendres; és a dir, es penet dels pecats del dilluns (314, 22-24).

---

<sup>155</sup>És a dir, com afirma Pring-Mill, Llull busca d'assentar el seu discurs sobre la base del «substrat col·lectiu dels llocs comuns» a les tres creences monoteistes (PRING-MILL, 1961: 48-52).

6<sup>a</sup> termenació: referida al temps. Així com en les altres cinc termenacions l'amor és termenada en temps, en aquesta es dóna el cas invers, i és el temps termenat en amor. Es refereix doncs a l'amor en l'altre món, on no hi cap ni potència ni actualitat, i l'amor o la desamor és major que el temps —és a dir, està *fora del temps*— (314, 25-27).

Durant l'exposició de les sis termenacions, el joc amb els conceptes de potència i d'actualitat és bàsic. Finalment, la darrera tríada actua a manera de conclusió de tot el capítol: cal passar de la primera figura d'amor a la tercera, és a dir, perllongar l'amor a Déu durant tots els dies de la setmana. A la següent distinció, la darrera ja del LC, trobarem que el recurs a la composició domina la construcció de les eines argumentatives, amb dos models analògics: la composició elemental quaternària (model seguit en aquest capítol 314), i la composició material ternària (la que segueix l'esquema «matèria + forma + compost d'ambdues»).

## 2. DISTINCIÓ XL: "D'ORACIÓ".

### 2.1. Estructura de la distinció.

Arribem a la darrera i més llarga distinció de l'obra. És coneguda, sobretot, pel fet que inicia el mètode algebraic que consisteix en substituir per lletres els elements de l'argumentació. En un primer moment, la lectura de molts dels seus capítols sembla extremadament feixuga; no ho és tant, però, si hem assimilat les idees contingudes en les anteriors distincions del LC.

L'ús de lletres simbòliques és doncs l'aspecte que més ha cridat l'atenció en els capítols que formen la distinció XL, ja que anticipa un dels trets més característics de l'Art. Però, d'acord amb el que hem vist al llarg de l'estudi de les parts precedents, l'Art s'anuncia des dels inicis del LC. I és que no hem d'oblidar que, tot i el seu caràcter d'immediatesa visual, les figures i les lletres són només elements auxiliars en l'Art, l'essència de la qual ve constituïda per determinades combinacions de conceptes, d'acord amb unes regles prefixades.

No podem doncs reduir a la distinció XL l'estudi dels orígens de l'Art lul.liana al LC. Ens trobem en el cim de l'obra; és a dir, en la punta de l'iceberg. La consideració de tot el que ha precedit a aquests capítols és imprescindible per ubicar-los en el seu lloc corresponent en la gestació del mètode lul.lià.

Cinquanta-dos capítols abasta la distinció, des del 315 al 366. El nucli temàtic conductor serà l'oració o contemplació. No són, però, uns capítols pròpiament místics, com els que integraven l'anterior distinció, dedicada a l'amor; en aquest cas, Llull torna sobre consideracions metodològiques aplicades a diverses realitats: des de l'essència divina amb les seues «qualitats» (abans anomenades «virtuts» i després «dignitats») fins a qüestions de retòrica, passant per les vies de la salvació o la condemna.

Els aspectes tractats tenen una ordenació determinada. Hom pot establir doncs un esquema amb les diverses articulacions de la distinció; seguirem el que va proposar Dominique Urvoy, i que té en compte les alternances en l'ús de les lletres simbòliques. Deixant de banda el capítol introductori, dedicat a la forma d'oració, i els dos capítols conclusius, tenim (URVOY, 1980: 327):

- |  |                        |
|--|------------------------|
| 1) Les virtuts essencials de Déu.  | Caps. 316-327.         |
| 2) a) Les virtuts divines <i>ad extra</i> (ús de lletres).   | Caps. 328-338.         |
| b) Recerca del coneixement de les virtuts divines, de l'origen del bé i del mal, d'allò lícit i d'allò prohibit (ús de lletres). | Caps. 339-341.         |
| c) Desig i assoliment de Déu, contrició, conversió i perdó (ús de lletres).  | Caps. 342-347.         |
| 3) a) Submissió de l'home a Déu.   | Caps. 348-351.         |
| b) Els mètodes d'interpretació.  | Caps. 352-357.         |
| 4) a) «Art» de l'elevació de les facultats de l'ànima.   | Cap. 358.              |
| b) «Art» de la rectitud en l'expressió (ús de lletres) i necessitat de la «contemplació ordenada»                                | Cap. 359.<br>Cap. 360. |
| 5) a) Coneixement de la puresa d'intenció (ús de lletres)  | Cap. 361.              |
| b) «Art» de coneixement de la veritat en la disputa.   | Caps. 362-363.         |
| 6) «Art» de la manifestació de la veritat (perfeccionament del mètode combinatori).  | Cap. 364.              |

Podem fer algunes remarques sobre aquesta proposta. La primera part s'iniciaria amb tres capítols (316-318) dedicats més aviat a l'essència divina, abans d'entrar en les seues virtuts. Respectivament, l'autor toca els coneguts temes de la unitat, la trinitat i l'essència de Déu, resultat de les dues anteriors. És una progressió a la qual ja ens té acostumats des dels llibres anteriors: la unitat i la trinitat divines encapçalen la subsegüent consideració dels atributs de Déu.

A més a més, les virtuts essencials contemplades, des del capítol 319 al 327, són les nou que formen les tres tríades ben conegudes al llarg de tota l'obra, i que formen el primer nucli del que després serà el llistat present a la figura A

de l'Art abreuçada d'atropar veritat: infinitat-vida-eternitat; poder-saviea-amor; simplicitat-glòria-acabament. Els nou capítols consagrats a elles tenen doncs, si més no, una certa unitat de contingut.

Igualment, trobem després, des del capítol 328 al 336, altres nou que, paral·lelament a les anteriors, consideren les virtuts divines *ad extra*: bonea, dretura, misericòrdia, veritat, senyoria, humilitat, paciència, secret i virtut, acompanyades totes elles sempre per l'adjectiu «gloriós/a». Els capítols 337 i 338 estan dedicats a la natura humana de Jesucrist, unida a la seua natura divina; és a dir, tornen sobre la qüestió de l'encarnació de Déu. De manera que si les nou virtuts *ad intra* van precedides de tres capítols expositius de la trinitat (essencial per a la consideració de la natura interna de Déu), les nou virtuts *ad extra* finalitzen amb l'encarnació, l'altre dogma en litigi amb jueus i musulmans, i que representa la màxima possibilitat de manifestació exterior, cap a les criatures, de les virtuts divines. Trinitat i encarnació emmarquen doncs la part dedicada a les virtuts divines.<sup>156</sup>

El capítol 339, dedicat al coneixement de les virtuts divines, seria així una mena de resum dels anteriors, a l'hora que introdueix un nou bloc de contingut netament epistemològic, on el que interressa és conèixer l'origen del bé i del mal i del que és o no lícit. Les consideracions morals, un cop més, són dutes al terreny de l'epistemologia.

Fer el bé o el mal, seguir els manaments o desobeir-los, pot conduir-nos a la salvació o a la condemnaió; s'articula així el pas al següent bloc, on es ploren els pecats i es demana perdó a Déu a través de la contrició; aquesta via de salvació té una vessant apologètica especialment remarcable als capítols 345 i 346, on Llull pretén demostrar que el camí transcorre només pels dictats de la fe cristiana, a la qual s'han de rendir tots els infidels.

El tercer gran apartat distingit per Urvoy implica un parèntesi en l'ús de lletres per simbolitzar els conceptes. La submissió de l'home a Déu incideix en la relació establerta entre l'ésser humà i el seu creador per tal d'arribar a la salvació; el terme final del camí, la contemplació extàtica de Déu en el paradís o els suplicis infernals, apareix representat «per intel·lectual figura» i per

---

<sup>156A</sup> més, els capítols dedicats a les virtuts *ad extra* estan centrats en el dogma de l'encarnació: Jesucrist com a manifestació summa de les virtuts de Déu envers les criatures.



«moral intel·ligència»; Lull repassa els mètodes d'interpretació de l'exègesi tradicional i ens ofereix, en els capítols 352 a 357, una imatgeria rica, complexa i gairebé «surrealista», amb tints apocalíptics.

La resta de capítols fins al final poden ser considerats com l'explanació de diverses «arts» per aconseguir objectius diferents; totes culminen al capítol 364, compendi final de tota la distinció i, encara diríem més, de tot el LC, ja que en ell el mètode combinatori pren un paper decisiu en el bastiment d'una «art de manifestació de la veritat i de la falsetat», clar preludi de l'«art d'atrotar veritat» fruit de la «il·luminació» de Randa, que seguirà immediatament a la magna obra. Al capdavant, totes les consideracions epistemològiques presents al LC anaven orientades cap a aquesta finalitat, amb diversos temptejos que ara, al final de l'obra, prenen ja una forma més definida i propera a l'Art.

## 2.2. Capítols introductoris.

La distinció s'inicia amb el capítol 315, "De la forma d'oració", interessant per les claus que ofereix per tal d'acostar-se als capítols posteriors. Vertadera introducció a tota la distinció, actua també, com és habitual, a tall de baula d'unió amb la precedent, manifestant així la compacta unitat del LC al llarg de l'extens períple dels seus capítols.

Igual que el món és una forma amb tres figures (sensual, intel·lectual i composta d'ambdues), també l'oració té una forma amb tres figures: oració sensual, oració intel·lectual i oració composta. Les oposicions duals presents als dos primers volums del LC esdevenen ara, en el tercer i darrer volum, analogies trinitàries, mercès a la consideració del *tertium quid* aportat per la «conjunció», que uneix els dos conceptes oposats.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup>En no poca mesura podem entreveure en aquestes estructuracions ternàries de la realitat física i espiritual un llunyà germen de la teoria dels correlatius, partint del ternari universal «matèria-forma-privació»; en paraules de Jordi Gayà, Lull, al LC, «se inclina más por una estructuración ternaria que por una consideración hilemórfica dual» (GAYÀ, 1979: 19). És cert pel que fa a la consideració hilemórfica de la realitat present al LC; però, segons hem pogut veure,

Aquestes tres formes d'oració seran l'eix axial de la distinció, de la mateixa manera que l'anterior, dedicada a l'amor, partia de la base de les operacions d'un altre ternari, aquest cop constitutiu de la psicologia humana: memòria, enteniment i voluntat.

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com en la distinció d'amor havem haüt ordonament e endreçament per la memòria e per l'enteniment e per lo voler, enaixí en esta distinció d'oració proposam a donar ordonament e endreçament ab les tres figures d'oració damunt dites (315, 3).

Hom no pot trobar una més clara manifestació de la consciència d'unitat i d'ordre de l'obra per part de l'autor, una obra que va fent-se progressivament segons un pla preestablert i ben meditat. Les dues grans distincions que formen aquest llibre resten així unides l'una a l'altra; i, encara més, si considerem que el segon element del ternari bàsic d'aquesta distinció, l'oració intel·lectual, inclou tot el ternari primer, ja que és amb les tres potències de l'ànima racional com hom prega intel·lectualment.

Mentre l'oració sensual és aquella feta amb la paraula, i la intel·lectual aquella en què actuen conjuntament les tres potències de l'ànima, la composta suposa a més una actuació moral, «fer bones obres»:

On, com açò, Sènyer, sia enaixí, doncs segons açò són figurades a l'humà enteniment tres figures d'oració. La primera és oració sensual, així com home qui nomena e parla adorant vostres vertuts e vostres honraments demanant a vós gràcia e perdó e benedicció; la segona és oració entel·lectual, així com home qui en sa oració vos remembra e.us entén e.us ama e.us contempla membrant e entenent e volent vostres honraments e vostres vertuts; la terça és així com l'home qui fa bones obres e fa bé e usa de dretura e de misericòrdia e de veritat e de les altres vertuts (315, 2).<sup>158</sup>

---

les estructures duals opositives, quan és qüestió d'altres temes no estrictament «naturals», determinen poderosament l'estructura i el contingut del discurs lul·lià.

<sup>158</sup>Aquestes consideracions seran ampliades a l'*Art de contemplació* inclosa al *Blaquerna*. Veg. GUIBERT (1925), autor que troba un paral·lelisme entre la tercera forma d'oració i el seté camí de Rudolf de Biberach al seu *De septem itineribus aeternitatis*: la «*eternorum meritoria operatio*» (*ibid.*: 373, n. 1).

Heus ací l'estructura dels continguts d'aquest capítol introductori:

1- 315, 1-3. Presentació dels continguts. Les tres figures d'oració.

315, 4-6. Primera figura.

315, 7-9. Segona figura.

315, 10-12. Tercera figura.

2- 315, 13-15. Veritat i falsedat en les tres figures.

315, 16-18. La primera figura falsa.

315, 19-21. La segona figura falsa.

315, 22-24. La tercera figura falsa.

3- 315, 25-27. Com formar vera figura d'oració amb tres figures d'amor: amar a Déu, a un mateix i al proïsme.

315, 28-30. Com plenar més la tercera figura d'oració: plenant les dues figures anteriors.

La importància d'aquest capítol introductori és expressament manifestada pel propi autor al darrer versicle: tota la distinció remetrà a aquestes tres figures d'oració.

Gloriós Senyor, com a motle e com a pròleg d'oració, lo vostre servidor ab ajuda e ab gràcia vostra ha afigurat e format aquest capítol d'oració per tal que tots los capítols esdevenidors se formen e s'afiguren segons la forma e la figura d'aquest capítol. On, qui vol conèixer en los capítols esdevenidors si sa oració és acabada ni vertaderament formada, cové que l'endreq e la compar ab aquestes tres figures d'oració damunt dites, car sens elles hom no pot ésser ordonat ni endreqat en aorar ni en reclamar ni en contemplar son gloriós Déu (315, 30).

2.3. *Les virtuts de Déu.*

### 2.3.1. Introducció: unitat i trinitat.

Ens endinsem ja en el que és el cos de la distinció. Trobem primerament tres capítols dedicats a l'essència divina, incidint tant en la seua unitat com en la trinitat de persones. Primerament, la pregària s'adreça a la unitat divina al capítol 316, "Com hom adora e contempla la gloriosa unitat de nostre senyor Déus". Tornem a l'exposició d'arguments per a demostrar la unitat de Déu, tot introduint, però, la dimensió mística en què es basa aquesta distinció, al costat de la purament racional, dimensió mística que és aportada per l'oració.

Les tres figures d'oració són, efectivament, l'eix al voltant del qual s'organitzen els arguments. Vejam la distribució que prenen:

316, 1-3. *Introducció*: cal adorar la unitat de Déu amb les tres figures d'oració.

1- 316, 4-9. *Primera figura*: sensual.

316, 4-6. Pregar amb la paraula.

316, 7-9. Impediments per a l'oració sensual.

2- 316, 10-27. *Segona figura*: intel·lectual.

316, 10-12. Contemplar la unitat de Déu amb mem.-ent.-vol.

316, 13-27. Contemplar la unitat de Déu per raons necessàries.

316, 13-15. Argument físic-natural.

316, 16-18. Argument «aritmètic».

316, 19-21. Argument teològic.

316, 22-27. Arguments apològics.

3- 316, 28-30. *Tercera figura*: composta. «Que hom en hàbit sia tota hora sens null cessament adorant e contemplant la vostra unitat gloriosa».

D'acord amb el que podíem comprovar ja al capítol anterior, la tercera figura d'oració és manifestament superior a les altres dues, ja que les engloba en una sola. La pregària sensual segueix en Llull un esquema preestablert que

es repetirà en els capítols posteriors, i que implica, a més de la pronunciació d'una oració adient en cada cas al contingut del capítol, uns gestos que manifesten la devoció del nostre autor: agenollar-se, besar la terra i alçar els ulls i les mans al cel.

*Pater noster qui es in celis*, del qual reben gràcia e benedicció totes creatures; lo vostre servidor, Sènyer, forma e afigura l'oració sensual, agenollant-se e besant la terra e levant ses mans e sos ulls al cel, nomenant e dient vostra sancta unitat gloriosa, confessant e atorgant que no és en ésser mas un Déu tan solament ni no és digna cosa que sia d'un Déu en fora, car tants déus no serien que poguessen bastar a haver tanta de noblea ne de bonea com basta un Déu tan solament. On, per açò lo vostre servidor diu sensualment que beneita sia la vostra sancta gloriosa unitat e beneits són tots aquells qui en un Déu creen tan solament e en un Déu tan solament se confien, e maleits són aquells qui la vostra unitat neguen ni descreen ne qui més d'un Déu creen (316, 4).

El firmament amb els èstels, el sol i la lluna, i la pròpia constitució de l'univers material, tot indica a Llull la unitat de Déu. Però hom no pot contínuament adorar sensualment Déu: el beat sap que hi ha afers mundans que reclamen la nostra atenció i ens desvien de la contemplació feta en els termes que ha indicat. La solució passarà per «guardar» la primera figura d'oració en la tercera («car enaixí com lo pastor qui estoja son pa en son dobler per ço car no.l pot menjar en lo temps que corre a defendre son bestiar, enaixí qui savi és deu estojar la primera figura d'oració en la tercera com de necessitat s'ha a jaquir de l'oració», 316, 9); és a dir, unir-la amb l'oració intel·lectual, de manera que hom pugua adorar la divinitat en qualsevol circumstància de la vida quotidiana.

Redundant en els obstacles que impedeixen l'oració sensual continuada, el versicle setè és especialment interessant perquè sembla informar-nos sobre la situació personal i familiar de l'autor en el moment de redactar el LC. En efecte, les càrregues familiars i socials, a les quals encara es veu sotmés a la seua illa nadiua, li entrebanquen la plena dedicació a la contemplació de Déu. La vida ermitana no acaba amb altres obstacles indefugibles, com ara la necessitat de cercar menjar i recer, però sí neutralitza els impediments emanats de la vida en societat. Per això l'impuls lul·lià cap a la vida contemplativa:

Oh vós, sènyer Déus, qui tot sol sóts digne de tota vertut e de tot honrament! Com en lo vostre servidor caia fam e set e cald e fred, e com de necessitat haja a dormir e haja a parlar e a tractar de totes les coses necessàries a les coses damunt dites, e com sia ocupat en les necessitats de sa muller e de sos infants e de sos amics, doncs per açò la mia sensualitat no basta a adorar contínuament sens null cessament la vostra unitat gloriosa, enans cové que.s leix de loar e de nomenar la vostra unitat e que nomèn altres coses (316, 7).

La contemplació de la unitat divina amb la figura intel·lectual d'oració té dues dimensions: la mística (amb l'ús de les tres potències de l'ànima racional) i la racional (amb l'ús de raons necessàries). En la primera, la memòria, l'enteniment i la voluntat s'adrecen cap a la unitat de Déu, potenciant així els actes dels cinc senys espirituals; en la segona, Llull desgrana diversos arguments demostratius d'aqueixa unitat —sense abandonar en cap moment el paper central de les tres potències de l'ànima—.

En primer lloc, ascendim de nou de les sensualitats a les intel·lectualitats a través dels significats que les primeres donen de les segones. En concret, els significats de singularitat aportats pel sol i per la lluna (només hi ha un astre de dia i un altre de nit) impliquen que, a nivel intel·lectual, també Déu ha de ser singular (pel principi de la superlativitat divina): «car si lo món e lo sol e la luna, qui són coses creades, han tanta de dignitat que no hagen altres semblants a ells, doncs, ¡quant més és significat que vós hajats dignitat d'ésser un Déu tan solament e que no sia altre déu sinó vós!» (316, 13).

A aquest argument «natural» segueix un altre d'«aritmètic»: tots els nombres posteriors a l'u no són sinó diverses sèries que contenen la unitat al començament, a la meitat i al final. Naturalment, a significació de la unitat de Déu. Les virtuts divines i el seu reflex en les criatures són l'eix de l'argument teològic, mentre que l'argument apologètic s'adreça primerament contra els maniqueus, que reconeixen dos déus en lloc d'un, i contra els sarrains, ja que aquestos, en negar la passió de Jesucrist, es col·loquen al mateix nivell que els primers: «car enaixí com los sarrains neguen vostra sancta passió per entenció d'honar vostra humanitat, enaixí los heretges dien que és un déu mal qui ha creades les coses corporals, e açò dien per tal que a vós no sien atribuïdes les creatures corrompables» (316, 25).

El capítol 317, "En qual manera hom adora e contempla la gloriosa trinitat de nostre senyor Déus", guarda un estricte paral·lelisme amb l'anterior. Després de la tríada introductòria, ve una altra dedicada a la primera figura d'oració; les restants tríades fins a la penúltima giraran al voltant de la segona figura, mentre que la darrera tríada considera la tercera.

Igual que s'esdevenia al capítol anterior, també ací la segona figura d'oració, l'oració intel·lectual, té més espai dedicat que la resta. I si abans hom desenvolupava arguments provatoris de la unitat de Déu, en aquest cas ho seran de la seua trinitat. Arguments que també poden anar *per fe* o *per raó*; en el primer cas, la voluntat estima el que l'enteniment no entén a propòsit de la trinitat; en el segon, l'enteniment entén per *raons necessàries*:

On, enaixí com la voluntat ama per fe ço que l'enteniment no entén e lo remembrament remembra ço que el voler vol e aquesta oració se forma per fe e en figura de fe, enaixí, Sènyer, com l'enteniment entén vostra trinitat per raons necessàries e lo remembrament aquelles raons remembra e la voluntat les ama, adoncs l'oració se forma per figura de raó per demostracions necessàries (317, 9).

Després d'aquest versicle, les tríades següents es dediquen a desgranar aqueixes *raons necessàries*. En concret, trobarem tres tríades que ofereixen arguments analògics basats en la imatge trinitària del món (317, 10-18). El món, dividit en *sensualitat*, *intel·lectualitat* i *animalitat*, és un reflex de la trinitat del seu creador. Però «los uns significats signifiquen raons necessàries per semblances e los altres per contrarietats» (317, 12). La «contrarietat» ve donada pel fet que aquestes tres parts en què es divideix el món estan formades, cadascuna d'elles, per tres «individus» (matèria, forma i la conjunció d'ambdues), ja que és un ens «fenit e termenat». Si la seua estructura ternària, per analogia ascendent, és una semblança de la trinitat divina, la subdivisió indica que, per contrarietat, si en el món la trinitat és plural, en Déu implica una unitat indissoluble.

Després dels arguments *ad extra* trobem l'esperable recurs complementari a una argumentació *ad intra*, que partisca de la constitució interna de l'essència divina. A la tríada 317, 19-21, en efecte, Llull recorre un cop més a les virtuts divines. La manera en què aquestes demostren per raons necessàries la trinitat ja ens és coneguda des del llibre tercer del LC. Tres tríades de virtuts, nou en total, en donen compte: infinitat - vida - eternitat, poder - saviesa -

amor, simplicitat - glòria - acabament. Al capítol següent tornaran a fer acte d'aparició (318, 10), i seran ja les protagonistes dels nou capítols consecutius, des del 319 fins al 327.

El darrer capítol introductori de la primera part d'aquesta distinció, abans d'entrar en la contemplació directa de les virtuts divines, és el 318, "En qual manera hom adora e contempla la gloriosa essència de nostre senyor Déus". Segons ens indica la primera tríada, cal fer-ho amb les tres figures d'oració; l'autor afig, però, que l'essència divina pot ser adorada de quatre maneres:

- a) «En ço que ella és».
- b) «En ço que ella no és».
- c) «En ço que hom ha coneixença d'ella».
- d) «En ço que hom no ha coneixença d'ella».

Les tres virtuts de l'ànima passen per cadascuna de les quatre maneres, i en cada cas Llull aprofita tot el que pot extreure *sensualment* i *intel.lectualment* per a l'oració. Tobarem de nou el recurs a les virtuts divines en la tercera manera, ja que fan referència a allò que podem conèixer de l'essència divina. Però la major part del capítol insisteix en la incognoscibilitat del que és l'essència divina per ella mateixa; la memòria i l'enteniment no arriben a copsar-la, però la voluntat actua i arrossega les altres potències cap a la seua contemplació, malgrat que no puguen conèixer què és en si mateixa.

Al contrari del que venia afirmant fins aquest moment, Llull sembla col·locar ara la paraula per davant l'enteniment, ja que aquella pot expressar en l'oració el que el segon no pot entendre:

Gloriós Senyor, enaixí com lo vostre voler basta a més adorar e contemplar vostra essència gloriosa que la memòria ni l'enteniment, segons que damunt és contengut, enaixí la paraula basta segons esta manera a més contemplar e a adorar l'ésser de vostra essència, que no fa l'ànima membrant ni entenent; car la paraula diu, Sènyer, que qual que cosa sia la vostra essència en si mateixa, ella ho adora e ho contempla en tot ço que ella és e tot ço qui és ella, e lo remembrament no pot tant membrar ni



l'enteniment no pot tant entendre com la paraula diu de vostra essència en quant diu que qual que cosa ella sia en si, tot ho adora e ho contempla (318, 21).

En definitiva, el tema del present capítol està estretament lligat a la qüestió de *les relacions entre fe i raó*. Hom pot adorar l'essència divina per fe i per raó, igual que s'esdevenia als capítols anteriors amb la unitat i la trinitat divines. Llull descriu les dues formes i arriba a la conclusió que són complementàries l'una de l'altra, «car enaixí com lo cors de l'home va ab dos peus, enaixí oració va per raó e per fe» (318, 30). Important remarca que ha de guiar la lectura dels capítols que resten per a finalitzar l'obra.

### 2.3.2. Virtuts essencials «ad intra».

El capítol 319 introdueix la primera qualitat o virtut divina: "Com hom adora e contempla la gloriosa infinitat de nostre senyor Déus". Les tres figures d'oració dominen el contingut, centrat en la contemplació de la infinitat divina a través de tres coses:

- a) La substància divina.
- b) La trinitat.
- c) Les qualitats divines.

A la substància divina hom aplica la primera manera d'oració, a la trinitat la segona i a les qualitats de Déu la tercera. L'estructura del capítol resta així de la següent manera:

319, 1-3. Tríada introductòria.

319, 4-9. Primera manera d'oració: en la substància divina.

319, 10-12. Segona manera d'oració: en la trinitat.

319, 13-30. Tercera manera d'oració: en les qualitats divines.

Com veiem, el major pes específic està en les qualitats divines, a les quals l'autor dedica més de la meitat del capítol. Aquesta contemplació de la infinitat de Déu en les seues qualitats avança el que seran les cambres binàries formades per la combinació de les dignitats de la figura A de l'Art. En efecte: trobem en aquest capítol del LC que «infinitat» es combina amb altres qualitats divines, sense que l'autor n'estableisca una llista tancada: poder, saviesa, amor, humilitat, dretura, misericòrdia, glòria, bondat, acabament, i altres.

Per exemple, adorem l'infinit poder de Déu (319, 13-15). Sis són els criteris de què disposem per a poder parlar d'infinitat de poder; Déu pot:

- a) «Crear res de no-res».
- b) «Tornar res a no-res».
- c) «Fer de res altra res».
- d) «Fer d'una cosa dues o més coses».
- e) «Fer de dues o de més coses una cosa».
- f) «Sostenir sens alteració tot ço que.s vol».

Per això el seu poder és infinit. La demostració, com veiem, no s'allunya gaire del que ja coneixem pels llibres anteriors, pel que fa a l'ús de les dignitats divines. De fet, aquestes mateixes sis «maneres de poder» ja havien aparegut al capítol 184, "Com en les vertuts de Déu pot hom apercebre e entendre que nostre senyor Déus és poderós d'ésser Déus e home ensems" (cf. 184, 3), on l'autor demostra l'encarnació a través d'elles.

La vida és la qualitat divina contemplada al capítol 320, "Com hom adora e contempla la vida gloriosa de nostre senyor Déus". Igual que al capítol anterior, la vida de Déu serà adorada en la substància divina, en la trinitat i en les qualitats divines. El mètode, en aquest cas, consistirà en desgranar tota una sèrie de semblances, algunes ja conegudes, d'altres més novedoses. Un exemple: igual que la vida de l'ànima humana està repartida per tot el cos, però es localitza més en aquells llocs on les tres potències estan en acte (el front per a l'enteniment, el tos per a la memòria i el cor per a la voluntat), de

la mateixa manera la vida de Déu està pertot arreu, però mostra la seua virtut més en unes criatures que en altres: l'ànima rep més virtut de la vida divina que el cos, el cos més que la poma, la poma més que la pedra, etc.

Però la més interessant de les analogies és, possiblement, l'establerta entre la caramida i l'ànima racional. Quan la primera està sencera, equival a l'ànima que membra, entén i estima Déu. Però quan l'ànima membra, entén i no estima Déu, llavors és com quan la caramida es trenca en dues parts pel mig, i s'«alterreja» la seua virtut. És de destacar l'ús de lletres per part de Llull a l'hora de desenvolupar l'analogia, un ús que ja havia estat contemplat de manera semblant en passatges del llibre anterior, però que ací avança clarament el que seran els capítols immediats, on el mètode algebraic prendrà carta de natura.<sup>159</sup>

Car enaixí com la caramida ha per tota si mateixa la vertut segons esta figura: A—B—C, ço és, A e B e C que sien tres térmens de la péra, ço és, qua A sia la faç de la péra, e la B que sia lo mig loc, e la C sia la fi, e tot lo cors sia continuat, enaixí ànima és tota viva e graciosa e beneita com remembra e entén e ama la vostra vida gloriosa (320, 22).

Una altra analogia present al capítol es basa en el moviment del foc; estem davant una «analogia elemental», un tipus molt estimat per Llull al LC, i vertader antecedent del paper de la figura elemental en l'Art. El moviment del foc guarda semblança amb el de les potències de l'ànima: igual que el foc present en la neu es mou contra el seu lloc natural i va cap avall en lloc de cap amunt, per la major quantitat de terra i d'aigua presents a la neu, de la mateixa manera la memòria i l'enteniment se mouen contra la seua finalitat quan la voluntat no estima Déu sinó altra cosa.

El mateix recurs de l'analogia dominarà encara el capítol 321, "Com hom adora e contempla la gloriosa eternitat de nostre senyor Déus". El següent

---

<sup>159</sup>Al llibre quart trobem dos passatges on el recurs a figures geomètriques va unit a la utilització de lletres per representar-hi localitzacions espacials: 236, 13-15 (un cercle amb una A dalt i una B baix) i 247, 28 (un triangle amb les lletres A, B i C representant cada vèrtex). Ja al llibre tercer havia aparegut el mateix cercle a 175, 25-27; les lletres, però, no s'integraven tan estretament en el cos del text com ara. Cercles, triangles i lletres... Impossible no pensar en un germen visual de les figures de l'Art (CARRERAS, 1939: 366).

versicle no pot ser més explícit pel que fa a les significacions que les criatures aporten sobre l'eternitat del seu creador:

On, com vós, sènyer Déus, hajats creades les creatures per tal que a l'humà enteniment facen demostració de la vostra eternitat gloriosa e que hom sia adorant e contemplant ço qui és de vós representat a l'humà enteniment per les creatures, per açò cové que aquest capítol deveescam en cinc parts per les quals és significat lo durament de les creatures, per lo qual durament és significada la vostra gloriosa eternitat. On, la primera part se diu de moviment de loc, segona de moviment de creiximent, tercera d'alteració, quarta de sustentació, quinta és d'acabament (321, 3).

Aquestes cinc parts es repartiran les restants tríades del capítol; el resultat serà sempre el mateix: la constatació de l'eternitat divina front a la caducitat de les criatures. A més, la darrera tríada encara insisteix en la impossibilitat de l'enteniment humà de copsar plenament l'eternitat de Déu.

Poder, saviesa i amor conformen el segon ternari de qualitats divines, i el nucli dels tres capítols següents. Les semblances que les criatures donen del seu creador continuen essent el centre argumentatiu. En el cas del capítol 322, "Com hom adora e contempla lo gloriós poder de nostre senyor Déus", Déu com a creador mostra el seu poder en les criatures, les quals el reflecteixen positivament o «per la negativa», ja que l'absència de poder també significa, per contrast, l'infinit poder de Déu.

L'exculpació del creador pel que fa a l'origen del mal i del pecat centra la major part del capítol. Déu no és poderós de voler el mal, però aquest fet no minva en absolut el seu poder, ans al contrari, en manifesta la perfecció. Poder i voler, combinació binària de qualitats divines que acaba desembocant, un cop més, en la demostració de l'encarnació, amb l'afegit de la saviesa. Les tres qualitats que formen el que podríem anomenar «ternari bàsic» en l'origen de les dignitats divines apareixen sempre de la mà, i al LC es revelen com un instrument privilegiat en la demostració dels dogmes de la encarnació i de la trinitat.

Als dos capítols següents tornarem a trobar el ternari poder-saber-voler, relacionat sempre amb les significacions de les criatures i amb la consegüent superlativitat divina. Pel que fa a la saviesa (capítol 323), tenim:

Gloriós Senyor, qui vol adorar e contemplar la vostra saviea, sàpia entendre e veer com les creatures són belles en figures, així com la bellea del firmament, e de les esteles, e del sol, e de la luna, e dels vegetables, e dels animals e dels metalls; e com la bellea de totes estes creatures haurà afigurada en son enteniment, sàpia afigurar en son enteniment l'ordonament e la saviea que han les creatures per la vostra saviea, qui ls ha dada lur bellea, e lur ordonació, e lur certea, e indústria, e maestria e totes les altres coses a elles profitables (323, 11).

I si la saviesa de les criatures es demostra tan alta i tan noble, exclama Llull, quant més es demostra alta i noble la saviesa del creador! (323, 12). El mateix esquema trobem al capítol 324, aplicat aquesta vegada a l'amor diví. Tot el capítol girarà al voltant de la natura de l'amor diví, el qual defuig voler el mal, encara que el sap. Aquesta dialèctica voler-saber, unida a poder, desemboca en la qüestió de la *predestinació*, àmpliament tractada en el llibre anterior i que serà desenvolupada en els capítols posteriors:

Savi Senyor en totes coses! Qui vol adorar e contemplar la vostra amor gloriosa, sàpia membrar e entendre com a vostra gloriosa amor ha tanta de noblea en si mateixa e tanta de vertut, que ans que En Pere just fos en ésser, eternalment la vostra amor amava En Pere e desamava En Guillem pecador damnat, pus que vostre saber sabia En Pere e En Guillem eternalment ans que fossen en ésser (324, 25).

Simplicitat, glòria i acabament és el darrer ternari de qualitats *ad intra* present en aquesta primera part del llibre cinquè. El contingut i l'esquema argumentatiu són bàsicament idèntics als dels capítols anteriors. La simplicitat de Déu (capítol 325) es demostra analògicament, a través de la dialèctica establerta amb el seu oposat, «composició». Un exemple: si el firmament és simple en comparació amb els cossos elementats, que són compostos, molt més simple ha de ser Déu en comparació amb el firmament. L'analogia es recolza, un cop més, en l'ascens en l'escala de les criatures fins arribar al graó suprem.

Igual que ha fet amb el firmament, Llull prendrà altres vuit subjectes analògics amb els quals es remuntarà fins la simplicitat divina: els elements, els animals, l'ànima, els àngels, l'encarnació, la trinitat, la substància i les virtuts. Tot el capítol esdevé així per al lector una «art e manera» de «mudar son enteniment d'una simplicitat creada a altra simplicitat increada» (325, 23).

Especialment importants seran les analogies elementals (la simplicitat o composició dels elements es presta fàcilment al joc proposat en aquest capítol), que tindrem ocasió d'estudiar més endavant com a antecedent del paper de la figura elemental en l'Art.

El capítol 326, "Com hom adora e contempla la gloriosa glòria de nostre senyor Déus gloriós", segueix igualment una estructura ascendent; l'ànima puja, a través de sis graons, a contemplar la glòria divina. Aquests graons són: sensualitat, imaginació, racionalitat, memòria, enteniment i voluntat. Aquest camí ascendent es resumeix en el següent versicle:

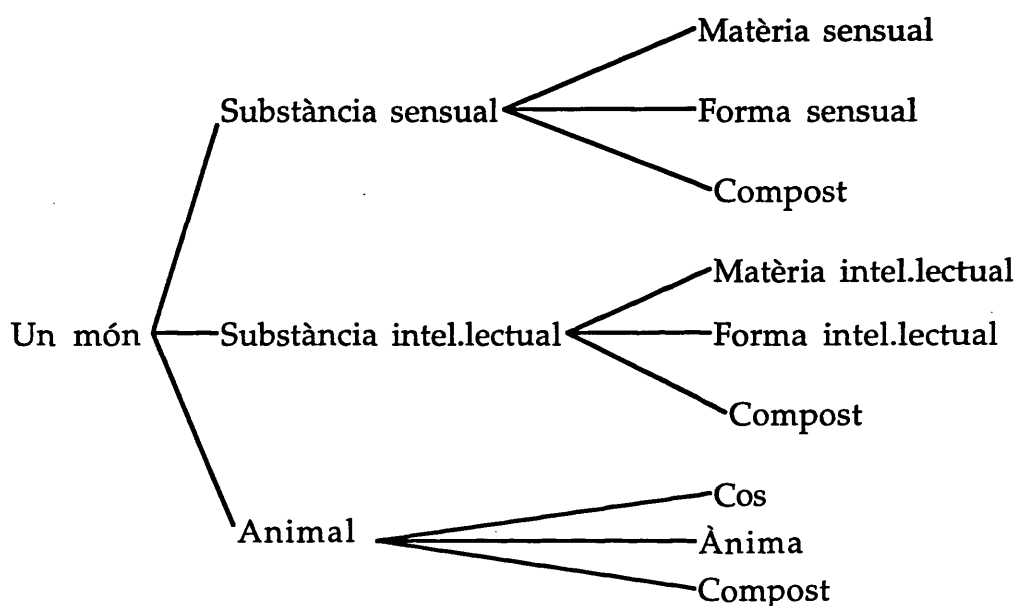
On, com açò sia enaixí, doncs qui vol adorar e contemplar vostra divinal glòria, sàpia totes aquestes sensualitats offerre e presentar a la imaginació, la qual imaginació sàpia imaginar les coses sensuais que ls cinc senys li offeren, e puixes sàpia imaginar les coses entellectuals per tal que ofira a la raó ço que li és ofert per la sensualitat; e com la pensa humana serà pujada de la sensualitat a la imaginativa e de la imaginativa a la raó, sàpia hom obrir son remembrament a membrar e son enteniment a entendre e son voler a amar la vostra gloriosa glòria, membrant e entenent e amant los honraments e les noblees e les vertuts e ls acabaments d'aquella (326, 5).

Partint sempre de les sensualitats, arribem a la racional (memòria, enteniment i voluntat) amb la imaginativa com a mitjancera. Trobarem al llarg del capítol una exaltació de l'amor i de la voluntat front a la memòria i l'enteniment, potències més limitades i que no arriben tan alt com l'amància en la contemplació de la glòria divina: «molt més pot hom contemplar e adorar vostra glòria per amor, que per membrar e entendre» (326, 19). Però quan la voluntat estima el pecat, encara que l'enteniment entén que és dolent, llavors s'inverteixen els termes, i passa la segona potència per davant de la primera (326, 25).

El capítol 327, "Com hom adora e contempla lo gloriós acabament de nostre senyor Déus", tanca la sèrie de nou capítols dedicats a les virtuts divines *ad intra*. De contingut trinitari, les analogies de les criatures s'adrecen a la demostració de la trinitat de Déu, ja que el que Llull vol deixar clar als infidels és que Déu no pot ser perfecte sense la trinitat de persones. Desgranarà doncs una sèrie de significats de les criatures que indiquen acabament o perfecció en la unitat, en la trinitat i en les virtuts de Déu; sempre, no cal dir-

ho, amb les tres potències de l'ànima racional com a eina psicològica per a la recerca.

Un magnífic exemple de semblança trinitària fornida per l'estructuració del món es troba a 327, 4-6. El món està organitzat en unitat i en triplicitat: és un dividit en substància sensual, en substància intel·lectual i en animal, que recull les dues anteriors. Però cadascuna d'aquestes tres parts, al seu torn, es subdivideix en tres més:



«Adoncs és significat a l'humà enteniment l'acabament del creador que sia en unitat e en trinitat pus que l'acabament del món ha creat en unitat e en triplicitat» (327, 6).<sup>160</sup> Dintre del món, els elements i el firmament també oferiran analogies demostratives de la perfecció divina en la trinitat, però de caire negatiu: la quaternitat elemental dóna lloc a una composició recolzada en contrarietats, mentre que la trinitat divina no rep cap oposició al seu si; assistim a un joc numèric basat en el trànsit entre l'u, el tres i el quatre, amb referències geomètriques com la següent, que manifesta un cop més l'intent lul·lià de «matematitzar» els seus arguments:

<sup>160</sup>Cf. 247, 5, on ja havia aparegut aquesta mateixa divisió ternària, en forma d'«arbre porfiria»: un món amb tres «espècies» i nou «individus».

Divinal Senyor, qui sóts esperança e consolació de la mia ànima com vostra douça misericòrdia membra e entén e ama! Qui vol adorar e contemplar lo vostre gloriós acabament en vostra unitat e en vostra trinitat, sàpia reebre los significats de forma natural e de forma artificial, car aitant con forma natural significa en tota matèria long e ample e pregon e aitant com forma artificial pot destruir en matèria long e ample e pregon com és artificialment formada en lo dau en eguals mesures en quadrangle, aitant la forma natural significa pus fortment acabament en cors e en matèria per long e per ample e pregon, que per la forma artificial per quadrangles eguals. On, aitant com la forma natural val més que l'artificial, aitant dóna significat que val més en triangle que la forma del dau en quadrangle. On, com açò sia enaixí, doncs per açò és significat per aquestes significacions sensuais que lo vostre acabament no és en unitat e en quaternitat, enans és en unitat e en trinitat (327, 19).

Llull no rebutja cap tipus d'argumentació. Una altra de semblant a aquesta, basada en els moviments naturals i artificials. Els naturals són tres: amunt, avall (els dels elements) i «enviró» (el del firmament). Els artificials són sis (les sis «dreces» ja conegudes). Com que els primers són més acabats que els segons, demostren que l'acabament diví es troba en la trinitat, és a dir, en tres persones, i no en quatre ni en sis ni en cap altre nombre. Un perfecte exemple de la imbricació del món creat amb el seu creador a través de les semblances.

### 2.3.3. Virtuts «ad extra».

El segon bloc de capítols dedicats a les virtuts o qualitats divines s'obri amb el 328, "Com hom adora e contempla la sobirana bonea de nostre senyor Déus, qui és sobirà bé". Especialment interessant per diverses raons, enceta dues vies de presentació dels continguts que tindran àmplia difusió en el que resta de distinció: la substitució de conceptes per lletres i la seua personificació en entitats literàries abstractes dotades de dramatisme.

Però no ens allunyem ni de bon tros del camí encetat als capítols precedents. La contemplació de la bondat divina és, també ací, el resultat d'una ascensió a través d'una escala que té el seu graó més baix en les sensualitats, i el més elevat en Déu. Nou són els graons que la componen, i cadascun d'ells ve representat per una lletra:



- 1- «Bé sensual». A.
- 2- «Bé entel.lectual». B.
- 3- «Bé compost de bé sensual e de bé entel.lectual». C.
- 4- «Bé e mal». D.
- 5- «Bé que rebem de la humanita de Jesucrist». E.
- 6- «Bé que rebem de la deïtat de Jesucrist». F.
- 7- «Bé qui és en la humanitat de Jesucrist». G.
- 8- «Bé que la humanitat de Jesucrist rep de l'essència divina». H.
- 9- «Sobirà bé». I.

Una advertència prèvia ens fa Llull, abans de passar endavant. L'escala «afigurada» sensualment és tan sols un mitjà, una ajuda, per tal d'«afigurar» la vertadera escala, que és de natura intel.lectual. Cal no deixar-se enganyar per les lletres i prendre-les com el que realment són: un signe, una «sensualitat» que no té cap altra vàlua que la de representar una realitat transcendent, a la qual hem d'aplicar efectivament totes les nostres potències anímiques:

On, com nós hajam per esta entenció fetes figures sensuais e posem a cada escaló son nom e sa figura sensualment, per tot açò no és en nostra entenció ni en nostre enteniment que la vostra sancta bonea sia figura jassia que nós per ella a conèixer afigurem sensualment I per tal que la conegam entel.lectualment (328, 3).

És un primer intent per part del nostre autor d'arribar a una algebratització del seu discurs. El resultat és ben simple en aquest capítol, i no arriba al grau de dificultat que comportarà més endavant. Simplement en un versicle trobem l'ascens d'un graó a l'immediatament superior, de manera que els definitivament superats, amb les seues lletres, queden enrere i no destorben la marxa ascendent del capítol. Només el vuité graó, la G (el bé de la humanitat de Jesucrist) es desenvolupa en dos versicles en lloc d'en un, mostra del cristocentrisme de Llull qui, per altra banda, presenta ja obertament la «tesi escotista» de l'encarnació, amb la natura humana de Jesucrist com a mitjancer idoni, i fins i tot necessari, per al coneixement de la bondat divina:<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup>Al LC, manté Llull encara la tesi que l'encarnació es produí per redimir la humanitat del pecat original, però ja hom pot veure indicis de la tesi escotista, defensada en obres posteriors, que considera que la creació del món s'esdevingué per l'encarnació, i que el motiu d'aquesta no fou la redempció (NICOLAU, 1958). Veg. també ALGAIDA (1931) i EIJO GARAY (1942).

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com vós havets creats ulls corporals a home per veer les coses sensuais, enaixí havets creada la humanitat que. l Fill pres per tal que fos ull entellectual a nós en lo qual e ab lo qual apercebéssem e coneguéssem la gran bonea qui és en lo creador (328, 10).

L'ascensió s'opera en dos temps, clarament diferenciats en el capítol. Dues parts el seccionen per la meitat: una primera que abasta els versicles u al quinze, i una segona dels versicles setze al trenta. La primera es dedica a l'ascensió a través dels nou graons, mentre que la segona se centra molt més detalladament en la pujada del vuité al darrer de tots, el representat pel sobirà bé.

I és que el darrer esforç de l'ànima per atènyer el cim de la contemplació demana un «plus» d'energia suplementària. No és fàcil pujar fins al bé suprem. Per exemplificar els problemes amb què es troben les tres potències de l'ànima racional, Lull tira mà del recurs a la literatura. Assistirem, en els quinze versicles de la segona part, a vívids i intensos diàlegs entre les tres potències, personificades, cadascuna d'elles amb el seu caràcter propi i la seua manera d'actuar.

Primerament, la voluntat constata que, a l'hora de pujar al darrer graó, les seues companyes de viatge es queden enrere. Immediatament, les interpel·la per demanar una explicació al seu comportament poruc: «—¿on ve açò ni en què.s pren que jo he voler e amor e desig de pujar amar, e vosaltres deïts que no podets pujar?» (328, 18). La memòria recorda i l'enteniment entén que la voluntat té més poder que elles per operar la darrera ascensió, «en quant la llibertat és pus acostada al voler que a la memòria ni a l'enteniment» (328, 19). El voluntarisme justifica la primacia de la darrera potència, la qual, mercès al lliure albir, pot arribar on les altres no pervenen.

La voluntat ha d'operar doncs l'ascensió al darrer graó tota sola. Truca amb colps d'amor a les portes per on s'accedeix a la contemplació de la suprema bondat de Déu; aquestes portes són *misericòrdia* i *dretura*, les quals enceten un nou diàleg amb la voluntat.

Un incís, abans de continuar. La narració, que pren per moments tints més novel·lescos, s'atura per tal que l'autor faça una advertència: tot és una

al·legoria, «semblances dites sensualment» (328, 21), d'on hem d'extreure un significat intel·lectual. La contalla és atractiva, ben presentada, però el que interessa a l'autor és la seua vàlua diguem-ne «pedagògica», més que no pas la literària: el missatge amagat sota la façana dramàtica —això sí, una façana força acolorida—.162

Un cop feta la puntualització, l'autor retorna al relat. Misericòrdia i dretura pregunten a la voluntat pel motiu de la seua visita, i d'on ve. Respon fent un resum de l'ascensió pels vuit graons anteriors, detallada en la primera part del capítol (328, 22). Però les dues guardianes de la bondat divina exigeixen la presència conjunta de les tres potències: «—mas si l'ànima no amava ni membrava ni entenia nostre sobirà bé segons que ha reebut obligament a ésser obligada de son poder a amar e a membrar e a entendre nostre bé, tu no pories ésser ab nostre bé gloriós—» (328, 23). En cas contrari, si memòria i enteniment no fan l'esforç per ascendir al darrer graó, poden arrossegar la voluntat i tombar totes plegades cap avall, de nou al primer graó, a la A.

I és que les tres potències van estretament unides, els seus destins estan inextricablement enllaçats. Les tres s'acusen mútuament de la davallada al primer graó (328, 27), fins que apareix un altre personatge en escena, la *consciència*. La seua missió és posar pau entre la memòria, l'enteniment i la voluntat, entrant en cadascuna d'elles (328, 28), i posant-les després davant de

---

162Amb aquest punt es troba relacionada la qüestió de la funció de la literatura en Ramon Llull, sobre la qual tornarem més endavant. Pel que fa a l'ús de personificacions per a representar conceptes abstractes, és un recurs que serà força emprat en obres posteriors (recordem tan sols el *Blaquerna* o, en un context més filosòfic, l'*Arbre de filosofia d'amor*). Aquests exemples esmentats, però, difereixen del LC en un punt important: Llull coneixia ja, per les seues estades a París, la novel·la alegòrica francesa, de la qual manleva tècniques; al LC la personificació de les entitats no va acompanyada de la riquesa iconogràfica ni del decorat recarregat propi de les dues obres abans esmentades. Trobem ja antecedents d'aquestes personificacions al llibre primer, segons assenyala M. Arbona; cf. 53, 4 i 56, 7. Ací, més aviat, la *personofocatio* de les virtuts es troba relacionada amb un lloc comú del teatre medieval, desenvolupat a partir de les *Meditationes Vitae Christi* del Pseudo Bonaventura, de qui les *Vitae Christi* catalanes prenen el passatge. En concret, es basa en la dramatització del psalm 84, «Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt». Misericòrdia i justícia són les entitats personificades en aquest capítol del LC. Veg. HAUF (1990: 332-335).

la justícia i misericòrdia divines, per tal que facen acte de contrició (328, 29) i imposen penitència al cos. El darrer versicle és l'epíleg del relat, on les tres potències esperen la gràcia divina per poder arribar al cim de la contemplació de la bondat de Déu:

On, com les vertuts hagen totes estes coses ordonades e endreçades per tal entenció que pusquen tornar en los escalons d'on per peccat foren caüdes al jussà escaló, adoncs, Sènyer, esperen gràcia, e benedicció, e misericòrdia, e perdó e ajuda de la vostra sancta justícia e misericòrdia, per tal que sien adorants e contemplants e reclamants e loants la vostra excel.lent bonea divina (328, 30).

Dretura i misericòrdia són dues virtuts divines que han estat personificades en aquest capítol, i que han tingut un paper important en el relat. Doncs bé: com a continuació lògica, els dos capítols següents estaran dedicats a elles. Primerament el 329, "Com hom adora e contempla l'excel.lent dretura de nostre senyor Déus". El mecanisme és el mateix que venim seguint fins ara: de les sensualitats pujarem a les intel.lectualitats. Llull introdueix una «figura sensual», «per tal que per aquella figura sensual entenam vostra dretura entel.lectual» (329, 3). Consisteix la figura en una nova substitució de conceptes per lletres; l'objectiu: així es pot parlar de la dretura «pus breument (...) e pus subtilment» (*ibid.*). Aquests són els dos motius adduïts per Llull a l'hora d'introduir lletres en el discurs: donar-li brevetat i adequar-lo a la complexitat del contingut. Motius que seran repetits més endavant, al capítol 335, després de bastir una «art» de predestinació:

Ordonador Senyor, la final raó per què aquesta art mills se pot determenar per figures sensuales que no faria sens les figures, sí és, Sènyer, per ço car natura d'enteniment és que mills entén per breus paraules qui abasten a ell a entendre per elles que per longues. On, com pus breument és dita una letra que no és encarnació o trinitat e així de les altres coses, per açò l'enteniment encontinent que ha reebut per breu dicció e oració se muda i vaçosament a entendre les unes coses per les altres, e com les diccions e les oracions són longues, no.s pot l'enteniment mudar tan i vaçosament ni tantes de vegades dintre cert terme d'una cosa a altra a entendre com fa per breus diccions e paraules (335, 30).

En abreujar el discurs s'accelera el procés de l'enteniment. Per això els conceptes claus d'aquest capítol seran substituïts per lletres. Dretura serà,

lògicament, el més important. Però també tenim el bé i el mal, i el guardó o la pena que se'n segueix.

Primer problema que se'ns planteja: el bé que fa l'éser humà és finit i imperfecte; però el guardó que en pot rebre serà etern. ¿Com d'un bé imperfecte se'n segueix un guardó etern? Des del punt de vista de la dretura divina, el guardó ha de ser, efectivament, etern; però si ho mirem des de la perspectiva del bé humà, no ha de ser-ho. Dues significacions contràries sobre una mateixa realitat. ¿Quina és la vertadera?

La resposta és formalment semblant a les derivades de l'ús de l'Art; es tracta d'elegir, d'entre la llista de conceptes proposats, aquells que donen resposta a la qüestió plantejada, sempre que no contradiguen unes condicions bàsiques. En l'Art el secret rau en elegir bé les «cambres» i en seguir les condicions de les figures. En el capítol que ara ens ocupa, és clar que la significació derivada de la dretura divina serà més vertadera que la derivada del bé humà, pel postulat d'eminència aplicat a tot allò que es relaciona amb Déu.

Aquest mateix mecanisme donarà resposta a una altra qüestió semblant a l'anterior, i que des del llibre quart amenaça amb fer-se amb el domini del discurs del LC: ens referim al problema de la *predestinació*. Quan als significats de dretura afegim els de saviesa, ens trobem amb una altra contradicció. Perquè la dretura divina implica el lliure albir, i la saviesa la predestinació. Ací, cap dels dos significats no és superior a l'altre; la solució sembla doncs més difícil. Els constants intents de perfilar-la amb més claredat desembocaran en l'*Art abreujada d'atropar veritat*; ara, Llull destaca que cal prendre tots dos significats alhora per acostar-nos a la veritat; deixar de banda qualsevol dels dos ens mena automàticament a la falsedat. Tornarà, però, sobre el mateix tema, i més d'una vegada, en el que resta de LC.

El final del capítol 329 enllaça directament amb el capítol següent. La contemplació de la dretura divina fa feredat a Llull; necessita passar immediatament a la contemplació de la misericòrdia de Déu, per tal d'equilibrar la balança:

Lo vostre servidor adora e contempla la vostra dretura, de la qual és molt temerós, e per paor que n'ha, besa la terra e demana perdó e leva sos ulls e ses mans al cel,

membrant e entenent e amant la vostra douça, piadosa, amorosa misericòrdia divina  
(329, 30).

I, en efecte, el capítol 330 porta el títol "Com hom adora e contempla la vostra dolça misericòrdia divina". Quan ens acostem a la contemplació de l'essència de Déu, cal operar una particular *coincidentia oppositorum* intel·lectual, en la qual la justícia i la misericòrdia han d'anar l'una al costat de l'altra. I és que, el que per a nosaltres són conceptes contraris, en Déu són una mateixa cosa.

La contemplació de la misericòrdia discorre pel mateix camí que la de la justícia: uns conceptes bàsics, substituïts per lletres en el discurs, i unes regles o condicions per tal de conèixer quin de tots ells dóna major significació de la misericòrdia de Déu. La lletra A representarà l'objecte de la contemplació i tema del capítol: «misericòrdia de Déu». Tindrem després «encarnació» (B), «privació d'encarnació» (C) i les seues respectives «significacions» (D = significació de B; E = significació de C). A partir d'aquest capítol, els conceptes principals aniran sempre acompanyats de les seues «significacions»; és a través d'elles que Lull ascendeix cap al cim de la contemplació de les virtuts de Déu: no oblidem que «significació» i «semblança» estan en la base de tota aquesta distinció, ja que la seua vàlua consisteix precisament en extreure la informació intel·lectual amagada sota les sensualitats, manifestant a més la connexió onto-lògica entre totes dues realitats.

Un segon bloc de conceptes acompanya aquest primer; és el format per dos «personatges» que ja ens són coneguts, «En Pere» i «En Guillem», i pels cinc senys sensuals. En total, set lletres, respectivament de la F a la M.<sup>163</sup> La relació

---

163El mètode algebraic es troba, en aquests capítols, en un estadi encara primerenc, com manifesta el fet que, en alguns versicles, «En Pere» i «En Guillem» no són substituïts per les seues lletres corresponents, i apareixen al discurs amb el seu nom propi. Amb tot i això, aviat el nostre autor es llança a l'ús de les lletres amb vertader «frenesí», segons l'expressió dels Carreras i Artau (CARRERAS, 1939: 360). La lectura esdevé difícil, però no impossible. La substitució dels conceptes per lletres, si de cas, requereix una lectura més pausada i atenta, però el contingut del text no és més complicat que el dels que ja coneixem per les distincions anteriors; de fet, els arguments emprats són els mateixos de sempre. Qui ha seguit amb atenció els llibres anteriors, està suficientment avesat a la forma de l'argumentació lul·liana com per a enfrontar-se amb èxit a la selva de lletres —això sí: amb una mica de paciència—.

entre tots dos blocs és una relació analògica. El segon actua *analògicament* per mostrar els significats del primer. Un exemple: les ànimes d'En Pere i d'En Guillem són igual de nobles en natura, encara que un posseezca els cinc senys corporals i l'altre només dos. Igualment, tant si considerem l'encarnació com la seua absència, la misericòrdia de Déu no minva ni es veu afectada (330, 5).

L'encarnació, doncs, apareix com a tema central del capítol, relacionada amb la misericòrdia divina. Tots els arguments oferits per Llull són, des del seu punt de vista, clars i de necessària acceptació per part de l'infidel. Aquest, però, continua negant l'encarnació. Per què? L'explicació és senzilla: és la *voluntat* de l'infidel qui nega el dogma, no la memòria ni l'enteniment. Les raons necessàries parlen a aquestes dues potències; la voluntat ha d'afegir-se, però, en un acte d'assentiment lliure. Si d'antuvi nega qualsevol possibilitat, està tancant les portes a la memòria i a l'enteniment. Hi ha, doncs, una espurna de fe en les raons necessàries.

Les tres potències de l'ànima apareixen d'aquesta manera en els seus actes positius i negatius, anticipant determinades combinacions que seran fixades tot d'una. En efecte: ens trobem ara davant dos capítols importants del LC, ja que constitueixen respectivament els antecedents més immediats de dues figures de l'Art: la S i la X. Al capítol 331, "Com hom adora e contempla la sancta, gloriosa veritat de nostre senyor Déus", els actes de les tres potències de l'ànima són organitzats en quatre «figures» que gairebé coincideixen amb les quatre «espècies» de la figura S. Més endavant estudiarem l'exacta relació entre aquest capítol i l'Art, tema sobre el qual ja havien parlat Platzeck i Pring-Mill; és necessari, però, fer ara algunes puntualitzacions importants.

En primer lloc, cal remarcar que el contingut del capítol no està exempt de consideracions apologètiques assentades sobre la recerca d'una organització psíquica adequada per a trobar la veritat. Amplia així la idea apareguda al capítol anterior en fer referència a l'infidel que nega l'encarnació amb la voluntat, encara que la recorde i l'entenga. Aquest infidel vol conèixer la veritat per raons necessàries, però amb la I (memòria que membra, enteniment que entén i voluntat que desama), no amb la E (memòria que membra, enteniment que entén i voluntat que ama), com seria més correcte i efectiu. «E per açò car ell erra en l'art e en la manera per la qual la veritat no pot conèixer, atribueix a la veritat ço qui no és en ella e nega ço qui és en ella» (331, 27).

La fe queda així definida per una peculiar situació psíquica, consistent en la divergència dels actes de memòria-enteniment per una banda i de voluntat per l'altra: «fe és amar aquella cosa que l'ànima creu per força d'amor jassia que la memòria no la membre ni l'enteniment no l'entena» (331, 12). Identificada amb la «figura» N, la fe es correspon amb una postura activa de la voluntat, que deixa de costat les dues potències germanes.

L'altra remarca que ens suggereix el present capítol és, un cop més, la constatació de l'estreta relació entre psicologia i epistemologia en Llull. El contingut és purament psicològic; però, no ho oblidem, del que es tracta és de contemplar la *veritat*. Amb les tres potències de l'ànima, el beat bastirà, en efecte, una art de trobar veritat; per això aquest capítol és un antecedent clar i directe de l'obra immediatament posterior al LC, un pas endavant decidit cap a Randa. I és que la figura S serà, en efecte, amb la figura A i el recolzament de la T, la clau de l'Art quaternària.

El propi autor sembla conscient de l'abast de l'art esbossada en aquest capítol. Va molt més enllà de la simple contemplació mística, amb implicacions clarament epistemològiques. L'objectiu inicial era contemplar la veritat de Déu; però, al final del capítol, afirma Llull que amb les quatre «figures» presentades hom pot investigar qualsevol aspecte de la veritat, referida també a les criatures:

On, enaixí com per estes quatre figures hom ha coneixença de vostra veritat divina, enaixí per estes quatre figures hom pot haver coneixença de la veritat qui és en les creatures. On, com açò sia enaixí, doncs qui vol atrobar ni conèixer ni amar veritat haja coneixença de les quatre figures damunt dites a glòria e laor e reverència de la vostra gloriosa veritat divina (331, 30).<sup>164</sup>

És aquest un punt culminant en el desenvolupament del LC, ja que implica un assoliment cada cop més estructurat d'un mètode epistemològic, cercat per l'autor des de la primera pàgina de l'obra. Ningú no pot negar que l'itinerari del LC és, en realitat, un camí ascendent al puig de Randa; en la

---

<sup>164</sup>Salzinger s'adonà de la importància d'aquest versicle pel que fa al paper central de la figura S en l'Art quaternària (*Revelatio*, MOG I: 278 = Int. vi, 26). De fet, aquesta figura hi és anomenada *Figura Veritatis*.



darrera distinció, Llull albira ja el cim. Després del punt i final, vindrà l'*Art abreujada d'atrotbar veritat*, filla del LC i no de la «il.luminació».<sup>165</sup>

Amb el capítol 332, "Com hom adora e contempla l'excel.lent senyoria que nostre senyor Déus ha sobre totes creatures", continuem l'aproximació cap a l'*Art abreujada d'atrotbar veritat*; en aquest cas, el capítol és un antecedent immediat de la figura X o de la predestinació (també coneguda com figura «dels opòsits»). Si el P. Platzek va ser el primer en assenyalar la relació del capítol 331 amb l'origen de la figura S, van ser els germans Carreras i Artau els que indicaven la connexió del 332 amb la figura X (CARRERAS, 1939: 363). Un estudi, però, del procés sencer de gestació de les figures de l'Art al LC requereix encara la consideració dels capítols de totes les distincions anteriors. És el que ens proposem de fer més endavant. Sols així hom pot establir fins a quin punt, i de quina manera, el LC es troba a la base de la «il.luminació» de Randa.

«Senyoria» i «predestinació» són els dos conceptes centrals del capítol. Al primer dedica l'autor fins els primers versicles fins al número onze; a partir del versicle dotze el problema de la predestinació domina de nou el discurs. Cinc «virtuts» divines formen la base argumentativa: poder, saviesa, voluntat, dretura, misericòrdia i acabament. Excepte «misericòrdia», la resta formarà part de la figura X a l'*Art abreujada d'atrotbar veritat*.

L'esquema argumentatiu és simple: la significació de la senyoria divina entra en la memòria, l'enteniment i la voluntat amb cadascuna de les virtuts; primer amb el poder, després amb el poder i la saviesa, i amb el poder, la saviesa i la voluntat... Finalment, entra amb totes sis, i el resultat és sempre el mateix: la memòria, l'enteniment i la voluntat troben la impossibilitat de rebre tots els significats de la senyoria divina, a causa de la seua excel.lència.

Llull mirarà d'aplicar el mateix esquema a la predestinació. Senyoria i predestinació semblen contràries, ja que l'ànima no pot rebre alhora les significacions de totes dues (332, 13). Poder, saviesa, voluntat...; les mateixes sis virtuts van desgranant els seus significats per donar compte de la

---

<sup>165</sup>Tindrem ocasió de comprovar amb detall aquesta afirmació més endavant; una afirmació, per altra banda, ja enunciativa per Llinarès (veg., per exemple, la introducció a LLULL, 1991: 9), tot recollint la intuïció del germans Carreras, els quals ubiquen el LC en el que anomenen la «prehistòria» de l'Art lul.liana (CARRERAS, 1939: 356 i ss.).

predestinació. Al capdavant, la contrarietat només ho és «segons nosaltres». Per solucionar-la, finalment, Llull tirarà mà de la trinitat i de l'encarnació. I és que aquest problema va íntimament unit al de la superació de les contradiccions entre els opòsits que més tard configuraran la figura X, superació que només es dóna quan ascendim a l'essència divina.

Un exemple. «Desxifrant» el llenguatge algebraic, tenim que «car la significació de la senyoria de Déu e el poder de Déu donen una significació e la saviesa de Déu e la significació de predestinació ne donen altra, per açò la memòria, l'enteniment e la voluntat aperceben diversitat de propietats en vostra substància» (332, 15). És a dir: els diversos significats aportats pel poder i per la saviesa (o per la senyoria i la predestinació) no impliquen contradicció al si de l'essència divina, sinó pluralitat de propietats en la unitat de la substància. Estem a un pas de la trinitat de persones. Igual que totes tres són una mateixa substància, senyoria i predestinació són també una mateixa cosa en Déu, encara que nosaltres en rebam diversitat de significats.

Llull aprofita tot el material precedent en aquesta darrera distinció del LC. Això li permetrà unir la predestinació a la qüestió de la trinitat, ja resolta als capítols anteriors. Insistim: nosaltres haurem de tornar més endavant sobre el tema; i és que sembla com que el beat no acaba de quedar satisfet amb la solució present al LC. En resum, al final del capítol diu que paga més la pena contemplar la senyoria divina que no la predestinació, qüestió perillosa i fàcilment inclinada a provocar malentesos poc desitjables. Caldrà esperar a l'Art per trobar un acostament més segur al problema.

«Humilitat» és el concepte central del capítol següent, el 333, "Com hom adora e contempla en nostre senyor Déus la sua sancta humilitat gloriosa". El mètode consisteix en buscar, amb les tres potències de l'ànima racional, què dóna major significació de la humilitat de Déu, o l'afirmació o la negació de la humanitat de Jesucrist. Ens trobem de nou amb un capítol de contingut cristocèntric i dedicat íntegrament al dogma de l'encarnació.

No és aquest el primer lloc del LC on Llull s'acosta a l'encarnació a través de la virtut divina de la humilitat. L'argumentació que ofereix és ben coneguda, però la notació algebraica aporta una formulació més «racional». Al capdavant, desbrossant la intrincada selva de lletres, arribem al nucli senzill, al camí planer esbossat en unes línies clares: la major humilitat es demostra

davallant del lloc més alt al més baix i vil; no hi ha criatura més vil que l'home pecador, ja que pel pecat va caure de l'estament més elevat al més ínfim. Així que la memòria, l'enteniment i la voluntat reben major significació de la humilitat de Déu si consideren com s'encarnà en ésser humà que si neguen aquesta encarnació.

Açò pel que fa a la consideració dels significats propis de l'afirmació de l'encarnació. Cal assajar ara per la banda contrària, i rebre els significats de la negació de l'encarnació, per tal de veure si amb ells l'ànima pot fruir tant de la humilitat divina com ho feia amb els primers. El resultat serà ben obvi: no. Però Llull, com a bon estratega, ha provat per les dues bandes; ha passat, ni que fos momentàniament, al terreny del bàndol contrari, per acabar reafirmant amb més contundència la seua tesi inicial.

El tema del capítol 334, "Com hom adora e contempla l'excel.lent, gloriosa paciència de nostre senyor Déus", incideix encara en la qüestió de l'encarnació, tema bàsic en aquests capítols dedicats a les virtuts divines *ad extra*. L'argumentació serà molt semblant a la present al capítol anterior; ressaltarem només un matís apologètic destinat a la captació dels infidels: els que creuen en l'encarnació poden esperar més de la paciència divina que aquells que no hi creuen; els seus pecats seran doncs més fàcilment perdonats. Els infidels, doncs, no poden confiar tant com els cristians en el perdó dels pecats (334, 29).

Amb el capítol 335, "Com hom adora e contempla lo sant, gloriós secret de nostre senyor Déus", tornem a la qüestió de la predestinació. Com hem dit adés, el nostre autor encara manté un *tour de force* per deixar el tema tancat i en el lloc on li correspon. Els esforços que hi esmerça són considerables; una bona mostra n'és la densitat del present capítol, un capítol que es promet difícil des de la primera ullada a la taula de signes: els conceptes abasten gairebé totes les lletres de l'alfabet, des de l'A fins la Y!

Al capdavall, el capítol és una continuació dels continguts exposats al 332. Allí acabava l'autor amb una analogia física per explicar la no contradicció entre la saviesa i el poder divins: des de la nostra perspectiva, les coses cauen de baix a dalt en la part contrària del planeta que habitem. Aquesta alteració és una alteració de la percepció, i en cap cas no afecta la pròpia terra. Igualment, encara que pensem que la predestinació nega les altres virtuts diferents a la

saviesa, aquesta alteració es dóna en el nostre enteniment, però no en Déu (332, 22).

El mecanisme analògic sembla adient per explicar amb facilitat uns continguts la comprensió dels quals requereix un esforç suplementari. Per això al capítol 335 el nostre autor hi torna, tot presentant una analogia semblant a la del capítol 332. En aquest cas tenim En Pere davant un espill mirant a llevant. Aquesta és la «significació vertadera» que rep el nostre enteniment. Però l'espill mostra la seua cara... mirant a ponent. Aquesta és una significació falsa. Amb tot i això, l'espill mostra sensualment el que està amagat als ulls d'En Pere. Llull explicita la relació amb el tema que ens ocupa: «enaixí com lo mirall sensual dóna demostració de les coses sensuales, enaixí predestinació és mirall entel.lectual a l'enteniment per demostrar a ell les coses entel.lectuals» (335, 7).

Igual que passa amb l'espill, «la predestinació per una manera demostra veritat e per altra manera demostra falsetat» (335, 8). Ací rau el problema, i el repte per a una art que es propose trobar la veritat i rebutjar la falsedat. Per això en l'Art (i, és clar, en els seus inicis al LC) la qüestió ha de ser resolta el més exactament possible, ja que les seues implicacions epistemològiques exigeixen una solució clara. Altrament, l'entrebanc serà massa potent com per poder avançar en el camí cap a la veritat.

Una prova contundent d'aquesta implicació epistemològica del problema de la predestinació es troba al versicle vint-i-vuit del present capítol. Abans d'arribar-hi, però, hem de seguir el camí marcat pels versicles anteriors, força semblant al que trobàvem al capítol 332. També ací la trinitat ajuda a la comprensió de la predestinació: tenim tres qualitats, saviesa, poder i voler. La saviesa dóna una significació (predestinació), mentre que voler-poder en donen una altra de contrària (absència de predestinació; en l'Art, serà «lliure albir»). Açò demostra que en Déu hi ha qualitats diferents, *diversitat* de propietats i de persones, però no *contrarietat*. «La predestinació és per absència mirall de vostra unitat e per presència de vostra trinitat» (335, 20).

Però, a més, la predestinació és també «mirall per lo qual és vista la humanitat de Crist» (335, 26). És a dir, també està relacionada amb l'encarnació. Cadascuna de les tres virtuts o qualitats divines ressenyades és aplicable a una de les tres persones de la trinitat; la saviesa correspon a la

persona del Fill. La diferent significació de saviesa, per una banda, i de poder-  
voler, per una altra, indica que sols s'encarnà una de les tres persones. La  
predestinació demostra l'encarnació, com abans havia demostrat la trinitat.

Però la relació demostrativa és reversible: igual que la predestinació  
demostra l'encarnació i la trinitat, també amb aquestos dogmes podem  
demostrar la predestinació. Arribem així al versicle anunciat, baula d'unió  
entre la qüestió teològica que preocupa a Llull i les seues profundes  
implicacions epistemològiques:

Ah Déus vertader, gloriós, sobirà en tots béns! Enaixí com predestinació és subject e  
mirall per lo qual se prova e.s demostra la vostra trinitat sancta e la vostra  
encarnació gloriosa, enaixí, Sènyer, segons la figura de veritat qui.s conté en lo  
capítol de veritat, pot hom demostrar e provar la predestinació a l'humà  
enteniment ab la trinitat e la humanitat de Jesucrist ab que sàpia l'art e la manera  
de la figura de veritat e d'aquesta figura qui.s contén en est capítol (335, 28).

Al LC tot es qüestió de conèixer l'«art e manera» apropiades per a cada  
tema. Amb la trinitat i l'encarnació podem demostrar la predestinació si  
dominem dues arts desenvolupades als capítols que ara ens ocupen: l'art del  
«capítol de veritat» i la de l'actual capítol. La primera fa referència al capítol  
331, "Com hom adora e contempla la sancta, gloriosa veritat de nostre senyor  
Déus", antecedent immediat de l'estructura de la figura S a l'Art, i de  
contingut netament epistemològic. És a dir: el que Llull ens vindria a dir és  
que el contingut de totes dues «figures», la S i la X, es complementen.

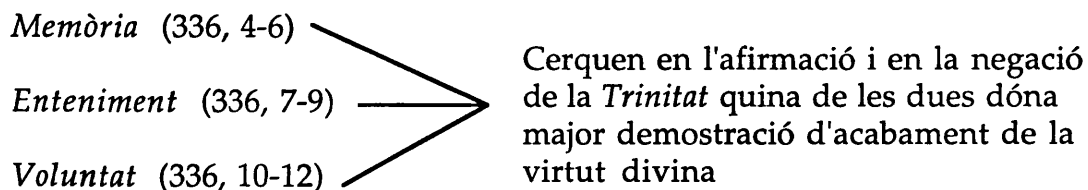
Donades les implicacions epistemològiques del tema de la predestinació  
(recordem el que se'ns deia al versicle 8: «la predestinació per una manera  
demostra veritat e per altra manera demostra falsetat»), Llull s'adona que les  
tres potències de l'ànima racional són l'instrument adient i imprescindible  
per a qualsevol recerca, per a cercar la *veritat* sobre qualsevol tema humà o  
diví. «Qui vol atrobar ni conèixer ni amar veritat haja coneixença de les  
quatre figures damunt dites», concluïa el capítol 331. Un cop establert el  
funcionament de les tres potències de l'ànima, la recerca de la veritat sobre la  
predestinació esdevé més fàcil. Aquests capítols completen així els dedicats al  
mateix tema al llibre quart, on l'autor encara no havia estructurat plenament  
els actes de les potències amb la intenció de trobar la veritat.

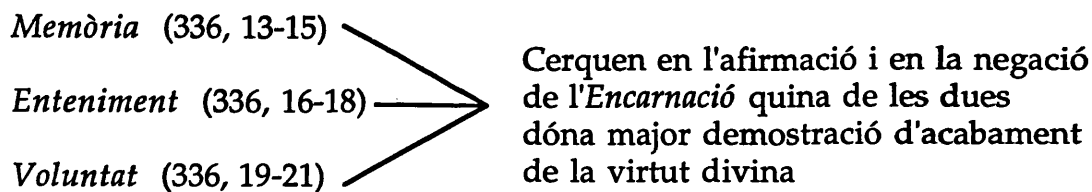
Encarnació i trinitat encara dominaran els següents capítols. Sembla com si el conjunt de la magna obra, i més encara, les diverses formulacions posteriors de l'Art, tingueren l'objectiu últim de mostrar de manera inequívoca aquests dos dogmes. Llull sempre hi torna, incansablement, obsessivament. El capítol 336, "Com hom adora e contempla l'excel.lent vertut de nostre senyor Déus", planteja implícitament la següent qüestió: quina significa més acabament en la contemplació de la virtut de Déu, l'afirmació o la negació de la trinitat i de l'encarnació?

De manera ordenada, Llull desenvolupa una «art» per donar resposta a la pregunta. Bàsicament, el galimatias de lletres i de conceptes es pot reduir a un esquema ben senzill i fins i tot previsible, desenvolupat al nivell de la tríada en tres temps, un per versicle:

- 1- Cadascuna de les tres potències de l'ànima posa l'oració en l'afirmació de la trinitat o de l'encarnació, i troba que l'oració està en el terme major.
- 2- Tempta després de posar l'oració en la negació de la trinitat i de l'encarnació, i troba menys acabament, i que passa al terme menor.
- 3- Com que és cert el que dóna major demostració d'acabament de la virtut divina, afirma la trinitat i l'encarnació i nega els seus contraris (nega la negació de trinitat i encarnació).

Aquest és el resum del capítol. Llull avançarà ordenadament i per parts. Després de l'esperable tríada introductòria, les tres potències de l'ànima operaran aquesta recerca en la trinitat, a raó d'una potència per tríada; posteriorment, el mateix s'esdevé amb l'encarnació. L'esquema en tres temps que hem ressenyat és llançat sobre cadascuna de les següents tríades:





Aquest ordre ben estructurat i previsible de l'argumentació lul·liana facilita la lectura del capítol. Aquesta esdevé més monòtona, és cert; però la pròpia monotonia ens permet d'aplicar-nos amb la màxima concentració només a la primera tríada, tot sabent que en les següents tan sols haurem de canviar «memòria» per «enteniment» i per «voluntat». La substitució dels conceptes per lletres no suposa doncs cap entrebanc per a la comprensió del text: el lector arriba al punt en què ja no li cal recòrrer sistemàticament a la «taula de signes» present a l'inici del capítol, ja que la xarxa argumentativa és tan determinada que pot seguir-la automàticament amb l'autor (i, fins i tot, podria completar el contingut de la tríada si, per algun motiu, mancara un versicle). Caldria doncs relativitzar una mica la «llegenda» sobre la dificultat de lectura que envolta aquests capítols. La lectura és lenta i complexa, i de vegades esgotadora; però no incomprendible.

#### 2.3.4. Conclusió: l'encarnació.

Els capítols 337 a 339 clourien la part dedicada a les virtuts divines «ad extra», i que ha tingut l'encarnació com a centre neuràlgic de l'exposició. Lògicament, encara continua essent-ho en aquests capítols. Al 337, "Com hom adora e contempla la sancta, gloriosa, humana natura de nostre senyor Jesucrist", trobem de nou el mètode analògic i ascendent que desemboca en l'encarnació. El capítol té dues parts, clarament identificables en la «taula de signes»: una primera *sensual* i una segona *intel.lectual*. La sensual està formada per la consideració de les relacions entre En Pere, el seu cos i la seua ànima; la intel.lectual, per la relació entre la deïtat, la humanitat de Jesucrist, i Jesucrist com a unió de deïtat i humanitat.

