

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

DOCTORAT EN LLENGÜES, LITERATURES, CULTURES
I LES SEUES APLICACIONS



ELS SENYALS DE L'AMOR:

**UNA EXEGESI DE LES METÀFORES MORALS
DEL *LLIBRE D'AMIC E AMAT***

TESI DOCTORAL

Presentada per Maria Saiz Raimundo

Dirigida pel Dr. Josep-Enric Rubio Albarracín

València, març de 2023

Als pares, que ho fan tot possible

A Seyner Deus! Enaxí con l'ome qui s'enamora e es son comensament en amar ab alegre e ab audacia, enaxí nos en lo comensament que comensam aquesta obra, comensam ab gran alegria e ab gran audacia per forsa de gran amor, per que, nos vos pregam, Seyner, que tota esta obra fassatz esdevenir en amor e en alegre.

«Pròleg», *Llibre de contemplació*.

ÍNDIX

RESUM	11
ABSTRACT	12
AGRAÏMENTS	13
SIGLES I ABREVIATURES	17
INTRODUCCIÓ	19
I. Presentació i objectius	21
II. Metodologia.....	26
III. Estructura.....	28
I. LA MÍSTICA	33
1. EL CONTEXT MEDIEVAL.....	35
1.1. Les nocions d'espiritualitat i mística.....	36
1.2. La mística en la tradició medieval	46
1.2.1. <i>La sistematització del misticisme: els cistercencs i els victorins</i>	59
1.2.2. <i>L'espiritualitat franciscana</i>	62
1.3. Les particularitats de la mística lul·liana	67
1.3.1. <i>Entre la fe i l'enteniment: una mística racional</i>	75
1.3.2. <i>Orar per a contemplar i contemplar per a orar</i>	81
2. EL LLIBRE D'AMIC E AMAT	87
2.1. Una obra per a la contemplació.....	88
2.2. El problema de les fonts.....	91
2.3. Els versicles del LAA.....	97
2.3.1. <i>L'amic, l'amat i l'amor</i>	99
2.3.1.1. <i>Una mar d'amor</i>	116
2.3.1.2. <i>La llum de l'amat</i>	120
II. LA CONTEMPLACIÓ	127
1. EL CAMÍ DE L'AMIC	129
1.1. El funcionament de les potències en el procés epistemològic	130
1.2. Entre la vida activa i la vida contemplativa	142
1.3. Una penitència a vessar de llàgrimes	161
2. EL SIMBOLISME DEL MÓN	188
2.1. Simbolisme i al·legoria a l'edat mitjana	189
2.2. La teoria de la significació: les dignitats com a base de la contemplació.....	196
2.3. La bellesa del món com a eina epistèmica	223

INTRODUCCIÓ

3. LA DESCOBERTA DELS MISTERIS DIVINS	245
3.1. La primacia de Jesucrist en el pensament lul·lià	246
3.1.1. <i>La finalitat de l'encarnació</i>	248
3.1.2. <i>El paper de Jesucrist en la contemplació: portador de dignitats</i>	258
3.1.3 <i>El simbolisme de la creu</i>	271
3.2. La pluralitat en la unitat: la trinitat	291
III. LA COMUNICACIÓ	311
1. LA IMPORTÀNCIA DEL LENGUATGE EN EL PROJECTE LUL·LIÀ	313
1.1. L'expressió literària i la paraula ordenada.....	317
1.2. La metàfora: recurs per a la contemplació i la demostració	323
2. EL LENGUATGE D'AMOR	330
2.1. El parlar místic: l'expressió de l'inefable	332
2.1.1. <i>L'obscuritat del llenguatge</i>	343
2.1.2. <i>El discurs paradoxal</i>	348
2.2. Un diàleg de cants i silencis.....	353
2.2.1. <i>Els secrets de l'amat</i>	365
2.2.2. <i>El senyals del l'amic</i>	370
CONCLUSIONS	379
REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES	405
I. FONTS PRIMÀRIES	405
II. FONTS SECUNDÀRIES	409
APÈNDIX	441
RESUMÉE	476

RESUM

El *Llibre d'amic e amat* és potser encara ara l'obra més llegida i coneguda de Ramon Llull. A les pàgines de l'obreta hom descobreix una història d'amor universal que transcendeix el temps: les vicissituds d'un personatge a la recerca de l'amor d'un amat inassolible, que camina infinitament, malgrat les penes que li suposa viure i cantar l'amor que el posseeix. Però l'anàlisi de l'obra no pot prescindir dels elements contextuals que la vertebrèn: el context ficcional en què s'inscriu, el *Romanç d'Evast e Blaqueria*, la filosofia i l'obra de Ramon Llull, i el context cultural, espiritual i literari coetanis. El *Llibre d'amic e amat* respon als interrogants d'un temps, es vertebrà per les idees i la visió del món compartida per l'autor i els lectors medievals, i també es vehicula a partir dels pressupòsits de la filosofia lul·liana. L'estudi es proposa analitzar les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat* partint de la premissa de Robert Pring-Mill que l'obra conforma un significat total a partir dels significats parcials que s'extrauen dels versicles. En aquest sentit la recerca relaciona, d'una banda, la proposta contemplativa del *Llibre d'amic e amat* amb les determinacions prèvies que Ramon Llull havia establert en la gran enciclopèdia contemplativa que és el *Llibre de contemplació*, sense descuidar, tampoc, els pressupòsits de l'Art. D'una altra banda, l'anàlisi de l'obra té present els trets contextuals, les particularitats de l'espiritualitat i la mística cristianes medievals. L'estudi es presenta com un tríptic medieval que delimita els trets de l'obreta mística de Ramon Llull i explora les vicissituds de l'amic a la recerca de l'amat, el viatge de l'home a la recerca de Déu que s'inicia i es clou en el món i en què els misteris divins es revelen i es mantenen secrets, en una conversa dialògica teixida de cants i silencis.

ABSTRACT

The *Book of the Lover and the Beloved* is perhaps still today the most read and well-known work of Ramon Llull. Within the pages of this little book, one discovers a universal love story that transcends time: the vicissitudes of a character in search of the love of an unattainable beloved, who walks endlessly, despite the pains that come with living and singing the love that possesses him. However, the analysis of the work cannot ignore the contextual elements that underpin it: the fictional context in which it is inscribed, the *Romance of Evast and Blaquerna*, the philosophy and work of Ramon Llull, and the cultural, spiritual, and literary context of his contemporaries. *The Book of the Lover and the Beloved* responds to the questions of its time, structured by the ideas and worldview shared by the author and medieval readers, and also based on the presuppositions of Lullian philosophy. This study aims to analyze the moral metaphors of the *Book of the Lover and the Beloved* starting from the premise of Robert Pring-Mill which suggests that the work forms a total meaning from the partial meanings extracted from the verses. In this sense, the research relates, on the one hand, the contemplative proposal of the *Book of the Lover and the Beloved* with the previous determinations that Ramon Llull had established in the great contemplative encyclopedia that is the *Book of Contemplation*, without neglecting the presuppositions of the Art. On the other hand, the analysis of the work takes into account the contextual features, the particularities of medieval Christian spirituality and mysticism. The study is presented as a medieval triptych that delimits the features of Ramon Llull's mystical work and explores the vicissitudes of the lover in search of the beloved, the journey of man in search of God that begins and ends in the world and in which divine mysteries are revealed and kept secret, in a dialogical conversation woven with songs and silences.

AGRAÏMENTS

«Fi és aquella cosa en la qual han repós los començaments», declarà Ramon Llull fa uns quants segles, i sis anys enrere el professor Josep Enric Rubio m'ho feia saber, quan tot just em graduava com a filòloga. Si caminar pels textos medievals ha estat possible és gràcies al seu mestratge i al seu encoratjament des d'aquells temps, i encara ara. Mai podré agrair-li suficientment la confiança, l'afecte i l'acompanyament intel·lectual que han fet germinar en mi aquest amor desmesurat per les lletres medievals. És ara que arriba aquest altre final quan descobrisc que eren certes les seues sàvies paraules.

Ha filat quasi una dècada des que arribí al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València amb una il·lusió immensa i unes ganes encara més grans d'omplir-me de lletres. Des d'aquell moment entenc la vida d'una altra manera i no he fet més que créixer a la setena planta. Formar-ne part com a investigadora i fer-hi classes de literatura medieval ha estat una aventura que m'ha fet molt feliç. Voldria agrair tant als membres del Departament com de l'Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana que m'hagen fet sentir a casa sempre, especialment als seus directors, els professors Jesús Jiménez i Vicent Josep Escartí. La professora Carme Gregori m'ha brindat la seua confiança i el seu consell des que era una joveníssima estudiant. Amb la professora Laia Miralles he compartit assignatures cada any i res hauria pogut ser més fàcil, m'ha fet costat en totes les iniciatives imaginades i m'ha oferit la possibilitat de formar part de molts projectes. Les dues són indiscutiblement per a mi exemples humans i intel·lectuals a seguir en un món eminentment masculí.

Els dies han estat menys solitaris gràcies a les veus de Manuel Badal, Àngel Cano i Pau Martín. Els agrairé l'acompanyament i el suport en el camí doctoral. Paula Cruselles i Mariàngels Juanes han sabut posar l'energia i el somriure a moltes vesprades de tesi que no ho han sigut. A l'amic Xavi Hernández li agrairé el camí viscut i crescut junts, des dels gargots que ens han fet teixir complicitats fins al despatx compartit que hem fet nostre aquests anys. Gràcies per la cura i l'estima.

No puc oblidar tampoc que la recerca ha estat possible gràcies al contracte de Formació del Professorat Universitari (FPU17/04643) del Ministeri d'Educació i al suport del projecte del MICINN (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades) «La cultura

literaria medieval y moderna en la tradición manuscrita e impresa (VI)», Ref. FFI2017-83960-P (AEI/FEDER, UE) de què he tingut la sort de formar part.

Agrairé eternament la calidesa amb què els doctors Viola Tenge-Wolf, Karlheinz Ruhstorfer, Stephan Tautz i Eleanor Goerss m'acolliren al Raimundus-Lullus-Institut de Friburg de Brisgòvia i la paciència que mostraren amb el meu alemany incipient. Els mesos al Raimundus són un tresor inesperat que encara ara celebre amb enyorança. Igualment vull expressar la meua gratitud a la professora Dominique de Courcelles, que feu possibles les dues estades de recerca a l'École Normale Supérieure-Centre National de la Recherche Scientifique de París. Ella em va obrir les portes de totes les biblioteques de la ciutat i em va permetre participar al seminari d'història de la medicina organitzat per l'École Normale Supérieure i l'École Nationale des Chartes. I, sobretot, em feu conèixer l'extraordinària Mme. Françoise Vannotti. Si la tardor i la primavera a París han estat precioses és gràcies a ella, que ha posat le Marais a la meua disposició.

Vull agrair també a la professora Lola Badia i al consell de redacció de *Studia Lulliana* per acceptar de publicar-m'hi un treball quan jo encara era una estudiant de grau. Al professor Amador Vega l'acollida amable a la seua universitat quan vaig fer el màster, i haver acceptat dirigir-me el TFM, i a la professora Victòria Cirlot la valoració tan positiva del treball que m'encoratjà a continuar el camí empès. Al doctor Josep Antoni Aguilar li dec la conversa amiga i la referència precisa quan m'ha calgut. Al professor Albert Hauf li agraiisc les paraules amables i l'interés mostrat per la meua recerca cada cop que ens hem trobat, i les infinites pàgines de saviesa que ens ha regalat i que ens han contagiats a tants la passió pel medievalisme i pel treball rigorós. La meua admiració cap a ell és eterna.

D'entre els mil i un presents que m'ha oferit la recerca, trobar-me amb el lul·lista Sergi Castellà al Raimundus-Lullus-Institut de Friburg ha estat potser el més bonic de tots. A ell he d'agrair-li la conversa intel·ligent, els suggeriments i els consells, les emocions viscudes entre les parets de llibres que van veure nàixer les primeres pàgines de tesi. I, sobretot, el record compartit d'una primavera a Friburg sota les mirades d'Aristòtil i Homer. Gràcies per tots els camins del bosc descoberts, passejats, per l'amistat sobtada i conservada.

Diu Ramon Llull als *Mil Proverbis* que «qui ha bon amich a tart ha fretura». L'amic Robert Albiac m'ha oferit una vegada més la mirada filològica i el suggeriment precís quant al francès, i ens hem trobat de nou en l'estima compartida per les llengües i les muntanyes. Compartir el camí doctoral amb els amics que hem vist créixer és sa, necessari i també corprenedor. Al lingüista David Navarro li dec la comprensió, l'escepticisme necessari i cada consell i idea que han fet el camí més pla. A la física Marina Borja li agraiïsc que continue perdent-se amb mi pels nords i els suds, i que ens retrobem cada estiu al lloc més bell del món. Gràcies per fer viure la rialla intel·ligent.

Finalment vull agrair a les persones més properes que no hagen defallit a animar-me i fer-me costat; el camí ha estat llarg i sé que no sempre els ho he posat fàcil. A tots ells els vull expressar el meu agraïment infinit, per la paciència i la incondicionalitat, per suportar estoicament el meu entusiasme i les meues inseguretats. P.E., N.G. i A.V. han tingut sempre el consell sensat i m'han acompanyat sense pensar-ho en cada aventura que he decidit emprendre. A.R. ha confiat en mi des dels inicis i des de la distància m'ha mostrat la seua estima. S.L. ha estat el xef atent quan he necessitat ser escoltada. A I.C. li he d'agrair els mapes compartits, les muralles vençudes i els tresors descoberts a les rutes d'or. I que faça el camí més amable i intel·ligent cada jorn.

Als meus pares, que ho fan tot possible sempre. Al meu germà Donís, que continua sent el meu company de vida. A l'oncle Pierre per l'esperança i la llum, i per desobrir-me cada any els vells carrers d'Occitània. A l'oncle Josep, que m'ha encomanat l'entusiasme sempitern pel coneixement. I als avis, que amb el seu esforç ens han regalat la vida que ells no van poder viure.

SIGLES I ABREVIATURES

I. REVISTES I COL·LECCIONS

ATCA	Arxiu de Textos Catalans Antics. Barcelona, 1982...
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Turnhout, 1971...
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout, 1953...
CDAIA	<i>Corpus Digital d'Amic i Amat</i> , < http://www.ub.edu/llulldb/caia.asp >.
EL	<i>Estudios Lulianos</i> . Palma, 1957-1990.
Llull DB	Base de Dades Ramon Llull, < http://www.ub.edu/llulldb >. Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona.
MOG	Raymundi Lulli, <i>Opera omnia</i> , 8 vols. Magúncia, Häffner, 1721-1742. Reimpresió facsímil: Frankfurt, 1965.
NEORL	Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, 18 vols. Palma, Patronat Ramon Llull, 1990...
OE	<i>Obres Essencials</i> , 2 vols. Barcelona, Selecta, 1957-1960.
ORL	Obres de Ramon Llull, 21 vols. Palma, 1906-1950.
OS	<i>Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)</i> , 2 vols. Palma, Moll, 1989.
PAM	Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
PL	Patrologia cursus completus: Series Latina, 221 vols., ed. Jacques-Paul Migne, 1844-1864.
ROL	Raimundi Lulli Opera Latina, vols. I-V, Palma, Maioricensis Schola Lullistica, 1959-1967; vols. VI i segs. Turnhout, Brepols, 1975...
SL	<i>Studia Lulliana</i> . Palma, 1991-; continuació d'EL.
TOLRL	Traducció de l'obra llatina de Ramon Llull, 4 vols. Turnhout/ Santa Coloma de Queralt, Brepols/ Obrador Edèndum, 2006...
NGGL	Nou Glossari General Lul·lià, < https://nggl.ub.edu >.

II. OBRES DE RAMON LLULL

- LC* (1273-74). *Llibre de contemplació en Déu*, ORL II-VIII (1987-89); NEORL XIV (2015); NEORL XVII (2020).
- ACIV* (1274). *Ars compendiosa inueniendi ueritatem*, MOG I, Int.vii. Reimpr. Häffner/ Frankfurt (1965).
- DoctPu* (1274-76). *Doctrina pueril*, NEORL VII (2005), p. 7-285.
- Blaquerna* (1276-1283). *Romanç d'Evast e Blaquerna*, NEORL VIII (2009), p. 87-581.
- LAA* (1276-1283). *Libre de amich e amat*, Barcelona, Barcino (2012[1995]).
- ArtCont* «Art de Contemplació», *Romanç d'Evast e Blaquerna*, NEORL VIII (2009), p. 523-576.
- PrinMed* (1274-1283). *Començaments de medicina*, NEORL V (2002), p. 35-114.
- Intenció* (1276-1283). *Llibre d'intenció*, NEORL XII (2013).
- ArsDem* (c. 1283). *Art demostrativa*, NEORL XVIII (2021), p. 17-240.
- Fèlix I/II* (1287-89). *Llibre de meravelles*, NEORL X (2011); NEORL XIII (2014).
- ArsAma* (1290). *Art amativa*, ORL XVII (1933), p. 1-388 / ROL XXIX (2004), p.1-432.
- SaMaria* (1290-92). *Llibre de santa Maria*, ORL X (1915), p. 1-228.
- CentNoms* (1292). *Cent noms de Déu*, ORL XIX (1936), p. 75-170.
- Affatus* (1294). *Liber de sexto sensu*, ROL XXXV (2014), p.99-150.
- Descon* (1295). *Desconhort*, ORL XIX (1936), p. 217-254.
- ArbSci I/II/III* (1295-96). *Arbre de ciència*, ORL XI (1917); ORL XII (1923); ORL XIII (1926).
- ProvRam* (1296). *Proverbis de Ramon*, ORL XIV (1928), p. 1-324.
- ArticFe* (1296). *Llibre dels articles de la fe*, NEORL III (1996), p. 1-72.
- AFA* (1298). *Arbre de filosofia d'amor*, Barcelona, Barcino (1980).
- Oracions* (1299). *Oracions de Ramon*, ORL XVIII (1935), p. 313-392.
- Home* (1300). *Liber de homine*, ROL XXI (2000), p. 117-301.
- CantRam* (1300). *Cant de Ramon*, ORL XIX (1936), p. 255-260.
- MedPec* (1300). *Medicina de pecat*, NEORL XVI (2019), p. 113-367.
- RhetNova* (1301). *Retòrica nova*, TOLR I (2006).
- MilProv* (1302). *Mil proverbis*, NEORL XV (2018), p. 82-188.
- ArsGenUl* (1305-1308). *Ars Generalis Ultima*, ROL XIV (1986).
- VitaCoet* (1311). *Vita magistri Raimundi*, ROL VIII (1980), p. 259-309.

INTRODUCCIÓ

I. PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

El lector que es troba per primera vegada amb el *Llibre d'amic e amat* queda inevitablement engolit per la bellesa dels versicles que fa més de set segles escrigué Ramon Llull. La forma amb què Llull embolcalla el missatge literari de l'obreta ha sabut captivar lectors i crítics de tot arreu. No debades la col·lecció de metàfores morals compta amb una quarantena de manuscrits que la transmeten, més de cent edicions en setze llengües diferents i ha resultat ser l'obra amb una difusió temporal i espacial més gran de la nostra literatura (Soler 2012 [1995], 7). A les pàgines del *Llibre d'amic e amat* hom descobreix una història d'amor universal que transcendeix el temps: les vicissituds d'un personatge a la recerca de l'amor d'un amat inassolible, que camina infinitament, malgrat les penes que li suposa viure i cantar l'amor que el posseeix.

Però tot i que encara ara l'obreta circula de manera independent, no es pot deslligar del context ficcional de què forma part i que l'explica, el *Romanç d'Evast e Blaquerna*. La inseparabilitat de la novel·la és una evidència indiscutible des que Soler (2012 [1995]) demostrà que els setze manuscrits medievals que transmeten el LAA comencen amb el capítol 99 del *Blaquerna*. Resulta evident, doncs, que la lectura i l'anàlisi del LAA requereix del context ficcional en què s'inscriu: el llibre cinquè de la novel·la, «De vida ermitana», s'enceta amb la renúncia del personatge Blaquerna al papat per a dedicar-se a la vida ermitana, objectiu que ha perseguit des que abandona el destí que els pares li tenien preparat. Així, al capítol 96 Blaquerna fa realitat el seu desig de ser «contemplador de Deu en vida ermitana» i prega als cardenals que el deixen fer la seua voluntat i «que li fos donat aquell ofici de oració» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 420). La vida ermitana es defineix com a ofici d'oració, com a model vital per a la contemplació. Unes pàgines més endavant, ja dedicat a la vida contemplativa en la muntanya, Blaquerna rep la visita d'un ermità de Roma que havia aparegut uns capítols abans. El LAA es presenta en la ficció com un encàrrec d'aquest ermità a Blaquerna: ha de ser un llibre que servisca de model a la resta d'ermitans perquè seguiscuen la primera intenció, recordar, entendre i estimar Déu.

Amb aquest propòsit, té com a matèria l'amor, tractat al llarg de 357 versicles que Llull anomena «metàfores morals», amb què es pretén fer pujar l'enteniment, ajudant l'ànima en l'ascensió del món sensible cap a Déu. La tria del format respon a les necessitats de l'ànima, les sentències han de ser breus perquè «en breu temps la ànima ne pogués moltes decórrer», ja que «cascú vers basta a tot l dia a contemplar Déu» (Llull 2012, 71). Així doncs, la finalitat amb què s'insereixen a la novel·la defineix tant la forma com el contingut dels versicles que ens ocupen, per això tota anàlisi que es vulga eficient i objectiva haurà de partir d'aquestes consideracions.

D'altra banda, l'examen de l'obra ha de partir necessàriament de la comprensió del substrat que l'explica: la filosofia de Ramon Llull. En paraules dels Carreras i Artau «Hay, pues, en el *Libre de amic e amat* una recia contextura filosófica; quien la desconozca, no puede saborear todas las bellezas de esta obra singular» (Carreras i Artau 1939, 592). La immensa obra del mallorquí es lliga amb un fil que la recorre de cap a cap: l'Art. El sistema de pensament que crea Ramon Llull és unitari i coherent i té com a objectiu la difusió del missatge apologètic, però es manifesta en una amplitud de formes tal que poden confondre el lector poc avesat a l'obra lul·liana. Res més lluny de la realitat: Llull refon i reformula una vegada i una altra les mateixes idees assajant de trobar la fórmula definitiva que les faci entenedores per al públic. És en aquest sentit que la producció en llengua vernacle no es pot escindir de l'obra llatina, com tampoc no es pot dissociar l'obra literària de la teològica. Aquesta perspectiva parteix de la línia iniciada per Jordi Rubió i Balaguer (1985 [1957]) i assumida ja per la crítica com a indiscutible, segons la qual el poeta i el filòsof, l'escriptor i el teòleg tenen la mateixa veu. Una veu que es modula, això sí, segons les necessitats i els contextos a què s'adscriuen les obres. És en aquest context que Rubió no parla de literatura sinó d'«expressió literària» (Rubio 1985 [1957] [1961]) en l'obra del beat.

L'anàlisi de les metàfores del LAA queda adscrita a la del pensament del beat, i en el context cronològic de l'obra que ens ateny això ens condueix indefectiblement a l'anàlisi del *Llibre de contemplació*. El LC és la primera obra que respon a la recerca del mètode per a trobar la veritat, el primer tempteig lul·lià per escriure el millor llibre del món contra els errors dels infidels i, també, la font de què raja tota la producció

posterior de Ramon. No descobrim res nou amb això. Però encara més: és el correlat teòric a la proposta pràctica que constitueix el *LAA*. La justificació teòrica del mètode contemplatiu que s'exposa al *LC* es du a la pràctica al *LAA* mitjançant l'experiència de Blaquerna i expressat, evidentment, en un llenguatge diferent. En efecte, el *LAA* segueix l'estructura i el mètode del *LC*, com explicita el mateix Llull: «Blaquerna començà son libre, lo qual departí en aytants versses con ha dies en l'ayn. E cascú vers basta a tot .i. dia a contemplar Deu, segons la art del *Libre de contemplació*» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 429). Al *LC* Llull estructura el contingut en 365 capítols segons els dies de l'any, i n'afegeix encara un per als anys bixestos: «Enaxí con vos volgés departir l'ayn per .ccc.lx.v. dies, enaxí volem nos departir aquestes distincions per .ccc.lx.v. capítols» (*LC*, NEORL XIV, 23). En altres paraules, seguint la intuïció que Albert Hauf compartia a les classes de literatura medieval, els versicles del *LAA* són píndoles en què es condensa el pensament que es desenvolupa al *LC* de manera extensa. Totes aquestes consideracions ens obliguen a abordar la lectura de l'opuscle místic en relació als pressupòsits teòrics exposats al *LC*.

L'últim cercle al qual cal circumscriure l'estudi del *LAA* és el context històric, social i espiritual en què fou escrit. No podem obviar que Llull s'inscriu de ple en la tradició de què forma part, malgrat que les seues fonts o les referències contextuais no siguin tan explícites com voldríem. Per les pàgines del beat s'intueix una personalitat que sovint ha estat titllada d'original, una figura que, en alguns punts, supera els motlles d'una època i el seu pensament, però que alhora beu de l'humus espiritual del moment. En aquesta línia, Jordi Gayà, en estudiar la teologia de l'autor copsa que la seua originalitat no rau en la innovació de doctrines *ex nihilo*, sinó en la sistematització de les rebudes (Gayà 1987, 36). Igualment, Badia considera que Llull «transfigura, distorsiona i fins suplanta les formes expressives de la tradició cristiana occidental» (Badia 1989, 16). Per això l'estudi del *LAA* ha de tenir en compte els preceptes la tradició cristiana occidental medieval, les particularitats de la cosmovisió que ajuden a explicar-lo.

Els versicles que componen l'obra no constitueixen reflexions líricomístiques disperses i aïllades, sinó que cada metàfora conforma una unitat temàtica i argumental

que té un sentit complet i que ahora es relaciona amb la resta. En aquest sentit, l'aparent desordre de formes i temàtiques respon en realitat a les característiques del tema que tria Blaquerna per a escriure el llibre, l'amor, ans l'emotivitat sentimental és imprevisiblement arracional (Badia 1985, 274). La força de l'amor fa esclatar les metàfores i les dispersa en versicles accidentalment aïllats però substancialment unitaris si es llegeixen seguint els fils que cal extraure prèviament. Constatem, a més, que més enllà de la disposició en versicles no s'explicita cap altra estructuració. Aquesta absència es justifica si tenim en compte el context en què va ser escrit el *LAA*, la cosmovisió que el vertebrava:

El *Libre d'Amich e Amat* té una estructura ideològica ben definible i assequible, la qual em sembla que depèn de dues coses distintes, però íntimament relacionades entre elles: d'una banda, l'estructura complicada de la cosmovisió medieval, a la llum de la qual fou concebuda (o sigui que el Beat pogué escriure els versicles tal com són en part perquè escrivia per a gent que els llegiria dins el mateix context estructurant —que tot lector hi ha d'imposar per compte seu); i d'altra banda, les relacions doctrinals —també només implícites— entre els seus versicles, tots els quals estan íntimament lligats per llur contingut, essent referibles (tots ells) a una sola art de contemplació, també ben integrada, segons la qual calia emprar l'opuscle com a ajuda espiritual (Pring-Mill 1991 [1962-1967], 281).

L'art de contemplació exposada al *LC*, i la visió del món compartida pels lectors de l'època són els eixos que vertebraven l'obra. El *LAA* no pot ser producte de la casualitat, Llull no pot deixar res a l'atzar perquè per a l'home medieval l'atzar no té cabuda, el cosmos medieval gira entorn de Déu, que ho governa tot (Domínguez 1986, 128). El text explícit pressuposa tot un conjunt d'idees implícites que no són evidents actualment. Com que ens separen uns quants segles del moment en què Llull escrigué el llibre i el nostre horitzó d'expectatives¹ així com la nostra cosmovisió són ben diferents als dels homes medievals, esdevé necessari explicitar aquestes consideracions implícites.

Tanmateix, tot i els nombrosos treballs que s'han presentat entorn del *LAA*, des de diverses perspectives i atenent a diverses temàtiques, encara avui no coneixem un estudi exhaustiu que proposi una exegesi dels versicles tenint en compte tots els

¹ Terme que manllevem de Gadamer (1993 [1960]).

contextos que hem exposat en les pàgines precedents. Amb el TFG (UV, 2017) i el TFM (UPF, 2018) ens iniciarem en aquest propòsit i d'aquelles recerques inicials sorgiren diversos treballs menors (Saiz 2018a, 2018b, 2021). En el present estudi pretenem reprendre el camí iniciat llavors per a eixamplar-lo i aportar una lectura de les metàfores que faça compte del pensament de Llull i de la cosmovisió medieval que ajuden a explicar-les.

Partint dels estudis de Badia (1985), Domínguez (1986) i Pring-Mill (1991 [1962-1967]), creiem que el *Llibre d'amic e amat* constitueix una unitat estructural teixida amb diversos fils que cal estirar per a fer visibles. Rere els versicles s'amaga un univers de secrets i senyals que s'ha de saber llegir a la llum dels pressupòsits que s'han exposat fins ara. Així tractà de mostrar-ho Dilla mitjançant un catàleg temàtic (1993) en què presentava els temes i motius recurrents del *LAA*. Així doncs, el present estudi es proposa analitzar de manera exhaustiva les metàfores del *Llibre d'amic e amat* en el seu conjunt, en relació amb el pensament i l'obra de Ramon Llull, especialment amb el *Llibre de Contemplació* i alguns preceptes de l'Art. L'estudi ha d'examinar com es configura la proposta mística de Ramon Llull a partir dels elements del *LAA* que s'inscriuen en la cosmovisió medieval i s'estableixen com a símbols. Ens disposem, doncs, a analitzar la xarxa de significacions que es descobreix al *LAA* per tal de mostrar una hermenèutica de l'obra que partisca de la configuració dels tres protagonistes — l'amic, l'amat i l'amor— i la relació que s'hi estableix. Tot plegat ajudarà a mostrar que els versicles, malgrat la seua dispersió per la natura del tema de què tracten i més enllà de la disposició que Llull els concedeix, compten amb una unitat interna que es pot explicitar.

II. METODOLOGIA

Segons els preceptes que hem establert a les pàgines precedents, els versicles del *Llibre d'amic e amat* s'han de poder sistematitzar. Per a abordar-los partirem de la metodologia d'anàlisi proposada per Robert Pring-Mill (1991 [1962-1967]), quant a la interpretació del sentit de grups solts de versicles, que segueix alhora els pressupòsits de l'estilística de Dámaso Alonso (2008 [1950]). Com és sabut, aquesta metodologia aplica a l'anàlisi de l'obra literària la distinció lingüística dels dos constituents del signe, alhora compostos d'una xarxa de significats parcials i significants parcials: si l'apliquem al LAA, cada versicle té una forma exterior, un significat parcial, i alhora una forma interior, un significat parcial, en què es relacionen tots els significats parcials per a conformar-ne el significat total (Pring-Mill 1991 [1962-1967], 281-282). Per tal de relacionar les metàfores s'anirà més enllà de l'ordre en què Ramon Llull disposa els versicles: no es tracta de cercar una nova ordenació dels versicles, sinó de manifestar l'ordre intern que els vehicula.

L'enfocament de l'anàlisi del conjunt de les metàfores parteix, també, de la metodologia contextual. Ens situem, doncs, propers a la teoria literària tradicionalment denominada extrínseca, que considera que el significat literari s'obté a partir de la relació establerta entre el text i tot el que l'envolta i que és susceptible de generar significació (Jiménez 2018, 333). La creació de l'home, en tant que ésser històric, es relaciona amb el temps i l'espai en què fou duta a terme. El text respon als interrogants d'un temps, que són els que visqueren els homes d'una societat concreta. Així, el LAA, es vertebrava per les idees i la visió del món compartida per l'autor i els lectors medievals. Restringirem el terme «context» al context cultural literari, a la producció literària de l'autor, al conjunt d'obres que en són coetànies i a les creacions d'altres sèries socioculturals del moment (Mignolo 1978, 148). Així, es farà necessari recórrer a l'obra de Ramon Llull i al context literari, teològic i espiritual en què s'encabeix. Ens proposem, doncs, incorporar en l'anàlisi elements interdisciplinaris d'estudi que van des de l'apropament semio-estilístic al de la història del pensament místic. Per tant, ens centrarem en l'anàlisi de la font primària, el *Llibre d'amic e amat*, en relació amb l'obra que vehicula l'art de contemplació de Ramon Llull, el *Llibre de contemplació*.

Igualment, l'opuscle també es comparará amb altres obres de l'autor, com *l'Ars Compendiosa inveniendi ueritatem* o *l'Arbre de filosofia d'amor*.

Hem triat definir l'anàlisi com una exegesi i una hermenèutica. «Exegesi» és un terme habitualment referit a la interpretació i l'explicació dels textos bíblics, però l'ús es fa extensible als textos antics i espirituals, i creiem que l'examen dels versets del *Llibre d'amic e amat* mereix aquest terme. En la mateixa línia, el mètode hermenèutic, segons el redefiní Gadamer (1993 [1960]; 1998 [1995]), tracta d'examinar l'obra literària fent encaixar els elements del text en un tot més ampli, en un context que el faça més comprensible (Eagleton 1998 [1983], 49). Seguint el mètode exegetíc i hermenèutic, tractarem de fer una interpretació crítica del text, tan objectiva com ens siga possible, a partir del context intratextual, del context lul·lià i del context espiritual i cultural, com ja s'ha definit.

Finalment hem d'aclarir algunes qüestions formals que hem seguit. Per norma general, les obres de Lull citades tenen el títol complet la primera vegada que apareixen i se n'abreugen les següents aparicions. A les referències parentètiques se'n fa servir sempre la versió abreujada. Quant a les edicions dels textos citats, s'han seguit sempre les edicions de referència segons la Lull DB. El text del *Llibre d'amic e amat* i el número dels versicles prové de l'edició de Soler (2012 [1995]). Citarem sempre el text referenciant el número del versicle i no la pàgina de l'obra, d'aquesta manera: (LAA número del versicle). El text del *Llibre de contemplació* se cita per dues edicions diferents: els capítols 1-168 provenen dels dos volums publicats per la NEORL (XIV i XVII), mentre que la resta del text l'hem extret de l'edició d'Obrador i Galmés (ORL II-VIII). Per a facilitar la identificació del text, es referenciarà sempre el número del capítol seguit del número de paràgraf i no de pàgina: (LC número de capítol, número de paràgraf). Pel que fa a *l'Arbre de filosofia d'amor* se citarà sempre (AFA, número de pàgina). En relació a *l'Ars compendiosa inveniendi ueritatem* (ACIV) es referencien les dues paginacions de l'edició de Salzinger: la de l'edició original de 1721 i la de la reimpressió de 1965.

L'edició de la Bíblia emprada ha estat la Vulgata. Les citacions apareixen, per tant, en llatí sense la traducció al català per a evitar una reiteració que creiem innecessària.

III. ESTRUCTURA

Seguint el gust medieval hem volgut departir l'estudi en tres capítols: hem desplegat un tríptic que mostra dos laterals menors —la mística i la comunicació— que embolcallen la part central —la contemplació—, el moll de l'os de la recerca. Els tres conceptes que encapçalen els blocs són interdependents, per aquest motiu s'avança des dels pressupòsits teòrics que constitueixen el fonament del nostre estudi fins a l'anàlisi pròpiament dita dels versicles del *Llibre d'amic e amat* en relació amb el pensament de Ramon Llull, sobretot amb les consideracions del *Llibre de contemplació*.