L'analogia entre totes dues parts és ben palesa. Igual que En Pere és un compost de cos i ànima, en Jesucrist s'uneixen la natura humana i divina. De la primera consideració passem a la segona a través de la coneguda ascensió de

les sensualitats a les intel·lectualitats, ascensió fonamentada en la natura analògica de la realitat immanent. El versicle dotzè marca la transició d'una realitat a l'altra: «per açò cové que per aquestes sensualitats e intel·lectuïtats predicades d'En Pere nos mudem a predicar e a intel·lectuejar les sensualitats e les intel·lectuïtats de Jesucrist» (337, 12).

El capítol 338 se centra en la contemplació de l'«ajuda» que Déu fa a l'home. De fet, però, el tema és excusa per continuar amb el desenvolupament de les «obsessions» lul·lianes més paleses en aquesta distinció final del LC: l'encarnació i, un cop més, la predestinació. Totes dues ja han estat relacionades anteriorment; tornem doncs sobre el mateix que ja havia estat dit: l'encarnació ens ajuda a comprendre la predestinació. La primera part del capítol tocarà doncs el primer tema, per a passar a desenvolupar l'altra qüestió en la segona part.

Poques novetats trobem respecte als capítols anteriors. L'argumentació discorre a través de la comparació de les significacions aportades per l'afirmació i per la negació de l'encarnació. En el primer cas, l'ànima racional s'omple de l'ajuda de Déu i pot fer el bé; si nega l'encarnació, però, no troba tanta ajuda divina ni les forces necessàries per a desenvolupar una actuació moral correcta.

*Afirmació i negació* es revelen com dos conceptes claus en l'argumentació lul·liana, dos conceptes *relatius* que permeten establir les relacions existents entre els altres que basteixen els arguments. No en va formaran part del darrer «triangle» de la figura T a les formulacions quaternàries de l'Art. Estem davant un nou antecedent «artístic» al LC, present encara al capítol 339, "Com hom adora e contempla l'honrat Déus gloriós per tal que li dó coneixença e demostració de ses vertuts glorioses". En efecte: l'*afirmació* i la *negació* de l'encarnació encara són al centre del capítol. En cada tríada hom contemplarà les significacions que tant l'una com l'altra donen d'una virtut divina, fins un total de nou virtuts: poder, saber, amor, dretura, misericòrdia, humilitat, paciència, veritat i acabament. Dominen, com era d'esperar, les virtuts *ad extra*, aplicables a la doble natura de Jesucrist (misericòrdia, humilitat, paciència... són virtuts presents sempre que hom parla de l'encarnació).

Tot el capítol es pot resumir, un cop més, en una fórmula senzilla, i amb una consideració explícitament apologetica: amb l'afirmació de l'encarnació el



crisià rep major significació de les virtuts divines que l'infidel amb la negació de l'encarnació. Només cal, en aquest mateix esquema, anar substituint una virtut per una altra: el resultat sempre serà el mateix.

#### 2.4. Consideracions ètiques i relació entre l'ànima i Déu.

Entrem ara en dos capítols que introdueixen consideracions de tipus moral. Esbrinar l'origen del bé i del mal (capítol 340) ens pot ajudar a conèixer què està permès i què està prohibit per la voluntat divina (capítol 341). A la primera qüestió hom respon fàcilment. No és el primer cop que apareix al LC: ja al primer volum trobàvem referències a l'origen del mal. El llenguatge algebraic presenta arguments ja coneguts des d'una òptica aparentment més «matemàtica». El resum de la tesi del capítol 340 és, però, ben clar: Déu és l'origen del bé, i no del mal. L'origen d'aquest es troba en la privació (identificada amb el pecat). I l'home, cruïlla entre tots dos, participa tant de l'un com de l'altre: es troba equidistant entre Déu i la privació, entre el bé i el mal. Sols el seu lliure albir li pot fer inclinar-se més cap a un costat o cap a l'altre. Protagonista central d'un drama còsmic, l'ésser humà ha d'actuar; però el seu paper no està escrit prèviament: ell mateix ha de crear-lo conforme el representa.<sup>166</sup>

On, com la I [enteniment] ha reebuts, Sènyer, tots aquests demostraments, adoncs entén que la G [començament compost de bé i de mal] comença en quant és bé primerament en l'A [Déu] e puixes en la C [ésser humà], car si igualment començava en l'A e la C, la B [significació de Déu] no poria demostrar mellor l'A [Déu] que la D [significació d'ésser humà] la C [ésser humà]; e enaprés com la I [enteniment] ha reebuda aquesta coneixença, entén e coneix que la G [començament compost de bé i de mal] en quant lo començament del mal qui és en ella, comença en l'E [privació] e puixes en la C [ésser humà], car si igualment començava en la C e l'E no hauria deliberació en la C [ésser humà] de franca voluntat a fer bé o mal. On, com franc voler sia sentit e entès en la C, és impossívol cosa que lo mal començàs tan tost en la C [ésser humà] com fa en l'E [privació] (340, 18).

---

<sup>166</sup>En aquest capítol es recalca el lliure albir, mentre que en la major part dels que hem vist fins ara, en aquesta distinció, el centre és la predestinació. Déu coneix ja el paper de l'home —de cada home—, però això no significa que l'obligue a representar-lo.

Una analogia de tipus elemental ajuda a la comprensió del cos doctrinal exposat al capítol. Déu, el bé, la privació i el mal són anàlegs als quatre elements en el sentit que els dos primers són lleugers (com l'aire i el foc), i els dos darrers feixucs (com l'aigua i la terra). Els primers tenen tendència natural a pujar, mentre que els segons cerquen naturalment els llocs baixos. L'analogia dóna peu a una *reductio ad absurdum*: si Déu no fos començament del bé i la privació no fos començament del mal, s'esdevendria que l'aire i el foc farien caure els cossos, mentre que la terra i l'aigua els farien pujar, cosa manifestament impossible:

Car enaixí com la leugeria qui és en la C [ésser humà] és de part lo foc e l'èr, e la ponderositat qui és en la C és de part l'aigua e la terra, enaixí, Sènyer, lo bé qui és en la C és de part l'A [Déu] e la C, e lo mal e.l peccat és de la part la C e l'E [privació]. On, enaixí com lo foc e l'èr mouen l'àtomus a pujar a amunt, enaixí l'A [Déu] e la C [ésser humà] mouen lo bé qui és en la G [començament compost de bé i de mal]; e enaixí com l'home qui cau per lo baus se mou a avall per l'aigua e la terra, enaixí lo mal qui és en la G [començament compost de bé i de mal] és moviment mogut per la C [ésser humà] e l'E [privació] (340, 17).

El capítol següent també desenvolupa una analogia elemental. La qüestió tractada és què està permès i què prohibeix la voluntat divina ("Com hom adora e contempla son Déus gloriós que li endreç son enteniment a haver coneixença de les coses legudes e de les coses vedades"). Qüestió que serà represa, amb la mateixa formulació, en l'*Art abreujada d'atrobare veritat*: «Quae sint licita, et quae vetita?» (quaestio 51, distinctio III, pars II, "De LX questionibus". MOG I: 471 = Int. vii, 39).

La resposta va unida a la consideració de la *voluntat* divina. L'enteniment ha de rebre conjuntament els significats del voler de Déu i els de les coses permeses i prohibides; si només rep els dos significats darrers sense el primer, errarà, ja que actuarà contra la seua tendència natural. Ací és on entra l'analogia elemental: així com la pedra es mou cap amunt quan hom la llança a l'aire, encara que la seua tendència natural és anar cap avall, igualment l'enteniment va contra el seu lloc natural quan només rep els significats de les coses «legudes e vedades», sense rebre el significat de la voluntat de Déu. Aquesta és la condició d'ús d'aquesta «art». Les aplicacions en són múltiples.

Per exemple, és lícit creure en la trinitat, ja que s'adiu amb la voluntat divina (341, 19).

Els pròxims deu capítols formen una unitat al voltant de la relació entre l'ànima pecadora i la divinitat. L'ànima es troba insatisfeta lligada al cos, i plena de desig (capítol 342); per això demana al seu creador que li atorgue el compliment de tots els seus desitjos en la glòria del paradís (capítol 343). Cal primer, però, que es purifiqui plorant els seus pecats i les seues culpes (capítol 344), i que tinga esperança en Déu (capítol 345). Els infidels també poden ser endreçats i conduïts a la via del paradís (capítol 346). Llull constata, en tots aquests capítols, la gran misericòrdia de Déu, que perdona i guia els pecadors; introdueix doncs una «art» de donar gràcies a Déu pels béns que atorga i pels pecats que perdona (capítol 347). L'ànima, finalment, prega al seu creador que li done continència (capítol 348), i que la console (capítol 349), mentre que ella es compromet a ser-li obedient (capítol 350) i a confessar els seus pecats (capítol 351).

Correm el risc ben evident de ser excessivament repetitius i feixucs si entrem a detallar cada capítol. L'autor hi dissemina els temes i els arguments ja coneguts i repetits fins al cansanci: la trinitat, l'encarnació, les virtuts divines amb la seua lògica circular i el seu valor demostratiu basat en l'eminència de Déu, la predestinació relacionada amb la virtut de la saviesa, consideracions apologetiques adreçades a la conversió dels infidels, etc. Si un hom ha fet l'esforç d'empassar-se tot el LC i arriba a la darrera distinció, pot veure's en certa mesura una mica decebut si esperava trobar, en la selva de lletres que creix a cada pàgina, alguna revelació nova. La «sopa de lletres» té un regust familiar: canvia la presentació del plat, però els ingredients són els mateixos que els presents als àpats de les altres trenta-nou distincions prèvies.

Però si el gros del contingut dels capítols que ara presentem és una amplificació de qüestions ja tractades, s'apunten, encara que tímidament, algunes nocions que avancen posteriors desenvolupaments. En concret, podrem veure més endavant com materials que s'han gestat a poc a poc al llarg de l'obra, ací prenen una ordenació precursora de les figures de l'Art (en concret, especialment pel que fa a les figures S i X). Si el capítol 331 era un clar antecedent de la figura S, en trobem un altre no menys clar al capítol 342.

Però un altre punt requereix la nostra atenció en els deu capítols que ara considerem. Les relacions entre l'ànima i Déu són presentades sovint sota la «metàfora» de l'«amic» i l'«amat». O, com diu A. Soler, hauríem de parlar millor de «tema», més que no de «metàfora». El tema de l'amic i l'amat, predominant en l'opuscle inclòs al *Blaquerna*, comença a tenir una clara formulació al LC, on «hi trobem l'origen remot del tema, amb una aproximació a la metàfora de l'amic i l'Amat, però no pas els orígens de l'opuscle que conté el *Blaquerna*» (SOLER, 1992 b: 140). Encara estem massa lluny de la famosa novel·la; no s'esdevé el mateix, però, amb l'Art: el LC i l'Art *abreujada d'atrotar veritat* semblen de vegades dues obres germanes i, de fet, cronològicament l'una és la immediata continuació de l'altra.

## 2.5. La literaturització de la doctrina a través de l'al·legoria.

Amb el capítol 352 entrem en un bloc que requereix una mica més de deteniment. Els capítols que ara segueixen criden l'atenció del lector, el qual hi troba aspectes originals dins del recorregut del LC. El nucli serà els nivells d'interpretació de l'escriptura, anunciats ja al capítol 352, "Com hom encerca l'art e la manera com sàpia adorar e contemplar entel·lectualment per timologia e al·legoria e anigogia nostre senyor Déus".

El punt de partença, nogensmenys, és ben conegut: cal pujar l'oració de les coses sensuais (criatures) a les intel·lectuals (virtuts simples de Déu). Aquestes darreres, encara poden ser considerades «segons les criatures» i «segons vós». També l'ànima ha d'operar un ascens de les primeres a les segones. L'enteniment puja i baixa per aquesta escala; després de pujar al graó més elevat, cal descendre per tal de prendre impuls i ascendir encara més amunt.

Però, quina relació tenen aquestos graons amb els nivells d'interpretació de l'escriptura? La interpretació literal s'adiu amb les significacions de les criatures; la moral, amb les virtuts divines *ad extra*; i el que Llull anomena «exposició intel·lectual simple» s'esdevé quan l'enteniment puja a les virtuts divines *ad intra*. El ternari bàsic de virtuts, poder-saber-voler, exemplifica el que acabem de dir. El nostre autor representa el poder mitjançant un braç, la saviesa mitjançant uns ulls, i la voluntat o amor mitjançant el foc. Són objectes o elements que simbolitzen realitats intel·lectuals. Dir «braç» equival

a la «lletra», primer grau d'interpretació. Quan entenem que aquest braç significa el poder diví envers les criatures, pasem el segon grau, el de l'exposició moral. Però encara queda ascendir a la contemplació intel·lectual pura del poder en si de Déu. Sobre la interpretació moral recau la primera intenció respecte de la interpretació literal; però suposa la segona intenció respecte de la interpretació intel·lectual.

### 2.5.1. La «qüestió àrab» i el «lector model» del LC.

L'ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats és central en tot el LC. Però la nova consideració ara introduïda, relacionada amb els nivells d'interpretació, d'on prové? Hi ha un versicle cabdal, i citat a bastament, però la interpretació del qual encara resta una mica enterbolida:

Senyor forts, d'on totes forces prenen vigoria e benedicció! Qui vol haver l'art ni la manera d'entel·lectual oració, sàpia's endreçar a ella per l'exposició moral la qual és apel·lada en lengua aràbica *rams*, qui és aitant a dir com moral o allegoria o anigogia exposició, la qual exposició és composta de sensualitat e entel·lectuïtat per ço car per la sensualitat se forma l'enteniment a entendre la moralitat per tal que puig entendre la simple entel·lectuïtat de son Déus gloriós, per la qual intel·ligència la memòria remembrant e l'enteniment entenent e la volentat amant adoren e contemplen la vostra divinal essència en sa simple natura sens esguardament de creatura (352, 7).

La referència àrab és incontestable. I no és casual que, en aquest mateix capítol, en trobem una altra, aquest cop sobre el suposat original aràbic del LC:

On, com açò sia enaixí, Sènyer, doncs per ço car lo vostre servidor per gràcia vostra sia romançador d'aquesta obra d'aràbic en romanç, e com la sua memòria e son enteniment e son voler s'esforcen de lur poder a pujar adorar e contemplar lur honrat creador, per açò lo vostre servidor transporta e muda en esta translació moltes raons qui no són tan altes en l'exemplar aràbic a adorar e a contemplar vostres vertuts glorioses, com són celles que lo vostre servidor en loc d'aquelles muda e puja altres raons pus altes e pus acabades a adorar e a contemplar la vostra sancta humana natura e la vostra gloriosa natura divina (352, 30).

Fa Llull referència a la primera redacció àrab del LC? O bé a un altre LC àrab, font directa d'aquest? Urvoy resumeix les teories enunciades fins al moment: alguns investigadors neguen l'existència d'una versió àrab prèvia del LC, almenys com a obra completa. La majoria, però, admet la possibilitat d'un primer nucli o esbòs en àrab de l'obra, sense arribar, ni de bon tros, a l'extensió que tindrà la versió catalana. Llinarès, a més, planteja la hipòtesi que aquest primer nucli àrab del LC fos no una obra de Llull, sinó un text musulmà que no reconeix a Déu més que la natura divina. Hipòtesi aquesta difícil d'admetre per dos motius: no explica perquè el beat callaria sobre l'origen musulmà d'aquest text (al contrari del que farà amb el seu *Llibre d'amic e amat*), i, a més, no tenim notícia de cap obra que pugui reunir aqueixes característiques (URVOY, 1980: 324; LLINARÈS, 1980). La proposta d'Urvoy va en la línia d'identificar la primera versió àrab amb un antecedent de la distinció XL del LC, la que entraria en diàleg més directe amb els musulmans:

Il est donc très vraisemblable que le *Libre de contemplacio* représente une forme achevée, du point de vue chrétien, d'une méditation qui est à la fois l'explicitation de la perspective propre à l'auteur [llibres I, II i III], une première tentative de perfectionnement de sa méthode apologétique populaire [llibre IV], et un essai d'intégration de la substance de la pensée musulmane connue de l'auteur [llibre V]. La première esquisse arabe aurait donc été constituée essentiellement, sinon uniquement, par les notes destinées à ce dernier point (URVOY, 1980: 326).

La qüestió té un abast molt més ampli: què hi ha d'àrab en Llull i en la seua Art? També al *Llibre d'amic e amat* trobem una referència semblant i igualment explícita, aquest cop sobre els sufís. Cosa que no impedeix trobar en l'opuscle místic temes i figures extretes de la tradició teològica cristiana i de la literària trobadoresca. El problema plantejat de les fonts està estretament relacionat amb el de la finalitat de l'obra i els seus receptors. El LC es planteja com a enciclopèdia mística o com a manual de conversió d'infidels? Quin és el «lector model» que demana el LC?

Contemplació i apologètica són les dues vessants principals de l'obra. És tant una cosa com l'altra. Però principalment la segona, malgrat el títol: més que una contemplació personal, el llibre és una *incitació* a la contemplació; i, més encara, és una obra amb una certa vocació pedagògica, d'*ensenyar* a contemplar en Déu. Les diverses i múltiples «arts» en què es divideix així ho manifesten. Els infidels no contempen la divinitat com cal, ja que, entre altres

coses, neguen la trinitat i l'encarnació; ací rau el seu error. És més aviat una qüestió d'ignorància més que no pas de mala voluntat. Cal mostrar-los, amb arguments, com eixir d'aqueixa ignorància i arribar a l'estadi perfecte de contemplació en Déu. *Per davall de la mística del LC brolla sempre una font apologetica i missional.*

No podem dubtar, i amb açò responem a l'altra pregunta, que el LC s'adreça principalment a un receptor cristià, tot i les contínues referències a l'infidel. Almenys el LC en la versió catalana que coneguem. El suposat original àrab, per contra, hauria d'haver estat escrit per als musulmans. Així com l'Art sembla més universal, utilitzable per qualsevol persona amb una base suficient de coneixements, sense importar la seua creença, el LC parla als cristians. Però els diu com endreçar la seua pròpia contemplació en Déu i, de retruc, *com poden endreçar la dels infidels*. L'obra és una constant incitació de Llull als seus correligionaris a la predicació i al martiri, un impuls de compartir el camí al qual s'ha vist llançat per la conversió iniciada aquella nit en què, per primera volta, se li aparegué Crist crucificat.

El fidel, en primer lloc, és el destinatari de l'obra. Amb ella té un instrument, format per diverses «arts», que li permet trobar la veritat i, més encara, la manera correcta de manifestar-la, de donar-ne fe. El següent passatge és fonamental, tant pel seu contingut com per la seua ubicació estratègica, per tal de corroborar l'anterior afirmació:

On, com en aquest *Libre de Contemplació* se contenga que la G [fe] e la H [raó] e la I [fervor] pot hom haver en molt gran quantitat siguent l'art e la manera d'aquest libre, doncs qui vol adur de potència en actu l'A [veritat] en los infeels, faça tant que ls mostre aquest *Libre de Contemplació*, per tal que la B [obriment de la veritat] aduga en ells de potència en actu l'A [veritat] e la G [fe] e la H [raó] e la I [fervor], e faça privar la C [tancament de la veritat] e exil aquella per tal que no sia en lo mig de la humana pensa e de l'A [veritat]. On, beneit siats vós, Sènyer, car per aquest *Libre de Contemplació* se forma la I [fervor] en lo feel cristià si aquest libre vol usar en tan gran quantitat, que per aquella porà per gràcia e per benedició vostra obrir ab la B [obriment de la veritat] l'A [veritat] amagada per la C [tancament de la veritat] (364, 15).

El passatge ja és per ell mateix prou explícit. El LC és un instrument amb el qual el cristià pot mostrar la veritat a l'infidel. A més, però, hem de tenir en

compte que aquest versicle es troba en el cor del capítol 364, el qual pot ser considerat el colofó de tot el LC. Els dos capítols que resten no són més que el tancament conclusiu de l'obra, el cos de la qual culmina en aquest capítol dedicat a mostrar una art d'«obrir» o trobar la veritat, *i que es vol resum de totes les altres arts presents al llibre*: «aquesta figura darrerana d'est *Libre de contemplació* conté dejús si totes les altres figures d'aquest llibre» (364, 30). És a dir: tot el LC es resumeix en una art de trobar veritat adreçada als infidels, però mitjançant l'actuació missional dels cristians, els quals, amb el seu fervor, han de fer de pont. El LC, com l'Art, té la finalitat última de formar missioners, formació que es veurà completada amb l'aprenentatge de les llengües orientals. És el projecte de Miramar.

El suposat original aràbic hauria de tenir doncs un plantejament força divergent de la versió catalana. Aquesta, de cap manera, no serà una translació mot a mot d'aquell. I si el receptor de l'obra que tenim entre les mans és cristià, hem d'admetre que la major part de les fonts seran també cristianes. La referència als *ramz* ha estat prou explícita; però no vol dir res, segons comprovem en la comparació amb la suposada influència sufí del *Llibre d'amic e amat*. En aquests capítols del LC, com veurem tot seguit, trobarem al·legories d'origen clarament bíblic (apocalíptic, per a ser més concrets) i literari, amb un regust pròxim a les novel·les de cavalleria (LLINARÈS, 1971).

### 2.5.2. Iconografia de les *artes memoriae*.

Però hi ha un aspecte en el qual ningú sembla haver reparat fins ara. I és que, a més, les al·legories tenen uns trets iconogràfics que les relacionen directament amb les *artes memoriae* de l'edat mitjana, derivades de les elaborades en l'antiguitat clàssica. L'*ars memorativa* clàssica consistia en una sèrie de tècniques mnemotècniques emprades principalment per recordar els llargs discursos forenses. Aquestes tècniques es basaven en la ubicació ordenada de diverses *imatges* mentals en determinats *llocs* de la memòria: *loci et imagines* n'eren els dos components bàsics.

Hom començava, primerament, bastint una construcció imaginària en la ment (un castell, una esglèsia, ...), amb diferents cambres. En cada cambra, hom ubicava un objecte significatiu d'un concepte que calia recordar, i amb suficients trets iconogràfics com per a que el seu record es pogués relacionar immediatament amb aquell. En el moment de recordar el discurs sencer, la



imaginació recorre ordenadament les cambres, passejant-se per tot l'edifici. En la primera cambra troba l'objecte referit al tema de la primera part del discurs, en la segona cambra el referit a la segona part, etc.<sup>167</sup>

Per a ser efectives, és a dir, fàcilment recordables i relacionables amb el seu objecte, les imatges han de ser *percussives* («*imaginibus autem agentibus, acribus, insignitis, quae occurrere celeriterque percutere animum possint*») (*Ad Herennium*, citat per YATES, 1966 a: 32). Aquestes *imagines agentes percussives* poden estar representades amb la forma d'una persona, i tenir agrupades al voltant altres imatges secundàries o atributs iconogràfics que recordarien les seues parts (per exemple, la subdivisió d'una part d'un discurs). L'edat mitjana hereda les arts memoratives clàssiques, tot adaptant-les a l'esperit cristià. Sant Tomàs d'Aquino s'encarrega de fer aquesta adaptació: la memòria artificial servirà per a recordar els dogmes de fe, i les imatges de les virtuts i dels vicis, i així poder seguir les primeres i fugir dels segons. Les imatges agents es carreguen d'intenció espiritual.<sup>168</sup>

Un exemple d'imatge percussiva ubicada en un lloc de la memòria ens ajudarà a comprendre el mecanisme. Està extret de la *Rhetorica ad Herennium* (YATES, 1966 a: 24). Per recordar l'acusació que hom fa al nostre client, bastirem com a el primer lloc de la memòria una habitació, on apareixerà un home gitat en un llit, malalt, i al seu costat l'advocat, amb una copa a la mà dreta, unes tauletes de cera a la mà esquerra, i en el quart dit els testicles d'un moltó. Que significa açò? La imatge ens ajudarà a recordar que l'home fou enverinat (la copa), que deixà una herència o testament (les tauletes), mentre que els testicles (*testes*), per similitud verbal, ens recordarà que hem de fer referència als testimonis. Altres imatges en altres llocs de la memòria ens recordaran amb facilitat altres detalls del cas. No sempre, però, les imatges han de ser referides a figures humanes. Un cap, una mà, qualsevol objecte serveix. Allò important és que estiga ubicat en el lloc corresponent, i, és

---

<sup>167</sup>Tres són les fonts llatines que ens han transmés el sistema clàssic de la memòria: el *De oratore* de Ciceró, la *Rhetorica ad Herennium* i la *Institutio Oratoria* de Quintilià, amb regles precises sobre com han de ser els llocs i les imatges de la memòria: dimensions, atributs, etc. (YATES, 1966 a: 13 i ss.)

<sup>168</sup>Com indica Yates, és fàcil trobar en aquestes imatges de l'art de la memòria l'origen de gran part de la iconografia medieval, com ara la relacionada amb les set arts liberals, representades com a dames amb atributs determinats (YATES, 1966 a: 105 i ss.).

clar, que hi haja alguna mena de similitud amb el concepte que vol representar.

Tornem ara al LC. Al capítol 352 trobem el següent passatge:

Divinal rei de glòria, qui sòts e fos e serets tota glòria! Qui vol haver art e manera d'adorar e contemplar entel.lectualment, cové que sàpia endreçar e ordonar les sensualitats per tal que pusca ordonar e endreçar les entel.lectuïtats a l'oració e contemplació en tal manera e en tal disposició entel.lectual, que la memòria sia cambra on vós siats e estiats per remembrament, e l'enteniment sia ciri ardent que sia en lo mig loc de la cambra entenent vostres honraments, e la volentat sia lo portal de la cambra amant vostres honraments per tal que la memòria los remembre e l'enteniment los entena en tal manera que tota la cambra e tot l'enteniment e tota la volentat fruesquen vostres vertuts acabades (352, 25).

Cadascuna de les tres potències de l'ànima racional està representada per un objecte: la memòria per una cambra, l'enteniment per un ciri encés al mig, i la voluntat per una porta per la qual hom entra i ix. Quan hom tanca la porta de la cambra (voluntat) a les virtuts divines, el ciri s'apaga (esdevé la ignorància) i la cambra resta a fosques (hom oblida Déu). La comparació amb les imatges de l'art de la memòria és temptadora. No hi ha en aquest passatge, però, una voluntat explícitament mnemotècnica. Amb tot i això, el simbolisme emprat podria perfectament ubicar-se en uns *loci* memorístics més amplis, i ser usat com a imatges de la memòria. Al versicle vint-i-set del mateix capítol trobem que la cambra s'ha ampliat, i ara és una església, uns dels llocs de la memòria en les arts medievals!<sup>169</sup>

Vertuós Senyor, enaixí com l'esgleia sensual és cambra qui està oberta e il.luminada de ciris e candeles e làntees per ço que les gents hi vagen a adorar e a honrar lo vostre gloriós altar, enaixí la memòria e l'enteniment e la volentat dels hòmens justs catòlics, és esgleia entel.lectual per tal que vós hi siats adorat e contemplat entel.lectualment per remembrament qui vos remembre, e per enteniment qui demostre bones obres e sancta vida al poble, e per volentat qui haja tanta de caritat que am salvació dels errats infeels per via de sancta conversació e creença (352, 27).

---

<sup>169</sup>Amb tot i això, en aquest cas, la representació de la cambra com una església és lògica si atenem al fet que és plena de ciris...

Quina relació té doncs Llull amb l'art clàssica de la memòria? Frances Yates afirma que el nostre autor «difonia la seva art en el moment que la forma medieval de l'art clàssica de la memòria, tal i com havia estat presentada i impulsada per Albert i Tomàs, era en el seu apogeu» (YATES, 1966 b: 190). Açò no implica, en principi, cap influència directa. De fet, l'estudiosa britànica indica un seguit de diferències entre l'art lul·liana i l'art clàssica de la memòria. En primer lloc, la primera no procedeix de la tradició retòrica clàssica, sinó del platonisme agustinian. La més cridanera de les diferències, però, i que afecta a la qüestió ací tractada, és que:

no hi ha res en el lul·lisme, tal i com el va ensenyar el mateix Llull, que correspongui a les imatges de l'art clàssica, ni tampoc no hi ha l'esforç d'excitar la memòria mitjançant similituds corpòries emocionals i dramàtiques fruit de la productiva interacció entre l'art de la memòria i les arts visuals. Llull designa els conceptes emprats en la seva art mitjançant un sistema de lletres que introdueix un aspecte gairebé algebraic o científicament abstracte en el lul·lisme (YATES, 1966 b: 192).

Pel que fa al segon aspecte, el de les imatges dramàtiques, ja hem demostrat en altre lloc que el beat en fa bon ús, al llarg del LC, quan es tracta de la *memòria* de la passió de Crist (RUBIO, 1995: 74). I l'absència de les altres imatges de l'art clàssica, com veurem tot seguit, també ha de ser relativitzada tenint en compte els capítols del LC que ara considerem. No desautoritzem amb açò les afirmacions de Yates, tot al contrari. Pensem que són perfectament vàlides pel que fa a *les darreres formulacions de l'Art lul·liana*. Ho mostra el fet que l'estudiosa parla del caràcter dinàmic de les figures circulars rotatòries, inexistents encara a les arts quaternàries. I, evidentment, és una llàstima que no tingués en compte el LC, la prehistòria de l'Art, on hi ha tant de platonisme agustinian com d'aristotelisme, on Llull amuntega tot el que ha deprés en els seus anys de formació... incloent-hi potser aspectes de la retòrica clàssica.

La consideració de l'art lul·liana com a art de la memòria especial, basat en representacions abstractes dels conceptes i no en lletres, és el resultat final del camí emprat al LC. En la distinció final, de fet, ja el trobem. La memòria és la B, l'enteniment la C, i la voluntat la D, al capítol 331, i el mateix s'esdevindrà a l'*Art abreuçada d'atobar veritat* i a l'*Art demostrativa*. Però al capítol 352, com veiem, la memòria serà una cambra, l'enteniment una vela, i la voluntat una porta. De nou es palesa que Llull assatja diverses vies a la magna obra

primera, per tal de prendre finalment la definitiva, la més efectiva i la més original, clarament manifestada al seu esperit en la «il.luminació» de Randa..., encara que present d'antuvi.

Ho repetim de nou: és una llàstima que Yates no tingués coneixement d'aquests capítols del LC. Perquè la cosa no acaba en el 352. Als capítols següents Llull amplia la representació visual imaginativa dels llocs i dels objectes identificatius de conceptes sobre els quals cal meditar; o que caldria recordar, si parlem d'una art de la memòria a la manera clàssica.

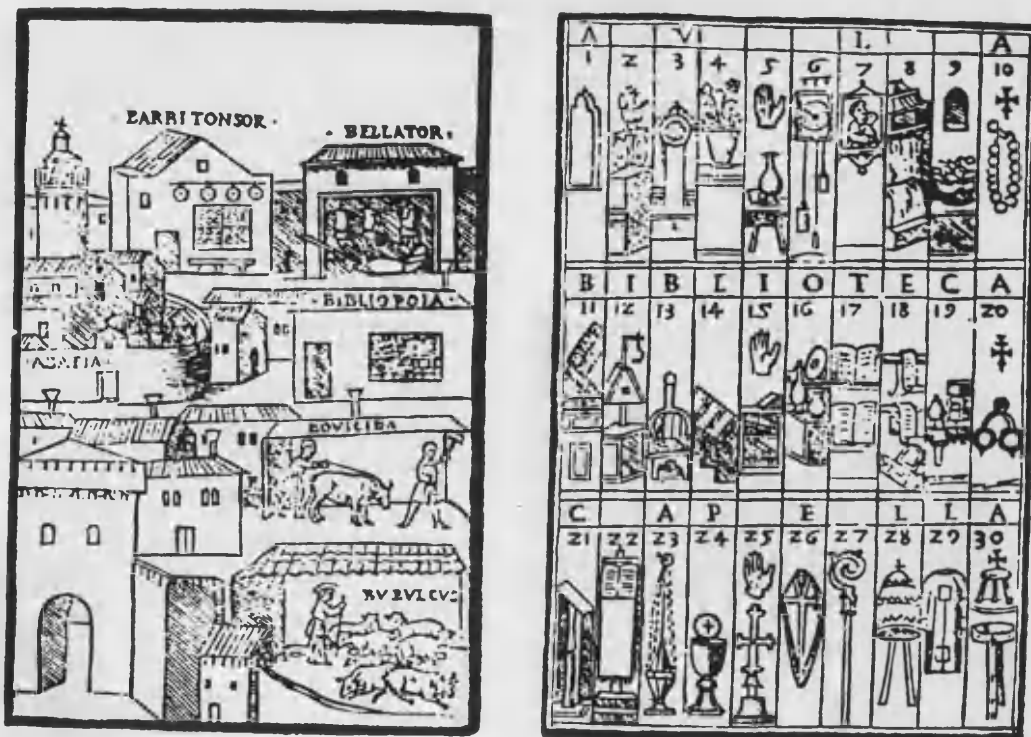
Al capítol 353 hom ofereix una art per adorar les virtuts divines. D'acord amb ella, calen dues virtuts visives: la sensual i la intel.lectual. La memòria ha de fer tres *cambres* (o graners) que han de ser contemplades amb la vista intel.lectual. L'enteniment ha de fer tres *caps*, i la voluntat, al seu torn, tres *peus*. En la primera cambra, la memòria ha de guardar les criatures; en la segona cambra, el que les criatures signifiquen de les virtuts divines, i en la tercera cambra el que les virtuts signifiquen de Déu. És el mateix procés ascendent iniciat al capítol 352. Pel que fa als caps, representacions de l'enteniment, el primer ha de rebre els significats de les criatures guardades en la primera cambra de la memòria, el segon els significats que les criatures demostren de les virtuts divines, guardats en la segona cambra, i el tercer els significats de les virtuts divines presents a la tercera cambra. De la mateixa manera, el primer peu de la voluntat ha d'anar a la primera cambra de la memòria i al primer cap de l'enteniment, el segon peu s'adreçarà cap a la segona cambra i el segon cap, i el tercer peu cap a la tercera cambra i el tercer cap.

Ja tenim clarament uns llocs de la memòria, on s'ubiquen imatges a la manera de les arts memoratives clàssiques. Cambres amb peus i caps al seu interior, que ajudarien a recordar conceptes abstractes. Cal encara, però, que aquestes imatges tinguin atributs secundaris afegits que perfilen més el seu significat. Apareixeran en el mateix capítol, a la tríada 353, 22-24. Ara sí que sembla innegable la connexió entre aquestos passatges i les arts clàssiques de la memòria. Comencem pels *loci* que contindran després les *imagines*:

Desitjat Senyor amorós, qui als vostres servidors aparellats perdurables benediccions! Com hom entel.lectueja les tres cambres e vol afigurar e imaginar ab moralitat entel.lectual les cambres, adoncs moralment s'afigura a l'humà

enteniment cascuna de les cambres en sa figura, car la cambra primera se demostra semblant al palau del rei en lo qual ha cases de diversos oficis; on, la primera cambra és semblant a la cambra on lo rei dorm e on té son parlament, e és semblant a la cuina on hom adoba de menjar e és semblant ab l'extremera e ab l'establia on jaen les bèsties; la segona cambra, Sènyer, és semblant ab l'esgleia on hom va vós adorar e contemplar e loar e pregar; la tercera cambra és semblant ab la sancta sacra Escriptura (353, 22).

L'art clàssica de la memòria, represa per St. Tomàs a l'edat mitjana, donà com a fruit tot un seguit de tractats al renaixement, on quedava fixada la tradició anterior. En un d'ells, el *Congestiorum artificiose memorie*, de Johannes Romberch (1520), recollint la tradició dominicana, trobem tres tipus diferents de llocs de la memòria. Un es basa en memoritzar llocs d'edificis amb diverses dependències; Romberch proposa el sistema de l'abadia: una sèrie de construccions, al voltant de la capella, que inclouen una biblioteca, l'aula, l'estable, etc. En cada lloc, ubica una sèrie d'objectes de la memòria (*imagines*) (YATES, 1966 a: 144).



(Sistema de la Memòria de l'Abadia, del *Congestorium Artificiose memoriae* de Johannes Romberch, ed. de Venècia, 1533).

Doncs bé: en el cas de Llull tenim una cosa molt semblant. No és una abadia, sinó el palau del rei, amb «cases de diverses oficis»: la cambra del rei, la cuina, l'estable... Passem després a l'església, un altre lloc de la memòria privilegiat en els tractats; i el tercer lloc seria un llibre, la sacra escriptura. Ací Llull presenta com a *lloc* de la memòria el que en els tractats clàssics apareix normalment com a *imatge* ubicada a l'interior d'un lloc. És interessant, però, aquest ús del llibre com a lloc de la memòria, ja que, segons veurem tot seguit, uns i altres espais dedicats a l'emmagatzemament de les imatges s'interpenetren mútuament.

Passem ara a les imatges. Els caps representatius de l'enteniment tenen uns atributs que els converteixen en perfectes imatges de la memòria d'acord amb les regles clàssiques, ja que compleixen la condició de ser estranyes i novedores per tal de ser més fàcilment memoritzables:

Gloriós Senyor, enaixí com hom afigura e entel.lectueja les cambres moralment, enaixí cové afigurar e entel.lectuejar los tres caps, car enaixí com en ells ha diversitat, enaixí ha cascú diversa figura de l'altre, car moralment e espiritualment lo primer cap no ha mas un ull e aquell ull al darrera el cors; e lo segon cap ha tres ulls, la un ha denant en la faç e l'altre ha en mig e l'altre ha detràs; e lo terç cap aquell és coronat de molt noble, gloriosa corona (353, 23).

Els atributs de cada cap ajudarien a memoritzar les diverses aplicacions de l'enteniment a què fan referència: el cap amb un ull darrere, recordem-ho, és l'enteniment que rep els significats de les criatures; el cap amb tres ulls rep els significats que les criatures donen de les virtuts divines; i el cap amb la corona, els significats de les virtuts divines al marge de les criatures. Llull no explicita el significat simbòlic de cada atribut, el qual ha de ser desxifrat pel lector (un lector al qual l'autor del LC exigeix un paper progressivament més actiu en la comprensió de l'obra). No és, de totes formes, massa complicat. L'enteniment que només rep els significats de les criatures és com el cap que només té un ull, i encara mira al darrere (oblit de la primera intenció, seguiment de la segona tan sols). Si aquestos significats ens remunten a les virtuts del creador, hem ascendit un graó en l'escala. El cap mira ara cap enrere, al mig i endavant, ja que posa en relació el món creat i el seu creador. Finalment, la corona representa el cim de l'enteniment, que contempla les virtuts divines *per se*, deslligat de qualsevol sensualitat.

De manera semblant s'esdevé amb els peus de la voluntat:

Vertuós Senyor, enaixí com per moral enteniment s'afiguren les tres cambres e ls tres caps, enaixí per moral intel.ligència s'afiguren a l'humà enteniment los tres peus de diverses figures: lo primer peu ha figura enversa en ço que lo taló va davant la punta com de l'home qui va a enrera, e lo segon peu ha vera figura de peu en ço que la punta va davant lo taló, e lo tercer peu ha figura de font. On, com açò sia enaixí, doncs qui vol, Sènyer, adorar e contemplar les vostres vertuts glorioses per moral intel.ligència, sàpia haver coneixença de les moralitats damunt dites (353, 24).

Llull explica una mica aquestes imatges. El llibre, el cap coronat i el peu en forma de font signifiquen la primera intenció. Les altres imatges, s'adiuen amb la representació de les potències de l'ànima adreçades a la segona intenció. Les relacions entre els tres llocs, els caps i els peus és explicitada a les dues tríades darreres del capítol. Evidentment, l'església està entre el palau del rei (sensualitat pura) i la sacra escriptura (pura intel.lectualitat). Té una manifestació arquitectònica, igual que el palau, però al seu interior allotja Déu. Fàcilment, podríem col.locar l'església com una capella annexa al palau, i el llibre al seu interior, sobre l'altar. Tindríem així, perfectament imbricats, tres llocs de la memòria, a través dels quals passeja la imaginació tot recollint les imatges: començant per les cambres del palau, on troba el cap amb un ull al darrere i el peu invertit, passant després a la capella, on hi ha el cap amb tres ulls i el peu normal, i ascendint finalment els graons de l'altar, on troba el llibre obert i, en les seues pàgines, veu impressos un cap amb corona i un peu en forma de font.

Hem completat així una «art» d'adorar i contemplar les virtuts de Déu. La pregunta s'imposa de necessitat: ens trobem davant una «art de la memòria»? Les imatges i els llocs són exacta representació de les arts memoratives clàssiques. Era aquesta, però, la intenció de Llull? En principi, l'art proposada s'orienta cap a l'*oració*, una oració intel.lectual de les virtuts divines. Però l'usuari del mètode de contemplació exposat pot *recordar* fàcilment les passes que segueixen les tres potències de l'ànima en l'oració, a través de les imatges significatives ubicades en llocs de la memòria. Sap que primerament ha de recordar les significacions que l'enteniment rep de les criatures, i estimar-les amb la voluntat. El passeig mental pel palau reial, on troba el cap amb l'ull i el peu girat, li ho recordarien fàcilment. Sap, però, que junt al palau hi ha una

església, on cal entrar; és a dir, recorda que ha d'activar en la memòria altres significacions superiors. Etcétera.

No tornarem a trobar en Llull cap altra referència tan clara al sistema seguit per les arts memoratives clàssiques. En efecte, l'Art lul·liana suposa l'assoliment definitiu d'un mètode particular aplicable ja a tot el saber, un mètode que es vol autosuficient i que, per això, redueix al mínim o gairebé elimina les referències externes a qualsevol altra via d'accés al coneixement. Com afirma Yates, no trobarem en l'Art de Llull cap connexió amb l'art memorativa clàssica segons els canons que hem vist. Una altra cosa, però, és l'antecedent de l'Art, els temptejos presents al LC, on el beat assaja diverses vies, heretades possiblement dels seus anys d'estudi i aprenentatge. L'art memorativa clàssica, derivada de la retòrica, sí ocupa un lloc en aquests dos capítols que hem vist, i l'ocupa per primera i última vegada. Un lloc efímer i fugaç: desapareixerà per sempre dels escrits de Llull, perquè una altra art superior, dictada per la inspiració divina segons l'autor (segons nosaltres, assatjada amb més èmfasi i amb millors resultats al mateix LC) la desterrarà.

Cal tenir en compte aquestes connexions amb l'art memorativa, sorgida de la retòrica clàssica, per tal de relativitzar encara més la suposada influència àrab en la composició d'aquests capítols del LC. Els que ara segueixen, continuen amb l'exposició literal, al·legòrica i anagògica, amb una influència directa, com veurem, de les imatges apocalíptiques de la Bíblia i de la literatura èpica i cavalleresca. Açò s'esdevindrà fins al capítol 359, on Llull retorna al mètode algebraic, tot posant el punt i final a aquest incís tan apassionant format per uns capítols plens d'imatges colpidores i dotades d'una gran plasticitat.<sup>170</sup>

### 2.5.3. Al·legories dramatitzades: els nivells d'interpretació de l'escriptura.

El capítol 354, "Com hom adorant e contemplant son Déu gloriós per moral e al·legoria e anigogia intel·ligència, entel·lectueja lo contrast qui és enfrel cors e l'ànima", és un dels més fantàstics de tota l'obra (en el sentit

---

<sup>170</sup>Salzinger trobà en aquestes al·legories la porta d'accés a la comprensió de l'Art lul·liana, el seu «secret» (YATES, 1954: 58).



etimològic del terme «fantàstic»), amb personificacions d'entitats abstractes i un gran dramatisme narratiu. Com ja hem vist abans, no és aquest el primer cop que apareix al LC la personificació d'elements com ara les tres potències de l'ànima; recordem que al capítol 328, en aquesta mateixa distinció, s'havia iniciat ja aquest procediment. El que ara crida l'atenció és la plasticitat amb què són descrites les figures físiques dels personatges, i el caire apocalíptic de la narració.

El contingut d'aquests capítols ha estat resumit i comentat àmpliament pel professor Llinarès (LLINARÈS, 1971). Això ens estalviarà entrar en excessius detalls. Sobre un puig, que representa les altures de la contemplació, es troben tres donzelles. Igual que s'esdevenia al capítol 328, una d'elles s'enfronta en un moment donat a les altres dues, exigint que la segueixen; és clar que simbolitzen les tres potències de l'ànima: memòria-enteniment per una banda, i voluntat per una altra. Des del cim del puig, veuen en la vall una bèstia amb dos caps: un d'home, l'altre de bèstia. Un representaria el cos, l'altre l'ànima. D'acord amb el títol del capítol, assistirem al combat entre tots dos.

El cap de la bèstia té dues escales; la primera amb quatre graons, i la segona amb cinc. Dues bèsties es troben en la primera escala, i altres cinc bèsties en la segona escala. També el cap humà té dues escales, amb cinc graons cadascuna. En la primera són tres regines, i quatre regines més en la segona. No hi ha dubte que les set bèsties representen els set pecats capitals, i les set regines les set virtuts: tres teologals i quatre cardinals. D'acord amb la interpretació de Llinarès (Llull no és massa explícit en aquest punt), els nou graons de les dues escales on són les bèsties podrien representar els nou cels que limiten el món físic, d'acord amb el sistema astronòmic de Ptolomeu. Els deu graons que sumen les dues escales de les regines, per contra, implicarien que les virtuts es mouen pels nou cels físics i també pel desé cel, el cel empiri, cosa que els permet trobar-se, amb els àngels i els benaurats, en presència de Déu (LLINARÈS, 1971: 23-24).

Altres interpretacions serien igualment possibles. La del prof. Llinarès no està mancada d'ingeni. Però, podem preguntar-nos: per què els nou cels físics estan agrupats en dues sèries de quatre més cinc? No seria més lògic col·locar, en aquest cas, una escala amb set graons (els set planetes) i una altra amb dos (el cel dels estels i el del zodíac)? Tenint en compte el que Llull ha repetit

contínuament al llarg del LC, hi ha una neta base fisiològica en la moral lul.liana. Els vicis tenen el seu seient en la natura sensual, mentre que les virtuts sorgeixen quan la natura intel.lectual domina l'anterior.

Així, proposem una altra interpretació. Els quatre graons de la primera escala col.locada en el cap de la bèstia (és a dir, en el cos) poden representar els quatre elements, la potència elementativa o vegetativa, la base material i instintiva de l'organisme. L'altra escala, la dels cinc graons, podria fer referència als cinc senys sensuais o potència sensitiva. Els vicis, certament, s'hi troben en el seu ambient quan la sensitiva segueix els dictats de la carn, al marge de la racional.

Queda la qüestió de les altres dues escales, les del cap d'home. Ací deixem el cos i entrem en l'ànima. Cinc graons té cada escala, i per ells circulen les virtuts. Seguint amb l'analogia, haurien de representar els cinc senys intel.lectuals o espirituals. Però hi ha un problema: en total són deu graons, cinc més cinc. No podem doncs afirmar taxativament la interpretació simbòlica proposada; és tan sols una altra suggerència.

No obstant això, el doblet de cinc més cinc podria explicar-se per l'aplicació dels cinc senys intel.lectuals tant a la realitat sensual com a l'espiritual. Segons hem vist al llarg del LC, l'ànima no està mai deslligada per complet del cos (almenys mentre aquest viu), i la intel.lectualitat és un pont d'unió entre la natura sensual i la realita divina. En l'escala de l'ésser, la natura sensual té una consideració positiva, quan a través de les significacions de les criatures la intel.lectualitat ascendeix un graó més amunt de la pura materialitat: és el punt de partença del camí epistemològic. Però la natura intel.lectual, amb els seus cinc senys espirituals, ha de transcendir les mateixes significacions materials i anar al següent graó: el de la contemplació de les virtuts divines *ad intra*. A partir d'aquest moment, la sensualitat, que fins ara havia estat un ajut, esdevé un llast del qual cal desfer-se'n.

Siga com siga, el protagonisme del capítol està en les set bèsties i les set regines, essent les escales un element secundari el significat del qual el propi autor no considera necessari desvetllar. S'iniciarà una batalla entre els vicis i les virtuts. Les set regines confeccionen un estandard roig, a una banda del qual hi haurà dibuixat el sol, i a l'altra banda la lluna. La senyera feta per les

bèsties és negra, amb el dibuix d'un home cap avall per una banda i una serp per l'altra.

Una dama molt bella i virtuosa, sobre un bell cavall, portarà l'estendard de les regines. El de les bèsties serà portat per una bèstia negra que cavalca sobre una dona. És clar que tant l'estendard com el general de les bèsties signifiquen el capgirament de l'ordre correcte d'actuació moral; amb el mateix significat, trobarem al capítol següent la imatge d'una dona que marxa amb els peus cap amunt i el cap per terra (cf. 356, 12). D'acord amb la interpretació de Llinarès, la fe seria la virtut que encapçalaria les altres sis; el vici corresponent, guia dels altres, seria la peresa o accídia, definida com la negligència o la tebiesa en l'acompliment dels deures religiosos. Ella i la luxúria serien també les dues bèsties que corren per la primera escala de quatre graons (LLINARÈS, 1971: 24-26).

Les tres donzelles contempen el combat, i conforme pregunten amb més devoció les regines vencen amb més facilitat les bèsties. Les tres companyes, però, acabaran per dormir-se. Una de les reines les transporta llavors a un bosc llunyà, mentre les bèsties vencen i destrueixen l'estendard de les dames. Aquestes decideixen fer retornar les donzelles, i pujar-les de nou, despertes, a la muntanya. Aquest retorn envigoreix les reines, les quals, finalment, vencen en el combat.

La narració, però, no finalitza ací. Dues bèsties salvatges i estranyes ixen llavors d'un bosc. Una d'elles és mig negra i mig groga; l'altra, mig verda i mig blanca. Lluiten entre si, fins que venç la negra i groga. Aquesta mata també la bèstia de dos caps i la trosseja en dues parts. Una d'elles és trossejada en quatre bocins, els quals són portats a un altre bosc. L'altra part resta sencera. Però un gran ocell se l'emporta, amb les set regines i les tres donzelles. Finalment, aquestes són conduïdes per dos de les regines a una altra muntanya més elevada que aquella on es trobaven a l'inici del capítol. En aquest cas, tampoc no podem dubtar dels trets generals de la interpretació d'aquest darrer passatge. Quan l'home mor, se separen el seu cos i la seua ànima. El primer, corruptible en els quatre elements que el componen, va a la tomba. L'ànima, però, és emportada per un àngel al paradís (LLINARÈS, 1971: 26).

Encara resten dues narracions més, amb una imatgeria semblant. El capítol 355, "Com hom per moral figura ab al.legoria e anigogia entel.lectual exposició entel.lectueja la carrera de paradís adorant e contemplant nostre senyor Déus", és la lògica continuació de l'anterior. L'ànima es troba ara a les portes del paradís. Tres donzelles front a un palau. Però han de passar certes «proves» abans d'entrar-hi. Una reina, amb una espasa a una mà, una poma a l'altra, i amb un llibre al pit, barra el pas cap al palau. Les tres donzelles han de desxifrar el contingut del llibre.

El capítol té un regust pitagòric en la seua abundància de referències numèriques, la majoria de les quals són força complicades. L'enigma del llibre, en definitiva, és el misteri de la trinitat i el de l'encarnació. Cadascuna de les tres donzelles intenta resoldre'l. Quatre figures hi ha representades al llibre: la primera diu «u en tres i tres en u»; la segona, «u de tres venc en u e en tres»; la tercera, «u e tres e tres e u són u», i la quarta, «u és en dos, e dos són en u». El contingut trinitari de les tres primeres faria referència al primer dogma; la darrera figura pot relacionar-se amb l'encarnació.

No totes les donzelles tenen el mateix èxit. La primera és incapaç de desxifrar cap de les quatre figures. La seua voluntat, però, les estima, tot i que la memòria no les recorda ni l'enteniment no les entén. Per açò finalment la reina li deixa entrar al palau, donant-li a més l'espasa i la poma. Un cop a dintre, la memòria i l'enteniment, finalment, s'eixamplen i atenyen el sentit de les figures.

La segona donzella no pot ni vol estimar el que no pot membrar ni entendre. Incapaç de desxifrar les figures, les rebutja. Bandejada, no entra al palau, i és engolida per un drac. La tercera donzella sent por davant l'espasa de la reina; però la visió de la poma que té en l'altra mà li conforta i li dona forces per tal desxifrar les quatre figures. És l'única de les tres que aconsegueix de fer-ho. Aquesta sí membra, entén i estima les quatre figures inscrites al llibre; per això entra al palau, també amb una espasa i una poma. Després d'una altra escena al.legòrica, amb fonts, animals i ocells, veu la primera dona amb una espasa més gran que la seua, però amb una poma més petita.

Les línies generals de la narració són fàcilment interpretables. La primera donzella representa l'ànima del creient que arriba al paradís a través del mèrit de fe: creu el que no pot entendre. La segona, va a l'infern perquè descreu el

que no pot entendre: seria l'ànima de l'infidel. La tercera, també arriba al paradís, però per una altra via diferent a la primera: les tres potències s'apliquen plenament als misteris, i l'ànima membra, entén i creu els dogmes de fe. Fe i raó s'uneixen en ella.

Una interpretació dels altres símbols és proposada per LLINARÈS (1971: 28-29). La reina podria ser l'Església, o la revelació. El llibre amb les quatre figures, els evangelis. L'espasa seria un símbol del temor de Déu, i la poma del coneixement suprem que hom pot aconseguir a través de la fe. També podrien representar, segons opinem nosaltres, respectivament la justícia i la misericòrdia divines, presents totes dues en el jutjament de l'ànima i determinants del seu destí final, segons cap on s'incline més la balança.<sup>171</sup> El que resulta clar és que la darrera de les donzelles té un *status* diferent i complementari de la primera: l'espasa més petita, la poma més gran. Situació que li proporciona joia. Al capdavant, ha afegit al mèrit de fe de l'anterior el d'haver estat capaç d'entendre per raons els dogmes del cristianisme.

El capítol 356, "Com hom per moral figura e per moral exposició, ab al·legoria e anigogia entel·lectueja la celestial glòria e la infernal pena, adorant e contemplant nostre senyor Déus", encara supera els dos anteriors en imatges apocalíptiques. La descripció al·legòrica de les penes infernals arriba a extrems d'autèntica al·lucinació. Un ermità, des d'una posició privilegiada, ho contempla tot. Dames i donzelles són turmentades per diverses bèsties i dracs, els quals també es turmenten ells mateixos. I quant més dolor senten, més gaudeix l'ermità. Ocells amb tres caps i quatre ales volen per sobre del seu cap. És a dir: l'ànima del benaurat en el paradís, amb els àngels, gaudeix de la seua benaventurança en la mateixa mesura en què els condemnats en l'infern són turmentats pels dimonis. Aquests són àngels caiguts, que mai més no podran retornar a l'estament primer en què van ser creats (LLINARÈS, 1971: 29-33, amb detalls més concrets).

Aquesta imatgeria brillant i complexa, desenvolupada al llarg dels darrers capítols, s'inscriu en un nou mètode d'ascensió de l'enteniment des de les sensualitats a les intel·lectualitats a través dels quatre nivells d'interpretació

---

171Cf. 328, 23, on ja trobàvem una escena semblant, en la qual «misericòrdia» i «justícia», personificades, interrogaven l'ànima en el seu paper de «guardianes» dels misteris de la bondat divina.

de l'escriptura. La base teòrica d'aquest mètode serà exposada al capítol 357, "Com hom adorant e contemplant nostre senyor Déus, entel.lectueja la moral exposició entel.lectual". El primer versicle defineix les diverses exposicions de la sagrada escriptura, aplicables a qualsevol altre text:

Ah Déus gloriós vertuós! A vós, Sènyer, sien fetes reverències e honors. Com sien quatre exposicions, estorial e tropologia e al.legoria e anagogia, nós, Sènyer, no tractam en est loc de l'estorial, mas de la moral majorment qui és tropologia; mas com en romanç apellam la tropologia moral exposició, per ço car és més vulgar a les gents qui no saben latí, per açò apellam tota l'exposició moral figura entel.lectual, en la qual figura pot hom haver coneixença de la figura d'al.legoria e d'anagogia. On, com tropologia sia per comparacions, així com per munt, que entén hom príncep, e al.legoria sia com per un fet entén hom altre en est món, així com per Jerusalem sancta Esgleia, e anagogia sia com per aquest món entén hom altre o per les sensualitats les entel.lectuïtats, doncs qui vol haver coneixença d'estes exposicions sàpia conèixer l'art e la manera d'aquest capítol e dels altres capítols qui parlen per manera d'aquest capítol (357, 1).

El primer dels nivells d'interpretació, el literal o «estorial», no serà contemplat. Llull se centrarà principalment en el tropològic o «moral exposició entel.lectual», segons el títol del capítol. Aquest ens conduirà cap als altres dos: l'al.legòric i l'anagògic. Al capdavall, estem davant la coneguda ascensió de les sensualitats a les intel.lectualitats, exposada ara sota l'òptica dels nivells interpretatius de l'escriptura. El món com a llibre és un text on caben també les diverses interpretacions.

Dels dos nivells més baixos hem de pujar als dos més elevats, per tal d'entendre els dogmes de fe. Al cap i a la fi, Llull repassa en aquest capítol les mateixes qüestions que ha vingut tractant àmpliament al llarg del LC: l'existència de Déu i la seua unitat, l'encarnació, la trinitat, la no eternitat del món, etc. Les «significances» que sobre elles rep l'enteniment són ara exposades en forma d'interpretació moral, al.legòria o anagògica; però, al capdavall, són les mateixes que l'autor ha presentat al llarg de l'obra. La imaginació ha de «mudar d'una exposició a altra» per tal d'arribar a la més elevada; és una altra manera de presentar l'ascens epistemològic per l'escala dels éssers. Vejam-ne un exemple:

Humil Senyor, com la imaginativa imagena que no és resurrecció ni lo pecat original no és res, adoncs la imaginativa va per l'exposició estorial e moral més que per l'al.legoria e l'anagogia, e açò és per ço que l'al.legoria e anagogia traguen la imaginació de l'exposició estorial e moral e que la pugen a cercar los significats per los quals l'al.legoria e l'anagogia entenen que lo dia de resurrecció e lo pecat original fo significat en la vostra encarnació e passió e resurrecció; mas com la imaginació no.s sap mudar d'una exposició a altra e no ama tant nulla exposició com l'estorial, adoncs és desordonada e desendreçada en ço que imagena, així com la fembra que per sobre gran amor li és semblant que son fill sia de pus bella figura que altre (357, 21).

La visió de la mort dels cossos i la seua corrupció indica, per a qui es queda només en la literalitat d'aquesta contemplació, que no existeix el dia de la resurrecció ni el pecat original. Cal pujar del nivell literal i moral a l'al.legòric i anagògic. Llavors, a través de la passió, mort i resurrecció de Crist, trobem «per al.legoria e anagogia» que representa el perdó del pecat original i la resurrecció dels cossos el dia del judici final. Si l'al.legoria treballa amb semblances només d'aquest món, l'anagogia és qui, finalment, opera la connexió significativa entre «aquest món» i l'«altre món».

En tot el procés, és la constitució psico-fisiològica de l'ésser humà qui avança ordenadament conduint l'ànima racional cap a l'enteniment de les realitats superiors. Trobem el capítol farcit amb nombrosa informació fisiològica i psicològica ben detallada. Les cinc potències i els senys sensuals i intel.lectuals en seran el centre. La clau es troba en la potència motiva, la qual, segons com moga les altres potències, proporciona coneixement sobre les quatre exposicions. Llull partirà de la consideració dels tipus de moviment que aquesta potència imprimeix en les altres quatre, tot fent recurs de nou cap a la combinatòria. El resultat són quatre tipus, el darrer dels quals és, al seu torn, quadripartit, la qual cosa faria un total de set (357, 3):

- 1- La motiva mou la sensitiva amb la vegetativa.
- 2- La motiva mou la imaginativa amb la sensitiva.
- 3- La motiva mou la racional amb la imaginativa.
- 4- a) La mot. mou la veget., la sensit. i la imaginat. amb la racional.

- b) La mot. mou la racional amb la veget., la sensit. i la imaginat.
- c) La mot. mou la sensit. amb la veget., la imaginat. i la racional.
- d) La mot. mou la imaginat. amb la vegetat., la sensit. i la racional.

Tots aquests «moviments» de les potències poden acabar per encadenar-se els uns als altres significativament. Vejam un exemple:

Eternal Senyor gloriós, qui sòts benedicció de mes amors! Enaixí com en les coses sensuais la motiva mou les quatre potències per tal que exponen les morals demostracions, enaixí la motiva mou les quatre potències per tal que exponen significant les figures entel.lectuals; car com la motiva d'En Pere mou per oir o per veer la imaginativa com en Pere ou o veu que En Guillem mor, e la imaginativa li demostra moralment que ell morrà. On, per ço és per la imaginativa moralment exposat que ell morrà, per la qual exposició la racional és ocasionada a ésser moguda a membrar los pecats que ha fets e la viltat d'aquest món, e a membrar e a entendre e a amar misericòrdia e justícia e son creador, a membrar e entendre la glòria e la pena de l'autre segle (357, 7).

En l'exemple proposat, la motiva d'En Pere mou la seua imaginativa amb la sensitiva (segon dels moviments possibles en l'esquema suara presentat), des del moment en què sent dir o veu (senys sensuais) que En Guillem ha mort. La visió sensual d'aquest fet mou la seua imaginativa a recordar que ell també morirà («la imaginativa li demostra moralment que ell morrà»). Estem en el terreny de la interpretació moral. Però aquesta encara pot elevar-se més, i demostrar, encadenadament, altra realitat superior. Ara es requereix el concurs de la racional: l'exposició feta amb la imaginativa mou la racional (tercer moviment de l'esquema) a membrar els seus pecats, el dia del judici, la misericòrdia i la justícia divines i la glòria i la pena que pot rebre en l'altre món. Primer la sensitiva veu que la mort hi és present, i du a la imaginativa a considerar, per interpretació moral, que el propi cos també morirà. Aquesta imaginativa força la racional a considerar què passarà després de la pròpia mort, i a fer examen de consciència.

El sentit ascendent continua al capítol següent, el 358, "Com hom adorant e contemplant puja son remembrament e son enteniment e son voler a nostre Senyor Déus". Les tres potències de l'ànima en són protagonistes. Ascendiran per una escala formada pels següents graons:



- 1- Pecats sensuals.
- 2- Pecats intel.lectuals.
- 3- Virtuts creades.
- 4- Virtuts divines, unitat, trinitat, encarnació,...
- 5- Essència divina.

Les tres potències, un cop més, no poden pujar al cinqué graó. La voluntat vol fer-ho, encara que la memòria i l'enteniment no s'hi veuen amb forces. La situació és la mateixa que trobàvem al capítol 328, i, de manera semblant, també ací donarà peu a una narració on les tres potències apareixeran personificades i dialogant entre si. El narrador, a més, utilitza com a temps verbal el pretèrit imperfet, el temps de la narració, cosa que confegeix un major valor novellesc al relat.

L'ascensió al primer i al segon dels graons es fa amb la memòria i enteniment actius, però amb la voluntat desamant (és la situació que correspondrà a l'«espècie» I de la figura S). Al tercer i quart graons, la voluntat passa a ser també activa («espècie» E). Finalment, per tal de pujar al darrer graó, la memòria i l'enteniment passen a l'estat potencial, i només la voluntat estima ardentment (situació representada per l'«espècie» N). És la manifestació psicològica de la fe, amb el mèrit que se'n segueix, conseqüència de les limitacions de l'enteniment humà.

En vius diàlegs, la voluntat incita les seues companyes a seguir-la en l'ascensió al darrer graó. Però no poden. Davant el seu entestament, memòria i enteniment comprenen que l'única solució és morir aviat donant llaor de Jesucrist, a través del martiri, intentant la conversió dels infidels, ja que en aquest món mai no podran aconseguir la satisfacció al seu anhel: contemplar l'essència divina.

## 2.6. *Diverses «arts» finals.*

Al capítol 359 torna Llull de nou, tímidament, al mètode de substitució de conceptes per lletres, el qual abandonarà momentàniament al capítol següent, per tal de reprendre'l, ja definitivament, al capítol 361. Després de les alegories presents al bloc de capítols estudiats, ara ens trobem amb una art retòrica: "Com hom adorant e contemplant nostre senyor Déus, sap haver art e manera de dir paraules rectoricalment ordenades". Llull hi exposarà les seues idees relatives a una filosofia del llenguatge, la qual es desenvoluparà progressivament en obres posteriors. En concret, aquest capítol és un clar antecedent de moltes propostes lul·lianes presentades a la seua *Rhetorica nova*.

En aquest capítol Llull ens pot estar oferint interessants informacions sobre les claus retòriques que ha emprat en la composició de la seua obra. És per això que posposem el seu estudi detallat per a més endavant, on veurem a més com avança el que seran els plantejaments teòrics presents a la *Rhetorica nova*: teoria de la *vox significativa* o gradació estètica dels vocables depenent de la gradació òntica, criteri de veritat com a criteri estètic, contradicció en les paraules, etc.

El capítol 360, "En qual manera oració e contemplació ordonada és bona cosa", suposa un «impass» relaxant abans de l'esclat final dels quatre capítols següents. El to és místic, amb tríades de gran bellesa. El tema central de la distinció, l'oració, és també el centre d'aquest capítol, i amb ell es relacionen altres com la imitació de Crist, el martiri o les set virtuts. El que crida l'atenció és, sobretot, el fet que el capítol té trenta-tres versicles, i no trenta com és habitual. És a dir: l'autor afig una altra tríada a les deu esperables. No hi ha en el text cap justificació explícita per a aquest fet; sembla com si, emocionat per l'escriptura, el beat sentira que encara no havia dit tot el que volia, i trencara, amb una elevació del sentiment devot, el marc estricte imposat a cada capítol. Queda així confirmat, a més, que la tríada de versicles és la unitat bàsica organitzativa dels capítols al LC, per damunt del versicle individual, ja que en aquest cas l'autor no ha afegit un versicle més, o dos, o quatre, sinó tres.

El capítol 361 introdueix una art per saber si l'ànima està neta de pecat, "Com hom, adorant e contemplant son Déus gloriós, sap haver coneixença de la nedeetat e de la purificació de l'ànima". Aquesta art està composta per dotze «figures», agrupades en tres grups de quatre figures cadascun:

**A. Punt de vista de Déu:**

- 1- La significació de Déu demostra a la memòria, enteniment i voluntat que Déu és en unitat i en trinitat;
- 2- que és infinit, viu, etern, poderós, savi, amable, simple, gloriós i acabat;
- 3- que ha creat el món i el sosté;
- 4- que s'encarnà i recreà el món per la passió.

**B. Punt de vista de l'ànima:**

- 5- La significació de l'ànima demostra a la memòria, enteniment i voluntat que és una substància dividida en tres propietats diverses;
- 6- que és creada per amar, lloar i servir el seu creador;
- 7- demostra el bé que és en l'ànima;
- 8- i demostra també el mal de culpa que hi és.

**C. Combinació dels dos punts de vista anteriors:**

- 9- Memòria, enteniment i voluntat reben la significació de Déu i de l'ànima, i es demostra que aquesta és pura;
- 10- reben la significació de Déu i no la de l'ànima: es demostra, per una banda, que l'ànima és pura; i, per una altra banda, que és pecadora;
- 11- reben la significació de l'ànima però no la de Déu: es demostra el mateix que a la figura anterior;
- 12- no volen rebre cap de les dues significacions: l'ànima és pecadora i privada de puresa.

L'estructura del capítol restarà determinada per aquestes dotze figures: l'autor les desgranarà una a una, a raó de dues figures per tríada. El primer

versicle considerarà una figura, el segon versicle la figura següent, i el tercer versicle n'extreurà una conclusió, de l'anàlisi de les dues figures. El mecanisme demostratiu és el de sempre: l'ànima que rep les significacions correctes sobre Déu és pura; la que no, és pecadora. Aquestes significacions de Déu inclouen la trinitat, l'encarnació i les virtuts divines, que ací apareixen en nombre de nou (els tres ternaris de virtuts bàsics al LC: infinitat-vida-eternitat, poder-saviesa-voluntat, simplicitat-glòria-acabament).

Els tres capítols que segueixen, i que podem considerar que tanquen el LC, mostren unes arts de disputar i de trobar la veritat, rebutjant la falsedat. És força significatiu que la dimensió epistemològica, subjacent a totes les distincions del LC (tant se val el tema concret que presenten), aparega ací com a resum de tot el contingut de l'obra. La nostra tesi inicial es veu confirmada: el LC, com a antecedent de l'Art (i, en concret, de l'*Art abreujada d'atropar veritat*), és una obra de contingut eminentment epistemològic, formada per tot un seguit de temptejos aproximatius cap a un mètode de trobar la veritat universal i incontestable.<sup>172</sup>

La finalitat de l'obra és, primordialment, missional i apologètica: aquest mètode epistemològic ha de servir per convèncer els infidels del seu error. La contemplació de Déu és, en el LC, una aproximació de totes tres potències de l'ànima, memòria, enteniment i voluntat, al seu creador, aproximació basada en l'ascens epistemològic per l'escala dels ésser a través de les significacions oferides per les criatures. L'efusió mística s'esdevé com a resultat del coneixement previ d'allò que hom estima.

El capítol 362 ens mostra en quin moment de la disputació estem més a prop de la veritat, quan afirmem o quan neguem una realitat. El seu títol n'és ben explícit: "Com hom adorant e contemplant son Déu gloriós, reep art e manera per la qual ha coneixença en l'esputació qual és vera, o l'afermació o la negació". Ja hem trobat altres capítols dedicats a bastir una art per a la disputa (el 187, el 216 i el 217). En l'*Art demostrativa* el beat dedicarà també algunes pàgines interessants a la qüestió (en concret, el «mou» tretzè de la tercera distinció).

---

<sup>172</sup>L'Art, en aquest sentit, esdevé, en paraules de Bonner, un sistema endoreferencial que s'erigeix com a autoritat alternativa (BONNER, 1993).

L'objectiu és trobar amb quina significació (la de l'afirmació o la de la negació) pot l'ànima membrar, entendre i estimar més acabadament la veritat. Caldrà cercar en dos tipus de significats: els que les virtuts de Déu signifiquen de l'essència divina, i els que les creatures signifiquen de l'essència divina. És a dir, les significacions de Déu *ad intra* i *ad extra*. Cada tríada analitzarà, des d'aquesta perspectiva, si és millor l'afirmació o la negació d'una qüestió teològica: l'existència de Déu, la trinitat, l'encarnació, etc. Al capdavant, els temes de sempre.

El mecanisme és l'esperable: si demostrem la impossibilitat de la negació d'algun dels dogmes, desemboquem automàticament en la necessitat de la seua afirmació. Els arguments demostratius de la trinitat, l'encarnació o la resurrecció dels morts, entre altres dogmes, seran exposats des de dues vessants: l'afirmació directa i la negació de la negació. Abundaran doncs els arguments *per negationem*, que demostren les incongruències a què ens condueix la negació d'allò que hauríem d'afirmar.

Al capítol 363 continuem en l'àmbit de la disputa: "Com hom adorant e contemplant son Déus gloriós, sap haver art e manera per la qual coneix com l'enteniment reep en conclusió dreta figura o torta". Ara es tracta d'escatir si en la *conclusió* de la disputa l'enteniment va per bon camí o va errat. En la lògica, la conclusió és la proposició resultant de dues premisses anteriors; Llull es mou en aquest camp, com ho mostra el fet que faça esment a les tres figures del sil·logisme. La seua art, però, és tan especial que requereix una altra figura no contemplada per la lògica tradicional aristotèlica:

On, enaixí com en lògica ha hom art e manera de conèixer qual conclusió és vera o falsa, enaixí, Sènyer, nós per gràcia e per ajuda vostra afiguram la quarta figura teological e afegim-la a les tres figures de lògica, e afiguram aquella de novella manera e de novella art e demostració (363, 2).

D'aquesta manera, la teologia adquireix en Llull, un cop més, una dimensió «teo-lògica», configurant una «lògica espiritual», en paraules de Johnston (JOHNSTON, 1987: 79 i 113). És aquesta una lògica de la primera intenció, una *Logica nova* ací anunciada (igual que el capítol 359 havia avançat la *Rhetorica nova*). El seu fonament serà: l'enteniment ha de rebre els significats de les virtuts divines per què la conclusió siga vertadera; si no ho fa així, la conclusió serà falsa.

Aquesta serà, com veurem, la base del funcionament de la figura A en l'Art. Cal fixar-se en totes les virtuts divines: la seua combinació és prefigurada en aquest capítol, avançant un altre aspecte de l'Art. En cada tríada, Llull fa un repàs a les objeccions que hom pot plantejar a la perfecció de cada virtut considerada aïlladament. La solució a totes aquestes objeccions passa per la consideració *conjunta* de les virtuts.

Arribem així al capítol 364, colofó de l'art de trobar la veritat present al LC: "Com hom adorant e contemplant son Déu gloriós, sap haver art e manera per la qual obre veritat e falsedat". És tracta de bastir un mètode que manifeste tant la veritat com la falsedat; òbviament, amb la intenció de seguir la primera i fugir la segona. Els Carreras ja van subratllar la importància d'aquest capítol en la construcció d'un mètode lògico-algebraic que desembocarà en l'Art (CARRERAS, 1939: 359-362). Llull proposa unes combinacions concretes de lletres, i cada combinació ocupa una cambra representada per una lletra. En total, tindrem vuit cambres. El contingut de dues d'elles està dedicat a l'obriment de la veritat; el d'altres dues, a l'obriment de la falsedat. El mateix s'esdevindrà amb el tancament de la veritat i de la falsedat: s'hi dedicaran dues cambres a cadascun.

«Fe e creença», «raó necessària» i «fervor e temor» seran els tres elements de què constarà aquesta art. Combinats entre si, operaran tant l'apertura com el tancament de la veritat i de la falsedat. Podem, per exemple, obrir la veritat amb la fe tan sols, amb la raó necessària o amb el fervor (primera cambra). Aquest darrer element pot combinar-se amb els dos anteriors, de manera que tenim que la veritat pot obrir-se amb fe i temor o amb raó i temor (segona cambra). En el primer cas, el fervor que tira de la fe aconseguix que aquesta passe a l'estat potencial. S'actualitza així la raó, que amb el fervor acaba coneixent la veritat. És a dir: una fe fervorosa conduirà a la necessitat de comprendre per raons necessàries. De manera semblant, el tancament de la veritat es pot operar amb la fe, amb la raó o amb el fervor. O conjuntament amb totes tres. L'obriment i tancament de la falsedat s'esdevindrà de manera paral·lela al de la veritat.

El fervor (recordem que és el darrer dels senys espirituals) es manifesta així com una eina imprescindible en l'aventura epistemològica present al LC. Perquè de res serveix trobar la veritat si hom no té el coratge de mostrar-la als

altres.<sup>173</sup> Com hem dit més amunt, l'objectiu del LC és apologètic i missional, i pretén escalfar els ànims dels creients per tal que vagen a mostrar la veritat als infidels. Per això les vuit «figures» d'aquest capítol resumeixen tot el LC:

On, beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com la potència racional contén dejús si les quatre potències, enaixí aquesta figura darrerana d'est *Libre de contemplació* conté dejús si totes les altres figures d'aquest libre, primeres d'aquesta darrera figura, en la qual figura totes les altres figures poden caber e reebre forma a glòria e a laor de vós, qui sóts nostre gloriós Déu (364, 30).

## 2.7. *Conclusions finals, i mirada cap enrere.*

El darrer capítol pròpiament dit del LC conclou l'obra amb una art de rebre gràcia de Déu: "Com hom adorant e contemplant l'honrat Déus gloriós, reep gràcia e benedicció de nostre senyor Déus". Les set virtuts, oposades als set vicis, són fonamentals per aconseguir l'objectiu proposat. Si vencen les virtuts, la gràcia de Déu es repartirà en l'home entre els seus senys, tant els sensuals com els intel·lectuals, i entre les cinc potències de l'ànima, les tres virtuts de l'ànima racional, la forma, la matèria i la conjunció de totes dues. De nou els conceptes amb què treballa el nostre autor, manllevats de la psicologia i de la física, reben un gir moral.

El LC se'ns ha revelat, al llarg d'aquest recorregut, com una obra completa, amb vocació d'abastar els diversos aspectes de la realitat tant visible com invisible. El seu autor vol començar el que serà una llarga producció escrita donant a la llum una obra on encabirà germinalment tot el seu pensament posterior. El darrer versicle del capítol 365 tanca significativament el llibre amb l'explicitació de la consciència, per part de l'autor, de la seua completitud: el LC és un punt obligat de referència per a qui vullga escriure sobre Déu. També ho haurà de ser, doncs, per a les obres posteriors del propi Lull:

---

<sup>173</sup>Recordem un passatge significatiu del *Blaquerna* (capítols 44 i 45), on Fe i Veritat visiten l'Enteniment, i li pregunten que vaja a terra d'infidels per convertir-los; aquest llança el repte als seus escolans, però cap d'ells no gosa arriscar-se. Aniran doncs a Devoció, per tal que escalfi els escolans porucs, que tenen l'enteniment suficient per dur endavant l'empresa, però no tenen prou de fervor.

Gloriós Senyor, com tots los béns e totes les gràcies venguen e sien de vós e per vós, per açò lo vostre servidor, del qual lo seu nom no és digne que en esta obra sia escrit, s'agenolla e besa la terra en presència del vostre sant altar gloriós e leva ses mans e sos ulls e sa pensa al cel a adorar e a contemplar vós, feent gràcies e mercès a son honrat Déus gloriós de la molt gran ajuda e gràcia la qual havets feta al vostre sotsmès d'acabar aquesta obra qui és demostració e figura a moltes altres obres qui sien a loar e a honrar la vostra gloriosa humana natura e la vostra excel·lent essència divina (365, 30).

Segueix un *explicit* on Llull es disculpa per si l'obra conté algun error contra la fe cristiana, tot reivindicant la bona intenció que l'ha guiat en tot moment durant la seua composició. Però encara tindrem un altre capítol, aquest al marge per complet del cos de l'obra. És el capítol 366, "Com se reconta la tenor d'aquest *Libre de Contemplació*, a glòria e a laor de nostre senyor Déus", afegit en significació del «dia compost e engenrat de les sis hores qui a cap de quatre anys fan un dia natural» (366, 1). Com indica M. Arbona (*OE II*: 1269, n. 286), estem més aviat davant el pròleg del LC que no davant el seu epíleg. Com el seu títol indica, hi trobarem consells que orientaran la lectura de la magna obra.

El capítol estarà dividit en quatre parts, tot i que conserva l'estructura de deu tríades de versicles: primera part, «de la bonea d'aquest libre» (366, 2-9); segona part, «com se demostra aquest libre» (366, 10-18); tercera part, «com se contempla aquest libre» (366, 19-21); i quarta part, «com hom fa gràcies a Déu d'aquest *Libre de Contemplació*» (366, 22-30).

En la primera part, trobem que el LC té una finalitat molt àmplia. És bo per a alegrar, consolar, donar consell, fortificar, etc. També per a donar sanitat sensual i intel·lectual. El seu aspecte doctrinal-epistemològic no és gens negligible: hom pot conèixer pel LC que hi ha un Déu en tres persones, que s'encarnà en la Verge Maria i que morí per recrear el món. Tot açò s'hi manifesta «per necessàries raons». A més, dóna coneixement de les significacions que les creatures ofereixen de les virtuts divines, i d'aquelles que les virtuts donen del creador: és el mecanisme de l'analogia, present a totes les distincions, i manifestat en l'ascensió epistemològica per l'escala de les creatures fins a l'essència del creador.



Llull ens mostra ara la seua dimensió moral: el LC és bo per a conrear les virtuts. No només les virtuts cardinals i teologals, sinó també determinades «virtuts» profanes que ací són «divinitzades»: l'home pot esdevenir, amb el LC, piadós, bon orador, franc, llarg, cortés, etc. Però, especialment, és un llibre fet per a disputar amb els infidels i multiplicar l'honor de la fe catòlica. Serveix per a fugir del mal i seguir el bé, per a conèixer la veritat i la falsedat, i la «força e frevoltat de predestinació».

Llull fa un repàs pels temes de les distincions més importants en informar-nos de la utilitat de l'obra. Identifiquem alguns «arbres» del llibre quart; per exemple:

Aquest llibre és bo a alterar la forma potencial de la vera fe en la forma actual, e en delir la forma actual de la falsa fe e fer aquella estar en potència; e per aquest llibre fa hom venir en actu la forma potencial de la raó e fa hom privar la fe de la forma actual e la fa hom ésser en la forma potencial (366, 8).

Pot convertir els infidels «per la demostració que ha hom en aquest llibre de raons necessàries e de ço qui és possívol o impossívol» (366, 8). Serveix també per «afigurar les figures entel.lectuals per figures sensuales», és a dir, «parlar per figura estorial e moral e al.legoria e anigogia» (366, 9).

En aquesta primera part del capítol, Llull ha fet un recorregut pels temes més importants que han bastit la seua obra. És un bon resum del seu contingut, un contingut altament profitós segons l'autor. Per això aquells que voldran destruir-lo seran contraris als béns que conté, i culpables del seu acte. Sembla com si Llull intuís l'ombra d'Eimeric sobre la seua obra recentment acabada! El beat es mostra orgullós del producte: el llibre és bo, com cap altre pot ser-ho. No hi ha dubte, a la vista d'aquest passatge, que Llull pensava en la seua primera gran obra com aquell «millor llibre del món» contra l'error dels infidels que es proposà escriure arran de la seua conversió:

On, si aquest llibre, Sènyer, no és bo, qui és fet a glòria de vós a loar e a servir e a amar e a honrar e a obeir, e no per nulla vanitat ni per nulla glòria mundana, doncs, ¿qual és aquell llibre qui sia bo ni profitós a donar glòria e laor e a fer reverència e honor a vós, qui sóts nostre senyor Déus? (366, 9).

La segona part, «com se demostra aquest libre», conté informació no menys interessant que l'anterior. El mètode que hem de seguir en la lectura, si volem treure'n profit, pressuposa el seguiment de la primera intenció i del primer moviment com a condició prèvia. Després, amb aquesta primera intenció, haurem de pujar per l'escala epistemològica, començant per les sensualitats pròximes, passant després a les sensualitats llunyanes, d'aquestes a les intel.lectualitats pròximes i, finalment, ascendint cap a les intel.lectualitats llunyanes. Així l'enteniment podrà conèixer allò que segueix el curs natural i també el que va fora d'aquest curs.

El procés ha de ser ordenat: cal començar pel primer volum de l'obra i avançar progressivament cap als altres volums, ja que el grau de complicació dels continguts augmenta en cadascun d'ells. Afirmar prèviament la possibilitat d'allò que hom vol entendre ajudarà a aconseguir l'objectiu. Per estudiar el LC cal concordar les potències motiva sensitiva i motiva intel.lectual, formant tres figures:

- 1- Motiva sensitiva i intel.lectual «tracten ensems lo libre».
- 2- «La motiva cessa la liçò sensual e l'entel.lectual motiva la recorda».
- 3- «Ambdues les motives repeteixen als escolans la liçò».

Les tres figures són una mostra dels hàbits de lectura a l'edat mitjana: la lectura en veu alta correspondria a la primera; en la segona, hom deixa de llegir i «rumina» els continguts assimilats amb la lectura física; en el tercer cas, la lectura es fa a un auditori d'estudiants. La tercera figura prova que la intenció de Lull, per aquesta primera gran obra, era, igual que ho serà per a l'Art, la difusió en els medis escolars. El LC estaria adreçat, en bona mesura, a un públic universitari: diu l'autor que cal saber «los vocables de filosofia e de teologia» per tal d'entendre les «raons» del LC. Remet doncs als tres primers arbres del llibre quart: l'obra es manifesta com una composició de filosofia i de teologia, de saber humà i diví. O, millor encara, és un mètode d'accés al saber diví a partir del saber humà. Perquè, contràriament a la teoria de la doble veritat defensada pels averroistes, la veritat és, per al beat, una tan sols. El LC vol mostrar que no hi ha cap contradicció entre la ciència natural i la revelació; ans al contrari, la imbricació de totes dues és perfecta, i garantida per la natura analògica del món creat.

Després de la demostració ve la contemplació. Llull ofereix, en la tercera part, quatre formes de contemplar la seua obra:

- 1- Llegir tot el llibre durant un any, des del primer capítol a l'últim.
- 2- Triar capítols o paràgrafs solts arreu, quan hom ja coneix el contingut de tot el llibre.
- 3- Llegir les rúbriques, la qual cosa també pressuposa el coneixement previ de l'obra.
- 4- «Intel.lectuejar» la raó que hom ha llegit en un vers o paràgraf amb altre vers o paràgraf. Aquesta és presentada com la millor manera de contemplar l'obra.

Llull justifica la seua llargària: quan hom ha llegit tot el LC, pot començar de nou la lectura a l'any següent; i, com que la novetat aporta plaer, li semblarà que està davant una obra nova, puix no reconeixerà el contingut dels capítols llegits tant de temps enrere. L'esforç d'expansió que requereix la primera forma de lectura es veurà recompensada en la condensació de les altres tres formes de contemplació del llibre; quan hom es cansa d'una manera de llegir, pot passar a una altra.

La darrera part del capítol és un agraïment a la divinitat per l'obra acabada, després de tant d'esforç com ha hagut d'esmerçar el seu autor, incloent-hi l'«honta e l'escarn» de les gents. Si en alguns llocs de l'obra s'ha gaubat de ser virtuós, diu que ho ha fet com a recurs retòric, «així com lo trobador se gaba de bé ésser enamorat per tal que sa cançò ne sia mellor» (366, 26). L'*explicit* final clou aquesta obra llarga, densa i apassionant com poques. Qui ha seguit la lectura des del primer capítol, no pot deixar de compartir una mica, amb el seu autor, el goig pel pelegrinatge acomplert. Hem arribat a la meta, i ara veiem que el camí ha pagat la pena.

**IV - ELS ORÍGENS DE L'ART LUL.LIANA AL *LLIBRE DE*  
*CONTEMPLACIÓ.***

## IV - ELS ORÍGENS DE L'ART LUL.LIANA AL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ.

### 1. DESCRIPCIÓ DE L'ART QUATERNÀRIA.

#### 1.1. *Status quaestionis al nostre segle.*

Ha arribat l'hora d'encarar-nos directament amb l'Art, després d'haver-ne sentit parlar diverses vegades tot al llarg de la descripció dels continguts del LC. Si tradicionalment el LC ha despertat recels entre els lul.listes, a causa de la seua considerable llargària i de la densitat dels seus continguts, una cosa semblant s'ha esdevingut amb l'Art lul.liana. El propi autor es queixava que els seus contemporanis hi passaven «tost com gat sobre brases».<sup>174</sup> Al primer cop d'ull, crida l'atenció pels seus aspectes més formals: sembla ser un discurs inintel.ligible format per una successió de lletres extretes de figures circulars. La presentació no està mancada d'un cert «exotisme»; però accedir al significat ocult sembla ja una tasca només per a «iniciats».<sup>175</sup>

A més, no podem parlar d'una sola «Art»; quan ens referim a l'Art lul.liana, en singular i en majúscula, fem esment a una construcció ideal que es materialitza en diverses «arts» concretes, i algunes molt diferents entre si. I és que el projecte inicial lul.lià, fruit de la il.luminació de Randa, va sofrir tot un seguit de modificacions al llarg del temps, en un intent per part del seu autor d'adaptar-lo a les capacitats comprensives dels seus receptors. Un

---

174«Mas si hom en mos llibres fortment estudiàs / e que per altre saber en res no los oblidàs / jo en fora conegut; mas com gat que passàs / tost per brases, los lligen...» (*Desconhort*, vv. 258-261; LLULL, 1928: 80).

175Així, Littré encara blasmava contra l'Art, en 1885, època dominada pel positivisme més contrari a les expansions intel.lectuals lul.lianes. L'Art era contemplada com una obra que complicava innecessàriament el seu objectiu molt senzill: fer sil.logismes. Naturalment, és quelcom més que una «art de sil.logitzar». Un cop més, són les «figures» allò que crida l'atenció: els arbres no deixen veure el bosc. «De pareils tableaux montrent certainement, dans l'auteur, une grande force de combinaison et d'imagination et beaucoup de mémoire; mais on peut affirmer qu'ils ne servent à rien» (LITTRÉ i HAURÉAU, 1885: 78).

d'aquests canvis, a més, suposà una modificació substancial de la fonamentació de l'Art, en introduir-se la teoria dels correlatius i prendre les dignitats divines un paper definitivament rector en el coneixement de la realitat, en detriment de les operacions de l'ànima racional i de l'analogia elemental predominant fins aquell moment (RUIZ SIMON, 1986). La data de 1290 marca la fita, el pas de l'Art quaternària a la ternària amb la composició de l'*Ars inventiva*.

És l'Art ternària (conjunt de diverses «arts» ternàries) la que finalment ha assolit la categoria d'Art lul.liana per excel·lència. La més coneguda i estudiada en el Renaixement (especialment l'*Ars brevis*), els lul·listes actuals encara s'hi refereixen quan fan esment de l'Art lul.liana en general. Quan es tracta de resumir en uns pocs trets la seua constitució i funcionament, la descripció pren com a base l'Art ternària: nou dignitats divines o principis absoluts, altres nou principis relatius, i el desplegament correlatiu que uneix analògicament la divinitat i la creació. La primera intuïció de Llull (o, si volem, la «il·luminació» de Randa) suposava tot un altre esquema, el qual sol ser deixat de banda en favor de la formulació final del mètode.

Amb tot i això, ha hagut importants estudis en aquest segle que han posat de relleu la importància de la formulació quaternària de l'Art, i que han ajudat a establir finalment una classificació de l'obra lul.liana al voltant del tall decisiu operat el 1290. La qüestió va unida a la de l'origen de l'Art i el desvetllament del seu «secret». El camí s'inicia a mitjan segle, amb un estudi que va fer molta llum sobre el seu «misteri»: el 1954, l'estudiosa britànica Frances Yates obria les portes amb el seu treball "L'art de Ramon Llull: una aproximació a través de la teoria lul.liana dels elements" (YATES, 1954). Partint del *Tractatus novus de astronomia*, hi troba un paper destacadíssim dels quatre elements; però la nova astronomia proposada per Llull té una manifestació «artística». Igual que la medicina, segons es desprén de l'estudi del *Liber principiorum medicinae*, on resulta que també els quatre elements són la base. Es beslluma l'existència d'un procediment analògic en totes dues obres: els elements fornien semblances i metàfores tant sobre l'estructura del cel, en un cas, com sobre la fabricació de remeis en l'altre. I tot amb una formulació «artística».

L'Art de Llull sembla assentar-se doncs en uns processos analògics basats en la correspondència entre el funcionament de la natura (composta pels

quatre elements) i el del món moral i teològic. El món natural forneix semblances que expliquen «artísticament» el metafísic. Fins ací la teoria exposada per Yates en el seu article esmentat, el qual, com ella mateixa indicava amb força modèstia a les conclusions, no pretén sinó ser un començament, una «expedició de reconeixement» prèvia a l'assalt a aqueixa «muntanya gegantina no conquerida» que és el misteri de l'Art lul·liana (YATES, 1954: 106).<sup>176</sup>

Robert Pring-Mill va reprendre el repte, i el 1957, seguint el camí marcat per Yates, va donar a la llum l'estudi "El nombre primitiu de les dignitats en l'Art General" (PRING-MILL, 1957). La pregunta inicial és: per què en les primeres formulacions de l'Art les dignitats són setze? La relació entre la teoria elemental com a base i l'estructura de l'*Ars brevis*, amb nou dignitats divines, no restava del tot clara en l'obra de Yates. Pring-Mill se n'adona que cal partir de les primeres formulacions de l'Art, on els principis bàsics són setze, i no nou. Els *Quatuor libri principiorum* contenen també principis bàsics, diferents de les dignitats divines, en nombre de setze. Per què aquest nombre, que sembla arbitrari? L'únic llibre on el nombre té una relació causal amb la matèria que organitza és el *Liber principiorum medicinae*, on els quatre graus de cadascun dels quatre humors formen el total de setze principis bàsics.

Una primera conclusió sembla clara: «La naturalesa quaternària d'aquesta sèrie de *principiorum medicinae* depèn de la naturalesa quaternària de la teoria tradicional dels quatre elements» (PRING-MILL, 1957: 142). Un estudi del condicionament de la segona figura elemental i de la segona figura demostrativa a l'*Art demonstrativa* ressalta llur importància: les combinacions elementals serveixen com a introducció a les altres (*ibid.*: 148). La resposta a la pregunta inicial sembla clara:

---

<sup>176</sup>Pel que fa a les fonts de l'Art, una qüestió certament difícil de resoldre (si és que té una solució clara), l'estudiosa britànica proposa el *De divisione naturae* d'Escot Eriúgena (YATES, 1960). En una ressenya a l'estudi de Yates, Pring-Mill relativitza aquesta influència, tot fent veure que ha d'haver altres textos intermediaris —sense negligir les possibles fonts àrabs— (PRING-MILL, 1963). Pel que fa a l'element àrab en l'Art de Llull, i més específicament en la seua lògica, veg. LOHR (1986) i URVOY (1980: 398 i ss.).

Hi ha setze Dignitats perquè l'estructura numèrica de la figura A reflecteix l'estructura numèrica de la figura elemental; i la reflecteix perquè les operacions que s'han de fer amb la figura A (com amb les altres figures de l'Art, amb la sola excepció de la figura T) es modelen sobre les operacions de la combinatòria elemental (PRING-MILL, 1957: 151).

És a dir: «l'estructura quaternària dels elements s'hauria projectat cap amunt, a través dels successius nivells de l'escala dels éssers, fins arribar a atribuir-se a Déu mateix» (PRING-MILL, 1957: 152). El nombre primitiu de les dignitats depèn de l'estructura elemental de la natura física, de manera que l'Art es planteja, en els seus inicis, com un vast sistema analògic que parteix de les sensualitats per ascendir a les intel·lectualitats (PRING-MILL, 1972). Ja hem trobat quelcom d'açò al LC.

A partir d'ací, el camí restava definitivament obert per a la recerca sobre l'Art. Els arguments de Pring-Mill foren contestats pel P. Platzek, resposta que donà peu a un altre estudi del professor d'Oxford, aquest cop referit a l'origen, també elemental, de la figura S (PLATZECK, 1964; PRING-MILL, 1968). L'estudiós framenc indicava que el nombre de dignitats de la figura A a les primeres formulacions de l'Art depenia no dels graus elementals, sinó del nombre de principis de la figura S, que també eren setze. I aquests, al seu torn, tenien el seu origen al capítol 331 del LC. L'objectiu de Pring-Mill serà doncs demostrar que també la figura S té el seu origen en la combinatòria elemental, ja que, comparada amb el seu antecedent al LC, la seua estructura quaternària resulta arbitrària des del punt de vista del seu contingut trinitari.

Al capdavall, l'interés passava a centrar-se en les primeres formulacions de l'Art lul·liana, fins aleshores inexplorades, ja que gairebé hom la identificava amb l'*Ars generalis ultima*, d'estructura i contingut força diferent. L'edició de l'*Art demostrativa* feta per Antoni Bonner (OS I: 273-521) reactualitzava un text fonamental de la primera etapa lul·liana, alhora que ofería una classificació de l'*opus* lul·lià que ha esdevingut pràcticament canònica, i que suposa implícitament que tota la producció del beat gira entorn a les diferents formulacions de l'Art, nucli essencial de tot el que va escriure (si exceptuem les obres anteriors a l'*Art abreuçada d'atrobare veritat*, és a dir, la *Lògica d'Al-Gazzel* i el LC, i l'anomenada «etapa post-Art»). A partir d'ara, la producció de Ramon Llull s'ordena al voltant de quatre grans etapes: l'etapa pre-Art, de 1271 a 1274, l'etapa quaternària, anterior a 1290, l'etapa ternària,



posterior a aquesta data on s'ubica l'escriptura de l'*Ars inventiva*, i l'etapa post-Art, de 1308 a 1315. L'estudi de Josep M<sup>a</sup> Ruiz Simon sobre el fonament cosmològic de l'Art i el trànsit de l'etapa quaternària a la ternària és una mostra que aquesta divisió encara ha de ser molt fructífera com a marc sobre el qual orientar les successives investigacions (RUIZ-SIMON, 1986).<sup>177</sup>

Aquest és, a grans trets, el panorama dels estudis que han marcat les pautes d'accés a l'Art lul·liana dels anys cinquanta ençà. Resta encara pendent, però, la qüestió de la «prehistòria» de l'Art. Les referències a la connexió entre aquesta i les dues obres importants anteriors a l'*Art abreujada d'atobar veritat* (La *Lògica d'Al-Gazzel* i el LC) són tan sovintejades com imprecises. Bàsicament, es redueixen a constatar que totes dues obres fan ús de les «lletres» de l'alfabet per a substituir conceptes (així, a la *Lògica d'Al-Gazzel*, els versos 1574-1602).<sup>178</sup> Si de cas, l'estudi se centra més detingudament en els capítols finals del LC, els més pròxims formalment a l'Art. Però hom troba a faltar un coneixement més aprofundit del LC que faça llum no només sobre l'origen dels aspectes més cridaners i visuals de l'Art (les figures i les lletres), sinó també sobre l'origen del seu mecanisme de funcionament i, en definitiva, de la seua fonamentació bàsica.

Hem fet ja un recorregut pels llibres que conformen el LC. Què hi ha d'Art en tot allò que hem vist? Com s'anuncia el mètode lul·lià a la primera magna obra anterior a Randa? Ningú no creu ja que l'Art sorgira miraculosament del no-res un jorn de 1274, com a conseqüència d'una il·luminació espiritual. Els seus orígens estan identificats: són al LC.<sup>179</sup> Però encara no estan completament estudiats. Aquest serà el nostre objectiu en les pàgines que seguiran: concretar com es gesten al LC els aspectes més significatius de l'Art. Primer, però, haurem de presentar-la, familiaritzar-nos amb ella com ens hem

---

<sup>177</sup>Per a la descripció del funcionament de l'Art quaternària, veg. BONNER (1986), centrat especialment en fer llum sobre l'*Art demostrativa*. Més resumit és l'estudi de PRING-MILL (1990).

<sup>178</sup>El primer estudi important sobre els orígens de l'Art a la *Lògica d'Al-Gazzel* i al LC és el dels germans Carreras (CARRERAS, 1939: 348-368).

<sup>179</sup>Salzinger ja ho va fer notar a la seua *Revelatio secretorum Artis*. El P. Platzeck també ho va veure clar en afirmar que «el discurso sobre el descubrimiento del arte luliano exige ante todo una comparación entre el *Libre de contemplació en Déu* y el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*» (PLATZECK, 1964: 137); afirmació reiterada per LLINARÈS (1963: 131-132; 1988).

familiaritzat amb el LC. Considerarem les dues primeres formulacions quaternàries: la base serà l'*Art abreujada d'atropar veritat* (en endavant Aaav), encara que farem quan calga reiterades referències a l'*Art demostrativa* (en endavant AD).

## 1.2. Descripció de l'*Art abreujada d'atropar veritat*.

### 1.2.1. Estructura i continguts.

A l'edició de Magúncia, l'obra ve encapçalada pel sonor títol d'*Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars Magna et Maior quae est clavis et clausura omnium artium et scientiarum et omnium operum divi authoris*.<sup>180</sup> Hi trobem explicitada l'ambiciosa finalitat de l'obra: ésser la clau, el punt de referència de totes les arts i les ciències. L'art lul.liana vol ser una «art d'arts», un mètode que abaste tota possibilitat d'accés al coneixement.<sup>181</sup>

Un breu pròleg presenta la primera de les tres distincions en què l'autor divideix l'obra. Aquesta primera distinció es dividirà en dues parts: una primera dedicada a l'exposició de les figures A S T V X, a través de les quals hom pot trobar la veritat, contemplar i conèixer Déu, i vivificar les virtuts i mortificar els vicis. L'art promet doncs abastar tres dimensions: l'epistemològica, la teològica i la moral. La segona part de la primera distinció està dedicada a l'aplicació de les figures A V X a la figura S.

La segona distinció també es divideix en dues parts: la primera presenta setze modes universals que generen les condicions i regles amb les quals hom pot respondre qualsevol qüestió particular; la segona part inclou set qüestions que seran resoltes amb els setze modes precedents, a manera d'exemplificació.

---

<sup>180</sup>Editada per Iu Salzinger, el 1721, a *MOG I*. En la reimpressió de Stegmüller, feta a Frankfurt el 1965, l'obra ocupa les pàgines 433-481. D'ara endavant, els passatges citats de l'Aaav aniran seguits de la pàgina segons la numeració de la reimpressió i segons la paginació de la setena numeració interna de l'original, per tal que puguin ser més fàcilment localitzables, d'aquesta manera: (pàg. 433/1).

<sup>181</sup>Una bona descripció de l'Aaav es troba a CARRERAS (1939: 369-390).

La tercera distinció és paral·lela a l'anterior: una part està dedicada a la presentació de trenta modes especials, i la segona a la resolució de seixanta qüestions. Finalment, dos capítols separats tanquen l'obra: un dedicat a les regles de l'Art, on es detalla l'ús de les figures, i un altre dedicat a la definició dels principis de l'Art.

Seguirem el resum fet pels germans Carreras i Artau pel que fa a la presentació dels components d'aquesta art. Posteriorment, afegirem consideracions pròpies sobre aspectes concrets del seu funcionament que ens serviran per establir els orígens al LC.

Per als Carreras, l'Artau presenta dues novetats respecte a les arts particulars i als procediments gràfics presents al LC, i que l'anticipen. La principal és que Llull la presenta com una panacea del recte pensar i del ben viure, una art universal que resol tot tipus de qüestions amb una infalibilitat matemàtica, i que a més de la seua dimensió epistemològica en té afegida una altra de salvífica: amb ella tothom podrà ser convertit a la fe catòlica i resoldre el problema de la predestinació (que ja hem vist que preocupava especialment el beat a la part final del LC).

Per aconseguir aquest objectiu, Llull deixa de banda la lògica místico-simbòlica i recorre a la lògica del sil·logisme, per tal d'extreure'n «raons necessàries». La seua preocupació serà descobrir el «terme mitjà» i resoldre una doble qüestió: donat un subjecte, trobar tots els predicats possibles; i viceversa: donat un predicat, trobar tots els subjectes possibles. Llull assignarà una lletra a cada terme, subjecte o predicat, i mitjançant la combinació de les lletres representatives establirà les relacions necessàries entre els termes d'un judici o de diversos judicis entre si. Aquestes agrupacions de lletres seran les «cambres», les quals serveixen no només per a proposar qüestions (com s'esdevenia al capítol 364 del LC), sinó també per a resoldre-les.

L'altra novetat remarcada és el refinament dels recursos plàstics i gràfics emprats, amb l'ús de colors. Hi ha colors adequats per a caracteritzar determinats conceptes: el blau per a les virtuts i per a l'element aire, el roig per als vicis i per a l'element foc, etc.

Entrem ja en la descripció de les figures. En són cinc de principals (ASTVX), i dues afegides (YZ) que no tenen ni número ni gràfic, ja que no generen cambres com les anteriors, i signifiquen, respectivament, «veritat» i «falsedat». Serveixen doncs per a confirmar si fem o no un ús correcte de les altres figures: si és correcte, tindrem la veritat; si no, la falsedat.

Pel que fa a les cinc figures principals, dues d'elles tenen un *status* diferent a la resta. Ens referim a S i T, les quals són també anomenades «figures agents», mentre que A, V i X són les «figures pacients». Les primeres tenen una importància central en el mecanisme de funcionament de l'art: són les figures instrumentals que operen la recerca de la veritat en les cambres generades per les figures pacients. Per això, tot i que a l'Aaav la figura A apareix com la més important, ja que representa la divinitat, trobarem que a l'hora de descriure no ja els components de l'art sinó el seu funcionament de cara a l'argumentació (és a dir, en les *Regulae artis compendiosae* i en la *Lectura artis compendiosae*, obres que completen l'Aaav), les figures S i T li furten gran part del protagonisme. Aquesta és la significació de cada figura:

Fig. A: de Déu i de les virtuts o atributs divins. És la figura de teologia.

Fig. S: de l'ànima racional i les seues potències. És la figura de la psicologia.

Fig. T: dels principis relatius i els significats. És la figura de la lògica i la metafísica.

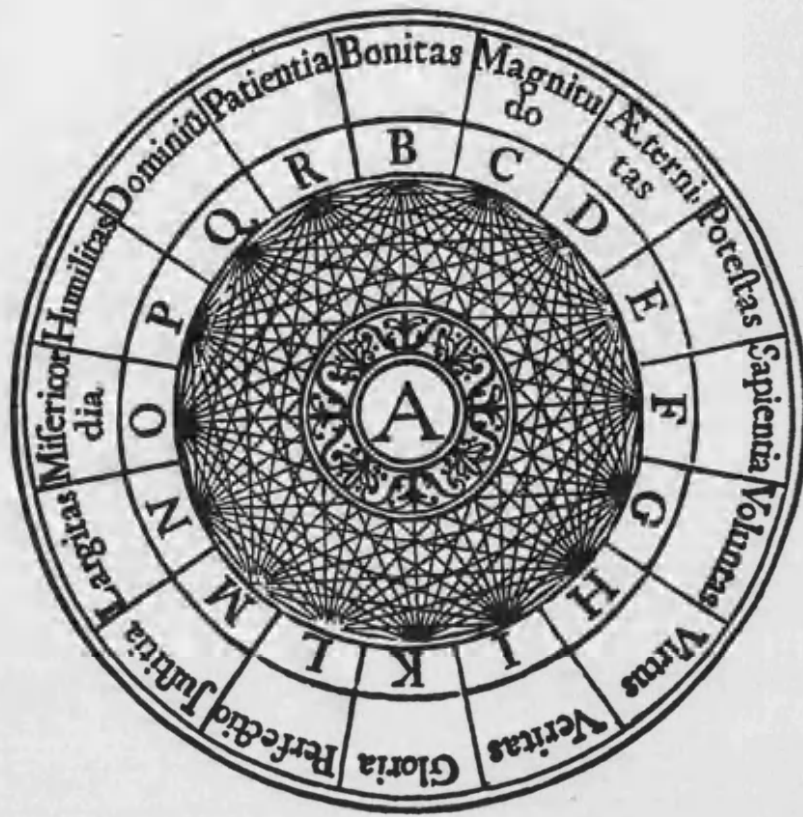
Fig. V: de les virtuts i dels vicis. És la figura de l'ètica.

Fig. X: dels oposats o de la predestinació. És la figura de l'escatologia.

Vejam amb més deteniment la composició i el paper de cadascuna d'elles.

Fig. A. La lletra A significa Déu; es troba al centre d'un cercle, la perifèria del qual es divideix en setze cambres que representen les virtuts divines, indicades per les següents lletres:

B: Bonitas.	F: Sapientia.	K: Gloria.	O: Misericordia.
C: Magnitudo.	G: Voluntas.	L: Perfectio.	P: Humilitas.
D: Aeternitas.	H: Virtus.	M: Justitia.	Q: Dominium.
E: Potestas.	I: Veritas.	N: Largitas.	R: Patientia.

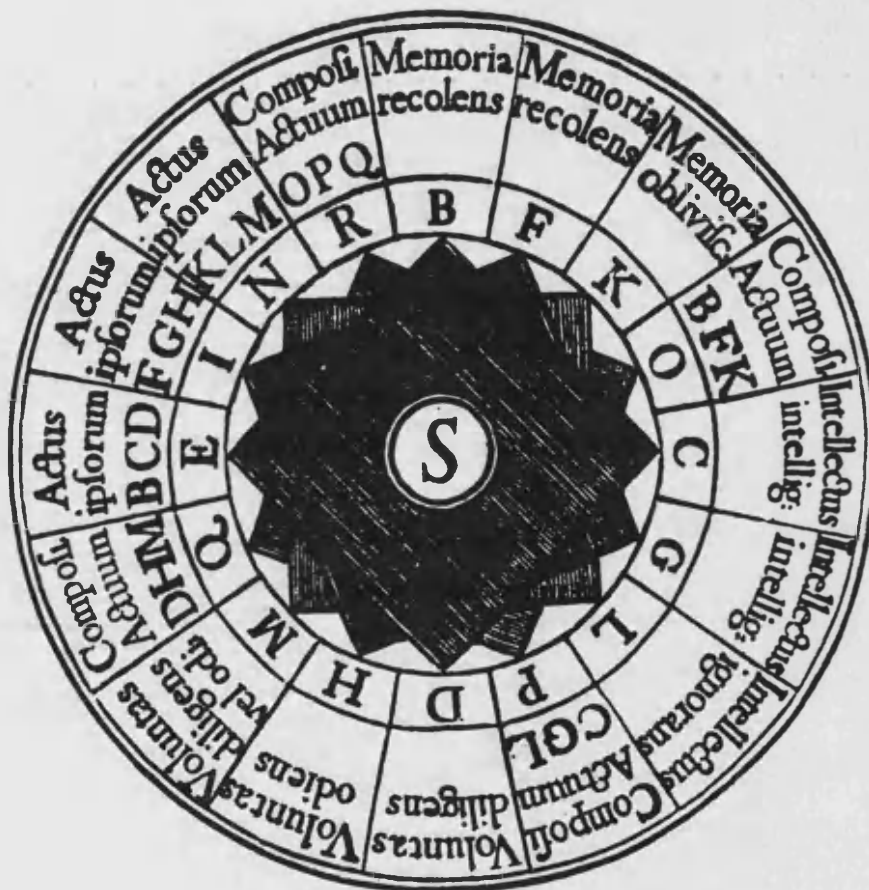


Totes estan unides entre si per línies a la figura, cosa que indica que són coessencials a l'essència divina, i mútuament convertibles: la bondat de Déu és gran, eterna, poderosa, sàvia, etc. Igual passa amb la grandesa de Déu: és bona, eterna, poderosa, etc. Llull estableix així cent vint combinacions binàries o «cambres» de les setze dignitats; amb aquestes cent vint cambres, l'artista pot proposar qüestions i resodre-les mitjançant raons necessàries.<sup>182</sup>

Fig. S. La lletra S representa l'ànima racional humana. La figura està formada per un cercle que conté inscrits quatre quadrangles concèntrics i setze cambres a la perifèria, una per cada angle dels quadrats inscrits. Cadascun dels quadrangles és per a Llull una «espècie», representada per una lletra en un

<sup>182</sup>Aquesta estructuració de la figura A, circular i amb mútua convertibilitat de les dignitats, la relaciona, segons el P. Platzeck, amb l'esfera intel·ligible de Plotino. La teologia de caire neoplatònic, i no la influència musulmana, explicaria la figura A (PLATZECK, 1953-54 a).

dels angles, i conté tres «individus», ubicats en els tres angles restants. Les «espècies» són E, I, N i R. La primera recull els «individus» B, C, D; la I, els «individus» F, G, H; la N, recull a K, L, M; i, finalment, la R és la conjunció de O, P, Q. Cada quadrangle té assignat un color (E blau, I negre, N roig i R verd), i cada lletra representa un acte de les potències de l'ànima. Aquesta és l'estructuració de la figura:



- |                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| E: B: Memoria recales.           | I: F: Memoria recales.      |
| C: Intellectus intelligens.      | G: Intellectus intelligens. |
| D: Voluntas diligens.            | H: Voluntas odians.         |
| N: K: Memoria obliviscens.       |                             |
| L: Intellectus ignorans.         |                             |
| M: Voluntas diligens vel odians. |                             |
| R: O: Compositum actuum BFK.     |                             |

P: Compositum actuum CGL.

Q: Compositum actuum DHM.

Tindrem ocasió més endavant d'aprofundir en la curiosa estructura imposada a aquesta figura. El seu paper en l'art és central, ja que totes les altres figures subministren a aquesta els objectes que les tres potències de l'ànima s'apropien de diversa manera, segons la combinació adient. És a dir: les «espècies» de S passen per les cambres de les altres figures fins que troben la combinació adequada per a manifestar la veritat sobre la qüestió plantejada. Per això aquesta figura té una «figura auxiliar», formada per les combinacions de les diverses posicions de les potències de l'ànima respecte als seus objectes.

*Fig. T.* Aquesta figura i l'anterior actuen conjuntament amb la finalitat de cercar els objectes i interpretar-los en clau de veritat o de falsedat. Considera els principis, les formes i els mètodes de conèixer. Consisteix en un cercle amb cinc triangles concèntrics, que fan un total de quinze angles, a cadascun dels quals li correspon una cambra en la perifèria del cercle. Cada triangle té un color especial:





E. Differentia: | Sensuale et sensuale.  
Sensuale et intellectuale.  
Intellectuale et intellectuale.

F. Concordantia: | Sensuale et sensuale.  
Sensuale et intellectuale.  
Intellectuale et intellectuale.

G. Contrarietas: | Sensuale et sensuale.  
Sensuale et intellectuale.  
Intellectuale et intellectuale.

Triangle vermell:

H. Principium: | Temporis.  
Quantitatis. I. Medium: | Conjunctionis.  
Causae. Mensurationis.  
Extremitatum.

K. Finis: | Terminationis.  
Privationis.  
Perfectionis.

Triangle groc:

L. Majoritas: | Accidens et accidens.  
Substantia et accidens.  
Substantia et substantia.

M. Aequalitas: | Accidens et accidens.  
Substantia et accidens.  
Substantia et substantia.

N. Minoritas: | Accidens et accidens.  
Substantia et accidens.  
Substantia et substantia.

Triangle negre:

O. *Affirmatio*: | Entis.  
| Non entis.  
| Possibilis et impossibilis.

P. *Dubitatio*: | Entis.  
| Non entis.  
| Possibilis et impossibilis.

Q. *Negatio*: | Entis.  
| Non entis.  
| Possibilis et impossibilis.

Amb aquests quinze angles hom forma cent cinc cambres. Aquesta figura té un caràcter formal respecte de la figura S: «nam sicut aqua recipit colorem a vase, in quo continetur, sic S assumit formam secundum cameras ipsius T» (pàg. 435/3). S, és a dir, l'ànima, amb les seues potències, ha de temptejar en quina o en quines de les cent cinc cambres de T pot adquirir el coneixement de Déu i dels seus atributs (fig. A), de les virtuts i dels vicis (fig. V), de la predestinació (fig. X), de la veritat (fig. Y) i de la falsedat (fig. Z).<sup>183</sup>

D'acord amb l'afirmació de l'autor, aquesta figura T consta de «tres figures»:

T. consistit in tribus figuris, quarum prima est ex quinque triangulis compositis inter unum circulum: secunda est ex sedecim cameras, in quibus Elementa sunt scripta; & est impressio, in qua ostenditur tertia figura secundum Tropologiam & Allegoriam: tertia figura est illa, in qua T. utitur ista arte in aliis figuris (pàg. 435/3).<sup>184</sup>

---

183D'acord amb la cita, les significacions de la figura T rodegen l'ànima racional. Per això el P. Platzeck relaciona aquesta figura amb la gramàtica especulativa medieval, preocupada per determinar els modes de significació (PLATZECK, 1953-54 b).

184Els Carreras confonen la funció de la segona figura («& est [secunda figura] impressio, in qua ostenditur tertia figura secundum Tropologiam & Allegoriam») amb la tercera figura. La funció de la segona és aportar analogies per les quals la tercera es manifesta segons tropologia i allegoria, mentre que la tercera consisteix en l'ús que hom fa de la T sobre les altres figures. És a dir, la segona figura de T extreu analogies de l'aplicació dels «triangles» a les altres figures. Els germans Carreras interpretaven que «Llull señala todavía una tercera figura o, tal vez mejor, un

La primera figura de T seria la representació gràfica amb els principis que la componen; le segona figura de T és una figura auxiliar, anomenada també «figura dels elements», composta per quatre quadrats, cadascun d'ells representant un dels quatre elements amb setze «cambres» resultants de quadrar el nombre bàsic:

*Figura Ignis.*

Ignis	Aër	Aqua	Terra
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Terra	Aqua	Aër	Ignis

*Figura Aëris.*

Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër

*Figura Aquæ*

Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua

*Figura Terre.*

Terra	Aqua	Aër	Ignis
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Ignis	Aër	Aqua	Terra

Com hem vist adès, per a Pring-Mill aquesta és la figura que permet interpretar en clau elemental l'estructura quaternària de l'Aaav, i que donaria origen al nombre de setze tant per a les dignitats de la figura A com per a les combinacions dels actes de les potències de l'ànima de la figura S, visualment formada per quatre quadrangles. El paper de la figura elemental és furnir analogies, és a dir, interpretar en clau de tropologia o d'al·legoria l'aplicació de

---

tercer uso de la figura T consistente en interpretar por tropología o alegoría determinadas impresiones o signos visibles» (CARRERAS, 1939: 376).

T a la resta de figures (el que constituiria el tercer ús de T).<sup>185</sup> Tindrem ocasió de comprovar com, en efecte, les analogies elementals dominen el discurs de l'Aaav; tot i que ja eren anunciades al LC.

A les «Regulae» de les figures trobem el passatge clau per a interpretar el «misteri» de l'Art en clau d'analogia elemental:

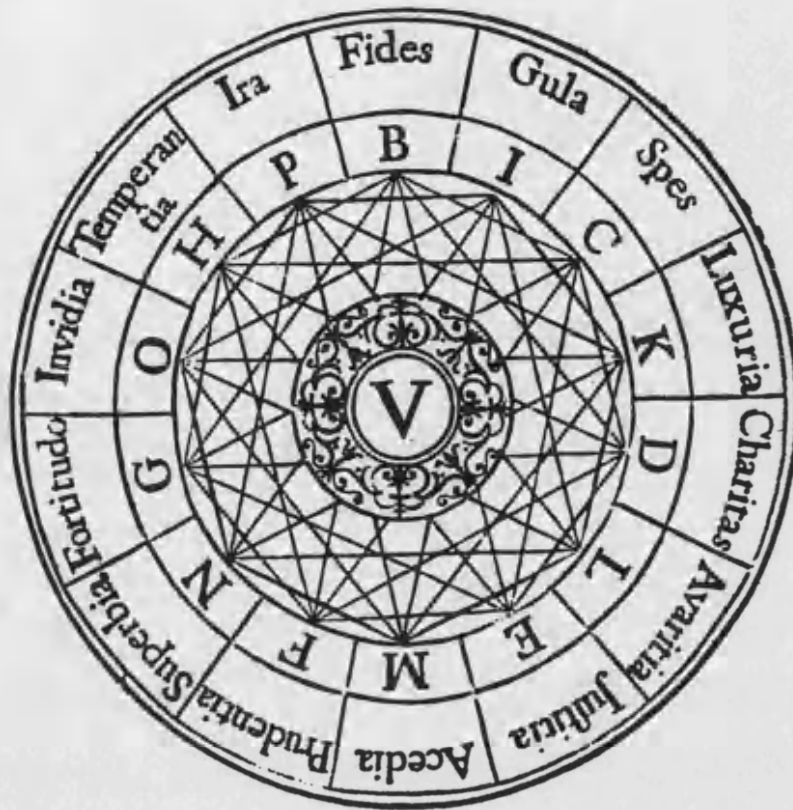
*Figura ipsius T. est duplex: una circularis composita de dictis triangulis; alia de quatuor figuris elementalibus. Figura elementalis significat in hac Arte operationem ipsorum A.T.V.X.Y.Z.; quia, sicut elementa operantur naturaliter, ita S. per simile in illis accipit demonstrationem in figuris istius Artis, loquendo metaphoricè cum illo, qui objicit, ut in illo simili convenienter possim habere meum propositum de ipso in caeteris figuris (pàg. 474/42).*

En aquest passatge resta confirmada la semblança establerta per Llull entre les operacions de la figura elemental i les de la figura S, bàsica per a explicar, d'acord amb Pring-Mill, l'estructura quaternària de la segona. Tornarem, però, sobre el tema; ara hem de continuar amb la descripció de les figures.

*Figura V.* Figura de les virtuts i dels vicis. Consta d'un cercle dividit en catorze cambres, set destinades a les virtuts i set als vicis. Cada virtut o vici té assignada una lletra. Els vicis apareixen escrits en color roig, i les virtuts en color blau. Tots els vicis estan units entre si per línies roges, i les virtuts igualment per línies blaves. Al centre del cercle, la lletra V està escrita usant tots dos colors.

---

<sup>185</sup>Cal tenir en compte que el concepte de «figura» pot significar tant una representació visual i gràfica com un ús determinat dels conceptes que la formen. En aquest cas, la primera i segona «figura» de T s'adiuen amb el primer sentit. La tercera figura, per contra, fa referència a l'aplicació abstracta dels conceptes, a un funcionament específic de T. En arribar a la figura X, trobarem que Llull la divideix en quatre «figures», que no són sinó quatre passes en el seu funcionament, sense cap referència gràfica.



Les set virtuts són les tres teologals i les quatre cardinals:

- |              |                 |
|--------------|-----------------|
| B. Fides.    | E. Justitia.    |
| C. Spes.     | F. Prudentia.   |
| D. Charitas. | G. Fortitudo.   |
|              | H. Temperantia. |

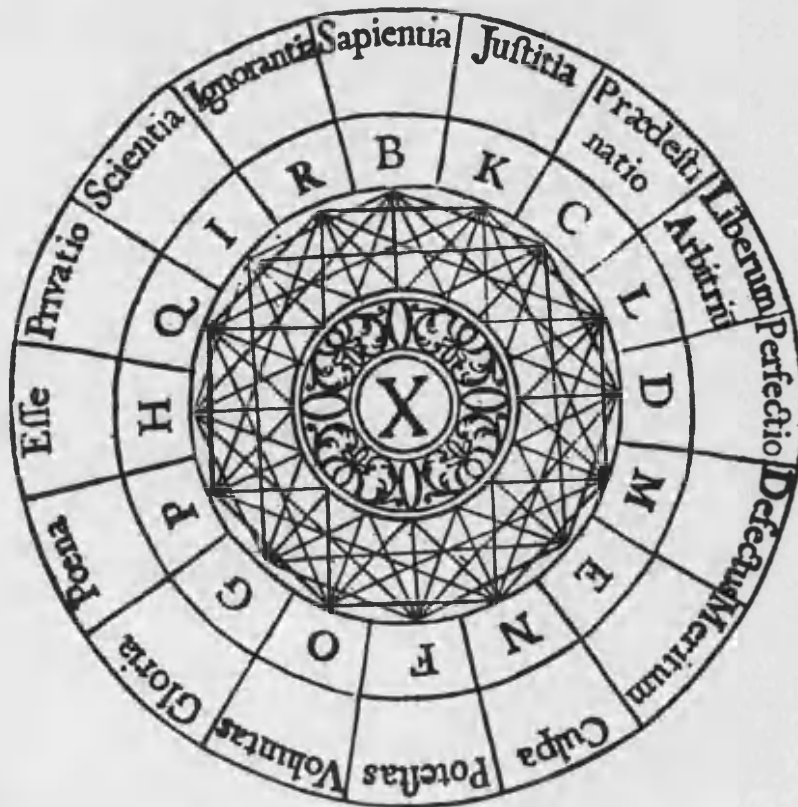
Els set vicis són els set pecats capitals:

- |              |              |
|--------------|--------------|
| I. Gula.     | N. Superbia. |
| K. Luxuria.  | O. Invidia.  |
| L. Avaritia. | P. Ira.      |
| M. Accidia.  |              |

Amb l'ajut de la figura T, i cercant la concordança o la contrarietat, l'ànima (S) pot trobar què és cada virtut i cada vici. Hi ha també una figura complementària d'aquesta, la segona figura de V, en la qual entren en

composició els vicis contraris a les set virtuts fonamentals (de color groc) i les virtuts contràries als set vicis capitals (de color verd). Els primers són: incredulitas, desperatio, odium, injuria, imprudentia, fragilitas i intemperantia. Les segones són: abstinencia, castitas, largitas, fervor boni, humilitas, fidelitas i patientia. Llull forma tres-centes setanta-vuit cambres o combinacions binàries dels vicis, les virtuts, els contraris dels vicis i els contraris de les virtuts. Finalment, deu «espècies» formen part d'aquesta figura: 1<sup>a</sup>, de les virtuts; 2<sup>a</sup>, dels vicis; 3<sup>a</sup>, dels contraris dels vicis; 4<sup>a</sup>, dels contraris de les virtuts; 5<sup>a</sup>, de les virtuts i dels vicis; 6<sup>a</sup>, de les virtuts i dels contraris dels vicis; 7<sup>a</sup>, de les virtuts i dels seus contraris; 8<sup>a</sup>, dels vicis i dels seus contraris; 9<sup>a</sup>, dels vicis i dels contraris de les virtuts; i 10<sup>a</sup>, dels contraris dels vicis i dels contraris de les virtuts.

Figura X. És la figura dels opòsits o de la predestinació. En ella es recullen els resultats de les quatre figures anteriors. Consisteix en un cercle dividit en setze cambres, les quals contenen sengles conceptes, cadascun dels quals té assignada una lletra. En total són vuit parelles d'oposats, amb aquesta distribució:



B. Sapientia.	K. Justitia.
C. Praedestinatio.	L. Liberum arbitrium.
D. Perfectio.	M. Defectus.
E. Meritum.	N. Culpa.
F. Potestas.	O. Voluntas.
G. Gloria.	P. Poena.
H. Esse.	Q. Privatio.
I. Scientia.	R. Ignorantia.

Són aquests uns *opòsits relatius* que han de concordar per tal de trobar resposta al tema de la predestinació. De la combinació d'alguns d'aquests conceptes es formen els *composats (composita)*; per exemple, Sapientia-Perfectio-Praedestinatio, que significa «la perfecta saviesa i la predestinació» per la banda de Déu, i el compostat contrari, Justitia-Perfectio-Liberum arbitrium, que significa «la perfecta justícia i el lliure albir» de la banda de l'home.

Els setze termes de la figura formen cent vint cambres o combinacions, mitjançant les quals l'ànima (S) assoleix el coneixement de la predestinació quan pren l'hàbit de concordar-les amb les figures A, T, V blava i Y (Déu, els significats, les virtuts i la veritat), i pren consciència de les contrarietats amb les figures V vermella i Z (vicis i falsedat).

Llull adverteix que la predestinació és una qüestió difícil de copsar; però un cop entesa, l'ànima n'ix fortificada en el coneixement de Déu:

Sicut X. est difficilis quaestio ad intelligendum, sic, quando cognoscitur, fortificat S., ut habeat cognitionem de A.; & fortificat in S. cameras ipsius A. per necessarias rationes: quia quantò X. majus est, tantò plùs ampliat S. in virtute, dum illud intrat; & quantò plùs ipsum ampliat in virtute, tantò fortiùs videt S. ipsum A. & suas cameras: propter quod nec per T. nec per V. tantùm appropinquat C. [= l'enteniment] ad cognoscendum A., quantum per X. (pàg. 436/4).

El passatge manifesta la importància de la figura X en el coneixement de Déu i les seues virtuts essencials. Com veurem, aquesta figura està estretament vinculada pel seu contingut a la figura A. La seua dificultat rau en el fet que l'enteniment ha de ser capaç de superar els opòsits que la formen i avançar cap a una *coincidentia oppositorum* que done compte de la

predestinació sense contradir el lliure albir humà. Per aconseguir-ho, la figura X es descompon en quatre «figures», que representen sengles moments dialèctics en aquest avanç cap a la unitat dels contraris.

La primera figura de les quatre que constitueixen la X es forma de la *perfecta saviesa* de Déu, de la qual pren origen la *predestinació*. La segona està formada per la *perfecta justícia* de Déu, de la qual deriva el *lliure albir* humà. La tercera figura, composta de les dues anteriors, és *dubitativa*, ja que l'ànima es troba perplexa davant les dues significacions contràries rebudes: totes dues semblen vertaderes, però contradictòries. No sap cap a quina de les dues acostar-se. La quarta figura és *determinativa*, i ve a resoldre el dilema: aplicant el principi que cal atribuir allò major a l'ésser i allò menor a la privació o no ésser, conclou que ha d'existir la predestinació per part de Déu, i el lliure albir per part de l'home. Tornarem més avant, amb més detall, sobre aquesta solució.

Fins ací la descripció de les figures, duta a terme principalment en la primera part de la primera distinció de l'obra. La segona part de la primera distinció ve dedicada a l'aplicació de les figures AVX a la figura S, en una mostra del caràcter central d'aquesta darrera en l'Aaav. La S ha d'entrar en les cambres de AVX amb la T. Hi tornarem amb més detall sobre aquesta part, la qual ens informarà sobre el mecanisme de funcionament de la S en l'Art.

La segona distinció de l'Aaav conté també dues parts. La primera tracta dels *setze modes universals*, dels quals deriven les *regles* i les *condicions*. En la segona part es resolen set *qüestions* principals, d'acord amb els setze modes precedents. La condició seria la connexió lògica entre dos o més termes; per això la combinació de lletres representatives dels termes i que formen cambra. El mode és un ordre o disposició comuna a diversos actes o raonaments. Cada mode és enunciat amb un vocable temàtic. La regla és l'ús correcte de les set figures presentades a la distinció anterior, considerada cadascuna no només en ella mateixa, sinó en les seues connexions amb la resta de figures.

Dels setze modes universals deriven molts altres. Són els següents: 1- mode de l'ordenació de la primera i segona intenció (problema de la finalitat); 2- mode de la disputa; 3- de la significació; 4- de la potència i l'actualitat; 5- de la sensualitat i la intel.lectualitat; 6- de les coses substancials i accidentals; 7- de l'oració (sensual, intel.lectual i composta); 8- de la saviesa i de la ignorància; 9-



de la majoritat i de la minoritat; 10- de la contrarietat; 11- de la posició (suposició lògica) i de la necessitat; 12- de la causa, l'ocasió i la fortuna; 13- de la conversió i la perversió; 14- de la voluntat lliure i coaccionada; 15- de l'exposició (literal, moral o tropològica, al·legòrica i analògica de la Sagrada Escripura); 16- de l'afirmació, la negació, el dubte i la determinació (les quatre figures o moments lògics de la figura X).

Amb aquestos setze modes, i amb l'aplicació dels procedients de l'Art, Llull planteja i resol les set qüestions següents: 1- de l'existència de Déu; 2- de la unitat de Déu; 3- de la trinitat; 4- del nom apropiat a les tres persones divines; 5- de l'encarnació; 6- de la persona que s'encarnà; 7- del sagrament de l'altar. Com veiem, són set qüestions clau en la disputa amb els infidels, i àmpliament tractades al LC, gairebé amb el mateix ordre expositiu. L'elecció de les qüestions ve condicionada per la finalitat última de l'Art: la conversió de jueus i musulmans a la fe catòlica.

La tercera i darrera distinció també consta de dues parts. La primera tracta sobre els trenta *modes especials*, mentre que en la segona es plantegen i es resolten seixanta *qüestions*. Els modes especials reben aquest nom perquè vénen especialment determinats per les set figures generals i pels setze modes generals. Llull ens presenta trenta com a exemple, però podríem enumerar-ne d'altres. Aquests són els noms llatins dels trenta modes especials proposats per Llull: 1- adjuvare; 2- associare; 3- assuescere; 4- concordare; 5- confiteri; 6- consolari; 7- consulere; 8- dare; 9- dirigere; 10- eligere; 11- festare; 12- honorare; 13- incipere; 14- inquirere; 15- intelligere; 16- iudicare; 17- laudare; 18- memorare; 19- movere; 20- mortificare & vivificare; 21- perficere; 22- precari; 23- praedicare; 24- recurrere; 25- regnare; 26- regratiari; 27- salvare; 28- sanare; 29- tentare; 30- velle.

Les seixanta qüestions que segueixen els trenta modes especials també apareixen a tall d'exemple; podrien ser-ne més. Llur temàtica és força diversificada: n'hi ha de qüestions teològiques, de morals, i de naturals o cosmològiques. La resposta a cadascuna d'elles ve donada per una sèrie de cambres amb llur interpretació.

Fins ací l'estructura i els continguts de l'Aaav. Les descripcions a l'ús de l'obra solen seguir aquesta pauta. Nosaltres, però, mirarem de penetrar una

mica més en el seu complex teixit, i esbrinar la forma de funcionament d'aquest engranatge compost de figures, cambres, regles i condicions.

## 1.2.2. Funcionament del mecanisme artístic

### 1.2.2.1. El paper de la figura S.

Tenim clar l'objectiu últim de l'Art, especificat en el seu títol: trobar la veritat. La figura A o de les dignitats divines és fonamental per tal de discernir el que és vertader del que és fals (discernir la Y de la Z). I és que tot el que s'adiu amb la significació de les virtuts divines és cert, i el que nega les cambres de A és fals. La S, l'ànima racional, com a figura agent, ha d'operar aquesta recerca. La base del funcionament de tot el mecanisme es troba enunciada així ja a les primeres ratlles de l'obra:

oportet quod S. sit subditum ipsi Y., & sit contra Z. taliter, quòd omnes significationes, quae sunt contra A., neget, & vitet totis suis viribus, & concedat & affirmet omnes significationes, quae sunt ad gloriam & honorem ipsius A.; quia nulla significatio potest esse in Y., quae sit contra unam vel plures ex cameris ipsius A. (pàg. 434/2).

La S ha d'afirmar totes les significacions que siguen a glòria i honor de la A i de les seues cambres, i negar les contràries. Aquest és el criteri veritatiu de l'Aaav. El que contradiga les virtuts divines serà fals. Aquesta Art és una art *intel.lectual*, no sensual, i el component bàsic d'*intel.lectualitat* ve aportat també pel paper que hi juga la figura S:

Nota, quòd, sicut instrumentum seu cithara temperatur per artem sensualem artificialiter, sic oportet de necessitate, quòd S. sit in tali dispositione, quòd per artem & ordinationem intellectualem possit habere officium, quomodo inquirat in se ipso & in T. viam & modum, per quem possit & scias habere artem & modum cognoscendi A.T.V.X.Y.Z. (pàg. 434/2).

Hi trobem que l'ànima racional ha de cercar en ella mateixa i en la T la manera d'aplicar-se a la resta de figures. La T, l'altra figura agent, acompanyarà la S en el seu recorregut per les cambres de les figures: «T. est instrumentum

& materia ipsi S., quando formatur cameris ipsius T., secundum quod S. intrat in A.V.X.Y.Z.» (pàg. 435/3); i, més endavant, «quoniam S. non potest inquirere nec tractare de arte sine T., nec T. potest significare de A.V.X.Y.Z. sine S.» (*ibid.*).

La S, amb els principis relatius de T, opera la recerca de la veritat en les cambres de les altres figures. I ho fa amb les seues «espècies», E I N R. Cadascuna d'elles té un paper assignat; passegen per les cambres, se substitueixen mútuament, fins i tot dialoguen, fins que cadascuna troba la seua cambra apropiada per mostrar la veritat i denunciar la falsedat. Açò és el que Llull anomena «aplicació» de les figures a la S, aplicació a la qual dedica la segona part de la primera distinció. En l'aplicació de la V a la S, per exemple, aquesta entra amb les seues espècies (sempre acompanyada dels triangles de la T) en les deu «espècies» de V. Vejam un exemple.

La sisena «espècie» de V era la de les virtuts i els contraris dels vicis. Prenem una cambra d'aquesta espècie, per exemple [Charitas, Humilitas], formada per una virtut teologal i el contrari del vici de la sobèrbia. Les espècies E I N de la figura S s'hi aplicaran fins arribar a una conclusió moral (pàg. 439/7).<sup>186</sup> Primerament, formen la cambra objecte de l'aplicació: «S. in E.I.N. cum T. in V. ad cameram [Charitatis, Superbiae] format cameram [Charitatis, Humilitatis]»; és a dir, la S amb les tres espècies entra amb la T a la cambra de V formada per la combinació de caritat i sobèrbia, i forma la cambra de caritat i humilitat. En aquesta transformació d'una cambra en l'altra ha tingut un paper important la T, que Llull no especifica obertament: humilitat és el *contrari* de sobèrbia, i *concorda* amb caritat. La S ha entrat a la V amb el *triangle verd* de T, el format pel ternari «diferència-concordança-contrarietat».

«Quia cum E. habet B.C. in maxima charitate & humilitate, quam JESUS Christus habuit erga suum populum, dum mori volui pro eo». És a dir, l'ànima aplica la seua memòria i el seu enteniment a membrar i a entendre (B C) la màxima caritat i humilitat possible (triangle groc de T: majoritat-igualtat-

---

<sup>186</sup>Recordem el valor de les tres espècies de S que ara entren en joc: E està formada per B (memòria membrant), C (enteniment entenent) i D (voluntat amant); I està formada per F (memòria membrant), G (enteniment entenent) i H (voluntat desamant); i N està formada per K (memòria oblidant), L (enteniment ignorant) i M (voluntat amant o desamant). És convenient que el lector de l'Art s'habitue al significat d'aquestes lletres, i fins i tot el memoritze.

minoritat), que no és altra que la que manifestà Jesucrist, quan va voler morir pel seu poble. «& dum I. habet F.G. in magna superbia, quam habent hujus mundi Principes & Barones, & H. odit vanitatem hujus mundi». Ací ve la part contrària: l'espècie I aplica la memòria i l'enteniment al record i a la comprensió (F G) de la sobèrbia pròpia dels poderosos d'aquest món, mentre que la voluntat odia (H) la seua vanitat.

«& N amat maximam charitatem & humilitatem supra illud, quod B. non est sufficiens ad memorandum, nec C. ad intelligendum, tunc formatur in S. camera [Charitatis & Humilitatis]». Quan la N estima en grau summe la caritat i la humilitat que la memòria i l'enteniment actius (B C) no arriben a copsar en tota la seua grandesa, llavors es forma en l'ànima la cambra de caritat i humilitat. És a dir: la memòria (B) i l'enteniment (C) han membrat i entés la caritat i la justícia en l'espècie E; però totes dues potències són limitades, i les virtuts a les quals s'apliquen són infinitament majors que les seues possibilitats comprensives. La voluntat va més enllà: la N està formada per la memòria oblidant (K), l'enteniment ignorant (L) i la voluntat amant o desamant (M). Quan la memòria i l'enteniment estan passius perquè no arriben a copsar la grandària de l'objecte al qual s'apliquen, llavors entra en acció la voluntat tota sola. Això és el que significa el fragment. El resultat és que l'ànima es veu recompensada amb les virtuts de la caritat i de la humilitat, ja que les ha estimades per damunt de l'oblit i de la ignorància aportades per la seua limitació natural davant un objecte tan excels.

«Sed cùm N. discredit adventum & passionem nostri Domini JESU Christi; & D. amat temporales delicias, & H. non odit vanitates hujus Saeculi, tunc formatur in S. camera [Superbiae & Odii]». La N implica, com acabem de veure, una situació psíquica en la qual la memòria oblida i l'enteniment ignora, però la voluntat pot tant estimar com odiar. En el cas anterior estimava el que no podia membrar ni entendre (la caritat i la humilitat); en aquest cas, ho desestima. Llull fa una referència clara als infidels: els que no creuen en l'adveniment de Jesucrist ni en la seua passió (manifestacions de la seua caritat i humilitat envers nosaltres en grau summe). En aquest cas, la voluntat (D) passa a estimar els delits temporals, i no a desestimar les vanitats del segle (paper de la H), de manera que en l'ànima es formen sobèrbia i odi (cambra contrària a caritat i humilitat).

Cada «espècie» de S representa un estat psicològic determinat, una actuació diferent de les tres potències de l'ànima, i que du aparellada, en cada cas, un resultat també diferent. Com que ara estem en l'aplicació de la figura V, les conseqüències de l'actuació diversa de S seran unes conseqüències morals. La E representa la situació psicològica aplicable a, en aquest cas, la cambra de caritat i humilitat: hom membra, entén i estima les dues virtuts. Jesucrist apareix com el model, la màxima exaltació, la cambra en grau summe. La següent espècie, la I, suposa sempre l'altra cara de la E; si abans l'ànima s'aplicava a la caritat i a la humilitat, ara s'aplicarà a la sobèrbia i a la vanitat d'aquest món, representades pels prínceps mundans (en oposició a Jesucrist, el més poderós però alhora el més humil, príncep celestial). En la I, la memòria membra i l'enteniment entén la vanitat, però amb la sola finalitat que la voluntat pugui desestimar-la amb seguretat.

Dues cares d'una sola moneda. La comprensió i l'estima de la virtut va unida a la comprensió i el rebuig del vici contrari. Sense la segona actuació la primera no està completa. El paper de la I és complementar *per negationem* la E. Però encara ens queda una altra espècie: la N. Arriba un moment en què les dues anteriors no donen abast per satisfer plenament l'ànima. Aquesta vol més, desitja entendre totes les implicacions de les virtuts per tal d'assolir-les en grau summe. La memòria i l'enteniment, però, estan limitats, «acabats», com déiem al LC. La caritat i la humilitat de Jesucrist no poden ser capides en tot el seu abast. La memòria i l'enteniment tornen a l'estat potencial, passiu (K L), però van acompanyades d'una voluntat que estima, en un acte de fe, el que no pot recordar ni comprendre: la M. És ara l'espècie N qui s'aplica a les cambres de la V.

Aquesta espècie també té una altra contrària, representada per l'altre valor de la M, el de voluntat desamant. En aquest cas, no representa un acte de fe, sinó de descreença: la voluntat no estima el que no pot membrar ni entendre. Llavors, les virtuts que l'ànima havia aconseguit es transformen en els vicis contraris, i es forma la cambra de sobèrbia i odi.

Les espècies de S s'han aplicat a una cambra concreta de V. Recordem que hi ha, en aquesta figura, tres-cents setanta-vuit cambres com aquesta, formades per les combinacions binàries de les virtuts, els vicis, els contraris de les virtuts i els contraris dels vicis. Llull ha exemplificat un cas, però la S, amb la T, pot i deu entrar en qualsevol de les altres cambres (i no només de la V,

sinó també de la resta de figures) fins trobar la resposta adequada a una qüestió moral, teològica o natural. En qualsevol cas, aquest «entrament» de la S en les altres figures es fa a través de les seues espècies, les quals representen diverses formes d'accés a la veritat: la E, l'afirmativa; la I, la negativa; la N, la fideista. I la R? La quarta espècie de S té un *status* una mica especial, com veurem tot seguit.

Recordem que la R està composta per la conjunció dels individus de les altres espècies: O recull els tres referits a la memòria (B, F, K); P els referits a l'enteniment (C, G, L), i Q els referits a la voluntat (D, H, M). És a dir, la R trenca l'organització de les altres espècies i n'imposa una nova. *Perturbar* o *pervertir* les espècies EIN: aquest és el seu paper. Per exemple, EIN formen en la primera espècie de V (l'espècie de les virtuts) la cambra [Justitia & Spei]; llavors, «venit R., & mittit se in eorum societate, perturbans E.I.N., & vult formare in S. cameram [Injuriae & Desperationis]» (pàg. 438/6).

Un altre cas semblant. La E ha arribat a un punt satisfactori en la contemplació de A en la seua infinita magnitud (dues virtuts divines). És a dir, l'ànima membra, entén i estima la infinita magnitud de Déu;

unde cùm E. memorat, intelligit & amat in A. infinitam magnitudinem, tunc B. memorat, quòd C. intelligit, quòd A. est essentialiter in lapide, & in omnibus aliis locis, & ultra omnia loca; quoniam, si non esset, foret sua magnitudo finita (pàg. 440/8).

Ara fa acte d'aparició la R en el seu paper d'«advocat del diable»:

Unde, dum E. sic fruitur & contemplatur A. in sua magnitudine, venit R. & vult memorare & intelligere modum, secundùm quem A. est in loco lapidis; & tunc K. obliviscitur, & L. ignorat modum; & ideo R. vult pervertere E. in N., quòd non credat hoc, quod memoravit & intellexit de A. & de sua magnitudine; & ideo vult formare in E., quòd magnitudo ipsius A. sit finita (*ibid.*).

La R introdueix un dubte: com pot estar Déu en la pedra? Com casa açò amb la seua magnitud infinita? La memòria i l'enteniment no poden copsar-ho. Llavors, la E es perverteix en N, ja que la R impulsa l'ànima a descreure allò que no membra ni entén. El resultat és introduir una contradicció en les cambres de A, cosa impossible: que la magnitud de Déu siga finita. El paper de

la R, no gensmenys, no és tan negatiu com puga semblar a primera vista. Podem dir que el dubte que introdueix és un dubte *metòdic*, i que al capdavall ajuda l'ànima a pujar la seua contemplació més amunt. En desfer la situació a què havia arribat, està posant les bases per a refer-la de nou des de postulats més segurs. Això és el que s'esdevé tot seguit, amb l'ajut de la I, espècie que ve a «salvar» la seua companya E:

& tunc venit I. habens F.G. in societate E. H. contra R., & destruit Z., in quo est R.; quia F. memorat, & G. intelligit in T., quòd major concordantia & aequalitas est, quòd A. per [perfectam Potestatem] & [perfectam Sapientiam] & [perfectam Magnitudinem]... (& sic de omnibus aliis cameris ipsius A.) possit esse in loco lapidis, quamvis K. hoc obliviscatur, & memorare non possit, & L. ignoret, & intelligere non possit, quàm esset, si A. non foret, nec suae camerae, postquam K. memorare non posset, nec L. intelligere modum, per quem A. sit in loco lapidis (*ibid.*).

La I fa acte d'aparició amb F (memòria membrant ) i G (enteniment entenent), i amb els triangles verd (concordantia) i groc (aequalitas) aplicats a les cambres de A. F i G, a diferència de B i C (que en principi tenen el mateix significat), representen la memòria i l'enteniment al marge de la voluntat, és a dir, l'actuació lliure de les dues primeres potències sense considerar si la tercera estima o desestima prèviament l'objecte de la recerca. El problema ha sorgit quan la R ha transformat la E en N; per a retornar a la E, cal passar prèviament per I, mitjancera entre N i E: des de la voluntat desamant representada per la M passem a la H, que té el mateix significat en la I. Aquesta H, però, va acompanyada d'una memòria i d'un enteniment actius, a diferència de la M: la H es completa amb FG. I de FG pasem a BC i D, és a dir, a l'espècie E, on novament les tres potències actuen conjuntament i de forma activa.

La I planteja normalment una situació contrària a la E. Si la E membra, entén i estima una virtut, la I membra i entén igualment, però no la virtut, sinó el seu vici contrari, tot desestimant-lo com a conseqüència de l'operació del dos «individus» F i G. Si la E membrava, entenia i estimava la infinita magnitud divina, i el dubte introduït per la R ha pervertit aquesta situació, la I ha d'aportar les significacions negatives per retornar, a través d'elles, a la situació primera. És a dir, ha de veure què passaria si no fos cert el que plantejava la E, membrar i entendre aqueixa situació, i rebutjar-la amb la

volunta per impossible, ja que du a contradiccions que afecten el principi fonamental de la figura A: totes les virtuts divines concorden entre si. D'aquesta manera, la «magnitud finita» de Déu plantejada per la R, quan intenta comprendre la presència de Déu en una pedra, resta anul·lada per inconseqüent amb els principis de l'Art: la I s'hi aplica, i el resultat és la recomposició de E aplicada a la cambra originària d'infinita magnitud.

El funcionament de l'Art quaternària, com estem veient, es basa en definitiva en una constant dialèctica entre les quatre espècies de la figura S, aplicades segons el cas a diverses cambres de les figures, i acompanyades sempre dels triangles de T. Amb açò queda resumit el mecanisme «artístic». Un altre exemple magnífic el tenim en l'aplicació de la figura X. Hi trobem les quatre «figures» o moments dialèctics de què consta en la recerca sobre la predestinació. En el primer temps (figura primera), E contempla A i forma la cambra [perfectae Praedestinationis] per raons necessàries. Llavors, igual que s'esdevenia abans, apareix la R: «R falso modo in prima figura significat cameram [Liberi Arbitrii & Privationis]» (pàg. 441/9); és a dir, nega l'existència del lliure albir. N, nogensmenys, no es conforma amb aquest estat de coses, ja que encara que no el membre ni l'entenga, estima el lliure albir. La I ve a salvar la situació, col·locant-se entre N i E. Ho fa rebutjant la predestinació, tot i que la membra i l'entén; la E, però, no està d'acord, i recorda que abans ha entés per raons necessàries que la perfecta saviesa divina implica la predestinació. La I canvia d'objecte i passa a odiar el lliure albir, que és estimat per N «ut possit habere salvationem».

La cambra de perfecta saviesa ha conduït l'ànima a un atzucac. Caldrà passar a la segona figura de X, i amb ella canviar de cambra. Agafem ara la cambra [Perfectae Justitiae]. De nou E entra en A, ara amb aquesta cambra; el resultat és que membra, entén i estima el lliure albir. Ara la N no membra ni entén la predestinació. Però de nou apareix la R, ara acompanyada de la I, «& utuntur suo officio in contrarium sensum ejus, quo usi fuerunt in prima figura»; és a dir, la situació és la mateixa que en la figura anterior, però ara canviant la predestinació pel lliure albir. Hem passat a l'altre plat de la balança, però aquesta continua desequilibrada.

La S es troba «turbatum & inordinatum in prima & secunda figura X., quia R. se miscet cum E.I.N.». Es forma doncs la tercera figura, la «figura dubitationis», composta de les altres dues. L'enteniment, però, no pot



entendre alhora la predestinació i el lliure albir, encara que sí per separat. Es forma així la cambra [Scientiae & Ignorantiae], ja que quan entén l'una ignora l'altre, i viceversa. D'aquesta manera s'esdevé el *dubte*: «& totum S. pervertitur in figuram ipsius R. in tertia figura, & est in dubio».

La solució es troba en la quarta figura, on cal retornar de nou a la A, en les cambres de la qual sempre trobarem la resposta a qualsevol qüestió. Podem agafar-ne dues; per exemple, [perfectae Potestatis] i [perfectae Voluntatis]. El *poder* i el *voler* de Déu ens donaran la resposta. Si l'enteniment afirma totes dues cambres, llavors està afirmant la cambra [Praedestinationis & Liberi Arbitrii]. Si nega aquelles, també nega aquesta. Comprén llavors que l'afirmació en la primera figura de la saviesa va unida a la de la predestinació, i la seua negació implica el lliure albir. En la segona figura s'esdevé al contrari: l'afirmació de la perfecta justícia implica el lliure albir, i la seua negació la predestinació. L'afirmació de saviesa-predestinació és vertadera en la primera figura, i en la segona ho és l'afirmació de justícia-lliure albir. El dubte de la tercera figura es resol en la unió de les dues primeres en la quarta.

#### 1.2.2.2. El paper de la «suposició»: entre el «dubte» i la «certificació».

Llull estructura l'Art com un continu diàleg entre les espècies de S, les quals van passant de cambra en cambra, a través de les altres figures, fins trobar l'adequada a la resposta que cerquen. Cada espècie té un paper assignat, o més aviat representa una situació psíquica concreta en el camí cap a la veritat. Ja hem vist que la E representa l'afirmació d'una cambra; la I reforça aquesta afirmació en negar la cambra contrària: si E membra, entén i estima, posem per cas, una virtut, la I membra, entén i desama el vici contrari. En tots dos casos, l'amor o l'odi s'assenta sobre una base intel·lectual prèvia, està motivat epistemològicament. D'acord amb açò, E I són espècies representatives de la situació anímica de *certificació*.

Però en el camí cap a la veritat sorgeix en un moment donat el *dubte*. La R l'introdueix, tot «pervertint» la situació psíquica representada per E I, trasbalsant l'actuació de les potències. La N, llavors, ha d'actuar estimant el fet, encara que no l'entenga, i desestimant igualment el seu contrari. Aquesta estima i aquest odi, a diferència dels representats per E I, no està motivat intel·lectualment; la situació de N s'adiu amb la *fe*, la creença sense

intel·ligència. Per a Llull, la N suposa un pas necessari i important per a retornar del dubte a la certificació, d'acord amb la màxima anselmiana «nisi credideritis non intelligetis». Sols des d'una premissa de fe hom pot arribar al coneixement cert de la realitat transcendent. Si prèviament no estimem el misteri, no podrem copsar-lo intel·lectualment.

Aquest extrem és d'una vital importància en l'Art, especialment pel que fa al diàleg amb els infidels. El concepte de *suposició*, concepte clau en l'Art, s'assenta sobre la necessitat d'aquesta premissa de fe. A la primera part de la segona distinció de l'Aaav, dedicada als setze modes universals, trobem que l'onzé d'aquestos modes és el de la suposició i la necessarietat: "De modo XI. Positionis & Necessarii" (pàg. 447/15). Llull no pot ser més explícit:

In principio, quando quis vult probare aliquid, oportet ipsum ponere, aliquid esse in Y.; & ipsa positio *non fiat per necessarias rationes, sed solummodo, quòd affirmando, vel negando per propositionem catheticam dicat aliquam rem per fidem (ibid.* El subratllat és nostre).

És a dir, al començament de tot, quan hom vol provar alguna cosa, cal pressuposar la veracitat d'una afirmació prèvia («aliquid esse in Y.»); pressuposició que, és clar, no s'assenta sobre raons necessàries, sinó sobre la fe, situació representada per l'espècie N, que estima sense membrar ni entendre: «unde positio formatur prius in N» (pàg. 447/15). Aquesta pressuposició actua com a proposició condicional, de la qual deriva una conclusió categòrica. Llull posa un exemple:

ponamus, quòd in DEO sit perfecta Justitia: unde, quando aliquis posuit, quòd in DEO sit suprà dicta camera, necessariò sequitur, quòd cum propositione conditionali affirmet, Resurrectionem esse; nam si DEUS est perfectè justus, oportet necessariò, Resurrectionem esse (*ibid.*).

És a dir: si Déu és just (proposició condicional), existeix la resurrecció (conclusió). La condicional és la suposició prèvia al coneixement cert de la segona proposició:

Unde positio formatur prius in N, quod non intelligit, utrùm hoc, quod ponit, sit in Y., vel in Z.; & postea in secunda propositione propositio cathetica convertitur in conditionalem, quando N. dicit: si Deus est perfectè justus: quare N. & E. formant

cameram [Scientiae & Ignorantiae]; quia N. ignorat prius propositionem, & E. intelligit necessariò conclusionem (*ibid.*).

La N és doncs l'espècie de la suposició. Però també està pròxima al dubte. «Dubitació pus prop es a posició, que a demostració», afirma el nostre autor als *Proverbis de Ramon* (ORL XIV: 181). La fe s'acosta al dubte, i la raó a la demostració. Però el dubte té un doble aspecte; en fornir una suposició, té una vàlua epistemològica notable, ja que al capdavall és un moment obligat en la recerca de la certesa. Per altra banda, però, el dubte s'acosta a la fe cega com a negació de l'enteniment. «Neguna cosa es pus perillosa que dubitació», i «per dubitació son malaltes totes les potencies de l'ànima»; no obstant això, «qui son enversari induu a dubitació, acosta aquell a veritat» (*ibid.*).

La doble vessant del dubte s'explica perfectament si tenim en compte que Llull s'adreça, en cada cas, a interlocutors diferents. Per aquell que ja està en la veritat, és a dir, per al cristià, el dubte és perillós, ja que destrueix l'ordre de les potències de l'ànima, el trasbalsa. En el cas de l'infidel, és el pas previ per arribar al coneixement de la veritat: per això, en la disputa, cal fer-lo dubtar de les seues posicions.<sup>187</sup>

El concepte de «suposició» és doncs fonamental en el procés de recerca de la veritat present a l'Art, i va unit a la situació psíquica representada per l'espècie N: voluntat amant el que l'ànima no membra ni entén. En l'AD trobem que Llull encara carrega més les tintes en aquest concepte, com ho demostra el fet que passarà a formar part de la figura X o dels oposats, acompanyat del seu opòsit relatiu, «demostració». Suposició *vs.* demostració; com s'esdevé amb els contraris de la figura X, l'objectiu final és concordar-los. La suposició ha de conduir cap a la demostració; més encara: sense el concurs previ de la primera no podem arribar a la segona. El següent text de l'AD així ho manifesta. Afegirem després la seua «traducció», ja que el fet d'incloure-la en el mateix text no ajudaria a fer-lo més llegible, ans al contrari l'enrevessaria més:

---

<sup>187</sup>Sobre aquest punt, veg. JOHNSTON (1987: 91), qui contempla el doble valor de «dubte», tot adonant-se de l'«ambivalent conception of doubt» en el nostre autor (*ibid.*: 92), encara que sense explicar-ne la causa.

Al començament que S encerca Y, comença ab N, sotsposant que possíbol cosa sia atrobar Y per lo triangle negre, e après la suposició descorre ab F G sens H per les cambres d'esta Art en les quals no vol metre H per ço que enfre F G e M, qui ama Y, no haja contrarietat; e can per lo descorriment és formada la E qui ha Y, adoncs la E dóna la Z a la H per ço que I sia mijà per lo qual E haja Y e la H haja Z, e que la fi sia de E Y (OS I: 348).