El primer capítol, de caire més aviat introductori, s'ocupa de definir les nocions bàsiques de les quals parteix l'estudi del *LAA* que proposem i, en un segon apartat, introdueix l'obra que ens ocupa i els seus trets fonamentals. Els termes «espiritualitat» i «mística» que emmarquen el nostre treball són heterogenis i es relacionen amb tradicions diverses, per això resulta necessari restringir l'àmbit en què s'enquadren i determinar de quina manera pretenem abordar-los. Els estudis de Haas (1999 i 2007), Certeau (2006b), Schneiders (2005a i 2005b) i Vauchez (1994) ens ajudaran a limitar les possibilitats semàntiques d'ambdós termes i a situar-los en el cristianisme medieval occidental. En aquest sentit i sense pretensió d'exhaustivitat, es presenta una síntesi de les línies generals del misticisme medieval per tal d'encabir la proposta lul·liana en la tradició i destacar-ne les particularitats.

Ja esclarits els límits de la recerca, la investigació progressa cap a la definició del *LAA* com a obra mística. La proposta de Llull és alhora una obra didàctica —una eina per a qui vol contemplar i saber com actuar en la vida eremítica— i la transcripció diària d'una experiència mística ficcional, la del protagonista Blaquerua. L'opuscle es defineix, doncs, en la contemplació. D'altra banda, presentem una revisió bibliogràfica dels treballs relatius a les fonts del *LAA* que prova la complexitat de la qüestió. Definir els personatges de l'obra i la relació que s'hi estableix és la comesa de les pàgines que segueixen, fent especial atenció a l'alteritat dels amants i el seu caràcter dinàmic, i a l'antropocentrisme de la proposta. Es destaquen, també, dues imatges a què recorre Llull en l'àmbit místic, rellevants pel seu ancoratge a la tradició: la metàfora marina

amb què descriu les qualitats de l'amor i la metàfora lluminosa amb què es refereix a Déu.

Al centre del tríptic resplendeixen els tres elements que sintetitzen la cosmovisió medieval: l'home, el món i Déu. Tota la proposta del beat té en consideració aquesta terna essencial: no debades el volum introductori a Llull del *Corpus Christianorum* (CCCM CCXIV), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, estructura el capítol dedicat al pensament de l'autor seguint aquesta premissa. El regne natural, el regne humà i el regne diví en són el resultat; filosofia natural, antropologia i teologia són les tres cares de l'univers lul·lià. La mística de Llull és la recerca de la relació de l'home amb Déu i amb el món, per això les pàgines dedicades a l'anàlisi de la contemplació s'han definit a partir d'aquests tres elements: el camí de l'amic, el simbolisme del món i la descoberta dels misteris divins. Així, aquest apartat té compte de quina manera es defineix el camí de l'amic, de com se serveix del món per a arribar a contemplar l'amat i de quin paper hi juguen els misteris divins de la trinitat i l'encarnació en la seua recerca. És, sobretot, aquesta part la que explicita l'estructura interna que ens proposem de mostrar, la que tracta de recollir la dispersió dels versicles deguda a la temàtica de què tracten: si han esclatat per la força d'amor que els vertebrava, cal recollir-ne els fragments i fer-los dialogar per mostrar-ne la unitat. L'anàlisi d'aquest apartat es recull finalment en un Apèndix que vol explicitar l'estructura interna dels versicles i els relaciona amb els fragments comentats del *Llibre de contemplació*.

El capítol que conforma el gruix de la recerca examina, doncs, la proposta contemplativa del *LAA* a partir de la relació que s'estableix entre els tres àmbits i que, d'entrada, s'explica en termes d'exemplarisme. L'ésser humà és l'entitat més important de la creació, ja que participa de l'*intelligere* de Déu i es conforma com a microcosmos que resumeix el món sencer: queda lligat al món terrenal per la natura del seu cos i al món espiritual per la natura de la seua ànima i, alhora, el seu cos resumeix els quatre escalons del món sensible. L'amic és el gran protagonista del *LAA*, i en l'examen dels versicles s'ha de considerar com actua per a arribar a assolir la seua comesa: com disposa la memòria, l'enteniment i la voluntat a membrar, entendre i

estimar l'amat, com es mou entre l'acció i la contemplació i com empra el sofriment per a acomplir la seua missió, a través d'una penitència que s'emmiralla en el patiment de Crist. A les pàgines que segueixen s'examinen els versicles tenint en compte aquests plantejaments.

Per a Llull conèixer la realitat és contemplar-la des de Déu, i per això el camí de l'amic comença i acaba en el món. La segona part d'aquest capítol se centra en el paper del món sensible en tant que llibre ple de signes de Déu, d'acord amb la concepció exemplarista de l'univers medieval. Amb aquest propòsit se sintetitzen les línies teòriques del simbolisme i l'al·legorisme medievals, partint de les premisses augustinianes quant al signe. L'amic adquireix el coneixement de Déu a partir de les significacions que les criatures donen de les seues dignitats: transforma la contemplació en coneixement a partir de la significació que sap llegir en el món sensual. Així doncs, la lectura dels versicles considera el paper de les dignitats divines com a principis de l'ésser i com a eines epistemològiques, i igualment té en compte la bellesa del món en tant que manifestació de l'amat. Amb tot, s'examina de quina manera es precisa la proposta contemplativa del *LAA* a la llum dels pressupòsits teòrics del *LC*.

Finalment, el darrer apartat aborda de quina manera els misteris de l'encarnació i la trinitat s'encabeixen en el mètode contemplatiu que Llull teoritza al *LC* i tracta de posar en pràctica a través del *LAA*. Cal fer explícit el diàleg que s'estableix entre el *LC*, el *LAA* i l'*ACIV*, ans ajudarà a donar respostes i a aclarir les observacions lul·lianes sobre el cristocentrisme en aquesta primera etapa productiva. Jesucrist se situa al centre del sistema epistemològic i ontològic lul·lià: el Déu fet home esdevé clau en el procés de coneixement de Déu, car és ell, precisament, qui en possibilita la coneixença a l'enteniment humà. Les potències de l'ànima racional veuen en la figura de Crist el subjecte perfecte sobre el qual aplicar-se, signe exemplar de les perfeccions divines. Amb aquest mateix propòsit es considera la figura de la creu. D'una altra banda, Llull recorre al trinitarisme inherent a les coses, causat per l'acció *ad extra* de les dignitats divines, per a explicar el misteri de la trinitat. Així es concreta als versicles que es mostren en aquestes darreres pàgines del quadre central.

Si la mística és una manera de parlar (Certeau 2006), no podem bandejar la forma en què es comuniquen els personatges de l'obra mística. El segon lateral del tríptic vol centrar-se en aquesta qüestió i analitza el tipus de comunicació que s'estableix entre l'amic i l'amat. La reflexió prèvia sobre el llenguatge pretén posar de relleu el valor de la paraula en el pensament del beat per tal d'abordar després un dels problemes de la mística que s'apunta des de les primeres pàgines: com comunicar l'experiència de l'inefable. Perquè hi ha un element fonamental en la persecució dels objectius que Ramon es planteja: la paraula. L'objectiu missional i apològic del beat justifica l'escriptura de tot tipus de formes literàries, que no són més que l'instrument expressiu per a fer accessible un contingut didàctic, com apuntà Rubió als seus estudis pioners (1985), encara ara indispensables. Les pàgines que segueixen subratllen el paper de la metàfora com a mitjà epistèmic, com a element tropològic per a significar moralitat i com a eina demostrativa.

La investigació perfà amb l'anàlisi del llenguatge d'amor. El darrer apartat del capítol examina el parlar de l'amic i l'amat, a la llum de les característiques del discurs místic que s'aborden prèviament. La pregunta que ressona al llarg d'aquestes pàgines és de quina manera poden articular-se les realitats que, per la seua natura, es fan impossibles d'articular. Els versicles del *LAA* es presenten explícitament amb un llenguatge de difícil accés, es vehiculen a través de metàfores obscures que requereixen l'esforç interpretatiu de l'enteniment per tal d'iniciar l'ascensió cap a Déu i moure la voluntat al mateix fi. En aquesta línia, s'estudia el recurs a la paradoxa per a superar en la paraula el dualisme de la realitat, concretament en un camp especialment avesat a aquest tipus d'expressió: el patiment. Es tracta de com transforma el místic l'experiència en contingut comunicable. Les últimes pàgines tenen compte dels elements amb què es teixeix el diàleg entre els amants. L'hem batejat com a «llenguatge d'amor», seguint la terminologia que Llull utilitza en una de les metàfores: «Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab llenguatge d'amor» (*LAA* 95). L'anàlisi de la comunicació dialògica posa el focus en l'expressió dels secrets i els senyals dels amants i la revelació de l'amor, que es vehicula a partir de diversos elements com el cant o el silenci.

I. LA MÍSTICA

1. EL CONTEXT MEDIEVAL

Hi ha termes amb els quals no resulta fàcil acarrar-se pel seu abast històric i intel·lectual i per la multiplicitat de perspectives des de les quals poden abordar-se. Parlar d'espiritualitat i, més concretament, de mística, és enfrontar-se a disciplines immenses la complexitat de les quals emergeix des del mateix moment en què hom tracta de definir-les. Només una ullada a la bibliografia existent dona cura de l'afirmació que venim de fer. Les definicions de religió, espiritualitat o mística són poroses, històricament variables i marcades per la diversitat d'enteniments teològics evidents i implícits, i així, tractar de definir aquests conceptes és ser conscients que el resultat romandrà obert a l'acusació de ser massa general o massa específic. En paraules de Haas, es tracta de conceptes que no posseeixen l'estabilitat semàntica desitjable i resulten aplicables a tot (Haas 1999, 89). Si l'autor es refereix només a l'espiritualitat, creiem que la consideració és extensible també al terme *mística*. Efectivament, els conceptes que emmarquen el nostre capítol són heterogenis i es relacionen amb tradicions diverses, de manera que, per tal de fer front a la incommensurabilitat del fenomen, hem de restringir l'àmbit en què s'enquadren i determinar quin és el context precís en què pretenem abordar-los. Per a la nostra comesa aquests conceptes s'han de situar, evidentment, en el cristianisme medieval occidental, com a part de la teologia que tracta de la vida interior i contemplativa. En aquest sentit, esdevé indispensable fer un recorregut per la definició de la mística quant a la tradició medieval amb el propòsit d'establir uns preceptes teòrics bàsics sobre els quals situar la proposta concreta de Ramon Llull.

1.1. Les nocions d'espiritualitat i mística

En termes generals, Haas defineix el terme «espiritualitat» des d'una perspectiva cristiana com a *fides ex parte credentis* o *fides qua* (la fe per la qual es creu) en contraposició a *fides ex parte rei creditae* o *fides quae* (el que es creu), que seria l'objecte pròpiament dit de la teologia dogmàtica. Amb això, el gran estudiós de la mística s'apressa a abordar un problema essencial de l'existència cristiana: la dificultat de trobar constants en les vicissituds històriques de la vida espiritual tenint en compte que l'espiritualitat és un concepte dinàmic, que es defineix com a viu. Segons ell, aquest intent s'articula de manera més manifesta en l'experiència mística, i això és també constant experiència eclesiàstica, atès que «una vida desde el espíritu, que es a lo que se alude realmente con el término espiritualidad, se encuentra en tensa relación con aquello que intenta expresar una teología enredada en sus propios mecanismos de reflexión» (Haas 1999, 89). Així, la tensió entre un saber teològic i un saber de l'experiència articula la història de l'espiritualitat cristiana europea com un leitmotiv fonamental que s'ha de tenir en compte i en què la figura de Jesucrist és l'única constant rellevant (*ibíd.*, 89-91).

Schneiders ha assajat de definir i delimitar en diversos treballs (1986, 1989, 1994, 2005a, 2005b) l'espiritualitat cristiana com a camp, com a discurs i com a disciplina acadèmica, prenent en consideració aspectes com la seua causa material i formal, la interdisciplinarietat que presenta o la seua relació amb la teologia. Aquesta definició que articula creiem que ajuda a emmarcar el terme com a disciplina acadèmica i el situa, doncs, en el nostre marc conceptual:

Spirituality as the subject matter or material object of the discipline is the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives- that is a field. In Christian spirituality these formal categories are specified by Christian content: the horizon of ultimate value is the triune God revealed in Jesu Christ, and the project involves the living of his paschal mystery in the context of the Church community through the gift of the Holy Spirit. Living within this horizon of ultimate value, one relates in a particular way to all of reality and it is this relationship to the whole of reality and to reality as a whole in a specifically Christian way which constitutes Christian spirituality.
[...] the distinguishing formality of spirituality is its focus on "experience". Spirituality as a discipline does not seek to deduce from revelation what Christian spirituality must

be, or to prescribe theologically its shape, character, or functioning, or even necessarily to promote pastorally its exercise. It seeks to understand it as it actually occurs, as it actually transforms its subject toward fullness of life in Christ, that is, toward self-transcending lifeintegration within the Christian community of faith (Schneiders 2005a, 5-6).

L'espiritualitat com a disciplina no pretén deduir de la revelació què ha de ser l'espiritualitat cristiana, ni prescriure teològicament la seva forma, sinó que tracta d'entendre-la tal com es produeix. L'horitzó de valor últim —el Déu trinitari revelat en Jesucrist— determina, doncs, la manera particular en què els qui segueixen l'espiritualitat es relacionen amb tota la realitat i és aquesta relació específicament cristiana el que constitueix l'espiritualitat cristiana. A més, l'estipulació de l'experiència —i de la seua interpretació— com a objecte d'estudi de l'espiritualitat cristiana suposa l'assumpció d'un seguit d'implicacions que ajuden a concretar el concepte que ens ocupa. D'una banda, com que tota experiència té lloc en una realitat —espacial, temporal, local— un enfocament que vulga articular l'experiència de l'espiritualitat cristiana haurà de prendre en consideració les categories que ajuden a configurar-la. L'estudi de l'espiritualitat cristiana s'ha de presentar necessàriament com a multidisciplinari, perquè el seu objecte d'estudi, l'experiència cristiana transformadora com a tal, és polifacètic. D'altra banda, l'experiència és, per definició, subjectiva, de manera que, com a fenomen existencial, l'espiritualitat només pot comunicar-se a través de l'articulació en textos o altres tipus de manifestacions. Si tenim present que l'experiència sempre és experiència d'alguna cosa, aquesta cosa s'ha d'articular perquè el lector o l'oient hi accedisca. Aquesta cosa articulada es l'objecte de l'espiritualitat com a camp d'estudi, el que tractem de comprendre els investigadors. Per això accedir a l'experiència religiosa és accedir a les seues articulacions, als textos i a les manifestacions que han perviscut (Schneiders 2005b, 17-18).

Quan Michel de Certeau exposa la relació entre cultura i espiritualitat, també repara en la necessitat de tenir-ne present el caràcter històric. Perquè l'espiritualitat respon als interrogants d'un temps i ho fa sempre en els termes d'aquests interrogants, que són els que viuen i parlen els homes d'una societat concreta. Per això es tendeix a

manifestar com viure l'Absolut en las condicions reals fixades per una situació cultural (de Certeau 2006b, 51).

Tenint en compte totes aquestes consideracions, situarem l'estudi de l'espiritualitat en la tradició cristiana occidental, romànica, del segle XIII, concretament a partir d'un individu, Ramon Llull, un laic situat en un moviment determinat, proper a l'espiritualitat franciscana, que implica diverses pràctiques i manifestacions. En aquest cas, el focus d'estudi serà la mística lul·liana tal com s'articula en algunes obres del beat, que s'estableixen com a objecte d'estudi del present treball, en tant que són la manifestació concreta de la seua experiència religiosa, de la seua espiritualitat. Tanmateix, per a completar la definició d'espiritualitat en les fronteres del nostre estudi, cal encara parar atenció a la reflexió amb què Vauchez enceta el seu estudi fonamental sobre l'espiritualitat medieval:

Spiritualité, qu'est-ce à dire? Au seuil de cet ouvrage, on se doit de définir aussi nettement que possible une notion qui, selon les époques et les auteurs, revêt des acceptions très diverses. Le Moyen Age ne l'a pas connue et s'est contenté d'une distinction entre *doctrina*, c'est-à-dire la foi sous son aspect dogmatique et normatif, et *disciplina*, sa mise en pratique, en général dans le cadre d'une règle religieuse. Le mot *spiritualitas* que l'on rencontre parfois dans les textes philosophiques à partir du douzième siècle n'a pas de contenu spécifiquement religieux: il désigne la qualité de ce qui est spirituel, c'est-à-dire indépendant de la matière. En fait, la spiritualité est un concept moderne, utilisé seulement depuis le dix-neuvième siècle. Chez la plupart des auteurs, il exprime la dimension religieuse de la vie intérieure et implique une science de l'ascèse, qui conduit par la mystique à l'instauration de relations personnelles avec Dieu. Lorsque cette expérience, après avoir reçu une formulation systématique, passe d'un maître à ses disciples par le moyen d'un enseignement ou de textes écrits, on parle de courants spirituels ou d'écoles de spiritualité. On distingue ainsi traditionnellement la spiritualité franciscaine, ignatienne, etc. (Vauchez 1994, 11).

A la problemàtica que el terme «espiritualitat» és de creació moderna, s'afegeix, a més, la vacuïtat de la definició: tot i que la disciplina es dona generalment en el marc d'una regla religiosa, no només s'ha de considerar l'espiritualitat que va florir entre els murs dels claustres, centrada en la contemplació i expressada en tractats ascètics i comentaris bíblics. No podem reduir la història de l'espiritualitat a un inventari i una anàlisi d'obres en què es fixa l'experiència interior dels monjos, perquè l'espiritualitat medieval també es rastreja en altres sectors —l'espiritualitat dels laics fou

especialment preeminent a finals de l'edat mitjana—, a través d'altres formes d'expressió —gestos, iconografia...—, com una relació entre determinats aspectes del misteri cristià i de pràctiques concretes —ritus, pregàries, devocions. Com que a l'edat mitjana la cohesió dogmàtica no té encara la força de què comptarà en els segles posteriors en tots els àmbits, a l'època medieval són possibles les diverses formes d'espiritualitat en els pressupòsits de la mateixa ortodòxia, les distintes maneres d'interpretar i viure el missatge cristià (Vauchez 1994, 12-13). Establim, llavors, la premissa que l'espiritualitat és una unitat dinàmica que evoluciona i en la qual es dona la coexistència de diverses tendències en la mateixa fe. És seguint aquesta premissa que podem aspirar a copsar el pensament dels laics i, per tant, que podem aproximar-nos a la figura de Ramon Llull.

Si aquestes consideracions han ajudat a limitar les possibilitats semàntiques del terme que ens ocupa, amb la mateixa tècnica hem de procedir quant al segon concepte a què ens referim en l'apartat, un dels fenòmens del religiós o sagrat que més interès ha despertat al llarg de la història: la mística. La mística és un fenomen de la vida anímica, és la tendència fonamental de l'existència humana cap a la unitat amb el fonament des del qual i cap al qual transcorre la vida, de manera que el seu caràcter universal transcendeix el marc del fet religiós (Haas, 2007, 21). No diem res de nou en constatar que el terme «mística» es troba present en la majoria d'estudis actuals sobre el fet religiós, tant en els que es proposen comprendre la història de les religions com en els que reflexionen sobre les possibilitats de l'experiència religiosa en les coordenades culturals actuals. Així mateix, són diverses les disciplines que s'hi han volgut acarar, des de la fenomenologia o la psicologia fins a l'antropologia, la filosofia contemporània o la literatura². Allò místic, allò tancat, hermètic, allò que no pot ser dit i que és de naturalesa silenciosa, però que es manifesta en el llenguatge expressat, impregna els testimonis de la humanitat, des dels cultes místics grecs fins a la filosofia de Wittgenstein (Vega 2018, 317). Aquesta amplitud de mires implica que de

² Veg. McGinn 1991 (p. 263-343), que analitza l'estudi del misticisme com a categoria teològica, filosòfica, comparatista i psicològica en el pensament del segle XX.

nou es faça necessari provar de delimitar els marges en què en el present treball se circumscriuen la mística i el discurs místic.

Els camps lingüístics del místic i l'espiritual han anat entrelaçats al llarg de la història de tal manera que semblen necessàriament relacionats, independentment ja de com entenguem els seus significats:

If we take spirituality as a broad term signifying the whole range of beliefs and practices by which the Christian church strives to live out its commitment to the Spirit present in the Risen Christ (1 Cor. 6:14–20; 2 Cor. 3:17), then we can understand mysticism as the inner and hidden realization of spirituality through a transforming consciousness of God's immediate presence. Mysticism, or more precisely, the mystical element within Christian spirituality, is the goal to which spiritual practices aim. It is a personal appropriation, but not an individualistic one, because it is rooted in the life of the Christian community and the grace mediated through that community and its sacraments and rituals. If this way of construing the relationship between spirituality and mysticism makes sense, it is clear that the investigation of the nature of mysticism, especially the role of what is usually called mystical experience, is an important part of the study of spirituality (McGinn 2008, 44).

La mística seria, per tant, l'objectiu que cerquen les pràctiques espirituals, la realització interior de l'espiritualitat mitjançant una consciència que transforma la presència immediata de Déu. D'aquestes línies encara podem subratllar un aspecte del fenomen que creiem essencial: si la mística es defineix com una experiència personal, allora no podem obviar que es troba arrelada en la vida de la comunitat cristiana i és en ella que es dibuixa i s'entén. Per això l'element vivencial no es pot deslligar del discurs sobre Déu que té lloc en el context històric a què pertany el místic, és a dir, de la teologia del moment: l'experiència personal que reporta el místic té lloc en les coordenades teològiques d'una comunitat concreta, en un moment i un lloc determinats. El mateix McGinn evita de donar una definició precisa del terme i ens proposa la seua manera d'entendre'l segons tres vessants: «mysticism as a part or element of religion; mysticism as a process or way of life; and mysticism as an attempt to express a direct consciousness of the presence of God» (McGinn 1991, 15-16).

Per tractar de fer llum sobre el concepte, atenguem el sentit etimològic del mot *mystica*:

[...] proviene de *my-* que alude a poner el dedo sobre la boca para cerrarla en señal de silencio, de donde *mýein* que significa cerrar ojos y boca, y de allí *myeîn*, iniciar en los misterios, o sea, en algo secreto, cerrado, arcano. De ahí que el término haya pasado a señalar, primero, ceremonias y aun doctrinas de carácter religioso y oculto; después, una particular experiencia interior de lo divino o de lo Absoluto y la disciplina para llegar a ella (Magnavacca 2005, 460).

El terme, que prové del grec *mystikos*, es relaciona des dels inicis amb el silenci i allò velat, amb els misteris i les realitats ocultes. Fa al·lusió, a més, a una via de percepció interior que va més enllà de la raó, a una modalitat cognoscitiva que implica una nova manera d'accedir a la realitat suprasensible i que respon al desig de comunió amb Déu (Magnavacca 2005, 460). Per tant, el místic es relaciona amb el misteri, amb la realitat anterior i superior a l'home que cada religió configura segons la pròpia tradició com a potència innominada, força sobrehumana, el diví, Déu, etc. i que també es fa present més enllà de la religió sota «figures profanes» (Velasco 1999, 253). Si considerem que el cristianisme no és una religió misteriosa³ —en tant que el misteri cristià no s'entén com a veritat inaccessible a l'enteniment, sinó com a esdeveniment històric que fa de cada cristià un místic, perquè renova allò que qualifica de místic— cal fer un pas més enllà per a veure com pren el terme i de quina manera l'adapta als seus pressupòsits. És amb Dionís Areopagita que trobem per primera vegada la noció de *teologia mística* que farà fortuna en la posterioritat:

The Greek qualifier *mystikos* and its derivatives do not occur in the New Testament, but from ca. 200 C. E.. Christian authors began to use *mystikos/mysticus* to signify the hidden realities of their beliefs and practices. By about 500 C. E., the mysterious author who wrote under the pseudonym Dionysius had invented the term *mystical theology* (*theologia mystikê*), although “mysticism” as a stand-alone substantive is more modern, not used before the seventeenth century at the earliest (McGinn 2008, 44).

De fet, malgrat que sovint parlem d'«experiència mística», aquesta expressió no era l'emprada pels místics ni pels qui s'ocupaven de l'estudi del misticisme, que per a referir-se al fenomen que els apel·lava adoptaren el nom de «teologia mística»⁴. Pel

³ Veg. l'explicació de la qüestió a Bouyer 1986, de qui prenem les paraules.

⁴ Tot i que els cristians empraren l'adjectiu *mysticus*, com s'ha vist, i des del segle XII la paraula *experientia* prengué importància en relació amb la trobada amb Déu, no fou fins al segle XIX que l'expressió començà a utilitzar-se (McGinn 2008, 45).

que fa al cristianisme, la mística va seguir els postulats de la teologia mística de Dionís Areopagita, vinculada amb els escrits neoplatònics i algunes creences orientals i fou amb ell que es començà a utilitzar per a referir-se a la comunicació directa entre l'home i Déu, que havia de culminar en un retorn de l'home a Déu que li permetera unir-s'hi en un acte suprem (Magnavacca 2005, 461). Resseguint aquesta línia trobem el concepte a l'edat mitjana, tot i que el terme adquirisca el seu sentit ple en l'edat moderna, com explica Certeau (2006a) quan en restringeix l'ús al context europeu i cristià dels segles XVI i XVII.

El terme «místic» s'originà en el paganisme, però des del segle II es convertí en una possessió cristiana, que sempre va ser eclesial: les profunditats ocultes o místiques de la Bíblia i els sacraments portaven a una «contemplació mística» i fins i tot a una «unió mística» amb Déu en Crist. Els primers cristians no se centraven en les seues experiències de la presència de Déu, sinó en la realitat mística de Crist a l'església (McGinn 1991, 184).

L'estudi contemporani del misticisme de vegades ha volgut distingir entre misticisme i teologia mística i igualment entre l'experiència mística i la interpretació teològica que se n'ha fet —és a dir, entre els qui viuen l'experiència mística (místics) i els qui reflexionen sobre l'experiència mística (teòlegs). En aquest sentit seguim McGinn quan considera que, tot i que es poden fer distincions teòriques entre el misticisme i la teologia mística, és perillós considerar-les per separat en la història del cristianisme. De fet, que el terme «teologia mística» haja precedit el terme «misticisme» durant més d'un mil·lenni és una mostra dels llaços complexos entre les dues nocions. Aquesta relació no es pot entendre com la distinció entre experiència i comprensió; la teologia mística no és un epifenomen que ajuda a revelar el real —les interaccions entre els actes conscients i les seues plasmacions teòriques són més complexes que això—, no és un afegit a l'experiència mística, sinó que precedeix i guia tota la forma de vida del místic (McGinn 1991, 12-14).

Podem afirmar ara ja que la mística és un mode d'aprehendre la realitat que no exclou el misteri, és la recerca de l'absolut, el camí introspectiu de comunicació amb Déu. En

definitiva, és una experiència espiritual, una experiència d'amor que mou el caminant a voler anar sempre més enllà sense arribar mai del tot al lloc desitjat. Perquè, en paraules de Certeau, «Místico es aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es *eso*, que no se puede residir *aquí* ni contentarse con *aquello*» (de Certeau 2006a, 294).

Prenent en consideració totes aquestes qüestions, es fa palès que la mística —o el que considerem amb l'adjectiu místic— planteja diversos problemes difícils de salvar. Tot rau en les dificultats que presenta l'objecte a què el místic s'adreça: d'una banda, la dificultat ontològica, perquè la natura de l'objecte al qual s'al·ludeix no és la realitat física, i això entronca amb la dificultat epistemològica, l'aparent inaccessibilitat a l'objecte desitjat a què es veu abocat el místic i, finalment, la insuficiència del llenguatge humà per a poder explicar-ho tot plegat, per a poder parlar d'un objecte inefable i per a poder comunicar una experiència que va més enllà de les fronteres racionals.

D'ací l'esforç repetit al llarg de la història de trobar un llenguatge amb el qual explicar la vivència mística, esforç que s'ha traduït en innumbrables textos que han estat objecte de nombrosíssims treballs en què s'han implicat diferents àmbits d'estudi. I amb açò arribem a l'altre punt fonamental en qualsevol consideració que es faça de la mística: el discurs místic, els textos que vehiculen l'experiència mística i que constitueixen el fonament dels nostres estudis. És evident que l'experiència com a tal no forma part del registre històric, de manera que l'objecte d'estudi del qui s'acara a analitzar el fenomen místic és l'evidència en forma de registres escrits que ens han deixat els cristians d'èpoques anteriors. Només ens han pervingut els textos místics, no les experiències que els justifiquen (Baruzi 1996, 31). L'hermenèutica dels textos místics esdevé, doncs, necessària si es vol fer llum en la història del misticisme cristià. En aquest sentit, el reconeixement de la interdependència de l'experiència i la interpretació del místic que defensàvem adés pot ajudar a evitar alguns problemes en l'estudi del misticisme, ja que la distinció que sovint s'ha fet entre experiència mística i teologia mística ha bloquejat una anàlisi de l'hermenèutica dels textos místics, que de vegades s'han tractat

com a fonts per a confirmar el que ja s'esperava, sense fer gaire atenció al gènere, el públic o l'estructura per a dilucidar l'estudi del text (McGinn 1991, 13-14).

Quan parlem de textos místics hem de començar explicitant que ens referim a obres calidoscòpiques que transcendeixen la categorització genèrica a què estem avesats. Els textos que tradicionalment considerem com a místics no s'adscriuen només a un gènere, ans al contrari, es presenten en una pluralitat de formes gens menyspreables: com a obres poètiques o de prosa poètica, reflexions filosòfiques i teològiques, relats autobiogràfics, textos parenètics amb intenció pedagògica, etc. Fronteres i etiquetes, a més, que no sempre resulten clares d'establir. Per tant, què comparteixen tots aquests textos per haver-los categoritzat com a místics? Recorrem de nou a les paraules de Haas:

los «textos místicos» se caracterizan por tener un referente intencional claro y concreto y por tener como objetivo un contenido cuyos contornos pueden ser descritos. Así pues, llamo textos místicos a aquellos textos en los que se puede tematizar, y de hecho así ha sucedido, aquello que desde el neoplatonismo se ha llamado teoría, visión o contemplación de Dios (en latín, *contemplatio*) y que siempre ha surgido de una fascinación originaria; y si ahora recordamos las definiciones conocidas, lo que hemos dicho significa entonces que en el centro de estos textos se encuentra una *unio mystica* o *cognitio Dei experimentalis* que se despliega en el alma en toda su amplitud, que lo hace de un modo diverso y que ha sido identificada con nombres distintos. Su importancia reside claramente en una unión del ser humano con Dios que puede adquirir connotaciones eróticas o sexuales y que, aunque acontece más o menos en secreto, reclama ser exteriorizada y comunicada (Haas 2007, 27).

La categorització que en fem respon, en primer lloc, a una qüestió temàtica. El comú denominador de tots aquests textos, tan diferents en les seues coordenades espaciotemporals i vehiculats a través d'una multiplicitat de gèneres, és l'expressió d'un testimoni de contemplació, que sorgeix d'una fascinació primigènica i es desenvolupa en la recerca per part de l'ànima humana de la proximitat amb Déu. I el contingut de la qual s'ha de comunicar —amb les dificultats que això comporta— a través d'un llenguatge que pot semblar diferent a l'habitual, pel caire inefable de l'experiència que conté.

Tenint present que la mística és una manera de parlar (de Certeau 2006, 117), que és essencialment un fet del llenguatge (Vega 2018, 317), l'anàlisi del discurs místic sembla ineludible en la nostra comesa. Malgrat que ens centrarem en aquesta qüestió més extensament al capítol III, creiem necessari apuntar ací alguns trets d'aquest tipus de discurs que considerem essencials. En primer lloc, no podem obviar que el llenguatge emprat pels místics té una forta càrrega simbòlica, en tant que és un discurs que pretén concordar amb l'experiència sentida i no tant amb una aproximació intel·lectual a la realitat. Aquest tipus de discurs es materialitza en un seguit d'elements i de recursos retòrics reiterats com la paradoxa, l'oxímoron o la *coincidentia oppositorum*, que responen a la natura inefable del contingut que es vol vehicular.

D'altra banda, també cal parar esment als conceptes de «context» i «intertextualitat» del fenomen, que d'alguna manera s'han deixat veure en les pàgines precedents: prenent en compte que la interpretació d'un text requereix del coneixement del seu context, comprendre els textos místics passa per acceptar el context que envolta el text i l'experiència (l'experiència *d'*alguna cosa i *en* alguna cosa) com a «context extratextual», ja siga en una fe, en una religió, en una problemàtica divina o espiritual, etc. (Haas 2013, 40). En aquest sentit és que Haas reivindica la recerca contextual de la mística i defensa una metodologia que no reduïska els textos místics al seu substrat vivencial. Seguint aquests preceptes, el concepte essencial que apareix en escena és la *intertextualitat*. Malgrat la multiplicitat de terrenys en què el místic s'explicita en les seues distintes formes discursives, ja s'ha remarcat que hi ha una similitud entre aquests tipus de texts, una congruència de contingut i forma que els vincula més enllà del context espaciotemporal:

Dado que los textos místicos se refieren de forma radical, es decir, absoluta, a la relación del ser humano con lo Absoluto, con Dios, y pretenden situar la salvación en ese cara a cara en cierto modo abstraído, pero construido a propósito retóricamente, la incalculable intertextualidad es lisa y llanamente la condición para que tales textos puedan ser producidos (Haas 2013, 36).

En la mateixa línia, McGinn planteja que el misticisme s'explica com a part d'un tot més gran, com un element en comunitats i tradicions religioses concretes, complexes i en desenvolupament. Aquesta perspectiva ens ajuda a entendre per què la mística

cristiana només es pot comprendre a través de la seua història: l'element místic apareix implícit en el cristianisme des de l'inici però s'explicita en el temps i en unes circumstàncies concretes. Per això qualsevol teologia contemporània del misticisme hauria de tenir cura de les diverses formes en què s'ha expressat l'element místic i com aquest ha interactuat amb les formes institucionals, intel·lectuals i socials de la vida religiosa (McGinn 1994, 10).

La intertextualitat és, llavors, un dels fonaments dels textos místics, la condició *sine qua non* perquè existisquen i els puguem considerar com a conjunt, més enllà de les estrictes fronteres històriques i contextuals. Algunes obres de Ramon Llull formen part d'aquesta xarxa d'intertextualitat que anomenem textos místics: entenent la mística no com la unió estricta i necessària entre l'home i Déu, sinó com a recerca constant de l'absent; en el sentit que exposa de Certeau, com a camí que es camina infinitament. Entenent la mística de la religió cristiana com proposa McGinn, com un procés o forma de vida, en lloc de definir-se únicament en termes de l'experiència d'unió amb Déu. És en aquest sentit que podem afirmar que Llull és un dels grans místics d'Occident, i la seua mística presenta algunes particularitats que s'han d'analitzar. Per tractar de dilucidar quina és la importància dels seus escrits en la història del misticisme cristià es fa necessari esbossar la tradició i el context de què és fill. A aquesta finalitat tractaran de respondre les pàgines que segueixen.