És a dir: quan l'ànima racional vol cercar la veritat, cal que comence a fer-ho amb l'espècie N (formada per K: memòria oblidant, L: enteniment ignorant i M: voluntat en aquest cas amant), tot suposant que serà possible trobar-la mitjançant el triangle negre de T (afirmació-dubte-negació). La suposició funciona amb la F i la G sense la H (és a dir, dels tres individus de l'espècie I, amb la memòria membrant i l'enteniment entenent, deixant de banda la voluntat desamant), de manera que totes dues, la F i la G, es passegen per les cambres del'Art. La raó per la qual hom prescindeix de la H és ben simple: la M, individu de N, estima la veritat, encara que la memòria no la membra ni l'enteniment no l'entén. Aquest és el mecanisme de la suposició. Si la F i la G anaren acompanyades de la H (voluntat desamant), aquesta entraria en contradicció amb la M, i la suposició quedaria anul·lada.

La M representa doncs, dins de l'espècie M, la suposició prèvia, l'estima d'allò que hom vol entendre. Després, la memòria i l'enteniment (F i G) han de discòrrer per les cambres sense que la voluntat desamant (H) destorbe el procés; és a dir, eliminant qualsevol animadversió prèvia o prejudici negatiu cap a l'objecte de recerca. El resultat serà la integració en una sola espècie d'aquestos elements que fins ara estaven repartits entre la N i la I: l'espècie E recull la voluntat amant (M pertanyent a N) i la memòria i l'enteniment (F i G pertanyents a I). En E tenim ja les tres potències actuant conjuntament, membrant, entenent i estimant la veritat, fora ja de qualsevol dubte.

Per això N es correspon amb suposició, i E I amb demostració, el seu concepte oposat a la figura X: si E replega l'aspecte positiu de M, la voluntat amant, tot integrant-lo amb la memòria i l'enteniment, I fa el mateix però amb el seu significat negatiu, la voluntat desamant, de manera que quede patent no sols on es troba la veritat, sinó també on es troba la falsedat, per tal de poder fugir de la segona i arribar així a la primera. La demostració és doncs possible tant a través de l'afirmació (E), com de la negació (I):

Subposició mediate Y N és començament de demostració mediate E I, e per açò és la subposició començament, e la demostració és la fi, e la Y N E I són los mijans per los quals la Y de N se transfigura en la Y de E I mediate lo triangle vermell (OS I: 368).

La suposició és, doncs, cosa de la voluntat. És també el principi de la demostració, per la qual cosa és prèvia a la tasca de l'enteniment. La voluntat, a través de M, va al davant de l'enteniment, manifestat per C:

Per la cambra de [A S] és denotat com G descorra per les cambres de A ab la T, sotsposant M ço que ama, per tal que E pusca haver les cambres de A, per les quals C ha influència a pujar; *cor con M desama en lo començament suposició, adoncs C perd lo mijà per lo qual no pot venir a la demostració*, e és enaixí con lo foc qui no pot passar a l'aigua sens mijà; e si la suposició és contra A e ses cambres en la conclusió, convertesca.s M en H contra la suposició, e la D am lo contrari de la suposició per ço que C haja Y en les cambres de A (*ibid.*: 378. El subratllat és nostre).

La voluntat és el mitjà pel qual l'enteniment pot arribar a la demostració de la veritat.<sup>188</sup> Sense el concurs previ de la primera, el segon no pot acomplir la seua tasca. On és, doncs, el pretés "racionalisme" de Llull? Una volta més, queda patent que és fruit tan sols d'una lectura errònia, parcial o precipitada dels seus escrits. El mecanisme de funcionament de l'Art pot semblar fred pel que té de meticulós i per la seua presentació algebràica; però, a la base, hi ha quelcom d'intuïtiu, un element irracional previ, sense el qual el mecanisme no s'engega. Aqueix element l'aporta la M, la voluntat amant que pressuposa una certa veritat abans fins i tot que la memòria i l'enteniment la facen present a l'esperit. I aquestes pressuposicions no poden ser fornides, evidentment, més que pel dogma catòlic, per la *fe* catòlica. Per això, convertir l'infidel, dur-lo a la veritat, és convertir-lo a la fe catòlica, dur-lo a la veritat del dogma catòlic, després d'haver recorregut el camí que, partint d'una voluntat passiva o predisposició prèvia, el mena a través de la memòria i de l'enteniment de nou a la voluntat, aquesta vegada activa, i concordant harmoniosament amb les altres dues potències, sense contrarietat de cap tipus.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup>Llull utilitza, en aquests textos, el triangle vermell de T: principi (començament), mitjà, fi. La suposició és el començament de la demostració, perquè és prèvia; però també és el mitjà pel qual hom arriba a la demostració, la qual és la fi (en el sentit de causa final) del procés.

<sup>189</sup>En altre lloc hem tocat la mateixa qüestió amb més deteniment (RUBIO, 1993).

Com hem pogut comprovar, el concepte de suposició s'assenta en l'actuació de la M (voluntat amant) dins de l'espècie N (és a dir, acompanyada d'una memòria i d'un enteniment passius). Acte seguit, la F i la G (memòria i enteniment actius pertanyents a l'espècie I), recorren per les cambres de les figures per operar la recerca de la veritat. El paper d'aquestes dues potències serà cabdal en l'AD, i va estretament unit al concepte de suposició. Però en l'Aaav ja el trobem enunciat, potser sense tanta contundència com en l'obra posterior. Les sis condicions de la figura T, per exemple, fan referència a FG; i és que aquests dos individus operen la seua missió de recerca amb l'ajut dels triangles de T, sense els quals no poden fer res. Heus ací les sis condicions:

*De sex Conditionibus & secunda Figura ipsius T.*

1. F.G. finali rationi, unde formantur istae camerae: [E.A.V.Y.] [I.V.Z.] [M.A.V.Y.Z.].
2. F.G. separant cameras.
3. F.G. moventur de una dictione in aliam.
4. F.G. separant cameram vel cameram, quae sunt medium inter unam cameram & aliam.
5. F.G. cum sedecim modis.
6. F.G. tentant secundam figuram ipsius T. cum tertia (pàg. 435/3).

Insistim: aquesta preponderància de F G s'explica des de la importància de la *suposició*. La M, suposició prèvia, ja implica una actuació de la voluntat anterior a la memòria i a l'enteniment; per això aquestes dues potències engeguen el mecanisme de recerca de l'Art a través de les cambres, deixant de banda la H, és a dir, la voluntat desamant, o els prejudicis que poden entorpir la comprensió intel·lectual del dogma. Podem comprovar, a més, el caràcter bàsicament estructural de l'Art en el fet que, tot i que aïlladament es donen polisèmies en el significat de les lletres, aquest varia quan entren en relació les unes amb les altres.<sup>190</sup>

Hom pot preguntar-se perquè Llull fa referència a F i G i no a B i C, ja que en tots dos casos el significat és «memòria membrant i enteniment entenent». Cal considerar, però, l'espècie a la qual pertany una lletra. No és el mateix pertànyer a l'espècie I (en el primer cas) que a l'espècie E (en el segon cas). La F i la G són memòria i enteniment que van acompanyats d'una voluntat

---

<sup>190</sup>Sobre l'Art com a *estructura*, veg. BONNER (1986 i 1989 a: 64).

passiva, mentre que B i C van acompanyades per una voluntat activa. La vàlua de les lletres està en funció de les relacions mútues que s'estableixen en una xarxa significativa fonamentada en oposicions i concordances; en definitiva, l'Art funciona com una estructura. Per això no ajuda gaire a la comprensió dels textos artístics afegir entre parèntesi la «traducció» de cada lletra; dir «memòria membrant» tant per a la B com per a la F anul·la el plus informatiu de cada lletra derivat de les relacions que estableixen amb les altres dues de la seua mateixa espècie, relació tant o més significativa que el propi sentit «literal», ja que l'especifica i el completa.

L'algebratització del discurs lul·lià en l'Art està doncs plenament justificada, i és quelcom més que una manera d'enrevessar-lo o de fer-lo més breu: suposa la plena assumpció, per part d'aquest discurs, del seu valor estructural. El lector ha de tenir en la ment el paradigma de les lletres que formen la figura S, per tal de poder comprendre el significat de les frases, ja que caldrà que ubique el sentit d'aqueixes lletres en un punt determinat de la xarxa opositiva de la figura. No hi ha cap altra manera de llegir l'Art més que la que el seu propi autor recomana: memoritzar prèviament les figures i les lletres, familiaritzar-se a la perfecció amb elles abans d'encetar la lectura. Un cop hajam experimentat la «revelació» intel·lectual que suposa la comprensió de les relacions que s'estableixen entre les espècies i els individus de S, haurèm trobat l'accés a una bona part del «misteri» de l'Art lul·liana.

D'ací deriva també el caràcter dinàmic de les espècies de S, les quals, com hem vist abans, entren en una dialèctica transformativa que suposa, per a l'ànima racional, el pas per les diverses situacions psicològiques, fins arribar a trobar l'adiant per a assumir intel·lectualment l'objecte de la recerca. La *conversió* o la *perversió* de les diferents espècies és possible perquè comparteixen trets comuns i trets diferencials; és a dir, perquè tenen algun individu en comú i altre o altres individus contraris.

El mode tretzè dels setze modes generals està dedicat a aquesta dialèctica de la «conversió» i la «perversió» de les espècies. El seu contingut és força significatiu. Per exemple: «Quando D. est fortius, quàm B. C., tunc E pervertitur in N.; & quando M. perdit suam vim per D., vel H., tunc N. convertitur in E., vel in I.» És a dir: quan la voluntat amant de l'espècie E és més forta que les seues companyes memòria i enteniment (dit altrament: quan hom estima tan fortment que anul·la les altres dues potències), llavors la

E es perverteix en N, on només la voluntat està activa. Però quan aquesta voluntat, representada ara per M, perd la seua força per la D o per la H (la voluntat desamant de l'espècie I), llavors la N es converteix de nou en la E (en el primer cas), o en la I (en el segon).

Aquest és el joc de l'Art quaternària: la recerca de la certitud epistemològica és plantejada com una qüestió netament psicològica, és a dir, com la recerca d'una actitud psíquica adient per a l'assumpció de la veritat. L'ànima assaja diverses postures, representades per les espècies de S, fins que arriba a la que garanteix el coneixement de l'objecte sobre el qual s'aplica. L'ànima enceta un viatge epistemològic, on passarà de la fe inicial al dubte, i d'aquest a la certificació. Cada cop que el dubte trasbalse de nou la situació aconseguida, caldrà engegar una altra volta el mecanisme que condueix cap a la certesa.

### 1.2.2.3. El paper de l'analogia elemental.

Per finalitzar aquesta exposició sobre l'Art ens resta encara fer algunes precisions referents al paper de la figura elemental. Com ja hem dit, en l'Àaav constitueix la segona figura de T, i la seua finalitat és presentar al·legòricament el recorregut de T per les altres figures. És a dir, els elements forniran analogies que faran més comprensible el funcionament de l'Art. Les cambres de la figura elemental entraran doncs en les solucions de bona part de les qüestions plantejades. Un exemple: a la qüestió de si en Déu hi ha o no trinitat de persones, la composició dels quatre elements, que cerquen la conjunció en un cos elementat, indica que en Déu també s'ha de donar la unió essencial de diverses natures en una sola essència. Aquest és el procés:

5. *Quaestio*. Utrùm in A. sit Trinitas Personarum, vel non?

*Solutio*. [E.I.N.] [Ignis] [Aër] [Aqua] [Terra]. Si Trinitas Personarum sit in A., prima camera convenit cum majoritate; & si non sit, convenit cum minoritate: & quia majoritas convenit cum esse, & minoritas cum privatione, oportet, quòd prima camera det majorem significationem in se de hoc, quod est, quàm de hoc, quod non est: & ignis & aliae camerae significant perfectionem, eò quòd moventur ad inquirendum simplicem conjunctionem unientem corpus simplex elementatum, & tres simplices naturas, quae sunt materia, forma & conjunctio (pàgs. 463-464/31-32).



En l'AD, la figura elemental adquirirà encara una vàlua major, com ho manifesta el fet que s'independitza de la figura T i pren carta de naturalesa com una figura més, en el mateix plànol d'igualtat que la resta. És a dir: passa de ser una figura subsidiària a una de principal. La raó és ben simple: l'AD està escrita a Montpeller, i adreçada per tant a un públic universitari estudiant de medicina; la referència a la constitució natural dels cossos era doncs obligada per a explicar metafòricament les realitats metafísiques.

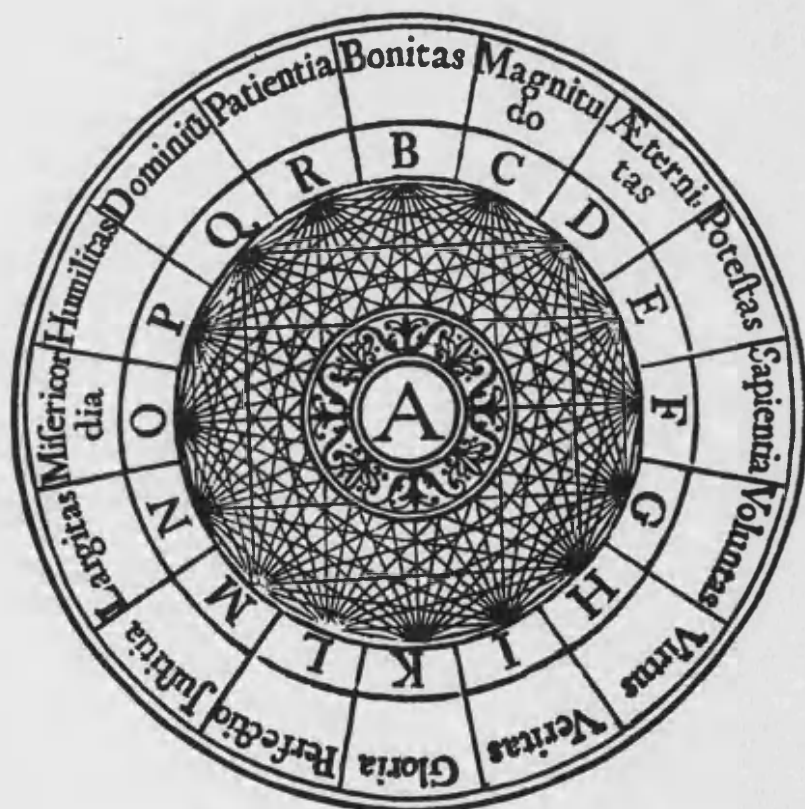
Després de la precedent exposició relativa a la constitució i funcionament de l'Art, a través sobretot de la formulació primera manifestada en l'Aaav, passarem a esbrinar els antecedents que trobem al LC. Ho hem dit diverses vegades: la «il.luminació» de Randa s'ha d'entendre com una reorganització i, sobretot, com una *estructuració* del material i dels mètodes o «arts» presents al LC. Aquesta obra, en ser d'unes dimensions tan notables, suposa una contínua evolució, un replantejament del material emprat al llarg de les seues distincions; és a dir: l'Art de Llull es gesta al LC en el camí que va del seu primer capítol al darrer. Podem assistir al seu progressiu naixement segons avancem en la lectura de la primera gran obra lul.liana. Per això els capítols de la darrera distinció són els més semblants al discurs artístics, tot i que, insistim, aquest discurs s'ha generat a poc a poc durant les distincions anteriors.

Veurem en primer lloc la presència al LC dels conceptes que més tard bastiran les figures de l'Art. Aquestes prenen forma paulatinament, tant pel que fa al seu contingut com al seu funcionament dins l'engranatge artístic. Posteriorment, estudiarem els antecedents de les regles que relacionen les figures entre si, tot constituint el mecanisme de funcionament de l'Art.

## 2. EL TRÀNSIT DEL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ A L'ART ABREUJADA D'ATROBAR VERITAT.

### 2.1. Les figures.

#### 2.1.1. La figura A.



La figura A té un paper central en l'Art. És la més important de totes pel que fa al seu contingut: les dignitats, virtuts, qualitats o atributs divins. Representa doncs Déu, i amb les seues cambres hom pot resoldre qüestions, amb la condició que hom no introdueca cap contrarietat entre les cambres, i que les concorde sempre amb majoritat, perfecció i ésser, ja que són contràries a minoritat, defalliment i privació. Aquesta és la base de l'Art per una senzilla raó: les condicions esmentades poden ser acceptades sense cap problema pels musulmans i pels jueus. A partir d'elles hom discutirà altres temes que

afecten la divinitat, com ara la trinitat de persones o l'encarnació de la segona persona. La resposta dependrà de si contradiuen o no les regles esmentades. Una obra de «vulgarització» de l'Art, com és el *Llibre del gentil i dels tres savis*, basa el seu discurs en aquesta norma bàsica.

Al LC trobarem múltiples referències a les dignitats divines, i amb aquesta vàlua demostrativa que continuarà present en l'Art. Esbrinar com s'arriba d'un punt a l'altre, com s'opera el trànsit de la gran enciclopèdia al mètode abreujat, serà l'objectiu de les següents pàgines.

#### 2.1.1.1. Qüestió de noms.

Primerament, caldrà fer algunes precisions terminològiques. Els atributs divins reben al llarg del LC diverses denominacions, totes elles sinònimes: virtuts, dignitats o qualitats. El de «dignitat» serà el que acabarà per imposar-se sobre els altres, a partir de l'AD. Al LC, igual que a l'Aaav, predominen altres, especialment el de «virtut». *Dignitas* és el terme llatí que tradueix el grec *axioma*; a l'edat mitjana tenia un doble significat: el d'autoritat digna d'homenatge i de respecte, i un sentit més lògic, de principi que serveix de base a una demostració, o principi evident per ell mateix. Tots dos significats s'uniran en Llull: eminència i evidència immediata (MERLE, 1977).

Però, com hem dit, són altres els termes preferits per Llull al LC i a l'Aaav per tal de fer referència a les dignitats divines. «Dignitat» apareix tan sols un cop al LC, i cap als inicis de l'obra, segons ja va fer notar A. Llinarès; això sí: ho fa unit a «virtut», com a sinònims (LLINARÈS, 1990: 98).

Ah divinal Senyor, consolació e esperança nostra! Lo vostre poder tot sol està sens par e companyó, e sens contrarietat neguna està. E açò és, Sènyer, per raó de les vertuts e dignitats qui priven en les creatures, les quals vertuts e dignitats són acabades en lo vostre poder (14, 25).

«Virtut» serà el terme més emprat al llarg de l'obra, així com «qualitat». I pensem que l'aparició de l'un o de l'altre no sempre és arbitrària, sinó que obeeix a unes raons concretes, com veurem tot seguit. Altrament, seria difícil entendre l'ús, per part de Llull, d'un terme altament polisèmic que pot induir a error el lector, quan el que vol l'autor és deixar el més clar possible els seus

arguments. A més, Llull és perfectament conscient d'aquesta polisèmia, i l'explota.

«Virtut» és un terme aplicable a tres esferes diferents, però connectades entre si:

a) Esfera teològica. Terme referit a les qualitats divines. S'aplicarà als conceptes constitutius de la figura A.

b) Esfera psicològica. Terme referit a les potències de l'ànima. S'aplicarà als conceptes constitutius de la figura S.

c) Esfera moral. Terme referit a les virtuts morals (teologals i cardinals), oposades als vicis. S'aplicarà als conceptes constitutius de la figura V.

Els següents textos mostren la consciència lul.liana de la polisèmia del terme, a través d'advertiments al lector per tal que pugui diferenciar el sentit concret en cada cas:

Com hom encerca de virtuts (*emperò no entenem a dir de virtuts cardenals ni canonges*), Sènyer, en la vostra essència, adoncs apercep en vostra essència virtuts, com poder, e amor, e saviea, e dretura, e les altres virtuts, *les quals són virtuts essencials, no accidentals* (177, 12. El subratllat és nostre).

Ací Llull diferencia entre l'abast teològic i el moral del mot. Al mateix versicle, però, poques ratlles més avall, preferirà el terme «qualitats»: «On, per açò, Sènyer, totes les qualitats són en vós una substància en tres persones e la substància e les tres persones són les vostres qualitats» (*ibid.*). El fragment reportat més amunt té concomitàncies amb aquest de l'Aaav, que presenta el contingut de la figura A: «A. ponimus, quòd sit noster Dominus DEUS; cui A. attribuimus sedecim virtutes; *non tamen dicimus, quòd sint cardinales, neque theologicae, nec quòd sint accidentales, sed essentiales*» (pàg. 434/2. El subratllat és nostre).

Troblem també que les virtuts poden ser-ho de l'ànima (memòria, enteniment i voluntat), o bé les «altres virtuts», possiblement en referència a les virtuts morals:

Pacient Senyor, enaixí com matèria és subject a forma, enaixí les tres vertuts de l'ànima són subject a totes les altres vertuts; e enaixí com per lo corrompiment de la matèria se destrueix la forma estant en ella, enaixí, Sènyer, per l'empaxament que les coses sensuais fan a les tres vertuts de l'ànima, prenen destruïment les altres vertuts estants en les rails d'aquella (165, 20).

Llull manifesta en aquest passatge la imbricació perfecta entre els fets de psicologia i els de moral: sols un ordre adequat d'actuació de les virtuts de l'ànima garanteix l'assoliment de la virtut moral. Si es corrompen les primeres, al darrere aniran les segones.

«Virtuts» o «qualitats» són els termes emprats en el LC per tal de fer referència al que després seran les «dignitats» divines. El primer concepte permet relacionar-les amb les potències anímiques i amb les virtuts morals. La polisèmia du implícita la consideració de la connexió estreta establerta entre els conceptes de les diverses figures que constituïran més endavant l'Art. El terme «qualitats» també apareixerà en un context favorable a aquesta interrelació dels atributs divins amb la resta de la realitat. En concret, els connectarà amb la realitat física i material; en definitiva, amb els components del que serà la figura elemental.

Aquest trànsit es donarà al llibre quart. Tot i que el nostre autor continuarà emprant el terme «virtuts» per a referir-se als atributs divins, especialment en la primera part del llibre quart, el terme «qualitats» va guanyant terreny. Per una senzilla raó: el llibre quart maneja conceptes de tipus filosòfic i natural: matèria, forma, potència, actualitat, ... I també les qualitats dels éssers naturals (per exemple, les quatre qualitats dels elements: secor, fredor, humitat i calor). La distinció XXXV, per exemple, toca de ple el tema, com s'indica al seu títol: "Qui tracta de l'arbre de qualitats e de significats". En aquest context, Llull parlarà de les «qualitats» divines, en un intent de relacionar el món natural i el seu creador, tot operant una «teologització» d'un concepte científic.

Aquest ús teològic del terme «qualitats» està justificat, a més, per la importància creixent de les analogies elementals al LC (antecedent de l'ús de la figura elemental a l'Art); el que busca Llull, en definitiva, és bastir una escala epistemològica que pugui de les sensualitats a les intel·lectualitats, de manera que les primeres donen significació de les segones a través d'analogies. El vocabulari hi juga un paper fonamental: les virtuts de l'ànima donen una

semblança de la coessencialitat de les virtuts divines; les qualitats dels elements també signifiquen, ni que siga per contrast, les qualitats divines.

#### 2.1.1.2. Qüestió de nombre.

Al marge doncs del nom atribuït, les dignitats divines tenen un paper clar tant en l'Art com en el LC. El que no sembla tan clar és el seu nombre a l'enciclopèdia mística. En l'Aaav, segons hem vist, hi ha un llistat tancat de setze dignitats a la figura A. No és fàcil, però, trobar un llistat semblant al LC. D'entrada, perquè tots els que presenta Llull són oberts. La qüestió ha estat àmpliament estudiada per A. Llinarès al seu article fonamental sobre les dignitats divines al LC, de referència obligada (LLINARÈS, 1990). El professor francès fa un estudi exhaustiu de les dignitats a la nostra obra; però no intenta estudiar el pas del LC a l'Aaav en aquest punt. La pregunta queda encara en l'aire: d'on ha sorgit la figura A *tal i com es manifesta a l'Aaav?*

Llull assaja al LC diversos llistats de dignitats, diferents segons el cas, ja que normalment es tracta de treballar amb un conjunt de virtuts divines *ad hoc*, aplicables a la solució d'un problema determinat. Un cas molt evident es troba al capítol 172, on les quatre causes aristotèliques i llur funció explicativa de la realitat immanent forneixen una analogia, d'acord amb la qual quatre virtuts divines poden igualment donar compte de la realitat transcendent (LLINARÈS, 1990: 103-105):

Oh Déus vertuós, acabat en laors e en glòria e en honraments! Enaixí com és a home possívol cosa apercebre lo cors de natura en les creatures ab les quatre ocasions, les quals són lo faedor, e la matèria, e la forma e la causa final, enaixí, Sènyer, és a home possívol cosa que aperceba e entena per quatre coses quals són les coses qui no van segons raó de natura, les quals quatre coses són poder, e saviea, e volentat e acabament (172, 1).<sup>191</sup>

Quan les virtuts divines passen a significar la trinitat de Déu, llavors el nombre emprat haurà de canviar per força. Ja no seran quatre, sinó tres per

---

<sup>191</sup>És remarcable en aquest text la utilització del terma «cosa» per referir-se a les dignitats, i això confirma la tesi enunciada abans: la terminologia s'adapta a les relacions analògiques establertes entre les dignitats i altres conceptes; ací, en concret, «causa-cosa».

cada un dels tres «significats» que donen compte de la trinitat; és a dir, un total de nou:

La primera manera, Sènyer, de les tres significacions és en tres significats, ço és a saber, que infinitat e vida e eternitat donen significat que vós sòts en tres persones; e lo segon significat és en altres tres significacions, ço és a saber, que poder e saviea e amor signifiquen que en vós ha tres persones; e lo terç significat dóna altres tres significats, ço és a saber, que la vostra simplicitat e la vostra glòria e la vostre acabament signifiquen en vós tres persones (179, 2).

Aquest llistat, com que té una utilitat decisiva en la demostració de la trinitat, serà emprat diverses vegades al llarg del LC, amb alguna petita variació. Constitueix doncs un nucli bàsic a partir del qual podem operar el pas a la figura A de l'Aaav. Però tot sol no és suficient per a explicar aquest trànsit; haurem de recórrer a altres llistats dins del propi LC. Llinarès ofereix un quadre resum de les aparicions d'aquestes nou dignitats a set capítols de l'obra: els 178, 179, 180, 181, 182, 246 i 317. En tots ells apareix «vida» excepte en el primer, on és substituïda per «virtut». Mentre que «glòria» és substituïda per «bondat» als capítols 178 i 182. La resta no sofreix cap variació (si exceptuem que «voluntat» i «amor» poden aparèixer indistintament, ja que són sinònims) (LLINARÈS, 1990: 117).

Llinarès se centra també en els darrers capítols de l'obra, on veu els inicis del camí cap a l'Art en la substitució de les virtuts divines per lletres. En resum, trobem tot al llarg del LC vacil·lacions pel que fa al nombre de les dignitats divines. La relació amb el món natural, i la base aristotèlica present a l'obra, impliquen la presència de llistats de quatre dignitats. El fons trinitari agustiniana, però, imposa llistats de nou (LLINARÈS, 1990: 123). La qüestió no és fútil: a l'etapa ternària de l'Art trobarem nou dignitats divines (el quadrat de tres) a la figura A, mentre que a l'etapa quaternària en seran setze (el quadrat de quatre). És que el LC avança les arts ternàries i passa per damunt de la formulació primera revelada a Randa?

El nombre de les dignitats divines a l'Art ha estat un tema debatut, i del qual hom ha extret implicacions importants per a la posterior divisió en etapes de la producció lul·liana, prenent com a criteri el nombre de principis bàsics que hi compareixen. Com ja hem dit més amunt, Robert Pring-Mill va llançar la teoria que, en les arts quaternàries, depenia dels graus de la figura

elemental; és a dir, que hi havia una estreta connexió entre la base numèrica que sustentava la realitat material i el nombre de setze dignitats de la figura A, resultat de quadrar el quatre (PRING-MILL, 1957). El P. Platzeck va respondre tot atribuint als principis presents a la figura S (setze també) l'origen del nombre de dignitats divines (PLATZECK, 1964: 143 i 150). D'aquesta manera, la polèmica sobre la quaternitat elemental del nombre setze es va traslladar de la figura A a la figura S. És doncs en el següent apartat, en veure els antecedents de la figura S al LC, on plantejarem la nostra hipòtesi al respecte.

Tornant a la figura A, el que ens interessa és remarcar que, pel que fa al nombre de dignitats, hem d'acceptar l'afirmació del P. Platzeck: en són setze perquè setze són les lletres que configuren la figura S. Per altra banda, al LC, excepte quan es tracta, com hem vist, d'una referència explícita a la trinitat, els llistats de nou dignitats són llistats oberts; podrien ser-ne vuit, o deu, o més. Sovint en són nou per la senzilla raó que l'estructura del capítol exigeix un nombre limitat de conceptes a desenvolupar: deu tríades de versicles en total, on la primera tríada presenta les dignitats amb què treballarem, i les nou restants les desenvolupen. Si Lull reserva una tríada final com a conclusió del que ha exposat en el capítol, llavors seran vuit les dignitats de la llista, i no nou (cosa que s'esdevé molt sovint). Al capdavant, l'autor ho deixa ben clar: tot llistat, siga quin siga el nombre de principis que incloga, finalitza amb la fórmula «e les altres virtuts semblants a aquestes». El nombre és, en certa manera, aleatori (excepte, insistim, quan vol reflectir l'organització trinitària de la divinitat).

### 2.1.1.3. Virtuts «ad intra» i «ad extra».

No ens centrarem doncs tant en la qüestió de *quantes* dignitats divines de la figura A s'anticipen al LC com en la qüestió de *quines*. Són les més sovintejudes al LC les que ocuparan finalment un lloc a la figura A? És clar que aquelles que es revelen com més útils demostrativament seran les més emprades al LC, i també les que tindran més possibilitats d'accedir al llistat final de la figura A. Per a resoldre la qüestió de la trinitat, els tres ternaris de dignitats suara esmentats són imprescindibles. Però per a assumptes relacionats no ja amb la constitució intrínseca de Déu, sinó amb la seua manifestació cap a l'exterior, caldrà recórrer a altres virtuts.



D'aquesta manera Llull fa una divisió que serà operativament fructífera, i que cal tenir molt en compte a l'hora d'estudiar l'origen de la figura A. Les dignitats divines seran *ad intra* (les que fan referència a la constitució essencial de Déu) o *ad extra* (les referides a la seua activitat exterior cap a l'home i la creació). Segons el cas, convindrà més fixar-se en unes o en altres:

Ah Déus misericordiós, eternal, lo qual és sens nulla corrupció e sens nulla alteració!  
Com totes coses hagen, Sènyer, començament e fi de vós enfora qui sóts sens null començament e sens nulla fi, per açò cové que com som contemplants en les vostres virtuts, que façam diferència en elles en dues maneres: l'una, que entenam aquelles segons vós, l'altra que les entenam segons relació de nós (178, 1).

Heus ací el dos llistats plantejats per Llull:

On, beneit siats vós, Sènyer, car les virtuts essencials que nosaltres entenem ésser en vostra essència a esguardament de vós són infinitat, e eternitat, e saviea, e poder, e amor, e virtut, e bonea, e simplicitat, e acabament, e les altres semblants a aquestes, e les virtuts essencials que nosaltres apercebem ésser en vós a esguard de nosaltres són creació, e gràcia, e misericòrdia, e dretura, e senyoria, e humilitat, e larguea, e granea, e honrament e les altres semblants a aquestes (178, 2).

El primer llistat el formen els tres ternaris que hem vist que feien referència a la trinitat, però ara amb un caràcter obert («e les altres semblants a aquestes»). De fet, no hi són «glòria» ni «vida», presents a altres formulacions del mateix grup de nou dignitats. Encara que sí que tindrem la dignitat de «vida» al llarg del propi capítol 178, a la qual dedicarà l'autor el versicle cinquè, cosa que mostra clarament el caràcter obert del llistat. Les altres virtuts, «segons nosaltres», també apareixen en nombre de nou, però amb la mateixa postil·la «e les altres semblants a aquestes». Llull es reserva en tot moment el dret a canviar el llistat, el qual s'adaptarà a les necessitats concretes de cada qüestió plantejada. En l'Art, igualment, l'ànima racional (la S) buscarà per totes les cambres binàries de A aquella o aquelles que puguen servir per als seus interessos.

La figura A combinarà dignitats provinents de tots dos llistats; hi trobarem virtuts divines «segons vós» i «segons nós», d'acord amb la següent distribució:

## Figura A:

Bonea:	«segons vós».
Granea:	«segons nós».
Eternitat:	«segons vós».
Poder:	«segons vós».
Saviea:	«segons vós».
Voluntat:	«segons vós».
Virtut:	«segons vós».
Veritat:	«segons nós».
Glòria:	«segons vós».
Perfecció:	«segons vós».
Justícia:	«segons nós».
Larguea:	«segons nós».
Misericòrdia:	«segons nós».
Humilitat:	«segons nós».
Senyoria:	«segons nós».
Paciència:	«segons nós».

Com veiem, de les setze dignitats de l'Aaav, vuit corresponen a l'essència divina considerada *ad intra*, i les vuit restants a la consideració *ad extra*. Hi ha alguns termes que no apareixen al doble llistat del capítol 178, tot i que al llarg dels capítols següents són inclosos en nous llistats que els ubiquen en un dels dos grups (recordem que la llista del capítol 178 no pretén ser exhaustiva). En concret, en són tres: veritat, glòria i paciència; així, «veritat» apareix sempre en contextos de virtuts divines «segons nós»: al capítol 209 forma un ternari amb «dretura» i «misericòrdia», i al capítol 273 forma parella amb «humilitat» (273, 2). Pel que fa a «glòria», forma ternari amb «simplicitat» i amb «acabament», un dels tres ternaris bàsics que apareixeran al llarg de nombrosos capítols del LC; i «paciència», finalment, apareix relacionada amb virtuts com «humilitat», referides sempre a la humanitat divina de Jesucrist.

Com s'arriba dels llistats presents al LC a aquesta formulació de l'Aaav en un llistat tancat i, diem-ne, «eclèctic»? Intentarem respondre a la qüestió resseguint les passes de les diverses dignitats al llarg dels capítols més importants del LC, estudiant com van organitzant-se en grups més o menys repetits gràcies a la seua funcionalitat demostrativa.

#### 2.1.1.4. Els tres ternaris bàsics de dignitats al LC.

Llull sembla tenir preferència per la utilització de grups de tres dignitats divines al llarg de tot el LC. Aquesta és, lògicament, una utilització interessada, ja que busca una finalitat demostrativa de la trinitat de persones en la unitat de l'essència divina. Però, a més, les tríades de dignitats no tan sols ajuden a bastir el contingut dels arguments, sinó també els confereix una forma apropiada. Si tots els capítols del LC estan dividits en deu grups de tres versicles cadascun, aquest marc de la tríada de versicles serà el més adient per a desenvolupar els continguts trinitaris dels arguments lul.lians. Cada versicle exposarà una dignitat, de manera que sovint apareixeran distribuïdes en grups de tres.

És al llibre tercer del LC on apareixeran les dignitats divines amb tota la seua càrrega demostrativa, segons hem comprovat a la primera part de l'estudi. Especialment a la segona part del llibre, dedicada als senys intel.lectuals (i més concretament als capítols dedicats a l'«apercebiment» o «coneixença»). Al capítol 170, "Com l'enteniment humà apercep e entén per unes entel.lectuïtats altres entel.lectuïtats", trobem la primera manifestació demostrativa dels ternaris de virtuts divines, unides a aquesta ascensió epistemològica expressada al títol. Es tracta de pujar des dels significats de l'ànima humana als significats de l'essència divina. La primera té tres significats: granea, vida i durabletat. Granea, perquè és major en virtut que el cos; vida, perquè les tres potències (memòria, enteniment i voluntat) així ho manifesten; durabletat, perquè la concordança i la conveniència de l'ànima amb la seua substància la fa incorruptible. Els tres signifiquen tres propietats en l'ànima, les quals són una mateixa substància espiritual.

D'ací, l'enteniment puja un graó més amunt i apercep que en la substància divina hi ha tres persones: així com en l'ànima granea, vida i durabletat signifiquen tres coses diferents que són una mateixa substància, igualment en Déu granea, vida i eternitat signifiquen tres persones diferents unides en una sola substància. Cal remarcar que, en el pas del punt de vista humà al diví, la virtut de «durabletat» ha estat substituïda per la d'«eternitat»: l'ànima no és pròpiament eterna, ja que ha estat creada.

Tenim ja un ternari de virtuts divines, emanat de l'analogia establerta entre les propietats de l'ànima humana i la trinitat divina: granea, vida i eternitat. Tornarem a trobar-lo a 177, 10-15, substituint «granea» per «infinitat». Si tenim al davant el llistat de la figura A (i, a partir d'ara, cal no desfer-se'n), podem veure que «granea» i «eternitat» són, respectivament, la segona i la tercera dignitat. Més endavant veurem què s'ha fet de «vida».

Al capítol 172, Llull emprà un argument semblant que donarà peu a l'aparició d'un altre ternari de dignitats divines. Ara es tracta de bastir una analogia no entre l'ànima i Déu, sinó entre el món natural i el seu creador. La natura es regeix pel número quatre: quatre elements, quatre causes. Igualment, Llull considera quatre virtuts en Déu: poder, saber, voluntat i acabament. La darrera, però, té una vàlua adjectival, de manera que les quatre causes naturals tenen un referent trinitari en Déu: així com les quatre causes demostren la conjunció i la unitat dels cossos elementats, així mateix l'acabat poder, l'acabada saviesa i l'acabada voluntat donen tres significats diferents en Déu en una sola substància (172, 16-18). Poder, saber i voler són, respectivament, les dignitats quarta, cinquena i sisena de la figura A de l'Aaav.

Simplicitat, bonea i acabament apareixeran al capítol 178, concretament als versicles deu a dotze. Al capítol següent, «bonea» serà substituïda per «glòria»; segons hem vist més amunt, Llull estableix tres ternaris de dignitats divines a 179, 2, tot recollint els que havien aparegut als capítols immediatament anteriors:

infinitat-vida-eternitat  
poder-saviea-amor  
simplicitat-glòria-acabament.

Pel seu contingut trinitari, i també per la seua forma ternària, aquests tres grups tindran una difusió excepcional al llarg del que resta de LC. Els podem trobar a diversos passatges; citarem tan sols alguns exemples: 246, 23; 283, 7; 317, 19-21; 318, 10; 361, 4, etc. Per separat, cadascun dels tres ternaris també fa acte d'aparició en múltiples llocs, cosa que indica que hi ha una unió essencial entre les virtuts divines que hi formen part. El segon d'ells, el format per poder-saviea-amor (o voluntat), és el més exitós de tots, i constitueix el nucli demostratiu de nombrosos arguments lul.lians, no sols al LC sinó també en

obres posteriors.<sup>192</sup> Per això és també el més identificable a la figura A de l'Aaav, de manera que podem considerar que n'és el primer nucli formador. A partir d'ara doncs, ens referirem a la terna poder-saber-voler amb el nom de «ternari nuclear», mentre que el conjunt format per aquest i els altres dos ternaris constitueix els «ternaris bàsics» de dignitats divines al LC.<sup>193</sup>

Vejam doncs el pas dels ternaris bàsics del LC a l'Aaav. El següent esquema mostra com, excepte el ternari nuclear, els altres es dil·luïxen més o menys en l'estructura de la figura A:

LC:		Fig. A:
Infinitat (o granea)-vida-eternitat	>>	(bonea) granea-eternitat.
poder-saviea-voluntat	>>	poder-saviea-voluntat.
simplicitat-glòria -acabament	>>	(virtut-veritat) glòria-perfecció

A la columna de l'esquerra tenim els tres ternaris bàsics; a la dreta, les deu primeres dignitats de la figura A de l'Aaav. Podem comprovar com el ternari nuclear permanece inalterable en el seu lloc. Del primer ternari, infinitat passa a ser granea (ja es donava aqueix canvi al LC), i desapareix vida. Del tercer ternari, desapareix simplicitat (tornarà a aparèixer, però, a la figura A de l'AD), mentre que acabament i perfecció són sinònims. En la figura A trobem que apareixen bonea, virtut i veritat; les dues darreres dignitats no formaven part dels ternaris bàsics al LC, mentre que bonea havia format part del tercer ternari en lloc de glòria (veg. 178, 10-12).

#### 2.1.1.5. Les altres dignitats.

<sup>192</sup>És un ternari important en la teologia trinitària medieval. El voler complementa al poder, que va unit a la saviesa; amb aquest argument demostra Llull, per exemple, l'encarnació; al LC tenim dos capítols que ho palesen, els 184 i 185. Al primer d'ells, l'autor demostra que Déu *pot* encarnar-se (ja que, lògicament, *sap fer-ho*); al segon, completa l'argument demostrant que, en conseqüència, *vol* encarnar-se. En Déu, poder és voler. Al *Blaquerna* tindrem tres capítols consecutius, els 85, 86 i 87, dedicats a les tres virtuts, voler-saber-poder.

<sup>193</sup>«Bonea» serà la dignitat principal de la figura A. Al LC la seua importància no és tan gran com poder-voler, que semblen tenir una major càrrega demostrativa. No obstant això, «bonea» forma part del tercer ternari bàsic en algunes de les seues formulacions (en lloc de glòria), com hem vist adés.

Però, què s'ha fet de la resta de dignitats que formaran la figura A? Hi ha un procés de formació que s'inicia a partir més o menys del capítol 170, és a dir, tot just a l'inici de la distinció XXIX, distinció central al LC, dedicada a l'apercebiment o coneixença, i bàsica en la formulació del mètode epistemològic basat en l'ascens de les sensualitats a les intel·lectualitats (on les dignitats divines juguen un paper força rellevant); aquest procés finalitzarà a la darera distinció, la XL, dedicada a l'oració, la més llarga del LC i la més acostada també a l'Art. Els tres ternaris bàsics compareixeran de nou en aquesta distinció final, però ho faran ara acompanyats d'altres tres ternaris diferents. I és que des del capítol 319 fins al 336 tenim un total de divuit capítols dedicats a sengles virtuts divines, nou *ad intra* i altres nou *ad extra*. Recordem quines són:

Cap. 319: infinitat.	Cap. 320: vida.	Cap. 321: eternitat.
Cap. 322: poder.	Cap. 323: savieia.	Cap. 324: amor.
Cap. 325: simplicitat.	Cap. 326: glòria.	Cap. 327: acabament.
Cap. 328: bonea.	Cap. 329: dretura.	Cap. 330: misericòrdia.
Cap. 331: veritat.	Cap. 332: senyoria.	Cap. 333: humilitat.
Cap. 334: paciència.	Cap. 335: secret.	Cap. 336: virtut.

En el primer grup, identifiquem tot d'una els ternaris bàsics de virtuts divines *segons vós*. El segon grup, el de virtuts *segons nós* o *ad extra*, conté informació interessant per tal d'esbrinar el pas cap a la figura A. Potser estem davant el *missing link* entre el LC i l'Aaav pel que fa al llistat de dignitats divines. Excepte «secret», la resta de conceptes d'aquest segon grup apareixerà a la figura A. I tenim a més la dignitat de «bonea» en primer lloc. Com pot ser, si hem dit abans que és una dignitat *ad intra*? Urvoy la col·loca en el grup de les dignitats *ad extra* en presentar l'esquema de la distinció XL del LC (URVOY, 1980: 327); i és que pot tenir la doble consideració, segons la perspectiva des de la qual l'estudiem: la bondat intrínseca de Déu, o la seua bondat envers les criatures. D'alguna manera, encapçala en aquest punt final del LC les dignitats *ad extra*, i en una art que es vol analògica, com és l'Aaav, encapçalarà també totes les setze dignitats divines de la figura A. Vejam, però, d'on eixen la resta de dignitats; és a dir, el trànsit operat des de la distinció XXIX a la XL.

Abans, però, una matisació important: la divisió de les dignitats divines en dos grups, un *ad extra* i un altre *ad intra*, és tan sols operativa. La doble adscripció de bonea així ens ho indica. Els atributs de Déu són coessencials, i cap d'ells és major o menor que la resta. Per això a la figura A aquesta divisió resta implícita però no és explícitament manifestada (com ho indica, per exemple, el fet que les dignitats que hi formen part estiguen barrejades les unes amb les altres, sense que l'ordre de presentació impliqui cap distinció entre l'activitat interna i l'externa de la divinitat).

La matisació és important perquè ens permet comprendre l'aparició en l'esquema de les dignitats misericòrdia i justícia. Totes dues formen «parella estable», i tot i ser dignitats *ad extra* estan íntimament relacionades amb una *ad intra*: saviea. Déu és just, però també misericordiós. Al capítol 175, per tal de conèixer què és possible per a Déu i què és impossible, Lull utilitza com a eina demostrativa el ternari nuclear. Afegirà tot seguit la parella misericòrdia-justícia, ja que està íntimament relacionada amb saviea. El text següent ho confirma:

Si.l vostre poder, Sènyer, e la vostra volentat eren majors en la vostra essència que justícia ni misericòrdia, seria significat que la vostra saviea fos menor que lo vostre poder ni la vostra volentat, per ço car en vós són egualment vostra saviea e vostra justícia e vostra misericòrdia. On, com la vostra saviea sia egual en la vostra essència ab lo vostre poder e ab lo vostre voler, és significat que és egual vostra justícia e vostra misericòrdia ab vostre poder e ab vostra saviea e ab vostra volentat; e per açò és demostrat que totes aquelles coses són a vós possívols qui sien segons dretura e misericòrdia (175, 21).<sup>194</sup>

És a dir: la saviea és en Déu igual a la seua misericòrdia i justícia. I com que també és igual al seu poder i al seu voler, totes cinc dignitats són equivalents. Saviea ha actuat de nexa d'unió entre misericòrdia-justícia i poder- voler. En què es basa la relació que manté amb la primera parella? La figura X ens l'explicita: si recordem, aquesta figura oposa saviea a justícia, i poder a voluntat, ja que per la seua saviea, Déu coneix tot el que s'esdevindrà (predestinació), però per la seua justícia dóna llibertat a l'home per tal que

---

<sup>194</sup>És remarcable l'estil «artístic» del passatge, el qual, al capdavant, està fent una aplicació del triangle groc de T (majoritat-igualtat-minoritat) sobre la figura A.

construesca el seu propi futur (lliure albir). És a dir: escatològicament, justícia s'oposa a misericòrdia; però, per altra banda, s'oposa a saviea.

D'aquesta manera hem «enquistat» en el ternari nuclear poder-saviea-voluntat la parella misericòrdia-justícia. El terme central del ternari ha operat aquest empelt. Un munt de passatges confirmen aquesta estreta relació entre les cinc dignitats resultants. Per exemple: al capítol 183, dos grups de quatre dignitats cadascun donen compte que el pecat d'Adam és general a tota l'espècie humana. El primer grup el formen saviea-amor-bonea-acabament (dignitats «segons Déu»), i el segon grup dretura-misericòrdia-larguea-humilitat (dignitats «segons nós»). Saviea encapçala el primer, i dretura-misericòrdia el segon. Al capítol 250, afirmarà Llull que per a provar intel·lectualment l'existència del paradís calen les dignitats de justícia, misericòrdia i saviesa: «així com paradís, qui no pot ésser provat sensualment mas intel·lectualment en la vostra justícia e misericòrdia e saviea» (250, 12). I, més endavant, explicita de nou la relació existent entre justícia i saviea: «e com la consciència dels crestians sia major e mellor, és significat, Sènyer, en la vostra justícia e saviea que és vera» (250, 21).

En tocar el tema de la predestinació ja al llibre quart, trobarem nombrosos antecedents de la figura X. Un aspecte important en el seu funcionament serà la relació establerta entre saviea i justícia, per una banda, i poder i voluntat per altra. Les quatre apareixen juntes a 265, 2, i a 266, 23-24, fins al punt que hom arriba a modificar el ternari nuclear, quan de la predestinació es tracta: poder-voler-dretura tenen la missió, al capítol 266, de neutralitzar la significació de predestinació aportada per saviea.

La resta de dignitats que formaran part de la figura A apareixeran paulatinament al llarg dels capítols del LC. Segons la temàtica de cadascun d'ells, el nombre i el nom de les virtuts emprades varia. Així, al capítol 209 tenim tres ternaris de dignitats força interessants. L'objectiu del capítol ve explicat al títol: "Com home ha consciència dels falliments que fa ab les tres vertuts de l'ànima". De contingut trinitari, el que interessa és remarcar el reflex de la trinitat divina en les tres potències de l'ànima racional. Tres ternaris de dignitats hi ajuden:

amor-poder-saviea (209, 7-9);

dretura-misericòrdia-veritat (209, 10-12);



senyoria-larguea-humilitat (209, 13-15).

Es manté el ternari nuclear, base del trinitarisme; però com que el punt de vista és ara humà, més que no pas diví, els altres dos ternaris són substituïts per dignitats «segons nós». Dretura i misericòrdia obrin les noves dignitats, acomplint la seua missió de nexa amb el ternari nuclear.

De les dignitats que apareixen a la figura A, ja hem trobat al LC un nombre bastant significatiu; entre el doble llistat del capítol 178, força exhaustiu, i les altres que han sorgit al llarg dels capítols següents dels llibres tercer i quart, tenim quasi completada la llista de setze dignitats de l'Aaav. Mancarien encara dues, abans de la «recapitulació» dels capítols inicials de la darrera distinció del LC: virtut i paciència. Al capítol 181 trobarem la primera, també formant part d'una terna: virtut-bonea-acabament. I paciència apareixerà al penúltim capítol del llibre tercer, el 225, en un llistat de «nou qualitats intel·lectuals» (algunes pròpiament divines, altres no exclusivament), que inclou a més veritat, amor, justícia, misericòrdia, saviea, humilitat, sanctetat i mort.

Totes les dignitats de la figura A apareixen doncs al LC en un moment o en altre. El més normal és que vagen agrupades en conjunts de dues o de tres; hem vist els tres ternaris bàsics de dignitats, i la parella misericòrdia-justícia. Humilitat i paciència també tendiran a aparèixer juntes, ja que totes dues donen compte de l'actuació de la natura humana de Jesucrist envers nosaltres. De vegades, el grup de tres dignitats es transforma en un de dues, com és el cas de la terna infinitat-vida-eternitat, de la qual sovint desapareix el segon terme. Infinitat i eternitat són dues virtuts divines força relacionades entre si; apareixeran amb vida quan es tracte de bastir una analogia triniària; quan no, ho faran totes soles. El mateix s'esdevé amb la resta de dignitats que formen els ternaris bàsics. Al capítol 273, per exemple, tenim un llistat de nou dignitats, però no organitzat de forma ternària, sinó aquest cop de forma binària. En són quatre parelles més «acabament», que s'aplica a totes les altres:

unitat-trinitat; infinitat-eternitat; poder-saber; veritat-humilitat;  
acabament.

A partir del llibre cinquè, (és a dir, a les dues darreres distincions de l'obra), ja és més normal trobar-se el primer ternari bàsic sense «vida», igual que



Ja hem vist abans la importància del paper desenvolupat per la figura S en l'Art lul.liana; en les formulacions quaternàries, representa l'ànima humana, el subjecte del coneixement. És l'element actiu de la recerca: la S, amb la T com instrument, cerca la veritat (Y) i rebutja la falsedat (Z) en les «cambres» de A, V, X (o combinacions binàries dels conceptes constitutius d'aquestes figures). Aquest paper central determina la necessitat d'un estudi detingut de la seua constitució i del seu funcionament dintre del sistema de l'Art, estudi que ja té dues fites importants en els treballs clàssics, ja citats, de Robert Pring-Mill i el P. Platzeck, centrats especialment en escatir l'origen de la figura (PRING-MILL, 1968; PLATZECK, 1964). Abans, però, caldrà recordar sumàriament el contingut i l'estructura de la figura.

Tant a l'Aaav com a l'AD trobem la mateixa representació de la figura S. Visualment, consisteix en un cercle amb la lletra S al centre (la qual simbolitza l'ànima racional); el cercle té inscrits quatre quadrangles, en els vèrtex de cadascú dels quals hi ha una lletra que representa un concepte. Així doncs, quatre conceptes en cada quadrangle fan un total de setze elements constitutius de la figura S, representats per les lletres B a R. Aquesta és llur distribució:

B: memòria membrant  
C: enteniment entenent  
D: voluntat amant  
E: actes de B C D

F: memòria membrant  
G: enteniment entenent  
H: voluntat desamant  
I: actes de F G H

K: memòria oblidant  
L: enteniment ignorant  
M: voluntat amant o desamant  
N: actes de K L M

O: actes compostos de B F K

P: actes compostos de C G L

Q: actes compostos de D H M

R: actes de O P Q

Llull recorre a una analogia presa del món natural per tal de definir la relació entre els conceptes que basteixen la figura: la figura sencera, S, seria el «gènere», compost per quatre «espècies» (E, I, N i R), cadascuna de les quals contindria tres «individus». <sup>195</sup> Al primer cop d'ull, trobem que el seu contingut bàsic és trinitari (les tres potències de l'ànima representades en els tres «individus» de cada espècie), tot i que l'organització imposada a aquest contingut és quaternari. Els tres «individus» convergeixen en un quart vèrtex que tanca el quadrangle, vèrtex que els resumeix comprensivament. També és de destacar la natura especial del darrer quadrangle, on cada un dels tres vèrtex primers resumeix, al seu torn, tres dels vèrtex presents als quadrangles anteriors, de manera que el darrer vèrtex comprén la totalitat dels conceptes presents a la figura.

La polèmica entorn de la figura S apareix quan hom intenta explicar l'estructura quaternària que imposa a un contingut trinitari, polèmica que abasta un camp més ampli en afectar la natura mateixa de l'Art lul.liana. Tot seguit farem una anàlisi dels arguments explicatius d'aquesta peculiaritat, i que incideixen directament sobre el tema que ens interessa: l'origen de la figura al LC.

#### 2.1.2.1. Polèmica entorn a la quaternitat de la figura.

Per a Pring-Mill, l'estudi de la figura S de l'AD corroborava la hipòtesi emesa uns anys abans (PRING-MILL, 1957) on, tot desenvolupant les tesis de Frances Yates, afirmava que les operacions de l'Art es modelaven a partir de les operacions d'una combinatòria elemental (YATES, 1954). El nombre de setze per a les Dignitats divines en les primeres formulacions de l'Art dependria dels graus elementals, idea aquesta que va ser corregida pel P.

---

<sup>195</sup>Aquesta és una distribució porfiriana dels conceptes de la figura S: d'acord amb el conegut «arbre de Porfiri» —aplicat avui en dia a la zoologia—, cada gènere es divideix en diverses espècies, separades les unes de les altres per una «diferència específica» que caracteritza cadascuna d'elles; cada espècie conté un nombre determinat d'individus particulars.

Platzeck en fer notar que el susdit nombre provenia del nombre de principis de la figura S, la qual era ja anticipada amb força exactitud al capítol 331 del LC.

Pring-Mill, però, reacciona, tot i reconèixer l'antecedent del LC per a la figura S, i pretén demostrar el caràcter elemental (és a dir, referit als quatre elements —foc, aire, aigua i terra—) de la seua estructura quaternària; amb això reforçaria la seua tesi inicial que el nombre de setze (ara tant per als principis de la figura S com per als de la figura A) té el seu origen en els graus elementals.

Quatre són els arguments desenvolupats pel savi lul·lista britànic per tal de demostrar aquesta quaternitat elemental de la figura S (PRING-MILL, 1968: 227-228): a) la comparació amb el seu antecedent al LC demostra que la seua estructura quaternària no està motivada des del punt de vista de les tres potències, sinó que més aviat és arbitrària; b) la constitució dels quatre quadrangles respon a una teoria de la composició que reflecteix l'estructura numèrica del món material; c) hi ha explícita una referència a la corrupció, que afecta el darrer dels quadrangles i dóna com a resultat els altres tres, procés que és descrit en termes elementals al LC; i d) els principis de la figura obren no només d'una manera anàloga a les obres naturals, sinó també en relació directa amb aquestes, com mostra la relació existent entre les complexions elementals de l'home i les tres potències de l'ànima. Vejam-ho amb més deteniment.

El capítol 331 del LC, de títol "Com hom adora e contempla la sancta gloriosa veritat de nostre Senyor Déus", és, en efecte, l'antecedent més immediat de la figura S. Hi trobem les tres potències de l'ànima aplicades a la recerca de la veritat, tal i com indica el títol. Aquestes potències, però, apareixen ja distribuïdes d'acord amb els actes positius i negatius, de la mateixa manera que apareixeran posteriorment a la figura S de l'Art. Els conceptes emprats en el capítol són substituïts per lletres; el conjunt pot ésser copsat a través de la «taula de signes» que ofereix el propi capítol per tal d'orientar el lector. Les connexions entre aquesta taula i la figura S són ben paleses:

*Taula de signes del capítol 331 del LC:*

A: Veritat.

B: Memòria qui membra A.  
C: Enteniment qui entén A.  
D: Voluntat qui ama A.  
E: Significació composta de B.C.D.

F: Memòria qui membra A.  
G: Enteniment qui entén A.  
H: Voluntat qui no ama A.  
I: Significació composta de F.G.H.

K: Memòria qui oblida A.  
L: Enteniment qui ignora A.  
M: Voluntat qui ama A.  
N: Significació composta de K.L.M.

O: Compost de B i K.  
P: Compost de C i L.  
Q: Compost de D i H.  
R: Significació composta de O.P.Q.

Com podem comprovar, la divisió és igual que en la figura S: quatre grups (EINR), que ací són anomenats «figures», en lloc d'«espècies». Dues diferències tan sols són remarcables entre la «taula de signes» del capítol 331 del LC i la figura S de l'Art: La lletra M representa en el primer cas la voluntat amant, mentre que en el segon indica voluntat amant o desamant, i les lletres OPQ passen de ser «compost» de «B i K», «C i L» i «D i H» respectivament, a ser compostes de «BFK», «CGL» i «DHM». El que interessa fer notar, però, és la quaternitat que mostra ja l'organització dels conceptes al LC, uns conceptes amb un evident contingut trinitari; Pring-Mill remarca que, malgrat l'insaciable afany combinatori del beat, la «taula» no representa totes les combinacions possibles dels actes o la privació dels actes de les tres potències (PRING-MILL, 1968: 230).

En efecte: als ternaris BCD, FGH i KLM caldria afegir altres cinc: BLD, BLH, KCD, KCH, KLH. El darrer d'aquests, que representaria l'ànima que oblida, ignora i desama alhora, va ser afegit a la figura S tot donant un doble sentit a la lletra M, cosa que va introduir una ambigüïtat en la sèrie de setze lletres

però sense afectar la seua estructura quaternària. Dues conclusions n'extreu Pring-Mill:

que la quaternitat de la «taula» no procedeix necessàriament de la combinació dels seus principis, ja que les seves combinacions no són exhaustives ni abasten totes les que va haver d'usar a l'Art; i que la seva quaternitat era tan important per al beat que, en convertir la «taula» en base d'una figura gràfica, no va voler abandonar-la, ni quan les necessitats de la seva combinatòria el van obligar a introduir una ambigüitat a la sèrie (PRING-MILL, 1968: 231).

En definitiva, la quaternitat de la figura S seria arbitrària des del punt de vista de la matèria representada; per explicar-la, Pring-Mill recorrerà, en els tres arguments restants, a la teoria dels elements.

Primerament, remarca que l'estructura de la figura S, organitzada en tres ternaris els components dels quals tornen a agrupar-se de manera diferent per tal de constituir altres tres ternaris nous que es resumeixen en un altre ternari més comprensiu, el qual es resol en la unitat, és la mateixa estructura que la presentada en la constitució de l'ànima en el microcosmos correlatiu: matèria + forma + nexa = compost. No ens estendrem més en l'explicació que fa Pring-Mill d'aquest argument; la conclusió que n'extreu és que la quaternitat de la figura S reflecteix l'estructura numèrica del món material manifestada en totes les «obres naturals».<sup>196</sup>

Encara no ha establert, però, les associacions elementals de la figura S, cosa que farà en els dos arguments restants. En el primer dels quatre quadrangles (el format per les lletres BCDE) no hi ha cap contrarietat entre els seus components, cosa que no ocorre amb els altres tres quadrangles, la composició dels quals és de la mateixa natura que la composició elemental i pateix dels mateixos defectes, essent el resultat d'un procés de corrupció, segons explica

---

<sup>196</sup>Conclusió que, per altra banda, es recolza en afirmacions del mateix Lull: «A ha creada proporció e semblança enfre S e los quatre elements...» (*Art Demonstrativa*, OS I: 341). La intuïció de Salzinger li mostrà la importància d'aquest passatge per a la «revelació» del «secret» de l'Art (*Revelatio*, MOG I: 281 = Int. vi, 29)

el beat al LC.<sup>197</sup> A l'AD, a més, els actes de les tres potències de l'ànima, «membrar», «entendre» i «voler», són relacionats directament amb tres de les complexions, respectivament la melancòlica, colèrica i sanguínea. La quarta de les complexions, la flemàtica, es correspon amb «creure», una de les aplicacions de l'AD; cadascuna d'elles es relaciona amb les qualitats dels elements, de manera que les teories psicològiques de Llull apareixen fonamentades damunt d'una base fisiològica netament elemental.

Els quatre arguments de Pring-Mill a favor de la fonamentació elemental de la quaternitat de la figura S van ser contestats pel P. Platzek en una discussió en el marc del congrès de Formentor (PRING-MILL, 1968: 237-240). Bàsicament, afirma que cal deixar fora de la discussió els llibres posteriors a l'Aaav (*i. e.*, és perillós interpretar la figura S de l'Aaav amb textos de l'AD); que el problema de la «corrupció» de l'ànima s'aplica només al LC, no a la figura S; que la figura S constitueix un sistema fix, ben pensat i suficientment explicable per ell mateix; i que l'única arbitriietat present en aquesta figura és que resulte un quadrat de la reunió de les tres potències, ja que les quatre lletres resultants no es poden comparar amb els quatre elements sinó en el fet que siguin quatre.

En definitiva, la polèmica gira al voltant de l'explicació de la quaternitat de la figura S, explicació que pot ser atribuïda o no a una base elemental. En qualsevol cas, queda clar que una bona part de l'argumentació a favor o en contra descansa sobre l'antecedent de la figura en la «taula de signes» del capítol 331 del LC. En efecte: un cop més cal adeçar-se al LC per extreure'n la informació necessària per tal d'escatir l'origen del sistema de l'Art, tant en els seus aspectes generals com en els més concrets i particulars.

Aquesta comparació, però, s'ha establert sobretot, com hem pogut comprovar, prenent com a base els capítols que formen el darrer llibre de la magna obra. Si el LC està compost per cinc llibres repartits en tres volums (llibres I i II al primer volum, llibre III al segon volum i llibres IV i V al tercer volum), és el darrer llibre el que enceta el mètode algebraic de substitució de conceptes per lletres, de manera que és el més acostat, si més no formalment,

---

197«On, com açò sia enaixí, doncs per açò és significat, Sènyer, e demostrat a l'humà enteniment que per corrupció del primer pecat les tres figures se són engenrades en esta vana vida mundana, les quals no foren si pecat no fos...» (331, 21).



al que serà l'Art. Hi ha un tall explícit entre aquesta part final de l'obra i els llibres anteriors: «después de haber leído los primeros cuatro libros de la grande contemplación de Llull encontramos inesperadamente en el último ese raro método de Raimundo que pone letras aisladas en vez de vocablos enteros» (PLATZECK, 1964: 138).

A l'hora d'estudiar la transició entre el LC i l'Aaav hom ha pres fins ara com a base els capítols finals de la primera obra. Així, hem vist que, per tal d'explicar la figura S de l'Art, ens trobem amb un antecedent directe al capítol 331. Però, caldria preguntar-se encara si hi ha algun antecedent d'aquest capítol, ja que Llull parla de les potències de l'ànima i dels seus actes des del començament de la vasta obra; l'organització quaternària present a la «taula» del capítol 331 és el resultat d'un procés anterior que també cal resseguir.

El tall estilístic entre els quatre primers llibres i el darrer del LC no justifica —ans al contrari— l'oblit dels primers. Si volem cercar l'origen de la figura S al LC haurem de tenir en compte les múltiples aparicions d'elements més o menys dispersos que, al llarg dels quatre primers llibres, van bastint progressivament el que serà la culminació ja organitzada del capítol 331; és a dir, si aquest capítol és l'origen més immediat de la figura S, cal resseguir *l'origen de l'origen*. Sols així podrem descobrir noves i interessants dades sobre la polèmica de la quaternitat de la figura S, les quals afectaran fonamentalment el primer dels arguments exposats per Pring-Mill.

A continuació estudiarem l'origen de la figura S al llarg del LC. Segons hem pogut comprovar en la descripció dels continguts, les tres potències de l'ànima tenen, ja des de la primera pàgina de l'obra, un protagonisme inqüestionable. Però la figura S suposa una determinada organització dels actes d'aquestes potències, aspecte en el qual ens centrarem.

#### 2.1.2.2. Paper de les tres potències de l'ànima en el procés cognitiu.

Les tres potències de l'ànima racional constitueixen un dels aspectes que fa major acte de presència al llarg del LC, cosa que demostra la importància que tenen en la doctrina del beat, importància que continuarà tot al llarg de la primera etapa de la seua producció «artística». En concret, la potència racional apareix com a punt d'inflexió bàsic en la recerca de la veritat i en el seguiment

de la virtut, i és contínuament oposada a la potència sensitiva, que condueix l'home a la falsedat i al pecat si no és dominada per la primera.

L'ésser humà es veu així escindit en dues natures, una sensual i altra intel.lectual, una material i altra espiritual, reflex de la doble natura del món creat. Les sensualitats i les intel.lectualitats exteriors a l'home afecten doncs íntimament la seua estructura psíquica i ajuden o entrebanquen les seues possibilitats de coneixement de la realitat transcendent.

La relació entre sensualitats i intel.lectualitats està determinada per l'estructura analògica del cosmos lul.lià: els fets sensuais manifesten, *signifiquen*, la realitat intel.lectual o espiritual, i el seu paper en el procés cognoscitiu no és altre sinó donar una semblança. Tot el llibre segon del LC té com a base l'ascens analògic de les sensualitats a les intel.lectualitats, un camí ascendent que travessa diverses etapes de l'anomenada «escala de les creatures», des dels elements cap a Déu. En aquest procés, la memòria, l'enteniment i la voluntat, les tres potències de l'ànima racional, tenen un paper primordial, mitjancer, tot constituint l'eix o la frontissa que permet la transmutació de la realitat material més immediata en una significació superior i transcendent.

Les sensualitats i les intel.lectualitats són dos elements oposats i contraris en el sistema lul.lià, però no irreconciliables. De fet, són les operacions de l'ànima racional les que extreuen les dades amagades sota les aparences físiques i connecten aquestes amb una realitat intel.lectual a la qual fan referència. Aquesta és la base de bona part del procés epistemològic lul.lià al LC, i també a les primeres formulacions de l'Art lul.liana.

Resta doncs fora de tot dubte la natura analògica de l'Aaav i de l'AD, anunciada ja al LC. De fet, la figura elemental forneix, especialment en la segona de les obres esmentades, un munt d'analogies que expliquen algun aspecte de la realitat metafísica. El propi funcionament de l'Art així ho explica: la S (ànima racional), amb la T (termes de relació) connecta la figura elemental amb la A (Déu) i la resta de figures.<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup>Així, a l'AD: «esta figura elemental és molt necessària a saber en esta Art (...), cor en les obres naturals són significades les obres intrínseques e extrínseques de A S V, metent T per la

Aquest paper mitjancer de la figura S apareix prefigurat al LC, on les tres potències de l'ànima constitueixen un factor catalitzador del procés cognoscitiu. «La potència racional és lum e demostració de veritat e de dretura e de coneixença» (114, 3), afirma Llull. Tot el LC avança en els seus plantejaments d'acord amb aquesta premissa; és per això que trobarem al llarg de les seues pàgines innumerables referències al funcionament de la potència racional, referències que a poc a poc bastiran l'estructura del que serà la figura S abans fins i tot que els seus conceptes apareguen ordenats en lletres al final de l'obra.

El capítol 169 del LC és central, dins del segon volum de l'obra, pel que fa a la teorització sobre l'ascens epistemològic operat des de les sensualitats a les intel·lectualitats a través de les tres potències de l'ànima. El seu títol és significatiu: "Com hom apercep ab les coses sensuais quals coses són les coses entel·lectuals". El següent passatge ens ubica perfectament en el paper de les tres potències en aquest procés:

Com los senys corporals, Sènyer, qui són coses sensuais, usen de lur ofici, adoncs per l'usament que hom fa d'ells en les coses sensuais, se muda hom a entendre e a conèixer en les coses intel·lectuals; car per los senys corporals remembra hom ço que no membrava, e per ells entén hom ço que no entenia, e per ells vol hom ço que d'abans no volia. On, com la memòria e l'enteniment e la volentat tracten d'altres coses que no són aquelles sensualitats per les quals han reebut moviment a cogitar, e a entendre, e a haver consciència, e a haver subtilea e a haver coratgia, adoncs està l'ànima de l'home tractant intel·lectualment en los senys entel·lectuals membrant e entenent e volent (169, 9).

Recordem el que ja havíem dit a propòsit d'aquest passatge en fer la descripció del contingut del capítol 169. Els senys corporals engeguen el mecanisme fornint les dades sensuais necessàries per què la memòria, l'enteniment i la voluntat les transmuten en dades intel·lectuals posades ara a consideració dels cinc senys espirituals, cogitació, apercebiment, consciència, subtilea i coratgia. Així doncs, les tres potències de l'ànima són el mitjà a

---

elemental figura e per A S V ab X Y; e per açò són dades en esta Art, semblances, exemplis e metàfores en diverses maneres per la elemental figura» (OS I: 303-304).

través del qual les sensualitats posen en marxa el coneixement intel·lectual, d'acord amb el següent esquema:

Senys físics →→ Memòria, enteniment, voluntat →→ Senys espirituals.

En l'Art trobarem la figura elemental en el lloc corresponent a la realitat física, sensual; la figura S, en el centre, transmutarà analògicament aqueixa realitat sensual en coneixement intel·lectual en aplicar-la a les altres figures (figures A, X i V principalment, els conceptes de les quals estan en el terreny de les intel·lectualitats).<sup>199</sup> Encara trobem, continuant en el capítol 169 del LC, un passatge que exemplifica, ni que siga de manera incipient, el que serà l'analogia elemental bàsica en les primeres formulacions de l'Art:

Dreturer Senyor, al qual ve plaer d'haver misericòrdia e mercè! Enaixí com per la composició e per l'ajustament e l mesclament qui s fa dels elements se demostra e s representa sensualment cors, enaixí per lo mudament que hom fa de les sensualitats a haver coneixença de les intel·lectuïtats, per açò, Sènyer, ha hom per les sensualitats coneixença de les intel·lectuïtats les quals d'abans no coneixia. On, enaixí com lo cors sentit és vengut de potència en actu per l'ajustament dels elements, enaixí la intel·lectuïtat coneguda és atenta a ésser coneguda per ço car les sensualitats l'han feta conèixer e l'han aduita de potència en actu per lo representament que han donat de si mateixes (169, 10).

Les operacions naturals seran, doncs, una base analògica sobre la qual Llull explicarà les realitats intel·lectuals, però sempre amb les tres potències de l'ànima com element intermedi que possibilita aqueix coneixement analògic: «les coses sensuais són ulls per los quals hom apercep e veu les coses intel·lectuals membrant e entenent e volent» (169, 12).<sup>200</sup> Ja ho hem dit, doncs: resta fora de tot dubte l'estructura analògica de l'Art lul·liana, anunciada clarament al LC. El paper de la figura S serà el de connectar analògicament la

---

<sup>199</sup>Així, en un passatge del *Liber propositionum secundum Artem Demonstrativam* (MOG III: 512 = Int. viii, 10), reportat per Salzinger a la seua *Revelatio* (MOG I: 280 = Int. vi, 28), Llull explicita que els elements són espill de S, i S és espill de A.

<sup>200</sup>El paper mitjancer de l'ànima racional entre els senys sensuais i intel·lectuals es veu reforçat pel fet que almenys dos d'aquests darrers són identificats amb sengles potències: «apercebiment» és presentat sovint sota l'epígraf d'«enteniment», i «cogitació» apareix relacionat amb «memòria».

figura elemental amb la resta de figures; però, estem autoritzats a inferir-ne una influència directa de la primera sobre l'estructura quaternària de la segona? O bé la figura S té una estructura perfectament explicable des dels seus propis continguts trinitaris? És la qüestió que veurem tot seguit, amb l'ajut del LC.

### 2.1.2.3. Origen de les combinacions dels actes de les potències.

La «taula» que apareix al capítol 331 del LC, clar antecedent immediat de la figura S, presenta una particular ordenació dels seus continguts en quatre grups de quatre elements, fruit d'una peculiar combinació dels actes de les tres potències de l'ànima. És interessant resseguir ara d'on ha sorgit aquesta combinació, i per això haurem de continuar centrant la nostra atenció en el volum segon del LC. Les tres potències de l'ànima fan aparició des dels primers capítols de l'obra; però allò que en el volum primer són presentacions esporàdiques va assolint en el segon un ordre quasi sistemàtic que condueix a l'establiment d'un mètode epistemològic basat en l'ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats.

A poc a poc Llull va filant més prim, fins arribar a determinar la natura dels actes de les tres potències de l'ànima, primer antecedent de les combinacions presents al capítol 331. Aquestes combinacions tenen el seu origen en un problema plantejat a l'hora de demostrar la unitat de les tres potències en una sola ànima racional. D'acord amb l'analogia trinitària d'origen agustiniana, l'ànima humana és un reflex de la trinitat divina. En Déu, les tres Persones no alteren la seua unitat essencial; de la mateixa manera, tot i que les tres potències de l'ànima són diferents les unes de les altres, s'uneixen per formar una substància simple. Els capítols 164 i 165 del LC consideren aquesta dicotomia: "Com home és cogitant que en l'ànima racional memòria no és enteniment ni volentat, ni enteniment no és memòria ni volentat, ni volentat no és memòria ni enteniment", és el títol del primer dels capítols esmentats. El segon planteja l'altra cara: "Con hom cogita en la manera segons la qual les tres vertuts de l'ànima s'uneixen e són una substància simple".

Les tres potències tenen cadascuna d'elles una actuació diferent, no són identificables entre si; no obstant això, formen part d'una mateixa substància. Aquesta és la tesi que Llull vol demostrar en aquestos capítols del LC. Hi ha,

però, alguns fenòmens psicològics que semblen contradir-la, introduint un element de separació entre les tres potències i atemptant contra la unitat de l'ànima racional, reflex de la unitat divina en la trinitat de persones; l'explicació d'aquests fenòmens obrirà el pas a la combinació dels actes de les tres potències segons arribaran a ser formulats al capítol 331. Tenim el següent cas:

Vivificant Senyor los sants de paraís, mortificant los infernats! En ço que home vol membrar e entendre moltes de vegades ço que memòria ni enteniment no li fan membrar ni entendre, per açò, Sènyer, és a hom vijares que volentat pusca ésser en ésser menys de memòria e d'enteniment (164, 28).

Fan ací acte d'aparició la memòria oblidant i l'enteniment ignorant al costat d'una voluntat activa, clar antecedent del que representarà la N a la taula del capítol 331. El que açò vol dir, però, és que sembla que en aquest cas, que de fet es dóna, la voluntat actue en absència de la memòria i de l'enteniment, cosa impossible ja que totes tres potències formen una ànima racional, la qual no pot existir sense alguna d'elles. No és concebible una voluntat que no sorgesca d'una memòria i d'un enteniment «per processió», igual que l'Esperit Sant procedeix del Pare i del Fill. L'explicació d'aquest aparent contrasentit apareix tot seguit:

Com home vol membrar alguna cosa oblidada e com hom vol entendre alguna cosa innorada, e no la pot membrar ni entendre, adoncs, Sènyer, si bé hom vol membrar e entendre, per tot ço aquella voluntat no és privada de memòria e d'enteniment; la qual memòria e enteniment no són aquella cosa que vol membrar ni entendre, la qual no pot membrar ni entendre (164, 29).

La voluntat que vol membrar i entendre, però no pot fer-ho, no està privada de memòria ni d'enteniment; no va acompanyada d'una memòria i un enteniment actius, sinó d'*altra* memòria i d'*altre* enteniment:

Com hom, Sènyer, ha remembrat e entés ço que no podia membrar ni entendre, adoncs esdevé en actu la memòria i l'enteniment la qual volia d'abans membrar e entendre, e si tota la volentat fo enans en actu que aquella memòria ni enteniment, per tot açò no roman que altra memòria e altre enteniment no fos ab la primera volentat. On, beneit siats vós, qui tan unides havets les vertuts de l'ànima, per tal que en lur unitat sia significada la unitat de les tres persones divines (164, 30).

Quan finalment la memòria i l'enteniment agafen un paper actiu, això significa que passen a estar *en acte*; abans, la voluntat era l'única que estava en acte, acompanyada d'*altra memòria i d'altre enteniment*; que no podien ser més que memòria i enteniment *en potència*. La voluntat activa, doncs, procedia d'una memòria i d'un enteniment en potència, no estava aïllada ni al marge de les altres dues potències. La unitat de totes tres resta així salvaguardada, «per tal que en lur unitat sia significada la unitat de les tres persones divines».

Així doncs, la necessitat d'explicar casos com aquest, que semblen disgregar la unitat de l'ànima racional, condueix a la introducció dels conceptes de *potència i acte* aplicats a les tres potències (tot i que puga semblar un contrasentit l'existència d'una *potència en acte*). El següent passatge del capítol 165 ens ho confirma; té a més l'interés de comparar aquesta estructura de l'ànima racional amb l'organització elemental del cos:

Per ço, Sènyer, com memòria e enteniment e volentat són vertuts que en un temps són en home en actu e en altre són en potència, per açò és semblant a alcú home neci que les tres vertuts sien accidentalment en ànima d'home; les quals vertuts són en ànima d'home així essencialment, e mills encara, que los quatre elements en cors d'home; car enaixí com lo cors d'home és de quatre elements, així l'ànima és en tres vertuts essencialment (165, 17).