1.2. La mística en la tradició medieval

Una passejada per la història del misticisme cristià occidental ha de tenir necessàriament com a punt de partida la tradició anterior que en dona compte. La història del misticisme cristià occidental no es pot entendre sense el coneixement de les seues arrels en el judaisme, en la filosofia grega i, sobretot, en la història del primer cristianisme, tant dels Pares Grecs com dels Pares Llatins. Segons McGinn, la història del misticisme cristià mostra una mena de capes superposades en què les expressions anteriors viuen en períodes posteriors i interactuen amb noves idees, sistemes i institucions per tal de crear possibilitats cada vegada més complexes (McGinn 1991, 132). Analitzar detalladament aquesta qüestió excedeix els nostres propòsits, però,

seguint l'estudi de referència sobre la qüestió (McGinn 1991), apuntarem breument la base històrica i hermenèutica de la història del misticisme cristià occidental.

Per a examinar les arrels de la tradició mística cristiana cal remarcar que el misticisme cristià és exegetíc, i en la seua configuració van influir tant la tradició exegetica jueva com les tradicions exegetiques paganes. Si la lectura i la interpretació de la Bíblia està al centre del cristianisme, la vida mística fou possible gràcies a l'assimilació de la paraula de Déu dins de la comunitat de culte. De fet, els primers místics cristians, tant d'Orient com d'Occident, no relaten la seua experiència, sinó que cerquen el lloc de trobada entre Déu i l'home en els secrets que celsa la Bíblia. Els fonaments històrics de les tradicions místiques cristianes s'han de cercar en el període del judaisme del Segon Temple i en el desenvolupament del sentit jueu de l'escriptura com a cànon que necessita una interpretació. Tot i que l'afirmació de l'existència del misticisme a la Bíblia hebrea i a la literatura del període del Segon Temple ens sembla agosarada, sembla innegable que molts lectors entengueren com a llibres místics les escriptures hebrees, tant en la seua forma original jueva com en l'Antic Testament cristià. Especialment es llegiren així els «Salms» i el «Càntic dels Càntics», en els quals es va voler extraure el significat espiritual o místic del relat del viatge de l'ànima cap a Déu. El mateix passaria al Nou Testament amb els escrits de sant Pau i l'evangeli de sant Joan, textos importants en l'estudi del misticisme cristià.

D'altra banda, en l'estudi dels antecedents del misticisme cristià també s'ha de tenir en compte la influència del misticisme filosòfic pagà, sobretot del platonisme i el neoplatonisme. Des de principis del segle IV aC., el món mediterrani va patir grans canvis històrics que comportaren una evolució en les estructures religioses instaurades fins al moment. Així sorgiren noves maneres de fer accessible Déu en un món en què el diví ja no era present en les seues formes tradicionals. Les respostes més influents les conferiren els escrits de Plató i la literatura apocalíptica del Segon Temple. Per a Plató la contemplació —entesa com el fruit d'una purificació ascendent tant de l'amor com del coneixement que arriba al seu objectiu quan l'element diví de l'ànima s'assimila a la seua font suprema— era el que proporcionava un nou accés al diví. Aquest ideal contemplatiu de Plató i dels seus seguidors, amb totes les distàncies

pertinents, va influir, d'alguna manera, la mística cristiana occidental. Si els apocalíptics buscaren la presència de Déu en l'ascensió al regne diví i els platònics ho feren a través d'una fugida cap a la contemplació de la realitat última, els cristians pensaren que la recerca de Déu només es podia atènyer a través de Jesucrist ressuscitat, a través de la comunitat cristiana i els seus rituals sacramentals, especialment en el baptisme i l'Eucaristia.

La història del primer misticisme cristià també està directament relacionada amb els desenvolupaments occidentals posteriors, no només a través del monaquisme sinó també a través del llegat dels pares de l'Església. Els pares Grecs recolliren l'herència de l'exegesi jueva i del misticisme filosòfic pagà que venim d'exposar i l'adaptaren a la seua convicció que l'aparició definitiva del Déu salvador es dona en Jesucrist. Així, utilitzaren els temes de la tradició contemplativa grega en el context d'una comunitat de creences centrada en la confessió de Jesucrist com a Déu i Redemptor, de manera que en la recerca del contacte directe amb Déu serà fonamental seguir i imitar el model que proporciona Jesucrist.

La constitució d'una religió, com de qualsevol producte històric, és un procés llarg i complex en què coexisteixen diverses tendències i pugnes que la crítica posterior s'esforça d'organitzar, de manera més o menys encertada. I precisament la diversitat del cristianisme primerenc es manifesta, entre altres, en les diferents maneres en què s'apropien de la creença en Jesús com a Salvador. La preocupació per descobrir aquesta diversitat fou una de les característiques dels darrers Pares Grecs; la mística patristica grega presenta trets que van influir en les tradicions llatines posteriors. De fet, els historiadors han vist el final del segle II dC com un període crucial en la història del misticisme cristià i en la formació del cristianisme com a entitat religiosa organitzada. Aquesta consideració es justifica no només pels grans debats de l'època sobre el gnosticisme sinó també pels escrits de figures crucials de l'escola Alexandrina com Climent o Orígens, que foren molt llegits al món llatí i, sobretot, per les obres de Dionís Areopagita. En efecte, el rebuig de la tradició ortodoxa pel gnosticisme va marcar certs límits per al misticisme cristià posterior, i el pensament dels autors que hem citat establí les línies bàsiques de la comprensió ortodoxa oriental de la vida

cristiana. Alguns d'aquests autors es traduïren al llatí i es llegiren amb ànsia a Occident; en concret, la tradició mística neoplatònica culminà precisament en els textos de Dionís Areopagita, qui encunyà el terme «teologia mística» i adaptà les categories neoplatòniques a l'expressió de l'ensenyament cristià sobre la trinitat, la creació i el retorn a Déu, sistematitzant una visió dialèctica de la relació de Déu i el món que va ser la font de sistemes místics especulatiu posteriors (McGinn 1991, 3-185).

Però si alguna cosa ha contribuït a modelar la història del cristianisme fins a l'actualitat fou la creació i el triomf del monaquisme al segle IV, que esdevingué la matriu institucional de la majoria del misticisme occidental fins al segle XII. Amb la creació de la institució, les àmplies tendències ascètiques i místiques del primer cristianisme es van traduir en estils de vida específics i tradicions d'ensenyament que permeteren transmetre el misticisme en un sentit més estret. Ateses les particularitats d'Occident, el monaquisme occidental va adquirir les seues formes pròpies, no va ser només una còpia de l'oriental. Així, tot i que la vida eremítica continuava sent l'ideal, el monjo que vivia en comunitat era ara la nova forma estàndard de vida monàstica, en una tendència que s'estenia cap a l'entorn urbà i clerical. Perquè el monaquisme d'Occident no nasqué del moviment de camperols cap al desert, com a Orient, sinó que estava estretament relacionat amb el patrocini aristocràtic i episcopal: va sorgir dels esforços dels bisbes i dels cristians de classe alta alfabetitzada per a fomentar formes de vida superiors per a ells mateixos i per al seu clergat (McGinn 1991, 195).

El monaquisme proporcionava el context en el qual els cristians podien conrear el coneixement de l'Escriptura i la vida de penitència i pregària que preparava el creient per a la trobada amb Déu. Així fou com es fixaren les bases i les condicions per tal d'assolir la perfecció cristiana, en un programa que pugnava per l'ascetisme, la pregària contemplativa, la necessitat de fugir del món i la condemna estricta dels vicis. I la literatura tingué un paper clau per a difondre aquest nou estil de vida.

Al primer cristianisme de parla llatina ja s'entrelluca una sensibilitat per l'experiència introspectiva, una forma de subjectivisme poc freqüent entre els autors grecs. Els escrits dels primers místics llatins establiren els preceptes del que seria el misticisme

llatí posterior. Els autors del segle IV i principis del V com Ambrosi, Joan Cassià i, sobretot, Agustí d'Hipona, marquen els veritables inicis del misticisme occidental, caracteritzat per la vida monàstica i els seus ideals de virginitat i asceti, però també íntimament lligat a la vida de la comunitat cristiana, tenint en compte que molts dels seus portaveus eren bisbes (McGinn 1991, 191-196). Cassià transposa els termes de la vida moral i espiritual a la vida ascètica i fixa l'anàlisi del comportament espiritual del monjo. Ambrosi busca la interpretació moral i mística dels textos i excel·leix a comentar al·legòricament la Bíblia, amb nocions que reprendrà més tard Joan Escot Eriúgena (Gilson 1986 [1922], 112).

Per la seua banda, la teologia de sant Agustí incita a trobar Déu en la vida íntima de l'esperit i emprà arguments a favor dels intel·lectualismes místics i afectius (Paul 1973, 87-99). Sant Agustí també fou un autor que va prestar una atenció considerable a l'element místic del cristianisme i a qui gairebé tots els místics occidentals posteriors van apel·lar. Segons McGinn, la seua contribució al misticisme occidental posterior es basa en tres blocs: el relat de l'ascens de l'ànima a l'experiència contemplativa de la presència divina; el fonament de la possibilitat d'aquesta experiència en la naturalesa de l'ànima humana com a imatge del Déu tri, i en el paper necessari de Crist i de l'església per a atènyer aquesta experiència (1991, 231-232). El Déu de sant Agustí és una realitat íntima al pensament i que alhora el transcendeix; és un Déu al qual s'hi pot accedir si es ressegueix un itinerari que va de l'exterior a l'interior i de l'interior al superior (Gilson 1986 [1922], 128). Prenent el monaquisme com la forma més alta de recerca de Déu, aquests autors desenvoluparen un pensament sobre l'amor contemplatiu de Déu, que creien accessible per al bon cristià.

Els contorns del cristianisme primerenc medieval es dibuixen entre el descobriment del Crist històric, la valorització de vida moral i la importància donada als ritus i gestos. Tot això constitueix el fonament d'una espiritualitat que florirà plenament al llarg dels segles següents (Vauchez 1994, 32). En efecte, l'espiritualitat de la primera edat mitjana es caracteritza, sobretot, per un sentit de sacralitat omnipresent i concret basat en el domini clerical, en un *ethos* monàstic, i en un canvi progressiu en les maneres de concebre la figura de Jesucrist i la seua relació amb el creient (McGinn 1994, 18-20).

En aquesta època no podem oblidar noms tan importants com els de Boeci, Gregori el Gran o Joan Escot Eriùgena, i en concret aquests dos darrers esdevenen remarcables per als objectius del nostre estudi.

Gregori el Gran conjuga la formació monàstica i el sentit eficaç de l'acció: l'experiència del monjo que després fou Papa és l'experiència d'un contemplatiu condemnat a l'acció, que barreja en el seu pensament i llenguatge la prudència i el fervor (Michel 1997, 137). Podem dir que la teologia de l'experiència cristiana que proposa constitueix el pont entre l'era patristica i la cultura monàstica de l'edat mitjana, s'inscriu en la tradició benedictina que sabrà fer progressar. La doctrina que exposa és una teologia de la vida moral i també de la vida mística, una recerca de Déu que s'explica per una doctrina de relacions de l'home amb Déu. Aquesta doctrina ens interessa especialment perquè en ella es conjuguen l'acció i la contemplació i perquè té un caràcter dinàmic, característiques que veurem també en Llull. I, a més, perquè introdueix la idea del coneixement espiritual que es manifesta en el dolor i en la compunció —que desenvoluparem a l'apartat II.1.3— i utilitza un llenguatge poètic que la tradició monàstica i mística posterior aprofitarà.

La doctrina espiritual de sant Gregori no és un sistema o un mètode, és una concepció de la vida cristiana, una vida de pregària que es caracteritza per la desafecció del món i un intens desig de Déu. Gregori és conscient de la misèria del món, la misèria de l'home que li ve de la seua natura corporal, del pecat original, i que, si sap interpretar-la, el condueix a la humilitat i la paciència, al menyspreu del món i a la consciència de la necessitat de ser de Déu. El condueix, en darrer terme, a la compunció, un dolor de l'ànima que sorgeix de dos principis: per la por del pecat i pel desig de Déu. El desig de Déu és el primer pas per a acostar-s'hi; la seua possessió és obscura i breu, de manera que en l'home naixen el lament per veure-la desaparèixer i, de nou, el desig de retrobar-la. La compunció de l'ànima és, doncs, una compunció d'amor i de contemplació; és un do que no podem comprendre perquè Déu l'acompleix en nosaltres, que som ens passius en els quals provoca una purificació (Leclercq 1957, 30). Així ho exposa als *Diàlegs*:

[...] il y a principalement deux genres de componction : l'âme qui a soif de Dieu se sent poindre d'abord de crainte, puis d'amour. D'abord elle s'afflige dans les larmes, car au souvenir de ses méfaits, elle redoute d'avoir à souffrir pour eux les supplices éternels. Puis, lorsque la crainte a été absorbée par une longue anxiété de chagrin, une certaine sécurité naît de la présomption du pardon et l'esprit s'enflamme d'amour pour les joies célestes. Celui qui d'abord pleurerait par crainte d'être mené au supplice, ensuite se met à pleurer très amèrement parce que l'entrée au royaume est différée. [...] Il arrive ainsi que la parfaite componction de la crainte livre l'âme à la componction de l'amour (Gregori el Gran 1980, 400-401).

Per això les llàgrimes de l'amor acompanyen les llàgrimes de la penitència: les penes d'aquesta vida són el motiu del desig i cal depassar-les, arribar a Déu que ens interpel·la i es comunica amb nosaltres per mitjà d'elles. Així doncs, si la doctrina de sant Gregori té un caràcter dinàmic és perquè es basa en un desig que es fonamenta en un progrés constant. L'home només pot desitjar Déu i preparar-se per l'ascesi —per la via activa—, i per la lectura i la meditació sobre l'Escriptura —és a dir per la via contemplativa. Aquest desig és una possessió on es conjuguen la por i l'amor, i en què sempre triomfa l'amor, perquè el coneixement contemplatiu és un coneixement per l'amor.

Finalment, aquesta psicologia de la vida espiritual, aquesta reflexió estructurada sobre l'experiència cristiana, es formula amb termes precisos: dialèctica de la presència i l'absència, de la fe i la vida eternal, de la llum i l'obscuritat, etc. Per a expressar les realitats de la vida mística, sant Gregori emprà un vocabulari poètic i un llenguatge paradoxal (cant interior, paraula silenciosa, home que tendeix a la llum sense límits i és cec a aquesta llum...) que marcaran la tradició posterior i que tenen un interès particular en la nostra comesa (Leclercq 1957, 30-39).

L'altra gran figura de l'època que ens convé remarcar és l'erudit irlandès Joan Escot Eriùgena, l'obra del qual s'ha relacionat amb la de Llull⁵. Eriùgena és el primer hereu de la patristica grega a Occident, però en la seua doctrina encarna també la cultura

⁵ Yates (1962) mostra que la filosofia escotística podria ser una de les primeres fonts de Llull: les causes primordials i els elements de la filosofia escotística explicarien la connexió entre les dignitats divines i els elements en Llull. Per la seua banda, Gayà (1989 i 1991) exposa la proximitat del sistema lul·lià amb l'obra d'Eriùgena partint del concepte d'*ars*, de l'ús teològic dels *exempla naturalia* i d'exemples presos de la teoria elemental per a exposar la doctrina de la trinitat.

celta i la llatina. Es recolza en el platonisme grec per a explicar i justificar l'experiència mística en l'espiritualisme cristià, principalment en l'obra de Dionís Areopagita, que tradueix i comenta. L'irlandès va tenir un paper clau en originar una de les tradicions més importants del misticisme occidental posterior, l'anomenat misticisme dialèctic, que es troba en pensadors com Mestre Eckhart i Nicolau de Cusa. El seu pensament pretén donar compte de com el cosmos, a través de la mediació del subjecte humà, torna a la seua màxima unificació amb el Déu ocult (McGinn 1994, 82). Per a Eriùgena l'objectiu suprem de la vida és la contemplació de la perfecció infinita de Déu: tot el que reflectisca aquesta perfecció té per natura elevar-hi l'ànima i forma part de la saviesa absoluta (De Bruyne 1946, 191-192). Seguint la premissa que per a Déu crear és revelar-se, cada cosa és un signe pel qual es dona a conèixer, de manera que totes les formes visibles, sense excepció, són manifestacions de la infinita bellesa de Déu. Per a contemplar Déu, però, s'ha de saber interpretar tant la natura sensible com l'Escriptura, i en aquesta teoria tenen un paper fonamental tant el símbol com l'al·legoria i tant la fe com la raó. Perquè la doctrina d'Eriùgena no s'entén sense la seua concepció de la relació entre la fe i la raó, i en aquest punt ens interessa, en tant que veiem semblances amb Llull.

D'acord amb sant Agustí —i després amb sant Anselm—, el teòleg afirma que per a comprendre la veritat primer s'ha de creure, la fe és la condició de la intel·ligència: com que la revelació divina s'expressa en l'Escriptura, la raó ha d'acceptar com a vertader el que diu la Bíblia. Així, la filosofia aparentment racionalista d'Eriùgena es fonamenta en una base bíblica, segons la qual la fe és el principi a partir del qual desenvolupar el coneixement sobre el creador. I la raó, per a tractar d'entendre el que creu, ha d'emprar el mètode dialèctic, que opera per mitjà de la divisió i l'anàlisi (Gilson 1986 [1922], 202-203). Així doncs, Eriùgena s'aplica a trobar Déu per un esforç racional en l'anàlisi de la creació visible i alhora, també, tracta de provar per l'autoritat de les escriptures i els Pares les conclusions que jutjarà fermament establertes (De Bruyne 1946, 346).

Es pot ascendir fins a Déu interpretant racionalment la natura i per l'exegesi filosòfica de la Bíblia. Centrem-nos en la primera idea. En el seu *Expositiones in hierarchiam*

coelestem el teòleg afirma que tots els éssers creats són llums en què llueix la llum divina; la creació està formada per aquesta multitud de llums que són les coses, de manera que és una il·luminació destinada a fer veure Déu (Gilson 1986 [1922], 214). És així com mostra que la natura és un símbol que s'ha de saber interpretar racionalment, com es veurà a l'apartat II.2. D'altra banda, s'ha de buscar Déu en la paraula vertadera que ens ha deixat, perquè Déu es dona a conèixer a la intel·ligència a través de la paraula bíblica (Gilson 1986 [1922], 205). La raó ha de ser capaç, però, d'interpretar aquesta paraula, que és un signe al·legòric, perquè com que Déu és inefable, tot el que es diu d'ell és metafòric. I ací trobem l'altre punt que ens interpel·la del teòleg: la seua reflexió sobre el llenguatge, sobre com parlar del que és inefable, en la línia de l'anomenada teologia negativa o apofàtica. En aquesta meditació se sent de nou la influència de la teologia mística de l'Areopagita: Déu està per sobre del llenguatge i de tota definició. Déu és i no és, és superlativament tot el que és, està per sobre del bé i de l'eternitat, de manera que és superior a tota afirmació i a tota negació. Per a parlar-ne, llavors, ho hem de fer de manera afirmativa i alhora negativa, amb un llenguatge simbòlic, metafòric, i per això poètic. Déu és tan transcendent que tot el que n'afirmem ha de ser pres en sentit figurat, no propi (*non tamen proprie, sed translative*) només el que en diem per negació és *non tamen translative, sed proprie* (De Bruyne 1946, 353). Precisament això justifica que s'haja d'interpretar la paraula de l'escriptura. En efecte, l'exegesi i el misticisme van romandre inseparables al llarg del segle XII, com veurem tot seguit.

Fem ara un pas endavant en la cronologia. El procés de secularització, iniciat ja al segle IX, es va accelerar amb la progressiva desaparició del sistema polític carolingi i l'auge del feudalisme. La nova societat que s'estava construint en el marc feudal va adoptar la ideologia de les tres funcions o els tres ordres, cadascun dels quals complia una funció específica: els *oratores* que resen, els *bellatores* que lluiten i els *laboratores* que treballen. En aquesta societat, doncs, el clergat ocupa un lloc preeminent, i es dota l'oració d'una utilitat social, essencial per assegurar la supervivència i la salvació del món. Així adquireixen una importància major els monjos, en la mesura que són els especialistes del res i l'oració. En l'època feudal, els centres espirituals d'Occident eren

comunitats d'homes i dones que practicaven el cristianisme amb un grau de perfecció inaccessible per als creients corrents. A partir d'aquest moment, i fins al segle XIII, tots els moviments espirituals de l'Església tindran com a punt de partida la fundació dels ordes religiosos. La nova espiritualitat monàstica i feudal determinarà, doncs, la vida religiosa de la societat fins a principis del segle XII, i farà notar els seus efectes fins a finals de l'edat mitjana (Vauchez 1994, 36-37). En aquest punt es fa necessari abordar l'espiritualitat monàstica i la seua literatura, que transmet els costums i les regles del monestir, instaurat com a escola de santedat.

Quan ens referim al monaquisme medieval, podem parlar d'una cultura homogènia i comuna en el sentit que hi subsistiren formes de vida, tendències i estructures particulars que malgrat les petites concrecions conformaven una unitat i, en canvi, es diferenciaven de tot allò que no era monàstic (Leclercq 1957, 237). A partir del segle X la regla de sant Benet fixa els principis i les formes de la vida religiosa que seguiran tots els monjos i que instaura les arrels d'una tradició espiritual que subsistiria segles enllà. El monestir s'estableix com una mena de ciutat de la pregària, el lloc per excel·lència per a adorar a Déu, la prefiguració de la Jerusalem celestial que permet allunyar-se de la terra i preocupar-se només pels afers espirituals. La tendència al rebuig del món fora del monestir, *contemptus mundi*, es fonamentarà en la idea «qu'il existe une incompatibilité entre la vie dans le monde et l'état religieux» (Vauchez 1994, 48), tot i que en la pràctica «ni les moines ni même les ermites qui semblent pourtant avoir pratiqué à la lettre le mépris du monde n'ont été totalement étrangers ou hostiles aux réalités humaines» (Vauchez 1994, 48). Més endavant la contemplació implicarà tant la vida activa com la vida contemplativa, com veurem en tractar de les particularitats de la mística lul·liana. La cultura monàstica medieval s'orientava fonamentalment al cultiu de la *spiritualitas*, de la vida que es viu «according to the participation in the divine life available to Christians through the church and its sacraments» (McGinn 1994, 123). Així s'entén que el monjo es definisca com un penitent que es posa sota la direcció espiritual de l'abat i es dedica a meditar i a practicar la continència, a treballar en la seua pròpia salvació. Concretament a l'època carolíngia l'oració esdevé un element preponderant en el monaquisme, una tendència

que Cluny durà fins a conseqüències extremes (Vauchez 1994, 37). El desig de Déu i la preocupació per comunicar-lo seran el fonament de la nova literatura, perquè:

le contenu de la culture monastique est apparu comme symbolisé, synthétisé, par ces deux mots: grammaire et eschatologie. D'une part il faut des lettres pour s'approcher de Dieu et exprimer ce qu'on perçoit de lui; d'autre part il faut dépasser sans cesse la littérature pour tendre à la vie éternelle (Leclercq 1957, 55).

La lectura, la meditació i la pregària s'uneixen en l'oració meditativa: la pregària litúrgica i comunitària, la lectura comuna i la interpretació dels textos seran la base de la vida meditativa al monestir. La importància de la *lectio divina* es concretarà en la meditació i l'oració a partir dels textos patristics i bíblics. En aquest sentit cal entendre la preeminència de la interpretació de l'escriptura, en tant que la Bíblia s'imposarà com a mitjà de salvació. Aquesta exegesi es basarà en la reminiscència i en la importància dels mots, tindrà en compte la tradició literària (patristica, però també clàssica) i les etimologies, considerades com a ciència. De fet, podem definir aquesta exegesi com a literal i mística, perquè interpreta l'escriptura per l'escriptura i al mateix temps la concep com a via de salvació, com a espill on es pot veure la imatge que hauríem de reproduir, la persona que hauríem d'esdevindre. I si hi hagué una obra comentada per sobre de la resta en aquest sentit és el *Càntic dels càntics*, un càntic d'amor que comenten tenint en compte que el sentit de la contemplació és mantenir el desig per Déu i la vida celestial. Perquè els comentaris monàstics del text de l'Antic Testament es diferencien dels escolàstics: mentre els monjos el presenten com un tractat d'amor a Déu, de la recerca de cada ànima i la seua unió espiritual amb Déu, els escolàstics el conceben en sentit col·lectiu, com les relacions entre Déu i l'Església, com una doctrina adreçada a la intel·ligència, en què la revelació de la veritat divina es fa mitjançant la fe i el coneixement dels misteris (Leclercq 1957, 70-86). Per als monjos la contemplació és, per sobre de tot, un acte de fe, d'amor: la unitat de la seua teologia és el misteri de l'amor, conèixer Déu és estimar-lo. I és en aquesta línia que la pregària i la humilitat s'instauren com a condició necessària del coneixement de Déu. Fet i fet, la cultura monàstica té una orientació mística en què la vida cristiana s'uneix a la cultura, els valors espirituals no s'entenen sense els valors culturals, i el resultat seran la poesia litúrgica i la teologia monàstica (Leclercq 1957, 240-242). Per

tot açò la vida monàstica de la cristiandat occidental arribà a identificar-se amb la vida contemplativa i els seus preceptes serviren de vehicle per al misticisme medieval primerenc: no entendríem la floració de la mística dels victorins o de sant Bonaventura sense aquesta terra prèvia que els monjos conrearen des del segle VI. I sense comprendre aquests místics tampoc no entendríem la mística de Llull.

Però encara ens cal un altre pas endavant per a arribar al context en què s'inscriu Llull. El període que s'estén des del final des del segle XI fins a principis del XIII restà marcat per grans canvis que permeteren un desenvolupament esplendorós en tots els àmbits. No debades se l'ha considerat «el segle del gran progrés» (Duby i Mandrou 1958) o s'ha descrit el fenomen amb la fórmula «Renaixement del segle XII»⁶. L'expansió demogràfica i econòmica sense precedents anà aparellada amb l'aparició de nous grups socials, una nova societat que continua emmarcada en el món feudal però que comença a assentar-se a les ciutats, en què s'instauren les universitats i l'escolàstica. Aquests canvis tingueren, evidentment, el corresponent ressò en la vida espiritual.

El segle XI fou el temps de l'apogeu de Cluny i el naixement d'ordes realment influents com els cartoixans i, especialment, els cistercencs. Les activitats espirituals es difongueren a un ritme cada cop més ràpid i la reforma gregoriana inicià el procés de dessacralització del món, que a llarg termini suposarà l'emancipació de la societat laica. Tot aquest moviment de renovació s'expressarà també en la voluntat del retorn al passat, a les fonts i a la tradició, tant en l'àmbit literari com en el religiós. Per als homes del segle XII la perfecció es trobava en el passat, i per a l'Església això és el temps dels apòstols i dels màrtirs, la puresa original del cristianisme. És aquesta l'època en què l'eremitisme esdevé un fenomen generalitzat, alguns eremites abandonen les comunitats monàstiques per a imitar la vida que practicaven els Pares del desert i es consagren a l'ascesi portant alhora una vida activa, són ara aquests els

⁶ Sembla que el terme s'empra des del treball del medievalista Charles H. Haskins (1927) *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge-Mass. Tanmateix, alguns autors (McGinn 1994) consideren més adients termes com *reformatio* o *renovatio* o prefereixen parlar de dos renaixements (Libera 2006 [1993]). Per a una síntesi completa sobre el renaixement del segle XII, vegeu Duby 1990 (p.180-202) i, especialment, Duby i Mandrou 1958 (p. 95-171).

nous penitents. També és aquesta l'època de la reforma canònica: els clergues adopten una *vita canònica*, una vida comunitària basada en la pobresa i en la preocupació per la cura dels altres, tant activa com contemplativa, que donaria lloc, entre altres, a l'escola de sant Víctor. Aquest retorn espiritual a les fonts també tindrà un correlat en el monaquisme, els cistercencs s'allunyan de Cluny per a retornar als preceptes originals de la regla de sant Benet i pregonaran la humilitat, l'ascetisme i la penitència en el seu afany per imitar la pobresa de Crist. Aquests moviments interns de l'Església donaran lloc a les grans Ordres dels segles XII i XIII, als poderosos focus de reformadors i místics, però també alguns moviments herètics (Oliver 1965, 59).

Així doncs, en totes les seues formes la nova espiritualitat s'emmiralla en la del passat primitiu i, tot i que sembla paradoxal, cerca la resposta als problemes d'una societat en constant canvi en els testimonis dels apòstols i en l'evangeli. Aquests ideals espirituals s'expressaran en el desig d'implementar la vida de l'evangeli al món, en la preocupació per la cura i la salvació de les ànimes (*cura animarum*), que implicarà el desenvolupament de l'hospitalitat, l'evangelització o la predicació itinerant. Igualment, a les darreries del segle XI entraran en escena els fidels preocupats per la seua salvació: els laics participaran en el fenomen religiós d'una manera nova, gràcies, en gran part, a la reforma gregoriana que havia transformat les estructures eclesiàstiques i la jerarquia tradicional. Alguns participaren a les croades i altres es consagraren a l'exercici de la caritat; així s'explica l'extraordinària aparició de fundacions hospitalàries i de cases de la caritat en tot l'Occident. Sota la convicció que redescobrir Crist era redescobrir la seua pobresa i seguir el seu exemple, l'acció benèfica va trobar la seua extensió natural en la mística més autèntica. La predilecció mística per la pobresa que aflorí a l'època fou un fet innovador en l'espiritualitat occidental i explica les noves expressions místiques posteriors (Vauchez 1994, 71-126). Perquè totes aquestes formes acabaran convergint en la formació dels nous estils de vida religiosa del XIII, com els ordes mendicants i el beguinatge, i amb ells sorgiran noves formes de llenguatge i representació.

1.2.1. La sistematització del misticisme: els cistercencs i els victorins

S'impone ara necessari fer una ullada a la sistematització de les experiències místiques monàstiques que es va produir al segle XI en les dues escoles del moment: els cistercencs i l'escola de sant Víctor. Bernat de Claravall, Guillem de Saint-Thierry, Hug i Ricard de Sant Víctor es convertiren en els mestres que aborden el problema de l'amor, en els referents de la teoria mística durant la Baixa Edat Mitjana i els segles posteriors.

Bernat de Claravall i Guillem de Saint-Thierry presentaren per primer cop de manera sistemàtica les experiències místiques difoses en el monaquisme de què venim parlant. La teologia mística de Bernat de Claravall és la ciència d'una pràctica basada en la humilitat i el sofriment (Gilson 1969 [1934], 10). Partint del *Càntic dels Càntics*, sant Bernat desenvolupa una dialèctica entre el Creador i les criatures. L'home, lligat al món pel cos i al món espiritual per l'ànima, ha vist obscurir-se la seua part més espiritual a causa del pecat original, però Déu li ha permès restaurar-ne la semblança mitjançant l'encarnació. Així, l'home ha de partir a la recerca de Déu, i la unió mística permetrà que s'elevi per sobre de si mateix i restaure en si la imatge divina perduda. Aquest procés l'explica a *De diligendo Deo*, i el concreta en quatre graus d'ascensió que es duen a terme per mitjà d'un camí llarg i dolorós: l'amor carnal, que consisteix a estimar-se a un mateix; l'amor al proïsme i a la humanitat de Crist, l'amor a Déu per a obtenir consol espiritual i, finalment, l'amor a Déu per si mateix, que permetrà que Déu descendisca a l'ànima i es done l'experiència mística, tot i que aquesta serà inferior a la visió cara a cara en la glòria celestial (Vauchez 1994, 184).

Per a sant Bernat, que segueix la primera epístola de sant Joan sobre la unió de l'ànima a Déu, Déu és amor, és caritat i és el fi i el mitjà de la vida espiritual (Gilson 1969 [1934], 35-36). Així, en un acte immens de caritat, Déu crea l'home a la seua imatge i semblança. Aquesta imatge es troba en la voluntat de l'ànima, en el lliure albir. Com que la voluntat humana està creada per un acte d'amor diví, és essencialment un amor diví, una caritat. És per això que la voluntat de l'home estima naturalment Déu, i mentre l'home s'estima com l'estima Déu hi ha un acord entre llurs voluntats, una semblança. Aquesta és la unió de l'home amb Déu: no és una comunitat d'essència,

sinó una comunitat de semblança, que s'assoleix quan llurs voluntats estan en absoluta conformitat. L'èxtasi té lloc quan les voluntats s'uneixen, quan l'amor humà coincideix amb l'amor diví (Gilson 1986 [1922], 299). La vida mística, doncs, és la reeducació de l'amor a la recerca d'aquesta semblança: l'home ha de tornar a estimar-se i ha d'estimar Déu com ho fa la voluntat divina. Per a Bernat de Claravall l'acció i la contemplació s'ajusten en l'amor, gràcies a la voluntat de la caritat; evitar l'ociositat és una qüestió fonamental en la seua mística, com ho és també en la de Ramon Llull. No només això: si per a sant Bernat la semblança de les voluntats és el que explica i permet la unió mística, que no és una unió d'essències sinó de voluntats, en Llull trobem una idea semblant en estudiar alguns versicles del *Llibre d'amic e amat*. Quan l'amic aconseguisca buidar la seua voluntat perquè pugui entrar-hi la voluntat de Déu, assolirà la contemplació tan desitjada al llarg del seu caminar incessant.

En la mateixa línia, Guillem de Saint-Thierry també basteix una ciència de l'amor. Si Déu ha inserit el seu amor en el cor de la criatura, l'amor humà ha de tendir naturalment cap a Déu, i és per aquest amor que l'home pot conèixer Déu, però només hi ha amor si s'evita la ociositat i es mou cap al que s'estima (Nagy 2000, 317). Els sentits de l'ànima reviuem per l'amor de Déu. Com que el pecat ha desviat l'ànima d'aquest objectiu, el fi de la vida monàstica és, com en sant Bernat, reconduir l'amor de l'home a Déu. Per a assolir-ho, l'ànima ha de recobrar la semblança amb Déu; si per a sant Bernat la forma perfecta per a arribar a Déu és el Déu-home, per a Guillem de Saint-Thierry és la trinitat. El primer pas és conèixer-se a un mateix, perquè en el pensament hi ha un punt en què Déu deixà la seua empremta, la memòria segons sant Agustí. Aquesta memòria secreta engendra la raó, i la voluntat prové d'ambdues, a la manera de la trinitat. És per això que la raó i la voluntat no haurien de tenir cap altre objecte que no fora Déu. Per a elevar-se a Déu, llavors, l'ànima s'ha de desfer de les coses del món terrenal per a rebre la forma perfecta, la de la trinitat. Finalment, la gràcia divina rectifica les facultats de l'ànima que han estat desordenades pel pecat per tal que l'amor amb què els homes estimen Déu coincidisca amb l'amor amb què ell s'estima. És així com, de nou, la semblança de l'ànima amb Déu constitueix el seu coneixement de Déu (Gilson 1986 [1922], 300). Així doncs, en els escrits cistercencs trobem

sistematitzades les etapes del camí espiritual i l'expressió de l'amor a Déu, tot vehiculat a través d'una mística conjugal farcida d'imatges, temes i metàfores que renoven la descripció i l'anàlisi de l'amor a Déu.

D'altra banda, l'escola de sant Víctor funda el que es coneix com a mística especulativa, en un esforç per associar la reflexió intel·lectual i la recerca amorosa de la presència de Déu. La finalitat dels victorins no difereix de la dels cistercencs que venim de presentar, és igualment la unió íntima amb Déu, però en aquest cas es presenta com una visió del sentit profund de les coses i els éssers. Hug de sant Víctor concep la mística com a culminació d'una filosofia que apel·la a les possibilitats ordinàries de la intel·ligència. La mística consisteix, segons el teòleg, a buscar interpretacions al·legòriques de les coses naturals i conduir l'ànima cap a la pau i el gaudi interior per les vies del recolliment. El místic ha de saber transformar el saber en contemplació, partint del fonament que tot coneixement és salvífic (Gilson 1986 [1922], 303-306).

Al seu costat, la proposta de Ricard de sant Víctor també uneix íntimament mística i raó i exigeix, en la línia de sant Anselm, un fonament sensible per a provar l'existència de Déu. El teòleg insisteix a cercar raons necessàries també per a explicar dogmes complexos com la trinitat, i en aquest punt ens interessa especialment. Al tractat *De Trinitate* exposa la manera d'accedir a aquest misteri, que és l'objecte suprem de la contemplació. La primera etapa és l'especulació, la investigació racional: cal descobrir quines són les raons necessàries que possibiliten a la intel·ligència captar els fonaments de la trinitat. Tanmateix, només la contemplació basada en l'Escriptura i l'amor permet accedir a la vida íntima de les persones divines. Déu desperta en l'ànima humana un desig insaciable que empeny la criatura a fondre's en ell en un *excessus mentis* que és una il·luminació (Vauchez 1994, 186). Per al coneixement místic cal purificar el cor i saber aplicar les facultats de l'ànima en el camí cap a Déu. Així, en primer lloc l'ànima ha de valer-se de la natura i la bellesa sensible per a contemplar Déu⁷, a continuació ha de passar a la imaginació i ha d'incloure la raó per a ajudar-la, fins que, amb l'ajuda

⁷ De fet, tant Ricard com Hug tindran un paper important en la teoria del simbolisme i la significació, i també en la teoria estètica, com detallarem a II.2.

de la imaginació, arriba a la raó i, finalment, a la raó pura. Quan obté el grau més alt de coneixement ha de perdre's per a contemplar en la seua veritat la suprema saviesa (Gilson 1986 [1922], 307-308).

Fet i fet, tant els cistercencs com els victorins⁸ instauren una mística ascensional en què l'ànima ha de caminar progressivament cap a Déu a través de diversos esglaons o etapes que passen per l'ascesi, l'oració o la meditació fins a arribar a la unió i, en alguns casos, a la contemplació. Aquests fonaments marcaran els autors coetanis i posteriors fins a la segona meitat del segle XIII, quan el corrent místic dominic i els corrents beguinals es faran sentir, i l'ànima ja no pujarà fins a Déu sinó que haurà d'abandonar-se en ell⁹.

1.2.2. L'espiritualitat franciscana

Als llindars del segle XIII es va completar l'emancipació espiritual dels laics que s'havia produït per mitjà de l'estat penitencial. En una època de convulsions en què les condemnes per heretgia començaren a sentir-se, els moviments religiosos populars del segle XII aconseguiren que l'Església acceptara els elements de l'espiritualitat que propugnaven. En aquest clima cal entendre l'èxit del missatge sostingut per sant Francesc d'Assís i el moviment que gaudiria d'un èxit sense precedents, el franciscanisme (Vauchez 1994, 126). L'expansió dels frares menors i les seues idees els dugué a transformar-se, poc temps després, en orde religiós i haver-se de regir com a tal. La irrupció dels ordes mendicants, que naixen del rebuig a

⁸ Hi ha, encara, una altra qüestió que apropa Llull a tots aquests autors: la seua consideració de la relació entre les ciències i la teologia. També com ells, especialment seguint l'esquema d'Hug de sant Víctor i l'escola de Chartres, Llull tracta d'integrar en la seua teologia una nova visió del món i de la natura, i replanteja el lloc que té la teologia en el conjunt de les ciències (Domínguez 1995, 5).

⁹ Tradicionalment s'han presentat aquestes místiques contraposades, però creiem que tant els autors de l'anomenada mística afectiva com els de la que s'ha batejat com a mística especulativa conformen una internacional mística que supera les petites diferències: «Jo prefereixo veure en aquells noms, tant d'una tradició com de l'altra, si és que realment es poden separar, els autors d'un tipus d'escriptura de l'absència de Déu —ja que aquest és el veritable tret que considero característic d'allò místic: la consciència de la seva absència— i que configuren, com va dir Leszek Kolakowski, una “internacional mística”, en efecte amb colors diferents, però sempre amb un regust per l'heterodòxia» (Vega 2018, 320).

l'opulència de l'Església, serà una de les claus de l'època que ens ocupa, i marcarà un abans i un després en la pietat popular de la cristiandat d'aleshores ençà.

Una de les grans lliçons que es desprèn de les experiències viscudes pels laics d'aquests temps és la possibilitat de viure l'Evangeli enmig dels homes tot rebutjant el món. Sant Francesc d'Assis encarna l'ideal de la vida apostòlica basada en la pobresa absoluta i la predicació itinerant, en la humilitat i la missió. En ell, com després en tants altres, s'uneixen l'acció i la contemplació, la missió i la mística. El menoret es proposa oferir un projecte evangelitzador a partir de les possibilitats que presenta la predicació itinerant, tenint sempre present l'exemple de Jesucrist a la memòria. En aquest sentit, la paraula reviu com a eina al servei de Déu, es recobra l'esperança en el verb, que adquireix un lloc preeminent en la revolució espiritual¹⁰. Com a veritables Joglars de Déu¹¹, els frares menors aprofiten les possibilitats que ofereix la paraula per a predicar el seu missatge al món, se serveixen de l'element oral i popular de la cultura laica i el converteixen en un instrument de lloança del Creador que, a més, es fa sentir en llengua vulgar. L'impacte de la llengua franciscana, humil i directa, reconcilià el poble amb la seua religió a través de la paraula i el cant. Els franciscans, i també els dominics, van saber obtenir una síntesi entre el sentiment religiós i l'emoció patètica que, en alguns casos, ha perdurat fins als nostres dies en alguns països mediterranis. Tot el seguici que acompanyava les seues prèdiques, des de confraries com els Laudesi, els flagel·lants o altres grups diversos, conferien un espectacle que commovia i sacsejava les consciències mitjançant el cant, l'expressió teatral i tots els elements del *pathos*. Manifestant, amb tot, l'expressió màxima de la devoció a la passió de Jesucrist (Vauchez 1994, 136-139).

Si conduïm la mirada cap al nostre racó de la Mediterrània, a la Corona d'Aragó trobem dos laics que viuen i s'inscriuen en aquesta tendència espiritual emancipadora,

¹⁰ En el seu treball a quatre mans Le Goff i Schmitt (1979) analitzen aquest nou valor que adquireix la paraula a l'època.

¹¹ En aquest sentit, veg. el treball de Rubio (2018a) en què s'aborda com interpreta Llull la figura i l'aprofita en la seua proposta.

Ramon Llull i Arnau de Vilanova¹². És evident que l'espiritualitat de Llull és propera a la propugnada pel franciscanisme, però no hi ha cap prova documental que ens faça adscriure el mallorquí a l'orde de sant Francesc, ni tan sols al tercer orde, com ja ha remarcat la crítica (Domínguez 1995, Soler 1998).

Si bé és cert que tant en la seua biografia com en la seua obra remarquem afinitats amb les de sant Francesc, no és cap fet extraordinari, perquè el clima franciscà va nodrir la majoria de propostes espirituals de l'època. Com sant Francesc segueix les passes de Crist, Llull imita el camí recorregut pel menoret (Cruz 1977, 61)¹³, potser amb més consciència del que dona a entendre. En efecte, com en el franciscà, en el fet de la seua conversió hi ha ja la llavor de tota la seua espiritualitat (Oliver 1965-1969, 148). Però més que dependència amb les idees de sant Francesc, hi ha paral·lelismes, propiciats potser per una font comuna, el moviment popular religiós del segle anterior (Oliver 1965, 55). Com proposa Probst:

Lull donne, en partie, l'impression d'un écrivain dont les oeuvres reflètent les diverses connaissances répandues dans les milieux européens et orientaux du XIII siècle, sans qu'on puisse reconnaître tel ou tel grand penseur de l'époque dans cette synthèse anonyme et impersonnelle (Probst 1914, 29).

Que Llull beu de l'humus espiritual del moment és indiscutible. Però igualment, per les pàgines del beat s'intueix una personalitat que sovint ha estat titllada d'original, una figura que, en alguns punts, supera els motlles d'una època i el seu pensament. Però alhora no podem obviar que Llull s'inscriu de ple en aquesta tradició de què forma part, malgrat que les seues fonts o les referències contextuals no siguen tan explícites com voldríem. Potser l'adscripció més aproximada és la que apuntava Bertini en reconèixer Ramon com un «aislado discípulo de la escuela franciscana» (1961, 147).

¹² Veg. l'estudi de Soler (1998), que presenta una panoràmica dels diferents corrents espirituals de l'època a la Corona d'Aragó i mostra com s'hi inscriuen i s'hi defineixen Llull i Vilanova. Per a una visió de conjunt, veg. els estudis de Pou (1991 [1930]) que constitueixen una bona síntesi de la història de l'espiritualitat i de la cultura catalana medievals. Veg., també, el treball acurat d'Oliver (1965-1969), especialment, quant al context, els dos primers articles de la sèrie.

¹³Planas (2016) analitza els paral·lelismes de les vides dels dos personatges.

En aquesta línia, Jordi Gayà, en exposar els aspectes de l'obra de Llull que es poden relacionar amb les de sant Bonaventura, afirmava:

La originalidad de su pensamiento, en efecto, no radica en una innovación de doctrinas *ex nihilo*, sino en el claro propósito que guió la sistematización de las recibidas. Entre ellas están todas las que de alguna manera se relacionan con la cita de San Agustín y que habían hecho escribir a Guillermo de Auxerre: "*Deus scit artem inveniendi*" (Gayà 1987, 36).

I encara Bertini reconeix que les afinitats amb l'obra del doctor Seràfic respondrien a les fonts compartides, a les teories comunes adquirides i difoses després pel franciscanisme:

En verdad la presencia evidente del pensamiento de San Buenaventura en las obras de Llull, no nos parece muy comprobada, por lo menos directamente. Sin embargo, a lo largo de sus escritos, el doctor iluminado menciona a Dionisio Areopagita, a Ricardo de San Víctor, a San Anselmo. Se escuda alguna vez en el tratado *De Trinitate* de San Agustín. Todos estos místicos constituyen los autores preferidos por quien nos dejó el *Itinerarium mentis ad Deum* y el *Soliloquium*. Lo mismo acontece con San Bernardo, pues, sin duda, numerosos nos parecen los rasgos de Llull que nos recuerdan al Santo cisterciense en toda su producción ascético-mística. No se crea ser demasiado atrevido el afirmar que el movimiento franciscano se ha, instintivamente, apoderado de los tres elementos esenciales de la especulación victorina: concepción simbolística del universo, meditación intuitiva y contemplación (Bertini 1961, 147).

En congruència amb els autors del seu temps Llull fa seues algunes prèdiques del franciscanisme¹⁴, com el cristocentrisme present en tota la seua obra o els fonaments de la doctrina trinitària, però se n'allunya en algunes altres. En són una bona mostra les particularitats que apunta Domínguez (1995) i que el fan divergir de la programàtica mendicant de l'època: una proposta homilètica basada en la moral racional —només cal llegir el *Llibre de virtuts e pecats*— i el bon exemple de qui predica els articles de la fe, un model de penitència propi i la voluntat, per sobre de tot,

¹⁴Veg. els estudis de Brines (2016), Cabot (2016), Gayà (2016a), Ensenyat (2016) i Ripoll (2016b) en el volum d'*Estudios Franciscanos* dedicat al beat en el centenari de la seua mort. Gayà (2016a) apunta la proximitat dels plantejaments del beat sobre la trinitat amb els del doctor seràfic, Ricard de Mediavilla o Enric de Gant a partir de la qüestió 23 de l'obra *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Veg. també l'anàlisi de Ripoll (2022) sobre l'evolució de l'estat de la vida religiosa en l'obra de Llull. Així mateix, el treball de Beuchot (2022) presenta els trets de la mística lul·liana en relació amb el franciscanisme.

de convertir els infidels. Perquè a l'inici de la seua comesa Llull porta per emblema la conversió dels infidels al cristianisme, no la reconversió dels mateixos cristians d'acord amb un ideal moral; aquest propòsit s'afegirà temps després, en advertir els costums corromputs dels cristians i la seua falta de voluntat per convertir els infidels (Domínguez 1995, 384).

Com es desplegarà en les següents pàgines, l'exemplarisme universal, el cristocentrisme o la doctrina trinitària de Llull deuen molts dels seus pressupòsits a l'escola franciscana. El recorregut vital i la teologia de Llull beuen de l'espiritualitat franciscana i alhora es concreten en un ideari i unes particularitats que cal tenir en compte quan s'analitza l'obra del beat. Tan important com la consideració del context que venim de sintetitzar en les pàgines precedents és l'anàlisi del desenvolupament del sistema lul·lià. La personalitat extraordinària de Ramon Llull passeja per cadascuna de les pàgines de les seues obres, també de les que considerem com a místiques.

1.3. Les particularitats de la mística lul·liana

Si la mística és la recerca incessant de Déu, el caminar infinit cap a la trobada amb l'ésser absolut, Llull fou un dels grans místics d'Occident. És en aquest sentit que abans ho hem formulat i que ara tractem de justificar les pàgines que seguiran. Des del moment de la seua conversió, la vida de Ramon Llull és l'itinerari d'un home a la recerca de l'amor diví, és el camí del laic que posa totes les seues forces al servei de Déu i dedica els seus esforços a exposar-ho a la resta de la humanitat, als cristians pecadors que han oblidat el camí recte i, sobretot, als infidels que ignoren la vertadera paraula, la fe veritable. La mística de Llull parteix de la contemplació però és eminentment activa. Perquè la seua espiritualitat és de realització interior, mitjançant una consciència que transforma la presència immediata de Déu, però és també de realització exterior, perquè és productivitat, acte, missió.

L'objectiu de Llull no és la comunicació d'un coneixement inamovible, adquirit i fixat, sinó l'acció cap a una descoberta del que resta ocult, del que és inefable i invisible i, tanmateix, s'expressa de maneres diferents en la natura, en el món visible i dicible. El camí místic és, per al nostre autor, un fet natural i necessari, no una via extraordinària «por partir, como tantas veces ya se ha dicho, de la presencia fontanal de Dios. Se inicia el camino porque a Dios se le tiene y no se le tiene al mismo tiempo» (Cruz 1977, 257).

Hem dit també que és una acció. Aquesta acció es materialitza en la indagació permanent de la sistematització d'un mètode per a la contemplació de Déu que es puga comprendre i ensenyar, i en l'afany per convèncer els poderosos de l'efectivitat d'aquest mètode per tal de propagar-lo.

La missió comença, precisament, a partir d'una visió que podem considerar, d'alguna manera, una experiència mística. La conversió interior o «conversió a la penitència»¹⁵ de Llull es produeix després de veure fins a cinc vegades Jesucrist en la creu, mentre

¹⁵ El terme *conversio ad poenitentiam* és el que Llull emprà a la *Vita magistri Raymundi*. Segons Domínguez, sembla que el terme era emprat per altres espirituals del moment, s'utilitzava «para designar la decisión de muchos hombres y mujeres que, sin entrar en una orden mendicante o monástica, abrazaban una vida religiosa más exigente cuyo rasgo esencial era la pobreza» (2016, 108). Bonner (1989, OS I, 11) n'indica la implicació franciscana i remet a l'estudi d'Oliver (1966) sobre el tema.

escriu a la seua cambra un poema trobadoresc a una dama. Així ho expressa en aquests versos del *Cant de Ramon* i del *Desconhort*:

Son creat a esser mes dat
a servir Deu, que fos honrat,
e son caüt en mant peccat
en ira de Deu fuy pausat.
Jhesús me venc crucificat:
volc que Deus fos per mi amat (*CantRam*, ORL XIX, 257).

Can fuy gran e sentí del mon sa vanitat,
comensé a far mal e entré en peccat,
ublidant Deus gloriós, siguent carnalitat;
mas plac a Jhesu Crist, per sa gran pietat,
ques presentà a mi .v. vets crucifigat,
per so quel remembràs en fos enamorat
tant fort, que eu tractàs com él fos preïcat
per tot lo mon, e que fos dita veritat
de la sua trinitat e con fo encarnat;
per qu'eu fuy espirat en tan gran volentat,
que res àls no amé mas que él fos honrat:
e adoncs comensé con lo servís de grat (*Descon*, ORL XIX, 220).

Com també explica a la *Vita magistri Raymundi*¹⁶, des d'aquest moment Llull es decideix a canviar la vida dissoluta que vivia per a servir a Déu. La crida que Déu li ha fet ha estat, doncs, corresposta, i la narració de la conversió deixa entreveure una experiència lluminosa que «se presenta sobre todo como la decisión vital de aceptar como imprescindible la contemplación, el mirar adentro, la reflexión interior y en soledad como la forma primera de adquirir ciencia» (Domínguez 2016, 118).

Però aquesta convicció no s'entendrà com una opció individual que el durà a cloure's en una cel·la o a retirar-se a la muntanya, sinó que marcarà l'inici d'una vida dedicada a la missió apologètica, a l'activitat incessant perquè la humanitat sencera aconseguisca seguir la primera intenció i sàpiga com contemplar Déu. Ara que ha sentit la paraula de Déu no només haurà de dedicar-li la vida, també se sentirà dipositari d'un

¹⁶ Tot i que la tradició contemporània ha difós el títol de *Vita coaetanea*, Joan Santanach ha sabut mostrar recentment que aquest títol no s'ha documentat abans del segle XX i que *Vita magistri Raymundi* o *Vida de mestre Ramon* és la denominació emprada a les fonts més antigues. En conseqüència, el títol més adient per a l'autobiografia que Llull dictà als monjos de Vauvert és el de *Vita magistri Raymundi*. Veg. Santanach 2018a.

missatge que haurà de saber transmetre, i per això es passarà tants anys cercant-ne la fórmula, la manera d'escriure el millor llibre del món contra els errors dels infidels. El primer tempteig es traduirà en el *Llibre de contemplació*, la font d'on ragen els principis que trobarem a la resta de la producció lul·liana, l'obra en què s'assenten els fonaments del pensament del filòsof que acaba de nàixer. Una mena d'enciclopèdia espiritual que ha de guiar els homes en la contemplació de Déu, un mètode per a contemplar, «cor usant e tractant, Seyner, la manera e la art d'aquest libre, esdevendrà hom enamorat de vos, per la qual amor s'estendrà e s'examplará sa saviesa e son saber e sa subtilea e sa gracia e sa benedicció» (LC 168, 15).

Aquesta és la primera expressió de l'experiència espiritual que ha viscut. Però encara hi haurà un altre moment clau en la biografia del mallorquí, que també comportarà conseqüències en el mètode formulat per a la contemplació: l'anomenada il·luminació de Randa, que li expedirà el títol de Doctor Il·luminat.

Llull es retira a la muntanya de Randa per a contemplar Déu i allí té una il·luminació, Déu «il·lustrà la seua ment»: li comunica la forma de vehicular el contingut que ja havia provat de sistematitzar en el LC, li mostra la manera de formular el sistema que serà l'Art i tindrà la seua primera versió en l'*Art abreujada d'atrobare veritat*.

Segons narra a la *Vita magistri Raymundi*, Llull associa el descobriment de l'Art a un moment concret, a mig camí entre la intuïció i la gràcia divina. Però aquest moment és alhora el punt d'arribada d'un procés contemplatiu més llarg, el testimoni del qual el trobem al *Llibre de contemplació* (Gayà 2002d, 16). Perquè la il·luminació no és un punt extraordinari en el recorregut vital de Llull, és el resultat d'un procés de desenvolupament d'una teoria, d'un procés d'aprenentatge de nou anys que té dos objectes resultants, el *Llibre de contemplació* i l'Art (Batllori 1993, 39-43). Després d'escriure la primera versió de l'Art, Llull torna a Randa, construeix un ermitatge en el lloc on havia tingut la il·luminació i s'està allí durant quatre mesos. I de nou a Randa s'esdevé una escena que hem de considerar en aquest apartat. Es tracta d'una mena de visita angelical que Llull llig com l'aprovació de Déu a l'obra que acaba d'escriure i que reafirma la seua convicció que l'Art és un do diví (Badia i Bonner 1988, 22):

Dum igitur ipse staret sic in eremitorio memorato, uenit ad eum quidam pastor ouium, adolescens, hilaris facie et uenusta, dicens sibi sub una hora tot et tanta bona de Deo et

de caelestibus, de angelis scilicet et de aliis, quot et quanta, ut sibi uidebatur, unus quicumque alius homo uix per duos dies integros fuisset locutus.

Vidensque pastor ille libros Raimundi, deosculatus est eos flexis genibus, lacrimis suis rigans eosdem. Dixitque Raimundo, quod per illos libros multa bona Christi ecclesiae prouenirent.

Benedixit etiam pastor ille Raimundo multis benedictionibus, tamquam propheticis, signans caput et totum corpus eius signaculis sanctae crucis, et recessit.

Raimundus uero, considerans haec omnia, mirabatur: nam pastorem illum numquam ipse uiderat alias, nec de ipso audiuerat quidquam loqui (*VitaCoet*, ROL VIII, 281).

La manera d'actuar del pastor és el signe que confirma a Llull l'èxit de la seua comesa, és el senyal que Déu li envia perquè sàpiga que el sistema que acaba de temptejar és vàlid i arribarà a bon port. Siga com siga, Llull atribueix sempre la doctrina a Déu, a la inspiració divina.

Conversió i il·luminació, aquests són els dos moments que podem titllar de místics en la biografia de Ramon Llull. Els dos moments en què la comunicació directa entre Llull i Déu es fa palesa i té una conseqüència que s'expressa, en primer lloc, en la presa de consciència de l'error i la voluntat de servir a Déu i, en el segon cas, en l'expressió del mètode per a dur a terme els objectius ja esmentats. Però aquests dos moments no són escenes aïllades d'un personatge alié a la relació amb Déu, més aviat es tracta d'un procés de descobriment de la veritat i de la manera en què podrà trametre-la a la resta de cristians, així com convèncer jueus i musulmans. En paraules de Fernando Domínguez:

La conversión y la posterior iluminación de Randa son dos partes de un proceso. No fueron una súbita e imperiosa idea que surgió de la nada y que, ya flameante, se incrustó indeleble en su conciencia. Se trató de una intensa, constante y continuada visión. Una nueva y regalada verdad se fue apoderando de él como un ataque de fiebre, le caló hasta los huesos, lo sacudió y le hizo temblar de alegría y temor. Hasta que el proceso se concretó en un estado de calma y recogimiento.

Como muy distinta a esta visión fue su compleja transformación en un lenguaje coherente, someterla al duro trabajo de conceptualarla en términos filosóficos. Detrás de esa difícil transformación está el convencimiento luliano de que su tarea y la de todo ser humano no es razonar o expresar en términos usuales un proyecto, sino actuar. De ahí que nadie expresara el activismo, la obligación de actuar, de una manera más patética y decidida que Ramon Llull. Su conversión fue el comienzo y en ella nace ya una

exigencia imperiosa de actuar. Por supuesto, desde la reflexión (Domínguez 2016, 122-123).

Llull entén la mística no en el sentit d'una experiència concreta d'unió amb la divinitat, sinó com un procés o forma de vida, i és així com havíem definit la mística de la religió cristiana, seguint la proposta de McGinn (1991). Fins ara, però, només hem esgrimit dues experiències vitals per a parlar de la mística de Llull. Ha estat el pas previ abans d'abordar el que ens interessa realment, l'expressió de la contemplació, la manifestació de la recerca de Déu en les diferents obres que formen part de la xarxa d'intertextualitat que anomenem textos místics, segons hem definit més amunt.

No hi ha dubte ja que el misticisme és una part essencial del pensament de Llull; com afirmen els germans Carreras i Artau «constituye el *substratum* natural de la filosofía lul·liana» o, encara més endavant, «una grandiosa filosofía del amor, teológica, metafísica, psicológica y moral a la vez, anima y caldea todo el opus luliano» (Carreras i Artau 1939, 342, 344). En la pretensió de comprendre la cosmovisió lul·liana no es pot bandejar l'amor de la mateixa manera que no es pot bandejar l'Art: per a entendre el pensament lul·lià cal estudiar també la seua filosofia de l'amor, de la mateixa manera que no es poden entendre les pàgines místiques sense entendre els fonaments del seu sistema contemplatiu, sense tenir en compte les bases de l'Art. El pensament de Ramon Llull opera d'una manera unitària. Que es manifeste en una diversitat de formes com les que ens han arribat només prova la gran capacitat del nostre autor per a adaptar-se a les necessitats i al lector concrets de cada moment i context.

La mística de Llull no és circumstancial, no s'emmarca en un moment concret de la seua vida ni respon a una necessitat accidental, impregna gran part d'obra del mallorquí i es fa present en una gran diversitat de formes i expressions: «El pensamiento místico de Ramon Llull es, a mi entender, el centro de toda su especulación, porque lo fue de su vida. Es el eje en torno al que se mueve “circularmente” todo el fin, la intención y la dialéctica de su pensamiento» (Cruz 1977, 254).

La mística de Llull és escriptura de la recerca constant de Déu i les maneres d'accedir-hi, de la presència i també de l'absència. En definitiva, de la relació de l'home amb Déu i amb el món, i de la seua comunicació. Aquesta recerca s'inicia ja al *LC*, el

«grandioso monumento de la literatura místico-filosófica medieval» (Carreras i Artau 1939, 344). Perquè l'obra fundacional de l'abundós corpus lul·lià és una oració meditativa per al qui vulga contemplar Déu; conforma, doncs, una proposta de mètode de contemplació. La contemplació és l'element cabdal en el model espiritual de Llull, «la de Llull és una mística del fonament, és a dir, no hi ha religió sense contemplació mística» (Vega 2018, 326). Contemplació i mística són conceptes indestriables en la filosofia lul·liana, i també ho seran mística i ciència contemplativa, perquè Llull s'aplicarà a sistematitzar un mètode per a contemplar i l'assajarà en les diverses obres que són instruments per a seguir la primera intenció i contemplar Déu. De fet, amb aquesta summa espiritual que és el *LC* Llull es proposa escriure una «ciència de contemplació novellament ab novella manera demostrada» (*LC* 366, 16). D'alguna manera, el *LC* es revela com el gran exponent per a entendre el conjunt de la mística lul·liana.

Però més enllà del *LC* hi ha tot un seguit d'obres en la bibliografia de Llull que es poden considerar místiques. Si seguim la classificació de Carreras i Artau (1939, 578) el corpus d'obres místiques estaria conformat per dos grups, segons la naturalesa de la seua temàtica: les obres que tracten de l'art d'orar i contemplar i aquelles que versen sobre l'amor. El primer grup estaria conformat per *Oracions e contemplacions de l'enteniment* (1274-76), *l'Art de contemplació* (dins del *Blaquerna*, 1276-83), *Quo modo possumus Deum contemplari* (1297), *Cent noms de Déu* (1292-94), *Oracions de Ramon* (1299), *Liber de compendiosa contemplatione* (1313). Les obres místiques que tracten sobre l'amor serien *Llibre de contemplació en Déu*, *Llibre d'amic e amat* (també dins del *Blaquerna*), *Art amativa* (1290), *Flors d'amors e flors d'intel·ligència* (1294) i *Arbre de filosofia d'amor* (1298). La classificació es deixa, però quatre obres que en les pàgines anteriors (Carreras i Artau 1939, 320-322) havien inclòs també com a místiques: *Llibre de santa Maria* (1290-92), *Arbre de filosofia desiderat* (1294), *De contemplatione Raymundi* (1297) i *Quomodo contemplatio transit in raptum* (1297).

Totes aquestes obres es plantegen dins de les fronteres del mètode contemplatiu —de vegades fins i tot es presenten en la ficció com a fruit de la contemplació mateixa—, ja siga com a mitjà per a estimar bé, per a «exalçar bona e gran amor» (*AFA*, 19) o com a mètodes d'oració per a pregar i per a activar les potències de l'ànima al servei

de Déu. Encara hi ha altres tractats en què Llull inclou alguns mètodes d'oració i contemplació, en forma de pregàries, com la tercera part del *Llibre d'home* o la cinquena part de la *Medicina de pecat*, en què aborda quin és el procés de contemplació que condueix al rapte místic (Fernández 2019, 77).

La mística lul·liana s'inscriu en la literatura espiritual del segle XIII però també presenta algunes particularitats que la crítica ha fet notar. Són molts els estudis que s'han dedicat a aquest àmbit i que ens permeten establir, a grans trets, les característiques essencials de la mística de Ramon Llull. D'una banda, és òbvia la filiació franciscana. Ja els primers estudis del segle XX situen Llull entre els autors de l'espiritualitat franciscana (Carreras i Artau 1939; Probst 1914; Longpré 1926; Pourrat 1946, etc.) i concretament se l'ha relacionat amb sant Bonaventura (Gayà 1987, Viñas 1974).

El model espiritual de Llull es basa en l'afectivitat però també en l'intel·lecte, tant en la fe com en l'enteniment, dos conceptes que no es poden deslligar en l'autor mallorquí, com mostrarem en les pàgines que segueixen. En el camí del místic la fe perfecciona l'enteniment fins a arribar a la saviesa, l'estadi culminant del procés; per això alguns autors defineixen la mística lul·liana com a sapiencial (Alcina 2015). Aquesta fe, però, s'ha d'entendre en un sentit ampli: «més enllà de la creença, és aquella facultat pròpia de l'home d'obrir-se conscientment a l'Infinit, a Déu, al Tot» (Alcina 2015, 612).

El procés de contemplació del místic és el procés d'aplicació de tots els mitjans de què disposa al servei de la primera intenció: l'exercitació dels sentits corporals, dels sentits espirituals i de les potències de l'ànima racional, subordinats els uns als altres en aquest ordre, al servei de Déu. El procés contemplatiu ha de ser, en realitat, el procés vital de qualsevol bon cristià, perquè conèixer la realitat és contemplar-la des de Déu. Perquè la mística lul·liana és tan contemplativa com activa, fins al punt que se l'ha considerat com una filosofia de l'acció (Sala-Molins 1974). El místic és aquell que sap llegir en el món la presència de Déu, el qui està constantment alerta i preparat per a la trobada amb l'absolut que cerca, i al mateix temps està disposat a predicar-la després amb l'exemple i la paraula a la resta de la humanitat. En altres paraules, «il peculiare *agire* di Lullo, che si realizza nella incessante produzione di pensiero e di scrittura, non solo

non contradica l'esperienza mistica ma si radichi in essa, assumendo le caratteristiche di una sapienza dell'amore» (Pereira 2008, 407).

Perquè el retorn del místic al món és un dels fonaments de la filosofia de l'amor lul·liana, com va saber veure Vega (1994, 2002, 2005). Segons Llull, l'home pot assolir el coneixement de la divinitat mitjançant la contemplació a través dels quatre graus de significació: el sensible-sensible, el sensible-intel·ligible, i l'intel·ligible-intel·ligible, conformen l'*ascensio*; mentre que finalment la *descensio* es dona de l'intel·ligible al sensible. I en aquestes maneres diferents d'obtenir significat, operen diversos elements: els sentits exteriors, la imaginació, les potències i els sentits espirituals (Vega 1994, 96-99). S'ascendeix fins al món espiritual gràcies a la natura de l'ànima racional, però el místic ha de ser capaç de descendir de nou al món sensible, ja amb el coneixement del suprasensible adquirit. El místic no es queda, doncs, aïllat de la realitat social del moment, sinó que participa de manera activa en la vida i se serveix de la seua experiència per a fer veure als homes quina ha de ser la seua funció i com poden dur-la a terme segons com la va pensar Déu quan els creà. La contemplació i la teologia missional estan més unides del que pot semblar en un principi, en la teologia del mallorquí.

Finalment, encara hi ha altres particularitats en el pensament de Llull que han propiciat la controvèrsia en la seua consideració com a místic. En la proposta lul·liana l'ànima humana no es fusiona amb Déu, no hi ha en els textos la pèrdua de l'essència dels éssers i la seua alteritat; si trobem l'experiència extàtica en algunes obres (*Medicina de Pecat, Quomodo contemplatio transit in raptum*) és més aviat com a exposició metodològica que no com a experiència contemplativa. Com exposarem més endavant, la proposta de Llull es basa en la diferència, en l'alteritat entre els amants, en el refús de la identificació entre amic i amat (Sala-Molins 1965 i 1974). I en la consideració de l'amic al centre de l'experiència, perquè la preocupació antropològica de Llull es manifesta també en les pàgines dedicades a l'amor a Déu. L'home a la recerca de l'absolut amb la consciència de la dificultat del camí però convençut que no ha de deixar de caminar. L'home que ha de patir per a arribar a la joia, que no es troba al final, com a recompensa en la vida eterna, sinó en el fet mateix de caminar cada dia a la recerca de Déu.

Amor, pensament i acció són tres dels pilars fonamentals en la filosofia de Ramon Llull. Vegem ara com es manifesta això en les obres que ens ocupen.

1.3.1. Entre la fe i l'enteniment: una mística racional

És de sobres coneguda la peculiar relació entre la fe i la raó¹⁷ que Llull formula en la seua filosofia, fins a arribar a dedicar a aquesta qüestió obres monogràfiques com *Disputatio fidei et intellectus* (1303) o *De convenientia fidei et intellectus in objecto* (1309), o obres en què argumenta la manera de demostrar els articles de la fe, com *Llibre de demostracions* (1274-6), *Liber de quattuordecim articulis catholicae fidei Romanae Ecclesiae sacrosanctae* (1283-5) o *Llibre dels articles de la fe* (1296). Des dels inicis, el beat es proposa demostrar les veritats de la fe cristiana mitjançant *raons necessàries*, per un imperatiu apologetic i missioner que requereix trobar els principis comuns a les tres religions. L'objectiu primordial i la raó de ser de la incansable activitat de Llull fou convèncer l'home del gran plaer espiritual que proporciona *entendre*, per sobre de les necessitats i de la ciència sense reflexió (Domínguez 1998). L'home té el poder d'entendre i rebre la veritat per raons necessàries, i igualment de mostrar-la: cal cercar només la manera de vehicular-la. Ja sabem que l'Art és el seu mètode per a fer-ho, l'instrument apologetic i argumentatiu que ha de permetre demostrar la veritat. Així doncs, aquest pretès «racionalisme» respon a una finalitat concreta: la conversió dels infidels. Podríem resumir tota aquesta qüestió amb una breu sentència, un dels seus proverbis més conegut: «Puja ton entendre e pujaràs ton amar» (*ProvRam*, ORL XIV, 82). La relació que es dona entre la fe i la raó és de doble direccionalitat: tan important com és la raó en la demostració dels misteris, ho és la fe en el procés intel·lectual de comprensió i contemplació de Déu.