La mateixa idea serà reiterada també al llarg del quart llibre en molts dels seus capítols, ja que es tracta d'un llibre centrat en conceptes filosòfics i naturals, entre els quals els de «potència» i «acte» ocupen un lloc important. L'ànima racional està composta sempre per una memòria, un enteniment i una voluntat; ara bé, cadascuna d'aquestes tres potències pot estar en potència o en acte, però ha d'estar, si no l'ànima no seria ànima sinó «altra cosa»:

Honrat Senyor, forma entel.lectual dóna significació de remembrament e d'enteniment e de volentat en ànima racional; car de necessitat cové ésser, Sènyer, potencialment o actualment remembrança e enteniment e volentat en ànima d'home, car si potencialment e actualment priva ànima d'home de memòria e d'enteniment e de volentat, no seria ànima racional, enans seria altra cosa contrària o diversa d'ànima racional (234, 17).

Tenim així el camí obert cap a la combinatòria que culminarà en l'estructura de la figura S: unes potències apareixeran actualment, altres potencialment, configurant així les «espècies» de S. Resta encara explicar on sorgeixen, concretament, cadascuna de les espècies, i perquè són les que són i no poden ser altres —explicació que podem trobar també al LC prescindint de la base elemental atribuïda a la figura—, així com explicar l'«ambigüitat» present a l'espècie N, un dels «individus» de la qual (M) té un valor doble.

#### 2.1.2.4. Antecedents de les «espècies» E I N.

Llull ofereix, a partir especialment del segon volum del LC, tota una casuística psicològica que desembocarà en les combinacions del actes de les tres potències de l'ànima que han arribat fins a la figura S de l'Art. Ja hem vist més amunt (164, 28) com es contemplava la combinació de memòria i enteniment potencials i voluntat actual (és a dir, memòria oblidant, enteniment ignorant i voluntat amant, combinació pròpia de l'espècie N). En aqueix mateix context trobem també prefigurades altres dues espècies de S, la E i la I:

Com home comença a membrar e a entendre alcuna cosa, aitantost la comença a voler; mas com l'ha membrada e entesa, si l'ha en oi, adoncs la comença a desvoler. On aquestes són, Sènyer, dues volentats, l'una après l'autra: la primera és com memòria e enteniment són ligats ab voler membrar e entendre alcuna cosa, la segona com voler se liga ab memòria e ab enteniment en aïrar aquella cosa (164, 27).

Ací tenim la memòria, enteniment i voluntat actius (E), i la memòria i enteniment actius amb voluntat desamant (I). Aquestes possibilitats seran aplicades a diversos objectes d'estudi, exactament el mateix que s'esdevindrà en l'Art, quan les espècies de S recorreran les «cambres» (o combinacions binàries) de les altres figures. El terme genèric «alcuna cosa» del passatge anterior es concretarà, al propi LC, en múltiples realitats que manifestaran les preocupacions bàsiques del beat; seguidament donem un exemple de l'aplicació del que serà l'espècie I a les «significances» que donen les sensualitats:

Oh Senyor, qui.l meu cor havets tan comprès d'amor que no ama res sinó vós! Com la memòria remembra e l'enteniment entén la natura dels senys sensuais e reeben lurs significats e lurs propietats, e la volentat desama aquells significats e propietats,



adoncs la volentat renega la memòria e l'enteniment, e fa tant tro que totes tres les virtuts fan fals testimoni de les coses sensuais afermant e amant falses raons compostes e engenrades de falses significacions (262, 4).

Fins ara ens han aparegut les combinacions «memòria membrant, enteniment entenent, voluntat amant», «memòria membrant, enteniment entenent, voluntat desamant» i «memòria oblidant, enteniment ignorant, voluntat amant», que rebran al capítol 331, respectivament, les lletres E, I i N. La combinació «memòria oblidant, enteniment ignorant, voluntat desamant», que apareixerà en l'Art però no en el capítol 331 del LC, també fa acte d'aparició als llibres tercer i quart de la magna obra. Pring-Mill plantejava la seua incorporació a l'Art com una necessitat posterior de l'autor.<sup>201</sup> Doncs bé: aquesta combinació ja apareix en capítols anteriors del mateix LC. Vejam-ho:

Car com l'ànima, Sènyer, no remembra pecat ni l'entén ni.l vol e remembra virtuts e bones obres e no les vol, adoncs priva la consciència de l'home d'actualitat, la qual privació d'actualitat és ocasió a la consciència com sia fenida e termenada en la potència (213, 5).

Ací es planteja una qüestió moral: la consciència de l'home passa a estar en potència quan hom no remembra, entén ni estima el pecat. El passatge té forts ressons «artístics», ja que prefigura dues cambres molt sovintejades especialment a l'AD: NVZ/IVY. La primera significa «oblidar, ignorar i desamar els vicis i la falsedat», i la segona «membrar, entendre i desamar la virtut i la veritat» (recordem que V és la figura de les virtuts i dels vicis; acompanyada de Y —veritat—, significa les virtuts; acompanyada de Z —falsedat—, significa els vicis). Les «espècies» de S han estat ací aplicades a la figura V, per explicar el que Llull anomena «consciència en potència». A l'actualització de la consciència li correspon una altra combinació o «cambra»:

Gloriós Senyor sobre totes glòries, vertuós sobre totes virtuts! Com la consciència és termenada dintre la termenació d'actualitat, adoncs ix de les terminacions de potència e ve ésser termenada dintre les terminacions d'actualitat, en les quals

---

201«Sembla haver sentit la necessitat de la [combinació] que anomenaríem KLH (la de l'ànima que oblida, ignora i desama alhora), atès que va haver d'atribuir dos sentits a la lletra m. de l'alfabet de la Figura S» (PRING-MILL, 1968: 230).

terminacions entra, Sènyer, per raó de la memòria qui membrant pecats e l'enteniment entenent pecats e la voluntat desamant pecats, aduen la consciència de potència en actu, per tal que la consciència delesca los pecats (213, 7).

Tenim, doncs, que la consciència potencial es correspon amb la situació representada per la combinació NVZ/IVY, mentre que la consciència actual s'adiu amb IVZ —és a dir, memòria membrant, enteniment entenent i voluntat desamant els vicis i la falsedat— (i, implícitament, amb EVY, per continuar amb la presentació del mateix fet «per la negativa», recurs molt estimat per Llull). El que ens interessava ara, però, a més de remarcar un cop més la importància de la parella potència-actualitat en el joc psicològic de les tres potències (aplicat ací a la moral), és fer veure com al primer dels dos darrers passatges citats ja apareix la combinació «memòria oblidant, enteniment ignorant i voluntat desamant», que no trobarem al capítol 331 del mateix LC, però sí a l'Art, en introduir Llull una ambigüitat a causa del doble sentit atribuït a la M (que representaria alhora la voluntat amant i desamant), ambigüitat ressaltada per Pring-Mill com un intent, per part de Llull, de mantenir l'estructura quaternària de la figura S.

Una primera pregunta se'ns acut: per què a la taula de signes del capítol 331 del LC no apareix la combinació «memòria oblidant, enteniment ignorant i voluntat desamant», quan ja abans, en la mateixa obra, ha estat contemplada? I, encara, per què en aparèixer a l'Aaav atribueix l'autor un doble sentit a la letra M, l'única amb significat doble a la figura? És realment per mantenir l'estructura quaternària, o és la natura de la pròpia combinació la que pot explicar el fet?

La resposta a la primera pregunta és senzilla. El Pare Platzeck ja ens l'acosta quan analitza les diverses combinacions presents a la taula del capítol 331. Després de les tres combinacions corresponents a E I N, la quarta esperable (memòria oblidant, enteniment ignorant i voluntat desamant) no apareix, «weil bei einem solchen psychologischen Zustand die Seele überhaupt nicht zum Objekt kommt» (PLATZECK, 1962 I: 316). No oblidem que al capítol 331 del LC l'objecte de la recerca és únic i molt concret: la veritat (representada per la lletra A). La situació psicològica pròpia de memòria oblidant, enteniment ignorant i voluntat desamant *la veritat* no interessa en aquest punt; al capítol 213, segons hem vist més amunt, la mateixa combinació apareixia referida, però, al *pecat*, element contrari a la veritat. Llull té ben present l'objecte de la

seua recerca, i en cada cas presenta una aproximació diferent. La ductilitat de l'Art lul.liana apareix ja manifestament en aquest mètode combinatori que permet elegir una possibilitat segons l'objecte considerat; per això les espècies de S passejaren per les cambres de les altres figures amb una intenció selectiva.

#### 2.1.2.5. Motivació de l'«ambigüitat» de la M.

Ens resta la qüestió del doble significat de la lletra M a l'Art. ¿Per què no reserva Llull una quarta combinació de lletres, una nova «espècie», sinó que prefereix introduir una ambigüitat en un dels «individus» ja existents? La mateixa raó que explica l'absència de les altres quatre possibles combinacions dels actes de les tres potències ens dona la clau. En efecte: com hem vist més amunt, Pring-Mill fa notar que les combinacions no són exhaustives, ja que mancarien les que podrien venir representades per les lletres BLD, BLH, KCD i KCH (a més de KLH, que apareix en l'Art en agafar la M el sentit de «voluntat desamant»). Un tret tenen en comú les quatre combinacions rebutjades, tret que les diferencia clarament de les que finalment formaran part de l'Art lul.liana: els actes de memòria i enteniment són contraris. Bé la memòria està activa amb un enteniment en potència (en els dos primers casos), bé la memòria està en potència amb un enteniment actiu (en els dos darrers casos).

Açò ens condueix cap a una consideració més exacta de les relacions entre les tres potències de l'ànima. Aquesta relació és àmpliament estudiada als llibres tercer i quart del LC, amb dades que ens resulten reveladores per al nostre estudi. D'antuvi, la memòria genera l'enteniment, i de totes dues, memòria i enteniment, surt per processió la voluntat. L'analogia trinitària és ben palesa:

Ajudable Senyor, esperança e consol dels pecadors! Memòria és, Sènyer, generant enteniment e l'enteniment reep generació de memòria, car si no era nulla cosa remembrada, nulla cosa no poria ésser entesa. On, en quant l'enteniment entén per la memòria, és la memòria generant e l'enteniment és generat.

De memòria e d'enteniment, Sènyer, és volentat ixent, car si no era la cosa membrada ni entesa, ja no poria ésser volguda. On, en quant és membrada e entesa, és volguda amant o desamant, ixent la volentat membrant e entenent de memòria e d'enteniment (164, 22-23).

Cal remarcar la frase «si no era nulla cosa remembrada, nulla cosa no poria ésser entesa». Memòria i enteniment formen un bloc unitari del qual surt la voluntat en un segon moment; totes dues inicien el procés cognitiu. I si la memòria no recorda res, l'enteniment no pot entendre. És a dir, les combinacions KCD i KCH són psicològicament impossibles, ja que una memòria que no recorda no pot engendrar un enteniment actiu. El Pare Platzeck, una vegada més, ja ho va fer notar:

Las potencias del alma pueden funcionar bien o mal. Pero hay que notar que para los tiempos medievales, que disponían de pocos libros y que por consiguiente tenían que confiar mucha materia a la memoria, el buen funcionamiento del entendimiento resultaba imposible sin una buena memoria. Por esto, las dos potencias del entendimiento y de la memoria van necesariamente juntas en la tabla del alma racional (PLATZECK, 1964: 148).

Encara més: una memòria activa tampoc no va acompanyada d'un enteniment passiu. La unió entre les dues potències és tan estreta, que una memòria activa només pot engendrar un enteniment igualment actiu, mentre que una memòria que oblida tan sols generarà un enteniment ignorant. Diversos passatges del LC incideixen en aquesta idea, tot presentant conjuntament l'actuació de les dues primeres potències, mentre que la voluntat va en darrer lloc, estimant o desestimant el que prèviament han considerat les seues companyes:

Car la memòria remembra e l'enteniment entén que una cosa és la matèria, altra cosa és la forma, e la volentat vol afermar ço que la memòria remembra e l'enteniment entén (234, 18).

Oh Senyor, al qual van e vénen los meus pensaments e los meus remembraments! Com hom innora possibilitat, adoncs esdevé la innorància per raó de la privació que la sua ànima ha de remembrar e d'entendre en les coses qui són potencialment o actualment o impossívolment (229, 25).

Natura és, Sènyer, de la potència sensitiva que desendreç e afoll a la memòria e a l'enteniment los ulls entel.lectuals, los quals són vista de l'ànima (173, 14).<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup>En l'Art trobem també la unió de memòria i enteniment en un sol bloc, fins a l'extrem que tot el mecanisme de l'AD es basa, en un primer moment, en el recorregut de la memòria i de

De manera que tenim la memòria i l'enteniment units formant un sol bloc davant la voluntat, un bloc unitari que representa un primer impuls psíquic per a l'actuació posterior de la tercera potència; aquest impuls pot ser positiu (quan memòria i enteniment són actives) o negatiu (quan són passives o estan «en potència»). En aquest darrer cas, trobem que la voluntat pot estimar o desestimar el fet que la memòria no recorda i l'enteniment no entén; ens acostem així a l'«espècie» N de l'Art, amb l'ambigüitat pròpia de la M, que pot representar alhora la voluntat amant o desamant. En el següent passatge del LC trobem la clau d'aquest fenomen, en aparèixer la doctrina del *lliure albir*, per a salvaguardar la qual la voluntat ha de poder estimar o desestimar un objecte independentment de la consideració que sobre ell hagen fet les altres dues potències de l'ànima racional:

De necessària cosa és, Sènyer, que possívol cosa sia amor a l'ànima qui remembra e entén e vol vertaderament alcuna cosa; car impossívol cosa és privació d'amor en ànima qui sia vertaderament remembrant ni entenent ni volent alcuna cosa. On, com açò sia enaixí, doncs possívol cosa és de necessària a ànima amar pus que vertaderament sia remembrant e entenent e volent. Mas com l'ànima no remembra ni entén ni vol vertaderament alcuna cosa, adoncs, Sènyer, la possibilitat que ha en amar no li és de necessitat; car possívol cosa li és desamar o amar ço que la memòria remembra e l'enteniment entén, e la volentat vol falsament e ab defalliment la cosa remembrada e entesa.<sup>203</sup>

---

l'enteniment actius, sense la voluntat, per les cambres de les figures (en termes «artístics», F G sense H): «a trobar lo particular en l'universal se covenen principalment tres regles: la primera és que hom cerc lo particular en la cambra o cambres, discurrents F G per aquella cambra o cambres ab la T...» (OS I: 382). Com podem comprovar, el mecanisme bàsic del funcionament de l'Art es troba prefigurat al LC.

<sup>203</sup>Hem variat la puntuació de l'edició d'Antoni M<sup>a</sup> Alcover i Mateu Obrador, tot introduint una coma en la darrera frase del versicle, on els editors llegeixen «car possívol cosa li és desamar o amar ço que la memòria remembra e l'enteniment entén e la volentat vol falsament e ab defalliment la cosa remembrada e entesa», clàusula amb poc de sentit gramatical. El significat del versicle resta més clar amb la introducció de la coma: quan l'ànima no remembra ni entén ni vol vertaderament una cosa, li és possible amar o desamar allò que la memòria remembra i l'enteniment entén (falsament), ja que la voluntat vol falsament i amb defalliment (*i. e.*, imperfectament) la cosa remembrada i entesa (falsament). En tot moment, la referència correspon a la situació pròpia de N: la memòria i l'enteniment estan en potència, però la persona

Gloriós Senyor, impossibilitat alcunes vegades és de necessitat e alcunes no, en la memòria remembrant e en l'enteniment entenent e en la volentat volent. Com la impossibilitat és de necessitat, adoncs és com l'ànima remembrant e entenent e volent, ama, car impossívol cosa és en ànima privament d'amor pus que l'ànima remembra e entena e vulla alcuna cosa; l'autra manera a la qual impossibilitat no és necessària és, Sènyer, com l'ànima ama alcuna cosa, la qual amor no és de necessària per ço car és ab franca volentat, per la qual franca volentat és a l'ànima possívol cosa desamar en un temps ço que ama en altre temps (228, 17-18).

És interessant detenir-se una mica en aquest punt i analitzar el text amb detall. Al capítol en qüestió, el 228, toca Llull al tema de possibilitat-impossibilitat aplicat al concepte de necessitat (o «necessària»). Hom constata una primera impossibilitat: «impossívol cosa és privació d'amor en ànima qui sia vertaderament remembrant ni entenent ni volent alcuna cosa». O, dit altrament, és necessari que siga possible l'amor en l'ànima que remembra, entén i vol vertaderament una cosa. Estem davant l'«espècie» E, on les tres potències actuen conjuntament per assolir la plena comprensió i la plena estima d'un objecte.

L'altra cara ve plantejada per la no necessarietat de l'amor: «mas com l'ànima no remembra ni entén ni vol vertaderament alcuna cosa, adoncs, Sènyer, la possibilitat que ha en amor no li és de necessitat». L'ordenació psicològica pròpia de l'«espècie» N (amb memòria, enteniment i voluntat en potència) deixa obert el camí cap a l'amor o cap a l'odi, «car possívol cosa li és desamar o amar ço que la memòria remembra e l'enteniment entén [falsament], e la volentat vol falsament e ab defalliment la cosa remembrada e entesa». El lliure albir col.loca la voluntat a banda de les altres dues potències: mentre que memòria i enteniment han d'operar conjuntament en els seus actes, la voluntat és franca i pot estimar o desestimar lliurement el que les

---

considera erròniament que estan en acte (no remembra ni entén *vertaderament*). A l'Aaav identifica Llull aquesta situació amb la de l'infidel, qui creu que es troba en E quan, en realitat, està en N; és a dir, creu que membra, entén i estima (per exemple Déu), però en realitat no el membra ni l'entén correctament (perquè no considera la trinitat de persones ni l'encarnació). Veg., per exemple, la distinció II, part II, qüestió VII, *De tertia ratione*.

altres dues potències consideren, «per la qual franca voluntat és a l'ànima possible cosa desamar en un temps ço que ama en altre temps».<sup>204</sup>

Amb l'«espècie» E l'ànima estima plenament el que recorda la memòria i entén l'enteniment. En aquesta situació no és possible el «privament d'amor», l'estima és ferma (o l'odi, propi de l'«espècie» I, un odi ben assentat en una memòria i enteniment igualment actius: la voluntat o estima o desestima, però no passa d'un estat a l'altre). Però la situació pot canviar: el lliure albir pot fer que la voluntat es gire a desestimar el que abans estimava; llavors l'ànima cau en el dubte, es «corromp» l'«espècie» E i apareix la N, perquè una voluntat que no està segura del seu objecte tan sols pot procedir d'una memòria i un enteniment potencials. En aquest cas, en trobar-se la memòria i l'enteniment en un estat passiu, la voluntat té una volada més àmplia per a passar, sense cap base, a estimar o desestimar l'objecte. És una voluntat lliure, però feble, ja que no es recolza en una memòria i un enteniment actius. L'ànima, llavors, dubta, i només pot certificar-se quan retorna a la situació pròpia de E o de I, on, amb una memòria i un enteniment actius, la voluntat ja té el seu lloc assignat.<sup>205</sup> Al mateix LC trobem confirmada aquesta identificació entre el dubte i la situació psíquica pròpia de N, mentre que la E elimina aqueix dubte a través de l'afirmació:

Com la memòria de l'home, Sènner, no ha compliment a recordar les coses passades, e com l'enteniment humanal no ha acabament d'entendre ni apercebre algunes coses, e com la voluntat de l'home no és amadora d'encercar com les coses pusca recordar e entendre, adoncs és en l'ànima de l'home engenrat dubte e és en ella mortificada afirmació.

---

204Açò ja va ser expressat pel P. Platzek: «las dos unidas [les potències de memòria i enteniment] o funcionan bien o funcionan mal. Con estas dos posibilidades se relaciona una doble disposición de la voluntad, el amor y el odio. Cuando la memoria y el entendimiento funcionan mal, la voluntad no está motivada racionalmente» (PLATZECK, 1964: 148-149).

205Nombrosos textos de l'AD relacionen la N amb el dubte, i la E amb l'afirmació: «mas con M és actu ardent de S, per açò aferma o nega sens dubitació, jassia que M per K L sia molt prop de dubitació, la qual dubitació, per K L, se cové ab privació» (OS I: 342); «la dubitació no cap en E I, mas en N R tan solament (*ibid.*: 354); «afermar Y per N és acostar dubitació a l'afirmació, e negar Y per N és acostar dubitació a la negació» (*ibid.*: 348). Veg. *infra*, l'origen del triangle negre de T al LC.

Com s'esdevé que la memòria de l'home remembra acabadament segons veritat alguna cosa, e com enteniment d'home l'entén en aquella manera e en aquell estament en lo qual és aquella cosa que hom entén, e com la volentat de l'home és ordenada e atrempada en aquella cosa a amar e a recordar e a entendre, adoncs, Sènyer, és engrada en home afirmació en aquella cosa de la qual home no ha dubitació (173, 11-12).

De nou el LC avança aspectes importants de l'Art. En aquest cas, trobem que una de les finalitats de l'Art és, precisament, passar de N a E o a I cada vegada que aquestes dues «espècies» es corrompen pel dubte. Així, a l'Aaav podem llegir: «Quando D est fortius, quam B C, tunc E pervertitur in N; & quando M perdit suam vim per D, vel H, tunc N convertitur in E, vel in I» (pàg. 448/16). És a dir: quan la voluntat és més forta que la memòria i l'enteniment, llavors E es perverteix en N; i quan la M, que és alhora voluntat amant i desamant, s'inclina cap a la D (voluntat amant) o cap a la H (voluntat desamant), llavors la N passa a E (en el primer cas) o a I (en el segon cas), ja amb la memòria i l'enteniment actius. I, encara, a l'AD, Llull rebla el clau, per si no havia quedat prou clar: «e con sia cosa que M s'ha a amar o desamar, e E tan solament a amar, e I tan solament a desamar, per açò M és estrument per lo qual E és mogut a A V Y e I a V Z» (OS I: 335).

La importància de la M en l'Art rau en el fet de ser la mitjancera que permet el pas de N a E-I, i no podria assumir aquest paper si no tingués el doble valor de voluntat amant i desamant alhora. Queda ben clar, amb una simple lectura de l'Aaav i de l'AD, que l'«ambigüitat» de la M no és tal, sinó l'exacta representació de la postura d'una voluntat mal.leable no assentada en una memòria i un enteniment actius, i que ha d'adreçar-se a la seguretat de l'afirmació o de la negació.

Queda doncs ben palés que el doble valor de la lletra M en l'Art (equivalent alhora a voluntat amant o desamant) adquireix la seua raó de ser en la mateixa estructura de l'«espècie» N, ja que la situació psíquica representada per aquesta «espècie» requereix una voluntat altament mal.leable. L'«ambigüitat» de M és necessària per a expressar aquesta situació, i és molt més lògica que la creació d'una altra «espècie». L'estructura de la figura S, estructura quaternària, resta així explicada pel seu propi funcionament intern, essent una estructura ben lògica, motivada pel propi contingut de les tres potències i, per descomptat, gens arbitrària.



#### 2.1.2.6. Conclusions.

Ara cal recapitular una mica els passos que ens han conduït cap al final. Partíem de la constatació de l'estructura quaternària de la figura S de l'Aaav i de l'AD, figura referida a les tres potències de l'ànima racional i, per tant, amb un contingut trinitari. Per escatir l'origen d'aquesta peculiar estructura hem hagut de remuntar-nos al LC, en concret a la «taula de signes» del capítol 331. El resultat sembla ser que l'estructura quaternària no és explicable des del contingut trinitari, i apareix com arbitrària des del punt de vista de les tres potències. A partir d'ací, Pring-Mill cercava l'explicació de l'estructura en altre lloc, en concret en la teoria dels quatre elements.

Si demostrem, però, que l'estructura quaternària de la figura S no és gens arbitrària, i que està motivada pel seu propi contingut, llavors no caldrà recórrer a explicacions externes. La consideració de les múltiples referències a les tres potències de l'ànima en els llibres tercer i quart del LC ens il·lumina sobre l'origen de la «taula» del capítol 331, ja al llibre cinqué, i, de retruc, sobre l'origen de la figura S de l'Art. La sorpresa és interessant: el LC anticipa molts aspectes de l'estructura i del funcionament de la figura S.

Les múltiples referències a les tres potències de l'ànima al LC vénen explicades per la importància de l'ànima racional en el procés cognitiu, ja que posseeix un paper mitjancer entre les sensualitats i les intel·lectualitats. Segons l'analogia trinitària d'origen agustiniana, la memòria genera l'enteniment, i de totes dues procedeix la voluntat. Els casos en què sembla que la voluntat sorgeix independentment de les dues potències que la precedeixen són explicats per Llull tot aplicant la parella potència-actualitat a la dinàmica de les tres potències. Així, resta obert el camí cap a la combinació dels actes positius (actuals) i negatius (potencials) de memòria, enteniment i voluntat.

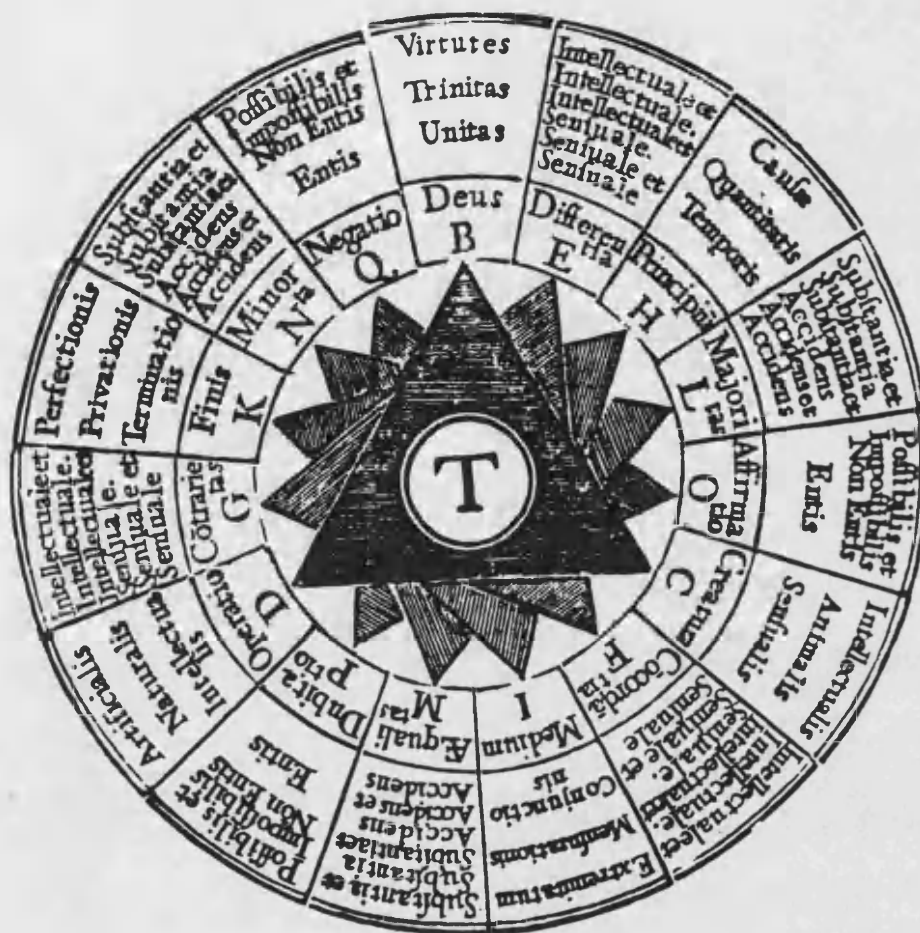
Les combinacions només poden ser quatre: memòria i enteniment actius amb voluntat activa; memòria i enteniment actius amb voluntat passiva; memòria i enteniment passius amb voluntat activa; memòria i enteniment passius amb voluntat passiva. D'ací sorgeixen les «espècies» E I N de la figura S. Les altres combinacions no són possibles no perquè atempten contra

l'estructura quaternària de la figura S (al LC, abans de prendre forma física la figura, ja estan assentades les quatre combinacions possibles), sinó perquè no s'adiuen amb el lògic funcionament de l'ànima racional: la memòria i l'enteniment han d'actuar conjuntament per donar origen a la voluntat, potència que es mostra una mica independent de les seues companyes.

Ara bé: les dues darreres combinacions són contingudes en una sola «espècie», la N, mercès al doble significat de la M, la qual representa alhora la voluntat amant i desamant. Novament el LC ens aclara que aquesta ambigüitat està motivada pel funcionament de les potències de l'ànima racional: la memòria i l'enteniment potencials o en error donen lloc a una voluntat mal.leable, que canvia de signe amb facilitat. Aquesta voluntat ha de reconduir-se, a través d'una memòria i d'un enteniment actuals, cap a l'afirmació o cap a la negació, és a dir, cap a l'amor o cap a l'odi. En l'Art, és el pas de N a E o a I, pas possible tan sols perquè M posseeix el valor doble i actua així de cruïlla en el camí del dubte cap a la certificació.

En resum, el LC ens mostra la necessitat lògica intrínseca de l'estructura de la figura S, gràcies al fet que podem resseguir, pas a pas, a través dels seus capítols, tot el procés de gestació d'aquesta figura. Resta palés, una vegada més, que és imprescindible un coneixement profund del LC per tal de fer llum en la qüestió de l'origen de l'Art.

2.1.3. La figura T.



L'altra figura instrumental de l'Art, la figura T, aconpleix la finalitat de connectar entre si les cambres de la resta de figures, tot establint el tipus de relació que mantenen. El seu origen al LC es manifesta a través d'un conjunt de conceptes comparatius, sovint organitzats de manera dual i opositiva: major-menor, concordança-contrarietat, afirmació-negació, Déu-criatura, etc. El *tertium quid* o element mitjancer, que converteix el dualisme opositiu en trinitarisme convergent, es va creant tot al llarg de les pàgines del LC, però no sempre apareix des dels inicis de l'obra. La figura tindrà en l'Art una estructura i contingut ja clarament trinitaris.

Cinc «triangles» en formen part. No tots, però, acabaran tenint la mateixa funcionalitat. El primer (Déu-criatura-operació) i el darrer (afirmació-negació-dubte) seran eliminats pel beat en les formulacions ternàries de l'Art, tot reduint de quinze a nou els principis relatius de la figura. Ja al LC trobem que

aquestes dues tríades tenen un tractament una mica diferenciat de la resta: la primera és poc emprada, mentre que la segona té un major ús, però en un context molt concret, exclusivament epistemològic. Resseguim les petjades dels cinc triangles al larg dels capítols del LC.

### 2.1.3.1. Triangle blau: Déu-criatura-operació.

B. Deus:		Unitas. Trinitas. Virtutes.	C. Creatura:		Sensualis. Animalis. Intellectualis.
D. Operatio:		Intellectualis. Naturalis. Artificialis.			

Ajuda a discernir quins aspectes de la realitat corresponen a cadascun dels éssers: què és atribuïble a Déu com a creador, què a la creatura i què a les operacions o obres sorgides tant de Déu com de les criatures. La seua presència al LC és tan absoluta i continuada com implícita: de fet, tota l'obra es mou en la dialèctica entre aquests tres termes, els quals resumeixen tota la temàtica del llibre. Però no els trobem explícits formant una terna aplicable a altres conceptes, com és el cas de la resta de triangles de T.

Déu és el tema principal del LC. Cada cop que Llull dedica una sèrie de capítols a la divinitat, el procés és el mateix: comença per demostrar la seua unitat; seguidament, parla de la trinitat de persones; i, finalment, presenta les dignitats o atributs que la defineixen. De la unitat a la multiplicitat, una multiplicitat que no atempta contra la unitat, ans al contrari la reforça. La figura T recull aquest tractament; al triangle blau, el vèrtex dedicat a Déu es divideix en tres conceptes: unitat, trinitat, virtuts.

Els primers capítols de la distinció XL, la darrera de l'obra, són una bona mostra d'aquest tractament de Déu al LC. El capítol 316 porta el títol "Com

hom adora e contempla la gloriosa unitat de nostre senyor Déus"; el següent, el 317, "Com hom adora e contempla la gloriosa sancta trinitat qui és en nostre senyor Déus". Els capítols següents ja tracten sobre les virtuts divines. Un altre exemple: el capítol 176 tracta sobre l'existència de Déu: "Com hom ha apercebiment e coneixença que nostre senyor Déus és en ésser". Sols hi ha un Déu, l'essència del qual no podem conèixer per ella mateixa (capítol 177). Però sí podem conèixer les seues virtuts essencials (capítol 178: "Com hom apercep e coneix que aquelles coses que hom apella vertuts en Déu, són en Déu coses essencials e que no són coses accidentals"), les quals ens condueixen al coneixement de la trinitat (capítol 179: "Com hom apercep e entén, per significacions entel.lectuals demostrades e significades per vertuts entel.lectuals e per raons necessàries, que nostre senyor Déus és en trinitat de persones").

Déu és, abans de tot, activitat, i el seu ésser es manifesta en la creació. Déu és el creador; els altres dos vèrtex del triangle sorgeixen de l'activitat divina tant intrínseca com extrínseca. Criatura és el segon terme relatiu de la figura T, i abasta igualment tres dimensions: sensual, animal i intel.lectual. Les dues primeres es corresponen amb la natura sublunar, mentre que les criatures purament intel.lectuals existeixen en esferes superiors, fora dels cicles de generació-corrupció imposats per les qualitats dels elements. L'home, com a animal racional, comparteix les dues natures, la sensual i la intel.lectual. No cal insistir en la presència d'aquestes consideracions al llarg del LC; pensem que a la primera part ha quedat suficientment palesada la seua importància com a element estructurador del conjunt de l'obra.

Però tant Déu com la criatura comparteixen la capacitat de generar operacions. Les criatures ja són una obra divina; però elles també poden donar lloc a altres operacions de caire artificial. Intel.lectual, natural i artificial són les tres vessants de l'operació. L'home té poder d'actuar solament sobre la darrera. Nombrosos capítols són dedicats al LC a les obres artificials humanes: tots els que hem vist dedicats a les arts mecàniques les contemplen des del punt de vista d'«operacions artificials» elaborades per la criatura. La distinció XXXIV, "Qui tracta de l'arbre de sensualitats e d'entellectuïtats", conté al seu primer capítol importants passatges sobre la qüestió; per exemple:

Resplendor de totes resplendors e lugar de totes lugors! En l'obra feta artificialment entenem faedor en diverses maneres, car per obra artificial entén hom faedor sensual

prop e faedor sensual luny, e faedor intel.lectual prop e faedor intel.lectual luny. Lo faedor sensual prop és, Sènyer, lo maestre qui fa la nau, e.l faedor sensual luny és lo maestre qui ha feta la nau, e hom per la figura de la nau sent lo maestre lo qual és absent a la vista corporal.

La faedor intel.lectual prop és, Sènyer, natura, la qual ha fet lo cors del maestre qui fa la nau e fa al maestre remembrar e entendre e voler l'obra que fa, la qual natura és entesa corporal e incorporal: corporal, ço és, l'elemental qui fa lo cors del maestre; incorporal, ço és, natura d'ànima racional qui fa al cors haver moviment e li fa haver coneixença de l'art de la fusteria; lo faedor intel.lectual luny sóts vós, Sènyer, qui havets creada natura corporal e incorporal, per la qual és art de fusteria e dels altres maestres (230, 16-17).

Recordem que «faedor» fa referència a la causa eficient. Déu és la causa primera, com a creador, i d'ell sorgeixen les altres causes. La criatura humana, amb la doble natura sensual i intel.lectual, dóna lloc a una obra (=operació) artificial: la nau. Tenim tots els elements que componen el triangle blau de T.

L'obra humana és doncs artificial; la de Déu, però, té una doble vessant. Pot ser una obra natural («segons curs de natura») o intel.lectual («fora del curs de natura»). Recordem que totes dues tenen un ampli tractament al LC. Ja el capítol 28 contempla les operacions divines ("Com Déus és bo en sa obra"). Les operacions naturals són immediatament comprensibles per l'enteniment humà (capítol 151: "Com hom cogita en les obres que fa la divinal essència e en les obres que són fetes segons cors de natura"). La sensualitat humana, però, no arriba a copsar les obres de Déu que se n'ixen del curs natural dels esdeveniments; el tema és important, ja que permet al beat tocar qüestions com els miracles, però també la transsubstanciació en l'eucaristia. Dos capítols més anaven dedicats a la qüestió, entre altres: capítol 171, "Com hom apercep e entén lo cors de natura e les obres de natura"; capítol 172, "Com hom apercep e entén quals són les coses qui no van segons cors de natura e que són fora los térmens de natura".

El triangle blau de T es troba doncs disseminat arreu del LC, infiltrat en tota la seua estructura temàtica, en la contínua dialèctica implícita que fa avançar l'obra: Déu, unitat i trinitat manifestades en les virtuts, crea éssers sensuais, animals i intel.lectuals, i dóna lloc a operacions naturals i sobrenaturals. La criatura animal que comparteix la doble natura, sensual i intel.lectual, també genera operacions artificials, a imitació del seu creador. Els

tres vèrtexs del triangle es mantenen en tot moment estretament intercomunicats.

### 2.1.3.2. Triangle verd: diferència-concordança-contrarietat.

E. Differentia: | Sensuale et sensuale.  
Sensuale et intellectuale.  
Intellectuale et intellectuale.

F. Concordantia: | Sensuale et sensuale.  
Sensuale et intellectuale.  
Intellectuale et intellectuale.

G. Contrarietas: | Sensuale et sensuale.  
Sensuale et intellectuale.  
Intellectuale et intellectuale.

Dues realitats diferents poden ser concordants o contràries. Tant la concordança com la contrarietat pressuposen una diferència prèvia. Amb l'ajuda d'aquest triangle, l'ànima racional (les espècies de S) discernirà el tipus de relació establerta entre dos objectes diferents. Però ja al LC trobem l'ús d'aquests conceptes relacionals. Dues realitats *diferents* poden ser *concordants*, com ara el cas de la natura humana i la natura divina de Jesucrist: «Enaixí, sènyer Déus, com ha gran diferència e gran diversitat entre la vostra deïtat e la vostra humanitat, enaixí ha gran conveniència e gran concordança enfre vostra deïtat e vostra humanitat» (106, 15). La *diferència*, però, en altres casos implica *contrarietat*:

Tot lo món, Sènyer, veem ple de diversitats e de contrarietats; car diferència veem que ha enfre la cosa ocasionant e la cosa ocasionada; e diferència veem que ha enfre una ocasió e altra, e enfre una cosa ocasionada e enfre altra ocasionada; e diferència veem enfre una raó e altra, e així de les altres coses (106, 18).

Els passatges suara reportats corresponen al capítol 106, "Com hom se pren guarda de les diferències qui són en les creatures". Els conceptes relatius de la

figura T seran aplicats a la resta de figures de l'Art, incloent-hi la pròpia figura T. L'AD ho mostra encara amb més claredat que l'Aaav: el condicionament de la cambra [T T], a la segona distinció, indica que «aquesta cambra significa con los uns triangles de T sien meses en los altres triangles» (OS I: 349). És a dir: cada triangle de T «entra» en els altres quatre que formen la mateixa figura, però no pot entrar en ell mateix. El títol del capítol 106 implica que Llull ha aplicat el triangle verd (diferència-concordança-contrarietat) al blau (Déu-criatura-operació). El resultat, com hem vist, és que mentre en *Déu* les diferències són concordants, en les *criatures* són contràries. I no només mirarà Llull les diferències entre les creatures i Déu, sinó també entre les *obres* de les pròpies creatures:

Remembrat Senyor en les cuites e en les nostres necessitats, lo qual sóts loat per tots los pobles; nós veem, Sènyer, que enaixí com havets posades diferències en les formes e matèries e en los linatges e en les espècies e en los individus, enaixí veem que havets posada diferència en les obres que fan les creatures; car les obres que fan los hòmens no semblen ab les obres que fan les bèsties, ne ço que fan les aus no és semblant ab ço que fan los hòmens ne les bèsties, enans ha en tot gran diferència (106, 4).

Tot i estar mancat de l'estructura rígida pròpia de l'Art, i de la matematització imposada per la substitució de conceptes per lletres, el discurs del LC és ja plenament un discurs «artístic». Molts dels mecanismes de l'Art hi són fàcilment identificables per a qui coneix llur funcionament. Però no oblidem que primer va ser el LC: Llull no està aplicant el mètode de l'Art a la magna obra; al contrari, l'Art deriva del LC. La consideració totalitzadora que ambiciona l'obra enciclopèdica implica, en aquest cas, la recerca de les diferències entre tots els elements de la creació: creador-criatura i obres. La «il.luminació» de Randa convertirà açò en dos triangles de T, arran de la presa de consciència per part de Llull de les exhaustives possibilitats epistemològiques de les comparacions establertes sobre la base dels principis relatius.

El triangle verd serà un dels més emprats tant en l'Art com en el LC, precisament per la seua capacitat d'establir fructíferes comparacions entre els diversos objectes que conformen la realitat tant immanent com transcendent. La diversitat té una vàlua epistemològica. Ho hem vist en tocar la qüestió del coneixement per la negativa: la contrarietat ajuda al coneixement. La



concordança també, a través de l'analogia, la qual pressuposa que a partir d'un fet determinat podem apprehendre un altre diferent, però semblant.

El camí cap al coneixement està clarament establert al LC: suposa una escala epistemològica que parteix de les sensualitats i arriba a les intel.lectualitats, tot estudiant analògicament i opositivament les diferències, concordances i contrarietats en el si de les unes i de les altres, i entre totes dues. Hem tingut ocasió de comprovar-ho a la primera part, especialment en l'estudi del llibre tercer. La distinció dedicada a l'apercebiment com a seny espiritual teoritza sobre les relacions epistemològiques entre sensualitats i intel.lectualitats. El primer capítol de la distinció, el 169, marca l'objectiu dels que seguiran (i, al capdavant, l'objectiu de tot el LC): "Com hom apercep ab les coses sensuales quals coses són les coses intel.lectuals". I recordem que el triangle verd de T inclou, en cada vèrtex, els termes de comparació «sensual i sensual», «sensual i intel.lectual» i «intel.lectual i intel.lectual»; és a dir, els tres graons de l'escala epistemològica. Cal doncs mirar les diferències, concordances i contrarietats entre les sensualitats, entre aquestes i les intel.lectualitats, i entre aquestes darreres.<sup>206</sup>

Serà doncs esperable tobar-se amb el triangle verd al capítol 169. En efecte; el següent versicle resumeix perfectament la seua constitució i el seu funcionament dins del que serà el mecanisme de l'Art, un altre cop prefigurat al LC:

Amable Senyor, per diferències e per les propietats e per les conveniències e per les contrarietats que hom sent que són en les coses sensuales apercep hom les concordances e les propietats qui són en les coses intel.lectuals; car enaixí com les sensualitats se concorden generant e desacorden corrompent, enaixí les coses intel.lectuals se concorden amant e.s descorden airant (169, 24).

---

<sup>206</sup>En la *Lectura Artis compendiosae inveniendi veritatem*, on l'autor amplia i matisa els continguts de l'Aaav, aquesta triple via per arribar a la veritat es completa amb una quarta que, al capdavant, es desglossa de les anteriors: «per hunc triangulum [el triangle verd] Y. quadrifariam inquiritur, primò differentia sensualis à sensuali, secundò sensualis ab intellectuali, tertio intellectualis ab intellectuali, quartò intellectualis à sensuali; hoc idem fiat in concordantia & contrarietate» (MOG I: 487 = Int. viii, 5). És a dir, igual que passava al LC (i de nou la connexió amb aquesta obra és ben palesa), l'escala epistemològica esdevé un cercle quan, de manera descendent, també les intel.lectualitats es refereixen a les sensualitats.

Un cop d'ull a la figura T de l'Aaav manifesta tot d'una l'estreta relació entre aquest passatge i el triangle verd, alhora que evidencia que l'origen dels processos epistèmics artístics es troba al LC. La terna de conceptes relatius diferència-concordança-contrarietat deriva de l'estudi de les relacions establertes entre la natura sensual i la intel·lectual, i al capdavant s'aplica a la comparació de múltiples aspectes de la realitat. El versicle suara reportat té una correspondència amb altres, disseminats al llarg de l'obra, que incideixen en el mateix punt, i que mostren aquest origen del triangle verd de T:

En natura sensual e en natura intel·lectual ha, Sènyer, propietats, e diversitats, e contrarietats, e concordances e d'altres qualitats (171, 3).

Tota la dubitació qui cau, Sènyer, en home, esdevé per ço car hom no sap apercebre ni conèixer les concordances ni les discordances qui són enfre les unes sensualitats ab altres sensualitats, e les unes sensualitats ab algunes intel·lectualitats e les unes intel·lectualitats ab altres intel·lectualitats (173, 5).

Déus dreturer, vertuós, en tots temps gloriós! Com home sia compost de natura sensual e de natura intel·lectual, per açò són, Sènyer, en home les unes costums sensuales e les altres són intel·lectuals. On, per açò com sensualitat e intel·lectualitat són coses diverses, per açò s'esdevé que les costums sensuales e les intel·lectuals algunes vegades se contrariegen; e com home és ajustat de sensualitat e d'intel·lectualitat, per açò esdevé que les costums sensuales e les intel·lectuals a vegades se concorden enfre elles mateixes (194, 1).

Com les sensualitats, Sènyer, s'acorden les unes ab les altres, e com les sensualitats s'acorden e s'convenen ab les intel·lectualitats, e com les intel·lectualitats s'acorden e s'convenen les unes ab les altres, adoncs és significada amor; mas com les sensualitats se contrariegen en si mateixes o se desconvenen ab les intel·lectualitats o com les unes intel·lectualitats se desconvenen ab les altres, adoncs donen demostració de desamor (202, 18).

On, com açò sia enaixí, doncs los significats de les qualitats sensuales e de les qualitats intel·lectuals en una manera són diverses e en altra contraris e en altra concordants (234, 27).

Les sensualitats i les intel·lectualitats abasten tota la realitat creada; són conceptes generals, que inclouen altres més particulars. Així, podem comparar *una* sensualitat concreta amb *una* intel·lectualitat igualment específica; per exemple, l'enteniment (realitat intel·lectual), i la paraula (realitat sensual). Tenim d'aquesta manera el capítol 155 del LC, "Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula". Tota la realitat, sensual o intel·lectual, és objecte d'aplicació del triangle verd de T. Al LC Llull ja l'empra amb el mateix valor que tindrà en l'Art.

### 2.1.3.3. Triangle vermell: principi-mitjà-fi.

H. Principium:	Temporis. Quantitatis. Causae.	I. Medium:	Conjunctionis. Mensurationis. Extremitatum.
	K. Finis:		Terminationis. Privationis. Perfectionis.

Un altre triangle força emprat en l'Art, i en el LC. «Principi» té un triple sentit: temporal, quantitatiu o causal, segons es desprén de la figura. «Mitjà» pot significar conjunció, mesura o extremitat, mentre que «fi» té els matisos de terminació, privació o perfecció. El sentit temporal de la terna serà el més emprat el LC, sense negligir-ne el causal: una cosa té un començament, un estadi intermedi i una fi, tres moments en l'evolució temporal des de la seua creació fins a la desaparició. Déu, evidentment, no està subjecte a aquesta regla. Però sí podem considerar que Déu és el començament o inici causal de totes coses, i llur finalitat en sentit teleològic: la perfecció cap a la qual tendeixen tots els éssers.

Conceptes espacials, causals i temporals es barregen en aquest triangle, el qual recull així en bona mesura els accidents de la lògica aristotèlica. En efecte: el sentit relacional de la figura T en l'Art té un abast lògic, és l'element mitjancer o connector entre el subjecte i el predicat. El que ara ens interessa és

veure l'aparició al LC del triangle vermell, on trobarem els seus conceptes constitutius operant de forma semblant a l'Art —tot i que, evidentment, l'autor no parle encara de cap «triangle»: la figura com a tal sols apareixerà en l'Aaav, després de Randa, tot operant una unió estructuradora dels conceptes relatius que al LC són dispersos, encara que ja plenament operatius.

L'aparició al LC dels tres conceptes d'aquest triangle també és primerenca. Ja al capítol 14 trobem:

Al vostre excel·lent poder donem, sènyer Déus, tota laor e tota glòria, car tan és de gran vertut e de gran noblea, que no ha en si primer ni mijà ni darrer, enaixí com ha nostre poc poder, qui està enfre primer e darrer, e ha mijà per raó de sa poca poquea (14, 7).

El poder de Déu no té principi, ni mitjà, ni fi, en sentit quantitatiu. El seu poder és infinit. A més de ser infinit és també etern, sense limitació temporal, a diferència de l'ésser huma:

Com nosaltres, Sènyer, siam esdeveneguts es ésser e hajam primer e mijà e darrer, per açò s'engendra en nosaltres diversitat e diferència; enaixí que los uns són uns, e los altres altres, ni los uns no són en los altres. Mas de vós, Sènyer, no és enaixí com de nosaltres; car qui no ha esdeveniment ne primer ne darrer, e qui és infinit e eternal no pot haver en si null departiment (106, 12).

En termes artístics, podem dir que en l'anterior passatge Lull ha aplicat el triangle vermell a la S (ésser humà) i a la A (Déu); és a dir, a la cambra [A S]. El resultat ha estat la constatació de l'eminència de Déu sobre l'home, ja que el primer és infinit i eternal (virtuts divines) i, per tant, la seua diversitat no implica contrarietat («no pot haver en si null departiment»), al contrari que en l'home, el qual conté en si «diversitat e diferència» (triangle verd).

Però en intervenir en la història humana a través de l'encarnació, Déu es va sotmetre a les categories temporals; el trànsit de Jesucrist per aquest món nostre de la immanència és perfectament mesurable: «Savi fos, Sènyer, vós en lo començament de vostra nativitat e en lo mijà e en la fi de los dies que vós visqués en est segle» (70, 22). Les criatures sensuais tenen principi, mitjà i fi, en sentit temporal, perquè han estat creades; és a dir, perquè son

precisament criatures sorgides d'un creador, Déu. Igual que s'esdevindrà en l'AD (OS I: 352), en aquest passatge Llull aplica el triangle vermell al blau:

Enaixí moçant-se les sensualitats als nostres ulls que elles han començament e fi e mijà, e moçant-se que elles han passió en quant lo cors, per açò és revelat e significat que és creador qui ha creades les sensualitats, car pus que són fenides no són dignes d'èsser sens començament (169, 30).

Els termes relatius que formen el triangle vermell no s'aplicaran només a Déu i a les criatures; també les operacions d'aquestes tenen un principi, un mitjà i una fi; per exemple, una operació intel·lectual com és la recerca sobre la trinitat:

A aquell, Sènyer, qui's met en l'encercament de la vostra trinitat segons esta art e esta manera damunt dita, necessària cosa li és que en lo començament de l'encercament e en la mijania e en la fi faça son enteniment franc, car null enteniment forçat ni constret no pot encercar ni apercebre ni atrobar ço que vol saber (179, 15).

Epistemològicament, la consideració del triangle vermell és altament valuosa, ja que es mostra com una eina important per a assolir un grau de saviesa: «Excel·lent Senyor sobre totes altees, noble sobre tots honraments! Home savi ha esguardament al començament e a la mitjania e a la fi, mas home neci fa lo contrari, car no guarda a nulla termenació» (201, 25). Aquest passatge inclou tant el sentit temporal com el causal; aquest darrer també és present al LC. Déu és el principi causal del bé que hi ha en l'home, mentre que la privació és el principi del mal: «enaixí com matèria és subject a forma e a privació, enaixí l'èsser humà és subject com reeba bon començament de Déu e mal començament de privació» (340, 28).

Finalment, presentarem un text on el concepte de mitjà apareix amb el sentit de «conjunció», nexa d'unió:

Gloriós Senyor, enaixí com superficients cové ésser mijà sensualment enfre matèria e color per tal que la color pusca ésser object a la primera vertut visiva, enaixí cové que en cascuna de les tres potències de l'ànima haja mijà qui sia ocasió com l'ànima haja coneixença, de ço que les creatures signifiquen de si meteixes e de vostres vertuts, e de ço que vostres vertuts signifiquen de vostra gloriosa essència e de si meteixes (353, 20).

Amb la bateria d'exemples reportats ha quedat suficientment palesada la presència al LC dels conceptes relatius que en l'Aaav bastiran el triangle vermell de la figura T. Igual que s'esdevé amb la resta de triangles, tampoc aquest no està explícitament presentat com una unitat integrada en un conjunt superior: això ja serà tasca de l'Art. La seua presència es troba disseminada, però amb uns trets característics que li confereixen una finalitat lògica idèntica a la que assolirà en l'Art.

#### 2.1.3.4. Triangle groc: majoritat-igualtat-minoritat.

L. Majoritas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.
---------------	---

M. Aequalitas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.
----------------	---

N. Minoritas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.
---------------	---

Els tres conceptes relatius que formen aquest triangle generen un altre criteri important per a discernir la validesa epistemològica d'un objecte. Aquesta validesa, en darrer terme, depèn de la càrrega ontològica que suporta l'objecte. Déu, un cop més, és l'ésser per excel·lència, i s'adiu amb la majoritat absoluta, sense que entre en Ell cap minoritat. La resta d'éssers ja són els uns majors o menors que els altres.

El criteri de validesa dels arguments lul·lians dependrà d'una obvietat flagrant: és cert allò que salvaguarda la superioritat del que és major i millor front al que és menor i pitjor. El que contradiga aquest principi serà fals. El paper del triangle groc en l'Art serà doncs fornir comparances que ens

informen sobre els objectes on trobem la major consistència ontològica; amb aquest funcionament el trobem ja a nombrosos passatges del LC. Per exemple:

*Gloriós Senyor, si la lig dels crestians no era vera, l'apercebiment lur seria de pus vil condició que l'apercebiment qui no és tan aparellat a reebre los significats ni a conèixer de les vostres acabades qualitats com és l'apercebiment dels crestians; e si açò era enaixí, doncs les coses mellors e majors serien de pijor condició que les menors, e açò és cosa impossívol; car si era cosa possívol que ço qui és pus vil o menor fos major e mellor que la cosa pus noble e mellor e major, doncs possívol cosa seria a vós fer falliment e errada, e açò és, Sènyer, cosa impossívol que vós façats null falliment ni nulla cosa qui sia contrària a raó ni a justícia (250, 18. El subratllat és nostre).*

El versicle resumeix a la perfecció el criteri imposat pel triangle groc: el que és major és major, i el que és menor és menor. I el major no pot ser menor, ni viceversa, ja que llavors en Déu hi hauria defecte (una minoritat en la majoritat summa), cosa que contradiu el principi bàsic de la figura A.

La recerca del lloc on es troba allò major i allò menor és doncs un dels punts on Llull esmerça una bona quantitat d'esforç al LC. El terme mitjà, «igualtat», està gairebé absent. A més, l'àmbit d'aplicació, al LC, dels dos conceptes contraris, serà quasi exclusiu: la comparança entre el mal i el bé. A la figura T trobarem que l'aplicació del triangle groc recau sobre la substància i els accidents: és aquí on Llull cercarà la majoritat, igualtat o minoritat. Però al LC la recerca s'aplica sobretot a la comparança entre el major o menor bé, i el major o menor mal.

Ja hem tingut ocasió de tractar sobre aquest punt en repassar els continguts del primer volum de l'obra. Passatges allí reportats indicaven aquest ús al LC del que serà el triangle groc de T. Recordem, per exemple:

*Qui bé vol ésser savi, cové que faça departiment enfre bé e mal, e que faça comparació de major bé a menor e de major mal a menor, e cové que leix lo mal e que prena lo bé, e que prena enans lo major bé que.l menor, e.l menor mal que.l major. Mas de totes estes coses he jo fet, Sènyer, lo contrari; per què só foll sobre tots los folls e neci sobre totes altres neciees (69, 24).*

La dialèctica major-menor mal i major-menor bé recorrerà especialment el primer volum del LC, tot i que també es trobarà present als volums següents,

com és el cas del capítol 192 del segon volum, dedicat tot sencer al tema: "Com hom ha apercebiment e coneixença quals són los majors béns ni quals són los majors mals". Heus ací altres llocs on trobem l'ús dels principis relatius de majoritat i minoritat al LC:

Oh Senyor primer e derrer! Durabletat sens fi sia coneguda a vós, car en vós ha tanta de saviea, que havets ordonat que home sia en elecció de triar lo menor bé o.l major bé (49, 19).

Lo menor do que vós, Sènyer, donats en glòria, és molt major que tots los dons que són donats en est món (82, 5).

On, com aquest món sia, Sènyer, loc d'alteració, lo vostre servidor, sènyer Déus, vos prega e us clama mercè, que vós l'alterets e.l mudets dels vicis en què és, e que.l metats en bones obres; e dels menors béns clama.us mercè, Sènyer, que.l mudets en los majors béns, e dels majors mals en los menors mals (105, 24).

Al capdavall, sembla que aquest triangle té un ús més limitat al LC que els altres que també formaran la figura T de l'Art. El criteri de validesa que imposa als arguments, però, ja es pot entreveure a la magna obra que estudiem.

#### 2.1.3.5. Triangle negre: afirmació-dubte-negació.

O. Affirmatio:		Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.
----------------	--	---

P. Dubitatio:		Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.
---------------	--	---

Q. Negatio:		Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.
-------------	--	---



Important terna de principis relatius, que manifesta el resultat o conclusió de l'aplicació dels altres triangles de la figura T als objectes de recerca. La comparació establerta entre les cambres de les altres figures dóna lloc finalment a una afirmació o a una negació, les quals poden esdevenir dubte, amb la qual cosa caldrà reiniciar la recerca fins arribar de nou a la certesa del que hom afirma o nega.

També al LC trobarem una àmplia presència dels conceptes que formen aquest triangle. I és que el viatge epistemològic que planteja la gran obra no pot tenir més que una meta: eixir del dubte a través de l'afirmació de la veritat i de la negació de la falsedat. El dubte sovint trabuca l'afirmació i la negació, de manera que hom no sap a quina de les dues acollir-se; per exemple, en el cas que la potència racional siga sotmesa a la sensitiva, amb el consegüent capgirament de les possibilitats cognoscitives de l'ànima: «la imaginació qui entra en esta raó serve de la sensitiva, en partida imagena veritat e en partida falsetat, e per açò és l'home en dubte e en sospita e a les vegades aferma e a les vegades descreu e nega» (239, 21).

Llavors, més que no davant metes som davant etapes o fites en el camí de recerca de la veritat: l'afirmació, el dubte i la negació serveixen en un moment donat per a impulsar l'avanç cap a la veritat, en el punt on l'ànima necessita aquesta empenta suplementària perquè ha assolit ja un nivell en la recerca, però encara és lluny de la meta. De fet, l'afirmació de la veritat no és tant el resultat final del camí epistemològic com el seu impuls inicial, la primera etapa de la cursa. Ja ho hem vist més amunt: l'afirmació de la possibilitat d'un fet és condició *sine qua non* per a la seua posterior aprehensió intel·lectual.

Tal és la importància d'aquest ús del triangle negre en l'Art que fins i tot constitueix la base del seu mecanisme de funcionament: «al començament que S [l'ànima racional] encerca Y [la veritat], comença ab N, sotsposant que possible cosa sia atropar Y per lo triangle negre» (OS I: 348). És el que hem anomenat *suposició prèvia*, tasca de l'espècie N de la figura S, la qual s'aplica amb el triangle negre a l'objecte que hom vol conèixer. La suposició, al capdavall, no és més que l'afirmació de la possibilitat existencial d'un fet, afirmació realitzada per una *voluntat* activa que l'estima, encara que no el membra ni l'entén (espècie N).

Després d'aquesta afirmació de la voluntat, la memòria i l'enteniment (F i G) ja passen a fer llur recerca epistemològica, alliberats de qualsevol prejudici que destorbe el seu avanç —és a dir, sense la H, o voluntat desamant—. El següent passatge de l'AD manifesta quin és el principi de l'Art, la base del seu funcionament, en la qual el triangle negre té un paper força destacat:

Al començament del triangle negre se cové que F G decorren per les figures e per les cambres d'esta *Art*, e que F membre e G entena segons quals començaments ni cambres cové afermar o dubtar o negar, entrò que E es en Y e H en Z no cové ésser feta la solució, e tota hora cové conservar los començaments d'esta *Art* en lurs condicions. On, per aquest mijà decorre per lo triangle negre lo començament e la fi qui és objet d'esta *Art* e en aquesta regla està tota esta *Art*, la qual regla és contra R e dubitació (OS I: 355).

Afirmar, dubtar o negar constitueixen les activitats que donen dinamisme a l'Art. El resultat, però, ha de ser afirmar la veritat i negar la falsedat; fins que hom no arriba a aquest punt no pot dir que haja aconseguit la solució a la qüestió plantejada: «entrò que E es en Y [afirmació de la veritat] e H en Z [negació de la falsedat] no cové ésser feta la solució».<sup>207</sup> Aquesta és la regla que resumeix l'Art, «la qual regla és contra R e dubitació».

Tornem ara al LC. Insistim en el valor eminentment epistemològic de l'obra. Tot allò que en l'Art és nuclear respecte al mètode de trobar la veritat té també un paper destacat en el LC; de fet, s'hi pot resseguir l'origen. El triangle negre de T no és cap excepció. A la primera gran obra lul.liana, que suposa el primer intent de bastir un mecanisme cert de coneixement de la realitat, l'afirmació, la negació i el dubte aniran estretament units a la recerca de la veritat mampresa per les potències de l'ànima. L'Art no aporta en aquest sentit gairebé res de nou que no estiga ja plantejat al LC.

El capítol 173 és un clar antecedent de la importància del paper del triangle negre en l'Art. El títol ja n'és indicatiu: "Com home apercep e entén les

---

207A les fonts impresses apareix I en lloc de H (OS I: 355, n. 125); en cert sentit, la I té més lògica en aquest passatge, ja que segons es diu en diversos llocs de l'AD es correspon amb la negació, i és una espècie com E, té el mateix valor estructural i es manté així el paral·lelisme, mentre que H és tan sols un individu pertanyent a l'espècie I. Però en altres passatges de la mateixa AD apareix també sovint l'oposició E Y / H Z.

ocasions per les quals home és certificat o per les quals home cau en dubitacions". El concepte de dubte és oposat al de certificació. Aquest darrer, però, inclourà tant l'afirmació com la negació. Llull considera en aquest cas només l'afirmació, identificant-la amb la certesa; tant aquesta com el dubte es corresponen amb sengles situacions psíquiques concretes:

Desijat Senyor, amat, volgut per tots los pobles! Com ànima sia en tres coses, ço és a saber, memòria e enteniment e volentat, e com ànima sia, Sènyer, subject en lo qual caen en home dubitacions e afermacions, per açò s'engenra en la memòria e en l'enteniment e en la volentat ocasions per les quals és l'ànima dubtosa o certificada en alcunes coses (173, 10).

La memòria, l'enteniment i la voluntat en estat potencial afavoreixen l'aparició del dubte. La situació és la corresponent a l'espècie N de la figura S:

Com la memòria de l'home, Sènyer, no ha compliment a recordar les coses passades, e com l'enteniment humanal no ha acabament d'entendre ni apercebre alcunes coses, e com la voluntat de l'home no és amadora d'encercar com les coses pusca recordar e entendre, adoncs és en l'ànima d'home engenrat dubte e és en ella mortificada afermació (173, 11).

La situació contrària, òbviament, ve representada per l'espècie E, on l'ànima membra, entén i estima l'objecte que llavors és afirmat sense cap dubte:

Com s'esdevé que la memòria de l'home recorda acabadament segons veritat alguna cosa, e com enteniment d'home l'entén en aquella manera e en aquell estament en lo qual és aquella cosa que hom entén, e com la voluntat de l'home és ordenada e atrempada en aquella cosa a amar e a recordar e a entendre, adoncs, Sènyer, és engenrada en home afermació en aquella cosa de la qual home no ha dubitació (173, 12).

Per completar la correspondència psicològica entre l'ànima i el triangle negre, restaria atribuir a la negació l'espècie I, on la memòria membra, l'enteniment entén, però la voluntat desama; és a dir: hom nega el que prèviament ha conegut intel·lectualment. L'absència d'estima aportada per la N, com que no es recolza en una base intel·lectual ferma, s'adiu més amb el dubte.

La tríada suara reportada del capítol 173 del LC té amplis ressons dels següents passatges de l'AD, tots ells referits al triangle negre de T i a l'estructura psíquica que acompanya cadascun dels seus termes:

En V ha afirmació e concordança ab E, e negació ab I, e per açò ha concordança V blava ab E, e V vermella ab I; e és la dubitació en N R per ço que F G descorren tan longament per V tro que hagen afigurada e formada la concordança damunt dita, discorrents F G per tots los angles de la T (OS I: 356).

Afermar Y per N és acostar dubitació a la afirmació, e negar Y per N és acostar dubitació a la negació; mas afermar Y per E és lunyar dubitació de afirmació e de negació, e és lunyament de H de Y, e aquesta regla no fall en neguna cambra d'esta Art segons que.l triangle negre pot entrar en la cambra de S Y (*ibid.*: 348).

La dubitació no cap en E I, mas en N R tan solament (*ibid.*: 354).

I un llarg etcètera. L'objecte de l'Art, insistim, serà destruir el dubte a través de l'afirmació o de la negació (afirmació de la veritat i de les virtuts: [E V Y]; negació de la falsedat i dels vicis: [I V Z]). Però hem dit que el procés s'inicia amb una afirmació prèvia, una suposició que implica afirmar la *possibilitat* del fet que hom vol conèixer. El triangle negre de T contindrà, en cadascun dels seus angles, els termes «ésser», «no ésser», i «possible i impossible». L'afirmació, la negació o el dubte impliquen tots tres conceptes.

Naturalment, també el LC presenta ja aquest tractament de la qüestió. L'afirmació es fa sobre un fet *possible*, i implica una *suposició* necessària per arribar a eliminar el dubte. El darrer capítol de l'obra, el 366, ofereix interessants dades a propòsit del mètode heurístic seguit al LC; la base és la mateixa que en l'Art:

Cové que hom afer possibilitat en totes aquelles coses que no entén les quals vol entendre; car enaixí com l'argenter no poria de la peça d'argent adur les formes potencials en actu si primerament no havia coneixença de les formes qui són potencialment en la matèria de l'argent, enaixí hom no poria entendre ni saber les raons ni ls arguments ni les demostracions necessàries sens que hom no afermàs aquelles raons e demostracions a ésser possívols o impossívols; car enaixí com forma

no pot ésser vista sens matèria, enaixí raó ni demostració necessària no pot hom entendre ni apendre sens afirmació de possibilitat o d'impossibilitat (366, 12).

Afirmar possibilitat o impossibilitat: heus ací el secret de les raons necessàries i de les demostracions lul·lianes. Tornant al capítol 173, dedicat al dubte i a la certificació, trobem que la reflexió sobre l'afirmació i sobre el dubte ens du també a considerar la parella possibilitat-impossibilitat:

Oh vós, sènyer Déus, qui vivificats e magnificats tots aquells qui en grat vos vénen! Dubitacions e afirmacions caen, Sènyer, en home per raó de les coses qui són possívols, car com les coses possívols no són significants més les coses essents que les coses privades, ni no donen major significat de les coses privades que de les coses essents, adoncs cau en home dubte per ço car les possibilitats donen egual significat de les coses essents e de les coses privades (173, 19).

Llull ve a dir que, al capdavall, tot és possible en principi, per la qual cosa la sola consideració de la possibilitat no ens treurà del dubte. Cal fixar-se doncs també en el terme contrari: la impossibilitat completa el panorama, i junt amb la possibilitat col·loca la base per a eixir del dubte i afirmar un fet amb certesa.

Com en home, Sènyer, cau afirmació e certificació per raó de la cosa possívol e impossívol, adoncs és engendrada l'afirmació e la certificació en l'egualtat de la demostració qui és significada per les coses possívols e per les coses impossívols, car les coses possívols demostren lur possibilitat e les coses impossívols demostren lur impossibilitat. On, significant les coses possívols lur possibilitat signifiquen la impossibilitat de les coses impossívols, e demostrant les coses impossívols lur impossibilitat demostren la possibilitat en les coses possívols (173, 20).

Açò és el que Llull anomena «demostració per possívol e impossívol», fonamental per a bastir «raons necessàries» que permetran eixir del dubte i certificar qüestions com ara la trinitat o l'encarnació.<sup>208</sup> Si l'infidel atorgara prèviament la possibilitat del fet que nega d'antuvi, arribaria a la seua comprensió per raons necessàries; cal una premissa de fe per tal d'eixir del dubte i accedir al coneixement per la raó. Aquesta premissa ve donada per l'afirmació de la possibilitat:

---

<sup>208</sup>Així, al capítol 184 demostrava primer si Déu *pot* encarnar-se, per tal de passar acte seguit a la *necessarietat* de l'encarnació, deduïda de la possibilitat. Veg. també 291, 11-12.

En ço, Sènyer, que és pus prop dubte de fe que de raó e certificació és pus prop de raó que de fe, per açò dubta hom en lo començament com fe està menys de raó, car per breugeses de temps l'enteniment humanal, ans que sia pervengut a la raó, està dubtant en la fe moltes de vegades. On, com l'infesel ou que vós sòts en trenitat e que sòts encarnat e mort, descreu encontinent; mas si ell en lo començament havia fe en possibilitat que volgués guardar e encerar si.s pot fer o no, adoncs apercebria ço que no pot apercebre per ço com en lo començament ho descreu de tot en tot; car nulla cosa hom no pot encerar si és vera o falsa, si en lo començament hom no consent si pot ésser vera o falsa. On, si los infesels seguien aital manera, ells apercebrien que vós sòts ver Déu e ver home e que sòts en tres persones e en una unitat de substància divina (173, 30).

El LC va adreçat a demostrar als infidels la manera correcta d'accedir a la comprensió dels dogmes de la fe catòlica, a través d'un mètode que els siga acceptable i satisfactori. És el mateix objectiu que es planteja l'Art, que, en aquest sentit, no és més que una prolongació del LC. Al versicle ara transcrit Llull ens dóna la clau de l'accés, per part dels no creients, a la comprensió del dogma: «car nulla cosa hom no pot encerar si és vera o falsa, si en lo començament hom no consent si pot ésser vera o falsa». Al capdavant, el mètode és vàlid per a l'accés a qualsevol veritat. Cal, senzillament, afirmar d'antuvi («en lo començament») la possibilitat de la certesa del fet que hom investiga. El següent passatge de l'AD, referit també al «començament» de la recerca (terme, recordem-ho, del triangle vermell de la figura T), demostra que el funcionament epistemològic de l'Art és el mateix que el del LC; Llull exposa ací la mateixa clau d'accés a la veritat que presentava el versicle suara transcrit:

En lo començament que encerques lo particular, cové que eleges aquella cambra o cambres qui ab ell mills se cové, e que sotsposes que per aquelles cambres lo pusques atrobar; cor sens que no ho sotsposasses, la G no hauria vertut a encerar lo particular, ni la F a membrar les cambres qui són començaments a ésser atrobats en ells los particulars (OS I: 382-383).

Nombrosos passatges del LC anuncien aquesta resposta al problema de l'accés a la veritat; els conceptes que formaran el triangle negre de T s'aplicaran a possibilitat-impossibilitat, així com a ésser i privació. El resultat: l'afirmació de la possibilitat ens acosta a l'ésser i ens allunya del dubte.

No és nulla manera on tan leugerament pusca hom a son adversari endreçar son enteniment, com fa si hom li fa encercar possibilitat en aquelles coses que li paren impossívols, car ab possibilitat és l'enteniment de l'home encercant e atrobat e demostrant veritat (187, 30).

Misericordiós Senyor, piadós, en tots béns abundós! Possibilitat e impossibilitat són ocasió com la consciència de l'home caia en dubitacions, car per ço com home innora e menysconeix moltes coses possívols e moltes coses impossívols, per açò és dubtós (212, 22).

Com hom, Sènyer, priva possibilitat de son remembrament e de son enteniment e de son voler afermant impossibilitat, l'actualitat e la potència e la impossibilitat menysconeix e innora; car enaixí com los hòmens són encercadors en les coses sensuais ab la vista corporal, enaixí l'enteniment encerca ab creure e ab afermar possibilitat; car enaixí com per privació de vista sensual hom és innorant color, enaixí per privació de fe en les coses possívols és l'enteniment innorable de saviea e de veritat (229, 24).

On, deïm que qui ama ni vol haver saviea, covén-se per fina força que aferm possibilitat en ço que vol conèixer ni saber, car afermant possibilitat encerca l'enteniment si la cosa que hom vol saber és possívol o impossívol, car sens afermació feta ab possibilitat hom no pot haver coneixença de la impossibilitat, car dementre que hom aferma possibilitat és afigurat a l'humà enteniment si la cosa que hom aferma possívol és possívol o impossívol. On, com açò sia enaixí, doncs enaixí com de forma e de matèria s'afigura cors a la vista sensual, enaixí, Sènyer, de coneixement en ço qui és possívol e impossívol s'afigura a l'humà enteniment per raons necessàries seviea e coneixença (291, 7).

On, deïm que qui vol vós conèixer, cové que son voler remembre possibilitat per tal que l'enteniment vos encerc afermant possibilitat, car l'enteniment menys d'afermada possibilitat no pot fer null encercament per ço car afermada impossibilitat és empatxament a son encercament (302, 13).

Igualment, afirmar la impossibilitat ens pot allunyar de la veritat (és el que fan els infidels amb la trinitat i l'encarnació):

Enaixí, Sènyer, com és cosa impossívol que sens moviment se pusca mudar cors d'un loc en altre, enaixí és cosa possívol que aquells qui afermen ésser cosa impossívol que

vós hajats presa carn, pusquen entendre la vostra encarnació; mas si ells afermaven la possibilitat, adoncs porien encercar si és veritat o no que vós siats encarnat ni ajustat ab natura humana. On, com açò sia enaixí, doncs lo mellor endreçament que hom pot donar als hòmens qui innoren veritat, és, Sènyer, que hom faça afermar a ells possibilitat per tal que ab possibilitat sien encercadors e atrobadors de veritat (229, 27).

El capítol 364, important, com hem vist, per ser resum de les arts presents al LC i anticipador de l'Aaav, també havia de recollir la qüestió. En la «figura Q» l'autor representa l'amagament de la falsedat amb la fe; és a dir, la falsa fe, la dels infidels, la que afirma d'entrada la impossibilitat de la veritat, i impideix que l'enteniment o raó hi pugua accedir. La conclusió és important: hom no pot demostrar a través de la raó la veritat a l'infidel si prèviament aquest no renuncia als prejudicis que la seua fe l'imposa. Dit altrament: mentre la fe afirma la impossibilitat d'un fet, la raó no s'hi pot aplicar lliurement.

Eternal Senyor, sens fi e sens començament! La setena figura se demostra ab la Q. On, deïm que entel.lectualment entenem que la F amaga la D [falsetat] ab la G [fe], car com hom en la G aferma alguna cosa impossívol sens que la H [raó necessària] no haurà vist si és possívol o impossívol, adoncs són a la H tancats los ulls entel.lectuals, per lo qual tancament la B no pot obrir l'A [veritat] a la H; on, per açò la H no pot encercar ni atrobar si en la G [fe] és l'A [veritat] o la D [falsetat]; on, per açò la F és la porta qui en la G [fe] tanca la D [falsetat] en ço que per afermada impossibilitat no pot ésser vista ni atrobada la D qui és en la G (364, 22).

Els conceptes de possibilitat-impossibilitat tenen doncs un ampli abast demostratiu en el LC, tan important com el que assoliran en l'Art. I per una senzilla raó: l'Art deriva del LC. El triangle negre de la figura T suposa la ubicació dins una estructura major d'uns conceptes que al LC eren plenament operatius: afirmació-negació-dubte. Tots tres apareixeran relacionats amb ésser, no ésser (o privació) i possibilitat-impossibilitat. Al LC trobem tots aquestos termes en un arbre del llibre quart, concretament el de la distinció XXXIII, "En l'arbre qui tracta d'ésser e de necessària e de privació". Si recordem la seua constitució, veurem que els conceptes d'ésser, de necessarietat i de privació apareixen llançats sobre possibilitat-impossibilitat i sobre potència-acte. L'ésser i el no ésser es manifesten en l'operació epistemològica d'affirmació o de negació de la possibilitat-impossibilitat dels fets dubtosos o



desconeguts. Tota aquesta distinció del LC pot ser considerada doncs com un altre precedent del triangle negre de la figura T.

No volem cloure l'estudi dels antecedents de la figura T al LC sense fer referència a una altre aspecte força relacionat amb el paper del triangle negre, i fonamental per a copsar el funcionament de l'Art: ens referim al mecanisme bàsic que engega el procés de recerca de la veritat, i que s'assenta en l'actuació de F i G (memòria i enteniment actius) sense la H (voluntat desamant), les quals discorren a través de les cambres amb la figura T. Al capdavant, el rebuig de la H en un primer moment significa exactament el que hem vist al capítol 364 del LC: el rebuig de l'afirmació de la impossibilitat feta per la fe falsa. La fe errònia desestima el que no creu a través de la H; per això afirma la impossibilitat de la trinitat o de l'encarnació. Cal doncs començar la recerca afirmant la possibilitat; és a dir, només amb la memòria i l'enteniment, sense que la voluntat destorbe amb prejudicis l'avanç pel camí encetat cap a la certificació.

També al LC trobarem prefigurat el funcionament de F G com a eines que engeguen el mecanisme demostratiu de recerca de la veritat. A banda dels múltiples passatges on Llull afirma la necessitat d'un enteniment franc en la recerca, no constret per prejudicis que el destorben, psicològicament la presència de memòria-enteniment sense voluntat és sovintejada als versicles del LC. Un exemple: ignorar la possibilitat suposa que que l'ànima no pot membrar ni entendre les coses potencials, actuals o imposibles. El resultat és la ignorància. Afirmar possibilitat, doncs, s'adiu amb l'activitat de memòria-enteniment; el següent passatge indica que estem davant un precedent del que en l'Art serà l'activitat de F G: «Com hom innora possibilitat, adoncs esdevé la innorància per raó de la privació que la sua ànima ha de recordar e d'entendre en les coses qui són potencialment o actualment o impossívolment» (229, 25). Si entenem el que vol transmetre el LC, tenim la clau de l'Art. Al capdavant, el contingut és el mateix en tots dos casos.