Llull tampoc no és original en aquesta qüestió: interpreta la doctrina del *credo ut intelligam* de sant Anselm i segueix els postulats de sant Agustí, que també fa seua la

¹⁷ La bibliografia sobre la relació entre fe i raó és molt extensa i no és el nostre objectiu en aquest punt comentar-la com mereixeria. Per això remetem als estudis següents: Artus (1995); Bordoy (2015 i 2019); Carreras i Artau (1939, 514-523); Colomer (1996); Fidora (2018); Garcías Palou (1957); Gayà (2016b); Gracia (1975); Johnston (1987, 120-133); Mendía (1946 i 1950); Rubio (1993 i 1994); Solà (2003); Trias (1979). Per la seua banda, Gayà (2020) analitza tres metàfores que fa servir Llull per a referir-se a la relació entre la fe i l'enteniment.

cita bíblica «Nisi credideritis, non intelligetis» (Is 7, 9)¹⁸. Ha quedat llargament demostrat per la crítica que el pretés racionalisme de Llull advoca sempre pel paper preeminent i necessari de la fe, condició *sine qua non* en el procés cognoscitiu de Déu i les realitats espirituals. La fe és un do que ajuda l'enteniment a reconèixer la veritat de la creença, a comprendre-la. D'aquesta manera, la integritat de la fe depèn de la seua comprensió, perquè aquesta comprensió «perfecciona el acto del entendimiento, refuerza el acto de la voluntad y hace possible, en definitiva, la rectitud de la vida» (Gayà 1995, 479). La doctrina lul·liana de les raons necessàries s'ha d'entendre, doncs, tenint en compte tant l'àmbit epistemològic com el psicològic, com va saber explicar Gracia (1975). D'una banda, perquè les limitacions de l'enteniment no fan possible l'aprehensió de les realitats espirituals sense l'ajuda de la creença. La fe és un do de Déu necessari en el procés cognoscitiu tant dels misteris de la fe com de les veritats naturals, com mostra amb diversos exemples Fidora en el seu estudi (2018). L'enteniment necessita de la fe per a entendre la veritat, que és el principi comú dels dos termes. D'aquesta manera ho explica Llull al capítol 154 del *LC*, «Con home cogita en les concordances e en les contrarietatz qui son enfre fe e raó»:

Con la fe, Seyner, está altament e la raó puja a ela, adoncs, Seyner, se convenen fe e raó; cor la fe dona exaltació a la raó, cor per la excellent altea de la fe s'avertua e s'ennoblesex raó con pot ateyner per conexensa en les causes que fe ateyn per creensa, e con la raó no pot ateyner a les alteses e a les nobleses en les quals fe ateyn per creença; on pus la raó puja e trebala a entendre, pus exausa la fe con no's lexa ateyner a raó. On per so con vera fe e raó puja la .i^a. per l'autra, per aysó, Seyner, a concordansa e benvolensa enfre fe e raó, per so cor la .i^a. es avertuada per l'autra segons esta manera (*LC* 154, 9)¹⁹.

La fe és l'instrument per a elevar l'acte de l'enteniment (entendre) amb el seu acte (creure), és qui fa de mitjà entre la causa i l'efecte, entre l'enteniment i Déu (Carreras

¹⁸ En la Vulgata «Si non credideritis, non permanebitis». La importància de la fe en el sistema epistemològic comença amb els pares de l'Església, que van veure's amb la necessitat de concebre una estructura filosòfica que sostinguera la teologia cristiana. És així com la fe adquireix el valor epistemològic de què ara parlem. Com que hi ha un àmbit a què no podem accedir, el del misteri, és necessari que l'enteniment s'erigisca sobre la fe (Bordoy 2019, 20). Solà (2003) analitza la lectura que fa Llull del text d'Isaïes, tot mostrant el significat teològic de l'expressió isaïana, el seu context bíblic i històric i la utilització que n'han fet els pares de l'Església. Fidora (2018) mostra les semblances i diferències entre la doctrina augustiniana i la lul·liana partint de la metàfora de l'oli i l'aigua que els dos autors empenen per a expressar les relacions entre la fe i la raó.

¹⁹ Veg. Rubio (1994) per a una anàlisi completa del capítol 154.

i Artau 1939, 521). La fe és el punt inicial de l'especulació lul·liana: ateses les limitacions de l'enteniment humà per a conèixer els misteris, l'ajuda a entendre els secrets de Déu. Les dues formes de coneixement són, doncs, complementàries, concordants i coextensives. Fidora ho exposa d'una manera molt sintètica i entenedora:

Como dice Llull siguiendo a Buenaventura, la fe posee la comprensión de aquello que el entendimiento solo aprehende. Esto significa lo siguiente: las dos formas de conocimiento son coextensivas, porque ambas llegan al conocimiento de los misterios de la fe, pero no son cointensivas, porque el entendimiento solo alcanza un conocimiento que podríamos llamar estructural de los misterios de la fe, mientras que la fe posee un conocimiento siempre más completo. Dicho de otro modo, la fe y la razón abarcan las mismas realidades, pero no las significan de la misma manera, porque la fe siempre significa algo más [...]. La relación entre fe y razón no se describe, pues, ni en términos de separación absoluta, ni tampoco como yuxtaposición estática, con competencias nítidamente delimitadas, como, por ejemplo, en Tomás de Aquino. El modelo de Llull expresa, en cambio, la contigüidad y la dinamicidad de fe y razón que permiten su retroalimentación mutua: dos modos de conocimiento que se comunican de forma inmediata y que convergen, de manera progresiva, en las más altas verdades (2018, 127-128).

Queda evidenciat, en efecte, que la doctrina lul·liana de les raons necessàries s'entén en relació a la seua epistemologia. Però vegem per què té també implicacions psicològiques. El coneixement de Déu té un aspecte místic, que ve impulsat «por la contemplación del mundo ejemplar y la interiorización del hombre mismo» (Gayà 1974, 51). Partint de la possibilitat del coneixement teològic que es fonamenta en l'exemplarisme universal, com es veurà amb detall a II.2., en el procés contemplatiu les potències de l'ànima racional s'han d'aplicar a recordar, entendre i estimar l'objecte de contemplació, Déu. Però per a fer-ho s'ha de donar una condició necessària: per a *entendre* les veritats s'ha de *voler* entendre-les. L'enteniment ha de comprendre, però la voluntat ha d'estar predisposada a col·laborar en el procés, el subjecte ha de voler conèixer perquè l'enteniment pugui exercir el seu paper. Creure i entendre, estimar i conèixer són verbs que en Llull no es conceben separadament: «creer y entender son dos actos distintos y, por tanto, dos hábitos, de una misma potencia, la racionativa» (Gayà 2020, 103).

Llull entén la contemplació com el procés en què es du a terme la comprensió de la fe. En aquest sentit, la contemplació consisteix a perfeccionar la potència racional en totes les seues operacions (Gayà 1994, 35). Llavors, per a arribar a la contemplació de la

divinitat seran necessàries tant la fe com la raó: per a assolir la verdadera coneixença de Déu primer s'haurà d'aconseguir la correcta comprensió de la fe. Per això la mística lul·liana és l'art de la contemplació i la ciència de l'amància (Pardo 2002a, 79). La raó és la participació humana en la llum increada, per això pot mostrar dialècticament les veritats de la fe; tanmateix, com que no arriba a aprehendre totes les possibilitats de la natura ni de l'ànima, on acaba la dialèctica comença la intuïció mística (Cruz 1977, 61-63).

Totes aquestes consideracions expliquen el caràcter racional que presenta la mística lul·liana. La mística és per a Lull l'ascensió a l'amor de Déu, la recerca de la perfecció de l'amor a Déu, i aquesta recerca s'ha de constituir per mitjà de la sistematització d'un mètode per a estimar Déu de la manera que la seua perfecció demana. No estem dient, però, res nou: que el discurs místic de Lull va lligat a la seua filosofia és ja una obvietat. Fins i tot els autors que remarcaren la dicotomia que tindria l'obra de Lull i van separar el filòsof llatí del literat català, van saber captar que la mística lul·liana és una filosofia de l'amor que va molt més enllà de l'afecte i el fervor, que l'amor que prescriu no és un sentiment irracional i deslligat de la resta de processos sistematitzables:

Les traités de Ramon Lull ne sont d'ailleurs pas uniformément affectifs, on y trouve, surtout dans ceux qui s'écartent un peu de la manière du fameux dialogue de l'Amich e Amat (c'est à dire du dévot et de Dieu), des passages intellectuels, philosophiques, théologiques, logiques, rappelant le Grand Art théorique du maître (Probst 1914, 5).

Mancini ho expressa d'una manera semblant: «nelle opere mistiche in cui "il tema principale è l'amore", vi sia anche un carattere razionale e filosofico molto forte» (1995, 54). En l'obra de Lull hi ha una convivència de distintes tendències i, de vegades, la voluntat d'encasellar-les és una simplificació estèril i poc realista amb els paràmetres de l'autor a què ens enfrontem. La dimensió narrativa o metafòrica es lliga a la concepció intel·lectual i als principis artístics, amb preeminència d'una o altra tendència segons les necessitats extratextuals, l'estratègia discursiva i el lector a què s'adreça en cada moment. També és així en els textos místics. La mística que trobem en la filosofia de Ramon Lull respon a l'aspiració de captar el diví per la fe i la raó, per l'amor i el coneixement. És en aquest sentit que l'autor assajarà diverses maneres de configurar una art d'estimar Déu, un mètode per tal d'arribar a contemplar Déu, que

s'explicitarà en obres que es presenten com a arts d'enamorar-se de Déu i en textos que pretenen ensenyar a orar. Tant el *Llibre d'amic e amat* com l'*Arbre de filosofia d'amor* són exemples d'aquesta mística de dimensió intel·lectual, però l'aplicació dels principis artístics a l'àmbit místic es fa palesa més explícitament en l'*Art amativa* (AA). És a l'etapa ternària quan Llull es planteja la sistematització d'una ciència sobre l'amar, els elements de la qual es troben ja desdibuixats en altres obres amatives anteriors, com el *Llibre d'amic e amat*. Així, el nexse entre l'art combinatòria i la recerca mística esdevé central a les *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*, l'AA i l'AFA (Pereira 2007, 187).

En paral·lel a l'*Art inventiva*, Llull es proposa crear una *Art amativa*, una ciència que ensenye a estimar. Aquesta proposta es comprén plenament d'acord amb l'esperit que anima tota la seua obra: Llull s'esforçà a demostrar que l'Art era aplicable a totes les ciències²⁰. Fruit d'aquesta voluntat foren els nombrosos tractats en què aplicà els principis de la combinatòria artística a diverses disciplines, com els quatre llibres de principis. Fou aquesta una forma de demostrar la validesa del seu mètode com a fonament de tota activitat intel·lectual. L'amor és, doncs, una altra de les disciplines a què es poden aplicar els preceptes del seu sistema intel·lectual, mitjançant el qual l'home podrà orientar la seua voluntat a estimar les coses amables i odiar les odiables:

compilam esta *Art amativa* en la qual se dona es mostra amancia, axí com en la *Art inventiva* sciencia: car enaxí com sciencia es intitulada sots entendiment, enaxí amancia es intitulada sots volentat; e car amancia es deffectiva sens sciencia, e sciencia sens amancia, per açò en esta amancia prenem los començaments de la *Art inventiva*, e la manera d'aquella sciencia seguim en esta compilació (*ArsAma*, ORL XVII, 4).

Així es posen en igualtat l'enteniment i la voluntat, la ciència del saber i la ciència de l'amar, l'*amància*. Fixem-nos com defineix Llull el terme en la *Taula d'esta Art* de l'AA: «Amancia se diu de volentat que ama, axí com sciencia qui's diu de enteniment qui entén» (Bonner i Ripoll 2002, 106). L'*amància* és la ciència que té com a objecte l'amor a Déu, tenint en compte que de l'amor es pot obtenir un coneixement intel·lectual. Aquesta ciència s'ha d'encarregar d'aplicar la voluntat a dilucidar què ha de ser estimat i què ha de ser odiat, perquè l'enteniment i la raó exercisquen

²⁰ Veg. el treball de Bonner (2017) quant a la gènesi de l'art com a instrument de conversió lligat a la ciència i també a l'amància.

correctament la seua funció i les tres potències de l'ànima racional s'apliquen a recordar, entendre i estimar el que cal que siga recordat, entés i estimat: Déu i les seues virtuts. La ciència s'aplica a accedir a la veritat a través de processos racionals, mentre que l'*amància* té com a objectiu el coneixement de l'amor afectiu i alhora intel·lectual: l'objecte de la ciència és la *veritas*, mentre que el de l'*amància* és la *bonitas*, i tots dos són indestriables. Llull està convençut que una art amativa ajudarà els homes a seguir la primera intenció, car si aprengheren a estimar com aprenen a entendre, ordenarien el món segons la finalitat perquè fou creat: «car si sabien tan bé amar con saben entendre, per mi [filosofia d'amor] e per ma sor [filosofia de saber] poria ésser tot lo món ordenat e en bon estament» (AFA, 18).

En la filosofia de Ramon Llull l'aprehensió de Déu i la seua intel·ligibilitat, que es dona en les dignitats i en la seua acció, s'explica i es tradueix com una ciència propera a l'amor, una ciència que és precisament conseqüència de l'experiència amorosa, una ciència instigada pel desig (Sala-Molins 1974, 224-225). Com afirmàvem a l'inici d'aquestes línies, la mística lul·liana és, com la resta de la seua obra, deutora del seu pensament i també del llenguatge artístic: els principis que regeixen tots els ordres de la realitat també poden aplicar-se a l'àmbit amorós per tal de sistematitzar-lo, de mecanitzar-lo. Així, en les obres amatives el llenguatge artístic es barreja amb el llenguatge al·legòric i metafòric tant de la prosa poètica com de la ficció narrativa.

Tenint en compte totes les consideracions que venim d'enunciar, podem reafirmar que la mística lul·liana és una mística racional. L'experiència mística i el coneixement intel·lectual no són contraris, sinó indispensables l'un en la configuració de l'altre. Perquè contemplar és un element fonamental per als dos camps: és comprendre la fe, arribar a conèixer la veritat i a estimar la bondat. Platzeck (1978) ja va advertir que el mètode combinatori es podia considerar des de l'ús contemplatiu, i mostrà de quina manera les figures i altres recursos sensorials exerceixen un paper de suport en la meditació que, alhora, du a a la contemplació. Estudis posteriors (Vega, 2002; Pereira, 2007; Romano, 2007) han vist l'art no només com a mètode demostratiu, sinó també com a instrument de pregària i meditació. En aquestes línies ens hem referit a l'art d'estimar, a la ciència de l'amor, però també hem esmentat que la contemplació lul·liana va lligada a l'art de l'oració i la meditació. Veiem ara per què.

1.3.2. Orar per a contemplar i contemplar per a orar

La mística lul·liana s'explica sempre lligada a la contemplació, a la comprensió intel·lectual de la fe. En termes generals, la contemplació és la visió d'un objecte amb l'objectiu de gaudir-ne; el terme es refereix tant a l'acte de visió com al procés gradual que du a ell (Magnavacca 2005, 166). Si prenem la concepció del terme específicament vinculat a la mística, la contemplació és la forma més elevada de la vida activa, el grau suprem de l'activitat espiritual, una acció que engloba el pensament i condueix a la presència de Déu (Ferrater 1965a, 349). Per a Ramon Llull, contemplar és ordenar i aplicar totes les facultats humanes al servei de la primera intenció, a recordar, entendre i estimar Déu en els seus atributs i en les seues tres persones: «Contemplació es actu de pensa qui en Deu pensa», «Contemplar es parlar ab Deu de ses raons e dels actus d'aquelles», «Contemplar es consirar la essència de Deu e les divines persones» (*ProvRam*, ORL XIV, 257). Contemplar és un acte del pensament, és comunicar-se amb Déu i és meditar en la seua essència i en la trinitat. Fixem-nos que en les dues primeres definicions la contemplació implica una activitat dinàmica i, d'alguna manera, productiva: no es tracta d'aïllar-se del món per a oblidar-se de la realitat social, no es tracta de pensar en Déu per a deixar de considerar la resta de realitats, el procés i l'objectiu és justament el contrari. Es tracta de pensar en Déu per a predicar-lo i incidir en el món, per a reconduir la societat al servei de la primera intenció; no podem oblidar que tot el sistema de Llull s'entén tenint en compte la seua finalitat missional i apologètica, també la contemplació. S'ha d'arribar a Déu per a arribar a la veritat i també perquè posteriorment el contemplatiu ha de ser capaç de comunicar aquesta veritat descoberta a la resta de cristians que l'han oblidat i als que la ignoren per motius culturals i parentius, els infidels.

Contemplar és, a més, una activitat que no ha de causar ociositat ni avorriment. Per això Llull proposa tant als eclesiàstics com als laics el *LC* com el mètode per a contemplar sense ensopir-se ni avorrir-se de la contemplació:

car si es hermità o home religiós o home lec qui sia separat del mon e qui nos vulla ujar en sa cella e en sa habitació o en la missa qui es longament solemniejada, sapia aver aquesta art e manera damunt dita, per la qual art e manera de contemplació no serà ujat de contemplar ni adorar ab aquest libre son gloriós Deu (*LC* 366, 21).

Fet i fet, la contemplació és un exercici actiu de la vida espiritual en què totes les capacitats de l'home s'han d'orientar a ascendir de les realitats sensuais a les espirituals. I aquest procés ascensional comença amb la visió:

La contemplación de que se trata aquí es una observación atenta y absorbida en la vista de cualquier cosa creada y de cualquier pensamiento humano solo en cuanto estas cosas o estos pensamientos se ven unidos con Dios, esto es, en cuanto nos señalan a Dios o nos revelan, conforme a la intención primera de Llull, algo de Dios [...] es la elevación del alma a Dios, como Dios se revela a nuestra mente por cualquier medio directamente alcanzable (Platzeck 1978, 93).

Cal conèixer el món per a conèixer Déu, i qui està capacitat per a fer-ho és l'home. L'home és, per la seua natura alhora sensual i espiritual, el mediador entre els éssers corporals i espirituals; és un microcosmos que resumeix el món sencer, perquè en el seu organisme es veu reflectida tant l'estructura ternària del món espiritual, en les potències de l'ànima, com l'estructura quaternària del món material en la composició del seu cos (Pring Mill 1991, 80-83). Per això ha d'aplicar tots els seus mitjans sensibles i espirituals a la contemplació, començant pels sentits sensuais, especialment la visió²¹, que és essencial per a captar la realitat sensual, a partir de la qual podran operar les potències de l'ànima racional. Perquè els mitjans per a assolir aquest procés ascensional de comprensió i amor de Déu i els seus atributs són les potències — sensitiva, imaginativa i racional— ordenades segons les seues funcions, així com els sentits sensuais i espirituals. Totes les eines de què disposa l'home s'han d'implicar totalment en el recorregut contemplatiu, en el camí de l'ascensió fins a Déu. Si aquesta ascensió es du a terme de la manera que Llull presenta, comporta, en darrer terme, dos assoliments:

La *ascensio* es el modelo que señala el camino personal a recorrer para alcanzar aquella comprensión de la fe con la que se consiguen dos objetivos: el establecimiento de uno mismo en la verdad y la adquisición de los recursos con los que promover la conversión de los que permanecen en el error. En este cometido se empeña el hombre con toda su capacidad espiritual (Gayà 1994, 34).

²¹ Veg. l'anàlisi que fa Sevilla (2005) de la concepció trinitària de l'acte visual segons el *Liber de ascensu et descensu intellectus* i, sobretot, els treballs de Rubio (2015a) i Vega (2011), que se centren en els capítols del *LC* dedicats a la visió. El primer mostra de quina manera opera la vista en les relacions entre les realitats sensuais i les intel·lectuals i en quin context s'emmarca Llull, mentre que el segon analitza la distinció entre *veure* i *mirar* en relació a dues imatges del *Breviculum*.

En la filosofia de l'amor que planteja Llull, unir-se a Déu és comprendre la veritat i estimar la bondat, per a regir la pròpia vida segons la primera intenció i per a aplicar-se activament a la missió apologètica i aconseguir la conversió de la resta al seguiment de la primera intenció. La contemplació condueix l'ànima a la veritat i la saviesa, però es tracta d'una activitat conscient, que comença i acaba en l'amor i es nodreix d'un desig impetuós de coneixement. Déu, l'home i l'amor són els tres personatges d'una relació que s'estableix mitjançant un mètode que es pot aprendre, el de la contemplació que Llull proposa a través de totes les obres que hem esmentat.

Arribem ací a l'altre aspecte fonamental en la contemplació lul·liana: l'oració. Recordem que, segons la classificació que proposen Carreras i Artau, un dels grups del corpus d'obres místiques és el conformat per les obres que tracten de l'art d'orar i contemplar. Als *Mil proverbis* trobem una sentència que explica bellament el vincle entre els dos conceptes: «Contemplació es devota fontana d'on hixen devotes paraules» (*MilProv*, NEORL XV, 140). L'oració és alhora una conseqüència de la contemplació i un dels mitjans per a assolir-la, un element essencial del mètode contemplatiu. Pensem, només, en la magna oració que és el *LC*, una oració contemplativa adreçada a Déu però també un mitjà perquè la resta d'homes puguin atènyer l'objectiu del nostre autor: seguir la primera intenció. Quan Blaquerna aconsegueix dedicar-se a la vida ermitana, diverses de les tasques que du a terme estan relacionades amb l'oració: a la mitja nit «començava sa oració con pus devotament podia per tal que tota sa anima fos ab Deu», arribada l'alba cantava missa i «dehia alcunes paraules de Deu al diaque per tal que·l enamorás de Deu», i encara després, fins a terça, «entrava en oració e en contemplació o ligia en los libres de la divina Scriptura e en lo *Libre de contemplació*» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 424).

La de Llull és una mística de la paraula, de l'oració. En una de les definicions que hem esmentat adés ja s'explicitava aquesta idea: *Contemplar* és «parlar ab Deu», és comunicar-se amb ell des de la interioritat per a conèixer-lo i per a demanar-li alguna cosa. Perquè, segons el NGGL, *orar* és «fer oració, *pregar* Déu, la Verge, els sants» i *oració* és també l'«elevació de la ment a Déu per contemplar-lo». L'oració té, doncs, una doble finalitat que alhora es complementa, és un mitjà «que permet elevar les potències humanes cap a Déu per demanar-li alguna cosa, però també per adorar-lo,

beneir-lo, servir-lo i contemplar-lo» (Fernández 2019, 76). *Orar, pregar i contemplar* són conceptes indestriables que tenen en Llull una importància cabdal. Així ho sintetitza Rubio:

Pregar és adreçar-se a Déu per demanar-li alguna cosa; però per adreçar-se a ell cal pujar a la seua presència. En pregar, un contempla necessàriament: per això pregària i contemplació són, al capdavant, indestriables una de l'altra, i pràcticament identificables entre si, ja que una oració sense contemplació quedaria en una mera repetició de sons vocals buits, o de paraules pensades sense contingut (Rubio 2017b, 280).

Són diverses les obres en què Llull assaja de definir i caracteritzar què és l'oració i com s'ha de desenvolupar perquè assolisca l'objectiu volgut. Al *Llibre d'intenció* afirma que l'oració serveix l'home per a aplicar les potències a exercir la finalitat perquè foren creades: «enaxí com es menjar e beure per sustentar vida corporal, enaxí es oració per conservar a anima la intenció per que li es donada memoria e enteniment e voluntat» (*Intenció*, NEORL XII, 172). A l'*Ars generalis ultima* la identifica amb la contemplació i la defineix així: «Oratio est forma, cum qua orans sanctifice loquitur Deo» (*ArsGenUl*, ROL XIV, 388), (Rubio 2017b, 280) perquè contemplar Déu és parlar amb ell, com ja hem vist. L'oració és, també, un dels remeis de la *Medicina de peccat* per a ajudar els pecadors a seguir la primera intenció. En aquesta obra, Llull estableix el mètode de la pràctica de l'oració contemplativa —aplicant-hi les Regles i Qüestions— que permet conèixer, recordar i estimar Déu i condueix, en darrer terme, al rapte místic²².

L'última distinció del *LC* és, precisament, una llarga reflexió sobre l'oració, la seua caracterització i el seu abast. En aquesta distinció s'expliquen distints procediments que per a Carreras i Artau són mètodes místics: mètodes d'exposició que han de depurar les sensualitats que resten en els conceptes per a arribar a la «simple intel·lectivitat» i que també han de mostrar el sentit espiritual de la paraula, i mètodes d'ascensió que han de fer muntar l'ànima gradualment fins a arribar a la contemplació mística (1939, 570). Llull enceta la distinció exposant quines són les tres possibilitats d'oració que l'home pot seguir:

On, com assò, Sènyer, sia enaxí, doncs segons assò son figurades al humà enteniment tres figures d'oració: la primera es oració sensual, axí com home qui nomena e parla

²² Veg. Fernández 2019, 77-90.

adorant vostres vertuts e vostres honraments demanant a vos gracia e perdó e benedició; la segona es oració entellectual, axí 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 tersa es axí com l'ome qui fa bones obres e fa bé e usa de dretura e de misericordia e de veritat e de les altres vertuts (LC 315, 2).

Per a contemplar l'essència divina cal usar les tres maneres d'oració. En l'oració sensual o vocal la paraula serveix per a adorar les dignitats, verbalitzar el que es pretén aconseguir és el primer pas en la contemplació, com mostra Blaquerna amb el seu exemple quan comença a contemplar les virtuts de Déu a l'*Art de contemplació*:

E volch contemplar la bonea de Deu [...] e per açó dix aquestes paraules ab sa bocha e cogitá-les en sa anima ab tots los poders de sa memoria e de son enteniment e de sa voluntat, estant agenollat e levant ses mans al cel e sa pensa a Deu:

—O subirá be, qui est gran infinidament en eternitat, poder, saviea, amor, virtut, veritat, gloria, perfecció, justícia, larguea, misericordia, humilitat, senyoria, pasciencia! Ador-te remembrant, entenent, amant, parlant en tu e en totes les virtuts demunt dites (*Blaquerna*, NEORL VIII, 525)²³.

Fixem-nos, però, que la paraula va acompanyada de la cogitació, de l'activitat de la memòria que recorda, l'enteniment que entén i la voluntat que estima les dignitats²⁴. Arribem així a la segona forma d'oració que Llull exposava més amunt, l'oració intel·lectual o mental. Finalment, el tercer tipus d'oració és la combinació de les altres dues, i es du a terme en l'aplicació pràctica del que la paraula ha dit i l'ànima ha recordat, entès i estimat: la pràctica de les virtuts, l'acció bondadosa, justa, misericordiosa, etc. L'oració és, per tant, una pràctica espiritual que ha de conduir a l'acció virtuosa, i així es reafirma que contemplació i acció són indestriables.

Una de les condicions perquè l'oració siga efectiva és que l'home ha de restar actiu i ser-ne conscient. Orar no és repetir paraules o pensar-les fins a arribar a automatitzar-les i no atendre al contingut. Per a defugir aquest perill, l'ànima ha de cercar noves maneres d'orar i nous continguts que recordar, entendre i estimar. Perquè acostumar-se a una manera d'orar i a un contingut concret pot provocar que l'ànima perda

²³ En altres capítols Llull exposarà de quina manera es pot regular aquest tipus d'oració, mitjançant una art de plorar els pecats (LC 344) i una art que ensenye a parlar ordenadament (LC 353), segons van saber veure Carreras i Artau (1939, 569).

²⁴ A més, és remarcable la gestualitat de Blaquerna, que prega agenollat i alçant les mans al cel. La paraula s'acompanya dels gestos del cos que ajuden a fer efectiva la pregària. Sobre la genuflexió i la posició dels braços característiques de la pregària medieval, veg. Schmitt 2000, p.295-320.

efectivitat, que les potències obliden l'objecte sobre el qual actuar i s'activen inconscientment a recordar, entendre i estimar coses que no són dignes de ésser recordades, enteses i estimades:

Qui per atrobament, Sènyer, vol ennobleyr e crèxer sa oració, cove que son remembrament remembre e son enteniment entena e son voler am raons e maneres novelles en la oració e en la contemplació; car la ànima com remembra e entén e vol coses novelles, pus ubligat e pus costret e pus sotsmès ha son remembrar e ha son entendre e ha son voler a aquelles coses novelles que no a les coses que ja ha usades a remembrar e a entendre e a voler; car per lonc ús d aquelles departex son remembrar e son entendre e son voler a altres coses que no proposa membrar ni entendre ni voler (*LC* 296, 3).

Abans hem dit que la contemplació comença i acaba en l'amor; igualment passa amb l'oració. Les limitacions de l'enteniment i la memòria per a entendre i recordar l'essència divina són superades per la voluntat, que sí que la pot estimar. L'oració i la contemplació es formen, doncs, en el voler, i poden activar la memòria i l'enteniment (*LC* 318, 6). L'oració, com la contemplació, necessita tant de la raó com de la fe: «car enaxí com lo cors del home va ab .ij. peus, enaxí oració va per raó e per fe» (*LC* 318, 30). Dos peus que recorren la mateixa senda, el camí que condueix a Déu.

2. EL LLIBRE D'AMIC E AMAT

Si alguna obra destaca en el repertori lul·lià és el *Llibre d'amic e amat*. El reconeixement que ha adquirit es veu explicitat en la ininterrompuda circulació del text des de la seua composició, en l'extensa bibliografia sobre l'opuscle així com en les traduccions a nombroses llengües que se n'han fet. L'articulació estilística dels continguts, la bellesa i la brevetat dels seus versicles místics, és el motiu principal que aquestes siguen, segurament, les pàgines més llegides i conegudes del beat. El LAA es considera la joia més preuada de la mística lul·liana (Carreras i Artau 1939, 320) i igualment és l'obra que ha arribat a captivar autors ben diversos, com Jacint Verdaguer, qui afirmà a propòsit dels versicles que tenen «una sabor mística superior a la de tots los llibres místics escrits per la mà de l'home» (Verdaguer 2007, 38).²⁵

Però l'obreta no es pot deslligar del context del *Blaquerna*. La finalitat amb què s'hi insereix defineix tant la forma com el contingut dels versicles que ens ocupen, per això tota anàlisi que es vulga eficient i objectiva haurà de partir d'aquestes consideracions prèvies. Igualment, no es pot bandejar tota la bibliografia que s'ha ocupat de l'obra. En aquest sentit ens referirem especialment al problema de les fonts de què hauria pogut beure Llull, que encara ara resta un misteri irresolt.

L'amic, l'amat i l'amor es defineixen en una relació particular i bastant original si tenim en compte el context místic del moment, que fa servir l'amor sensual per a explicar la relació espiritual, seguint les lectures monàstiques del *Càntic dels càntics*. Caldrà, doncs, ocupar les pàgines que segueixen amb totes aquestes qüestions inicials.

²⁵ No cal recordar que l'interés de Verdaguer per l'obreta germinà en les *Perles. L'amic i l'amat*). Per a una aproximació entre els dos autors, veg. Castellà (2022), Santanach (2016) i Vega (2018).

2.1. Una obra per a la contemplació

Com advertí Soler fa unes dècades (1992b), tradicionalment la interpretació del *LAA* ha estat condicionada per haver-lo considerat com a expressió literària immediata d'una experiència mística de Llull, en què Blaquerna seria una mena d'«alterego» de l'autor. Deixant de banda aquesta qüestió que sembla ja més que descartada, el que resulta evident és que la lectura i l'anàlisi del *LAA* requereix del context ficcional en què s'inscriu. Va ser concebut com un capítol del *Romanç d'Evast e Blaquerna*²⁶, és un cas de literatura dins de la literatura, una obreta que s'inscriu en el context d'una altra obra fonamental en el corpus lul·lià. El llibre cinquè de la novel·la, «De vida ermitana», s'enceta amb la renúncia del personatge Blaquerna al papat per a dedicar-se a la vida ermitana, objectiu que ha perseguit al llarg de la novel·la, des que abandonara el destí que els pares li tenien preparat. Així, al capítol 96 Blaquerna Papa fa realitat el seu desig de ser «contemplador de Deu en vida ermitana» i prega als cardenals que el deixen fer la seua voluntat i «que li fos donat aquell ofici de oració» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 420). La vida ermitana es defineix com ofici d'oració: s'explicita així que la vida eremítica és el mètode lul·lià per a la contemplació, i es reafirma que en Llull la contemplació es lliga sempre a l'oració.

Finalment, el personatge aconsegueix la conformitat dels cardenals i parteix cap a la seua nova vida a la muntanya, no sense abans rebutjar esdevenir mestre dels ermitans de Roma, perquè l'opció de Blaquerna és allunyar-se de la ciutat i les gents. Per fi dedicat a la vida contemplativa, Blaquerna rep la visita de l'ermità de Roma que adés li havia demanat acompanyar-lo a la seua ciutat i proclamar-se model de la resta d'ermitans. Com que no ha aconseguit dur-los el mestre que necessiten, prega ara a Blaquerna que escriga un llibre que els ajude a regir la vida que han triat. Així, el *LAA* es presenta en la ficció com un encàrrec d'un ermità al protagonista Blaquerna, un llibre que ha de servir de model als ermitans perquè seguiscuen la primera intenció: recordar, entendre i estimar Déu. L'obra que ens ocupa té, doncs, una finalitat concreta:

²⁶ La inseparabilitat de la novel·la és ja una evidència indiscutible des que Soler demostrà que els setze manuscrits medievals que transmeten el *LAA* comencen amb el capítol 99 del *Blaquerna*. L'opuscle deu estar escrit, doncs, pels voltants de 1283, ja que la redacció de la novel·la probablement va ser acabada a Montpeller cap a aquesta data (Soler 2012, 34).

multiplicar el fervor i la devoció dels ermitans i de l'amic per a enamorar-los de Déu, representat en la metàfora de l'amat. Així, podem afirmar que el *LAA* pretén ser una obra de direcció espiritual «destinada a la cura de les ànimes d'un col·lectiu en procés d'institucionalització, el dels ermitans [...] que no sap com practicar la mena de vida que ha elegit» (Ruiz Simon 2015, 69).

Amb aquest propòsit, té com a matèria l'amor, tractat al llarg de 357 versicles que Llull anomena «metàfores morals», amb què es pretén exaltar l'intel·lecte, és a dir, fer pujar l'enteniment, ajudant l'ànima en l'ascensió del món sensible cap a Déu. La tria del format respon a les necessitats de l'ànima, les sentències han de ser breus perquè «en breu temps la ànima ne pogués moltes decórrer», ja que «cascú vers basta a tot i dia a contemplar Déu» (Llull 2012, 71). Es tracta, doncs, d'una obra per a ensenyar a contemplar, en el sentit que Llull ho entén i que ja hem exposat en les pàgines anteriors. Podríem dir, també, que és el primer tempteig del beat de crear una art d'estimar Déu: aquest tractat sobre l'amor místic és una obra didàctica, una eina per a qui vol contemplar i saber com actuar en la vida eremítica. Però alhora és la transcripció diària d'una experiència mística concreta, la de Blaqueria, una experiència que queda fixada en la paraula i que per això esdevé mitjà i model per a la resta: «Blaqueria estava en oració e considerava la manera segons la qual contemplava Déu e ses virtuts; e con havia finida sa oració escrivia ço en què havia contemplat Déu» (Llull 2012, 71). El saber de l'experiència, en aquest cas ficcional, s'articula i es fa paraula perquè la comunitat a qui es pretén arribar i sobre la qual es pretén incidir pugui accedir-hi. Ha estat de sobres demostrat que Llull domina els recursos literaris al servei del seus propòsits, i aquesta n'és una de les proves fefaents; és capaç de traduir l'experiència d'un personatge dins d'una novel·la en els versicles exquisits que han meravellat lectors i escriptors al llarg de la història. És capaç de vehicular el seu missatge i la seua filosofia en una obreta d'aparent simplicitat que no ho és pas. No ho sabem explicar millor del que ho ha fet Soler:

Dins del *Blaqueria*, el *Llibre d'amic e amat* es revela com una solució genial al problema de com informar, en un marc narratiu, de les vivències místiques del protagonista; de com transmetre al lector aquesta experiència radical i inefable per

definició cap a la qual ha tendit tota la vida del protagonista i que ha estat el motor de la novel·la (Soler 2012, 34).

És cert que la novel·la podria haver-se clos al capítol 98, «De la vida en la qual estava Blaquerna en son ermitatge», però no s'hauria entès el desequilibri entre les parts precedents, dedicades a la resta d'etapes de la vida consagrada, i aquest darrer capítol que presenta breument la rutina de Blaquerna ermità. Encara menys tenint en compte que la vocació inicial de ser ermità és el motiu que justifica tota la novel·la, és l'expressió més perfecta de la vida a què pot dedicar-se l'home, l'objectiu que cerca Blaquerna al llarg del seu recorregut vital. Si en el desenvolupament de la novel·la es presenta, a través de l'exemple de Blaquerna (i també de Natana), un model per a cada tipus de vida, regit sempre segons la primera intenció —l'exemple del bon matrimoni, del monjo, de l'abat, del bisbe i del papa ideals— no tindria sentit desproveir el lector d'un model de vida ermitana. El *Romanç d'Evast e Blaquerna* és un pou d'ensenyaments, consells i exemples didàctics per a cada estament, estat de vida o professió (Badia, Santanach i Soler 2013, 445), també per a l'eremita. El *LAA* i l'*Art de contemplació* que el segueix són, doncs, capítols coherents en la concepció de la novel·la. Llull ha de mostrar també quina és la manera d'ordenar la vida de qui es dedica exclusivament a estimar Déu, perquè com en la resta d'etapes existeixen perills i temptacions que s'han de saber evitar. Alguns autors han volgut llegir la novel·la i els opuscles que en formen part com la transcripció del procés contemplatiu complet, en què se succeeixen les etapes ascètica i mística:

En cierto sentido la parte narrativa traduce la etapa ascética, a través de la cual, el alma del ermitaño va librándose de toda imperfección, mientras que los versículos del *Libro del Amigo y del Amado* y del de contemplación nos ofrecen los pasos de la ascensión final hacia la unión entre el Amigo y el Amado. De todos modos, conforme con la praxis ya señalada de los autores espirituales de la Edad Media, las lindes entre ascética y mística se presentan aquí bien definidas y los versículos, por ejemplo, del *Libre d'Amic i Amat* alternan los varios momentos de la actividad espiritual (Bertini 1961, 152).

Siga o no aquest el sentit que Llull pretenia donar a la novel·la, resulta clar que el *LAA* és la conseqüència evident del desenvolupament del romanç i l'exemple per antonomàsia d'experiència mística.

2.2. *El problema de les fonts*

La identificació de les fonts de la teologia de Ramon Llull és un dels temes més complexos i polèmics en el camp dels estudis lul·lians. És ben sabut que la nova literatura lul·liana és autoreferencial i defuig recórrer a autoritats, segons la màxima «Disputar per autoritats no ha repòs» (*ProvRam*, ORL XIV, 271). En un món medieval fonamentat en la intertextualitat, Ramon Llull escriu la seua obra evitant la incorporació d'altres fonts, la citació bíblica i d'autoritats; igualment eludeix proposar noves interpretacions del text sagrat en la línia de l'època i, per contra, ofereix una nova autoritat com a subjecte d'estudi: l'Art, el mètode amb què Déu l'ha il·luminat (Bonner 1993, 30). Entre les nombrosíssimes pàgines que ens ha llegat, es compten no arriba a una desena de citacions, ja assenyalades per la crítica (Bonner 2005). En aquest sentit, és significatiu que al *Llibre d'amic e amat* Blaquerna explicita que escriurà l'obra a la manera dels sufís:

Dementre considerava en esta manera Blaquerna, ell remembrà com una vegada com era apostoli li recontà un sarraí que los sarraïns han alguns hòmens religiosos enfre los altres, e aquells qui són més preats enfre ells són unes gents qui han nom “sufies”. E aquells han paraules d'amor e exemplis abreujats e qui donen a home gran devoció (*LAA*, NEORL VIII, 426-427).

La qüestió de les fonts islàmiques és la més problemàtica de totes²⁷. Precisament per l'anomalia en Llull d'afirmar quina és la inspiració de l'obra que ha escrit, tradicionalment s'ha volgut veure el *LAA* més dependent dels autors àrabs del que els versicles mostren en realitat. La crítica tradicional ha vist correspondències estretes entre Llull i els sufís nord-africans com Ibn'Arabi, però Riquer (1980 [1964], 321) ja copsà que estudis com els de Ribera (1899), Sainz (1927) o Asín Palacios (1931) no havien reeixit a demostrar les fonts aràbigues del text, perquè els paral·lelismes adduïts entre els versicles i els textos sufís són llocs comuns de les místiques cristiana i

²⁷ Per a una panoràmica general sobre les relacions de Llull amb l'Islam, veg. Garcías Palou 1981. Palou destaca que és l'aspecte missioner el que exigeix la vessant islamòloga de Llull: «más que un destacado estudioso de los temas del Islam es, principalmente, un celoso misionero-apologeta, que conoce los errores teológicos y filosóficos de los musulmanes y los refuta con la finalidad de mostrarles la verdad cristiana» (1981, 18). A més, segons Garcías Palou el coneixement d'escrits sufís no fou purament casual.

musulmana. Probst va voler remarcar el caràcter universal d'algunes imatges dels versicles per a desmarcar-se dels arabistes que les identificaven amb els sufis (1916, 318). Per a ell, les imitacions de la forma, que no del contingut, respondrien a l'interès de Llull per mitigar les diferències exteriors entre els cristians antics i els musulmans que pretenia convertir (Probst 1914, 25)²⁸.

En la mateixa línia, més recentment diversos autors han apuntat que les similituds entre els versicles i la literatura sufí indiquen més un marc compartit que no l'adscripció de Llull a aquest model literari. Així, Urvoy defensa que, tot i la referència explícita a les pràctiques poètiques sufis, Llull no s'inspira en la teologia monística sufí. L'autor afirma que la influència d'aquesta mística es redueix a la fórmula poètica que Llull emprà, provinent d'uns textos breus sufis, els *xatahat*, i destaca que fins i tot en la forma són diferents, perquè en aquest cas el beat tria la prosa:

Le modèle que Llull invoque, il le designe comme "*paroles d'amor e exemplis abreujats*", ce qui peut être une traduction du terme soufi "*Shatahât*", "paroles extatiques". Ce n'est donc pas à proprement parler un modèle littéraire. Sur ce plan, les soufis s'expriment en vers, et si le *Libre d'amic* constitue le sommet de la poésie lullienne, il n'en est pas moins en prose, alors que son auteur a par ailleurs considérablement versifié (Urvoy 1979, 39).

Per la seua banda, Polit descriu les principals característiques dels sufis i compara els versicles lul·lians amb l'obra d'Ibn'Arabi i la d'Ibn Arta Illah. Se centra en algunes imatges com la follia de l'amant o la mort per amor, però conclou que els motius compartits no indiquen que Llull se'n servira per a decorar la seua obra, més aviat sembla haver emprat marcs formals i imatges concretes (Polit 1979, 179). Tot plegat ens du a concloure, doncs, que la implicació de Llull en la història de la mística sufí oriental sembla ser menys intensa del que s'havia volgut creure en els inicis.

²⁸ De fet, Probst ja qüestionà el coneixement profund de Llull sobre l'àrab literari i, per tant, sobre la mística musulmana: «Le Majorquain, grand voyageur, avait pour moi une connaissance pratique de l'arabe vulgaire, langue assez différente de l'arabe littéraire en laquelle sont écrits les livres des mystiques musulmans. Je ne pense pas qu'il ait eu le temps de s'informer profondément de la mystique et de la philosophie musulmanes, mais qu'il en savait seulement ce qu'en disaient les hommes plus ou moins cultivés qu'il rencontrait dans ses voyages. Il avait, je le répète, plutôt une instruction arabe occasionnelle de place publique et de caravansérail» (Probst 1914, 24).

La segona font que la tradició ha vinculat al *LAA* és la literatura cortesa. Llull coneix de primera mà la tradició literària trobadoresca, que ell mateix confessa haver conreat segons llegim al *LC* i a la *Vita magistri Raymundi*. No diem res nou en afirmar que el beat reaprofitava els materials literaris del moment i transforma hàbilment els recursos de la tradició literària de l'època al servei del seu missatge, de manera que els motius d'ordre filosòfic i teològic són vestits literàriament (Rubió, 1985 [1957]). En aquest sentit és constatable, per exemple, la crítica que fa als joglars al conegut capítol del *LC* (118), en què defensa l'aprofitament de l'ofici de joglaria al servei de la primera intenció²⁹. Al *LAA* trobem característiques pròpies de la poesia dels trobadors que ara adquireixen un nou to i una força nova en el context místic. Probst ja va parar atenció a algunes reminiscències trobadoresques de l'opuscle, alguns temes literaris i al·legories que beuen de les fonts del món trobadoresc i cavalleresc: «dans l'*Amic e Amat* écrit en prose, l'art du troubadour se manifeste par la courtoisie, l'élégance, la subtilité du style et surtout par le rappel de thèmes littéraires spéciaux, traditionnels» (Probst 1916, 313). Montoliu (1936) s'endinsa en aquesta qüestió i presenta un catàleg de temes i motius trobadorescs que Llull transforma, com la tríade de l'amor i les seues definicions, algunes formes com la pastorel·la i la tenso, recursos com el cant, el diàleg o la paradoxa i motius simbòlics com la malaltia, l'alba, la presó d'amor, la follia, etc. Més tard Aubry (1979) prendrà com a justificació aquest treball per a assenyalar diverses coincidències entre Llull i Guido Guinizzelli, però aquestes s'entenen tenint en compte que els dos autors participen de la mateixa cosmovisió medieval. Pardo (2002b) també parteix de Montoliu en el seu estudi comparatiu entre els versicles del *LAA* i els llocs comuns de la poesia trobadoresca com la paradoxa del plaer del dolor, l'alba o el bucolisme virgilià. L'autor conclou que Llull mistifica la tradició trobadoresca: al *LAA* el beat transforma l'imaginari poètic dels trobadors en un gènere semblant als Salms bíblics.

²⁹ Veg. Rubio 2018a, que situa el discurs moralitzant de Llull sobre els joglars en el programa d'aprofitament de l'ofici de la joglaria dut a terme per l'Església, en el qual la joglaria es reorienta espiritualment en la figura del joglar de Déu.

Els estudis de Dolç (1967) i Torrent-Lenzen (1997) no resulten innovadors i es limiten a comentar alguns llocs comuns. Dolç destaca alguns versicles referents a la bellesa de la natura i els connecta amb el lirisme trobadoresc. Per la seua banda, Torrent-Lenzen es proposa mostrar els paral·lelismes entre el concepte del sofriment en la mística lul·liana i la lírica trobadoresca, així com també amb la mística sufi i la mística castellana posterior, partint del *LC*, *LAA* i *AFA*. Més interessant resulta el treball de Colomba (2018): en l'anàlisi del simbolisme de la natura del *Llibre del gentil e dels tres savis* i el *LAA* que proposa, analitza de quina manera la natura participa en el camí de l'amic a la recerca de l'amat i destaca alguns elements trobadorescs que són, però, comuns en la poesia religiosa, com mostra amb l'exemple de Jacopone da Todi³⁰.

Finalment, la filiació més important de l'obra que ens ocupa és la de la mística cristiana coetània a Llull. Com ja hem vist, Llull pot inscriure's en la tradició mística franciscana. Probst (1916) va ser caut i qüestionà si la doctrina lul·liana de l'amor (la trinitat aplicada) li havia estat transmesa per l'escola franciscana —tenint en compte que té punts en comú amb Ricard de sant Víctor però també amb Alexandre de Hales o sant Bonaventura— o si era simplement una conseqüència inevitable de l'amor estàtic de l'opuscle, concepte que definirem al següent apartat.

En aquesta línia Bertini contribueix a la interpretació del *LAA* amb un treball (1961) que mostra les coincidències expressives i espirituals de l'obreta amb la primitiva tradició franciscana, concretament dels *Fioretti*. Així, l'autor relaciona algunes imatges dels versicles referents a la concepció de l'amor i al paper de la natura en la contemplació amb textos franciscans que en podrien ser la font. Serverat (1993b) pren el llegat de l'italià i esclareix les reminiscències franciscanes d'alguns versicles, concretament relaciona els estigmes de la *Llegenda de sant Francesc* amb els senyals de l'amic i els amadors, i el somni de les hosts amb el versicle 151. A més, afirma que la font bíblica de les metàfores sobre el secret i la revelació és Tobies 12, 7 passada pel sedàs del franciscanisme. Més interessant són els fruits que dona un treball una mica posterior (1998) en què Serverat tracta d'esclarir algunes possibles fonts

³⁰ Riquer (1980 [1964]) indicà precisament la possible influència de la poesia de Jacopone da Todi en Llull.

cristianes del *LAA* comparant els versicles amb textos de la patristica llatina —sant Ambrosi i sant Agustí—, de Gregori el Gran, sant Bernat, Ricard de sant Víctor o Guillem de saint Thierry, i amb el roman francès *Ami et Amile*.

D'altra banda, Cortés (1993) cataloga els versicles segons quatre fases místiques cristianes que no contextualitza: via purgativa, via il·luminativa, etapa de les purgacions passives i via unitiva en què l'amic i l'amat s'uneixen. A banda de partir d'una definició de la mística confusa, algunes afirmacions de Cortés així com la conclusió desproporcionada que n'extrau, demostren pocs coneixements de l'obra lul·liana. Segons l'autor, la diferència formal del *LAA* amb la resta de l'obra del beat és un indicatiu que l'obra és un text sufi que Llull va incloure a la novel·la o que l'atribució de l'obra a Llull és falsa. Només algú que no ha llegit la resta d'obres amatives del beat pot excedir-se d'aquesta manera. En un altre sentit, Pardo (2001) relaciona la concepció de l'amor del *LAA* amb la mística bíblica, sufi i, sobretot, platònica. Per a ell, als versicles del *LAA* es cristianitza la doctrina platònica de l'amor (seguint l'evolució que dugueren a terme els pares de l'Església): el procés d'enamorament de l'amic és el procés d'enamorament platònic, en què l'ànima ha de tornar a unir-se a Déu, però ara ja no lliurement, sinó per mitjà de Crist, l'instrument cristià que té l'amic per a transformar-se en l'amat. Aquest treball, però, té una manca que ja va fer notar Soler: «La materialitat de les idees que circulen a través de textos que tenen una transmissió històrica que els condiciona és un aspecte que l'autor no es planteja en cap moment» (2002, 127).

En el mateix article Pardo també destaca la influència del *Càntic dels càntics* al *LAA*, del qual Llull prendria alguns tòpics, tot i que amb una càrrega semàntica menys sensual. En efecte, hi ha una tradició que ha tingut en compte el *Càntic dels càntics* com a referent: Seelemann (1962) vincula alguns conceptes i motius anàlegs a les dues obres, com les preguntes i respostes sobre l'amat/amada, però la majoria d'aquests són compartits per la tradició (com la paradoxa del plaer en el dolor), de manera que la influència, més que determinada, sembla de to i tradició —ja s'ha especificat la influència remarcable de l'opuscle bíblic en la mística cristiana. Així ho veu Riquer quan afirma que al *LAA* no hi ha una influència directa del *Càntic dels càntics* en

passatges concrets sinó una semblança de situacions poètiques i de to místic (1980 [1964], 320). Recentment, Ruiz Simon (2015) ha ressaltat la manera com és introduït el *LAA* al *Romanç d'Evast e Blaquerna* i ha assajat d'interpretar-la segons el context cultural de l'època. La «manera» —l'instrument per a orar en forma de versicles que Blaquerna escriu després de la contemplació— i la «matèria» —l'amor, tema central en la cultura monacal cistercenca— amb què es concep el *LAA* pot relacionar-se amb la *lectio* del *Càntic dels càntics* que es duia a terme als monestirs cistercencs. La interpretació al·legòrica del poema nupcial pretenia orientar els monjos en la contemplació de Déu, com el *LAA* es concep per a proporcionar un model de contemplació a la resta d'ermitans. Així, podria considerar-se com una mena d'autoritat alternativa en vernacle (com també ho seria el *LC*) al poema de Salomó per a una comunitat textual cristiana, la dels ermitans laics, pensada com a escola d'amor (veg. Bonner 1993, 30-32). A més, Ruiz Simon, en analitzar la nova manera d'oració que proposa Lull, indica la coincidència de fons entre el model hermenèutic dels cistercencs i el model hermenèutic del sufisme. Aquesta lectura és, si més no, interessant, i creiem com l'autor que ajuda a explicar el que hi ha darrere de la diversitat de continguts i de gèneres que s'escolen pels versicles.

Un altre treball fonamental en aquest sentit és el de Dilla (1993), qui esbossa un catàleg de temes i motius que explicita la recurrència d'alguns elements al *LAA*, tant els artístics com els que formen part de la cosmovisió medieval. Aquest complet sumari ajuda a donar per vàlida la hipòtesi de Pring-Mill que el *LAA* conforma una unitat estructural, que és, alhora, el fonament de què parteix el nostre estudi.

Finalment, el *LAA* ha propiciat diversos estudis segons els quals l'opuscle lul·lià seria, en alguns aspectes, el precursor de la mística hispànica del Segle d'Or. Sobretot se l'ha relacionat amb la proposta mística de sant Joan de la Creu. Aquesta qüestió depassa l'objectiu del nostre estudi, però creiem útil remetre a la crítica que se n'ha ocupat: Cardona (1984), González (2016), Hatzfeld (1955, 1979), Márquez (1997), Molina (1970) i Probst (1945, 1951).

2.3. Els versicles del LAA

Ja s'ha esmentat que el *LAA* cobra sentit en el context del *Blaquerna*, però alhora el text medieval va circular independentment, i encara ara hi ha edicions del *LAA* independents de la novel·la. L'articulació independent s'explica tenint en compte que constitueix una unitat pròpia: s'estructura al llarg d'uns versicles que Llull anomena «metàfores morals», cadascun dels quals ha de servir l'amic per contemplar Déu durant tot un dia. Per això *Blaquerna* afirma que hi ha tants versicles «con ha dies en l'ayn» (Llull 2012[1995], 71).

Ara bé, com explica Soler a l'edició crítica del text (2012 [1995]), en cap dels manuscrits que es conserven no hi ha 365 versicles, ni tampoc 366, si considerem els anys de traspàs. De fet, en cap d'ells els versicles no apareixen numerats, de manera que podem deduir que Llull no els numeraria. Foren els editors del cinc-cents els primers a numerar les metàfores, i com no tenien el nombre de versicles que calia segons l'afirmació de Llull a l'inici de l'opuscle, van afegir textos apòcrifs que les edicions modernes ja han eliminat. El problema tant de la delimitació com del nombre de versicles resta encara avui per resoldre, i no sabem si és responsabilitat del mateix Llull, que no va acabar l'obra, o per contra es tracta d'un error de còpia de l'arquetip que va passar en net l'original. Siga com siga, queda palés que l'estructura del llibre, segons com l'havia definit l'autor, ha quedat incompleta (Soler 2012 [1995], 58-63).

Si bé l'obra que ens ocupa està estructurada en versicles, ja s'ha dit prou que aquestes metàfores no constitueixen reflexions liricomístiques disperses i aïllades, sinó que cada metàfora conforma una unitat temàtica i argumental que té un sentit complet i que alhora es relaciona amb la resta. En aquest sentit, l'aparent desordre de formes i temàtiques respon en realitat a les característiques del tema que tria *Blaquerna* per escriure el llibre, l'amor, ans l'emotivitat sentimental és imprevisiblement irracional (Badia 1985, 274). Es fa difícil acceptar que un autor tan sistemàtic com Ramon Llull, que fa pocs anys ha organitzat una summa espiritual i moral del tall del *Llibre de Contemplació* seguint una estructura numerosimbòlica tan complexa com detallada, ara deixi per organitzar els materials d'una obra tan breu. En efecte, l'home medieval no entén el món dissociat de l'estructura i l'ordre. El *LAA* no és producte de la

casualitat, Llull no pot deixar res a l'atzar perquè per a l'home medieval l'atzar no té cabuda, el cosmos medieval gira entorn de Déu, que ho governa tot (Domínguez 1986, 128). Per aquest motiu diversos autors (Pring-Mill 1962, Badia 1985, Domínguez 1986) han posat en evidència que l'opuscle lul·lià ha d'estar vertebrat d'alguna manera que no es fa evident al primer cop d'ull, perquè més enllà de la disposició en versicles no s'explicita cap altra estructuració.

D'una banda, aquesta absència es justifica si tenim en compte la cosmovisió que vertebrava el *LAA*. Seguint els pressupòsits que hem establert a la introducció, com qualsevol altre text, el *LAA* necessita ser actualitzat pel lector. Aquesta actualització, a més, ha de partir d'una primera evidència: la distància cronològica i, doncs, *cosmovisionària*³¹ que ens separa de l'obra. Com exposa Pring-Mill, «tot allò que es troba expressat explícitament en una obra pressuposa tota una sèrie d'altres idees que hi resten implícites» (Pring-Mill 1991 [1962-1967], 281). Per això els versicles han de ser sistematitzables: com defensa Pring-Mill, seguint alhora els pressupòsits de l'estilística de Dámaso Alonso (2008 [1950]), cada versicle del *LAA* té una forma exterior, un significat parcial, i alhora una forma interior, en què es relacionen tots els significats parcials per conformar-ne el significat total (Pring-Mill 1991 [1962-1967], 281-282). Per traure a la llum l'esquema implícit preconcebut cal, doncs, resseguir els fils principals que es troben darrere dels versicles.

D'una altra banda, per a l'anàlisi de l'obra s'ha de tenir en compte, a més del context extern, cultural, el sistema de pensament lul·lià, la seua filosofia. Les metàfores s'han d'analitzar tenint present el pensament artístic de Llull que en aquest cas es tradueix en obra mística. El *LAA*, doncs, respon a una estructura interna coherent i unitària, que s'explica pel context cultural en què s'encabeix i per la filosofia concreta de l'autor que el va escriure.

Així, en aquestes pàgines ens proposem analitzar com es defineixen els tres personatges del *LAA*, l'amic, l'amat i l'amor, i com és la relació que s'estableix entre

³¹ En el sentit del terme alemany *Weltanschauung*, emprat pels teòrics de la literatura per a designar la concepció del món d'una societat concreta, la cosmovisió.

ells, a partir d'aquests dos contextos. Per a explicar la unitat doctrinal serà necessari, sobretot, tenir presents les particularitats de la mística lul·liana que hem esmentat en les pàgines precedents i, per a entendre de quina manera l'amic dissenya el camí que seguirà, cal tenir present el sistema contemplatiu ja establert per l'autor en altres obres com el *LC*.

2.3.1. L'amic, l'amat i l'amor

La importància dels tres personatges del *LAA* s'entrelluca des de les línies prèvies a l'opuscle. En realitat, ja el títol fa explícita la magnitud que tindrà la metàfora en l'obra: els versicles que escriurà Blaquerna posen al centre la relació entre l'ésser humà, l'amic, i Déu, l'amat, que es fa possible mitjançant el tercer personatge, l'amor compartit que els permet l'apropament i el reconeixement mutu. Mentre Blaquerna està en oració, Déu li revela la manera i la matèria d'escriure el llibre que ha de servir per a regir la vida dels ermitans. Així es descriu quina ha estat la voluntat divina:

Dementre que Blaquerna plorava e adorava e en la sobirana stremitat de ser forces havia puyada Deus sa anima, qui'l contemplava, Blaquerna se sentí exit de manera per la gran frevor e devoció en que era e cogitá que força d'amor no segueix manera con l'amich ama molt fortment son amat. On, per açó, Blaquerna fo en volentat que feés *Libre de amich e amat*, lo qual amich fos feel e devot crestiá e'l amat fos Deu (*LAA*, NEORL VIII, 426).

Abans del *LAA*, però, aquests personatges ja s'havien deixat veure entre les pàgines del *LC* i als capítols 79, 80 i 83 del *Blaquerna*. Ara bé, si al *LC* es troba l'origen i la formació del tema, la constitució de la metàfora és posterior, com va estudiar Soler (1992a)³². Als capítols del *Blaquerna* previs al *LAA amic i amat* són ja metàfores:

³² En aquest sentit es fa necessari precisar la distinció entre els conceptes *tema* i *metàfora* que concreta Soler (1992a). Soler evita parlar de *tòpic* i *al·legoria*, com havia fet Rubió (1985), i defineix així la metàfora del *LAA*: «Aquest nucli a què em referia em sembla format per una metàfora, més que no pas per una al·legoria. Una metàfora en el sentit més tradicional del terme: l'amic és el "feel e devot crestiá" i l'Amat és "Déu", com diu Lull al capítol 99 del *Blaquerna*. *Amic* i *Amat* és ja una paraula nova que connota tot el que és propi del significat adoptat; els termes primaris, per la substitució, adquireixen la força significativa de les connotacions dels termes secundaris» (Soler 1992a, 135-136). Seguidament defineix què entén per tema: «Quan la metàfora es fa recurrent i consta d'uns personatges ben determinats i d'un argument força definit em penso que aleshores podem parlar de tema; és el que arriba a ser la metàfora de l'*amic* i l'*Amat*. Així un tema seria un conjunt d'elements estables que sustenta un

l'amat s'identifica amb Jesucrist i l'*amic* —de vegades anomenat *amant*—, amb el personatge Ramon lo foll, i alguns dels assumptes i situacions que apareixen es desenvoluparan després al *LAA*, amb una imatge més metafòrica. Al *LAA*, doncs, Llull fa un pas més enllà i desenvolupa el tema que prèviament havia esbossat en aquests capítols de la novel·la, partint dels termes que havia emprat al *LC* (Soler 1992a, 145-146). Més endavant, la metàfora sobre la qual es basteix el *LAA* farà fortuna i el beat se'n servirà en altres obres posteriors, com es pot comprovar a la base de dades *CDAIA* que tot just ve de crear Vives³³.

No obstant això, la metàfora que tria Llull no resulta estranya per al lector de l'època, ans s'inscriu en un context espiritual avesat a la interpretació al·legòrica en què l'amor humà serveix per a descriure l'amor espiritual³⁴, com s'ha exposat en les pàgines referents al context místic i espiritual de l'època. De fet, al *LC* el beat mostra una preocupació especial per l'amor humà, al qual dedica tota la distinció 39. Ja en aquests capítols Llull, que és un gran observador de la seua realitat, tracta de caracteritzar aquest tipus d'amor per a mostrar de quina manera s'haurien d'estimar els humans, atenent a la primera intenció i al model que Jesucrist els propicià. En sintonia amb la tradició, Llull sap que l'art d'estimar Déu també es pot ensenyar, però aquest no ha d'obviar l'amor humà, l'ha de saber aprofitar:

[...] al principi d'aquest tema hi són molt presents les idees, usuals en la literatura espiritual dels cistercencs i els victorins, de la prioritat en el temps i en l'ordre del

text: generalment, com dic, inclou un argument i sovint uns personatges, i un significat força delimitat» (Soler 1992a, 136). Per això al *LC* no es constitueix el tema com es coneix després al *LAA*, sinó que simplement «s'aprofita una relació que es dona en un dels camps essencials per al beat, l'*amància*, molt productiu perquè és evident, acceptable per tota mena de subjectes i aplicable com a argumentació» (Soler 1992a, 139). Vives parteix d'aquestes premisses i analitza les dimensions de la imatge com a metàfora, tema i símbol: estudia com es lexicalitza la metàfora, de quina manera Llull la converteix en tema literari i com adquireix una funció didàctica i simbòlica (veg. Vives 2022b, 107-121).

³³ Molt recentment, Vives (2022a, 2022b) ha mostrat que la imatge de l'amic i l'amat recorre tota l'obra de Llull, des del primitiu *LC* fins a l'*Art breu*, i ho ha sistematitzat a la base de dades anomenada *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*, una eina fonamental en l'estudi de les obres amatives, que permet conèixer l'evolució diacrònica de la imatge de l'amic i l'amat en l'obra del beat, a partir de les 3.029 sentències que conté. A més, en la seua tesi doctoral, (2021, encara embargada al dipòsit digital de la UB) Vives analitza l'origen de la imatge, estudia amb detall com es lexicalitza i com se'n desenvolupa la capacitat literària i pedagògica en cada obra en què apareix.

³⁴ I en què l'amor humà mateix es vehicula a través d'al·legories. Veg. l'estudi de Lewis (2013 [1936]), que analitza l'al·legoria de l'amor des del segle XI fins al XVI, des del *Roman de la Rose* fins a *The Faerie Queene*, passant per Chaucer, Gower o Thomas Usk.

coneixement de l'amor carnal sobre l'amor espiritual i de la necessitat consegüent de tenir-la en compte si es vol ensenyar l'art d'estimar Déu. Aquestes idees eren darrere del discurs sobre la pertinència del recurs al·legòric a l'amor profà en el *Càntic dels càntics*. Al *De natura et dignitate amoris*, Guillem de Saint Thierry havia explicat que aquells mestres que volen ensenyar aquest art d'estimar tan diferent a l'ensenyat per Ovidi no poden fer com si l'amor no existís de manera natural en el cor de l'home. Aquest amor, seguia dient, existeix i la funció del mestre és redreçar-lo, a través d'un procés reeducació en l'amor en què allò que cal ensenyar és com s'ha de purificar i de fer créixer (Gilson 1986 [1940], 218). En els versicles del *Llibre d'amic e amat*, en què la parella «amic» i «amat» ja protagonitza narracions al·legòriques, Llull també va partir d'aquest punt de vista. I és des d'aquesta perspectiva que cal entendre no només l'ús mateix que hi fa de l'al·legoria, sinó també d'alguns dels motius temàtics del *Càntic dels càntics* i de la poesia trobadoresca (Ruiz Simon 2015, 74-75).

L'amor entre l'amic i l'amat s'ha de llegir tropològicament, però fins i tot aquesta relació humana s'expressa ja en termes summament espirituals: en cap dels versicles no es descriu un amor eròtic o de desig carnal, sinó que al llarg de les metàfores es modela un amor dinàmic, en què la presència i l'absència no depenen de la corporalitat sinó de la correcta aplicació dels sentits i les potències de l'ànima racional de l'amic a la contemplació de l'amat. Si hi ha un desig, és el de l'amic incansable a la recerca de l'amat, la voluntat d'assolir la companyia de Déu, encara que aquesta siga parcial i que s'esdevinga a través de breus trobades.

Partint d'aquests supòsits la crítica ha assajat d'establir a quin tipus d'amor es refereix Llull segons la seua tradició contextual. Pring-Mill (1991 [1962-1967]) associa la tria dels personatges masculins al sufisme: la tradició sufí recollí l'herència grega de considerar les relacions masculines més espirituals que les heterosexuales, perquè aquelles no s'associaven a la reproducció. La relació entre els personatges masculins es presentava, llavors, com la metàfora més adient per a referir-se a l'amor místic entre l'ànima i Déu. Així es fixa en la mística musulmana la metàfora que Llull farà servir al seu opuscle. La tria d'aquesta relació, desproveïda d'erotisme i carnalitat és el que, segons Pring-Mill, allunyaria el *LAA* de la tradició espiritual que glossa el *Càntic dels càntics* i també de la tradició literària de la *fin'amors*, encara que Llull en prenga la imatgeria i el vocabulari afectius (1991 [1962-1967]), 25-26). Però Ruiz Simon (2015), sense negar aquesta possible font en l'adopció de la metàfora, ha sabut puntualitzar que la mateixa tradició cristiana monacal hauria pogut facilitar-la, perquè:

solia deixar enrere la inversió de rols de la lletra del *Càntic dels càntics* quan el discurs sobre l'amor a Déu dels monjos es movia en el terreny de la interpretació tropològica o en l'àmbit de la reliteralització del sentit espiritual. Aleshores, sovint, l'"esposa" esdevenia l'"amic" o, d'acord amb una figura amb antecedents bíblics, l'"amic de Déu" (Ruiz Simon 2015, 78).

Igualment, el tipus de públic cortesà a què s'adreçava el *Romanç d'Evast e Blaquerna* podria haver influït en la tria dels personatges. Per a Ruiz Simon, la concepció de l'amor que trobem al *LAA* es basa en l'*amor amicitiae* de què parla sant Tomàs a la *Summa theologiae*, caracteritzat per la bona voluntat dels dos amadors. Aquest tipus d'amor naix de la doctrina de l'amistat entre homes de la cultura clàssica, que en l'edat mitjana es concretava en les relacions vassallàtiques, i que és la base tant de la mística cistercenca com de la poesia dels trobadors (Ruiz Simon 2015, 75).

L'amic i l'amat són éssers ontològicament diferents que comparteixen, tanmateix, un amor comú que no els du a fusionar-se però els permet acostar-se i reconèixer-se en l'altre. Així ho defineix Llull: «—Digues, foll, de què's fa la major comparació e semblança? Respòs: —D'amich e amat. Demanaren-li per qual rahó. Respòs que per amor, qui estava enfr·amdós» (*LAA* 183). És l'amor que Déu li ha donat en crear-lo el que permet a l'amic començar a caminar cap a l'amat. Si entenem l'amor diví com la personificació de les dignitats de Déu, en concret de la bondat (Pardo 2002b, 191), aquest versicle s'explica sol: l'home ha estat creat gràcies a la bondat divina i ha rebut part d'aquesta bondat, en tant que criatura de Déu. Per això l'amic i l'amat són semblants, malgrat les seues diferències. Així, l'amor és alhora el que impulsa l'amic cap a Déu i el que permet reduir la distància ontològica entre els amants:

Sobre amor està molt altament l'amat e dejús amor està molt baxament l'amich. E amor, qui està en lo mig, devalla l'amat a l'amich e puja l'amich a l'amat.
E del devallament e puyament viu e pren començament la amor, per la qual langueix l'amich e és servit l'amat (*LAA* 251).

L'amor actua, doncs, com un lligam que permet que s'escurce la distància entre l'amic i l'amat fins al punt que l'amic accedisca a veure Déu. D'aquest amor inicial en naixerà un altre, l'amor compartit entre els amants, fruit de la relació que s'ha fet possible gràcies a la bondat divina:

Mijà e amor se mesclen en quant, de la amor de l'amic e de l'amat, és fet i amar qui ajusta l'amic a son amat; e con l'amar qui ix de la amor de l'amic e de l'amat està egual mejà enframdós, adonchs és aquela amor tan forts, que neguna res no poria partir l'amic de l'amat, ni l'amat de l'amic; e per aysò aquel amar tan preciós e tan ple d'amor està tresaur d'amor e d'amic e d'amat; e l'amic e l'amat non vendrien aquel amar per negunes coses d'aquest món ni de l'autre (AFA, 29).

De la bondat divina naix l'amor entre l'amic i l'amat, i d'aquest amor naix un amar que els aplega i els lliga, que fa pujar l'amic a les alteses on habita l'amat i davalla l'amat al món terrenal. És en aquest sentit que l'amor s'entén com a lligam, transportant el tòpic literari del *laqueum amoris* o *vinculum amoris* al context espiritual, en el sentit que ja l'empren autors com Guillem d'Alvèrnia o sant Bonaventura³⁵. Llull substitueix la imatge del llaç per la corda d'amor que lliga els amants: «Amor és corda ab la qual està l'amic lligat a son amat» (AFA 23). Aquesta corda està teixida de dignitats, però també de patiment i de plors:

La major corda d'amor, per la qual l'amic puja amar son bo e gran amat, és aquella qui té tot l'amic lligat e pres a son amat; e aitant con la corda és de major duració, poder e les altres, és l'amic major en amar (AFA, 25).

Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membrança, enteniment, volentat, per ço que l'amich e l'amat no-s partissin. E la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, languimens, sospirs e plors (LAA 126).