#### 2.1.4. La figura X.

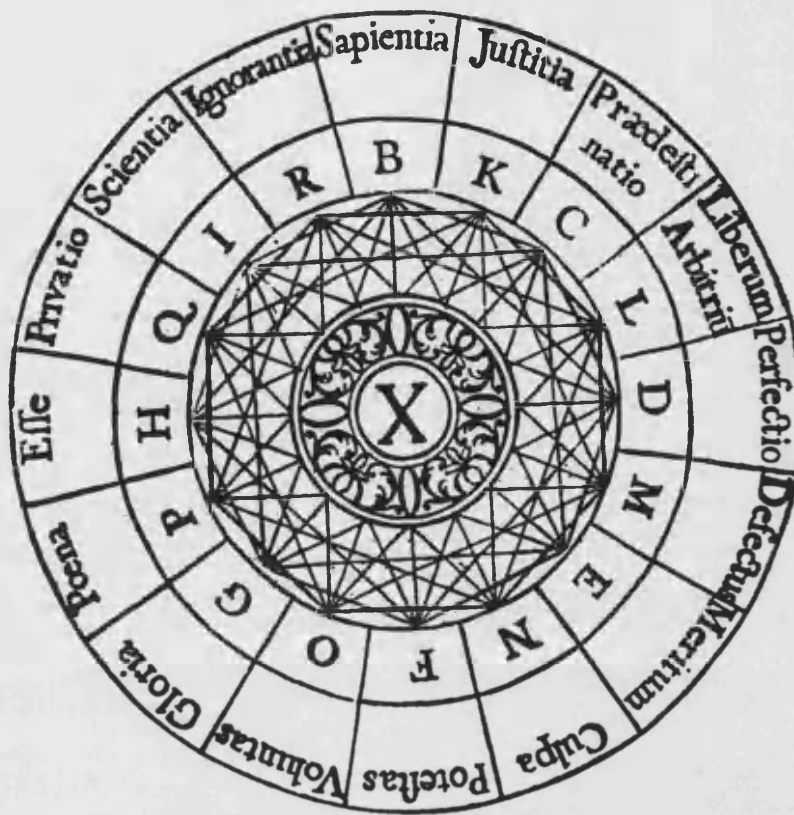


Figura important en l'Art quaternària, introdueix en aquesta la dimensió escatològica complementària de l'epistemològica. La recerca de la veritat no és sinó un aspecte de la interrogació per la pròpia salvació. Té sentit l'esforç per conèixer i estimar Déu, o al capdavant ja estem predestinats a la salvació o a la condemnaió eternes? L'Art també vol donar resposta a aquesta pregunta. I la resposta que dóna es troba ja al LC, és manllevada de la primera gran obra anterior a la «il.luminació» de Randa (una «il.luminació» que, com estem veient, aportà ben poca cosa a la substancialitat del contingut de l'Art, limitant-se més aviat a fornir una organització estructural per a un material preexistent).

Recordem els conceptes que formen part de la figura X de l'Aaav, una sèrie de setze conceptes oposats dos a dos:

B. Sapiencia.

K. Justitia.

C. Praedestinatio.	L. Liberum arbitrium.
D. Perfectio.	M. Defectus.
E. Meritum.	N. Culpa.
F. Potestas.	O. Voluntas.
G. Gloria.	P. Poena.
H. Esse.	Q. Privatio.
I. Scientia.	R. Ignorantia.

La saviesa divina implica la predestinació, ja que Déu coneix d'antuvi tot el que s'esdevindrà (si no la seua saviesa no seria perfecta o «acabada», cosa impossible). Però, oposada a la saviesa, està la justícia, d'acord amb la qual Déu ha donat lliure albir a la criatura humana. Saviesa-justícia i predestinació-lliure albir són així *opòsits relatius*, ja que l'un no exclou l'altre. Amb tot i això, l'enteniment humà no es veu capacitat per a comprendre la coexistència de tots dos elements.

La resposta oferida en l'Aaav passava per les quatre «figures» o moments dialèctics de la X. Cal veure ara com al LC es va gestant aqueixa solució, la qual apareixerà amb tota evidència a la darrera distinció de l'obra, especialment centrada en el tema. Ja els germans Carreras i Artau assenyalaven la importància d'aquesta distinció del LC en l'origen de la figura X de l'Art; amb tot i això, caldrà també fixar-se en les distincions anteriors (igual que hem fet per tal d'esbrinar l'origen de la figura S, clarament anunciada al capítol 331 però gestada als capítols de les distincions anteriors).

#### 2.1.4.1. Entre la predestinació i el lliure albir.

La qüestió de la predestinació també apareix doncs ben d'hora al LC. En tocar el tema de la salvació o de la condemnaió eternes, Llull farà reflexions al voltant del poder i de la saviesa de Déu, virtuts que determinen el seu coneixement sobre el destí final de les ànimes que són en aquest món. El capítol 17 és un dels primers a encetar la polèmica: "Com Déus és poderós de dar salvació a qui.s vol o damnació". La contemplació de la virtut divina del *poder* desemboca en la constatació que, més enllà de la predestinació, Déu pot salvar o condemnar aquells que voldrà:

¡Sobirà Senyor, poderós de confondre e envergonyar los heretges e ls desconeixents!  
Si l vostre poder defallia a salvar qui s volgués, e aquells qui salvaria que ls salvàs  
per raó de lur predestinació, seguir-s'hia que lo vostre poder fos dejús lur  
predestinació; e açò és cosa impossívol que nulla cosa pusca ésser sobre lo vostre  
poder.

Emperò aquells hòmens qui pervenen a allò que vós sabets que pervendran, lur  
perveniment no contrasta al vostre poder, car vós veets que l perveniment que fan en  
aquell estament que vós havets previst, és perveniment qui s cové segons ordonament  
de justícia o de misericòrdia (17, 7-8).

Amb tot, sembla que Llull se centra en el primer volum del LC més en la  
qüesió del lliure albir que en la predestinació. El capítol 366 ens ha informat  
sobre la construcció de l'obra, la qual va augmentant progressivament la seua  
dificultat segons avança de distinció en distinció i de llibre en llibre. Llull  
afirmarà en tot moment que la comprensió de la predestinació és un dels  
temes més difícils del LC; és per això que el deixa de banda de moment, i sols  
en el darrer volum dels tres que constitueixen l'obra serà tractat obertament,  
un cop assimilats pel lector els amplis coneixements exposats als dos volums  
anteriors (i, amb tot i això, encara sembla que Llull no restarà plenament  
satisfet de la resposta oferida, amb por que siga malinterpretada i que pugui  
tenir l'efecte contrari al pretés).

Un exemple del que acabem de dir el trobem a la distinció XI, "Qui tracta  
de l'ordinació divina". Les seues línies generals ja han estat esbossades: Déu  
ha ordenat el món d'acord amb la seua saviesa. L'ordre emanat de la divinitat  
és, doncs, perfecte. Però hi trobem el pecat, element que introdueix un  
desordre i una distorsió en la creació. Aquest element ha estat introduït no per  
Déu, sinó pel ser humà, mercès al seu lliure albir, el qual, per altra banda, forma  
part de l'ordinació divina. El capítol 51 així ho manifesta: "Com Déus ha  
ordonat home per ço com li ha donada franca voluntat". La predestinació, ací,  
es desplaçada a un segon lloc, per tal de ressaltar el franc arbitre; no interessa  
encara entrar en un tema tan conflictiu, de manera que Llull llevarà  
importància a la predestinació (sense, però, arribar a negar-la, la qual cosa seria  
teològicament errònia):

Oh Senyor savi, ple de tot poder e de tot saber! Beneit siats vós, qui tan bé havets  
ordonat home, car per raó del gran ordonament en què havets posat home, se segueix

que predestinació no ha tan gran poder en home com alguns hòmens falses descreents li atribueixen.

Car en ço, Sènyer, que en l'ànima humana és enans l'acció d la franca volentat e hi és enans lo mèrit qui cau en home que no és l'acció de la potència motiva, per açò predestinació no ha aquella força que molt hom se cuida; car enans és l'home obligat a fer bé e a esquivar mal per raó de la franca volentat qui és en ell, que no és en acció l'obra de la potència motiva. On, enaixí com la potència racional és cosa on està franc voler e on se pren lo mèrit de l'home, enaixí la potència motiva és la cosa on pervé e.s forma ço qui és a l'home predestinat (51, 16-17).

El darrer versicle és especialment interessant ja que introdueix la dimensió psicològica en la qüestió que ens ocupa. L'ordenació divina es manifesta en l'home, segons hem vist en l'estudi del primer volum del LC, a través de les potències de l'ànima. En aquest cas, Llull posa en relació la predestinació amb la potència motiva, i el lliure albir amb la racional. I està clar que, en l'ordenació divina, la racional precedeix i és superior a la motiva, perquè sols la deliberació introduïda per la primera fa que la segona s'adrece cap a la virtut i la veritat. Llull *sembla* doncs anteposar el lliure albir a la predestinació. I diem «sembla» perquè, en realitat, el que fa el nostre autor ací és subratllar més un aspecte en detriment de l'altre, per raons de conveniència. Més endavant les tintes es carregaran sobre la predestinació, i llavors canviarà la perspectiva.

L'ordenació divina i l'explicació del mal com a element alié obliguen a centrar l'atenció en el lliure albir humà a la distinció XI. Al mateix primer volum, però, trobem un canvi de perspectiva a la distinció XV, "Qui tracta de la divinal saviea". La saviesa divina implica la predestinació, però sense negar el lliure albir:

Eternal Senyor, a vós sia coneguda vertut e noblea e saviea, car tan gran profundament ha en vós de saviea, que vostra saviea ha creat home en franc arbitre, e vostra saviea fa home esdevenir a tot ço que li és predestinat; e per tot açò no roman que ell no sia ordonat a mèrit de glòria o de pena (70, 7).

Heus ací plantejat el problema: una virtut divina, la saviesa (la qual, per altra banda, obrirà el llistat d'opòsits relatius de la figura X a l'Aaav), dóna compte tant de la predestinació com del lliure albir. Caldrà doncs buscar una fórmula que els conjugue i faça comprensible la seua aparent contradicció.

Al segon volum del LC trobarem també algunes referències al problema, però encara sense la solució clara que vindrà donada al darrer volum de l'obra. No obstant això, ja és avançada en algun aspecte. En concret, trobem al llarg dels capítols que conformen l'important volum central del LC almenys dos punts que el connecten directament amb el capítol 332, ja a la darrera distinció, el qual, en paraules dels germans Carreras, «nos conducirá derechamente al corazón mismo del *Ars magna* primitiva, esto es, a la 5ª figura, X, o sea de la predestinación, en la cual se recapitulan las cuatro primeras figuras A, S, T y V» (CARRERAS, 1939: 363).

Aquestos autors, pioners al nostre segle de l'estudi rigorós no només del LC, sinó també de l'Art lul.liana, tenen l'indiscutible mèrit d'haver estat uns dels primers a formular explícitament la relació existent entre la magna obra primera del beat i la concreció, posterior a Randa, del seu pensament en un mètode universal de trobar la veritat. Ara bé: un cop més és de lamentar que el trànsit entre totes dues formulacions siga estudiat tan sols a partir dels capítols que conformen la darrera distinció del LC. Els més de tres centenars de capítols anteriors gairebé no hi compten. És el mateix problema que ens trobàvem a l'hora d'estudiar els orígens de la figura S al LC: en el cas de la figura X, de nou els estudis precedents fan referència tan sols als capítols amb substitució algebraica de conceptes per lletres; capítols que recullen i sintetitzen (pas previ a l'Art) la ingent informació elaborada al llarg del miler de pàgines anteriors.

Si el capítol 331 anunciava directament la figura S de l'Art (com va fer notar el P. Platzeck), el capítol 332 és l'antecedent immediat de la figura X. Ara bé: igual que allí buscàvem *l'origen de l'origen*, també per al capítol 332 podem trobar antecedents dins del propi LC. Al capdavant, com ja hem dit, no fa sinó recollir una extensa informació precedent, i preparar-la per a fer-la operativa en el conjunt d'una art que s'anuncia imminent. Si l'origen immediat de la figura X és al capítol 332, l'origen d'aquest capítol es troba al llarg del llibre tercer (nuclear en més d'un aspecte, com tenim ocasió de comprovar, en el conjunt de l'obra), i en concret en els postulats presents al capítol 175, "Com home ha apercebiment e coneixença d'aquelles coses qui són possívols e d'aquelles coses qui són impossívols".

Ja coneixem, gràcies al triangle negre de T, la importància cabdal dels dos conceptes sobre els quals es fonamenta el capítol: possibilitat-impossibilitat. En principi, no hi trobem cap referència directa a la predestinació o al lliure albir; explícitament no apareix cap dels dos conceptes al llarg dels trenta versicles del capítol. No obstant això, una lectura paral·lela d'aquest i del capítol 332 mostra una connexió, manifestada en dos aspectes concrets. Vejam-ho.

#### 2.1.4.2. Utilització de recursos gràfics: la inversió física de les posicions.

En primer lloc, ens hem de retrotreure fins a l'origen de la figura A. Déiem llavors que el ternari nuclear de virtuts divines (poder-saber-voler) era ampliat amb la connexió que s'establia entre saviesa i justícia, i aquesta darrera virtut atreia també la complementària de misericòrdia. Exemplificàvem aquest trànsit amb un versicle del capítol 175, concretament el 175, 21; ara contextualitzarem una mica més aquell versicle per tal de veure la connexió que opera Llull amb l'origen de la figura X. D'acord amb el títol del capítol, es tracta de cercar el que és possible i el que és impossible; en la tríada que ens acupa (la 175, 19-21) Llull planteja aquesta recerca sobre la divinitat com objecte: què és possible i què és impossible en Déu?

*Singular Senyor creador, benefactor, abundós en tots béns! Qui vol encercar, Sènyer, quals coses són a vós possívols o impossívols de fer, no cal que encerc en altra cosa sinó en dues coses, les quals són justícia e misericòrdia, car totes coses són a vós possívols de fer pus vagen segons justícia e misericòrdia, e totes coses són a vós impossívols de fer pus que no sien segons justícia e misericòrdia (175, 19).*

Misericòrdia i justícia són els criteris que permeten desvetllar el que és possible o impossible per a Déu. Tot seguit, Llull aplicarà sobre aquest dos criteris el ternari nuclear de virtuts divines (poder-saviesa-voluntat):

*On, com açò sia enaixí, tots aquells qui dubtaran en alcunes coses que sien fetes ne volgudes per vostre poder ni per vostra saviea ni per vostre voler, guarden, Sènyer, si aquelles coses són significants justícia ni misericòrdia, e si demostren e signifiquen justícia ni misericòrdia poden afermar que aquelles obres són vostres; que aitant com és gran en vós justícia e misericòrdia, aitant és en vós gran vostre poder e vostra saviea e vostra volentat (175, 20).*

Ara ve el versicle amb què demostràvem l'estreta relació entre saviesa i justícia-misericòrdia, amb la qual cosa quedaven identificades les cinc virtuts divines en joc:

Si el vostre poder, Sènher, e la vostra volentat eren majors en la vostra essència que justícia ni misericòrdia, seria significat que la vostra saviea fos menor que lo vostre poder ni la vostra volentat, per ço car en vós són egualment vostra saviea e vostra justícia e vostra misericòrdia. On, com la vostra saviea sia egual en la vostra essència ab lo vostre poder e ab lo vostre voler, és significat que és egual vostra justícia e vostra misericòrdia ab vostre poder e ab vostra saviea e ab vostra volentat; e per açò és demostrat que totes aquelles coses són a vós possívols qui sien segons dretura e misericòrdia (175, 21).

Quina relació tenia tot açò amb la figura X? Recordem que saviea hi era oposada a justícia, i poder-volentat també hi apareixien en la llista de conceptes constitutius de la figura. Si ara anem al capítol 332, "Com hom adora e contempla l'excel.lent senyoria que nostre senyor Déus ha sobre totes creatures", i fem una ullada a la taula de signes de la seua primera part, trobarem els conceptes del capítol 175 aplicats al problema de la predestinació. La demostració es farà d'acord amb es següents elements:

On, com açò, Sènher, sia enaixí, doncs per tal que molt ferventment e devotament e honorificadament puscam adorar e contemplar vostra senyoria, per açò posam e deïm que la vostra senyoria sia A e la significació de l'A sia B, e posam que predestinació sia C, e D sia significació de C, e E sia oració e contemplació, e posam que F sia lo vostre poder, e G sia vostra saviea, e H sia vostra volentat, e I sia vostra dretura, e K sia vostra misericòrdia, e L sia vostre acabament; e posam que M sia la memòria e l'enteniment e la volentat del contemplador qui per esta art e manera preposa e vol adorar la vostra honrada senyoria e vol donar coneixença de predestinació (332, 3).

El que al capítol 175 era aplicat al coneixement de la possibilitat-impossibilitat de Déu, ací és aplicat al coneixement de la predestinació. De fet, el problema de la predestinació és un aspecte més de la qüestió primera: és *possible* que Déu sàpiga tot el que s'esdevindrà i, no obstant, deixe alhora que tot s'esdevinga sense alterar el lliure albir humà? La resposta passa per la contemplació de les cinc virtuts reportades. Hi trobem indicis de contradicció: el poder, voler, justícia i misericòrdia divines expliquen la senyoria de Déu;



però si contemplem la saviesa divina, apareix significada la predestinació. L'enteniment rep llavors dues significacions contràries: l'acabament de les altres virtuts sembla contradir el de saviesa, i viceversa. Cosa impossible, ja que totes les virtuts són concordants entre si:

Dementre que la M [mem.-ent.-vol.] vol descreure la D [significació de predestinació] e vol afermar a la B [significació de la senyoria de Déu] ço que per totes les lletres significa de l'A [senyoria de Déu], adoncs comença a membrar e a entendre que si nega e descreu la D [signif. de predestinació], que creurà e afermarà contra la G [saviesa de Déu] e atribuirà a la G privació de la L [acabament] (332, 20).

És a dir: si per afirmar la senyoria divina neguem la predestinació, llavors estem negant l'acabament de la saviesa divina, cosa impossible. Saviesa formarà un bloc front a poder-voler-misericòrdia-justícia; dues opcions apareixen ara davant l'enteniment: si la significació aportada per la predestinació nega l'acabament de poder-voler-justícia-misericòrdia, llavors està també negant l'acabament de la saviesa divina; i si neguem la predestinació i l'acabament de la saviesa divina, allora estarem negant el de les altres virtuts:

On, dementre que la M [mem.-ent.-vol.] açò membra e entén, adoncs se comencen a afigurar dues significacions contràries a la M: l'una és que la D [signif. de predestinació] significa per l'E [oració i contemplació] que pus A [senyoria de Déu], e B [signif. d'A], e F [poder de Déu], e H [voluntat de déu] e I [dretura de Déu] e K [misericòrdia de Déu] no hagen L [acabament], que G [saviesa de Déu] no haja L [acabament]; l'altra significació és que pus D [signif. de predestinació] no pusca significar C [predestinació] amb la G [saviesa de Déu], la L [acabament] no és en la G, e si la L no és en la G no s'és en ninguna de les altres lletres (*ibid.*).

L'ànima es veu doncs entre dues significacions contràries i, en paraules de Llull, açò suposa un greu perill:

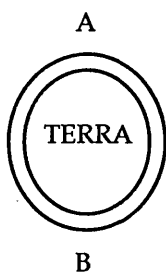
On, dementre que la M [mem.-ent.-vol.] està enfre abdues aquestes contràries significacions e per la contrarietat d'aquelles està en molt gran perill, adoncs recorre a totes les lletres qui són de l'E d'entrò a la M e demana d'elles gràcia e ajuda e benedicció (*ibid.*).

La solució vindrà doncs aportada per la consideració conjunta de totes les lletres, però des d'una altra perspectiva. I ací tornem de nou al capítol 175. Perque la solució final també hi és avançada. Havíem vist que ja hi eren les cinc virtuts divines en litigi quan del problema de la predestinació es tracta: poder-saber-voler i dretura-misericòrdia; sols que la qüestió analitzada no era explícitament la predestinació, sinó una altra més àmplia però estretament relacionada: les possibilitats de Déu. La saviesa se separava de la resta, igual que al capítol 332, on ens hem quedat pendents d'una solució definitiva al problema de les contradiccions sorgides de les significacions de la saviesa, per una banda, i del poder-voler, misericòrdia i justícia, per altra.

La resposta a la qüestió de la predestinació, oferida al capítol 332, fou comentada pels germans Carreras; no van veure, però, que ja era anunciada al capítol 175, encara que aplicada al coneixement del que és possible o impossible. Inclou, en tots dos casos, un mateix esquema visual per fer-la més comprensible. Vejam, en primer lloc, la formulació del capítol 175:

Excel·lent Senyor, al qual lo vostre benvolent puja ses amors e sos remembraments!  
Com la mia ànima imagena en la superficients de la terra qui és dejús nós, adoncs és semblant a ma coneixença e a ma raó que totes les péres e les aigües qui són en la superficients dejús la terra deguessen caer a avall, e par-me aquesta cosa possívol que caiem e impossívol que no caiem. On d'esta possibilitat e impossibilitat seria lo contrari si tant s'era que en la superficients de la terra dejús nós estiguessen hòmens als quals parria possívol que nosaltres e les péres e les aigües a amunt anassen, lo qual a amunt parria a ells que fos a avall per ço car tendrien lurs peus en drecera de nós e nós los nostres en drecera d'ells (175, 25).

Heus ací l'esquema que inclou Llull en el text, i en el qual es recolzarà per tal de desenvolupar l'argument:



El següent versicle mostra la importància d'aquest recurs; no és purament anecdòtic, sinó que ens ajuda a comprendre els motius pels quals l'ésser humà viu en contínua dissensió per causa de les diferències de fe:

Ço per què als hòmens qui estan en la superficients de la terra en la qual és feta figura de A, és vijares que sia impossívol cosa que caien a amunt e que.ls és vijares que les coses que estan en la superficients de la terra on és feta figura de B que caien a avall, és, Sènyer, per la contrarietat dels locs qui.s contrariegen en autea e en baixa; e per açò par a hom possívol ço qui és impossívol, e par que sia impossívol ço qui és possívol. On, per esta manera aital són molts hòmens contrastants e desacordants en fe, car no volen mortificar lur sensualitat per tal que pusquen entendre veritat (175, 26).

La solució passa doncs per mortificar la sensualitat; d'aquesta manera, hom pot tenir coneixença, a través de la semblança exposada, d'allò que és possible i d'allò que és impossible:

Beneit siats vós, Sènyer Déus, car per est exempli e per esta semblança apercep lo vostre servidor moltes de possibilitats e moltes d'impossibilitats, car mortificant ma sensualitat e lo cors de natura que vós constrenyets totes les vegades que.us volets, apercep tals coses a vós ésser possívols que no apercebria si no mortificava ma sensualitat, car enaixí com l'home qui està en la superficients de la terra on és figura de A no pot entendre segons natura que les coses no sien caents qui estan en la superficients de la terra on és figura de B tro que ha mortificada la natura de l'autea e de la baixa segons son semblant, enaixí, Sènyer, jo no puc apercebre les coses qui són contra cors de natura tro que aferm e entén que vós sóts poderós sobre natura; e per açò aitant com jo segueisc ma natura innor, e aitant com guard segons vostra bonea e vostre poder, apercep (175, 27).

Aquesta mateixa semblança donarà resposta, al capítol 332, al problema de la predestinació, que havia quedat pendent de solució després que l'ànima havia arribat a un atzucac en les significacions contràries que rebia de la saviesa divina, per una banda, i de les altres virtuts per una altra. Vejam-ho:

Poderós Senyor sobre tots poders! Com predestinació sia qüestió tan enujosa que a penes se pusca hom partir d'ella ni pusca hom fugir als treballs que dóna, per mills a declarar e a demostrar la frevoltat de predestinació cové, Sènyer, que encara afigurem a la M [mem.-ent.-vol.] altra figura per tal que mills pusca haver

coneixença de la C [predestinació]; on, per açò posam e deïm que aquesta figura sia la terra, qui està en lo mig del firmament, e posem que la N sia la superficients en què nós habitam, e posem que O sia la superficients de la terra dejús nós, e posem que P sia possibilitat e Q sia impossibilitat e R sia loc sobirà e S sia loc jussà e T sia moviment e X sia ponderositat (332, 22).

El text inclou un altre dibuix semblant al del capítol 175; tan sols canvien les lletres atribuïdes als llocs superior i inferior del planeta: si recordem, Llull ja havia atorgat lletres a diversos conceptes fins arribar a la M; les immediatament següents, N i O, seran les encarregades de representar les dues superfícies de la terra:



És de destacar que, entre els conceptes que ens permetran resoldre la qüestió de la predestinació, ocupen un lloc destacat els de possibilitat-impossibilitat; una clara mostra que aquesta solució procedeix del plantejament fet al capítol 175. De fet, en essència, la resposta passa també ací per relativitzar les posicions físiques respecte als conceptes espacials de «superior» i «inferior»:

On deïm, Sènyer, que com hom sensualment haurà feta la dita figura, encontinent cové que entel.lectualment hom la meta en la M [mem.-ent.-vol.]. On, com la M membra e entén la N, adoncs entén P [possibilitat], la qual li significa que la X [ponderositat] en la T [moviment] se mova de la R [loc sobirà] a la S [loc jussà] e de la N a l'O, e com la M [mem.-ent.-vol.] membra e entén l'O e s'oblida de la N e perverteix la R [loc sobirà] en S [loc jussà] e la S en R, adoncs se gira e s'enversa tota la figura en la M [mem.-ent.-vol.], e la Q [impossibilitat] s'alterreja en la P [possibilitat], e la P en la Q; on, per açò la M [mem.-ent.-vol.] entén que la X [ponderositat] en la T [moviment] se mova de l'O a la N. On, dementre que la M [mem.-ent.-vol.] per esta manera ha girada e enversada la figura e ha convertides les unes lletes en les altres, adoncs membra e entén si mateixa alterada e girada sens que la terra ni la N ni l'O segons veritat no.s muda ni s'alterreja (332, 23).

La situació, com podem comprovar, és la mateixa que l'expressada al capítol 175, sols que amb la complicació afegida de la substitució de conceptes per lletres. Les coses no cauen de baix cap amunt, tot i que li ho sembla a l'enteniment quan aquest inverteix els llocs físics que representen les dues superfícies del planeta. La inversió es dona en l'ànima humana, no en la realitat. Per això el que era impossible semblava possible, i viceversa. Aquesta «semblança», en paraules de Llull, explica també la inversió que preocupava l'ànima uns versicles més amunt, quan dues significacions contràries afirmaven i negaven alhora la predestinació:

On, dementre que la M [mem.-ent.-vol.] membra e entén en esta manera, adoncs la B [significació de la senyoria de Déu] li demostra l'A [senyoria de Déu] e la D [significació de predestinació] li demostra la C [predestinació]; on, per açò la M entén que enaixí com ella pren una natura a entendre e a membrar com membra de la N d'entrò al mig de la figura e altra natura pren a entendre com membra del mig loc de la terra d'entrò a l'O, enaixí pren un enteniment com la B li demostra l'A [senyoria de Déu] ab la F [poder de Déu], e la G [saviesa de Déu], e la H [voluntat de Déu], e la I [dretura de Déu], e K [misericòrdia de Déu] e L [acabament de Déu], e altra natura pren a entendre com entén per la D la C [predestinació], demostrada per la G [saviesa de Déu]. On, dementre que la M [mem.-ent.-vol.] entén si mateixa enaixí, adoncs apercep e coneix que jassia que ella.s mut e s'altereig e.s convertesca d'un enteniment en altre, que per tot açò la C [predestinació] no ha poder de privar de l'A [senyoria de Déu] la F [poder de Déu], ni la G [saviesa de Déu], ni la H [voluntat de Déu], ni la I [dretura de Déu], ni la K [misericòrdia de Déu] ni la L [acabament de Déu], així com l'alteració de la P [possibilitat], e Q [impossibilitat], e R [loc sobirà] e S [loc jussà], qui no priven ni alteregen la X [ponderositat], ni la T [moviment], ni la N ni l'O (332, 24).

Igual que la N i la O ocupen llocs contraris en l'esfera terràquea, de la mateixa manera la senyoria divina i la predestinació ofereixen significacions oposades de les altres virtuts de Déu. El que fa Llull amb l'exemple proposat és «endreçar» la figura intel·lectual, posar en el seu lloc cada cosa, i mostrar així que la senyoria i la predestinació sols són contràries en el nostre enteniment limitat, no en la realitat. Si «mortifiquem la sensualitat», fórmula proposada al capítol 175, podem entendre que el que sembla impossible és possible, i que

la predestinació i la saviesa divines coexisteixen sense cap contrarietat amb la senyoria, el poder, la voluntat, la dretura i la misericòrdia.<sup>209</sup>

#### 2.1.4.3. Cap a les «quatre figures» de X a l'Aaav.

Així doncs, el capítol 332, antecedent immediat de la figura X, té un clar precedent al capítol 175, on trobem les virtuts divines en joc (poder-saber-voler i justícia-misericòrdia), els conceptes de possibilitat-impossibilitat i la semblança de la inversió de les superfícies de la terra. Però entre un i altre capítols hi ha encara un extens recorregut intermedi que perfila les línies generals del problema. Per exemple, ja hem vist com al llarg del llibre tercer trobàvem unides les virtuts de saviesa-misericòrdia-justícia, unió operada per la connexió de les dues darreres dignitats amb el ternari nuclear poder-saviesa-voluntat. A més, l'arrel del problema és considerada per Llull nombroses vegades: la qüestió rau en el fet que l'enteniment humà rep dues significacions contràries amb la mateixa força, i no sap cap a quina inclinar-se. Un exemple:

Amable Senyor, volenterós de tots béns en tots temps! Com sia cosa que en un subject s'esdevenga moltes de vegades que veritat hi és significada e falsetat atretal, per açò, Sènyer, s'esdevé que la consciència de l'home cau en dubte moltes de vegades; car tan són prop e mescladament veritat e falsetat en les coses, que la consciència a penes pot ésser certificada d'aquelles coses qui són veres ni d'aquelles qui són falses (212, 19).

Ací no es tracta de la predestinació, però el fons del problema és el mateix: el dubte s'esdevé per la proximitat de dues significacions contràries (recordem la tercera figura de X en l'Aaav: *figura dubitationis*). Estem davant el mateix model de les dues superfícies de la terra: quan ens fixem en la superfície

---

<sup>209</sup>És interessant la teoria llançada pels germans Carreras, segons la qual l'origen gràfic de les figures de l'Art es trobaria en l'esquema emprat per Llull en aquest capítol (i que ja va ser emprat al capítol 175): «aquella anotada "inversión" u "oposición" de una misma figura en el entendimiento y la persistencia de ésta en medio de los cambios y alteraciones intelectuales, sugeriría probablemente a Lull, a fin de dar mayor plasticidad a sus conceptos, la disposición rotatoria de sus figuras circulares, cuyo centro permanece idéntico dentro de la sucesión de los movimientos posibles» (CARRERAS, 1939: 366).

habitada per nosaltres, veiem que les coses cauen d'amunt a avall, i les coses de la superfície contrària han de caure d'avall cap amunt. I inversament: per als habitants de la superfície contrària a la nostra, som nosaltres els que estem invertits. La veritat i la falsedat tenen el mateix tractament:

Com la consciència de l'home, Sènyer, consciencieja vertaderament veritat, adoncs la forma de falsedat priva de la memòria e de l'enteniment e de la volentat; e com la consciència consciencieja falsament falsedat, adoncs la forma de veritat priva de la memòria e de l'enteniment e de la volentat; e açò esdevé, Sènyer, per ço car abdues les formes no poden caber ensems ni en un temps en la memòria ni l'enteniment ni la volentat (212, 20).

És també la mateixa situació descrita al capítol 332: si ens fixem en la senyoria divina, eliminem les significacions de la predestinació. I viceversa: si afirmem predestinació, anul·lem la senyoria divina. Sols que en el cas de la veritat i la falsedat l'acord és impossible, mentre que en el cas de senyoria-predestinació és no només desitjable, sinó també necessari. La quarta figura de X en l'Aaav pretindrà, precisament, arribar a aquest acord que unifique les significacions contràries que en les tres figures anteriors fan dubtar l'ànima racional.

El problema de la predestinació apareix doncs una mica vorejat al primer volum del LC, mentre que al segon ja es planteja en les seues línies generals, sense entrar encara en detalls concrets. És el tercer volum (llibres quart i cinquè) qui el desenvoluparà plenament fins arribar a la solució «artística» que heretarà la figura X de l'Aaav. El final del segon volum mostra ja la preocupació lul·liana per la qüestió: al capdavall, Llull pretén substituir les arts endivinatóries fal·libles per una art escatològica segura. Per això arremet contra els averanys al capítol 218, "Com hom ha subtilea per la qual ha coneixença que auirs ni avaranys ni sorts no són re".

Al quart llibre la qüestió de la predestinació és ja clarament explicitada, avançant l'autor cap a una solució concreta. Especialment important és la distinció XXXVIII, darrera del llibre quart, i dedicada exclusivament al tema que ens ocupa: "En la qual és tractat de predestinació". Hi trobem quatre camps de recerca: les quatre causes *vs.* ventura (o atzar); possibilitat *vs.* impossibilitat; potència *vs.* actualitat i racional *vs.* motiva. Ja ens havíem trobat amb els conceptes de possibilitat-impossibilitat al capítol 175, conceptes que, com hem

vist, també recollirà el capítol 332. Llull és conscient dels «perills» que amaga aquest encercament; el primer dels quatre capítols de la distinció s'obri amb aquesta advertència, tot oferint a més unes primers eines de treball que ja ens són conegudes:

Gloriós Déus, qui en lo perillós e greu encercament de predestinació vol entrar, cové que encerc en son encercament ab quatre de vostres qualitats, les quals són: vostra saviea, e vostra volentat, e vostre poder e vostra dretura; e cové que hom encerc ab altres quatre qualitats, ço és, ab franca volentat, e ab poder qui no sia forçat ni constret, e ab obligació e ab mèrit. On, com hom, Sènuyer, reep los significats d'estes vuit qualitats damunt dites, adoncs pot hom encercar predestinació e pot hom haver certa coneixença d'ella (265, 2).

Quatre qualitats divines i quatre humanes són les eines oferides per iniciar l'encercament. Les quatre divines són les esperables: el ternari nuclear poder-saviesa-voluntat més justícia. De les humanes, tenim la franca voluntat, el poder, l'obligació i el mèrit. A la figura X de l'Aaav poder s'oposarà a voluntat, saviesa a justícia, i mèrit a culpa (que no apareix en aquest capítol). Ens trobem doncs davant un nucli que avança els conceptes que constituïran la figura X.

El saber diví manifesta la predestinació, mentre que la justícia la nega. Aquestes dues significacions contràries són l'essència de la figura X. En aquest capítol del LC les trobem ja clarament enfrontades:

On, com lo vostre acabat saber, Sènuyer, dó significació vertadera que predestinació és en ésser e la vostra acabada justícia dó acabat significat que predestinació no sia en ésser per ço com l'enteniment de l'home pren tan solament lo significat de vostre saber e lo significat de vostra dretura, adoncs se forma en l'enteniment falsa figura e falsa imaginació per lo qual no sap afermar predestinació en ço en què.s fa afermar ni la sap negar en aquelles coses en les quals cové ésser negada. On, qui aquesta falsa forma e falsa imaginació vol privar de son enteniment e vol en ell engenrar vera forma e imaginació en la coneixença de predestinació, cové que ensems prena los significats de vostres qualitats, car lo vostre voler e poder concorden los significats de vostre saber e dretura, los quals quant en vós no han nulla descordança; mas car lo nostre enteniment és frèvol, per açò par que sia descordança en vós de significats, la qual no és null desconcordament (265, 29).



La solució passa doncs per la consideració conjunta de les quatre virtuts divines. L'enteniment no sempre hi arriba: saviesa tira de la part de predestinació, mentre que les altres tres la neguen. Dues significacions intel·lectuals se formen, una vera i una falsa. És la situació que podem anomenar, amb la semblança establerta pel propi Llull, «les dues superfícies de la terra»:

*Dreturer Senyor, com hom per los significats de predestinació apercep hom per una manera que lo vostre saber és acabat e com per altra maner predestinació dóna falsament significació que en vostre poder e voler e dretura ha defalliment, per açò predestinació demostra son ésser a l'enteniment humanal demostrant que ella és cosa havent dues formes entel·lectuals, l'una és vera, l'altra és falsa. La vera és, Sènyer, com demostra si mateixa per ço que significa en ella vostre saber e les altres qualitats, la qui és falsa és per ço car predestinació significa falsament per los significats de nostres qualitats en lo vostre poder e voler defallent dretura (266, 24).*

El llibre quart avança doncs substancialment cap a la solució al problema present al llibre cinquè, solució que serà la de la figura X de l'Aaav; en efecte: si recordem les dues primeres «figures» de X, una donava la significació contrària de l'altra. L'ànima racional arribava a la conclusió que en les dues figures hi havia alhora veritat i falsedat: «quoniam, postquam in prima affirmat hoc, quod negat in secunda, & in secunda affirmat hoc, quod negat in prima, oportet, quòd contineat de Y. & de Z. in diversis figuris» (pàg. 442/10). Per concordar totes dues caldrà un esforç suplementari de les tres potències de l'ànima. I ací tenim la clau: al LC, la qüestió de la predestinació no queda definitivament closa fins que el desenvolupament dels actes de memòria, enteniment i voluntat no està suficientement madur (de fet, a l'Aaav, la figura X serà interpretada amb l'ajut de les espècies de S). És a dir: l'avanç substancial es dóna al capítol 332, el qual resulta ser immediatament posterior al 331, capítol que establia en un conjunt organitzat els actes de les tres potències de l'ànima, clar antecedent de la figura S.

Al final de la distinció XXXVIII, dedicada a la predestinació, Llull sembla no haver quedat plenament satisfet amb la solució proposada; adverteix doncs que l'home d'enginy gros no haurà de llegir aquest «arbre» de predestinació, ja que en podria treure conclusions errònies. Un cop més, la paraula és un vehicle sensual imperfecte per transmetre els continguts intel·lectuals. Cal un altre acostament a la qüestió encara més rigorós, que allunye el perill d'error.

Es donarà, definitivament, al llibre cinquè, ara sí, amb el concurs de les tres potències de l'ànima.

En la distinció XXXIX, penúltima del LC, i ja al llibre cinquè, el problema és représ en els termes fins ara coneguts. Llull no se n'ha oblidat, i recorda al lector un i altre cop que encara queda pendent una solució satisfactòria. De vegades utilitza la qüestió com a símil per a donar a entendre altres realitats, cosa que mostra el seu interès pel tema:

Mas així com l'enteniment d'home reep falsa forma com aferma per vostre saber predestinació e no tracta de vostre poder ni de vostra saviea ni de vostra volentat acabada, enaixí, Sènyer, la potència racional vos remembra e.us entén e.us vol falsament com la sensitiva és dona d'ella e com los senys entel.lectuals són serfs e catius dels senys sensuais (282, 13).

Arribem així a la distinció XL. Abans del capítol 332, encara trobem a la mateixa distinció un parell de referències que preparen el terreny per a la resposta oferida al capítol precursor directe de la figura X. El contingut de totes dues és el ja conegut per altres passatges anteriors: la saviesa divina determina la predestinació, i la justícia el lliure albir.

Savi Senyor en totes coses! Qui vol adorar e contemplar la vostra amor gloriosa, sàpia membrar e entendre com la vostra gloriosa amor ha tanta de noblea en si mateixa e tanta de vertut, que ans que En Pere just fos en éser, eternalment la vostra amor amava En Pere e desamava En Guillem pecador damnat, pus que vostre saber sabia En Pere e En Guillem eternalment ans que fossen en ésser (324, 25).

Ajudable Senyor, qui acorrets a les cuites e a les tribulacions! Com l'enteniment reep los significats que dóna l'A [dretura de Déu] de si mateixa e reep los significats que la B [bé que fa En Pere] dóna de si mateixa en la D [guardó del bé que fa En Pere] e los significats que dóna la C [mal que fa En Guillem] de si mateixa en l'E [pena del mal que fa En Guillem], adoncs l'A [dretura de Déu] demostra a l'humà enteniment demostrant de si mateixa que la D [guardó del bé que fa En Pere] deu ésser en la B [bé que fa En Pere] per lo bé que fa En Pere, e l'E [pena del mal que fa En Guillem] deu ésser en la C [mal que fa En Guillem] per los pecats que fa En Guillem; on, si l'A [dretura de Déu] açò no significava, no significaria si mateixa. On, après que l'A significa en esta manera si mateixa a l'humà enteniment, la memòria oblida e l'enteniment innora l'A, e membra la memòria e entén l'enteniment vostre saber eternal, acabat. On, adoncs l'enteniment oblidant la memòria e innorant l'enteniment l'A, lo vostre

saber forma predestinació ésser en la D [guardó del bé que fa En Pere] e en l'E [pena del mal que fa En Guillem]; car si no ho eren, no.s demostraria acabat vostre saber a l'enteniment humà (329, 19).

La solució aportada pel capítol 332, ja ho hem vist, passa per la semblança de les dues superfícies de la terra, semblança que manifesta la necessitat de col·locar en el seu just lloc cadascuna de les virtuts en litigi: la saviesa, per una banda, i la justícia per una altra. Hom ha de ser capaç d'invertir intel·lectualment els llocs assignats a cadascuna d'elles, mantenint sempre «endreçada» la figura. Aquesta analogia es revela fructífera en la resolució del problema, així que Llull cercarà la manera d'ampliar-la, matisar-la i fer-la encara més explícita. Si el capítol 332 es cloïa amb l'analogia de les superfícies de la terra, com a colofó del que havia estat plantejat a les tríades anteriors, el capítol 335 (que torna a reprendre el tema de la predestinació) s'obrirà amb una analogia semblant, de manera que inverteix l'ordre expositiu, deixant per al final l'explicació abstracta dels conceptes en joc.

Si al capítol 332 el nostre autor recorria a la circularitat de la terra i a la inversió de les posicions dalt-baix, al 335 tindrem a En Pere mirant cap a llevant front a un espill (significació vertadera). L'espill, però, mostrarà la seua cara mirant cap a ponent (significació falsa), tot i que també manifestarà sensualment el que està amagat als ulls d'En Pere. Aquesta inversió dels termes és paral·lela a la de les posicions en els dos pols del planeta, i a la de les significacions de saviesa-justícia. La connexió amb la predestinació s'opera de la següent manera: «enaixí com lo mirall sensual dóna demostració de les coses sensuales, enaixí predestinació és mirall entel·lectual a l'enteniment per demostrar a ell les coses entel·lectuals» (335, 7). Igual que passa amb l'espill, «La D [predestinació] per una manera demostra veritat e per altra manera demostra falsetat» (335, 8).

La solució és la ja coneguda: cal fixar-se en totes les lletres alhora, en totes les virtuts divines en joc, ja que si ens fixem només en els significats d'unes dignitats oblidant les altres ens semblarà incompatible la predestinació amb el lliure albir. Les referències a la predestinació en el que resta de LC van en la línia d'operar una especial *coincidentia oppositorum*, solució que coincideix amb la proposada a la quarta figura de X en l'Aaav. És a dir: cal fixar-se amb igual força en les significacions de saviesa i de justícia (amb les coincidents de

misericòrdia, poder i voluntat), encara que semblen contràries. El que és contradictori en el nostre enteniment és concordant en Déu:

Gloriós Senyor, si la D [significació de saviesa de Déu] no pogués tan fortment demostrar ni afigurar la N [esperança] a l'O [enteniment humà] com li demostra la vostra justícia, l'O no pogria entendre en vós tanta de misericòrdia com fa de justícia. On, si així fos, l'O entenera defalliment de misericòrdia en vós, e açò és així impossívol cosa que en vós pusca haver defalliment de misericòrdia, com és impossívol cosa que en vós haja defalliment de justícia. On, tot açò deïm nós per raó de predestinació, qui engana moltes de vegades l'O [enteniment humà] com l'O reep més de la D [significació de la saviesa de Déu] que la significació que misericòrdia li dóna de si mateixa, la qual O és enganada per ço car reep més una significació que altra, així com és enganada com hom ama més una cosa que altra per més membrar e amar les unes coses que les altres, les quals han aitan gran dignitat d'ésser membrades e amades com aquelles qui són més membrades e amades (345, 8).

Els quatre moments dialèctics de la figura X de l'Aaav estan doncs prefigurats al LC. L'enteniment rep, en un primer moment, una significació; passa després a rebre una altra de contrària. Oscil·la entre totes dues, l'una nega l'altra i viceversa, però totes dues són vertaderes. Dubta, fins que passa al moment resolutiu: la consideració conjunta de les significacions contràries, la *coincidentia oppositorum* al si de l'essència divina. El mètode serveix tant per a conciliar la predestinació i el lliure albir com per a conciliar la unitat i la trinitat divines. El següent versicle aplica la resolució del problema de la predestinació al de la trinitat, força semblant:

Vertuós Senyor, com la M [enteniment de l'home] reep la C [afirmació de trinitat] e entén tres coses, e l'E [negació de trinitat], negant la C, significa la unitat de l'A [Déu], adoncs la M [enteniment] està enfre dues figures: l'una li demostra trinitat, l'altra desmostrant unitat li nega trinitat; on, per açò la M [enteniment] no ha bastament a entendre d'entrò que recorre a la tercera figura, ço és, a la demostració que la B [significació d'A] fa de l'A [Déu], qui significa la D [signif. de l'afirmació de trinitat] ésser vera significació e l'E [negació de trinitat] ésser vera significació en quant aferma un Déu ésser e nega tres déus ésser; mas en quant nega que l'A [Déu] no pot ésser en tres propietats diverses ésser una unitat simple, adoncs és la F [significació de la negació de trinitat], en quant açò, falsa significació. On, dementre que la M [enteniment] açò entén, adoncs entén que tot enteniment qui vulla entendre, que s'endrec per tres figures, les dues contràries l'una ab l'altra, e la terça és la

vertut que la M [enteniment] ha a entendre après la vertut que ha haüda en reebre les dues primeres figures. On, com l'enteniment açò entén, adoncs la memòria membra que la B [signif. de l'A] demostra l'A [Déu] en unitat e en trinitat, pus que l'enteniment és un e ha mester a reebre tres figures ans que pusca usar acabadament de sa vertut (347, 21).

Els quatre moments de la figura X han estat reduïts a tres pel motiu explicitat a la darrera frase del versicle: si l'enteniment necessita tres «figures» per entendre la trinitat, açò ja és una demostració de la seua existència. El que interessa remarcar, però, és la solució plantejada, idèntica a la que proposarà en l'Art per al problema de la predestinació: l'enteniment va d'una significació a l'altra, i troba veritat i falsedat en totes dues. Sols la «tercera figura» (la quarta en l'Aaav, amb una «figura de dubte» al mig) forneix la solució concordant les figures anteriors, prenent els significats vertaders d'una i d'altra i rebujant-ne els falsos.

Resten encara algunes referències a la predestinació en els capítols finals del LC. Segons avancem cap a la conclusió de l'obra, la qüestió és represa amb una major insistència, però sense aportat ja res de nou al que s'ha dit. Les mateixes tres «figures» que acabem de veure que han estat aplicades a la concordança de la unitat i la trinitat divines apareixeran a 362, 28-30 referides a la conjunció dels significats de saviesa i de justícia, per tal d'entendre la predestinació sense contradir el lliure albir; a 357, 23 i 360, 23 trobem també al·lusions al tema, en la mateixa línia d'unir els significats de saviesa i justícia; finalment, a 363, 16-18, encara tornem al plantejament de la consideració conjunta dels significats de totes les virtuts divines per tal de treure l'enteniment de l'atzucac en què es veu reclós quan tracta sobre la predestinació. Les darreres consideracions del LC entorn a la qüestió van doncs adreçades al plantejament final de l'Art: la *coincidentia oppositorum*, la unió dels significats dels opòsits relatius de la figura X.

2.1.5. La figura elemental.

*Figura Ignis.*

Ignis	Aër	Aqua	Terra
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Terra	Aqua	Aër	Ignis

*Figura Aëris.*

Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër

*Figura Aquæ.*

Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua

*Figura Terræ.*

Terra	Aqua	Aër	Ignis
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Ignis	Aër	Aqua	Terra

Hem fet, fins ara, un repàs a les figures més importants de l'Art quaternària (A S T X), tot esbrinant els seus orígens al LC. De la figura V, de les virtuts i dels vicis, amb un contingut moral, no cal dir gran cosa: és lògica la seua inclusió en l'Art, però el material de què està composta no és tan original ni problemàtic com el de la resta de figures. Al LC, en efecte, trobarem diverses referències als vicis i a les virtuts, esperables en una obra que es vol mística; no té sentit doncs parlar de «precedents» de la figura V al LC en el mateix sentit que ho hem fet amb las altres figures: tota referència a les virtuts o als vicis serà un antecedent de V.

La seua estructura tampoc no és especialment cridanera, com era el cas de les figures S o T, i el seu contingut s'ubica més en l'etapa final del procés epistemològic de l'Art (igual que les figures Y—veritat—y Z—falsedat—), sense prendre massa part activa en el transcurs de la recerca. Aquesta ve

operada, sobretot, per la S amb l'ajut de la T, prenent com a objecte la A. La V, la Y i la Z són el resultat final: hom arriba, al final del trajecte, a rebutjar els vicis i la falsedat, assumint les virtuts i la veritat.

Així doncs, passarem per sobre de V i, per descomptat, de Y i Z, figures sense més contingut que el concepte que defineixen. En el seu lloc, ens centrarem en una figura que, si és secundària en l'Aaav, passa al primer plànol en la formulació següent, l'AD: ens referim a la figura elemental. Subsidiària de la T en l'Aaav, té no obstant això un paper bàsic en el procés epistemològic, cosa que la ubicarà en un lloc més destacat en la represa de l'AD. La seua funció, fonamentalment, és, segons hem pogut comprovar més amunt, furnir analogies de caire natural que ajuden a comprendre els arguments referits a les realitats intel·lectuals. És doncs la base, el primer graó a partir del qual l'enteniment puja cap a la comprensió d'allò superior; perquè l'Art, en definitiva, operarà com el LC: des de les sensualitats a les intel·lectualitats.

És doncs esperable trobar al LC nombrosos antecedents del funcionament de la figura elemental en l'Art. Ja el capítol 33, "Com Déus ha creat los elements", està dedicat a l'exposició de la doctrina clàssica dels quatre elements, amb llurs qualitats pròpies i apropiades, les quals donen lloc al moviment generatiu de la matèria:

*Loada e beneita sia, Sènyer, la vostra obra, car vós, per tal que les qualitats fossen ordenades, volgués que enfre elles mateixes s'encadenassen e s ligassen; lo qual encadenament e ligament se fa en elles per ço car lo foc és cald per si mateix e és sec per raó de la terra, e l'àer és humit per si mateix e és cald per raó del foc, e l'aigua és freda per si mateixa e és humida per raó de l'àer, e la terra és seca per si mateixa e és freda per raó de l'aigua (33, 8).*

Aquesta constitució elemental de la matèria té el seu interès, però, com a fornidora de metàfores i analogies referides a diverses realitats no materials; al mateix capítol 33, per exemple, ja comença Llull a fer-ne un ús simbòlic, dels elements. La constitució material del seu cos físic es relaciona amb la seua actuació moral; un exemple: «Com jo sia compost dels àtomus qui són movables per l'àer, ¿on me ve a mi, Sènyer, esta perea que sent ésser en mi, per la qual som pererós d'ésser movable a les vostres obres e a pregar e aorar e a loar vós?» (33, 23).

Però el major nombre d'antecedents de la figura elemental el trobarem als llibres quart i cinqué. Recordem que el quart llibre està centrat en temes naturals i filosòfics, de manera que és esperable trobar-hi referències a l'estructuració elemental de la natura. La distinció XXXV, "Qui tracta de l'arbre de qualitats e de significats", reprén la qüestió de les qualitats dels elements, especialment al capítol 234, "Com és tractat de qualitats e en qual manera donen significat les unes de les altres". La senzilla exposició feta al capítol 33 és ara completada amb consideracions més complexes:

La raó ni la demostració per què és significat que la calor e la fredor són qualitats actives e la humiditat e la secor són qualitats passives, és, Sènyer, per ço car l'àer és mijà enfre l'aigua e el foc; e açò és per ço car l'àer reep la sua calor del foc e l'aigua reep la sua humiditat de l'àer e la terra reep la sua fredor de l'aigua e lo foc reep la sua secor de la terra. On, com calor no sia tan gran en l'àer com en lo foc e açò per ço com l'àer no ha la calor de si e és participant en l'aigua qui és freda, e com la terra no haja la fredor de si e sia participant ab lo foc e per açò no ha tanta de fredor en si com ha l'aigua per si, per açò, Sènyer, és significat que el foc e l'aigua han qualitats actives e l'àer e la terra han qualitats passives (234, 9).

L'esquema proposat serà emprat tot d'una per desgranar analogies de tipus elemental; la fórmula «enaixí com...» introduirà tot un seguit de símls recolzats en la teoria elemental, la qual es mostra especialment apropiada per a donar significació de les realitats morals i metafísiques. Heus-ne ací alguns exemples significatius:

Car enaixí com home pren natura de còlera menjant e bevent les viandes qui són caldes e seques e esquivant a menjar e a boure les viandes qui són fredes e humides, enaixí, Sènyer, fe e creença se natura en ànima d'home entellectualment com la imaginació e la cogitació e la memòria e la pensa e la volentat està en alcuna fe o creença més que en altra (242, 8).

Enaixí com l'àer és mijà enfre lo foc e l'aigua per la participació que fa ab cascú, enaixí, Sènyer, la vostra gloriosa humanitat és mijancera enfre la glòria que los sants reeben del creador e la glòria del creador; car així com l'àer reep calor del foc e l'aigua reep humiditat de l'àer, enaixí la vostra graciosa humanitat reep glòria de la deïtat e nós reebem glòria de la vostra sancta humanitat (249, 25).



On beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com la terra reep fredor de l'aigua per ço car participa ab ella, enaixí la paraula per ço car és cosa sentida dóna mala significació com parla coses qui no són de natura sensual e són de natura entel.lectual, e açò és per ço car les coses sensuales participen pus fortment ab defalliment e ab falsos significats que no fan les coses entel.lectuals (251, 6).

És, però, al llibre cinquè on trobarem un major nombre d'analogies elementals —especialment a la darrera distinció—. És lògic si tenim en compte el fet cada cop més constatable que els capítols darrers del LC recullen els continguts dels llibres anteriors, alhora que els confereixen una estructuració clarament preartística. L'analogia elemental, com a mecanisme demostratiu bàsic de l'Art quaternària, es troba prefigurada amb un major detall a les dues darreres distincions del LC.

Podem adduir nombrosos exemples semblants als suara reportats. Trobem analogies elementals, sols a la distinció XXXIX, a 276, 4-6; 281, 21; 294, 9; 314, 12; i al llarg de tot el capítol 295, entre altres llocs. Destacarem, però, una especialment interessant, i que immediatament ens fa recordar la constitució de la figura elemental de l'Art: «On, beneit siats vós, sènyer Déus, car enaixí com los quatre elements componen setze figures, enaixí són afigurades a l'humà enteniment setze figures per les quals hom pot apercebre l'amor qui és enfre lo príncep e son poble» (304, 3). En efecte: Llull planteja setze possibles combinacions amb l'amor entre el príncep i el seu poble, d'acord amb les dues intencions; exactament el mateix nombre de combinacions binàries existents entre els quatre elements, i que formen les setze cambres de la segona figura de T a l'Aaav (la qual passarà a ser la figura elemental a l'AD). El nombre de setze resulta de quadrar el quatre. En aquest cas, hom posa en relació l'amor entre el príncep i el seu poble amb les combinacions elementals; però, segons Pring-Mill, aquest nombre de setze va molt més enllà, fins a l'extrem d'influir directament en el nombre de principis de les figures A i S de l'Art.

No deixa doncs de ser significatiu que, més enllà de les analogies fornides pel propi dinamisme dels elements, Llull faça ús d'una analogia numèrica; sobretot si tenim en compte la importància decisiva del nombre en les arts quaternàries (PRING-MILL, 1957). Però, d'acord amb el que hem dit en veure els antecedents de la figura S al LC, el passatge en qüestió no demostra l'origen elemental del nombre de dignitats divines ni del nombre de principis de la figura S. Res no hauria impedit a Llull explicitar amb una analogia

semblant a aquesta l'estructura de la taula de signes del capítol 331, posem per cas: així com els quatre elements componen setze figures, així mateix les tres potències de l'ànima en componen també setze. Pensem, i creiem haver-ho demostrat, que aquestes setze combinacions dels actes de memòria, entenimen i voluntat tenen un altre origen (sense que això anul·le, com podem comprovar, la importància de la figura elemental a l'Art, no ja com a estructuradora del nombre de principis, sinó com a fornidora d'analogies explicatives dels seus continguts).

Els quatre elements amb llur composició faran acte de presència també a la distinció XL, la darrera del LC. Les analogies aniran ja clarament referides, en la major part dels casos, al funcionament de les altres «figures», anunciades als capítols corresponents. Lògicament, al capítol 331 trobarem referències analògiques basades en els quatre elements, aplicades al que serà el funcionament de la figura S (referències considerades per Pring-Mill com proves de la constitució elemental de la figura S). I hem de dir que no són pas les úniques: al capítol 342, per exemple, en podem trobar d'altres. Amb tot i això, hem de considerar el fet que en altres moments de la distinció XL les analogies elementals van referides igualment a la constitució d'altres figures; per exemple, la A, especialment al capítol 325. Vejam cada cas amb una mica més de detall.

Heus ací les dues analogies elementals presents al capítol 331, clars antecedents de la connexió entre la figura elemental i la figura S de l'Art:

Car com la N [significació composta de K L M] pren natura de la M [vol. amant la veritat], adoncs s'endreça a significar vertaderament l'A [veritat], e com pren natura de la K [mem. oblidant la veritat] e de la L [enteniment ignorant la veritat], adoncs se desendreça e s desvia a significar l'A, per la qual desordonació significa falsament contràries coses de l'A. On, enaixí, Sènyer, com l'àtomus en quant conté més del foc e de l'àer se mou a amunt e en quant contén més de l'aigua e de la terra se mou a avall, enaixí la N en quant contén més de la M que de la K e de la L significa pus fort l'A que les contràries coses de l'A, e com contén més de la K e la L que la M, adoncs significa falsetat e amaga veritat (331, 11).

La raó e l'ocasió, Sènyer, per la qual l'E és sobre tots los altres significats, és per ço car no és composta de coses contràries e és composta de coses diverses concordants, ço és a saber, la B [memòria membrant la veritat] e la C [enteniment entenent la

veritat] e la D [voluntat amant la veritat]; e la raó e l'ocasió per què la I ni la N ni la R no han la noblea de l'E en significar l'A [veritat], és per ço car totes tres les figures són compostes de coses diverses e contràries, e per ço com contenen en lur diversitat contrarietat no poden haver la simplicitat de l'E continents contrarietats. On, enaixí com los quatre elements en los vegetables e en los animals engenren e corrompen formes e són contraris los uns als altres, enaixí les tres figures per una manera donen de l'A vera significació e per altra manera ne donen falsa significació (331, 17).<sup>210</sup>

Especialment interessant és el segon dels versicles citats, el qual ja va ser remarcat per Pring-Mill, ja que explicita la relació existent entre els processos naturals de generació-corrupció, obra de la dinàmica manifesta pels quatre elements, i la dialèctica epistemològica establerta entre les quatre «espècies» de la figura S. Les diferències, concordances i contrarietats entre les qualitats dels elements són equivalents a les existents entre els individus de les espècies de S. La qüestió és: estem davant una analogia elemental més, com les altres que hem vist als capítols de les anteriors distincions, o bé aquesta demostra una estreta relació entre la figura elemental i la figura S de l'Art?

El fet que abans hagen aparegut diverses i molt nombroses analogies elementals semblants a aquesta, però aplicades a conceptes ben diferents, indica que estem davant un fenomen que ve de lluny i que no naix com a introductor de les relacions entre els actes de les tres potències de l'ànima racional. Per una banda, com hem pogut comprovar, les combinacions d'aquests actes tenen un origen anterior al LC, i completament deslligat de les teories elementals; per altra banda, també les analogies elementals provenen dels primers capítols del LC, sense que en el seu origen feren cap relació directa especial a la constitució psíquica de l'ésser humà.<sup>211</sup>

---

210Heus ací una prova més del caràcter instrumental dels conceptes relatius que bastiran els triangles de la figura T, imprescindibles ja al LC per tal de connectar els diversos aspectes de la realitat. En concret, ací Lllull ja està fent ús del triangle verd, diferència-concordança-contrarietat.

211Insistim un cop més en que l'origen de moltes confusions relatives al LC rau en el fet que hom explica obres posteriors partint de l'antecedent que suposa un sol capítol de la primera obra; però un capítol al LC —especialment a la darrera distinció— implica un punt d'intersecció de múltiples conceptes i petites «arts» prèviament manifestades al si de la mateixa obra. Si mirem només el capítol 331 veiem l'origen de la figura S relacionat amb la figura elemental. Però si

La consideració global dels nombrosos llocs del LC on apareixen analogies elementals ens obliga a desvincular-les directament d'un sol fet, ja que són aplicades tant a qüestions psicològiques com ètiques, teològiques o místiques. Al capítol 325 la relació s'estableix no ja entre els elements i les potències de l'ànima, sinó entre els elements i les dignitats divines. Però no trobarem cap relació explícita entre el *nombre* de les combinacions elementals (setze) i el de les dignitats de la figura A de l'Aaav (també setze), com tampoc no la trobàvem en el cas de la figura S. L'analogia entre les dignitats divines i els elements també està expressada en termes de simplicitat-composició; el mateix títol del capítol 325 ja dóna peu a aquesta consideració: "Com hom adora e contempla la gloriosa simplicitat de l'essència divina".

Els seus trenta versicles van orientats en la mateixa direcció: donar al lector una «art e manera» de «mudar son enteniment d'una simplicitat creada a altra simplicitat increada» (325, 23). La simplicitat creada serà, lògicament, la de cada element abans d'entrar en composició amb els altres. El capítol és una claríssima mostra del mètode d'ascensió epistemològica de les sensualitats a les intel·lectualitats, el que equival a dir que és un antecedent de l'ús de la figura elemental en l'Art. Heus-ne ací un exemple:

Honrat Senyor, com l'ànima intel·lectualment entén los elements simples quant cascú en sa pròpia natura, e com per lo cors qui sent les formes dels vegetables e dels animals e dels metalls composts entén que los elements són composts, e com l'ànima intel·lectueja que son remembrament no basta a membrar ni son enteniment a entendre tota la simplicitat que cascú dels elements ha en si mateix, e com l'ànima gira e muda son remembra e son entendre e son voler a la gran simplicitat qui és en vostra deïtat, adoncs, Sènyer, és contemplant e adorant la vostra sancta simplicitat, membrant e entenent los significats que los elements simples, qui són creatures, donen de la vostra simplicitat increada; car si los elements qui per una manera reeben composició e qui són creatures, han tanta de simplicitat, doncs, quant major és, Sènyer, vostra simplicitat, qui no reep nulla composició per nulla manera, enans és natura pura, simple, increada, infinida, eternal, tota acabada! (325, 9).

---

mirem tots els capítols anteriors que donen lloc a la figura S i a la figura elemental, veurem que la conjunció de totes dues al capítol 331 no deixa de ser merament conjuntural.

Els elements forniran doncs analogies explicatives d'aspectes de la divinitat que no poden ser copsats directament per l'enteniment, però que poden ser assimilats a través d'un símil recolzat en un fet comprensible i immediatament evident, com és la constitució elemental de la matèria. És clar que la trinitat serà també considerada des d'aquesta òptica de simplicitat-composició:

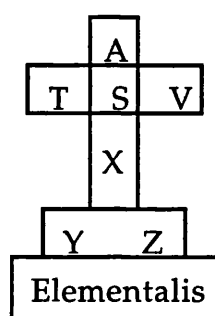
On, deïm que intel·lectualment entenem, segons que ja havem provat çà enrera, que vostra gloriosa trinitat és vostra gloriosa paternitat e filiació e processió. On, si en lo foc simple, qui és creatura, són propietats simples calor e lugor e leugeria, sens que aquestes propietats no són compostes en la substància del foc simple, doncs, quant més, Sènyer, la vostra paternitat e filiació e processió poden ésser propietats simples en una substància simple, divina, infinida, sens que la substància no sia composta d'elles ni elles de la substància! E si tota la simplicitat que'l foc ha en ses propietats no pot ésser membrada ni entesa per home, doncs, quant menys basta home a membrar e a entendre tota la vostra simplicitat divina! (325, 22).

La potència explicativa de les analogies elementals esclata amb força als capítols de la darrera distinció del LC. Aquestes analogies donaran compte no sols d'aspectes relacionats amb la divinitat (figura A) o l'ànima humana (figura S); altres camps seran tinguts en compte, encara que la major part se l'endurà la contemplació de l'essència divina i dels misteris que l'envolten, ja que l'interés principal de Llull és fer comprensibles intel·lectualment els dogmes de la religió catòlica. No volem fatigar el lector amb un cúmul de cites que, per altra banda, no farien més que corroborar el que ja ha estat dit. Ens permetrem solament un darrer exemple, dels molts que podríem reportar. És del capítol 364, colofó de les «arts» assajades al LC. En un capítol tan important, autèntica frontissa entre el LC i l'Art, no podia faltar la presència de les analogies elementals:

Mas així com accidentalment calor se troba en aigua calent, enaixí per accident se forma I [fervor o temor] en G [fe e creença] e en H [raó necessària] on és la D [falsetat]; mas enaixí com en l'aigua no pot haver tan gran calor accidentalment com ha en lo foc substancialment, enaixí la I no pot ésser tan naturalment ni tan pròpiament en la G e la H on és la D, com és en la G e H on és l'A [veritat] (364, 21).

Altres mostres del funcionament analògic dels elements a la darrera distinció del LC poden trobar-se als següents passatges: 320, 6; 320, 25-27; 327,

10-12; 328, 12; 329, 12; 340, 18; 341, 13-15; 359, 3; 361, 29; 363, 29. Tots ells manifesten la importància del mecanisme analògic al LC com antecedent del paper de la figura elemental a l'Art. No en va, quan Llull introdueix a l'Aaav un esquema en forma de creu per representar les figures, l'elemental apareix a la base, donant a entendre que substenta el contingut de totes les altres, igual que els elements substenten tota la matèria corporal (pàg. 476/44):



L'anterior esquema resumeix d'alguna manera la situació de les figures a l'Aaav.<sup>212</sup> Cal insistir, però, en el fet que aquestes constitueixen tan sols l'instrument que organitza i estructura les eines amb les quals funciona el mètode. Aquest ve donat en sentit estricte no per un conjunt de conceptes, sinó per unes regles de funcionament. L'essència de l'Art es troba ací: en el funcionament del mecanisme, en el dinamisme dels seus components, i no en aquestos considerats de manera estàtica. Les figures criden l'atenció visualment, però cal superar-les i mirar l'Art des de més enllà, com un sistema dinàmic sotmés a unes lleis estrictes i, segons l'autor, universals. Ens centrarem ara, per finalitzar aquest apartat, en els antecedents que es troben al LC del funcionament pròpiament dit de l'Art.

## 2.2. El funcionament del mecanisme.

Ja hem tingut ocasió d'estudiar alguns aspectes del LC que prefiguren el mecanisme de l'Art, tant a la primera part com a l'estudi de les figures. La *combinatòria* és el punt que més pot cridar l'atenció; a l'Art s'estableix finalment sobre una base binària, manifestada en les cambres de cada figura.

<sup>212</sup>Veg. PLATZECK (1964: 152-153), per a una descripció de la ubicació de les figures a la creu.

Al capítol 180, per exemple, comprovàvem com apareixien ja reflectides el que serien les cambres binàries de la figura A, en fer Llull combinacions duals de les dignitats divines. La tècnica de combinar entre si diversos principis domina el LC, especialment a partir del capítol 129 (com hem tingut ocasió de comprovar més amunt), punt on el nostre autor comença a introduir dobles oposicions de contraris que barregen els seus termes.<sup>213</sup>

L'establiment d'una *suposició* prèvia a la dialèctica demostrativa de les figures és un altre mecanisme bàsic per al funcionament de l'Art. Així ho palesava la importància de començar la recerca amb els «individus» F i G de la figura S, deixant de banda la H (és a dir, amb la memòria i l'enteniment, sense desestimar d'antuvi l'objecte de recerca). Hem vist passatges del LC que anticipen aquesta condició prèvia i necessària per al bon desenvolupament de l'Art.

Condició necessària, però no suficient. L'Art basa la seua efectivitat en un conjunt de normes d'ús, de regles i de condicions, que ha de seguir l'artista per tal de tenir èxit en la recerca. Cada figura té les seues «condicions» apropiades, i el seu propi paper en el conjunt del mecanisme. Recordem que les figures S i T són les figures *instrumentals*, les quals recorren la resta de les figures per tal de trobar la cambra que responga a la qüestió plantejada, seguint sempre unes regles preestablertes: majoritat absoluta de Déu front a les criatures, mútua convertibilitat i no contradicció entre les virtuts divines, majoritat de les virtuts front als vicis, etc. A l'AD, l'extensa segona distinció està dedicada al «condicionament» de les figures, és a dir, a l'establiment de les condicions operatives de les possibles combinacions dels conceptes de l'Art.

De la mateixa manera, hem tingut ocasió de trobar al LC passatges que prefiguren aquest funcionament de l'Art; recordem que al capítol 184 teníem unes condicions que calia aplicar sobre unes combinacions de virtuts divines i «maneres de poder». Vuit virtuts divines i sis maneres de poder eren les eines d'aquesta petita «art», l'objectiu de la qual era d'apercebre la possibilitat divina d'ésser Déu i home alhora (com indica el títol del capítol, "Com en les vertuts de Déu pot hom apercebre e entendre que nostre senyor Déus és poderós

---

213El P. Platzeck reporta encara dos breus exemples de combinatòria extrests del LC, concretament dels capítols 335 i 359 (PLATZECK, 1962: 324-327). Veg. també, sobre la combinatòria lul.liana, PLATZECK (1952 i 1962: 298-322).

d'ésser Déus e home ensems"). Les virtuts divines són els conceptes bàsics demostratius (anticipant la importància de la figura A en l'Art); les «maneres de poder» són uns conceptes operatius *ad hoc*; amb tots dos grups, engegarem una art que serà operativa si segueix les següents condicions:

a) «cascuna de les sis maneres de poder men per los significats de cascuna de les vuit virtuts» (combinació de principis),

b) «seguesca los significats de les virtuts e los significats de les sis maneres de poder ensems esguardant l'una lo significat en l'altre» («aplicació» d'un grup de principis a l'altre),

c) «que la cosa sensual entena termenada dintre lo terme on és termenada e la cosa entel.lectual no l'entena dintre lo terme on és termenada la sensual» (consideració de les diferències ontològiques entre els principis, manifestades en la relació majoritat-minoritat),

d) «que aferm que les vostres virtuts són acabades sens null defalliment» (superlativitat absoluta dels principis divins i mútua convertibilitat de les dignitats de la figura A).

Les condicions de l'Art general són clarament avançades en les condicions d'aquesta «art» particular del LC. Al capdavant, el secret de l'Art es troba, d'acord amb les formulacions quaternàries, en l'aplicació de S (a través dels seus «individus» F i G), amb l'ajut de la T (figures totes dues instrumentals) a les cambres de A i de la resta de figures (cambres resultants de les combinacions binàries de llurs principis constitutius), seguint les condicions de cada figura. És el mateix mecanisme, *mutatis mutandi*, que ja empra Llull a més petita escala en aquest capítol del LC.

La consideració de les virtuts divines amb les tres potències de l'ànima racional és un recurs molt extens al LC, especialment al darrer volum. En termes artístics, estem davant l'aplicació de la figura S a la figura A; els resultats d'aquesta aplicació són variables, depenent de la combinatòria de les «espècies» i dels «individus» de S amb les dignitats de A. Els conceptes d'aquesta darrera figura, en ser mútuament convertibles, no impliquen cap variació substancial en la construcció dels arguments: «granea», «bondat», «eternitat», ... tots aboquen cap a una mateixa consideració superlativa de la



divinitat. El cas de la figura S és divers; depenent de l'espècie aplicada sobre les cambres de A, obtenim un resultat diferent. Un exemple extret del LC: l'ànima contempla la infinitat, vida i eternitat de Déu (conceptes de la figura A). En concret, ací s'aplica sobre la A una espècie de S: la N, on, recordem-ho, la memòria, l'enteniment i la voluntat estan en potència i no actualitzen les seues possibilitats:

On, com en la vostra gloriosa substància sia molt major la infinitat e eternitat e vida, per açò, Sènyer, és significat al meu remembrament e enteniment, que la mia voluntat és molt poca a amar la vostra substància pus que la memòria poc remembra e l'enteniment poc entén en la granea que la vostra substància ha en sa infinitat e eternitat e vida (269, 11).

Si la memòria «poc remembra» (K) i l'enteniment «poc entén» (L), al capdavant la voluntat «és molt poca (M) a amar la vostra substància (A)». És a dir, es forma la cambra [N A], resultat de l'aplicació de la S a la A. No és aquesta, però, la cambra desitjable en la recerca de la divinitat. Cal buscar-ne altra, ja que la T manifesta que és *menor* que altres cambres.<sup>214</sup> Com veiem, la terminologia «artística» s'adiu, amb poc d'esforç, amb els textos del LC, textos on trobem clarament explicitades les altres cambres resultants de l'aplicació de S sobre A: [E A], [I A]. Vejam-ho.

Al capítol 299, "Com hom ama haver bonaurança", l'autor ens proporciona una art basada en l'aplicació de les virtuts de l'ànima a les virtuts divines, és a dir, en la recerca operada per l'ànima racional a través de les dignitats de Déu (o, en termes artístics, en el «descorrimt» de S per les cambres de A):

Ah Déus singular en vertut e en acabament e en honrament! Qui ama ni vol, Sènyer, benaurança, cové que l'encerc ab les tres vertuts de l'ànima en les vostres vertuts, les

---

214Diu precisament l'Aaav que un dels oficis de la S és fer «provatures» amb les seues espècies a través de les altres figures, per tal de trobar l'*habitus* apropiat: «Nota, quòd modò accipiat unum habitum, modò alium de suis speciebus; & quando cum uno habitu non invenit hoc, quid inquirat, dimittit illum, & accipit alium; & sic modò induit unum habitum, modò alium; & hoc idem facit in cameris de A. T. V. X. accipiendo unam & dimittendo alteram, quousque invenit illam, quae sibi est necessaria ad utendum istâ arte» (pàgs. 2-3/434-435).

quals són: dretura, misericòrdia, humilitat, saviea, honrament, veritat, amor, paciència, acabament, e en les altres vertuts semblants a aquestes (299, 1).

Les tres potències de la racional s'aplicaran sobre cadascuna de les virtuts, amb un resultat reiterat: «Qui vol ni ama benaurança cové que sia remembrant e entenent e amant vostra dretura» (299, 4); «Tan és excel.lent e noble la vostra alta misericòrdia, que tota ànima qui la remembra e l'entén e l'ama cové haver de necessitat misericordiós remembrament e enteniment e voler» (299, 7); «Tan és vertuosa vertut la vostra excel.lent humilitat, que tota ànima qui la remembra e l'entén e l'ama ha humil remembrament e enteniment e voler» (299, 10); etc. En tots els casos, les fórmules reiterades es poden resumir en la cambra [E A]; és a dir, la situació en què la memòria membra (B), l'enteniment entén (C) i la voluntat estima (D) les virtuts de Déu.

Però l'objectiu de l'Art es resumeix en les següents cambres: [E A V Y] [I V Z]. La segona expressa el mateix contingut que la primera «per la negativa»: membrar, entendre i estimar (E) Déu (A), les virtuts (V) i la veritat (Y) es correspon amb membrar, entendre i desestimar (I) els vicis (V) i la falsedat (Z). Tota la recerca avança cap aquesta doble finalitat. Nombrosos textos tant de l'Aaav com de l'AD així ho certifiquen. Per exemple: a la primera part de la tercera distinció de la primera obra, part dedicada als trenta modes especials, gairebé tots ells contenen aquestes cambres com a definició de l'objectiu final que hom cerca amb l'Art.

Així, el mode setè, *consulere*, està format per les cambres [F. G. T.] [E. A. V. Y.] [I. V. Z.]: «Quicumque vult aliis consulere, oportet eum in tantum movere F. G. per T., quousque E. sumat in objectum A. V. Y., & quòd I. sumat in objectum V. Z.» (pàg. 28/460). Aquestes línies resumeixen el mecanisme bàsic de l'Art quaternària, pel que fa a la seua finalitat última: la E ha de rebre les figures A, V i Y, mentre que la I ha de rebre les V i Z (recordem la doble vàlua de la V: en un cas, «virtuts»; en l'altre, «vicis»). Una ullada a la tercera distinció de l'Aaav mostra que el passatge suara esmentat té un correlat exacte en gairebé els trenta modes, cosa que manifesta la importància axial de les cambres.

Igual ocorre amb la tercera distinció de l'AD, la qual manifesta la «intenció» o finalitat de l'Art a través de setze modes, els quals contenen

també les dues cambres en qüestió: «mou» sisè, "Atrobar", «a encercar e atrobar los particulars se covenen estes cambres: [E A V Y / I V Z / M A V Y Z]» (OS I: 383); «mou» setè, "Endreçar", «a endreçar los errats se covenen estes cambres: [E A V Y / I V Z / M A V Y]» (*ibid.*: 385); «mou» dotzè, "Mostrar", «per mostrar esta *Art* és exalçada E en A V Y e I en V Z» (*ibid.*: 390); i un llarg etcètera.<sup>215</sup>

Naturalment, també al LC trobem manifestada la importància d'aquestes cambres. Per a una bona orientació tant epistemològica com moral cal una direcció adequada de les tres virtuts de l'ànima, de manera que la voluntat ha d'aplicar-se de forma selectiva sobre allò que prèviament han considerat les seues germanes, la memòria i l'enteniment. És a dir: si allò membrat i entés ha estat una virtut, cal estimar-la; si, per contra, ha estat un vici, cal desestimar-lo. El joc combinatori amb les «espècies» de S (especialment amb la E i al I) es mostra ja especialment fructífer al LC, com ho serà més tard a l'Art. Vejam si no uns exemples.

La forma d'accés a les virtuts morals passa per la memòria i l'enteniment. L'amor, en darrer terme, completa el procés psicològic d'aprehensió d'una certesa moral inamovible, en el moment que la voluntat afirma, en l'estadi superior de l'ascens ètic, el que ha estat comprés per les dues potències anteriors en el terreny de la majoritat moral. Paral·lelament, i de forma inseparable, rebutja el que l'anàlisi de la memòria i de l'enteniment ha ubicat en el terreny de la minoritat moral, és a dir, en el que correspon als vicis. Com a l'Art, al LC obtenim unes conclusions que afecten el domini ètic, però que provenen d'una anàlisi prèvia marcadament intel·lectual, i assentada en els moviments psicològics de l'ànima racional: «Qui ama honrament entel·lectual, aquell orna sa ànima de vertuts remembrant e entenent e amant vertuts e remembrant e entenent vicis desamant aquells» (292, 20). A la V blava apliquem l'espècie E de la figura S, i a la V vermella apliquem la I. Tenim doncs, clarament explicitades *avant la lettre*, les cambres EVY/IVZ de l'Art.