El camí d'amor, que és el camí epistemològic de les potències de l'ànima racional a la recerca de Déu, implica totes aquestes condicions, i implica, igualment, la diferència entre els subjectes. Fins al punt que aquesta diferència és la que permet l'amor: és necessària la dualitat dels termes de l'amor —l'amant i l'amat, l'amic i l'amat. La diferència apropa l'home a Déu, lliga l'amic a l'amat, per això Llull la vehicula amb la imatge de la corda:

«Amic», dix differència d'amor, «jo són corda d'amor ab què-s ligen l'amic e l'amat [...] sens mi no poria ésser amor d'amic ni d'amat, com sia so que per mi és i l'amic e

³⁵ Aquest tòpic feu fortuna en la tradició trobadoresca, mitjançant el qual el trobador es presenta com un presoner del seu sentiment amorós, però el tòpic clàssic també era força emprat en la literatura espiritual medieval. Rousselot (1908, p.60, nota 1) mostra que la metàfora del lligam o llaç d'amor esdevé un argument a favor de la concepció dualista de l'amor en Guillem d'Alvèrnia (concepció de l'amor propi de la mística extàtica, com veurem en unes pàgines), i destaca alguns autors que l'empren, com sant Agustí, Albert el Gran, Alexandre de Hales, sant Bonaventura o sant Tomàs.

altre és l'amat. E asò metex és de lur bontat, granea e duració, e les altres, qui sens mi no porien ésser en concordansa d'amic e d'amat» (AFA, 106).

En el pensament lul·lià, sense l'alteritat dels amants no és possible l'amor. En aquesta línia diversos autors s'han fixat que l'alteritat de l'amic i l'amat es defineix en termes de diferència: la diferència ontològica dels personatges defineix la mística lul·liana com a no unitiva, l'amic no desapareix en l'amat, de manera que en la mística de Llull no hi ha fusió ni anihilació de les essències. És Probst (1916) qui enceta aquests estudis, partint de l'esquema proposat per Rousselot (1908), que diferencia les místiques de l'amor físic de les místiques que tenen com a objecte l'amor extàtic. Segons aquesta classificació, l'amor extàtic es fonamenta en la idea de la persona independent de la divinitat, en la dualitat dels amants: «C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une personne à une personne qu'il est conçu comme extatique, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté» (Rousselot 1908, 56). Tot i el seu caràcter eclèctic, en aquesta concepció pot emparar-se la mística de Llull, atès que el *LAA* alberga els quatre trets compartits per aquest tipus de mística: «le Doctor Illuminatus pose la dualité de l'Ami et de l'Aimé; son Amour mystique est violent, irrationnel, il affirme enfin la transcendance, l'universelle préexcellence de l'Amour, admettant la possession par l'Amour comme l'essence de la Béatitude» (Probst 1916, 296).

Hereus d'aquestes idees, Bertini (1961), Sala-Molins (1965, 1974), Serverat (1989, 1993a) i Romano (2004, 2007) han aprofundit en l'anàlisi d'aquestes particularitats lul·lianes. Sala-Molins ha defensat que la *diferència*, concepte clau en la metafísica lul·liana, és el que possibilita l'amor entre els amants i, doncs, fonamenta la teoria lul·liana de l'amor. A més, aquest principi permet que la realitat siga diversa i dona realitat a les dignitats (1965, 40). Fixem-nos en el passatge anterior (AFA 106), en què s'explicita que la diferència és necessària per a l'amor però també perquè les dignitats siguin concordants entre l'amic i l'amat.

Remarquem, però, que malgrat la diferència ontològica ha d'haver una recerca

d'igualtat entre els amants, de la igualtat dels amors³⁶. L'home que vol enamorar-se de Déu ha de complir una altra condició: ha de ser bo ell també. Per això la «bona corda d'amor és aquella qui liga, ab bon amar, bon amic a bon amat» (AFA, 23). La bondat de l'amat és essencial i d'ella naix l'amor entre l'amic i l'amat, però a condició que l'amic també siga bo i virtuós:

«Mejà d'amor», dix l'amic, «tu qui és corda d'amor, per què no m'as tant ligat a mon amat que contra ell no aja pogut fer negú pecat?» «Amic», dix mijà d'amor, «la mia corda no pot ligar poc amic a gran amat, car qui à poc amar, en gran palau de gran amat no deu estar; car aquel palau d'amor és condicionat en tal manera que l'amat no pot amar amic qui aja poc amar» (AFA, 107).

L'amic ha d'estar predisposat a estimar Déu i a fer-ho seguint la primera intenció, ha de ser conscient i aplicar la seua voluntat a amar l'amat. Altrament no pot nèixer l'amar compartit entre l'amic i l'amat que hi possibilitarà l'apropament i, en definitiva, la relació. Així ho expressa Llull a l'*Art amativa*: «...car sens compliment del donant e del resebent non poria nèixer complit amar, car l'amatiu e l'amable haurien defalliment, e enaxí convenria que l'amar hagués defaliment» (*ArsAma*, ORL XVII, 330); a l'amat perfecte li cal la correspondència d'un amant també perfecte (Domínguez 1986, 119), malgrat que el grau de perfecció no puga ser mai igual entre els dos. Per això l'amor es defineix com la voluntat de l'amic de seguir la primera intenció, basada en el desig que l'amic ha de gestar abans de començar el camí:

Demanà l'amat a l'amich què era amor. Respòs que presència de fayçons e de paraules d'amat en cor suspirant d'amador; e languiment per desig e per plors en cor d'amich. Amor és bulliment d'audàcia e de temor per frevor. E amor és final volentat a desirar

³⁶ A partir d'aquestes idees, Serverat (1989) defineix quatre trets que configuren el concepte d'amistat en la mística lul·liana: benvolença o bona voluntat, dualitat amic-amat, reciprocitat i igualtat dels amants. Per a Serverat, Llull concep la relació d'amistat com una modalitat de l'*amor benevolentiae* present en l'escolàstica, però l'autor no relaciona cap text concret d'aquesta doctrina amb l'opuscle que ens ocupa. Aquest amor pressuposa la reciprocitat entre els amants, i exigeix una condició: l'autonomia dels dos subjectes que hi participen, que s'expressa en termes de presència i absència, de comunitat i propietat. Alhora, però, l'amor es basa en la igualtat entre els subjectes, que s'ha fet possible gràcies a l'encarnació: l'apropament entre Déu i l'home s'esdevé per mitjà de Jesucrist, i la relació entre l'amic, l'amat i l'amor és a semblança del que comparteixen les tres persones divines. De fet, en un altre treball (1998) apunta que Llull, en bastir la relació amic-amat-amor, segueix l'estructura ternària del dinamisme amorós de Ricard de sant Víctor, que transforma en clau mística alguns pressupòsits de sant Agustí; la plenitud de l'amor es dona quan cada persona és alhora amant i amat.

son amat. E amor és aquella cosa qui auçís l'amich con ohí cantar de les bellees de son amat. —E amor és ço què és ma mort e en què està tots jorns ma volentat (LAA 164).

De les moltes condicions que fan viure l'amor, el desig de l'amic és fonamental, en tant que du la voluntat a aplicar-se a la funció perquè fou creada, estimar Déu. Quan l'amic aconsegueix fer-ho, encara és capaç d'anar més enllà i se li encomana una altra missió: difondre el missatge que ja posseeix i servir de model a la resta d'amadors, perquè apliquen ells també la voluntat correctament a estimar l'amat i odiar els vicis. Per aquest motiu l'amor és teoria però és, sobretot, pràctica: pràctica interior del subjecte a la recerca de Déu, i pràctica cap enfora en forma de missió apologètica i exercici de model per a la resta, com ho és Blaquerna per als ermitans de Roma:

—Digues, foll, què és amor? Respòs: —Amor és concordança de tesòrica e de pràticcha a una fi, a la qual se mou lo compliment de la volentat de l'amich per ço que faça a les gents honrar e servir son amat. E és qüestió si la fi se cové pus fortment ab la volentat de l'amich qui desiga ésser ab son amat (LAA 229).

Tanmateix, aquesta condició s'ha de veure reforçada per l'ajuda que li oferirà l'amat, que és qui possibilita l'amor en primer terme: «Demanaren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinida bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influencia ha l'amat a l'amich» (LAA 81). Gràcies a l'amor de l'amat, l'amor de l'amic serà partícip de les dignitats; és infonent-li les virtuts que l'amic reunirà les condicions necessàries que el predisposaran a seguir la primera intenció. Fixem-nos que en aquests textos es distingeixen semànticament *amor* i *amar*, que són dos actes de diferent procedència i amb implicacions diferents. L'*amor* és la font d'on raja l'*amar* que uneix els amants, un *amar* que naix de la relació i els actualitza, mentre que l'*amor* és previ al contacte entre l'amic i l'amat, és la predisposició que dona la bondat divina a l'amic: «nella relazione d'amore, è l'amare la funzione operativa attuale e attualizzante, che trasforma l'*amabilis* in *amatum* e l'*amativum* in amans» (Romano 2004, 756). Així prenen sentit aquests versicles que dialoguen malgrat la distància en la disposició dins del llibre:

Demanà l'amich a son amat qual cosa era major, o amor o amar. Respòs l'amat e dix que, en creatura, amor és l'arbre e amar és lo fruyt, e·ls treballs e·ls languiments són les flors e les fulles. E en Déu, amor e amar son 1^a cosa matexa sens negun treball, llanguiment (LAA 84).

Amor, amar, amich e amat se covenen tant fortment en l'amat que l^a actualitat són en essència. E diversses coses són l'amich e l'amat, concordants sens nulla contrarietat e diverssitat de essència. E per açò, l'amat és amable sobre totes altres amors (LAA 204).

Notem la diferència amb què es consideren l'*amor* i l'*amar* en relació a l'amic i en relació a l'amat. Si en l'home l'*amar* ha de nàixer de la relació amb l'altre, està en potència i esdevindrà acte només amb les potències aplicades a seguir la primera intenció, no és així en Déu, que en la seua essència té en acte totes les possibilitats amatives. Amb aquestes paraules es tradueix la idea al LAA:

No ha en l'amat nulla cosa en què l'amich no aja ànsia e tribulació. Ni l'amich no ha cosa en si en què l'amat no aja plaer e senyoria. E per açò la amor de l'amat és en acció e l'amor de l'amich en languiment, passió (LAA 110).

Déu és l'amor en acte i per aquest motiu precisament és el subjecte més amable. Però alhora és un acte continu, infinit, i per això està en un constant amar que no s'atura: «Demanà l'amich a son amat si havia en ell nulla cosa romasa a amar. E l'amat respòs que ço per què la amor de l'amich podia muntiplicar era a amar» (LAA 1), i precisament per això «l'amat és vist per amors» (LAA 13). Igualment, gràcies a aquest amar que és un acte infinit, l'amat pot desenamorar l'amic o restaurar-li l'amor quan ho decideix:

—Digues, auçel qui cantes, est-te mes en guarda de mon amat per ço que't defena de desamor e que muntiplich en tu amor? Respòs l'auçell: —E qui'm fa cantar, mas tan solament lo senyor d'amor, qui's té a desonor desamor? (LAA 16).

Duptà l'amich que son amat no li falís a ses majors neçessitats. Desenamorà l'amat son amich. Ach contricció, penediment, l'amich en son cor. E l'amat reté al cor de l'amich sperança, caritat; e als hulls làgremes e plors, per ço que retornàs amor en l'amich (LAA 49).

Ara bé, la intervenció de l'amat es produeix amb l'objectiu de corregir la intenció de l'amic, d'ajudar-lo a no perdre's en el camí, malgrat que la manera com ho fa de vegades resulte contradictòria per a l'home. Per aquest motiu l'amat creu adient justificar-se quan l'amic no entén la forma en què l'està socorrent: «Estaven moltes gents denant l'amich, qui's clamava de son amat con no crexia ses amors; e clamava's d'amor con li donava treballs ni dolors. Escusà's l'amat dient que los treballs d'on acusava amor eren muntiplicaments d'amors» (LAA 71). Així se'ns defineix al LAA un amat comprensiu i disposat a explicar-se quan sembla haver una distància entre les expectatives de l'amic i els actes que ell està realitzant. Quan l'amic inicia el camí cap

l'amat, queda emparat per l'amat, que no l'abandonarà malgrat els dubtes o les temptacions que l'assalten en diversos moments del viatge. La incondicionalitat de l'amic té sempre la millor recompensa: l'amor de l'amat. Recordem que la reciprocitat de la relació era una de les condicions necessàries que la crítica havia establert en la definició de l'amor extàtic i de la mística lul·liana, i efectivament la idea es ressegueix al llarg dels versicles del *LAA*, expressada de distintes maneres:

Dix l'amich a l'amat: —Anch no fugí ni·m partí de tu a amar depús que t'ach conegut, cor en tu e per tu e ab tu fuy on que fos. Respòs l'amat: —Ni yo, depús que tu m'aguist conegut e amat, no t'ublidé, ni null temps no fíu contra tu engan ni falliment (*LAA* 53).

Dehia l'amic a son amat: Tu est tot e per tot e en tot e ab tot. Tu vull tot per ço que aja e sia tot mi.

Respòs l'amat: —No·m pots aver tot sens que tu tot no sies de mi.

E dix l'amich: —Ajes-me tot, e yo tu tot [...] (*LAA* 67).

L'amic i l'amat es donen l'un a l'altre i aconseguen, així, que la seua diferència ontològica i les diferències dels seus amors no siguen un impediment per a establir la seua relació, sinó les condicions a partir de les quals iniciar-la.

S'ha remarcat ja la diferència entre l'amor de l'amat, que és en acte, i l'amor de l'amic, que està en potència. El que no és diferent entre els amants és el seu caràcter dinàmic, la seua activitat constant. Ni l'amic ni l'amat pequen d'ociositat, un dels grans enemics de la filosofia lul·liana. Per això la relació entre ells és un caminar constant i sense aturada, seguint la idea que hem preestablert com a condició mística, a partir de Certeau (2006). Qui fa possible que l'amic comence a caminar és l'amat, la seua bondat que infon l'amor en el cor de l'amic, com hem vist adés al versicle 81: «Sembrava l'amat diversses sements en lo cor de son amich, d'on nexia e fullava e floria e granava un fruyt tan solament. E és qüestió si d'aquel fruyt poden néixer diversses sements» (*LAA* 250). És el Creador qui indueix la criatura a estimar-lo, qui sembla les llavors, les virtuts, de les quals germinarà el fruit, l'amor. D'aquest amor podran nàixer després nous amors, nous amadors que estimen l'amat seguint la primera intenció. L'amic és el model per a la resta d'amadors, com Blaquerna ho és per a la resta d'ermitans, i predicant amb el seu exemple i les virtuts adquirides farà nàixer en els altres cors les virtuts necessàries per a fer créixer l'amor. Les virtuts permeten que

l'home seguisca la primera intenció i estime Déu com se l'ha d'estimar, i alhora l'amor multiplica les virtuts dels amadors: en preguntar a l'amic «per què scuses amor con treballa e turmenta ton cors e ton cor?» ell respon «per ço cor multiplica mos mèrits e ma benauyrança» (LAA 174). L'amat sembla l'amor i continua estimant l'amic *in aeternum*, l'amor fa créixer les virtuts dels homes, i l'amic tampoc no pot restar passiu. Ha de saber cuidar aquest amor i conrear-lo perquè el fruit germine, ha de regar les llavors que l'amat ha sembrat prèviament:

Sembrava l'amat en lo cor de l'amich desigs, sospirs, virtuts e amors. Regava l'amich les sements ab làgremes e ab plors. Sembrava l'amat en lo cors de l'amich treballs, tribulacions, languiments. Sanava l'amich son cors ab sperança, devoçió, paciència, consolacions (LAA 92).

Ho farà mitjançant la penitència, imprescindible en el camí cap a Déu, gràcies a l'ajut que rebrà de l'amat, com veiem en la segona part d'aquest versicle. Els «treballs, tribulacions, languiments» de l'amic són les flors i les fulles de l'arbre, els mitjans per a arribar a la primera intenció: «amor és l'arbre e amar és lo fruyt, e ls treballs e ls languiments són les flors e les fulles» (LAA 84). Només exercitant les seues possibilitats, el desig, però també el dolor, els plors i la penitència, l'amic podrà estimar l'amat: Demanaren a l'amic quals són los fruits d'amor. Respòs: «Plaers, cogitaments, desigs, sospirs, ànsies, treballs, perills, turments, llanguiments. Sens aitals fruits no es lleixa amor tocar a sos servidors» (LAA 70). Si bé Llull recorre bastant al món vegetal com a element metafòric, especialment a les possibilitats simbòliques de l'arbre i les seues ramificacions, aquesta metàfora a què ens referim ara no la crea Llull. Una vegada més, el mallorquí només posa a la seua disposició la tradició: Aristòtil, al Llibre II de la *Physica*, tracta exactament la mateixa imatge. Per al filòsof grec, el fruit representa la causa final —*finis cuius*, el fi en vista al qual—, que en Llull es trasllada a la primera intenció, mentre que les fulles i les flors representen l'instrument —el *finis quo*—, considerat fi intermedi per a arribar a la causa final, entesa com a fi últim (Ruiz Simon 2002, 6-13).

Per tant, tot i que l'amor de l'amat és el que permet iniciar el procés, l'amic ha de restar actiu i ocupar-se d'ell. És només amb l'amor que l'amic podrà cercar l'amat i mantenir-ne la relació, en tant que també és un procés continu: «l'amich anà cerchar son amat

ab amor» (*LAA* 273). De fet, l'amor capacita l'amic a fer el perillós viatge per a cercar Déu: «lonch e perillós és lo viatge en lo qual vaig cerchar mon amat; ab gran feix lo'm cové encerchar e hivaçosament me cové anar. E totes aquestes coses no puria complir sens gran amor» (*LAA* 205). O, encara: «Les carreres per les quals l'amich encercha son amat són longues, perillofes, poblades de consideracions, de sospirs e de plors, he enluminades d'amors» (*LAA* 2). L'amor és un moviment, una acció contínua que du l'amic a les portes de l'amat, una acció en què aplica tots els seus mitjans —els sentits, les potències— per tal d'assolir la presència divina. L'amor és el caminar de l'amic, que es fa possible gràcies a l'encarnació, a la humanitat de Déu. La tria dels personatges respondria, segons Sala-Molins (1965), a la base trinitària del pensament lul·lià: l'amor que naix de la relació de l'amic i l'amat és el que s'estableix entre el Pare i el Fill. Perquè si l'home pot aspirar a comprendre i trobar Déu és gràcies a Jesucrist, l'esglaó necessari entre els dos mons, com s'exposarà en l'apartat II.3:

Es en la idea lul·liana de Cristo (él es el principio y fin del universo y está colocado entre Dios y el género humano) donde alcanza el concepto de hombre su punto culminante [...] En la encarnación de Cristo nos encontramos con lo *maximum* a lo que la naturaleza humana es capaz. La perfección absoluta de la creación exige la unión del creador y la criatura. En la persona del Dios-hombre Cristo se unifican la naturaleza divina y la naturaleza creada del universo. Cristo es el eslabón, el dinámico *-are*, que ata el divino *-tivism* y el finito *-bile* pues él como *individuum* representa la realización de todas las posibilidades intrínsecas de la especie y a través de él en la especie humana puede realizarse la consumación del universo (Domínguez 2000, 131).

Llull ho transforma en metàfora lírica d'aquesta manera: «Tocava l'amich a la porta de son amat ab colp d'amor, sperança. Ohia l'amat lo colp de son amich ab humilitat, pietat, paciència, caritat. Obriren les portes deÿtat e humanitat; e entrava l'amich veer son amat» (*LAA* 43). És en aquesta línia que podem dir que la contemplació i la mística lul·lianes són antropocèntriques.

En la filosofia lul·liana, la dinàmica de l'amor es presenta des del punt de vista de l'activitat humana (Romano 2007, 388). Aquesta premissa es manifesta i es justifica des de dos vessants. D'una banda, perquè l'encarnació és el que permet la relació entre l'ésser humà i Déu. Jesucrist se situa al centre del sistema epistemològic i ontològic lul·lià, com es desenvoluparà a l'apartat II.3.

D'altra banda, perquè l'ésser humà és l'entitat més important de la creació, ja que

participa de l'*intelligere* de Déu: «és el compendi, el centre de la creació. És la imatge de Déu» (Mensa 2012, 39). L'home és un microcosmos que resumeix el món sencer: queda lligat al món terrenal per la natura del seu cos i al món espiritual per la natura de la seua ànima i, alhora, el seu cos resumeix els quatre escalons del món sensible. En l'organisme humà es veu reflectida tant l'estructura ternària del món espiritual, en les potències de l'ànima, com l'estructura quaternària del món material, en la composició del seu cos (Pring-Mill 1991[1962], 80-83). És per això que l'home que es coneix a si mateix podrà conèixer la realitat i la podrà fer conèixer a la resta: «el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo le abre el camino para el conocimiento de toda la realidad. El sujeto hombre es la llave para conocer el mundo, porque el ser humano es la síntesis de toda la realidad visible» (Domínguez 2015, 252).

Veiem com expressa Llull aquestes qüestions al *Liber de homine*, l'obra en què analitza més específicament què és l'home:

Cum sit decens, quod homo sciat, quid est homo, postquam est homo, idcirco inuestigare et ostendere uolumus: Quid est homo? Quoniam in hoc, quod homo scit, quid est homo, scit homo semet ipsum, et in sciendo semet ipsum, scit amare semet ipsum et alium. Iterum, sciet amare et cognoscere Deum, qui est homo, in quantum est homo; et illa, quae ad hominem spectant, sciet cognoscere et amare, et illa, quae sunt contra hominem, uitare (*Home*, ROL XXI, 152).

És partint de totes aquestes idees que la mística lul·liana es constitueix com a antropocèntrica. L'amic i l'amat comparteixen protagonisme al *LAA*, en una relació que posa al centre el desig de l'home, la recerca inacabable de qui dona la seua vida al servei de l'altre, un altre impossible d'assolir en aquesta vida, però a qui l'home pot apropar-se si realment aplica a aquesta comesa tots els instruments de què disposa³⁷. Perquè la finalitat perquè foren creats tots els éssers és servir Déu en la mesura de les seues capacitats, i l'home, en tant que criatura espiritual i alhora corporal, és el que tanca el cercle perfecte que és la creació i possibilita que la resta de criatures puguen seguir la primera intenció: «el hombre está en el mundo para que todo el mundo, desde

³⁷ Veg. Vidal (1988) que explica amb detall la concepció lul·liana de l'home partint de diverses obres del beat i descriu amb precisió el funcionament dels elements que l'home té al seu abast: en la seua part corporal, l'elementativa, la vegetativa, la sensual (amb els sis sentits) i la imaginativa i, en la seua part espiritual, les tres potències de l'ànima racional. Igualment, en aquest àmbit és fonamental el treball de de la Cruz i Romano (2008), especialment p.375-412.

los cuerpos celestes hasta los animales irracionales, alcancen en Dios (¡a través del cuerpo glorioso del hombre justo!) su verdadero fin y destino» (Domínguez 2000, 129). Es pot trobar Déu a través de l'home virtuós, perquè l'home és finit en Déu i perquè les virtuts que conté són el reflex imperfecte de les dignitats divines, els vestigis de Déu que l'enteniment de l'home pot aprehendre perquè la memòria els recorde i la voluntat els estime. D'aquesta manera ho exposa Llull al *LC*:

Deus nostre e amador nostre! No cal que hom vos vaja sercar luyn, cor molt sotz prop pus que nos, Seyner, som fenits en vos.

Con vos, Seyner, siatz infenit e nos fenitz, leugera causa es als amadors vostres que us atroben tota hora que us vulen cor per totes les dreseres vos poran atrobar.

E doncs, Seyner, no qual als homens justz servidors vostres que giren lur cara de una part en altre adoncs con vos volran atrobar, cor pus que els, Seyner, son fenitz dintre lur cor vos poran atrobar.

A Seyner Deus piadós e ple de misericordia! Lo pus prop loc en que vos sotz atrobat si es lo cor del just e·l pus luyn loc en que vos no sotz atrobat si es, Seyner, lo cor del peccador (*LC* 5, 13-16).

Seyner ple de tot be! Enaxí con lo home qui es fort carregat e ha anar luyn a mester que aleuge son* fax e que vasa tost, enaxí, Seyner, auria obs que fos aleugatz de mos peccatz, dels quals son encarregat, et auria mester que cuitás a pervenir a les vertutz per les quals hom atroba vos (*LC* 5, 18). (*“on” en l'edició NEORL XIV, p.41; corregim d'acord amb el manuscrit Milà Ambrosiana A 268 Inf).

És per això que l'home que és bon amador, que deixa fora el pecat i conserva les virtuts que Déu li ha imprès al cor, és l'espill imperfecte de l'amat. Per aquest motiu l'amor de l'amic reflecteix l'amat, tot i que siga de manera imperfecta i limitada. Segons aquests fonaments podem entendre el versicle 24 del *LAA*: «Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors» (*LAA* 24). L'amic pot veure l'amat gràcies a les seues dignitats —com examinarem al capítol II.2.2.— que *ad intra* acompleteixen el màxim grau de perfecció en les tres persones divines i, *ad extra*, en les virtuts de les criatures, es mostren en un grau de perfecció menor. Així doncs, en el cor de l'home just (*LC* 5, 16), en els amors de l'amic (*LAA* 24) el món pot trobar Déu i assolir el fi perquè fou creat. Quan els homes no reconeixen les virtuts que són espill de les dignitats i no se'n serveixen per a contemplar Déu, menyspreen l'amat: «[...] Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les

gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors [...]» (*LAA* 95).

Amb una funció tan clarament establerta, l'amic no pot entendre que els homes obliden tan fàcilment l'amat. Al llarg del camí es meravella i es lamenta moltes vegades de la poca quantitat d'amadors que té l'amat i, en contraposició, de la multitud d'homes que obliden la primera intenció i esdevenen enemics de l'amat i de la resta d'amadors:

Demanaren a l'amich si son amat havia defalliment de nulles coses. E respòs que hoch: —De amadors, loadors, a honrar ses valors (*LAA* 209).

Falses loadors blasmaven l'amic en presència de son amat. Avia l'amich paciència e l'amat justícia, saviea, poder. E l'amich amà més ésser blasmat e reprès que ésser negú dels falses blasadors (*LAA* 249).

Solvé l'amat amor, e llicencià les gents que en prenguessen a tota llur volentat; e a penes atrobà amor qui la metés en son coratge. E per açò plorà l'amic e hac tristícia de la deshonor que amor pren sajús enfre nós, per falses amadors e per hòmens desconeixents (*LAA* 241).

Encontrà l'amich son amat e viu-lo molt noble e poderós e digne de tot honrament. E dix-li que fortment se meravellava de les gents, qui tan poch l'amaven e'l conexien e l'honraven, con ell ne fos tan digne. E l'amat li respòs dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat home per ço que'n fos amat, conegut, honrat. E de mill hòmens, los çent lo temien e l'amaven tan solament; e de los çent, los XC lo temien per ço que no'ls donàs pena, e los X l'amaven per ço que'ls donàs glòria. E no era quaix qui l'amàs per sa bonea e sa nobilitat. Con l'amich ohí aquestes paraules, plorà fortment en la desonor de son amat e dix: —Amat, qui tant has donat a home e tant l'as honrat, per què home ha tant tu en ublit? (*LAA* 211).

Entre els personatges d'aquests versicles distingim dos tipus de pecadors: els qui són conscientment falsos amadors, que diuen estimar Déu per la seua bondat però en realitat l'estimen amb la finalitat d'obtenir-ne un benefici clar, la glòria, o directament blasmen l'amic per la seua conducta, i els qui han oblidat l'amat o l'ignoren sense ser-ne conscients. Tant els uns com els altres són susceptibles de canviar la seua conducta, i ací rau la importància del personatge de l'amic, tant en la metaficció del *LAA* com en la ficció del *Blaquerna*: el seu exemple ofereix un model a la resta d'amadors que volen contemplar Déu i, alhora, pot fer llum en l'enteniment ignorant dels homes que no segueixen la primera intenció.

Precisament per aquest motiu el primer que no deu oblidar la responsabilitat que li ha estat atorgada per la natura de la seua composició és l'amic, perquè les conseqüències de fer-ho no repercuteixen només en ell, també ho fan en la resta de criatures. L'oblit de la primera intenció o la superposició de la segona intenció a la primera, provocarà que l'home deixi de recordar, entendre i estimar Déu i, per tant, abandone la funció perquè fou creat. De retruc, la resta d'homes —la resta d'amadors— perdran el model que segueixen, i totes les criatures perdran la manera d'accedir a Déu, si tenim en compte que l'home és el mitjà perquè el món pot assolir en Déu la seua finalitat, com s'ha exposat adés. L'home no pot permetre's oblidar Déu mai, ha d'aplicar-se a contemplar-lo a cada moment i en cada activitat que du a terme, perquè «des del moment en què l'home es torna conscientment cap a Déu i segueix la intenció recta esdevé contemplatiu en totes les accions de la seua vida» (Rubio 2015, 592). Aquest argument es presenta al *LAA* d'aquesta forma:

Cridà l'amich en alt a les gents e dix que amor los manava que amasen en anant e'n seent, en vetlant e'n durment, e'n parlant e'n callant, e'n comprant e'n venent, en plorant e'n rient, en plaer e'n languiment, en guanyant e'n perdent. E, en qualsque coses feessen, en totes amassen, cor d'amor n'avien manament (*LAA* 77).

El manament de l'amor ha d'orientar per complet la vida de l'home, ha de ser conscient que en qualsevol de les seues accions pot contemplar Déu i ha de saber aprofitar-ho per a realitzar-se en tant que ésser humà: «Lo stare con Dio consente all'uomo di essere più uomo, cioè di arrivare ad essere ciò che profondamente, essenzialmente e originariamente egli è» (Romano 2007, 390). Aquest amor és una força que empeny l'amic a actuar amb la intenció de canviar el comportament de la resta de la societat, fins al punt de reformar-la. Llull reformula la definició clàssica de l'antropologia de l'aristotelisme, *animal rationale*, i explica l'ésser humà com a *animal homificans*, segons el qual l'home és un ésser que viu en un procés de perfeccionament interior i de perfeccionament del món, d'*homificació*³⁸. Gràcies a l'ànima racional l'home es pot millorar a si mateix i també a la resta de criatures, pot fer-ho tot més humà, pot

³⁸ Tot i que la teoria correlativa, i la seua aplicació a l'ésser humà, no estava encara explícitament desenvolupada quan Llull va escriure el *LAA* —no trobem a l'opuscle els termes *homificar*, *homificant*, etc.—, la idea es troba implícita en els versicles que citem, atenent a la importància de l'*agere*. Per tant, emprem conscientment el llenguatge correlatiu per explicar-ho tot i saber que no és el que Llull fa servir en aquest període de la seua producció.

homificar el món (Domínguez 2015, 255). Així es defineix ja a la figura T de l'*Ars compendiosa inueniendi ueritatem* (ACIV), concretament a partir del triangle blau, Déu-criatura-operació, que explicita la capacitat compartida per Déu i l'home de generar operacions. Segons la figura, els tres vessants de l'operació són intel·lectual, natural i artificial. Déu crea segons les dues primeres, mentre que les criatures poden donar lloc a altres operacions, però solament artificials (Rubio 1997b, 86).

Per a l'antropologia lul·liana l'estructura dinàmica de l'ésser és fonamental: l'ésser humà està en constant actuació i compta amb una capacitat creativa que es pot traslladar en termes sociològics en l'habilitat que té per a produir objectes materials i organitzar-se socialment. Són aquestes dues capacitats les que el perfeccionen, l'*homifiquen*, i el situen per sobre de la resta de criatures. La terminologia correlativa no podia no aplicar-se a l'ésser més important de la creació, l'home:

activity is a fundamental aspect of being, to the extent that esse and agere can be considered identical to each other. In this way, by applying the correlative terminology to man, Lull makes use of the most etymologically coherent term possible in order to make it clear that the key to explaining man's nature can only be provided if one understands the dynamic structure of his being. In other words, man is intrinsically "homificatiuus", "homificabilis" and "homificare", and must, therefore, lead the potentiality of his nature towards its act. And since man is composed of body and soul, all of his component parts must participate in such a process: the spiritual sphere using the correlatives of its individual spiritual components such as the "intelligens", the "intelligibilis", and "intelligere", etc., the corporeal sphere using its characteristic dynamic acts of "elementare", "uegetare", "sensare", "imaginare", etc., and each individual part of him through the correlative dynamism of Principles such as "bonitas", "magnitudo", etc., by which he is constituted and by means of which he reflects the divine Dignities (de la Cruz i Romano 2008, 366).

Al LAA tot això es veu traslladat al versicle 274: «Bastia e obrava l'amich una bella ciutat hon estegué son amat. Ab amor, pensaments, plants, plors e languiments, la obrava; e ab plaers, sperança, devoçió, la ornava; e ab fe, justícia, prudència, fortitudo, temprança, la guarnia» (LAA 274). La metàfora de la ciutat es vehicula perfectament a través d'un seguit d'elements. L'amic, copiant la ciutat de Déu, vol construir una ciutat per a contemplar l'amat, de manera que la construeix amb amor i dolor, i la guarneix amb diverses virtuts cardinals i teològals, que són el que permetrà que l'amat s'hi trobe

representat. Perquè l'amor, com també la mort, són les portes per a accedir a Déu, en aquesta vida i en la del més enllà: «Cogità l'amich en la mort e ach paor tro que remembrà la çiuat de son amat, de la qual mort e amor són portals e entrament» (LAA 274).

Encara un aclariment que ajuda a comprendre millor el versicle 274: en Llull, els conceptes *ciutat* i *societat* són equiparables, «the concept of a city can be equated with that of a society, conceived as an Earthly City or *ciuitas mundi*, an idea explicitly present in the title of Llull's 250 *Liber de ciuitate mundi*» (de la Cruz i Romano 2008, 415). L'amic vol construir una societat que recorde i estime Déu, que segueisca la primera intenció. I aquesta ciutat ha d'imitar la ciutat de Déu, com ja exposava sant Agustí al *De civitate dei contra paganos*. Tenint en compte que tot el sistema lul·lià es justifica en la missió apologètica, en la voluntat i en la convicció que la predicació amb l'exemple i el mètode correcte fan la reconversió social possible. Aquest versicle verbalitza en l'amic l'expressió del desig de reforma social que ja ha dut a terme Blaquerna en els capítols anteriors de la novel·la, estament a estament. D'alguna manera, doncs, l'amic sap gràcies a la ficció precedent que el que es proposa és possible.

2.3.1.1. *Una mar d'amor*

D'entre les metàfores a què recorre Llull en l'àmbit místic, n'hi ha una que ens sembla especialment rellevant pel seu ancoratge a la tradició i, sobretot, perquè Llull se'n serveix en diverses obres dotant-la d'un sentit força diferent segons les seues necessitats. Es tracta de la metàfora marina amb què descriu les qualitats de l'amor.

Fixem-nos, per exemple, en la definició remarcable del versicle 228: «Amor és mar tribulada de ondes e de vents, qui no ha port ni ribatge. Pereix l'amich en la mar e en son perill perexen sos turments e nexen sos compliments» (LAA, 228). Escenari de viatges, croades i peregrinacions, la mar és alhora un lloc conegut i perillós per a l'home medieval. Tanmateix, els perills de la navegació no són exclusius de l'edat mitjana, sinó que formen part de la història de la literatura oral i escrita. Són nombrosíssims els textos en què la mar s'erigeix com una natura violenta que l'home no pot controlar, comparable a les contingències de l'amor o als sentiments del poeta.