Però parlar de les virtuts morals és també parlar de Déu i de les seues virtuts essencials, de les quals la humana virtut no és més que un pàlid reflex.

---

<sup>215</sup>De la tercera cambra, encapçalada per la M, es passa a les dues primeres: com ja hem dit abans, es tracta d'operar el trànsit de la N a E/I, és a dir, del dubte a la certificació.

La humilitat és una virtut oposada a l'orgull; en la divinitat es dóna en el seu grau superlatiu, i es manifesta als nostres ulls en l'encarnació del Fill de Déu i en els seus patiments. Virtut humana doncs, però sobretot virtut divina. Estimar la virtut de la humilitat equival doncs a estimar Déu; estimar l'orgull, vici contrari, ens allunyarà per contra de la font de tota virtut:

On deïm, Sènyer, que sensualment sentim e entel.lectualment entenem que aquells qui vos amen amen humilitat, e aquells qui vos no amen amen ergull. On, qui vol amar aquells qui vos amen, cové que remembren e entenen humilitat e ergull, e egualment lur remembrament e lur enteniment guarden ergull e humilitat; e si açò fan, adoncs la volentat amarà humilitat e desamarà ergull, e amant humilitat amarà los hòmens humils qui vos amen (281, 13).

Apercebem clarament en el versicle anterior les cambres EAVY/IVZ, culminació del procés psicològic encetat per la memòria i l'enteniment aplicats a les virtuts i als vicis, i que sols completa la voluntat en redistribuir el material psíquic precedent donant els vicis a la I i les virtuts a la E. Al capdavall, la doble consideració aportada per les espècies de S (una afirmativa amb la E i una altra negativa amb la I) obeeix a la qüestió purament epistemològica del coneixement per la negativa: entendre (i desamar) el vici és entendre (i amar) la virtut. I viceversa.

En el cas que suara ens ocupava, referit a l'orgull i la humilitat, els dos contraris entren en una enriquidora dialèctica gràcies a l'exhaustiva consideració de què són objecte per part de les potències de l'ànima. El següent passatge incideix de nou en la qüestió, tot presentant les dues vessants (positiva i negativa) que conformen la consideració dels fets morals en l'Art (representades, respectivament, per la E aplicada a les virtuts i per la I aplicada als vicis), alhora que explicita la connexió del mecanisme amb el coneixement per la negativa:

Rei dels reis e Senyor dels senyors, digne de totes laors! Sensualment sentim e entel.lectualment entenem que los uns contraris se coneixen per los altres. On, qui vol adorar e contemplar, Sènyer, sàpia donar tota la F [memòria] a membrar e tota la G [enteniment] a entendre ergull e vanaglòria per tal que la H [voluntat] desam ço que la F [memòria] membra e ço que la G [enteniment] entén; e com la H [voluntat] desamarà ergull e vanaglòria per esta manera, la F [memòria] gir-se a membrar e la G [enteniment] gir-se a entendre l'A [humilitat de Déu] per tal que la H [voluntat]

s'enamor e.s complexca d'ella e que totes tres les letres adoren e contemplen l'A [humilitat de Déu] (333, 25).

El secret de la contemplació rau doncs en la mateixa finalitat epistemològic-moral de l'Art: membrar, entendre i estimar Déu i les virtuts (EAVY) i membrar, entendre i desamar els vicis i el pecat (IVZ). Lògicament, serà a la darrera distinció del LC, després de l'establiment d'una «figura» ordenada que recull les possibilitats d'actuació de les tres potències de l'ànima, quan trobarem amb una major claredat els antecedents de les dues cambres que suposen la finalitat de l'Art. Els següents passatges en són una clara mostra:

Dreturer Senyor, entel.lectualment significa a l'humà enteniment la vostra dretura que la vostra saviea és ocasió a l'ànima com sia membrant e entenent e volent bé e com sia membrant e entenent e desamant pecat; car si la vostra saviea era ocasió a l'ànima en membrar e entendre e amar pecat segons que és ocasió com l'ànima membre e entena e am bé e desam pecat, doncs seria significat, Sènyer, a l'humà enteniment que vós seríets ensems dreturer e injuriós (323, 23).

Mas car la H [defalliment] és En Pere e la E [ànima] d'En Pere és ab la H [defalliment] en la quarta figura de veritat, per açò és desnaturada la L [vista corporal] a plorar, la qual L [vista corporal] se natura a plorar com l'E [ànima] és en la primera figura de veritat, membrant e entenent e amant vostra justícia, e és l'E [ànima] en la segona figura de veritat membrant e entenent pecat e desamant aquell (344, 15).

Gloriós Senyor, qui vol pujar son remembrament e son enteniment e son voler, sàpia davallar son recordar e son entendre en les viltats e en les mesquinees d'aquest món e en los vicis e en los pecats qui són en home, e faça tant que son voler los desam e los menyspreu, car per aital manera puja hom l'ànima a membrar e entendre e voler a adorar e contemplar les vostres virtuts glorioses (358, 2).

Totes dues combinacions (la que representarà en l'Art la E aplicada a la V blava i la que representarà la I aplicada a la V vermella) apareixen amb una reiteració insistent al darrer llibre del LC. Totes les petites arts particulars ací esbossades aboquen a la mateixa finalitat que expondrà la gran Art general. A més dels passatges suara reportats, podem adduir també els següents a tall d'exemple: 292, 20; 293, 24; 294, 28; 309, 2; 323, 19-21; 330, 14; 331, 18; 338, 20; 361;

20. El lector hi trobarà clarament exposat l'antecedent del mecanisme definitori de la finalitat de l'Art quaternària: arribar a Déu, les virtuts i la veritat amb memòria, enteniment i voluntat actius, fugir els vicis i la falsedat amb la voluntat negativa.

Finalment, un altre aspecte que al LC avança la forma concreta de funcionament de l'Art és el plantejament de qüestions que han de ser resoltes. Ja hem tingut ocasió de comprovar com a l'Aaav les qüestions formen una part substancial del seu contingut; de fet, l'Art es planteja com un mètode capaç de resoldre qüestions, qualsevol qüestió sobre temes naturals, morals o metafísics. Al LC, un cop els materials es van ordenant al voltant del que seran els antecedents de les figures, ja es mostren eficients per a resoldre adequadament preguntes importants. Especialment, les que fan referència a l'encarnació, a la trinitat, i a la predestinació.

A l'Aaav, les qüestions relatives a aquestos temes rebran un tractament especial. La de la predestinació tindrà destinada tota una figura, la X. Pel que fa als dogmes de la trinitat i l'encarnació, els dogmes diferencials amb jueus i musulmans, tenen un tractament extens a la primera obra posterior a Randa. A la segona part de la segona distinció de l'Aaav, dedicada a set qüestions bàsiques, les més extenses són la tercera, *De Trinitate*, i la cinquena, *De Incarnatione Filii Dei*. Hem vist l'ampli tractament que tots dos temes tenen al LC. Capítols com el 336, "Com hom adora e contempla l'excel.lent vertut de nostre senyor Déus", es poden enunciar en forma de qüestió; en aquest cas, «què significa més acabament en la contemplació de la virtut de Déu, l'afirmació o la negació de la trinitat i de l'encarnació?» La «taula de signes» del capítol inclou tots aquestos termes: virtut de Déu, trinitat, encarnació, negació de la trinitat, negació de l'encarnació, memòria, enteniment, voluntat, etc. Amb tots ells, Lull donarà resposta a la qüestió plantejada.

A l'Aaav, però, la qüestió es replanteja de bell nou. Però la resposta no difereix gaire de l'aportada pel LC. El mateix autor així ho explicita. A la qüestió tercera de la segona part de la segona distinció de l'Aaav, «Utrùm DEUS sit in Trinitate, an non?», respon Lull: «*Solutio. Ad solvendum hanc quaestionem convenit, quòd demus octo Rationes necessarias per Tertium Modum, quas E. recolit & intelligit se recoluisse & intellexisse in Libro Contemplationis*» (pàg. 451/19). És a dir: les vuit raons necessàries adduïdes per respondre a la qüestió de la trinitat ja han estat exposades al LC. L'ànima

membra i entén que ja han estat tractades en l'obra anterior; ara tan sols és qüestió de presentar-les des d'una nova òptica, l'òptica «artística», integrades dins d'una estructura altament ordenada i significativa en els seus detalls més petits. Aquesta òptica, però, segons hem pretés demostrar en les pàgines precedents, es troba ja anunciada al LC.

Impossible trobar una relació més clara i explícita entre el LC i l'Aaav. Per damunt de Randa, la primera mostra de l'Art lul.liana apareix com un resum comprensiu dels materials treballats a la vasta enciclopèdia mística on Llull anava creant-se paulatinament, descobrint-se en la contemplació reiterada de la divinitat en la seua relació amb l'home i amb el món creat. El propi autor ho explicita: el punt de referència immediat de l'Aaav és el LC. Abans, no hi ha res. Després, la reelaboració metòdica del sistema inicial, el creixement progressiu de la sement original, sempre en la mateixa direcció: la lloança de Déu a través del seu coneixement.

## **V - ASPECTES FORMALS.**



## V - ASPECTES FORMALS.

### 1. EL SENTIT DE LA LITERATURA AL LC.

Hem fet un llarg recorregut a través dels continguts del LC. La imatge que ens ha quedat és, potser, una mica esquerpa, conseqüència de la densitat intel·lectual de l'obra. Amb tot i això, hom considera el LC una cimera de la *literatura* catalana de tots els temps; i subratllem el mot, perquè estem, en efecte, davant un llibre que, més enllà del seu contingut filosòfic, proporciona al lector un notable gaudi estètic per les seues qualitats merament literàries.

Llull fa doncs literatura al LC. Salvant, però, la precisió feta per Lola Badia: el mot en qüestió posseeix avui una càrrega semàntica que l'allunya del que era la intenció de l'autor a l'edat mitjana, i especialment la intenció de Llull. No obstant això, el terme pot ser contemplat des d'un ampli ventall de connotacions. Si, per a Jordi Rubió, Llull no és més que un filòsof, que sols de manera vehicular empra una expressió literària (sempre subordinada al contingut missional i apologètic), per a Lola Badia podem incloure'l sense cap problema en el camp dels literats, tenint en compte l'ampli abast del terme.

En qualsevol cas, és innegable la primacia lul·liana de la primera intenció en tot allò que va escriure, i en el mateix acte de l'escriptura. Llull agafa la ploma per lloar Déu i donar-lo a conèixer. El resultat, però, és (també de manera innegable) un producte d'alt valor literari. La conseqüència clara és la impossibilitat de separar el Llull literat del Llull filòsof; no n'hi ha dos, sinó un tan sols. La forma està al servei de la idea, de la seua transmissió efectiva, alhora que la idea és inconcebible sense la peculiar forma lul·liana que l'estructura.

La primera intenció queda, doncs, garantida, a través de la unió inseparable entre els continguts apologètics i la forma literària amb què són presentats; tots dos (forma i continguts) s'adrecen cap al mateix objectiu, al capdavant l'únic possible per a Llull: el compliment de la tasca per a la qual l'home va ser creat. J. Rubió i Balaguer ho va expressar en aquests termes:

L'obra de Ramon Llull mai no és literatura en el sentit contingent que pot tenir el mot després que Verlaine en fixà despectivament el significat. Ramon Llull sempre és un teòleg en funció missionera [...]. Els llibres eren un mitjà de captació i de direcció dels homes, un instrument posat al servei del propòsit del Mestre (RUBIÓ I BALAGUER, 1961: 300-301).

Lola Badia matisa aquesta afirmació, sense negar, però, l'essència del seu sentit:

El respecte que el programa lul·lià desvetllava en Rubió és el responsable d'aquest *status* tan especial que li reserva: Llull, ens diu Rubió, no és un literat; és, en canvi, un filòsof, un místic i un apologeta que empra de tant en tant una «expressió literària» de manera purament vehicular [...]. Si considerem la qüestió des d'un altre punt de vista, assumint que la literatura és un invent dels segles XVIII-XIX i recordant, d'altra banda, com han fracassat al llarg del present segle els intents més seriosos de definir-la *sub specie aeternitatis*, potser ja ens sonaran diferentment les connotacions del terme i no temerem de crear cap confusió ni d'ofendre les aspiracions del beat si el pugem al carro dels literats (BADIA, 1988 b: 79-85).

És cert que no existia a l'edat mitjana la literatura de la forma com l'entendem avui; això justifica que Llull pugui ser estudiat, als nostres dies, des de la perspectiva literària, com un autor conscient dels seus recursos estètics. Però, per altra banda, ens obliga a no perdre la perspectiva i a inserir la seua obra literària dins del context filosòfic que la va veure nàixer. Podem dir que les dues afirmacions són concordants, sense cap contrarietat, si tenim en compte —i ningú ja no ho dubta— la premissa que Rubió llegà a tot investigador de Llull: no es pot separar el Llull filòsof del Llull literat. Això és el que importa.

Al LC és ben evident la preocupació lul·liana per l'expressió literària de l'obra. El beat és conscient, en tot moment, de les característiques de la matèria prima amb què organitza el seu discurs: la paraula. Hem comprovat com al llarg de l'obra trobem una contínua reflexió al voltant de la maleabilitat del llenguatge i del seu ús més adequat, acompanyada d'una autèntica lluita cos a cos entre llenguatge i enteniment: de vegades el primer ajuda als objectius del segon; a voltes, però, es rebel·la i, díscol, defuig l'exacta adequació entre

pensament i paraula, tot reclamant el seu propi espai independent. Llull no pot tolerar aquesta revolta: una expressió formal independent de la idea suposaria una preeminència de la segona inenció sobre la primera. Cal arribar a un acord, a una entesa entre totes dues parts, a una concordança harmònica sense contradiccions punyents.

Relacionada amb tot el que acabem de dir es troba la qüestió de la finalitat del LC i, en un abast més ampli, de la finalitat de la literatura en Ramon Llull. Finalitat de la literatura, que al capdavant és la finalitat de l'escriptura, de qualsevol escriptura. El capítol 118, "Com hom se pren guarda de ço que fan los joglars", ens ofereix interessants dades al respecte. Recordem que la visió de la joglaria pròpia del beat identificava aquesta activitat amb la predicació; els temes de les composicions han de ser doctrinals, pedagògics:

¡Oh vós, sènyer ver Déus, qui enluminats los coratges dels feels crestians de vera fe e de bones obres! Volria veer, Sènyer, joglars qui anassen per les places e per les corts dels prínceps e dels alts barons, e que anassen dient la propietat qui és en los dos moviments e en les dues entencions, e la propietat e la natura qui és en los cinc senys corporals e los cinc espirituals, e que dixessen totes les propietats qui són en les cinc potències de l'ànima (118, 19).

El text concorda plenament amb les afirmacions del professor Rubió i Balaguer suara exposades: la finalitat de la poesia i de la literatura en Llull és missional i apologètica; el paper de la creació literària és el de mostrar el que cal saber per tal d'arribar a la salvació de l'ànima. En aquest sentit, el nostre autor concep un vast projecte d'extensió del coneixement a través d'un exèrcit de joglars que canten per les places i per les corts composicions relatives a la constitució psico-física de l'ésser humà. Al darrere hi ha, un cop més, una forta confiança en les possibilitats de l'enteniment, capaç d'assimilar els continguts més elevats si hom pren bona cura d'ensinistrar-lo com cal.

El LC, lògicament, ha de recollir aquesta finalitat. Per al seu autor, abans de tot, es tracta d'una obra d'espirit joglaresc, però d'una joglaria de la primera intenció; recordem un altre versicle del capítol 188 on, en una referència explícita a l'obra que està escrivint, l'autor ens informa sobre la seua finalitat:

Aquells qui volen ésser joglars vertaders, en vós a loar e a honrar e a amar e a servir, venguen, Sènyer, e vagen per aquesta *Art de contemplació*, car en ella atrobaran moltes de novelles raons e moltes de belles paraules per les quals vos poran loar e amar e servir, car tota aquesta obra, Sènyer, és començada e feta per donar laor de vós, e per enamorar en vós e per honrar vós (118, 21).

La importància del versicle és triple:

a) Dóna un nom a l'obra, *Art de contemplació*. Conté doncs un mètode per a contemplar en la divinitat.

b) Explicita l'estreta relació entre els continguts de l'obra i la seua forma d'expressió literària, de manera que la càrrega retòrica del llibre (les «belles paraules») està orientada cap a la comprensió de les «novelles raons» que conté, és a dir, que l'aspecte retòric està dirigit cap a la primera intenció: «car en ella atrobaran moltes de novelles raons e moltes de belles paraules per les quals vos poran loar e amar e servir». Novetat i bellesa: dos aspectes que, com veurem tot seguit, reivindica Llull per al seu llenguatge.

c) Justifica la finalitat del LC: «car tota aquesta obra, Sènyer, és començada e feta per donar laor de vós, e per enamorar en vós e per honrar vós». Al capdavall, la primera intenció va per damunt de tot.

El LC apareix així com un manual per als joglars de Déu, un manual de predicació molt especial, que mostra «novelles raons» amanides amb «belles paraules» que han de ser escampades arreu del món pels cantors de la glòria de Déu. Una especial conjunció de doctrina i de retòrica que faça més assequible el camí cap a la veritat.<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup>Una altra qüestió és el suposat origen trobadoresc de les claus retòriques lul·lianes. Si la comunitat amb els trobadors és, com hem comprovat, més aviat espiritual, a l'hora de fer efectiva l'obra no trobem gaires recursos literaris concrets de la tradició occitana. Al LC, com a tota la seua producció posterior, el beat comença ja a desmarcar-se del seu passat pecaminós, identificat amb «la folla amor»; conseqüentment, els recursos formals de la seua poesia malden per desfer-se de la càrrega trobadoresca. Un cop més, la sensació resultant és d'una felicitat novetat: «Crec que metodològicament és recomanable no insistir en les virtualitats ocultes del passat trobadoresc de Llull, del qual l'única cosa que sabem és que va existir; és molt més coherent per als

És en aquest sentit que hem parlat de la «literaturització» de la doctrina al LC en comentar el capítol dedicat als joglars. Un altre exemple el tenim en el grup de capítols que, a la darrera distinció, es dediquen a desenvolupar al·legories dramatitzades (els 354-356), així com aquells en què conceptes abstractes són personificats en vívids diàlegs. L'al·legoria, al LC, mostra el paper concedit per Llull a la literatura com a instrument vehicular d'una doctrina: autèntiques «rondalles» (com hem tingut ocasió de comprovar), els capítols que Llull hi dedica introdueixen una dimensió gairebé màgica en un discurs dominat per l'argumentació sovint freda. Aquest recurs acompanyarà la producció del nostre autor (és, un altre cop, un aspecte central de l'escriptura lul·liana plenament anunciat al LC), i tindrà una manifestació especialment interessant als «recontaments» de l'*Arbre exemplifical*, on s'opera el que Pring-Mill anomena «transmutació de la ciència en literatura» (PRING-MILL, 1976).

## 2. ALGUNES IDEES RETÒRIQUES AVANÇADES AL LC.

Per una línia semblant discorren les diverses reflexions sobre el llenguatge al LC, la matèria prima més immediata del discurs. El resultat es plasma en capítols com el 155, que ja hem tingut ocasió de comentar: "Com hom cogita en les concordances e les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula". Cal buscar el major grau de concordança, tot essent conscient de les contradiccions que sovint seran inevitables. I cal fer-ho perquè no hi ha cap altra possibilitat d'expressar els continguts copsats per l'enteniment si no és a través de la paraula. L'interès lul·lià per l'expressió lingüística del pensament, manifestada ja al LC, serà una constant en tota la sua obra, i adquirirà un grau cada cop major de compromís, segons palesa la invenció del sisè seny, l'*affatus*.

I si el contingut ha d'estar vehiculat a través d'una expressió lingüística, cal, en primer lloc, que aquesta siga adequada a aquell. La noblesa dels continguts ha d'estar acompanyada d'una expressió adient, que passa així de

---

estudiosos de la literatura, científicament parlant, fer l'esforç d'assimilar el seu missatge "artístic" des de dintre» (BADIA, 1988 a: 144).

ser merament lingüística a ser literària. És la magnificència de les idees la que justifica la bellesa retòrica al LC, la qual té un paper important en l'obra, paper explicitat al capítol 359, "Com hom adorant e contemplant nostre senyor Déus sap haver art e manera de dir paraules rectoricalment ordonades".

El capítol és important per tal d'establir les idees retòriques de Lull en aquest estadi primerenc de la seua producció literària. Recordem que teníem cinc «figures» en aquesta art. Desenvolupant una de tantes analogies elementals presents al LC, de la mateixa manera que els quatre elements s'uneixen per generar un cos, igualment la cinquena figura surt de la composició de les quatre anteriors. Aquestes estan basades en la *potència motiva intel.lectual*; quan aquesta ja ha fet el seu treball, apareix doncs la cinquena figura, centrada en la *potència motiva sensual*, que ja pot dir les paraules «rectoricalment ordonades». Les connexions amb el que serà l'*affatus* són ben paleses.

En resum, aquesta art retòrica consisteix en el fet que la potència motiva intel.lectual ha de moure les tres virtuts de l'ànima (memòria, enteniment i voluntat) a cercar primerament allò que va pel primer moviment, per la primera intenció, i que és vertader, de manera que hom tinga consciència i devoció d'allò que diu. Les paraules pronunciades, per a ser belles, han d'estar sotmeses al primer moviment, a la primera intenció, i a la veritat. Sols és bell allò que és vertader. Aquesta és la base de l'estètica lul.liana. Les conseqüències d'aquesta preponderància de la primera intenció són determinants per a la retòrica lul.liana, i li confereixen el seu peculiar sentit inequívoc. Per exemple, un dels resultats implica que la gradació estètica dels mots depén de la gradació òntica del referent; per a dir belles paraules sobre el firmament, caldrà parlar del sol millor que de la lluna, i de la lluna millor que dels estels (359, 11). Per açò mateix, el discurs més bell serà el referit a Déu i els seus atributs. El vocable més bell que hom pot nomenar és «Jesucrist», seguit de «Santa Maria», «Santa Anna», «Sant Joaquim», i tota la cort celestial de sants (359, 14).

També al nivell de la immanència uns vocables tenen preferència sobre els altres a l'hora d'embellir un discurs. Les relacions socials rígides tenen així la seua manifestació retòrica: és millor dir «burgés» que «pagés», però és més bell dir «cavaller» que «burgés», etc. (359, 20). Serà millor dir «bé» que «mal»,

«just» que «pecador», «pau» millor que «guerra», «sanitat» que «malaltia», etc.<sup>217</sup>

L'ànima també troba gaudi estètic en les paraules «novelles e estranyes». Llull reivindica la novetat en el seu discurs, i la justifica de la següent manera. D'acord amb el que havia explicat al capítol anterior, l'ànima no pot trobar l'acompliment dels seus anhels en aquest món; per això, s'alegra cada cop que sent «paraules novelles e estranyes, car ha entenció que per aquelles pusca mills venir a açò que desija» (359, 26) La novetat dóna plaer perquè l'home, etern insatisfet en aquest món, sempre busca alguna cosa més d'allò que ja coneix.<sup>218</sup> Al capítol final, el 366, tornarà l'autor sobre la qüestió: recordem que justificava la llargària de l'obra precisament perquè en començar a llegir-la de nou semblarà un llibre diferent (366, 20).<sup>219</sup>

Una altra qüestió important tractada al capítol 359: les paraules han de ser belles des del punt de vista del receptor, no de l'emissor (359, 27). Llull se centra en la recepció del discurs per part de l'auditori; conseqüència: convé que els sermons siguin breus, ja que a major brevetat, major bellesa, idea que reapareixerà al *Blaquerna* diverses vegades.<sup>220</sup>

Finalment, la darrera tríada del capítol planteja interessants punts referits a la pedagogia, dintre sempre de la relació establerta entre l'emissor i el receptor del missatge. I és que allò important no és tan sols *dir* paraules belles; cal també saber *escoltar-les*. La disposició del mestre i de l'alumne ha de ser diferent en el

---

217Les antítesis tenen doncs un paper fonamental en el teixit del discurs retòric al LC; a la *Rhetorica nova* es contemplarà aquesta vàlua embellidora de les oposicions dels contraris: «quando inter verba erit maior contrarietas, tanto erunt verba in dicta materia pulcriora» (JOHNSTON, 1978: 351-352).

218Riquer cita aquest passatge, tot relacionant la defensa de la novetat en Llull amb la retòrica del «trobar ric» o hermetisme culterà (RIQUER, 1964: 346-347).

219Altres llocs del LC on l'autor reivindica la novetat de l'obra són 290, 25 i 292, 19.

220*Blaquerna*, capítol 66: «e com lo sermó és llong, o és de massa subtils raons, la memòria no pot retre tot ço que l'enteniment li comana, e per açò és innorància e defalliment de devoció en aquells qui oen los sermons. On, com açò sia enaixí, per açò és bona ordenança que hom faça breus sermons» (LLULL, 1982: 174-175); capítol 93: «e per açò a preicació se cové art natural, e devoció, e consideració, e breu sermó: per tal que les gents sens fastig romanguen ab devoció» (*ibid.*: 262).

moment de la transmissió dels coneixements, ja que el procés psicològic és divers en un cas i en l'altre. En el del mestre, es produeix un vessament cap a l'exterior de coses fins aquell moment guardades a la memòria. L'escolà, per contra, guarda en la memòria coses que fins aquell moment desconeixia. El mestre ha de tenir un semblant alegre en explicar la lliçò, mentre que l'escolà, «per ço car l'enteniment estoja en la memòria e no dóna», ha de tenir semblant trist.

Interessant dada, si tenim en compte que possiblement Llull tingué ocasió de posar en pràctica la teoria quan llegí per primer cop la seua Art a la Sorbona. La pregunta que se'ns acut és: explicaria Llull la lliçò de debó amb un somriure als llavis? La miniatura del *Breviculum* que ens ha transmés iconogràficament aquest passatge biogràfic ens mostra un Llull d'expressió severa en el rostre, concentrat en la dura tasca de fer entendre l'Art a un auditori no gaire receptiu. El posat dels escolans —aquest sí— el podem imaginar seriós... o qui sap si amb alguna mitja rialleta als llavis.

Fet i fet, el capítol 359 té una importància cabdal en el desenvolupament de la teoria estètica lul.liana, pel que fa a la seua vessant retòrica. Les idees que s'hi exposen seran represes en l'obra culminant del beat al respecte: la *Rhetorica nova*. Vertader antecedent d'aquesta, el capítol que ara ens ocupa fa esment dels punts més significatius. Especialment el referit a la bellesa dels mots considerada des del punt de vista del seu significat, idea estretament relacionada amb la teoria de la *vox sgnificativa*.<sup>221</sup>

### 3. LES CLAUS RETÒRIQUES AL LLIBRE TERCER.

#### 3.1. Paral·lelismes, quiasmes i antítesis.

---

221Ja hem tractat en altre lloc la qüestió de la retòrica lul.liana (RUBIO, 1995: 98-103). En aquest sentit, són imprescindibles les aportacions de Jordi Rubió i de Lola Badia (RUBIÓ I BALAGUER, 1946; 1954; 1957; 1961; BADIA, 1988 b).



Centrem-nos ja en les claus retòriques pròpies del LC. Un estudi anterior, referit al primer volum de l'obra, ens indicava ja la línia que calia seguir (RUBIO, 1995): per a Llull l'expressió literària, manifestada en la seua peculiar retòrica, va indistriablement unida a uns continguts concrets. Sols des del coneixement d'aquests podem accedir a aquella. Perquè, al capdavant, el que pretén el beat amb la «literatura» és vehicular el seu particular món filosòfic. Recordem a grans trets les conclusions a què arribàvem: pel que fa als continguts, el primer volum del LC els englobava sota l'oposició general *immanència vs. transcendència*, també considerada com *Déu vs. home*. El dualisme recorria les distincions, manifestant-se a nivell argumentatiu bé a través de l'*analogia* (on els dos termes són concordants), bé a través del *coneixement per la negativa* (on tots dos són contradictoris).

Retòricament, els continguts així esbossats tenien una manifestació formal precisa. El primer volum del LC resultava d'aquesta manera teixit d'oposicions, de paral·lelismes i d'antítesis, aspecte aquest que determinava el ritme de la frase, del versicle i de la tríada de versicles. Hi havia una constant ordenació dual dels períodes, manifestació del recurs a la presentació binària dels elements demostratius. El símil i l'antítesi ressaltaven com els recursos més adients per exposar retòricament l'analogia o el coneixement per la negativa. El versicle apareixia així bastit sobre successives divisions i subdivisions d'elements binaris en forma d'arbre. La utilització de sinònims i d'antònims reforçava l'estructura dual dels arbres, mentre que un altre recurs privilegiava l'expressió de la relació existent entre els elements contraris: ens referim al quiasme, àmpliament utilitzat pel beat.

Ara ens toca esbrinar la permanència d'aquestes claus retòriques en la resta de volums que conformen el LC. Podem avançar que mantindran llur vigència sempre que vehiculen la manifestació formal d'uns continguts centrats en la dialèctica de termes contraris. El trànsit entre una retòrica brillant com la del primer volum i una altra que podríem qualificar de més freda s'opera al llibre tercer del LC. En ell ens centrarem doncs especialment.

El llibre tercer (que, recordem, abasta tot el volum segon de l'obra) té dues parts ben diferenciades: una dedicada als senys corporals (distincions XXIII a XXVII) i una altra dedicada als senys intel·lectuals (distincions XXVIII a XXXII). L'oposició establerta al primer volum continua doncs, transfigurada en la

dualitat *sensualitat vs. intel·lectualitat*, els dos components de l'ésser humà, terme que a les distincions anteriors s'oposava a Déu. Aquesta nova oposició, d'alguna manera, concentra en l'home l'oposició germinal bàsica de tota l'obra: *immanència vs. transcendència*, ja que la criatura cimera de la creació participa d'ambdós mons. L'inici del tercer volum n'és força significatiu: el capítol 103 du el títol "Com hom se pren guarda de l'entrament e l'eiximent que hom fa en aquest món". La immanència, per a l'home, és tan sols un lloc de trànsit: entra en aquest món sols per eixirse'n després i habitar el lloc definitiu que li correspon en l'altre món.

Lògicament, aquest fons dual ha de condicionar la manifestació literària del discurs del llibre tercer, de la mateixa manera que ho feia en els dos llibres primers. Agafem un exemple del mateix capítol 103. Al llarg dels seus trenta versicles, assistim a un joc dialèctic entre els conceptes «aquest món» i «l'altre món», a través dels verbs «entrar» i «eixir». A nivell de contingut, la relació és l'expressada abans: l'home es troba en la cruïlla entre tots dos mons. El següent versicle ubicarà físicament els elements de la frase d'acord amb aquesta idea, en una clara mostra de la connexió establerta entre el fons i la forma al discurs lul·lià:

Tots aquells e aquelles, Sènyer Déus, qui ixen d'aquest món en estament de gràcia e de penitència, són bonaurats e bonaurades; car jassia ço que l'entrament e l'eiximent que fan en est món sia vil e dolorós, l'entrament que fan en l'altre segle és molt beneit e molt gloriós (103, 29).

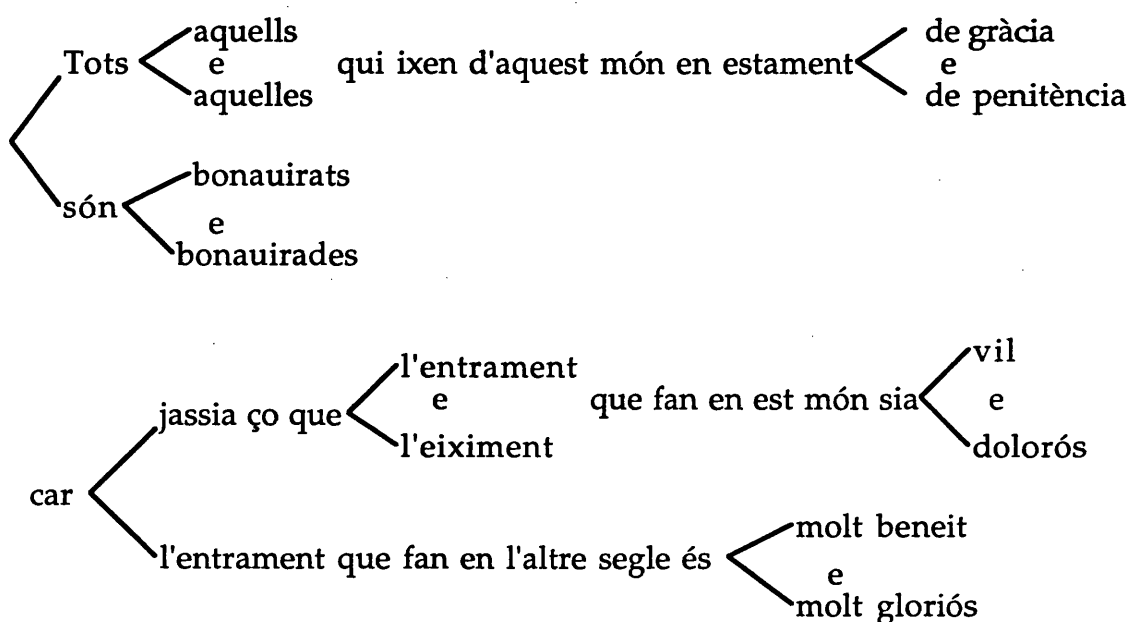
El versicle pot ser dividit en dues parts d'acord amb un criteri sintàctic: la primera està formada per una oració principal; la segona, per dues subordinades, una causal i l'altra concessiva:

1- «Tots aquells e aquelles qui ixen d'aquest món en estament de gràcia e de penitència, són bonaurats e bonaurades».

2- «Car [jassia ço que l'entrament e l'eiximent que fan en est món sia vil e dolorós] l'entrament que fan en l'altre segle és molt beneit e molt gloriós».

L'oració subordinada causal, introduïda per la conjunció «car», es veu interrompuda per la concessiva, incrustada immediatament després de la

marca de subordinació de la proposició anterior. Aquesta ubicació, com veurem tot seguit, no és casual. Cada element de les oposicions contemplades té una distribució harmònica en el conjunt del versicle, oferint al remat un insistent batec binari pel que fa al ritme de la frase. El següent esquema ens ajudarà a visualitzar la precisió amb què el beat broda el versicle, tot conferint-li una forma dotada d'un alt valor expressiu:



Alguns comentaris ens permetran comprendre millor la perfecta factura del versicle. La primera part, corresponent a l'oració principal, fa referència a *l'eiximent* d'aquest món. És notable la divisió dual dels *cola* dels períodes: aquells / aquelles (final del nucli del subjecte); gràcia / penitència (final de la subordinada adjectiva, determinant del nucli del subjecte); bonairats / bonairades (final del predicat nominal). La doble articulació del subjecte (aquells / aquelles) es correspon amb una doble articulació paral·lela del predicat nominal (bonairats / bonairades).

Aquesta situació descrita, pròpia de l'abandó del present món, es veu corresposta per una altra de complementària i que afecta l'entrada en l'altre món. *Eixir d'aquest món* és el camí indefugible per *entrar en l'altre món*. Passem així a la subordinada causal, al segon bloc del versicle: aquestos

«bonaurats i bonaurades» fan un entrament en l'altre segle «molt beneit e molt gloriós». De nou un *colon* dual.

I després de la frase causal hauria de col·locar-se la concessiva, subordinada a l'anterior. Però Lull la desplaça, tot ubicant-la, com si fos una falca, entre la proposició principal i la causal. Amb quin motiu? Vejam el seu contingut. L'entrament dels benaurats i benaurades en l'altre segle és molt beneit i molt gloriós *encara que l'entrament i l'eiximent que fan en aquest món siga vil i dolorós*. Entre l'eixida d'aquest món i l'entrada en l'altre, en el trànsit de la immanència a la transcendència, s'ubica l'estada de l'home en la terra, en la vall de llàgrimes, el pelegrinatge de l'*homo viator* a través de la vida. Entre l'eixida d'aquest món i l'entrada en l'altre està l'entrada i l'eixida en aquest món, totes dues vils i doloroses. En contrast amb la benaurança present a la primera part i la glòria present a la tercera, la secció central manifesta l'altra cara de la moneda, el dolor de la vida. Si «bonaurats e bonaurades» es corresponia amb «molt beneit e molt gloriós», aquest darrer final de període contrasta vivament amb el «vil e dolorós» antònim que secciona el trànsit de la vida terrenal a la celestial.

Hem insistit en aquest versicle per tal com el podem considerar paradigmàtic del quefer lul·lià al LC a l'hora de donar una forma literària als continguts que l'obra vol transmetre. L'expressió literària del LC segueix doncs la mateixa línia en aquest volum segon que l'encetada al primer, d'acord amb l'anàlisi que féiem en altre lloc (RUBIO, 1995: 95 i ss.). Predomina l'estructura binària de les frases, amb parelles de sinònims i d'antònims que basteixen nombroses expressions multinominals. Almenys a la primera part del volum, la dedicada als senys corporals, on es manté operativa la distinció *immanència vs. transcendència*. Vet ací un altre exemple:

Ah Sènyer! E tan seria major raó e major saviea que.ls hòmens qui treballen nit e dia en greus afanys per tal que pusquen oir laors de si mateix, que treballassen per tal que oïssen laors de vós; car tots los treballs que soferen per tal que sien loats, tots són treballs qui.ls aporten e.ls menen a pus greus treballs e a majors langors; mas si ells treballaven, Sènyer, per tal que oïssen vós loar e beneir, aquells treballs e aquelles penes los amenarien a perdurables remeis e a perdurables glòries (126, 18).

En aquestes poques ratlles podem trobar bon nombre de conjuncions copulatives que actuen a tall de nexa entre dues expressions, ja siguin sinònimes o antònimes, conferint un marcat ritme binari al versicle:

Major raó e major saviea.

Nit e dia.

Els aporten e ls menen.

A pus greus treballs e a majors langors.

Aquells treballs e aquelles penes.

A perdurables remeis e a perdurables glòries.

Per altra banda, cal remarcar que l'estructura sintàctica del versicle és força semblant a la del comentat unes ratlles més amunt: una oració principal en la primera part, i una subordinada causal en la segona, que completa el sentit de la primera. La partícula *car*, també ací, opera de nexa entre totes dues parts. Aquesta estructura serà reiterada al llarg de la major part dels versicles del LC, fins al punt que podem considerar-ne que és l'estructura *standard*.

Cal insistir de nou en la necessitat de vincular aquesta expressió formal a un contingut molt concret que la determina, igual que havíem fet al primer volum. A la primera distinció del llibre tercer, dedicada a la vista, l'autor obria els capítols amb la consideració de l'entrada i de l'eixida d'aquest món cap a l'altre. La dialèctica establerta donava peu, com hem vist, a una organització determinada de la matèria prima verbal. Però el centre de la distinció està constituït pels capítols dedicats a la visió de la societat de l'època, on l'autor del LC ens vol fer veure la inversió dels valors reals que domina tots els estaments, els representants dels quals han oblidat la primera intenció per la qual Déu els col·locà en un punt concret de la piràmide social i capgiren la finalitat del seu quefer; els metges s'ocupen més del cos que de l'ànima, els joglars no canten les llaors a Déu i a sa mare, els jutges es deixen subornar amb facilitat, etc. Conseqüència: el que és veritat apareix als ulls de la humanitat pecadora com a mentida, i viceversa.

Aquest missatge requereix un vehicle literari adient per tal d'expressar amb suficient contundència la seua crida d'atenció. Llull el troba en la presentació reiterada de les oposicions que configuren el camp de batalla on es dirimeix la bondat o la maldat de l'actuació humana, d'acord amb el coneixement que

hom té de la primera intenció ordenada per la divinitat. La conseqüència, a nivell retòric, serà l'abundància en el discurs de paral·lelismes, antítesis, i, en especial, d'un recurs privilegiat per manifestar la inversió dels valors ordenats per Déu: el quiasme. Tot dintre, lògicament, d'uns períodes on predominen les frases amb ritme binari.

El capítol 114 n'és paradigmàtic. Dedicat als oficis de jutge i d'advocat, planteja tot ell la inversió operada entre la veritat i la falsedat:

Tot dia veem, Sènyer, que los jutge e ls advocats enemics de veritat, de ço qui és fals volen fer ver, e de ço qui és ver volen fer fals. On, aquesta és la pus nècia obra que ésser pusca, car impossívol cosa és, Sènyer, que cosa vera pusca ésser falsa ni cosa falsa pusca ésser vera (114, 15).

Els quiasmes són ben evidents:

«de ço qui és *fals* volen fer *ver*, e de ço qui és *ver* volen fer *fals*»  
(fals/ver // ver/fals)

«que cosa *vera* pusca ésser *falsa* ni cosa *falsa* pusca ésser *vera*»  
(vera/falsa // falsa/vera).

El «torbament» del món resultat de la mala actuació de jutges i advocats també es veu representat als versicles d'aquest capítol a través de paral·lelismes antitètics perfectes, com el que inclou el següent versicle:

Senyor amat, Senyor volgut, Senyor honrat, per raó dels falses jutges e dels falses advocats e dels falses testimonis, quaix tot lo món veig torbat e enganat, car los hòmens falses, cobeus, volpells, mentiders, necis, veig que són tenguts per leials, e per largs, e per ardots, e per vertaders, e per vertuoses; e los hòmens qui són leals, e francs, e largs e plens de vertuts, aquells són tenguts en est món per àvols e per vicioses. On, tot açò se fa, Sènyer, per culpa de jutges e d'advocats e de testimonis qui no amen veritat (114, 19).

Tenim la següent inversió:

«los hòmens falses, cobeus, volpells, mentiders, necis, veig que són  
| | | | |  
tenguts per leials, largs, ardots, vertaders, vertuoses».

Una vegada més, es palesa l'estreta relació entre la forma d'expressió i el contingut ideològic al LC. Determinats temes van sempre acompanyats d'una expressió adient per a transmetre tota la força que Llull els atorga; és el cas, ara, de la inversió entre veritat i falsedat, termes contraris enfrontats dramàticament en gairebé tots els versicles del capítol 114, i no només conceptualment, sinó també visualment; el lector, en veure el versicle amb els ulls físics i la seua distribució espacial acurada dels conceptes, ha de veure paral·lelament, amb els ulls de l'intel·lecte, el missatge que transmet l'autor: la inversió de l'ordre correcte de la realitat.

L'expressió d'aquest capgirament recorrerà totes les distincions de la primera part d'aquest llibre tercer, amb unes fórmules reiterades que donaran una empremta particular al discurs lul·lià en aquest punt del LC. La preponderància del quiasme és aclaparadora, com es palesa en els següents exemples, força representatius de la tònica general dels capítols que ara tractem:

car los sants hòmens e ls benaurats religioses dia e nit s'esforcen a cogitar en la vostra bonea e en la viltat d'aquest món, e en la vostra bonea aperceben la viltat d'aquest món, e en la viltat d'aquest món aperceben la vostra bonea (120, 23).

El quiasme expressa ací, de manera molt visual, el funcionament del coneixement per la negativa:

en la *vostra bonea* aperceben la *viltat d'aquest món*  
en la *viltat d'aquest món* aperceben la *vostra bonea*.

On, per ço car és desordonada cosa que la potència sensitiva sia dona de la potència racional, per açò, Sènyer, caen los hòmens en desordenat desig, e volen oir laors de ço qui deuria ésser blasmat e volen oir blasmes e mals dirs d'aquelles coses qui deurien ésser loables e ben dites (126, 23).

El quiasme que reforça l'expressió del «desordenat desig», en aquest cas, es troba ornat en la segona part per un desdoblament dels seus elements:

volen oir *laors* de ço qui deuria ésser *blasmat*

volen oir  $\left\{ \begin{array}{l} \textit{blasmes} \\ \textit{e mals dirs} \end{array} \right.$  d'aquelles coses qui deurién ésser  $\left\{ \begin{array}{l} \textit{loables} \\ \textit{e ben dites} \end{array} \right.$

Car les orelles intel·lectuals entenen que les orelles corporals no oen acabadament ço que oen; car moltes de coses oen en semblant de veritat, qui són *falsetat*, e moltes coses oen en semblant de *falsetat*, que són veritats (127, 10).

moltes de coses oen en semblant de *veritat* qui són *falsetat*  
moltes coses oen en semblant de *falsetat* que són *veritats*.

enaxí l'enteniment de l'home gelós se torba per sobre gelosia, e tant no encerca en sa muller o en la cosa de què és gelós, que sabia apercebre la veritat del fet, enans la fa gelosia cuidar que ço qui és en veritat sia en *falsetat* e ço qui és en *falsetat* sia en veritat (139, 5).

ço qui és en *veritat* sia en *falsetat* / e ço qui és en *falsetat* sia en *veritat*.

Vós, Sènyer, havets ordonat que home *menuc* per tal que *viva*; mas home glot vol viure per tal que *menuc e beva*, e per açò ha sa entenció desordenada, car de ço on deuria fer segona entenció, fa primera, e de l'entenció que deuria haver primera, ell ne fa entenció segona (145, 11).

Ens trobem davant un doble quiasme:

(Vós) havets ordonat que home *menuc* per tal que *viva*  
mas (home glot) vol *viure* per tal que *menuc e beva*



En la primera línia, tenim expressada l'ordenació divina; en la segona, el capgirament d'aquesta ordenació operat per l'home glot. Primacia de la primera intenció sobre la segona, o, a l'inrevés, de la segona sobre la primera:

car de ço d'on deuria fer *segona entenció*, fa *primera*

e de l'entenció que deuria haver *primera*, ell ne fa *entenció segona*.

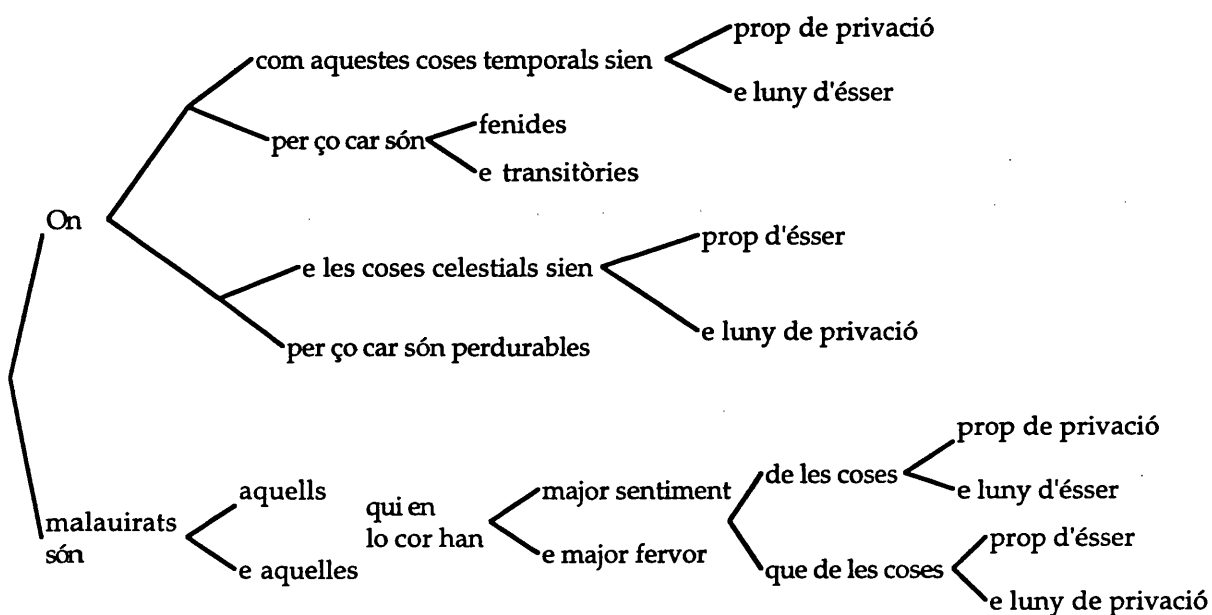
Remarquem, a més, per a fer encara més èmfasi en la idea del capgirament de l'ordre correcte, la inversió especular entre *segona entenció*, a la primera ratlla, i *entenció segona*, a la segona ratlla.

I encara un llarg etcètera. Especialment a la distinció XXVII, dedicada a la sensibilitat, abundaran els capítols centrats en parelles de contraris, les quals estableixen nombroses oposicions dobles, on quatre components es combinen en enfrontar-se. El resultat serà també una sèrie de quiasmes encara més elaborats que els anteriors, amb notables paral·lelismes entre les parts que els conformen. Vejam-ne alguns exemples.

On, com aquestes coses temporals sien, Sènyer, prop de privació e luny d'ésser, per ço car són fenides e transitòries, e les coses celestials sien prop d'ésser e luny de privació, per ço car són perdurables, malaurats són aquells e aquelles qui en lur cor han major sentiment e major fervor de les coses prop de privació e luny d'ésser, que de les coses prop d'ésser e luny de privació (130, 18).

L'oposició present al versicle se centra en els termes «coses temporals» vs. «coses celestials», una manifestació més de l'oposició central dels dos primers volums del LC, *immanència vs. transcendència*. Una oposició doble però, completa els termes de l'anterior: prop-lluny i ésser-privació. Combinades, donen lloc a quatre possibilitats complementàries dues a dues: prop de privació i lluny d'ésser, prop d'ésser i lluny de privació. Estem davant altres dos blocs contraris, que s'aplicaran a l'oposició bàsica del versicle: el primer manifesta l'*status* ontològic inherent a les coses temporals, mentre que el segon fa el mateix amb les coses celestials. En conclusió, les primeres són transitòries; les segones, perdurables.

Aquest missatge basa la seua eficàcia en la ubicació exacta de cada terme en el seu lloc corresponent, en la no barreja ontològica dels dos mons oposats, absolutament irreconciliables. El que pretén Lull es fer veure al lector que el blanc és blanc, i el negre és negre, ja que el major error consisteix en la confusió dels colors. El versicle manifesta aquest ordre en la ubicació dels elements que formen part de la trama, a l'hora que denuncia la confusió existent. Com podem comprovar, és tot un prodigi de plasmació retòrica del contingut:



Notem que els extrems més exteriors de la primera gran branca de l'arbre constitueixen un quiasme:

*prop de privació / luny d'ésser // prop d'ésser / luny de privació.*

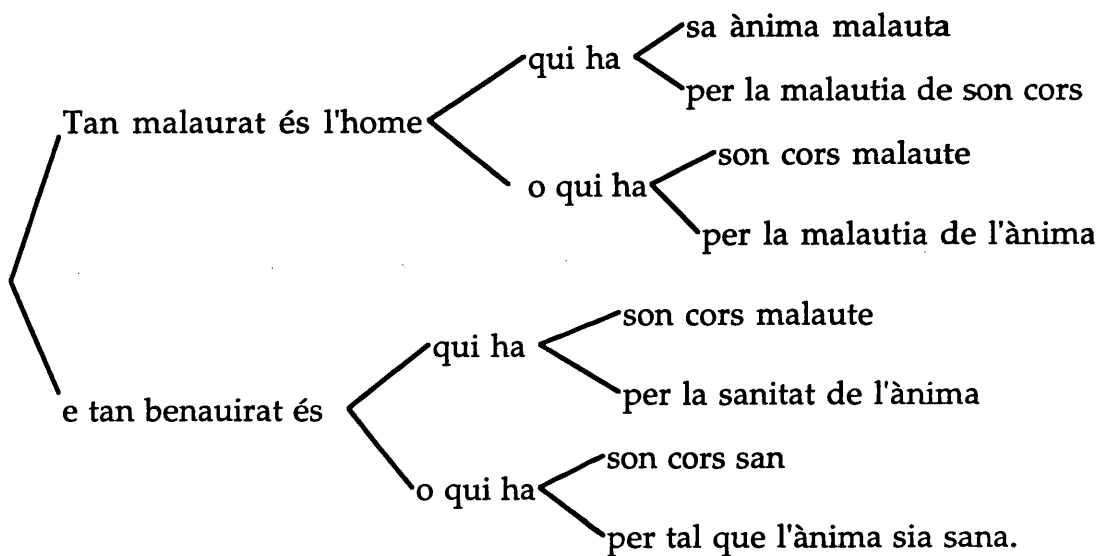
Quiasme que, per altra banda, és repetit tal qual en els extrems més exteriors de la segona branca de l'arbre. El paral·lelisme és exacte.

Un altre exemple magnífic el tenim al següent versicle:

Ah Sènyer! Tan malaurat és l'home qui ha sa ànima malauta per la malautia de son cors o qui ha son cors malaute per la malautia de l'ànima; e tan benaurat és qui ha

son cors malaute per la sanitat de l'ànima, o qui ha son cors sa per tal que l'ànima sia sana (132, 15).

Cos-ànima i malaltia-sanitat són les dues oposicions que barregen els seus termes en aquest versicle, i ho fan de forma ordenada per tal de comunicar un contingut molt concret. Heus ací la distribució formal des elements:



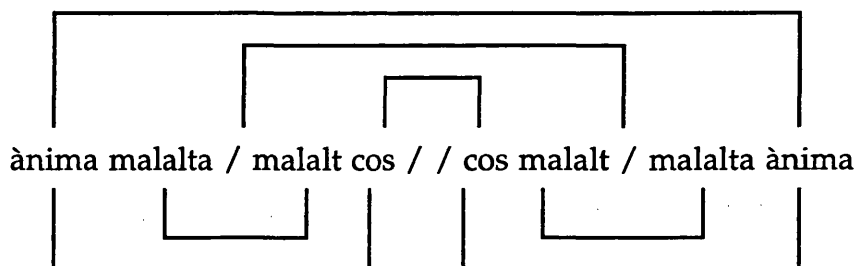
El dualisme domina el versicle. La situació de malaurança és descrita a la primera branca de l'arbre, mentre que la segona tracta de la situació contrària, la de benaurança. Entre totes dues s'estableix un estricte paral·lelisme antitètic. La malaltia domina l'escena a la primera branca, i afecta tant al cos com a l'ànima; la sanitat sols fa acte d'aparició a la segona branca. El paral·lelisme entre totes dues, però, conté aspectes ben interessants que cal observar amb una mica de deteniment.

Tota la primera branca es troba dominada pel quiasme; al capdavant, no és sinó un triple quiasme perfecte. Parem esment a la relació establerta entre els elements que el componen. Són els següents:

- a) sa ànima malaute,
- b) per la malautia de son cors,
- c) son cors malaute,

d) per la malautia de l'ànima.

És a dir: ànima malalta / malalt cos // cos malalt / malalta ànima. Entre a) i b) hi ha un quiasme, com també n'hi ha entre c) i d). Però, alhora, tots dos quiasmes estan englobats en un altre de més general i comprensiu, que es dona entre a) b), per una banda, i c) d), per altra banda. Cada un dels quiasmes anteriors és una part d'un nou quiasme:



A la segona branca de l'arbre la situació és diversa. Entrem ara en el terreny de la benaurança, identificada amb la sanitat de l'ànima. Tot està ordenat, sense capgirar; no hi ha oposició, sinó identificació entre els termes. Abans, l'ànima i el cos intercanviaven els seus respectius llocs en el quiasme; ara, cadascun ocupa el que li correspon. Abans era ànima-cos / cos-ànima. Ara tenim cos-ànima / cos-ànima, sense inversió. El resultat és la sanitat, concepte que l'autor vol remarcar amb aquesta diferent distribució dels elements que basteixen el seu discurs.

La distribució per parelles dels conceptes que teixeixen el contingut dels versicles encara té una manifestació formal tan sovintejada com la del quiasme: el paral·lelisme. Versos com el següent expressen una oposició a través de l'exacta correspondència de les dues parts que la conformen:

Enaixí com bellea de faiçons e ornaments de vestidures e avinentea d'errades e cogitacions de los falliments qui poden avenir són ocasió de gelosia, enaixí legea de faiçons e humils vestiments e usança de bones costumes e cogitacions d'aveniments són, Sènyer, ocasió que hom no sia gelós (139, 21).

És força evident l'alternativa plantejada:

Enaixí com:

- bellea de faiçons
- ornaments de vestidures
- avinentea d'errades
- cogitacions de los falliments  
qui poden venir

són ocasió de gelosia,

enaixí:

- legea de faiçons
- humils vestiments
- usança de bones costumes
- cogitacions d'aveniments

són, Sènyer, ocasió que hom  
no sia gelós.

Som davant un clar paral·lelisme antitètic, que afecta no tan sols la semàntica de les frases en joc, sinó també llur sintaxi. A la primera columna, l'estructura sintàctica de les frases és Subst. + Complement del Nom (C.N.). La darrera frase inclou una oració de relatiu dins del C.N. A la segona columna, l'estructura és molt semblant. Idèntica a la primera i tercera frases; la segona trenca una mica el paral·lelisme en anteposar el complement al nom, i prendre l'estructura no d'un sintagma preposicional, sinó d'un determinant adjectiu. La darrera frase, finalment, prescindeix de l'oració de relatiu (no així, però, a l'edició llatina de Magúncia, on llegim *cogitare virtutes, quae possunt esse*).

Un altre exemple de versicle dividit en dues seccions paral·leles:

Vertader Senyor, savi en totes coses, dreturer jutge! Benaurats són aquells qui han ardiment e coratgia en fer bones obres totes les vegades qui són remembrants de la vostra douça misericòrdia; e aquells són maleits, qui no són volpells de fer males obres tota hora que són membrants de la vostra justícia. On, com jo, Sènyer, tan poc haja haüda en memòria la vostra misericòrdia e la vostra justícia, no.m sé si la mia fi serà per misericòrdia en benedicció o per justícia en maledicció (137, 19).

«Benaurats són aquells» i «aquells són maleits» són les expressions que obrin respectivament les dues seccions paral·leles (noteu, a més, el quiasme implícit: benaurats aquells / aquells maleits). Totes dues mantenen una oposició terme a terme, essent una l'antítesi de l'altra:

benaurats — ardiment — bones obres — misericòrdia

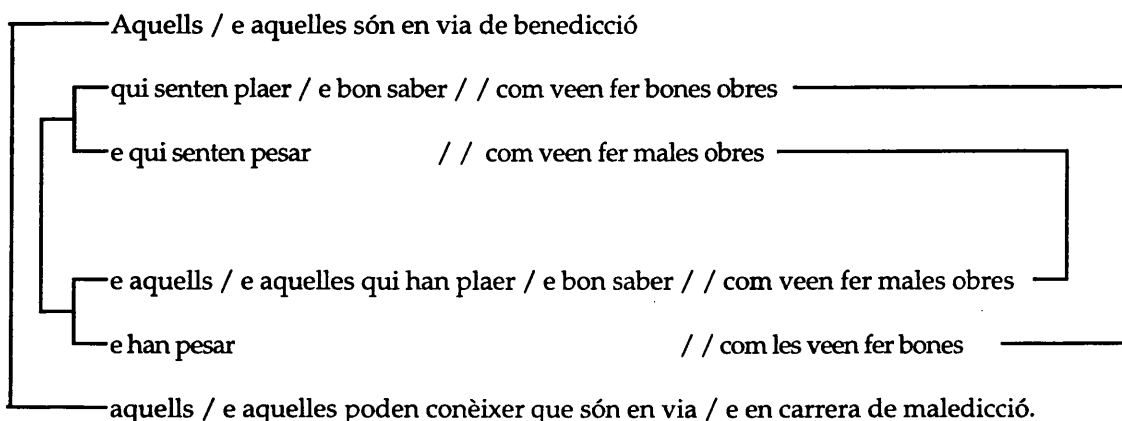
maleits — no volpells — males obres — justícia.

És de notar la inclusió d'una lítote («no volpells») amb la intenció de mantenir l'estructura opositiva entre les dues parts paral·leles, ja que encara que el sentit és el mateix que l'expressat per «ardiment e coratgia», el terme contrari crea la sensació d'oposició, mantinguda així en tots els elements paral·lels dels períodes.

Heus ací un altre versicle paradigmàtic del gust lul·lià per l'exacta distribució paral·lelística dels conceptes oposats amb què el beat basteix els arguments presents al versicle; considerat com la unitat mínima privilegiada on el discurs pren forma, el gresol on es forgen aquests petits fragments de doctrina concentrada:

Aquells e aquelles, Sènyer, són en via de benedicció, qui senten plaer e bon saber com veen fer bones obres e qui senten pesar com veen fer males obres; e aquels e aquelles qui han plaer e bon saber com veen fer males obres e han pesar com les veen fer bones, aquells e aquelles poden conèixer que són en via e en carrera de maledicció (134, 21).

Les combinacions establertes entre plaer-pesar i bones obres-males obres tenen una distribució perfecta en el versicle. El següent esquema ho palesa suficientment:



Tot el versicle està plantejat formalment com un seguit de paral·lelismes organitzats a manera de reflexos especulars. Com sempre, dues parts ben diferenciades i estrictament paral·leles, amb l'estructura sintàctica d'oració principal més dues subordinades adjectives coordinades entre si. Les dues oracions principals emmarquen tot el versicle, deixant en la part central les respectives subordinades, on es juga amb la distribució dels termes plaer-pesar i bones obres-males obres (veg. esquema). El resultat, un cop més, es manifesta en forma de quiasme, un gran quiasme que abasta tot el versicle.

Els exemples adduïts són suficientment significatius de l'estil imposat per l'autor als versicles que conformen les cinc primeres distincions del llibre tercer. La intenció manifesta és la de conferir una representació formal adient a un contingut molt concret, centrat en la presentació de parelles de conceptes oposats que entren en una dialèctica plena de significacions. La inversió de la situació correcta, ordenada per la divinitat, és el tema central que resumeix el missatge lul·lià en aquestes distincions; els quiasmes, paral·lelismes i antítesis reflecteixen a la perfecció aquest contingut. L'expressió literària naix del significat que l'autor vol transmetre, i en certa manera està al seu servei.

Els recursos considerats són els dominants en aquest punt del LC, però no són els únics. Afecten especialment l'expressió o la dicció del discurs, més que no pas el seu contingut. També trobarem, però, figures de pensament que miraran de reflectir el missatge central de l'obra, tot i la preferència lul·liana ja apuntada cap a les figures de dicció. Ja hem fet esment a l'abundància de símils al LC; un altre recurs que ajudarà a la transmissió del pensament lul·lià referit a la inversió de les dues intencions serà l'*adynaton*, que palesa explícitament l'absurditat del capgirament de l'ordre correcte de les coses. Heus ací un exemple ben conegut:

Si lo bestiar guardava lo pastor, així com lo pastor guarda lo bestiar, molt seria,  
Sènyer, gran estranyedat e gran meravella. Doncs gran meravella veem que és com  
les sensualitats qui són en home volen guardar les intel·lectuïtats, les quals  
intel·lectuïtats se leixen menar a les sensualitats per tots aquells locs que les  
sensualitats se volen (119, 5).

Aquest *impossibile* provoca estranyesa i *meravella*, un dels temes més reiterats no només al LC, sinó a tota la producció del beat. Meravella és que el bestiar guie el pastor, com meravella és que les sensualitats siguin les conductores de les intel·lectualitats. La metàfora és prou expressiva, i encara va recolzada, visualment, per un quiasme que manifesta amb claredat la inversió operada sobre l'ordre correcte de la realitat:

les *sensualitats* volen guardar les *intel·lectuïtats*  
les *intel·lectuïtats* se deixen menar a les *sensualitats*.

A partir del capítol 149 entrem en la segona part del tercer llibre, la qual conté les cinc distincions dedicades als senys espirituals. Es produeix un canvi de perspectiva en el contingut: ens acostem al mètode epistemològic proposat per Llull, basat en l'ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats. Les distincions plantegen aquest ascens epistemològic, de manera que reflectiran encara en bona mesura l'oposició base del llibre que ara estudiem. L'objectiu, però, és desfer-se progressivament de les sensualitats, per tal d'ajudar-se tan sols de les intel·lectualitats en el bastiment de les raons necessàries demostratives.

### 3.2. Cap a un replantejament retòric.

Aquest trànsit tindrà el seu correlat en l'expressió literària dels capítols de la segona part del llibre. Continuem centrats en el versicle com unitat bàsica d'expressió dels continguts. Les dobles oposicions, les estructures paral·lelístiques i els quiasmes hi continuaran en la mesura que calga expressar la dialèctica entre els dos mons, el de la sensualitat i el de la intel·lectualitat. L'estil sofrirà un canvi en abandonar l'autor aquesta dialèctica i intentar bastir els seus arguments des de la pura intel·lectualitat.

Els primers capítols de la distinció XXVIII encara es mantenen en el terreny de la dialèctica de contraris. Per exemple, el 151 planteja l'oposició entre les obres fetes per Déu i les obres que segueixen el curs natural: "Com hom cogita en les obres que fa la divinal essència e en les obres que són fetes segons cors de natura". El següent capítol marca la diferència entre els actes dels àngels i els



dels dimonis: "Com home cogita en ço que fan los àngels e ls demonis". Els versicles tendiran a mantenir una estructura com la vista a les distincions anteriors: dues parts contràries però paral·leles. La tríada 151, 22-24 recull aquesta estructuració opositiva en cadascun dels seus versicles, de manera que manifesta l'oposició entre les obres divines i les obres naturals. Un exemple:

Sènyer Déus qui vivificats e mortificats qui.us volets! Tota hora que natura obra segons son propi cors, és donant e tolent, car aitant com dóna al cors que compon per generació, aitant tol a altre cors per corrupció, e per açò, Sènyer, en les obres de natura tota hora hi ha defalliment. Mas de les vostres obres no és enaixi, car tota hora que vós obrats, obrats donant e no tolent, per ço car nulla creatura no ha res que seu sia, ans tot quant és és vostre, e per açò són totes vostres obres acabades (151, 22).

Les dues parts del versicle estan ben diferenciades: la primera dedicada a les obres de natura, la segona a les obres divines. Encara, en cada part es desenvolupen oposicions que remarquen el contrast entre les obres contràries: a les de natura els correspon *donar i toldre*, i en conseqüència es troben immerses en la dialèctica *generació vs. corrupció*. Aquesta dialèctica no es dóna en les obres divines, de manera que si les primeres es caracteritzen pel seu *defalliment*, les segones, per contra, posseeixen *acabament*. Encara l'oposició *Déu vs. criatura* engloba tot el versicle.

El paral·lelisme sintàctic i conceptual es veu amb molta claredat en un versicle com el que segueix:

Com hom cogita, Sènyer, en les obres dels àngels, en totes lurs obres veu hom amor, e dretura, e caritat e bonea, car tota lur obra ha esguard a bé. E com hom cogita en les obres dels demonis, tota lur obra veu hom plena de desamor, e de falsia, e de crueltat e d'error, e açò és per ço car tota lur obra ha esguard a mal (152, 5).

Desgranem els components del versicle per veure llur distribució paral·lelística:

—Com hom cogita en les obres dels àngels, en totes lurs obres veu hom  
amor  
e dretura  
e caritat

e bonea

car tota lur obra ha esguard a bé.

—E com hom cogita en les obres dels demonis, tota lur obra veu hom plena de  
desamor  
e de falsia  
e de crueltat  
e d'error

e açò és per ço car tota lur obra ha esguard a mal.

Àngels *vs.* dimonis, bé *vs.* mal, amor *vs.* desamor, etc. Oposicions totes que basteixen el present versicle, i que es distribueixen de forma exactament paral·lela al llarg de les dues parts que el conformen. Naturalment, mentre ens movem en uns continguts basats en l'oposició de termes contraris, el recurs al quiasme continuarà expressant de manera privilegiada la inversió dels conceptes oposats en el terreny del mal i de l'error, dominat ací pels dimonis:

Qui bé vol cogitar en la diversitat qui és enfre l'obra angelical e l'obra diabolical, guard, Sènyer, com los àngels han amor a totes les coses qui són segons raó e dretura, e han en oi totes les coses qui són contra raó e justícia; e guard en los demonis com amen que sien coses en ésser qui no són dignes d'ésser, e com no sien en ésser les coses qui són dignes d'ésser segons raó (152, 6).

El versicle expressa «la diversitat qui és enfre l'obra angelical e l'obra diabolical», i ho fa desplegant-se en dues parts contràries. La dedicada als àngels mostra l'ordre correcte d'actuació; la dels dimonis, l'ordre invertit, inversió manifestada a través d'un quiasme:<sup>222</sup>

los demonis amen que sien coses *en ésser qui no són dignes d'ésser*  
*e no sien en ésser les coses qui són dignes d'ésser.*

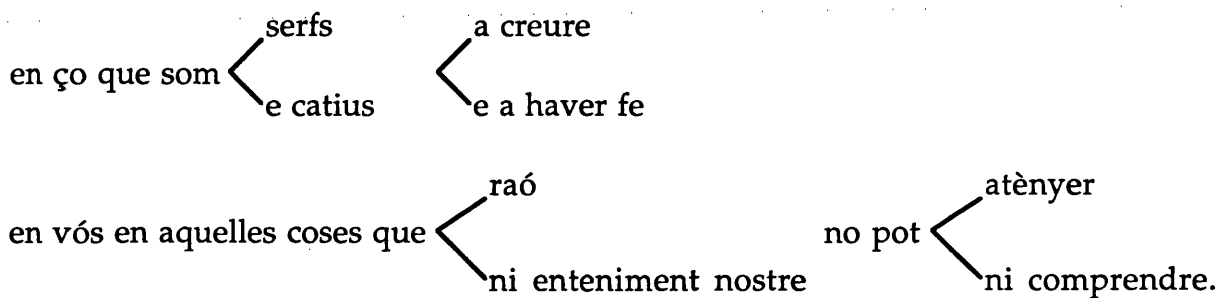
El ritme binari de les frases arriba a ser de vegades insistent i reiteratiu, com ara al següent cas:

---

<sup>222</sup>Altres exemples de quiasme en la segona part del llibre tercer: 154, 25; 166, 26; 171, 26; 174, 7.

La vostra honrada bonea, Sènyer, sia loada e beneita per tots temps, car no tan solament és nostra sensualitat sotmesa a ella, que enans ho és tota nostra intel.lectuïtat; e encara endemés vos som obligats e sotsmesos part nostra intel.lectuïtat, en ço que som serfs e catius a creure e a haver fe en vós en aquelles coses que raó ni enteniment nostre no pot atènyer ni comprendre. On, com nosaltres siam així serfs e sotsmesos a vós, Sènyer, ¿qual cativament ni qual servitud és semblant a la nostra? (156, 6).

Sensualitat *vs.* intel.lectualitat és l'oposició proposada pel versicle. En el punt on afirma que cal sotmetre's a Déu més enllà de la pròpia intel.lectualitat, trobem uns períodes amb un ritme binari d'allò més cridaner:



I, encara, si llegim de manera diversa als editors, podem introduir una altra conjunció copulativa i fer un altre doblat en «en vós *e.n* aquelles coses», lectura perfectament legítima d'acord amb el sentit del versicle, i força probable si tenim en compte aquest regust lul.lià per la constant disecció de les frases.<sup>223</sup>

Resseguim encara el camí marcat per l'autor en aquest llibre tercer de la seua obra, per tal de veure els canvis estilístics que acompanyen els canvis en el contingut de les distincions. Recordem que la distinció XXIX, "Qui tracta en qual manera home ha apercebiment d'haver coneixença d'aquelles coses que vol entendre e conèixer", marcava un punt d'inflexió importantíssim en el

<sup>223</sup>Les consideracions de caire merament textual se n'ixen del marc del present treball, però en fer una nova edició catalana del text, que sembla ja està en curs, serà necessari tenir en compte aquesta estructuració lul.liana del versicle per tal d'ajudar-se en la lectura de passatges que poden restar obscurs o difícils, i que són fàcilment reconstruïbles amb aquest mètode.

conjunt del LC. El mètode epistemològic s'hi perfila ja amb tota claredat, i comença a donar els seus fruits. Avancem un pas més cap a les intel.lectualitats, les quals basteixen la major part dels arguments presents a la distinció.

El propi autor ja ens ho avisava al capítol 366, el darrer de l'obra: el LC presenta una complicació creixent segons hom avança en la seua lectura. La matèria es fa més complexa, en aquesta distinció; la lectura, per tant, haurà de ser més atenta i, lògicament, l'estil manifestarà aquest canvi, adquirint els versicles una mica d'aridesa. D'entrada, ja ens hem adonat, en l'estudi fet a la primera part, que augmentaven la seua llargària. Veurem tot seguit en quin sentit es veu modificada, a més, la seua estructura.

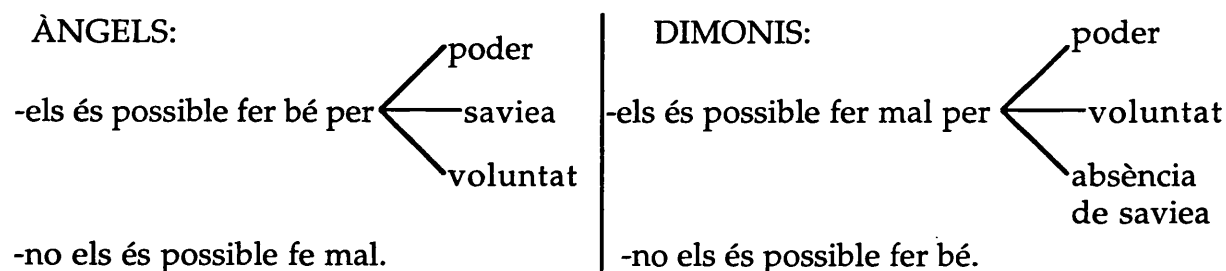
Cal tenir en compte, abans de tot, la divisió que hem operat més amunt sobre aquesta llarga distinció. Al primer bloc, on es planteja l'ascens epistemològic a través de l'escala de les sensualitats i les intel.lectualitats, encara trobem una presentació dual del material argumentatiu amb què treballa l'autor. Aquests capítols «metodològics» mantenen un to semblant als de les distincions anteriors, tot i que llur missió és preparar el canvi imminent en la marxa de l'argumentació. Un clar exemple el trobem al capítol 175, "Com home ha apercebiment e coneixença d'aquelles coses qui són possívols e d'aquelles coses qui són impossívols". El títol ja indica que hom desenvoluparà una de tantes oposicions duals presents al LC; ací, però, la parella en qüestió la formen no dos termes amb existència ontològica, com era el cas de les oposicions anteriors (Déu-home, món de la immanència-món de la transcendència, etc.), sinó dos conceptes purament lògics: possibilitat-impossibilitat. Pugem, en efecte, cap a les raons necessàries bastides sobre la realitat intel.lectual, i deslliurades del pes de la sensualitat.

El dualisme encara és patent, ja que continuem en la confrontació de termes contraris. L'estil de la frase, però, pateix un canvi: aquesta ha de fer-se més llarga, més complexa; s'expandeix més enllà de la simple presentació de dos elements oposats, els quals no deixaran d'aparèixer, però en un marc més ampli que el del versicle. En aquest exemple trobem que ara són necessaris dos versicles per tal de presentar paral.lelísticament una oposició que abans hem vist que abastava un sol versicle: àngels *vs.* dimonis (en intersecció amb possible-impossible i bé-mal):

Jesucrist Sènyer, qui enamorats mi de la vostra gloriosa passió! Contemplant lo vostre servidor en la vostra excel.lent bonea, apercep quals coses són possívols ni impossívols als bonairats àngels, car en ço que los àngels són coses naturades de natura espiritual e són confermats en la vostra graciosa gràcia, per açò apercebem que als àngels és possívol cosa fer bé per lo gran poder e la gran saviea e la gran volentat que.ls n'havets donada, e que.ls és impossívol cosa que sien corrompables ni que facen pecats, e açò és, Sènyer, per la gran benedicció que han de vós reebuda.

Les coses qui són possívols als demonis són per raó de poder que han en fer mal, lo qual poder han per ço car han voler de fer mal, lo qual poder e voler han per ço car han subtilea e certa de fer mal. On, per ço car defall als demonis saviea, ço és, ben fer, e han poder de fer mal e de voler mal, per açò és als demonis possívol cosa fer mal, e ço qui és a ells impossívol és fer bé; car enaixí com mal és contrari a bé, enaixí és impossívol que volentat mala faça bé, en aitant com és mala (175, 7-8).

Hi ha un cert paral.lelisme opositiu entre els dos versicles, però no és, ni de bon tros, tan estricte com els que hem tingut ocasió d'analitzar anteriorment. A nivell sintàctic, cada un té una estructura pròpia, essent el paral.lelisme més aviat conceptual, i per això resta com més diluït. Al capdavall, podem considerar que aquest és l'esquelet argumentatiu del passatge:



Ha desaparegut la construcció sintàctica paral.lelística a l'interior del versicle, però conceptualment es manté l'estructura opositiva, ara entre dos versicles. El que ja no trobem és el ritme binari de la frase, tan característic en els capítols anteriorment estudiats; de fet, despunta una tímida manifestació de ritme ternari en la tríada poder-saber-voler, ternari nuclear de virtuts divines que, a partir d'ara, estarà en el centre de les argumentacions. I és que

en passar al terreny de la divinitat, com veurem tot seguit, el dualisme del món creat és substituït per la trinitat de Déu.

Amb tot i això, el dualisme inherent als dos versicles, representat per les oposicions suara esmentades, dóna lloc a un quiasme entre els termes bé i mal, distribuïts de la següent manera al text:

els àngels poden fer *bé*, no poden fer *mal*  
els dimonis poden fer *mal*, no poden fer *bé*.

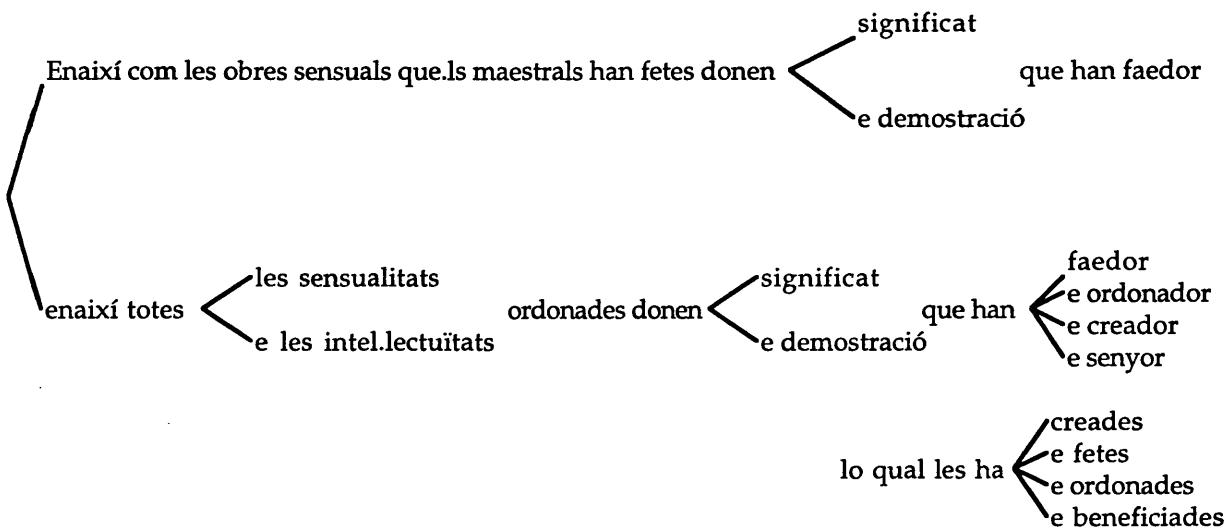
El trànsit, doncs, cap a una expressió formal diversa es fa progressivament i paral·lela al canvi en els continguts. A partir del capítol 176 assistim a un canvi de perspectiva que suposa l'assumpció d'un nou mètode argumentatiu que ha estat forjat als capítols precedents. S'inicien les «arts» particulars al LC, les quals convergiran en l'Art general, i els arguments intel·lectuals generen raons necessàries. El bloc que ara comença l'havíem titulat "recerca sobre la divinitat *ad intra*", i en ell les virtuts divines assoleixen una notable capacitat argumentativa, en la línia que posteriorment marcarà la figura A en l'Art. Hi trobarem uns capítols amb un fort contingut trinitari, segons ja hem tingut ocasió de comprovar abans. Però Llull mai no abandona al LC un recurs anterior, encara que trobe de nous. Així, al capítol 176, encara demostrarà l'existència de Déu basant-se en arguments naturals, en el món de la creació, en la quaternitat elemental.

El que ens interessa remarcar és que en aquests capítols de transició podem trobar tant un ritme ternari en els versicles, d'acord amb les noves perspectives anunciades, com un ritme binari, continuació de l'expressió formal anterior. En concret, al capítol 176 Llull emprarà l'ascensió analògica de les sensualitats a les intel·lectualitats per tal d'arribar a la demostració de l'existència de Déu. En l'argumentació, hi jugaran un paper destacat conceptes extrets de la física aristotèlica, com ara les quatre causes. El conjunt suposa una expressió formal centrada en estructures duals amb ritme binari, com és el cas del següent versicle:

Amable Senyor, enaixí com les obres sensuales que ls maestrals han fetes donen significat e demostració que han faedor, enaixí totes les sensualitats e les

intel.lectuïtats ordonades donen significat e demostració que han faedor e ordonador e creador e senyor, lo qual les ha creades e fetes e ordonades e beneficiades (176, 3).

Al versicle immediatament anterior l'autor ens havia exposat el camí a seguir per tal d'arribar al coneixement de l'existència de Déu. Aquest camí s'identifica amb l'escala ja coneguda que puja de les sensualitats a les intel.lectualitats, oferint així un coneixement analògic. Ara bé, també podem passar d'unes intel.lectualitats a altres superiors, sense necessitat de partir de dades sensuais. Llull exemplificarà totes dues possibilitats, segons hem pogut comprovar àmpliament. En el versicle que ara ens interessa, el trànsit de les sensualitats a les intel.lectualitats s'opera de forma analògica; l'estructura és la típica en aquestos casos: les dues parts de l'analogia escindeixen el versicle en dos blocs, a través de la reiterada fórmula «enaixí com ..., enaixí...». El doblet es presta al paral·lelisme de les parts, i a l'esclat del ritme binari, que en aquest cas adopta la forma 2 : 4 per referència a les quatre causes, de les quals hom parlarà tot seguit:



Sensualitat *vs.* intel.lectualitat continua essent l'oposició marc del versicle. De les pures sensualitats, concepte que domina la primera meitat del versicle, passem a la segona meitat a la conjunció harmònica d'aquestes amb les intel.lectualitats: «obres sensuais», per una banda, i «sensualitats e intel.lectuïtats», per altra. En tots dos casos Llull n'extreu «significat e demostració» paral·lels; en el cas de les sensualitats, del seu «faedor»; en el

trànsit de les sensualitats a les intel.lectualitats, que serà el centre del capítol (el mètode amb el qual l'autor demostrarà l'existència de Déu), la significació s'amplia a quatre conceptes: «faedor e ordonador e creador e senyor». D'alguna manera, són atributs divins.

En els capítols següents entrem ja en una clara modificació dels pressupòsits formals amb què Llull construeix el discurs, modificació que ve explicada per l'adaptació a uns continguts argumentatius nous, més complexos i més abstractes. Al voltant del capítol 179 s'inicia el recurs a les dignitats divines com a eines demostratives de primer ordre; el to argumentatiu canvia, i en el seu canvi arrossega l'estructura del versicle i de la frase. En concret, Llull comença per demostrar a través de les dignitats divines la trinitat de Déu. Recordem que, per assolir aquest objectiu, farà ús de tres tríades de dignitats divines: infinitat-vida-eternitat, poder-saviesa-amor, simplicitat-glòria-acabament. Ja no tenim arguments particulars en cada versicle o en cada tríada, afegits els uns sobre els altres segons avança el capítol; ara, per contra, un sol argument, més extens, abasta gairebé el capítol sencer. La unitat de la tríada es veu així afectada, però no de manera irreversible.

Parem esment al següent versicle, paradigmàtic del nou gir del discurs lul·lià en aquest punt del LC. El missatge que transmet és el bàsic en aquesta distinció: arribem al coneixement de Déu a través d'un camí ascendent de l'enteniment, des de les criatures sensuais fins a les seues virtuts increades, camí que travessa tota la realitat visible i invisible. Encara hi trobem restes de divisions binàries dels conceptes, ja que les oposicions de contraris continuen presents. Però estan diluïdes en un versicle més llarg del que era habitual fins al moment, un versicle l'estructura del qual només podem comprendre plenament si llegim els altres que el segueixen:

Misericordiós Senyor, vós veets que nosaltres en les creatures coneixem les unes quantitats majors per les menors, car en les sensualitats apercebem per los menors corsos, majoria e granea en los corsos majors; e en les entel.lectuïtats fem atretal en aquelles on cau quantitat intel.lectual, car per les coses menors en vertuts o vicis apercebem la quantitat major qui és entel.lectualment en major quantitat en les creatures qui han majors vicis o majors vertuts. On, per aquesta coneixença que nós havem, Sènyer, de quantitat en les creatures sensualment e entel.lectualment apercebem granea, e com en les creatures havem apercebuda granea, nosaltres



apercebem per la granea de les creatures la granea intel.lectual del creador, e per la granea apercebem la vostra infinitat, qui és granea infinida sens nulla quantitat. On, com nós siam pervenguts a aquesta coneixença de la vostra granea infinida, cové-se segons ço que nós encercam en la vostra trinitat, que reebam ço que la vostra granea infinida significa al nostre enteniment de la vostra essència divina (179, 5).

A simple vista, la llargària del versicle ja sembla impedir la seua reducció a un esquema com els que hem presentat més amunt. Amb tot i això, hi trobem aspectes interessants en la construcció de les frases, aspectes que ens confirmen el canvi de perspectiva formal anunciat en aquests capítols. Cal considerar, abans de tot, l'estructura. Els editors, amb la puntuació introduïda, ja remarquen clarament les tres parts en què podem dividir el versicle. El punt i seguit marca la finalització d'una part i l'inici de la següent, inici remarcat a més per l'omnipresent partícula «on», la missió de la qual és, al llarg de tot el LC, precisament aquesta: indicar el punt d'inflexió dels arguments. Una primera dada interessant: ja no són dues les parts, sinó tres. Però, encara, en cadascuna d'elles trobem una certa diferència en el ritme de la frase, d'acord amb el contingut que transmeten. En concret, els tres moments del versicle indiquen tres aspectes diversos de la realitat global estudiada al LC:

1- Llull fixa la seua atenció en el concepte de *quantitat* en les *criatures*, tant en les *sensuals* com en les *intel.lectuals*. Estem doncs encara en el terreny de l'oposició bàsica del volum que ara considerem. Aquesta part se subdivideix doncs en dues més, separades pels editors amb un punt i coma, i que mantenen un cert paral·lelisme. Ho veurem amb més detall tot seguit.

2- Ascendim un punt en l'escala: de les criatures passem al *creador*. La quantitat en les cretures, major o menor, significa *granea* en el creador. I granea significa infinitat.

3- Ara l'enteniment ha de rebre aquest significat de granea infinida en el creador per tal d'extreure'n els significats que li mostren la seua *trinitat*.

Un versicle tripartit per tal d'arribar a la trinitat. La forma ja ens condueix cap al significat. Però el camí té tres fites ben diferenciades. En la primera, ens movem encara en el mateix terreny que ja coneixem per les distincions anteriors: l'oposició entre sensualitat i intel.lectualitat. I aquesta oposició, com

hem vingut comprovant, implica sempre una consideració dual de la realitat, escindida en parelles de contraris. I ja sabem la implicació formal que això comporta. La trobem en la primera part del versicle, ni que siga de forma residual: tenim doblats amb antònims com ara «les unes quantitas majors / per les menors», «en vertuts o en vicis», «majors vicis o majors vertuts», i un amb sinònims, «majoria e granea». Però encara hi ha més. Veieu, si no, un petit quiasme (petit però perfectíssim) amagat en l'embrolla verbal de les frases:

«apercebem per los menors cursos, majoria e granea en los cursos majors».

«Menors cursos / cursos majors» té en el centre el doblat «majoria e granea». De les múltiples maneres en què podia expressar-se la idea, Llull ha triat la més equilibrada, la més acurada formalment, la menys prosaica. «E en les intel.lectuïtats fem atretal»: a l'altre subapartat de la primera part la distribució dels conceptes és magistral, i, com sempre, altament significativa del contingut que l'autor ens vol transmetre:

Per les coses *menors* en *vertuts* o en *vicis*

apercebem la *quantitat major* qui és entel.lectualment en *major quantitat* en les creatures que han *majors vicis* o *majors vertuts*.

Parem esment a la distribució dels conceptes subratllats. La primera línia forma un quiasme amb la tercera:

coses menors en virtuts / vicis // majors vicis / virtuts.

L'oposició entre virtuts i vicis (en aquest cas no tan sols qualitativa, sinó també quantitativa) es veu reflectida en aquest quiasme. En el mig, però, en tenim un altre: *quantitat major / major quantitat*, tot indicant el trànsit de la minoritat de virtuts-vicis a la majoritat de vicis-virtuts. Al capdavall, era esperable la utilització d'aquest recurs, ja que el passatge en qüestió fa referència al *coneixement per la negativa*, a la informació que uns contraris ens proporcionen sobre altres contraris, contingut sovint acompanyat, al LC, d'estructures quiasmàtiques al discurs.

La segona part del versicle té un plantejament formal ben diferent. Ja no hi ha oposició entre sensualitats i intel·lectualitats, sinó que el protagonista és ara el creador, on no pot haver-hi cap contrarietat. Els paral·lelismes i els quiasmes han estat substituïts per frases llargues que reiteren una sèrie de mots claus:

«on per aquesta coneixença (...) *apercebem granea*, e com en les creatures havem *apercebuda granea*, nosaltres *apercebem* per la *granea* de les creatures la *granea* entel·lectual del creador, e per la *granea apercebem* la vostra infinitat, qui és *granea* infinida sens nulla quantitat».

El canvi estilístic entre la primera part i la resta del versicle és especialment significatiu del trànsit operat en el conjunt d'aquest llibre tercer. Els versicles següents, al mateix capítol, prenen una estructura formal derivada del versicle que hem estudiat; és per això que déiem, més amunt, que per capir plenament la forma que Lull li atorga cal fixar-se en els altres que segueixen. Comparem-lo amb els immediataments posteriors, els números sis i set:

Vertuós Senyor, l'enteniment de l'home apercep de grau en grau la vida de les creatures tro que és muntat a coneixença de la vida del creador, car per la vida dels animals irracionals apercebem que la vida de l'home és pus noble que cella dels irracionals, e per la vida de l'home apercebem la noblea de la vida dels àngels la qual vida no és embargada per ajustament de cors així com és la nostra ànima, qui és embargada per la corrupció del cors humà; e com lo nostre apercebiment, Sènyer, és pujat a coneixença de la vostra vida, adoncs apercep que la vostra vida és eternal, infinita, acabada, mare de totes vides. On, com l'enteniment d'home ha coneixença e contempla en aquesta manera en la vostra vida, adoncs cové que reeba en la vostra essència lo significat que la vostra vida li significa, e reebent lo significat de la vostra vida haurà hom coneixença de ço que encerca en la vostra trinitat (179, 6).

Eternal Senyor lo qual sóts sens null començament e sens nulla fi! Nosaltres apercebem per lo temps sensual lo temps entel·lectual qui cau en les creatures entel·lectuals, les quals són ànima e àngel, qui són en temps, pus que han reebut començament e pus que fan en un temps una cosa e en altre temps altra; e com lo nostre enteniment és pujat al temps entel·lectual en les creatures, adoncs contemplant l'enteniment d'home se muda a la vostra durabletat e a la vostra eternitat, la qual entén que és eternitat durant sens temps; e com l'enteniment és pervengut a coneixença

de la vostra durabilitat e eternitat, adoncs cové que reeba ço que la vostra durabilitat e eternitat li significa de la vostra trinitat (179, 7).

L'ordre de l'argumentació és el mateix que el proposat al versicle cinqué: contemplació d'una virtut divina en les criatures, tant sensuais com intel·lectuals; contemplació d'aqueixa mateixa virtut en l'essència divina, on es troba en grau superlatiu; contemplació de la virtut a la llum de la significació que sobre la trinitat de Déu aporta a l'enteniment. Hi ha entre tots tres versicles un estricte *paralelisme conceptual*, ja que no sintàctic, *paralelisme* que encara s'extén als versicles posteriors que ocupen tota la primera part del capítol. Els tres moments de l'argumentació constitueixen un esquema bàsic sobre el qual s'afigen les petites variacions introduïdes per cada virtut divina: podem considerar el versicle com un *sintagma*, mentre que el llistat de les virtuts (nou en el cas d'aquest capítol) constitueix un *paradigma* on cada element és susceptible d'aparèixer en el lloc que pertoca de la cadena sintagmàtica.

La virtut divina corresponent pren el paper de «mot clau» en cada versicle: granea-infinitat al primer, vida al segon, temps-eternitat al tercer. Igual passarà amb els sis versicles següents, per tal de completar el paradigma de les nou virtuts considerades. La resta roman invariable: el sintagma és el mateix en els nou casos, manté la seua progressió de les criatures cap a la trinitat. Açò tindrà unes conseqüències importants per al tema que ens interessa. Com ja hem vist, en primer lloc els *paralelismes formals* a l'interior d'un versicle són substituïts per un *paralelisme més ampli, conceptual*, entre diversos versicles, fins i tot més enllà del marc de la tríada. A més, el text es fa una mica reiteratiu, ja que cada versicle repeteix la mateixa idea amb la sola variació de la virtut corresponent, la qual és repetida amb insistència. Vegeu, per exemple, el versicle sisè, on en onze línies trobem repetit el mot «vida» tretze vegades. Substituïm «vida» per «temps» i gairebé podem muntar el versicle següent. Igual amb la resta, fins completar les nou dignitats que constitueixen el paradigma ací proposat.

Els canvis introduïts en l'argumentació influeixen doncs en l'organització formal del material emprat. La utilització sistemàtica de les virtuts divines aporta, en aquest punt del LC, una dimensió nova al dictat lul·lià. Encara trobarem esporàdicament solucions retòriques com les que dominen els dos

llibres anteriors i la primera part d'aquest llibre tercer; amb tot i això, avancem decididament cap a consideracions estilístiques diverses als llibres quart i cinquè. Ja hem tingut ocasió de comprovar-ho en l'apartat dedicat a l'estudi dels continguts; recordem, per exemple, la distinció XXXIV, al llibre quart, dedicada a l'"arbre de sensualitats i d'intel.lectualitats". Els seus quatre capítols (230-233) repetien, en llur primera part, els mateixos continguts amb la mateixa argumentació, variant tan sols la perspectiva segons la causa considerada: eficient, material, formal o final. Concloïem un aspecte importantíssim del discurs lul.lià forjat al LC, i que dominarà la resta de la seua producció, especialment la «artística»: la creació d'un llenguatge dotat d'un alt grau de significació, universal, i on l'el.lipsi no està autoritzada.

La reiteració d'un mateix esquema argumentatiu a manera de sintagma, i que rep variacions provinents d'un paradigma preestablert, dominarà la configuració estilística i formal dels capítols més «filosòfics» del LC. Un bon exemple el tenim al capítol 185, "Com és significada e apercebuda e entesa la final raó per què Déus vol que la natura divina sia encarnada e ajustada ab la natura humana de Jesucrist". Hom demostra la necessitat de l'encarnació a través de la seua causa final, considerada des de set virtuts divines: bonea, saviea, dretura, misericòrdia, amor, humilitat i acabament. L'esquema argumentatiu resta invariable en cada tríada; el que varia és la utilització d'una o altra dignitat en cada cas. Cada tríada, per exemple, s'inicia amb una sèrie de símils en el primer versicle que manifesten la superlativitat de la virtut divina front al seu reflex en les criatures; després es demostra la necessitat de l'encarnació a partir d'aquesta superlativitat, ja que negar-la equivaldria a negar l'existència de la virtut en grau excels en Déu. Vejam el paral.lelisme conceptual entre els següents versicles, tots ells iniciadors de tríades:

Salvador Senyor, endreçador, governador dels vostres servidors! Enaixí com al sol és pròpria cosa resplendor e lugor e privar tenebres, enaixí, e molt mills encara, és pròpria cosa a la vostra bonea fer bonees e endreçar e ordonar e restaurar e adobar les coses males e desendreçades e desemparedes e perdudes. On, totes coses, Sènyer, e moltes més encara són significades entel.lectualment en la vostra bonea, enaixí com lo sol, on és significat sensualment resplendor e privament de tenebres (185, 7).

Misericordiós Senyor qui davallàs als inferns per deslliurar los profetes! Enaixí com memòria significa remembrament e enaixí com enteniment significa coneixença e enaixí com amor significa volentat, enaixí, Sènyer, la vostra saviea significa ordonació e endreçament e acabament en les vostres obres, car enaixí com per memòria és remembrament e per enteniment és coneixença e per amor és volentat, enaixí és en les creatures ordonament e endreçament e acabament per la vostra saviea (185, 10).

Oh vós, Sènyer, qui aparegués als apòstols après la resurrecció! Enaixí com és pròpria cosa a veritat demostració e a espaa tallament e a gelosia passió e sospita, enaixí, Sènyer, e molt mills encara, és pròpria cosa a la vostra dretura departir los hòmens mals dels bons e donar a cascú ço que li tany ni li cové segons sos mèrits (185, 13).

Vertuós Senyor sobre tota vertut, santificat Senyor sobre tota sanctetat! Enaixí com en lo metge és significada art de sanar los malautes e enaixí com en l'aigua és significat denejament e mundament d'embellir les coses leges e sutzes, e enaixí com amor és significada en lo cors de l'home, enaixí, Sènyer, e molt mills encara, és significat en la vostra douça misericòrdia que vós havets ocasió e raó d'ésser home (185, 16).

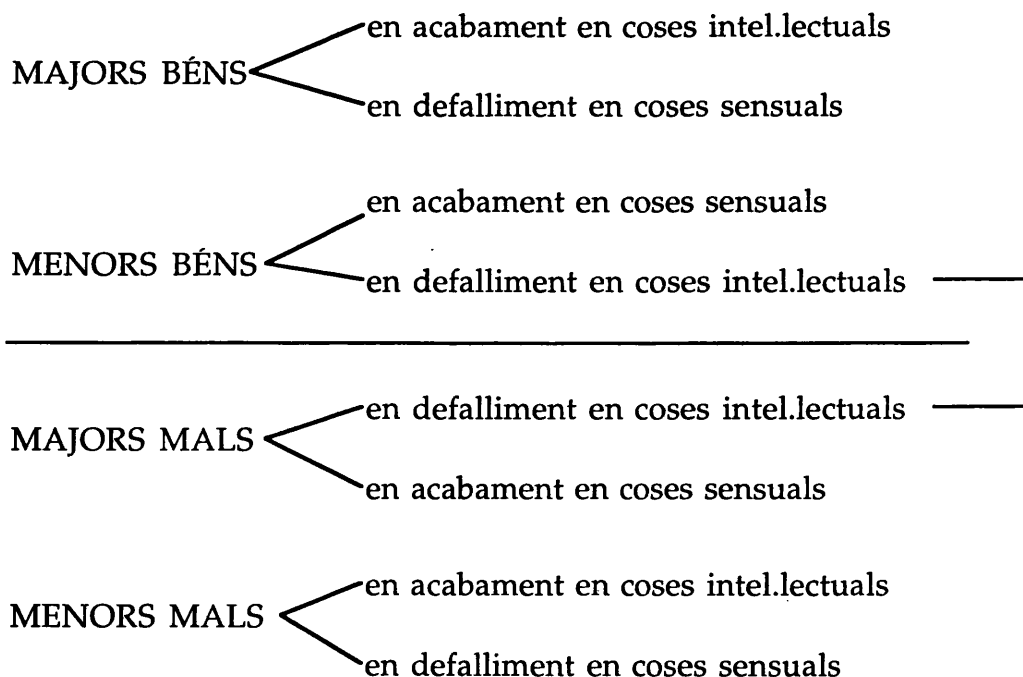
Etcètera. L'esquema és sempre el mateix: «enaixí com» un fet significa un altre, «enaixí, e molt mills encara» una virtut divina implica unes qualitats o una acció en Déu. Bonea, saviea, dretura i misericòrdia s'apliquen sobre l'esquema en els quatre versicles presentats. Els versicles inicials de tríada que seguiran posseiran la mateixa estructura, fins completar les set virtuts plantejades a l'inici del capítol. Els paral·lelismes ja no tenen lloc a l'interior d'un mateix versicle, sinó que s'estenen més enllà; i en fer-ho, perden el seu caràcter visual, es dilueixen a nivell formal i resten efectius només conceptualment.

La utilització de les virtuts divines amb una finalitat demostrativa condiona aquesta nova organització formal del material. Insistim, però, en el fet que les anteriors claus retòriques es mantenen cada cop que reapareix l'oposició de contraris. Al capítol 192, per exemple, "Com home ha apercebiment e coneixença quals són los majors béns ni quals són los majors mals en les creatures". L'oposició bé *vs.* mal domina el capítol, acompanyada

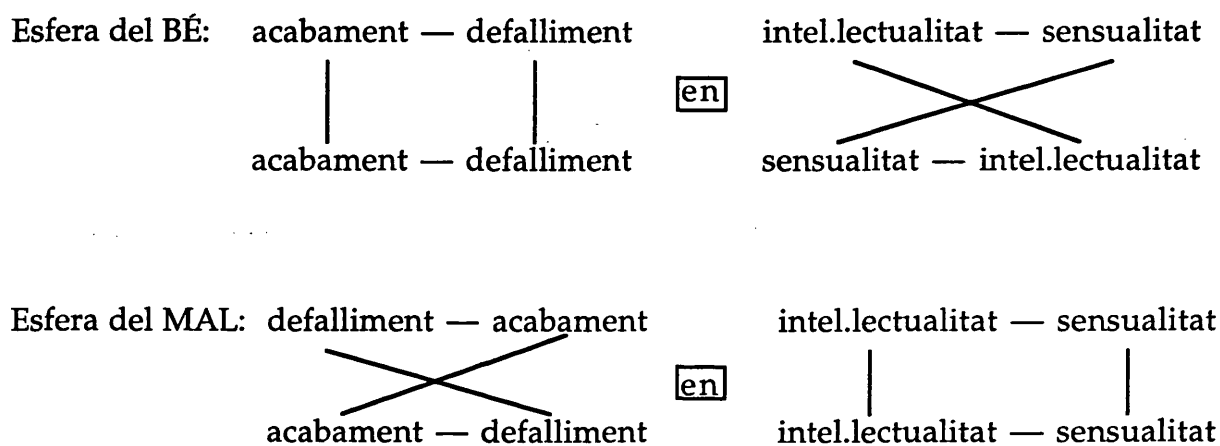
de l'altra oposició subsidiària, major *vs.* menor. Encara s'hi afigen altres dues parelles ben conegudes: sensualitat *vs.* intel.lectualitat i acabament *vs.* defalliment. Totes quatre combinen els seus membres, i la combinació d'una oposició múltiple ofereix sempre, al LC, un resultat estilístic en forma de paral.lelisme i de quiasme:

Oh vós, Sènyer, qui reclinàs vostre cap en la crou per tal que levàssets vostre poble en glòria celestial! Qui vol encercar ni atrobar quals són los majors béns ni ls menors ni quals són los majors mals ni ls menors en les creatures, en acabament e en defalliment ho porà, Sènyer, atrobar, car aquells béns qui són acabament en les coses entel.lectuals e són defalliment en les coses sensuais, són los majors béns, e aquells béns qui són acabament en les coses sensuais e són defalliment en les coses entel.lectuals, aquells són los menors béns; e los mals qui són defalliment en les coses entel.lectuals e són acabament en les coses sensuais, aquells són los majors mals, e los mals qui són acabament en les coses entel.lectuals e són defalliment en les coses sensuais, aquells són los menors mals (192, 4).

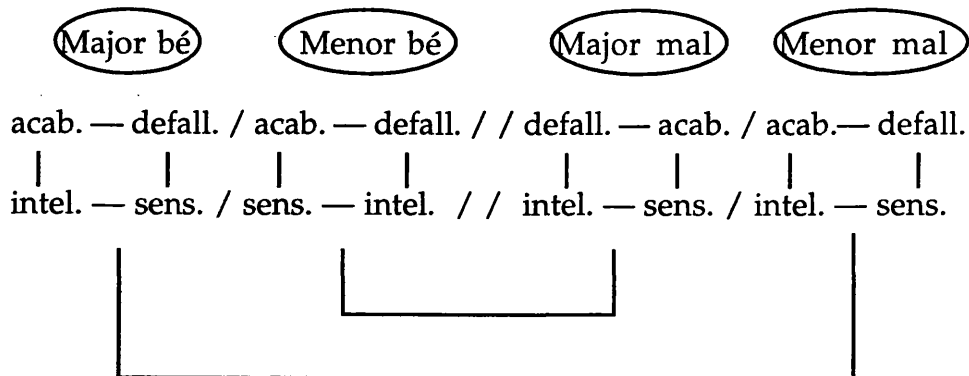
La combinació dels conceptes oposats els reubica automàticament en un esquema que palesa la relació existent entre les dues cares de la moneda:



L'oposició bé *vs.* mal és la que articula tota la resta, en dividir l'esquema en dues esferes contrastades. La seqüència «en defalliment en coses intel·lectuals» actua a manera d'eix que permet el pas d'una esfera a l'altra. L'oposició entre totes dues es manifesta en la relació inversa que mantenen els conceptes que entren en joc. Anem a desglossar els termes de les oposicions i veure el seu ordre d'aparició:



És evident la inversió entre les dues esferes, clara manifestació de l'oposició existent entre el bé i el mal. L'un és el reflex invertit de l'altre: de nou el quiasme fa acte d'aparició. Al capdavall, tot el versicle resulta ser un gran quiasme que podem representar de la següent manera:





La situació plantejada en els dos extrems, corresponent al major bé i al menor mal, coincideix plenament: acabament en intel·lectualitat i defalliment en sensualitat. Igual s'esdevé amb el menor bé i el major mal, tots dos al bell mig, i equivalents pel que fa a la distribució dels altres conceptes en joc: acabament en sensualitat i defalliment en intel·lectualitat. Ara bé; els dos extrems són paral·lels, mentre que els mitjos mantenen una distribució creuada dels seus elements: acab. sens. / defall. intel. // defall. intel. / acab. sens. Impossible imaginar una distribució més perfecta dels conceptes al versicle: exactament simètrica, equilibrada com una balança que sosté en els seus plats dos objectes equivalents en pes i en volum.

Resumint la situació fins ací plantejada, hem trobat que el llibre tercer s'articula com un important punt d'inflexió en el conjunt del LC, no sols a nivell dels continguts treballats, sinó també a nivell estilístic. De fet, el canvi estilístic corre paral·lel al dels continguts, i està justificat per aquest. Les claus retòriques que dominaven el primer volum tenen encara una forta puixança en les deu distincions ara estudiades, especialment en les cinc primeres. Podem afirmar que cada cop que Llull treballa al voltant d'una oposició de contraris en fa ús, d'aquestes claus. Però l'aparició de les virtuts divines amb un valor demostratiu marca una fita al LC, un canvi d'estratègia que implica la recerca de noves manifestacions formals adients per a la transmissió de les infal·libles raons necessàries.

Als dos llibres restants trobem una situació semblant. La presència de parelles de termes contraris ressuscita els paral·lelismes sintàctics i els quiasmes; però cada cop són menys freqüents, i la dinàmica predominant serà la marcada per la reiteració d'un mateix esquema argumentatiu, d'una mateixa estructura lineal que va adquirint en cada moment del capítol variacions paradigmàtiques en punts clau. A l'apartat dedicat a l'estudi dels continguts n'hem trobades bones mostres. L'estructura dels capítols esdevé rígida, amb uns conceptes claus que s'aplicaran tríada per tríada a l'esquema immutable. Els termes que basteixen el versicle ja no es distribueixen d'acord amb les oposicions que mantenen entre si, sinó que més aviat prenen el seu lloc d'acord amb el flux argumentatiu prefixat que condiona tot el discurs.

Aquesta nova articulació del discurs contribueix en bona mesura a dotar la part final del LC d'una major aridesa, intensificada a la darrera distinció amb la

substitució de conceptes per lletres. Això no vol pas dir, però, que Llull «baixe la guàrdia» en allò que respecta a l'*ornatus*. L'aridesa ve imposada per les necessitats argumentatives, com la totalitat de l'estil del nostre autor resulta condicionada pels continguts que cal transmetre (vertader centre d'interés del LC pel que fa a la intenció de Llull, a la primera intenció). Però sempre que es pugui, i si la complexitat de l'argumentació ho permet, el discurs s'ornarà amb recursos literaris que palesen una total maestria de l'autor. Fins i tot en els capítols dominats per la «selva» de lletres que representen conceptes.

Un exemple el trobem al següent versicle. Derivacions sobre el verb voler, acompanyades d'al·literacions, el converteixen en una mostra del que és capaç de fer Llull amb el llenguatge en uns capítols tan difícils d'empassar al primer mos:

Gloriós Senyor, com la B [significació del voler de Déu] demostra ço que l'A [voler de Déu] vol és l'acabament de la F [desig], qui és en l'E [voluntat] ab la G [acabament del desig], e ço que l'A [voler de Déu] no vol és la H [defalliment del desig], qui entra en la F [desig], qui gita de si la G [acabament del desig], per açò, Sènyer, lo vostre servidor dóna tot son voler a l'A [voler de Déu] per voler tot ço que vol vostre voler. On, si vostre voler vol que lo vostre servidor sia en est món pobre ni ahontat ni turmentat ni mort per la vostra amor, lo voler del vostre servidor vol voler tot ço que l vostre voler vol; car si son voler vol ésser acabat en voler, cové que vulla de necessitat vostre voler per tal que en son voler no pusca entrar la H [defalliment del desig], qui tots temps infinidament fa a hom voler ço que la C [memòria] infinidament remembra e la D [enteniment] infinidament entén que no pot haver ni deu haver (342, 29).

«Lo voler del vostre servidor vol voler tot ço que l vostre voler vol». La connexió amb el «trobar clus» acut tot d'una. Llull explota els recursos literaris que té a l'abast, sense negligir aquells que provenen de la tradició trobadoresca que tan bé devia conèixer. Com ja hem dit més amunt, el LC es configura com un manual per a compondre «bells dictats» referits sempre a Déu, una art de trobar adreçada a la primera intenció.

I és que l'aridesa del discurs ja «artístic» d'aquestos capítols es barreja amb freqüents moments d'efusió mística dotats d'un alt grau de lirisme, un altre element constitutiu del LC des dels primers capítols i que manté la seua

presència fins al final. Capítols com el 344 operen una clara fusió integradora d'aquestes dues vessants de l'obra: la purament argumentativa, filosòfica, pre-artística, i la mística, lírica, literària. No tan sols no són incompatibles entre si, sinó que s'ajuden mútuament. El títol ja ho mostra clarament: "Com hom adora e contempla e prega son gloriós Déu que li demostre l'art e la carrera segons la qual pusca plorar sos pecats e ses culpes". Llull basteix una art, un mètode ben organitzat, amb un seguit de lletres que garanteixen el seu funcionament en qualsevol context i per part de qualsevol individu. L'objectiu, però, és ben místic: plorar els pecats. I els capítols on Llull plora els seus pecats són dels més lírics de l'obra.

En un versicle com el següent, posem per cas, trobem l'escarida notació algebraica que manifesta un moment de l'art de plorar. Va acompanyada, però, d'alguna comparació colpidora i d'exclamacions que contrasten vivament amb el to àrid del discurs general:

Dreturer Senyor, si la pobra fembra plora per goig com ve son marit de long viatge o com atropa alcun tresor, doncs, quant més és la L [vista corporal] obligada a plorar com l'E [ànima] remembra la gran amor que la B [significació de Jesucrist] demostra de l'A [Jesucrist] e com la M [enteniment] entén aquella amor e com la volentat l'ama, e com la M [enteniment] reep la G [acabament] que l'A [Jesucrist] ha mesa en la C [cors d'home] e l'E [ànima] e com gran bé és a la C [cors d'home] e a l'E [ànima] que la G [acabament] sia en ells, e la H [defalliment], qui és en los fusts o en les péres o en los animals inracionals, no sia en la C [cors d'home] e l'E [ànima]! Car si hom és obligat a fer gràcies com ha reebudes presentalles vils d'alcun son amic, doncs, quant més és hom obligat a fer grans gràcies com ha grans dons reebuts! (344, 11).

Al capdavall, queda ben palés que el LC és una obra literària, i de gran qualitat, i en conseqüència el seu autor és un literat, i certament dels millors de les nostres lletres. Un literat en el sentit que va anunciar Lola Badia, salvant les distàncies cronològiques i culturals que separen aquest concepte modern de la visió de l'escriptor a l'edat mitjana, completament diversa de la d'avui en dia. No hi ha dubte que Llull vol dotar d'una estètica determinada el seu discurs, i reeix plenament. La finalitat, però, és ressaltar el contingut, allò que realment interessa. Amb tot i això, el LC pot ser estudiat des de la perspectiva purament estilística (cosa que hagués horroritzat el seu autor), amb resultats suficientment reveladors del tarannà literari del creador de la prosa catalana.

**CONCLUSIONS.**

## CONCLUSIONS.

Dos grans blocs han conformat el nucli del nostre estudi: la descripció dels continguts del LC, ordenats al voltant de la gestació d'un mètode per a trobar la veritat, i la relació finalment establerta entre aquests continguts i llur sistematització final en l'Art quaternària. O, altrament dit, què hi ha abans i què després de la «il·luminació» de Randa. La consideració d'alguns aspectes formals i literaris reforça la contundència del missatge lul·lià del LC, i mostra que la seua acurada factura té una vàlua significativa per a la transmissió dels continguts, tant a nivell macroestructural (capítols i distincions) com a nivell microestructural (frases i versicles).

Hem avançat volum per volum, per tal d'adonar-nos de l'estructura compositiva de l'obra i de l'organització progressiva imposada als seus continguts. El primer volum actua a tall de presentació introductòria del que seran els tòpics més reiterats del LC; hi trobem ja una referència a les virtuts o dignitats divines, tema central en el desenvolupament del mètode demostratiu proposat per l'obra. Aquests atributs de Déu, però, entren en una dialèctica amb el món per Ell creat, i, especialment, amb l'ésser humà, criatura cimera de la creació. L'analogia serà la manifestació més privilegiada d'aquesta relació, i aportarà una vessant epistemològica important: les criatures posseeixen una vàlua significativa en tant que semblances del creador.

La primera intenció (conèixer i estimar Déu, amb les conseqüències derivades i inevitables: la seua lloança fins a l'extrem darrer, el de lliurar la vida per Ell) emana de l'ordre establert per la divinitat i que garanteix una correcta relació entre la criatura i el creador. L'home, amb el seu lliure albir, transgredeix aquest ordre, tot donant naixement al pecat. El mal i el pecat són analitzats des d'una visió netament teològica i clarament ortodoxa, d'acord amb els postulats de l'Església catòlica (per bé que l'inquisidor Eimeric hi volgués veure heretgia), i amb l'especial remarca de la necessarietat del coneixement de la correcta ordenació psico-física de les potències humanes, ja que l'ús desordenat condueix al pecat. La potència sensitiva ha de ser «serva e sotmesa» de la potència racional: memòria, enteniment i voluntat dominen, ja des del primer volum, el cor de l'argumentació lul·liana, introduint-ne la vessant epistemològica que subjau a les consideracions ètiques o metafísiques.

Aquesta presentació lul.liana del material temàtic, agrupat en grups contrastats (ordre *vs.* desordre, bé*vs.* mal, etc.) té una important conseqüència en el camí del coneixement: uns contraris donen significació dels altres. Aquesta tesi recorre tot el LC, i serà emprada com a complement del mètode analògic, que veu en les semblances la via per a una aprehensió intel.lectual de la realitat superior.

Si el primer volum presenta les línies generals de la relació establerta entre Déu i la seua creació, el segon volum avança un pas més en aquesta consideració, tot centrant-se en la doble constitució humana: sensualitat i intel.lectualitat. La transcendència i la immanència entren també en una enriquidora dialèctica en el si de la fisiologia i psicologia humanes: l'analogia adquireix ara la forma d'una ascensió epistemològica a través d'una escala que va de les sensualitats a les intel.lectualitats; les tres potències de l'ànima racional, memòria, enteniment i voluntat, operen aquesta ascensió que, en darrer terme, es troba amb una barrera difícil d'ultrapassar: la visió més directa de Déu i dels seus misteris. La fe, element no gens desdenyat per Llull (per bé que hom ha volgut presentar-lo com un racionalista extrem), opera un *transcens* que enlaira la raó de l'ésser humà, limitada, per damunt de les seues possibilitats, fent creure allò que l'intel.lecte és incapaç d'apercebre per ell mateix.

L'estructura del segon volum, ocupat tot ell pel llibre tercer, reflecteix la dualitat humana: cinc distincions seran dedicades als cinc senys sensuais (vista, oïda, olfacte, gust i tacte), i altres cinc als senys intel.lectuals (cogitació, apercebiment, consciència, subtileza i fervor). El conjunt incideix en l'ascensió epistemològica suara esmentada; ara bé: si ens fixem en els detalls, trobarem que sols aquest llibre tercer ja pot justificar la qualificació d'«enciclopèdia» aplicada al LC. La distinció dedicada a la vista, per exemple, fa un recorregut pel món natural i pel món social humà, fins abocar a la divinitat. És el segon aspecte el que ocupa més espai: la societat humana, dividida en estaments, on cada grup té una missió i un treball que fer per al bon funcionament del conjunt.

La primacia de la primera intenció domina la visió lul.liana en aquestos capítols, en ocasions crítics contra l'incompliment, per part dels estaments superiors, de la missió acordada, especialment en el cas dels poders polítics i

militars (reis, prínceps i cavallers). L'estament eclesiàstic tampoc no escapa de les crítiques: el clergat té una responsabilitat especial que no està seguint, prova del qual és la gran quantitat d'infidels que són al món i els pocs missioners i màrtirs que s'esforcen per convertir-los. La diferenciació entre l'esfera d'allò sensual i la d'allò intel·lectual domina al llarg de tota la primera part del volum, de manera que, tot i tractar sobre l'aspecte físic de la percepció humana, la visió de Llull va més enllà i manifesta la necessitat d'obrir els ulls interiors, els sentits intel·lectuals.

La segona part del volum incideix encara més en aquest punt, tot desenvolupant una primera organització lògica del procés epistemològic que desembocarà en l'Art. Ens trobem doncs en un important punt d'inflexió en el conjunt del LC: especialment la distinció XXIX, dedicada a l'apercebiment o coneixença, estableix una fita que suposa un canvi en els plantejaments fins ara dominants. Llull «assubtila», segons la seua expressió, els arguments emprats, esdevenen més complicats i difícils perquè ara ens mourem en el terreny de les pures intel·lectualitats, deixant de banda cada cop més el recolzament analògic de les sensualitats. Les dignitats divines prenen llavors carta de natura com a eines epistemològiques de primer ordre.

El LC va mostrant-se cada cop més com el que vol ser: el «millor llibre del món contra els errors dels infidels». La seua vocació epistemològica és, al capdavant, una vocació apologètica i missional. Amb la consideració *ad intra* i *ad extra* de les virtuts divines, el seu autor pretén bastir una art de convertir infidels, en la qual, mitjançant *raons necessàries*, puguen *apercebre* la veritable naturalesa de Déu, és a dir, la trinitat de persones i l'encarnació de la segona persona, temes reiterats fins al cansanci al llarg de tota l'obra. El recolzament en les dignitats divines és bàsic per a l'assoliment d'aquest objectiu, ja que proporciona una base comuna, teo-lògica, i acceptable per jueus i musulmans, més enllà de la problemàtica disputa entorn a les *auctoritates*.

És doncs el llibre tercer un llibre que parteix de la natura sensual i intel·lectual de l'ésser humà, i, sobre l'estructura dels deu senys (cinc sensuais i cinc intel·lectuals), basteix una sèrie d'«arts» d'aproximació a la comprensió dels dogmes de la fe catòlica. El mètode proposat ha estat doble: ascensió des de les dades immediates sensuais cap a les realitats intel·lectuals, i argumentació

a partir de les virtuts divines d'acord amb el principi de mútua convertibilitat, tot establint-ne una lògica circular on cada virtut remet a la resta.

L'organització psíquica i fisiològica del subjecte cognoscent resulta determinant per a la construcció d'una via eficaç d'aproximació a la veritat: les tres virtuts de l'ànima racional (memòria, enteniment i voluntat), senyorejant sobre les altres potències (vegetativa, sensitiva, imaginativa i motiva) són el motor del procés epistemològic. Qüestions com les relacions entre fe i raó (primacia de l'enteniment o de la voluntat?), o l'eminència de la fe catòlica, es deriven dels plantejaments bàsics del llibre tercer; un llibre que ha avançat un pas important en l'estructuració ordenada del mètode epistemològic que continuarà perfilant-se, per noves vies, en els dos llibres restants del LC, i que culminarà en l'Art.

Al llibre quart, en efecte, avancem un altre pas cap aquest objectiu de la recerca d'una art de trobar veritat. La divisió de la realitat en sensual i intel·lectual continua al centre de les consideracions del LC, i es manifesta encara a través d'un procés ascendent, en el qual la realitat més immediata ens serveix de plataforma per llançar-nos a la recerca de la transcendència. Llull parla al filòsof natural en aquest llibre, utilitzant les seues eines, per tal de dur-lo finalment al terreny de la teologia. Les relacions entre fe i raó, un tema central en el conjunt de l'obra, són així abordades de nou amb un esperit conciliador, en un intent de mostrar que la filosofia, l'ús de la raó, no contradiu els dogmes de fe.

Sis «arbres» o distincions formen aquest llibre; els tres primers desgranen qüestions filosòfiques, extretes de la formulació aristotèlica: ésser, necessitat, privació, matèria, forma, potencialitat, actualitat, qualitats, causa, ventura, etc. Els tres darrers se centren en els articles de la fe catòlica, en els deu manaments i en la predestinació, amb un marcat caràcter apologètic. Però, i açò és el que més interessa, la segona part del llibre es recolza en la primera, la comprensió dels dogmes teològics requereix el previ coneixement de la constitució natural dels éssers.

La presència de termes manllevats a la filosofia aristotèlica és doncs notable al LC, aspecte aquest que rellança la qüestió de l'adscripció lul·liana al corrent platònic-agustiniana. És cert que, finalment, a la darrera etapa de la producció del beat, la filosofia d'arrel platònica constituirà la base del seu



pensament; amb tot i això, a través del LC, detectem una important veta aristotèlica en els primers anys de la carrera de Llull, fruit probablement de la seua formació autodidacta.

Pel que fa a la part dogmàtica, el plantejament és similar al que trobàvem al llibre anterior: hi ha una vessant sensual i una altra d'intel·lectual en els dogmes de fe i en els manaments de la llei divina. La segona, evidentment, predominarà sobre la primera. Això significa, entre altres coses, una interpretació interessant (o, més aviat, *interessada*) dels continguts: la lectura «intel·lectual» dels manaments condueix a una preponderància de qüestions com ara la trinitat o l'encarnació. Qui no creu en aquests dos dogmes, està transgredint un per un els manaments de la llei de Déu.

La predestinació, finalment, actua com a baula d'unió entre aquest llibre i el següent, on la qüestió escatològica serà una de les més tractades, sense negligir altres ja conegudes, com la trinitat o l'encarnació, omnipresents al llarg de tota l'obra. L'amor i l'oració són els conceptes destacats al llibre cinquè, el darrer de l'obra, tot i que sota aquests epígrafs s'amaguen tot un seguit de temes diversos. És en aquesta part final del LC on la connexió amb l'Art es farà més evident, recolzada en la utilització de lletres per tal de substituir els conceptes presents als capítols en la darrera distinció.

No és, però, l'únic recurs emprat en aquest apassionant final de l'obra; hi trobarem també capítols on l'autor tira mà de l'al·legoria, en unes narracions plenes de plasticitat i de simbolisme apocalíptic que palesen el futur de les ànimes abocades a la salvació o a la condemna. I, encara, el recurs a la imatgeria pròpia de les arts de la memòria, on els conceptes són presentats sota una manifestació visual colpidora, contrastant amb l'aridesa de la representació algebraica que finalment dominarà ja al mateix LC, i que passarà a l'Art.

La descripció dels continguts del LC ens ha fet veure la tònica dominant que unifica el material present en tan vasta obra: la recerca d'un mètode epistemològic de trobar la veritat, amb la intenció de fer-lo servir per als fins missionals del beat. La conversió dels infidels és doncs prioritària. Lògicament, aquest objectiu és el mateix que el de l'Art: fins a quin punt el LC avança l'Art *abreujada d'atropar veritat*? Aquesta qüestió obté una resposta contundent: els

mecanismes bàsics de l'Art es troben presents a les pàgines de la primera gran obra lul·liana, la qual constitueix la seua «prehistòria».

Figura per figura, hem descobert les profundes connexions entre el material que basteix l'Aaav i els conceptes claus del LC. La figura A, o dels atributs divins, pren les seues setze dignitats constitutives de les virtuts divines presents al LC. Hem resseguit el pas de l'un a l'altra, fins adonar-nos que en la figura de l'Art es produeix una ordenació fixa i tancada d'un llistat de dignitats que es vol definitiu, mentre que en el LC aquestes mateixes dignitats compareixien en grups més o menys *ad hoc*, oberts, i sempre condicionats per l'estructura del capítol o pels continguts de l'argumentació. L'Art és doncs una definitiva *universalització* del discurs del LC.

L'estudi dels antecedents de la figura S, o de les potències de l'ànima racional, ens feia arribar a conclusions igualment interessants. La importància de la tríada memòria-enteniment-voluntat com a eina de recerca al LC es veu corresposta amb el paper central de la figura S en l'Art quaternària. El capítol 331 del LC ofereix gairebé la mateixa estructuració dels actes de les potències de l'ànima que presentarà la figura S; hem resseguit, però, l'origen d'aquest capítol als llibres anteriors, especialment al tercer i quart, amb el resultat que ha calgut relativitzar l'origen elemental de l'organització de la figura a l'Art.

L'estructura quaternària de la figura S no és arbitrària, segons es desprén del seu procés de gestació al LC, sinó que està motivada pel seu propi contingut, tot i ser aquest trinitari. El punt polèmic en aquesta qüestió (l'ambigüitat de la lletra M, que significa tant «voluntat amant» com «voluntat desamant») s'explica pel funcionament de les potències que acompanyen la voluntat en l'«espècie» N: la memòria i l'enteniment potencials o en error donen lloc a una voluntat mal·leable, que canvia de signe amb facilitat. Nombrosos textos del LC són adduïts en demostració d'aquest fet. De retruc, hem mostrat la necessitat de tenir en compte *tots* els llibres del LC a l'hora de parlar sobre l'origen de l'Art, i no limitar els nostres esforços als capítols del darrer llibre; és a dir: la notació algebraica no ha d'enlluernar-nos fins a l'extrem d'oblidar que és el resultat d'un procés anterior que cal resseguir.

Pel que fa a la figura T, hem vist com els seus cinc triangles estan formats pels conceptes instrumentals més emprats al LC; hi apercebem amb facilitat les

qüestions que a l'obra ajuden a bastir el mètode de trobar la veritat: la relació entre Déu i les criatures; les diferències, concordances i contrarietats entre les sensualitats i les intel·lectualitats, fonamentals per a l'establiment d'un mètode epistemològic; el «començament» com a causa eficient, la finalitat en el sentit intencional, les relacions de majoritat, igualtat o minoritat entre els éssers com a criteri de validesa dels arguments, i la recerca d'una certificació que ens acoste a la veritat, siga a través de l'afirmació, siga a través de la negació, i que ens allunye del dubte, sempre mitjançant la investigació sobre el que és possible o impossible a l'essència divina i les seues dignitats.

La figura X, al seu torn, té també uns clars antecedents al LC. El seu contingut busca donar resposta a un tema important: les relacions entre predestinació i lliure albir. Introdueix doncs la dimensió escatològica complementària de l'epistemològica. Les quatre «figures» o moments dialèctics de què consta a l'Aaav són clarament avançades al LC, especialment als capítols 175 i 332, essent el primer un antecedent immediat dels continguts del segon. La utilització d'un diagrama circular, el mateix als dos capítols, pretén ajudar sensualment a capir el contingut intel·lectual de la resposta a la qüestió: la inversió dels llocs superior i inferior en el globus terraqui esdevé una metàfora de la inversió dels significats de la predestinació i del lliure albir, errònia des del punt de vista intel·lectual, tot i que sensualment sembla correcta.

La figura elemental, subsidiària de la figura T a l'Aaav, però independent a l'AD, té una importància que prové de l'ús de les analogies elementals al LC, força nombroses. En el mètode analògic d'ascensió de les sensualitats a les intel·lectualitats, la constitució elemental de la matèria pren un paper central com a fornidora de semblances relatives a l'estructuració de les realitats superiors. El fet que, en esbrinar l'origen de la figura S, hajam desvinculat aquest de l'analogia elemental, no desdiu de la importància del recurs en el conjunt del LC (ni, per descomptat, en l'Art quaternària).

Després del recorregut per les figures, la consideració dels mecanismes de funcionament de l'Art també ens ha conduït de ple als continguts del LC. La combinatòria és un dels més cridaners, i emprat abastança igualment a l'obra enciclopèdica. Però és la utilització de la memòria i l'enteniment actius, deslliurats de qualsevol prejudici introduït per la voluntat desamant, allò que constitueix el primer pas en el funcionament de l'Art: la F i la G, sense la H,

discorren amb les cambres de T per la resta de figures, fins trobar la veritat. Mecanisme prefigurat al LC en el concepte de *suposició*, segons el qual cal suposar prèviament la veritat del que cerquem. La finalitat última és membrar, entendre i estimar Déu, la virtut i la veritat, i rebutjar la falsedat i el pecat, tant al LC com a l'Aaav.

Finalment, algunes consideracions formals i retòriques clouen l'estudi, amb conclusions que reforcen el cos central de l'argumentació fins ara exposada. La preocupació pel llenguatge domina el LC, tant pel que fa a la seua utilització pràctica com pel que fa a la constitució d'una teoria sobre l'expressió lingüística. La superioritat d'allò intel·lectual sobre allò sensual, reiterada un i altre cop al llarg de tota l'obra, obliga a un plantejament profund de la qüestió: Llull està transmetent continguts elevats, purament intel·lectuals, a través d'un vehicle sensual com és la paraula. El problema és gran, ja que amenaça amb posar en qüestionament qualsevol tipus de comunicació humana. D'ací els reiterats avisos de l'autor: una cosa diu la paraula, i una altra ha d'entendre l'enteniment. La paraula, com a mer vehicle, ha d'estar subordinada a la comprensió exacta dels continguts que vol transmetre. Heus ací l'origen de la peculiar retòrica lul·liana, la qual naix al LC, especialment al capítol 359, on trobem nombroses solucions anticipatives d'una obra força posterior com serà la *Rhetorica nova*.

Llull cerca, primer que tot, l'efectivitat missional del seu missatge. Els recursos literaris del LC aniran doncs adreçats a una millor transmissió dels continguts. Amb tot i això, sorprén la meravellosa i acurada factura estètica de l'obra, fruit d'un geni literari sense parió a la nostra prosa medieval. La divisió dual dels períodes ressaltarà de manera expressiva el contrast entre opcions oposades (la glòria o la pena, el bé o el mal, etc.), mentre que el quiasme serà el recurs predilecte a l'hora d'exposar la inversió de l'ordre correcte, instaurat per la divinitat, i la consegüent primacia de la segona intenció sobre la primera, de la falsedat sobre la veritat. I açò no només al primer volum, sinó també al llarg de tot el llibre tercer.

En aquest llibre, però, trobem ja indicis del que serà un notable canvi en l'expressió literària del LC, en un avanç cap a la matematització del seu discurs (sense abandonar mai plenament, però, les claus retòriques anteriors). Si a nivell de continguts el llibre tercer, com hem pogut comprovar, marcava una fita, un punt de transició en el conjunt de l'obra, també a nivell estilístic

aquest canvi es veurà reflectit, especialment, en la construcció del versicle i de les tríades de versicles. La frase esdevé més llarga i complexa, i perd bona part de la constitució dual dels seus elements. El ritme binari dels versicles es transforma en una argumentació en tres temps, normalment expandida més enllà del seu marc, fins abastar tota una tríada. Les reiteracions d'un mateix esquema, a manera de sintagma fixe, permet introduir-hi les variacions paradigmàtiques adients, aspecte aquest que contribueix a atorgar a la part final de l'obra la seua proverbial aridesa, més enllà de la utilització del mètode algebraic.

Amb tot i això, aquesta aridesa es barreja amb freqüents moments d'efusió lírica, de manera que, si bé la sequedat s'imposa per les necessitats argumentatives, el discurs s'ornarà sempre que siga possible amb recursos literaris que palesen una total maestria del seu autor. Al capdavant, el LC és una obra literària, i, en conseqüència, el seu autor és un literat; hi ha doncs una «literaturització de la doctrina» tot al llarg de l'obra, especialment palesada a nivell pràctic en les narracions fantàstiques i al·legòriques de la darrera distinció, i a nivell teòric en la contínua crida a bastir una joglaria espiritual de la qual el LC es vol capdavanter. No hi ha dubte que Llull vol dotar d'una estètica determinada el seu discurs, i reeix plenament. Sempre amb la finalitat última, però, de ressaltar el contingut. Es mire per on es mire, el LC sobresurt com una de les obres més importants i més belles del pensament i de la literatura catalanes de tots els temps, i el seu desconeixement no pot estar justificat de cap de les maneres.

## **BIBLIOGRAFIA.**

## BIBLIOGRAFIA.

- ALGAIDA, S. (1931), "Christologia lulliana seu de motivo incarnationis doctrina B. Raymundi Lull", *Collectanea Franciscana* 1, pàgs. 145-183.
- AMER, J. (1944), "La mística luliana en el *Libre de contemplació en Déu*", *Manresa* 16, pàgs. 312-319.
- ANDREAS CAPELLANUS (1985), *De Amore* (ed. de Creixell Vidal-Quadras), Barcelona, Quaderns Crema.
- AOS BRACO, C. (1979), "La imaginación en el sistema de Ramon Llull", *EL* 23, pàgs. 155-183.
- ARTUS, W. (1977), "Esse and the autor of the *Liber Contemplationis in Deum*", *EL* 21, pàgs. 145-171.
- ARTUS, W. (1981), "Ramon Llull, the metaphysician", *Antonianum* 56, pàgs. 715-749.
- ARTUS, W. (1986), "Man as center and end of the world within the thought of Ramon Llull", *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982)* I, Lovaina, pàgs. 396-405.
- BADIA, L. (1984), "Poesia i art al *Llibre del Gentil* de Ramon Llull", *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992, pàgs. 19-29.
- BADIA, L. (1988 a), "L'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc: Per un replantejament de les relacions Occitània—Catalunya a la baixa Edat Mitjana", *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992, pàgs. 141-171.
- BADIA, L. (1988 b), "Ramon Llull i la tradició literària", *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992, pàgs. 73-95.

- BADIA, L. (1994), "Postil·les naturals a Llull i Jordi de Sant Jordi", *The discerning eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventh birthday*, Londres, Dolphin, pàgs. 27-38.
- BADIA, L. (1995), "Ramon Llull: autor i personatge", *Instrumenta Patristica* 26, pàgs. 355-375.
- BADIA I MARGARIT, A. M. (1962), "Notes per a una caracterització lingüística dels manuscrits del *Libre de contemplació*. Contribució a l'estudi de la llengua de Ramon Llull", *Estudis Romànics* 10, pàgs. 99-129.
- BADIA I MARGARIT, A., i MOLL, F. de B. (1960), "La llengua de Ramon Llull", *OE II*, pàgs. 1299-1358.
- BATLLORI, M. (1960), "Ramon Llull en el món del seu temps", *Ramon Llull i el lul·lisme*, València, 3 i 4, 1993, pàgs. 3-38.
- BATLLORI, M. (1979), "L'entrevista de Ramon Llull amb Ramon de Penyafort a Barcelona", *Ramon Llull i el lul·lisme*, València, 3 i 4, 1993, pàgs. 45-49.
- BATLLORI, M. (1992), "Ramon Llull: de la inspiració a la il·luminació", *Ramon Llull i el lul·lisme*, València, 3 i 4, 1993, pàgs. 39-43.
- BISSEN, J.M. (1929), *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, París, Vrin.
- BONAVENTURA (1964), *Opera Theologica Selecta*, vol. V, Quaracchi, Col·legi St. Bonaventura.
- BONNER, A. (1977 a), "Problemes de cronologia lul·liana", *EL* 21, pàgs. 35-58.
- BONNER, A. (1977 b), "Nota suplementària a 'Problemes de cronologia lul·liana'", *EL* 21, pàgs. 221-224.
- BONNER, A. (1986), "L'Art de Ramon Llull com a sistema lògic", *Randa* 19, pàgs. 35-56.



- BONNER, A. (1987 a), "L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull", *Studia in honorem Prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, pàgs. 11-20.
- BONNER, A. (1987 b), "La logique dans l'Art Lullien", *Cahiers de Fanjeaux* 22, pàgs. 302-306.
- BONNER, A. (1989a), "El pensament de Ramon Llull", OS I, pàgs. 55-71.
- BONNER, A. (1989 b), "L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme", *Estudi General* 9, pàgs. 171-185.
- BONNER, A. (1993), "L'Art lul·liana com a autoritat alternativa", *SL* 33, pàgs. 15-32.
- BONNER, A. i BADIA, L. (1988), *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Empúries.
- BOUGEROL, J. G. (1988), *Introduction à saint Bonaventure*, París, Vrin.
- BRUMMER, R. (1971), "Die älteste Handschrift des *Libre de Contemplació* von Ramon Llull", *EL* 15, pàgs. 143-151.
- BRUMMER, R. (1975), *Bibliografia lul·liana 1870-1973* (traducció de J. Gayà), Mallorca, Miquel Font, 1991.
- BRUMMER, R. (1981), "Hi ha un model literari per al *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull?", *Estudis de Llengua i literatura catalanes III (Miscel·lània Pere Bohigas 1)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pàgs. 79-86.
- BRUMMER, R. (1985), "Una qüestió debatuda, Ramon Llull va escriure llibres en àrab?", *Estudis de Llengua i literatura catalanes IX (Miscel·lània A. M<sup>a</sup> Badia i Margarit 3)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pàgs. 55-70.
- CARRERAS, T. (1934), "L'esperit cavalleresc en la producció lul·liana", *La Nostra Terra* 7, pàgs. 319-321.

- CARRERAS, T. i J. (1939), *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, Madrid, Asociación para el progreso de las ciencias.
- CARRERAS I PÉRA, J. (1982), "El mocosmos lullista: 'com hom se pren guarda de ço que fan los mariners'", *L'Estruç* 3, pàgs. 5-8.
- CARRUTHERS, M. (1990), *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHERUBINI, G. (1987), "El campesino y el trabajo del campo", dins LE GOFF et al. (1987: 121-147).
- CHORAO, J. (1981), "Un confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí e Raimundo Lulo", *Revista de História das Ideias* 3, pàgs. 315-340.
- COLOM, M. (1989), "El Llibre de contemplació i la llengua aràbiga", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, pàgs. 15-18.
- COLOMER, E. (1975), *De la Edad Media al Renacimiento. Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder.
- COLOMER, E. (1979 a), "Ramon Llull y su actitud frente al Islam y al judaísmo: del diálogo a la polémica", *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval I*, Madrid, pàgs. 631-639.
- COLOMER, E. (1979 b), "De Ramon Llull a la moderna informàtica", *EL* 23, pàgs. 113-135.
- COLOMER, E. (1986), "El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura", *Fe i cultura en Ramon Llull*, Mallorca, C.E.T.M., pàgs. 9-29.
- COLOMER, E. (1995), "La apologética cristiana medieval", *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII simposio de teología histórica*, València, pàgs. 77-93.

- COURCELLES, D. de (1993), *La parole risquée de Raymond Lulle*, París, Vrin.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1977), *El pensamiento de Ramón Llull*, València, Castalia-Fundación Juan March.
- CURTIUS, E. (1948), *Literatura europea i Edad Media latina*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1989. (Traducció castellana de *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, A. Francke AG Verlag, 1948).
- DANIEL, E. R. (1969), "Apocalyptic conversion: the Joachite alternative to the Crusades", *Traditio* 25, pàgs. 127-154.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F. (1995), "Raimundo Lulio y el ideal mendicante: afinidades y divergencias", *Instrumenta Patristica* 26, pàgs. 377-413.
- EIJO GARAY, L. (1942), "La finalidad de la encarnación según el Beato Raimundo Lulio", *Revista Española de Teología* 2, pàgs. 201-227.
- EIJO GARAY, L. (1974), "Las dignidades lulianas", *EL* 18, pàgs. 25-46.
- EIXIMENIS, F. (1983), *Lo Crestià* (ed. d'A. Hauf), Barcelona, ed. 62 i «La Caixa».
- EULER, W. A. (1990), *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg-Altenberge, Echter-Telos Verlag.
- GALMÉS, S. (1990), *Escrips sobre Ramon Llull*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- GARCÍAS PALOU, S. (1974), "A propósito del séptimo centenario del *Libre de contemplació en Déu*", *EL* 18, pàgs. 192-193.
- GAYÀ, J. (1979), *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma de Mallorca.
- GAYÀ, J. (1995), "Significación y demostración en el *Libre de Contemplació* de Ramon Llull", *Instrumenta Patristica* 26, pàgs. 477-499.

- GILSON, E. (1924), *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin.
- GILSON, E. (1944), *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin.
- GILSON, E. (1952), *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1989. (Traducció castellana de *La philosophie au moyen âge*, París, Payot, 1952).
- GRACIA, J. (1975), "La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas", *EL* 19, pàgs. 25-40.
- GRACIA, J. (1989), "Llull y el principio de individuación", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, pàgs. 35-46.
- GUIBERT, J. De (1925), "La 'méthode des trois puissances' et l'Art de contemplation de Raymond Lull", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 6, pàgs. 367-378.
- HAUF, A. (1990), *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, València, Institut de Filologia Valenciana—Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- HAUF, A. (1992), *Ramon Llull i el «Tirant»*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, nr. 17.
- HAUF, A. (1994), "La espiritualidad valenciana en los albores de la edad moderna", dins *1490. En el umbral de la modernidad*, València, Consell Valencià de Cultura.
- HILLGARTH, J. N. (1963), "La biblioteca de La Real: fuentes posibles de Llull", *EL* 7, pàgs. 5-17.
- HILLGARTH, J. N. (1971), *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press.
- HUIZINGA, J. (1993), *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza.

- IMBACH, R. (1987), "Lulle, face aux Averroistes parisiens", *Cahiers de Fanjeaux* 22, pàgs. 261-282.
- JOHNSTON, M. (1978), *The Semblance of Significance: Language and Exemplarism in the "Art" of Ramon Llull; with the text of the "Rhetorica Nova" from Paris B.N. ms. lat. 6443 C.* Tesi doctoral per a la Universitat de Johns Hopkins, Baltimore.
- JOHNSTON, M. (1987), *The spiritual logic of Ramon Llull*, Oxford, Clarendon.
- LE GOFF et al. (1987), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza.
- LITTRÉ, E. i HAURÉAU, B. (1885), "Raymond Lulle, ermite", *Histoire littéraire de la France* XXIX, París, pàgs. 1-386.
- LLINARÈS, A. (1963), *Ramon Llull*, Barcelona, Ed. 62, 1987. (Traducció catalana de *Raymond Lull, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963).
- LLINARÈS, A. (1971), "Théorie et pratique de l'allégorie dans le *Libre de contemplació*", *EL* 15, pàgs. 5-34.
- LLINARÈS, A. (1980), "Références et influences arabes dans le *Libre de contemplació*", *EL* 24, pàgs. 109-127.
- LLINARÈS, A. (1987), "Le travail manuel et les arts mécaniques chez Raymond Lulle", *Cahiers de Fanjeaux* 22, pàgs. 169-189.
- LLINARÈS, A. (1988), "Les préliminaires de l'Art lullien dans le *Libre de contemplació*", *Zeitschrift für Katalanistik* 1, pàgs. 176-186.
- LLINARÈS, A. (1990), "Les dignités divines dans le *Libre de contemplació*", *Catalan Review* 4, pàgs. 97-123.
- LLINARÈS, A. (1992), "Santé et médecine selon Llull: l'exemple du *Libre de contemplació*", *Revista de l'Alguer* 3, pàgs. 53-61.
- LLULL, R. (1928), *Poesies* (ed. R. d'Alòs-Moner), Barcelona, Barcino.

- LLULL, R. (1982), *Llibre d'Evast e Blanquerna*, Barcelona, ed. 62 i «La Caixa».
- LLULL, R. (1991), *L'Art bref* (trad. d'A. Llinarès), París, Cerf.
- LLULL, R. (1992), *Principes de médecine* (trad. d'A. Llinarès), París, Klincksieck.
- LLULL, R. (1995), *Llibre d'amic e amat* (ed. d'A. Soler), Barcelona, Barcino.
- LOHR, Ch. (1986), "Ramon Llull: 'christianus arabicus'", *Randa* 19, pàgs. 7-34.
- LOHR, Ch. (1987), "Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle", *Cahiers de Fanjeaux* 22, pàgs. 233-248.
- LONGPRÉ, E. (1921), "La théologie mystique de Saint Bonaventure", *Archivum Franciscanum Historicum* 14, pàgs. 36-108.
- LONGPRÉ, E. (1926), "Lulle, Raymond (le Bienheureux)", *Dictionnaire de théologie catholique* 9, París, cols. 1072-1141.
- LONGPRÉ, E. (1969), "La primauté de Christ selon Raymond Lulle", *EL* 13, pàgs. 5-35.
- MARTÍ, J. (1978), "Observaciones sobre algunos resultados del análisis de tres manuscritos del *Libre de contemplació en Déu* de Ramon Llull", *Cultura Neolatina* 37, pàgs. 17-39.
- MENDIA, B. (1946) "Posición adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre la fe y la razón", *Verdad y Vida* 4, pàgs. 221-258.
- METGE-TURMEDA (1927), *Obres menors* (ed. de M. Olivar), Barcelona, Barcino.
- MERLE, H. (1977), "*Dignitas*: signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédécesseurs médiévaux", *EL* 21, pàgs. 173-193.

- MOG, SALZINGER, I. (ed.), *Raymundi Lulli Opera omnia* (8 vols.: I-VI, IX-X), Magúncia, 1721-1742. (Reimpressió editada per Stegmüller a Frankfurt, 1965).
- NICOLAU, B. (1958), "El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano", *EL* 2, pàgs. 297-312.
- OLIVER, A. (1965-69), "El Beato Ramón Lull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV", *EL* 9 (1965), pàgs. 55-70 i 145-165; 10 (1966), pàgs. 47-55; 11 (1967), pàgs. 89-119; 13 (1969), pàgs. 51-65.
- OLIVER, A. (1976), "El agustinismo político en Ramon Lull", *Augustinus* 21, pàgs. 17-35.
- OE, Obres Essencials de Ramon Lull* (2 vols.), Barcelona, Selecta, 1957-1960.
- ORL, Obres de Ramon Lull* (21 vols.), Mallorca, Comissió editora lul·liana, 1906-1950.
- OS, BONNER, A. (ed.), *Obres Selectes de Ramon Lull* (2 vols.), Mallorca, Moll, 1989.
- PERARNAU, J. (1990), "El manuscrit lul·lià 'Princeps': el del *Llibre de contemplació en Déu* de Milà", *Studia lullistica et philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*, Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, pàgs. 53-60.
- PLATZECK, E. W. (1952), "Die Lullsche Kombinatorik. Ein erneuter Darstellungs- und Deutungsversuch mit Bezug auf die gesamteuropäische Philosophie", *Franziskanische Studien* 34, pàgs. 32-60 i 377-407.
- PLATZECK, E. W. (1953-54 a), "La figura A del Arte luliano y la esfera inteligible de Plotino", *Studia monographica et recensioni* 9-10, pàgs. 19-34.
- PLATZECK, E. W. (1953-54 b), "La figura T del Arte luliano y la doctrina de las significaciones (un capítulo de la gramática especulativa medieval)", *Studia monographica et recensioni* 9-10, pàgs. 35-49.

PLATZECK, E. W. (1962), *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlage seines Denkens (Prinzipienlehre)* (2 vols.; vol I, 1962, vol II, 1964), Roma-Düsseldorf, Editiones Franciscanae-L. Schwann.

PLATZECK, E. W. (1964), "Descubrimiento y esencia del arte del Bto. Ramon Lull", *EL* 8, pàgs. 137-154.

PLATZECK, E. W. (1964-65), "Der Platonismus bei Raimund Lull (1232-1316)", *Philosophisches Jahrbuch* 72, pàgs. 66-83.

PLATZECK, E. W. (1978), "La contemplación religiosa de Ramon Lull en los primeros años de su actividad literaria (1271-1276)", *EL* 22, pàgs. 87-115.

POU Y MARTI, J. M. (1930), *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, Colegio Cardenal Cisneros, 1991. (1ª edició a Vic, Ed. Seráfica, 1930).

PRING-MILL, R. (1957), "El nombre primitiu de les Dignitats en l'*Art General*", *Estudis sobre Ramon Lull*, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pàgs. 115-160.

PRING-MILL, R. (1961), "El microcosmos lul·lià", *Estudis sobre Ramon Lull*, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pàgs. 31-112.

PRING-MILL, R. (1963), "Ramon Lull i el *De divisione naturae*", *Estudis sobre Ramon Lull*, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pàgs. 191-202.

PRING-MILL, R. (1968), "Ramon Lull i les tres potències de l'ànima", *Estudis sobre Ramon Lull*, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserat, 1991, pàgs. 211-240.

PRING-MILL, R. (1972), "L'estructura analògica de l'Art lul·liana", *Estudis sobre Ramon Lull*, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserat, 1991, pàgs. 241-252.

PRING-MILL, R. (1976), "Els *recontaments* de l'*Arbre Exemplifical* de Ramon Lull: la transmutació de la ciència en literatura", *Estudis sobre Ramon*



- Llull, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pàgs. 307-317.
- PRING-MILL, R. (1990), "The lullian art of finding truth: a medieval system of enquiry", *Catalan Review* 4, pàgs. 55-74.
- PUIG, A. (1992), "L'estetica in Ramon Llull", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale—Napoli* 34, pàgs. 191-198.
- RIQUER, M. de, (1964), *Història de la literatura catalana (part antiga)*. Vol. I, Barcelona, Ariel.
- ROL, *Raimundi Lulli Opera Latina*, Mallorca (vols. 1-5), 1959-1967; Turnhout (vols. 6 i ss.), 1975 i ss.
- ROSSI, P. (1960), *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bolonya, il Mulino, 1983. (1<sup>a</sup> edició: Milà-Nàpols, 1960).
- ROSSIAUD, J. (1987), "El ciudadano y la vida en la ciudad", dins LE GOFF et al. (1987: 149-189).
- RUBÍ, B. de (1959), "El cristocentrismo de Ramón Llull", *Estudios Franciscanos* 60, pàgs. 5-40.
- RUBIO, J. E. (1993), "Les raons necessàries segons l'Art *Demostrativa*", *SL* 33, pàgs. 3-14.
- RUBIO, J. E. (1994), "Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del *Llibre de contemplació*: estudio de contenidos y de estilo", *Antonianum* 69, pàgs. 231-260.
- RUBIO, J. E. (1995): *Literatura i doctrina al Llibre de contemplació de Ramon Llull*, València, Saó.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1914), "La lògica del Gazzali, posada en rims per En Ramon Llull", *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, pàgs. 111-166.

- RUBIÓ I BALAGUER (1935), "Interrogacions sobre una vella versió llatina del *Llibre de contemplació* (lat. paris. 3348 A)", *Ramon Llull i el lul.lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, pàgs. 191-201.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1946), "La *Rhetorica nova* de Ramon Llull", *Ramon Llull i el lul.lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, pàgs. 202-233.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1954), "Sobre la prosa rimada en Ramon Llull", *Ramon Llull i el lul.lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, pàgs. 234-247.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1957), "Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull", *Ramon Llull i el lul.lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, pàgs. 248-299.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1961), "L'expressió literària en l'obra lul.liana", *Ramon Llull i el lul.lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, pàgs. 300-314.
- RUBIO VELA, A., i RODRIGO LIZONDO, M. (1984), "Els beguins de València en el segle XIV. La seua casa-hospital i els seus llibres", *Miscel.lània Sanchis Guarner III*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, pàgs. 185-228. (1ª edició a *Quaderns de filologia. Miscel.lània Sanchis Guarner I*, pàgs. 327-341).
- RUIZ SIMON, J.M. (1986), "De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul.lianes)", *Randa* 19, pàgs. 69-99.
- RUIZ SIMON, J. M. (1993), "*Quomodo est haec Ars Inventiva?* (l'Art de Llull i la dialèctica escolàstica)", *SL* 33, pàgs. 77-98.
- SALA-MOLINS, L. (1965), "Le refus de l'identification dans la mystique lullienne", *EL* 9, pàgs. 39-53 i 181-192.
- SALA-MOLINS, L. (1974), *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, París, Mouton.

SALA-MOLINS, L. (1986), "La flama del foc en la làntea o l'eficiència del no fer", *Randa* 19, pàgs. 101-109 (traducció catalana del capítol "Agentia et non faire. Vertu" de SALA-MOLINS, 1974).

SALLERAS, M. (1986), "Bibliografia lul.liana (1974-1984)", *Randa* 19, pàgs. 153-198.

SALLERAS, M. (1989), "L'art d'esputació de fe' en el *Libre de contemplació en Déu* de Ramon Llull", *Estudi General* 9, pàgs. 187-197.

SANCHIS GUARNER, M. (1958), "L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull", *EL* 2, pàgs. 37-62.

SCHMIDT, M. A. (1953), "Thomas von Aquino und Raymundus Lullus, zwei Grundtypen missionarischen Denkens im Mittelalter", *Evangelisches Missionsmagazin* 97, pàgs. 37-46.

SOLER, A. (1989), "'Mas cavaller qui d'açò fa lo contrari'. Una lectura del tractat lul.lià sobre cavalleria", *EL* 29, pàgs. 1-23; 101-124.

SOLER, A. (1990), "Sobre el *Blaquerna*, la clerecia i una obra misteriosa", *Catalan Review* 4, pàgs. 263-277.

SOLER, A. (1992 a), "El *Liber super psalmum quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars", *SL* 32, pàgs. 3-19.

SOLER, A. (1992 b), "Orígens, composició i datació del *Llibre d'amic e Amat*", *SL* 32, pàgs. 135-151.

STEENBERGHEN, F. van (1955), *The philosophical movement in the thirteenth century*, Edimburg, Nelson.

STEENBERGHEN, F. van (1960), "La signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lulle", *EL* 4, pàgs. 113-128.

- STEENBERGHEN, F. van (1989), "Raymond Lulle contre l'éternité du monde", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, pàgs. 69-76.
- STEENBERGHEN, F. van (1991), *La philosophie au XIIIe. siècle*, Lovaina, Peeters.
- SUGRANYES, R. (1960), "Els projectes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull", *EL* 4, pàgs. 275-290.
- SUREDA BLANES, F. (1944), "Estética luliana: concepción y valor trascendental de la 'Belleza' en el *opus* luliano", *Revista de Ideas Estéticas* 6, pàgs. 3-51.
- TRIAS MERCANT, S. (1979), "Consideraciones en torno al problema de la fe y la razón en la obra literaria de Ramon Llull", *EL* 23, pàgs. 45-68.
- TRIAS MERCANT, S. (1993), *Ramon Llull. El pensamiento y la palabra*, Mallorca, El Tall.
- TUSQUETS, J. (1977), "Relación de Ramón Llull con San Ramón de Penyafort y con la orden de Santo Domingo", *Escritos del Vedat* 7, pàgs. 177-195.
- TUSQUETS, J. (1993), *La filosofía del llenguatge en Ramon Llull. Marc, exposició i crítica*, Barcelona, Balmes.
- URVOY, D. (1980), *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«art» de Lull*, París, Vrin.
- VIDAL I ROCA, J. (1990), "Significació i llenguatge", *Catalan Review* 4, pàgs. 323-344.
- VIÑAS DELGADO, B. (1974), "Relaciones entre la ideología ejemplarista de San Buenaventura y la de Raimundo Lulio", *Verdad y Vida* 32, pàgs. 601-615.

YATES, F. (1954), "L'art de Ramon Llull: una aproximació a través de la teoria lul.liana dels elements", *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona, Empúries, 1985, pàgs. 29-120.

YATES, F. (1960), "Ramon Llull i Joan Escot Eriúgena", *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona, Empúries, 1985, pàgs. 121-188.

YATES, F. (1966 a), *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974, (traducció castellana de *The Art of Memory*, Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1966).

YATES, F. (1966 b), "El lul.lisme com a art de la memòria", *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona, Empúries, 1985, pàgs. 189-212. (És la traducció catalana del capítol 8 de YATES, 1966 a).