En algunes ocasions fins i tot s'instaura com a element estructurador de la diegesi (Corbellari, 2006) o simplement en forma part de l'espai. El fet de recórrer a símilis, metàfores o analogies de tall marítim és un fenomen fàcilment explicable si es té en compte que ja a la Bíblia són freqüents aquest tipus d'imatges. En les seues obres, Llull també se serveix regularment de la terminologia nàutica i mercantil per a expressar el seu pensament (Ortega 2015, 126), però s'ha de tenir en compte que és un més dels recursos de la seua retòrica, sempre al servei dels seus objectius apologètics.

En aquest cas l'amor es descriu com una mar amb certes característiques que la fan inhòspita: torbada pel moviment de les onades i del vent i sense port o costa on posar-se a cobert. Per això no ens estranya la continuació del versicle: l'amic mor en aquest escenari intempestiu. I en aquest perill i en aquesta mort per *la mar* és on fineixen també els seus turments i naix la seua perfecció, malgrat l'aparent contradicció. El recurs a les parelles de contraris, la *coincidentia oppositorum*, és força freqüent en el discurs lul·lià, perquè «el que és contradictori en el nostre enteniment és concordant en Déu» (Rubio 1997a, 191). Així doncs, aquesta forma paradoxal del discurs té la seua expressió més forta en l'àmbit del sofriment, que és la via de realització espiritual estesa en la literatura místico-ascètica medieval, per tal d'unir l'experiència del cos amb la de l'esperit i superar així la dualitat de la realitat (Vega 2002, 118-119). Per això els «compliments» de l'amic arriben amb la mort. De fet, l'amic mor a causa de les dificultats que irrompen en la mar, però, si en fem una lectura més atenta, copsem que l'amic pot ésser destruït pel perill de *la mar* o pel perill de *l'amar*. Llull fa ús d'un joc conceptista freqüent, basat en la paronomàsia entre *la mar* i *l'amar*: l'article femení permet que el verb *amar* i el substantiu *mar* siguin homòfons. El mateix joc o *annominatio* apareix, entre d'altres, en la lírica trobadoresca³⁹, en obres com *Tristany*

³⁹ Il·lustrem-ho només amb aquests bordons d'una cobla de Peire Cardenal: «Domna que va ves Valénsa/ Deu enan passar Gardón;/ E deu tener per Verdón/ Si vol intrar en Proénsa./ E si vol passar la mar/ Pren un tal governador/ Que sapcha la Mar major./ Que la garde de varar/ Si vol tener vas lo Far» (Lavaud 1957, 28). El jo poètic exposa que si la dama vol travessar la mar ha de triar un pilot que la conega bé (de nou la mar) per no encallar i arribar al far. Aquest guia marítim, que en el sentit figurat de l'al·legoria és guia d'amor, és el trobador mateix, amant experimentat que acompanyarà la dama i la protegirà dels perills de l'amar. L'amor es presenta, doncs, com un itinerari al·legòric, com una ruta plena d'obstacles i dificultats que cal salvar. Així ho mostra també aquest sirventés de Peire Bremon Ricàs Novas: «En la mar major sui e d'estiu e d'invern/ e sai tant de la mar per c'adreich me govern,/ e

i Iseu, el *Cligès* de Chrétien de Troyes o el *Tirant lo blanc*, i en autors com Ausiàs Marc o Petrarca⁴⁰.

D'altra banda, Hauf apunta que aquesta comparació es pot relacionar amb la interpretació simbòlica que sant Bernat, entre altres, fa del nom de Maria, que es relaciona amb l'adjectiu en llatí *mara* i amb el verb *amar* (Martorell 2005, 477). En aquest sentit és, si més no, curiós, veure que Llull també segueix aquesta analogia:

Santa Maria significa santa mar; per que us apell santa mar, hon viuen esperances de peccadors, e de qui ixen aygues vives, qui son làgremes de peccadors qui a vos demanen ajuda e secors. A vos, santa mar, deman ajuda per exir de mala mar tribulada per peccats, en que perexen peccadors, car no han en vos esperança (*Oracions*, ORL XVIII, 343).

Ara l'associació es produeix amb la mar i la Mare de Déu; els peccadors dipositen les seues esperances en la verge, a qui pregunten plorant i demanen ajuda per a eixir de l'escenari perillós en què es troben a causa d'haver pecat. Com al versicle 38, de nou les aigües vives de la mar s'identifiquen amb les llàgrimes, també salades, que vessen els peccadors i alhora la santa mar, la Mare Dolorosa que plora pel fill mort. Fixem-nos que l'esperança torna a estar present en aquest fragment. L'esperança en la providència divina és recurrent en l'àmbit marí, com ja s'ha esmentat, i com s'explicita en un altre versicle: «Perillava l'amich en lo gran pèlech d'amor; e confiava's en son amat, qui li acurria ab tribulacions, pensamens, làgremes e plors, sospirs e languimens, per ço cor

ja guerriers q'ieu aja non cuich qe·m descazern/ de la mar que doutz m'es e no·m part de l'estern» (Boutière, 1930). En aquest cas el jo poètic descriu que està en alta mar tant a l'estiu com a l'hivern, no coneix cap guerrer o enemic que li faça perdre el nord en la mar que li és dolça; malgrat ells, no es desvia de la ruta.

⁴⁰ És ben coneguda la declaració velada d'amor d'Iseut a Tristany: «Ysolt dit: Cel mal que je sent/ Est amer, mes ne put niënt:/ Mon quer angoisse e pris se tient./ E tel amer de la mer vient» (Walter, 2006). Walter (2006) al capítol “La pharmacie d'Yseut” incideix en el recurs; Richard (2006) l'analitza en detall al Tristany en prosa, el compara amb el del Tristany en vers, i mostra com es reactiva la imatge a partir d'una reflexió sobre l'amor i la reescriptura. Al *Cligès*, Chrétien de Troyes adapta la metàfora *mar-amar-amarg* i explica que l'amarg sofriment que pateix sembla venir del mar de la mar però prové del mar de l'amor (de Troyes 1993, 19). Pel que fa al *Tirant*, veg. la nota 3 d'Albert Hauf al capítol 118 de la seua edició de *Tirant lo Blanch*, referida a la confessió de Tirant a Diafebus: «E yo no tinch altre mal sinó de l'ayre de la mar, qui m'à tot comprés» (Martorell 2005, 477). Per a aprofundir en les imatges marines en la poesia d'Ausiàs Marc, v. Leveroni (1951), Archer (1985), Alemany i Llorca (2010) i Gómez (2019). Sobre aquest recurs en la retòrica medieval, veg. Faral (1982, 96-97).

lo pèlech era d'amors e de honrar ses honors» (LAA 295). L'amor es presenta de nou com una mar profunda i perillosa per a l'amic, que confia en el socors de l'amat. Aquest l'auxilia amb els plors i les penalitats que li fa passar, que acreixen l'amor místic. De fet, l'esperança, una de les virtuts de la figura V i una de les tres virtuts teologals, és condició *sine qua non* per superar el perill de la mar, i també de l'amor: «No pots exir de gran pèlec sens esperança» (*ProvRam*, ORL XIV, 21), tenint en compte que «Sperança es misatge que hom tramet a Deu per ço que aport ajuda e perdó» (*MilProv*, NEORL XV, 116). L'amic segueix plenament la primera intenció i estima l'amat, per això té esperança, ja que «Si vols haver gran sperança, hages gran amor» (*MilProv*, NEORL XV, 117) i alhora, el patiment —en l'amor, en la mar— també provoca l'acreixement d'aquesta virtut: «Dona Deus a sos grans amics grans adversitats, per ço que hagen gran esperança» (*ProvRam*, ORL XIV, 15).

La mar que trobem en el tòpic literari no es descriu com un escenari tranquil o plàcid. Ben al contrari, és un indret on les aigües viuen i es fan sentir, per això la força i la potència de la mar s'utilitzarà per a caracteritzar l'amor i també la força i la vitalitat d'altres elements importants en la mística, com el plor: «E pus viva és aygua en plor que en ondes de mar; e pus prop és suspir a amor que neu a blancor» (LAA 38). En la literatura medieval, el sofriment és intrínsec a l'amor, com veiem en l'àmbit profà en els poemes trobadorescs, i en l'àmbit sagrat en la mística: l'alegria dolorida i l'amorós martiri són mitjans per a arribar a Déu (Cruz 1977, 62). Com que l'ànima de l'home s'ha d'instruir en la perfecció cristiana, el model de la qual és Jesucrist, la *imitatio Christi* en la seua passió i mort en serà el camí, com veurem en el proper apartat. La mort s'erigeix com a forma suprema de la manifestació d'amor envers Déu, de manera que el desig de morir és la demostració màxima de l'amor de l'amic per l'amat. Per això en el *Cant de Ramon* el jo poètic homònim declara «Vull morir en pèlag d'amor» (*CantRam*, ORL XIX, 259). En la realitat de l'edat mitjana la mar esdevé un espai entre la vida i la mort i, com veiem al vers, la mateixa imatge marítima es trasllada a l'àmbit simbòlic: «dans l'imaginaire médiéval, la mer et la mort sont unies par des liens étroits qui dépassent le cadre concret du danger physique pour s'étendre aux niveaux social et symbolique» (Korczakowska, 2006).

Finalment, en altres obres Llull emprà la metàfora amb un caràcter més aviat moral o epistemològic. La immensitat de la mar és una imatge rendible en l'àmbit amorós, però també intel·lectual. Veiem-ho en aquest fragment de l'*AFA*:

L'enteniment de l'amic ensercava en les mars d'amor, ab diferència, l'amat; e la volentat de l'amic lo cercava en les mars de saviea, ab concordansa. Ajustarens les mars en l'amic, qui dix a l'amor, que l'amat avia feta diferència en totes aitanes creatures com son, emperò en totes no avia posada concordansa, car moltes creatures son qui son contraries; e per aysò lo seu amar, qui ensercava l'amat ab concordansa, no era tan gran com lo seu entendre, qui ensercava l'amat ab diferència (*AFA*, 141).

L'enteniment cerca l'amat amb diferència, un dels principis de la figura T, en *les mars d'amor*, i la voluntat ho fa amb concordança, un altre dels principis de la mateixa terna, en *les mars de saviea*. Tant la ciència, el saber que naix de l'enteniment, com l'amància, el saber que naix de la voluntat, requereixen de la mateixa imatge colpidora, atès que els dos sabers són immensos. L'amic és posseïdor de les dos mars, del saber de l'enteniment i del saber de la voluntat, tot i que un és superior a l'altre: al final del paràgraf s'exposa el predomini de l'enteniment sobre la voluntat, perquè la voluntat cerca l'amat amb concordança mentre que l'enteniment el cerca amb diferència que, contràriament a l'anterior, és un principi compartit per totes les criatures.

En aquesta mateixa línia, al *LC* la immensitat de la mar serveix per a explicar temes complexos com les limitacions de l'enteniment (*LC* 326), el paper de l'encarnació (*LC* 330) en el procés epistemològic de la misericòrdia divina o la majoritat de Déu sobre el món (*LC* 179). Tanmateix, en aquesta obra la imatge marina es concreta, sobretot, en el tòpic clàssic de la *navigatio amoris*⁴¹, vehiculat en forma de símil.

2.3.1.2. La llum de l'amat

Si el símil amb la mar i els seus elements és comú per a parlar de l'amor, hi ha una imatge que s'associa directament a l'amat: el sol. La comparació es comprén

⁴¹ Els perills de la navegació i la tempesta com a episodi hiperbòlic de violència intensa es traslladen amb unes característiques compartides des dels lais de Maria de França fins a les novel·les cortesanes de l'època. Tanmateix, si en la *navigatio amoris* de la literatura clàssica la comparació serveix per mostrar el desassossec de l'amant, en l'obra de Llull la metàfora de la navegació al *LC* s'utilitza per a explicar el seu pensament: la teoria de la doble intencionalitat, la seua teoria epistemològica i ontològica... Veg. per exemple, *LC* 117, 162, 280, 182 o 350.

ràpidament tenint en compte les seues qualitats: la llum i l'escalfor. El sol és l'astre que fa visibles les coses, com Déu és l'ésser que fa possibles les criatures i el món, i que les fa intel·ligibles. En la cosmovisió medieval la llum esdevé essència de la bellesa visual, i la bellesa en l'edat mitjana s'entén com el resplendor de la veritat, ja que la llum en les coses indica que l'origen n'és Déu. Déu va crear la llum i la va separar de les tenebres: «Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi [...] Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem a tenebris» (GEN, 1, 2-5). I alhora, com diu sant Agustí, Déu és la llum intel·ligible que fa intel·ligibles totes les coses: «Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia» (*Soliloquiorum libri II*, PL XXXII, 872). Per tant, per als cristians, que prenen la teoria dels neoplatònics, la llum és la realitat transcendental que engendra el món i que il·lumina la intel·ligència humana perquè pugui percebre la veritat (Von Simson 1956, 71).

Seguint aquests s'entén perfectament el recurs al símil que trobem entre les pàgines del *LC* i entre els versicles del *LAA*. Parem esment a la bella imatge del capítol 278:

On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car tant es gran l'onrament e la vertut e la gracia que vos avets donada a la vostra humanitat gloriosa, que enaxí com ciri bé ardent enlumena tota la cambra o enaxí com lo sol enlumena tot aquest mon, enaxí, Sènyer, e molt mills encara la vostra humanitat gloriosa enlumena tot remembrament qui la remembra e endressa tot enteniment qui la entén e enamora tota volentat qui la vol (*LC* 278, 24).

Déu fet home ha salvat la humanitat del seu pecat. Ha permés, també, que l'home pugui a percebre'l, si aplica les potències de l'ànima racional al fi perquè foren creades, perquè el paper de Jesucrist en l'àmbit epistemològic és clau en tant que mediador entre l'home i Déu, Jesucrist és com el ciri o el sol que fan visibles les coses, ell fa intel·ligible Déu als ulls de l'home. Amb aquesta associació Llull recorre a un lloc comú de la tradició, que feu fortuna entre els pares de l'Església, i que ja trobem en nombrosos versicles bíblics. Jesucrist és la llum divina que transfigura les tenebres, la vinguda al món del fill de Déu és l'arribada de la llum que fa fora la foscor, el pecat: «In ipso vita erat,/ Et vita erat lux hominum: et lux in tenebris lucet,/ et tenebrae eam non comprehenderunt [...] Erat lux vera,/ Quae illuminat omnem hominem/ Venientem

in hunc mundum» (IO 1, 4-9); «Et civitas non eget sole, neque luna ut luceant in ea, nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna eius est Agnus» (APOC 21, 23); «Iterum ergo locutus est eis Iesus, dicens: Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem vitae» (IO 8, 12); «Per viscera misericordiae Dei nostri:/ In quibus visitavit nos, oriens ex alto:/ Inluminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent:/ Ad dirigendos pedes nostros in viam pacis» (LC 1, 78-79). Llull ho resumeix a la seua manera a la metàfora 199 del *LAA*:

Eclipse fo en lo cel, e tenebres en la terra. E per açò l'amich remembrà que peccat li havia longament absentat son amat de son voler; per la qual absència tenebres havien exilada la lugor de son enteniment, ab la qual se representa l'amat a sos amadors.

La llum que tenen les coses representa que l'origen n'és Déu, seguint la teoria d'analogia que veurem en els apartats que segueixen. La relació de l'amic i l'amat resplendeix a la llum del dia. Per això quan l'amic veu les tenebres recorda l'oblit de Déu, el pecat comés. L'absència de la llum s'identifica amb la de l'amat en la voluntat de l'amic. I sense la voluntat, l'enteniment no pot entendre Déu, l'amat deixa de ser intel·ligible per a l'enteniment de l'amic. La llum il·lumina l'enteniment per a arribar a Déu, que és la veritat. Perquè és amb Jesucrist i la seua llum que les tenebres desapareixen, se supera el pecat i l'home pot arribar a conèixer Déu: «Lo lum de la cambra de l'amat vench inluminar la cambra de l'amich, per ço que n'gitàs tenebres e que la umplís de plaers e de langors e de pensaments» (*LAA* 96). Altres vegades, però, qui exerceix aquesta funció de portador de llum és l'amor, que sembla personificat, perquè Déu és l'amor en acte:

Enlumenà amor lo nuvolat qui's mès enfre l'amich e l'amat, e féu-lo enaxí lugorós e resplendent con és la luna en la nit e l'estel en l'alba e lo sol en lo dia e l'enteniment en la volentat. E per aquel nuvolat tan lugurós se parlen l'amich e l'amat (*LAA* 118).

Fixem-nos en aquesta última comparació: trobem que la voluntat és qui omple de llum l'enteniment i li permet ascendir cap a Déu, perquè com hem vist en l'apartat precedent, l'enteniment i la voluntat, la fe i la raó, han d'actuar conjuntament per a arribar a bon port. Per aquesta raó, a través de la llum es fa possible de nou la comunicació entre l'amic i l'amat. D'altra banda, la imatge del núvol recorda el passatge de l'Èxode en què Déu guia els israelites precisament sublimat en núvol durant el dia i en foc durant

la nit: «Dominus autem praecedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna ignis: ut dux esset itineris utroque tempore./Numquam defuit columna nubis per diem, nec columna ignis per noctem, coram populo» (EX 13, 21-22). El que és la llum a la nit, és el núvol al dia. Una mica més endavant, Déu es revela entre els trons i un núvol espès per a proposar-li a Moisès l'aliança del Sinaí: «ait ei Dominus: Iam nunc veniam ad te in caligine nubis, ut audiat me populus loquentem ad te, et credat tibi in perpetuum. Nuntiavit ergo Moyses verba populi ad Dominum» (EX 19, 9). El núvol és la manera que té Déu de comunicar-se amb Moisès, com al versicle 118 és la manera en què es comuniquen l'amic i l'amat:

Iamque advenerat tertius dies, et mane inclaruerat: et ecce coeperunt audiri tonitrua, ac micare fulgura, et nubes densissima operire muntem, clangorque buccinae vehementius perstrepebat: et timuit populus qui erat in castris [...]/ Et sonitus buccinae paulatim crescebat in maius, et prolixius tendebatur: Moyses loquebatur, et Deus respondebat ei (EX 19, 16, 19).

Ingresso autem illo tabernaculum foederis, descendebat columna nubis, et stabat ad ostium, loquebaturque cum Moyses./ cernentibus universis quod columna nubis staret ad ostium tabernaculi. Stabantque ipsi, et adorabant per fores tabernaculorum suorum./ Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Cumque ille reverteretur in castra, minister eius Iosue filius Nun, puer, non recedebat de tabernaculo (EX 33, 9-11).

Igualment, al Primer Llibre dels Reis el Senyor es revela en el temple a través d'un núvol: «Factum est autem, cum exissent sacerdotes de sanctuario, nebula implevit domum Domini./ et non poterant sacerdotes stare et ministrare propter nebulam: impleverat enim gloria Domini domum Domini./ Tunc ait Salomon: Dominus dixit ut habitaret in nebula» (3 REG 8, 10-12).

En un altre ordre de coses, si Jesucrist és la llum que ve a desterrar les tenebres, els qui arriben a la glòria, els justos que regeixen la seua vida allunyant-se del pecat, també són éssers de llum: «Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum» (MT 13, 43). Per això al *LC* apareixen definits com a sols lluents:

A Seyner, al qual plau justícia e raó e misericòrdia e pietat! Con cogit, Seyner, en la gloria de paradís, adoncs ymajen que·ls sans de paraís sien axí con a sol luens e resplandens estans denant lur creador e lur seynor, donans de lur creador douces vous e

douses cans, lausans e glorificans vos. E con son, Seyner, cogitant en les penes infernals, adoncs cogit los peccadors infernals negres con a carbó, los uns sobre los altres, axí con tions cremans, donans plors e dolors e complaynens de lurs greus penes e de lurs mortals falimens (*LC* 159, 4).

Perquè el Regne del cel és el lloc de la llum, i l'home que aconseguix deixar enrere les tenebres del món i els seus pecats i entrar-hi accedeix a la llum divina:

Nos vezem, Seyner, que los gals senpre comensen a cantar e·s comensen ad alegrar que vesen la clardat de l'alba; e aysó fan, Seyner, per so cor ixen de les tenebres de la nit e venen en la resplandor del dia. On aysó es, Seyner, exenpli a nosaltres que siam alegres e pagatz con ixim de les tenebres d'aquest mon e venim a la resplandor de la vostra glòria; mas nosaltres, Seyner, per peccat veg que fem en aysó lo contrari (*LC* 109, 18).

I, ahora, Déu és qui dona la gràcia als homes i els encamina a ser virtuosos, perquè finalment assolisquen la glòria eterna:

Singular Seynor en lo qual no a nul camiament ni nula alteració! Enaxí, Seyner, con per la presencia del sol son en ausencia les tenebres, enaxí, Seyner, los homens qui reseben de vos gracia se muden de vicis en vertutz; et enaxí, Seyner, con per la ausencia del sol son tenebres, enaxí, Seyner, per ausencia de la vostra gracia qui no es en los peccadors vanaglorioses, los peccadors se muden de vertutz en vicis (*LC* 105, 4).

L'altra qualitat del sol que el fa adient per a la seua associació amb Déu és l'escalfor. Perquè com el sol és qui dona escalfor a les coses, Déu és qui permet a l'amic enamorar-se, qui li manté el cor escalfat perquè el procés fisiològic d'enamorament es realitze correctament i els ulls aconseguisquen plorar, seguint els preceptes de la medicina galènica que comuniquen el cor, el cervell i els ulls, com veurem en el següent apartat (II.1.3.). Seguint aquesta concepció llegim aquesta metàfora: «Dix l'amich a l'amat: Tu qui umples lo sol de resplandor, umple mon cor d'amor. Respòs l'amat: Sens compliment d'amor no foren tos ulls en plor, ni tu vengut en est loch veer ton amador» (6), o al *LC*: «per so que totes les mies paors sien, Seyner, bones paors e profitables, clam vos mercè, Seyner, que vos lo meu cor omplatz d'amor per so que totes mes paors sien plenes d'amors» (*LC* 146, 16). L'amat és el Creador de totes les criatures i és qui permet que exercisquen la seua funció —seguir la primera intenció en el cas dels homes, gràcies a la gràcia que els dona, com al capítol 105 del *LC*, però també que el sol escalfi i imprimisca llum sobre les coses. També els elements celestials del món supralunar depenen de Déu i en són signe; com exposa sant Francesc

al «Càntic a les criatures» el Sol «porta pel cel notícia del seu autor»⁴², en tant que forma part de la relació analògica que es dona en tots els elements de l'escala de les criatures. Així doncs, de la mateixa manera que l'amat permet que el sol il·lumine, l'amic vol que li permeta estimar, que òmpliga el seu cor d'amor. Però l'amat no necessita que ningú li demane les coses per a exercir la seua funció: ja ha enamorat l'amic, i les proves en són les llàgrimes, signes de l'amor que ja sent. La mateixa associació apareix més desenvolupada al capítol 130 del *LC*:

Enaxí con hom refredat qui·s va escalfar al foc, enaxí moltes de vegades m'esdevé, Seyner, que con son refredat de la vostra amor per obres de peccatz, eu, Seyner, me vac escalfar denant lo vostre altar, en presencia de la crou e cuyt mon cor escalfar en amor; mas, que·m val, Seyner, si eu cuyt escalfar mon cor en amor, e tenc en mon cor aqueles causes qui·l me desenamoren e·l me refreden?

Con la terra, Seyner, sent la gran calor del sol, tota se fen e·s crebayla e s'obre a reebre la calor del sol. Doncs eu, qui son home e causa viva, con estag denant l'autar e veg la crou qui·m representa la vostra greu passió e la gran frevor e calor que vos agés a recrear tot lo humanal lynyatje, con pot eser, Seyner, que mon cor no·s fen e no s'obre a calor d'amor e de frevor a resebre? Ni con pot eser que mos huls no decorren en lagremes e·n plors? Ni con pot eser que ma cara no envermelex e no·s muda de color per abundancia d'amor o de vergoyna? [...]

Los homens paubres mal vestitz, en invern con an grans fretz, senpre van, Seyner, sercar lo sol en que s'escalfen per so cor no an foc en que·s pusquen escalfar. On semblant manera pren, Seyner, lo vostre servidor e·l vostre sotzmés; con lo meu cor es refredat d'amor e es acupat en los delitz d'aquest mon, sempre lo vag escalfar en la presencia de la vostra amor cogitant e remenbrant la vostra auta bonesa e la vostra honrada seynoria.

Amorós Seynor! Si lo sol per sa gran forsa de calor fa eser los homens qui estan a migjorn totz negres, gran rasó seria, Seyner, que los homens qui estan contenplans en la vostra gran amor, que esdevenguessen totz ploroses e totz devotz e totz enamoratz de vos e per vos, cor molt major es, Seyner, la amor qui es en vos que la calor del sol (*LC* 130, 20-21 i 23-24).

Quan l'home peca té una tècnica per a tornar a activar la seua voluntat a estimar Déu: contemplar Jesucrist en la creu per a recordar el seu exemple: l'encarnació, la passió i la seua mort. La manera d'escalfar el seu cor d'amor i fer, així, que els seus ulls tornen a plorar, és apropar-se a Déu fet home i recordar les seues virtuts, per a tornar a activar

⁴² «Laudato sie, mi' Signore, cum tutte le Tue creature/ spezialmente messor lo frate Sole,/ lo qual è iorno et allumini noi per lui./ Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore:/ de Te, Altissimo, porta significazione» (Branca 1950, 83).

la potència racional a seguir la primera intenció. Tanmateix, tot i que Déu és la font d'amor, l'home no pot rebre tota la quantitat de l'amor que li dona, com la cambra no pot rebre tota la llum que el sol irradia. La magnificència i la superioritat divines també s'han de manifestar en aquest àmbit, l'amor de Déu és superior en quantitat i qualitat a l'amor de l'amic, perquè si no els poders de l'ésser humà i Déu serien concordants i, evidentment, això no és possible:

Entellectualment entenem, Sènyer, que home no pot amar sobre lo poder de son remembrament e de son enteniment e de sa volentat, axí com la cambra qui no pot reebre la resplandor del sol part sos termens. On, com assò sia enaxí, doncs significat es al humà enteniment que molt major es lo vostre poder en amar home, que no es lo poder d'ome en reebre la vostra amor; car si tanta d'amor pudía l'ome reebre de vos com vos lin podets aver, lo poder d'ome seria equal en vertut del vostre poder, e assò es impossíbol; per la qual impossibilitat es significat que enaxí com la cambra no pot reebre tota la claror del sol ni no la reeb part sos termens, enaxí home no ha poder que tanta d'amor pusca reebre de vos, com vos ne podets aver a vos metex e a nos (*LC 273, 18*).

Déu és l'amor en acte i és la font d'on raja tot l'amor. L'amor de l'ésser humà està en potència i és limitat com les seues capacitats. És feina seua dur-lo a acte activant memòria, enteniment i voluntat a recordar, entendre i estimar Déu. Però encara així, aquest amor serà diferent i menor que l'amor diví. Perquè com venim de tractar a l'apartat, els amors de l'amic i l'amat són diferents. Perquè la relació entre els amants es basa i se sosté en la diferència.

II. LA CONTEMPLACIÓ

1. EL CAMÍ DE L'AMIC

Per a Ramon estimar és un acte que sona al ritme d'un tres per quatre etern. La terna amic, amat i amor es troben en la subdivisió binària del món medieval, dominat pel dualisme sensual/intel·lectual que justifica cada acció de l'home i cada teoria del teòleg. En aquest recorregut de passes incessants que s'inicia i es clou en l'amat, l'amic ha de ser capaç de potenciar les seues virtuts i fer-les visibles per a mostrar l'amor que l'inunda i el sotmet.

L'amic enamorat haurà de començar per disciplinar tots els mitjans de què l'amat l'ha proveït per a iniciar la recerca. Això el durà, necessàriament, a subordinar les seues capacitats sensuais a la part espiritual que l'haurà de dominar: l'ànima racional i les seues tres potències. Memòria, enteniment i voluntat hauran d'estar disposades a membrar, entendre i estimar l'amat, malgrat les temptacions i les adversitats amb què es troben en el caminar etern. L'amic voldrà isolar-se per tal de facilitar-los la comesa, però es veurà llençat al món per a cantar les proeses de l'amat, perquè la seua missió que comença i acaba en l'amat, té l'eixida i la meta en el món sensual. Els camins delitosos que recorrerà són plens a vessar de paratges dolorosos i penes inclements que no li facilitaran la missió que té encomanada. Però sabrà servir-se dels sofriments del viatge per a apropar-se al model suprem que persegueix, Jesucrist. Perquè és gràcies a ell que, al capdavant, podrà trobar-se amb l'amat.

1.1. *El funcionament de les potències en el procés epistemològic*

En el seu afany de sistematitzar el mètode contemplatiu, Llull exposarà al llarg de la seua obra de quina manera pot hom estimar Déu. Al llibre cinqué del *Llibre de contemplació en Déu* en el seguit de capítols que conformen la distinció d'amor, trobem el capítol 282, en què el beat desenvolupa quina és l'art per a enamorar-se de Déu: com hi ha una tècnica per tal de saber usar cada ofici, també cal una art per la qual hom puga estimar Déu, causa final perquè fórem creats. Aquesta art s'ha de cercar amb les tres virtuts de l'ànima en nou coses que tot seguit especifica: les cinc potències (vegetativa, sensitiva, imaginativa, racional i motiva), potència i actualitat, primera i segona intenció, acabament i defalliment, soledat i contemplació (*LC* 282, 2). Per a enamorar-se de Déu, doncs, les tres potències de l'ànima racional han de rebre la gràcia divina, a través dels significats de les dignitats i dels significats de les nou coses esmentades. Notem que el primer conjunt que intervé en el procés epistemològic són les cinc potències, que s'hauran de disciplinar per a actuar correctament, seguint rectament la teleologia establerta.

L'acció de les cinc potències s'ha de dirigir a comprendre l'organització que Déu va establir en l'univers. Amb aquesta finalitat, cada potència compta amb uns elements que operen en les maneres diferents d'obtenir significat: els sentits exteriors (potència sensitiva), la imaginació (potència imaginativa), i l'ànima (potència racional). Ja hem exposat els diferents graus de coneixement i significació que l'home pot adquirir en el caminar contemplatiu, un viatge que parteix del món sensible i hi retorna. Al llarg d'aquest recorregut, l'amic emprarà totes les potències, que acompliran diverses funcions segons la seua natura, sempre que estiguen ordenades teleològicament. Arribats a aquest punt, és convenient recordar l'ordre inamovible que Déu va establir-hi. Precisament al segon llibre del *LC*, als capítols referits a la relació entre Déu i l'home, concretament als 40-43 de la distinció XI «qui tracta de l'ordenació divina», Llull especifica quina és l'ordenació de cadascuna de les potències i la jerarquitització entre elles:

[...] E so per que la potencia racional es, Seyner, dona de totes les altres, si es per so cor es dona de la ymaginativa, qui es dona de la sincitiva, la qual sincitiva es dona de la vegetable; e la racional, Seyner, es dona de la mutiva en so que la racional la mou a la acció del feyt tota ora que·s vol (*LC* 43, 4).

Així doncs, és fonamental l'operació que les potències exerceixen les unes sobre les altres: una operació dispositiva de les inferiors respecte a les superiors i una altra transformativa de les superiors sobre les inferiors (Gayà 2020, 116). El *LAA* presenta una finalitat apològica i pedagògica compartides amb el *LC*: pretén orientar els destinataris cap a la correcta contemplació de Déu. La lectura dels versicles, doncs, no pot bandejar les explicacions relatives al funcionament del procés epistemològic en l'ascensió del coneixement cap a Déu. En aquest sentit és molt esclaridora la lectura del versicle 306 que proposà Pring-Mill (1991):

Per les carreres de vegetació, e de sentiment e de ymaginació e de enteniment, volentat, anava l'amich cerchar son amat. E'n aquelles carreres havia l'amich perills e languimens per son amat, per ço que exalçàs son enteniment e sa volentat a son amat, qui vol que·ls seus amadors l'entenen e l'aman altament (*LAA* 306).

L'ermità cerca Déu per uns camins místics, al·legoria dels diversos nivells del món material (vegetal, sensual, imaginal), que conformen les carreres sensuales, seguint l'ordre jeràrquic que ja hem vist, en ascendent, per a poder arribar a les carreres intel·lectuals, el camí de l'enteniment i la voluntat, dues de les potències de l'ànima racional. Per tant, prenent el món sensual com a base, l'amic aconsegueix arribar fins al món espiritual, fent ús de totes les eines que té al seu abast.

La primera de les cinc potències humanes és la vegetable. Perquè accomplisca la seua funció en el procés epistemològic, en primer lloc ha d'estar ordenada *ad intra*: ha d'haver-hi un equilibri entre les seues quatre qualitats —calor, fredor, humidesa i sequedat—, perquè el temperament, seguint la teoria fisiològica de Galé, és un balanç entre les qualitats elementals. Per a aconseguir-lo, l'home ha de practicar la continència i l'abstinència de les coses sensuales; altrament la potència corrompra i destruirà l'art d'estimar Déu, precisament perquè la destrucció de la temprança comporta que hi haja una oposició entre els sentits sensuales i els espirituals, de manera que l'ànima no té en acte les virtuts de la potència racional, i, llavors, aquestes no s'apliquen a exercir la primera intenció (*LC* 282, 4). En el procés contemplatiu del *LAA* l'amic manifesta la continència sensual en la privació de menjar o dormir, com s'analitzarà més endavant: «Vetlava, dejunava, plorava, almoyna fahia, en terres stranyes anava l'amich, per ço que pugués a son amat moure sa volentat a enamorar

sos sotsmeses per honrar sos honraments» (*LAA* 206). En aquest cas, si l'amic dejuna i manté l'equilibri de les qualitats del cos, podrà moure la voluntat de l'amat a activar la voluntat de la resta d'homes perquè seguisquen la primera intenció. El dejuni i l'abstinència són essencials per a qui vol seguir una vida espiritual, perquè es creia que existia una correlació entre el llibertinatge de la carn i la calor del menjar (Nagy 2000, 110). Amb la seua sobrietat, doncs, l'amic és exemple per a la resta d'amadors.

Tanmateix, l'afflicció s'ha de donar en la seua justa mesura, car altrament pot produir la incapacitat del contemplatiu per a orar: el dejuni extrem provoca el desajustament de la templança en la potència vegetativa, de manera que s'altera la capacitat de percepció de les potències sensibles i la capacitat d'actuació de la resta de potències. Així ho explica el beat al capítol 296 del *LC*, que tracta de l'amor que es té a oració, i al capítol 348 de la mateixa obra, dedicat a la continència:

Glorios Señor! Si molts son los homens qui amen oracio e no amen afflicciones segons ques cové a molta oracio, alguns homens son qui amen tant oracio, que per la gran amor que an a oracio mortifiquen tant la potencia vegetable que la potencia sensitiva no pot adorar vos continuamente ni ferventment per trop dejunar e per massa affliccio, e per la gran feblea que ha, Sènyer, la sensitiva no pot esser forts ni ordonat subject a la potencia racional com tenga en ella oracio actualment e son remembrament e son enteniment e son voler, e per assò aquests homens aitals volen e no poden e tollense ells metseys lo poder, e com cuiden adorar e pregar ells ymaginen fantasías e coses qui no son del lymnatge de la manera d oracio, e per assò adoren menys que no faríen e moren ne més que non viven si la potencia vegetable podíen ordonar ni sabíen ordonar a esser ordonat subject a la sensitiva e la sensitiva a la racional (*LC* 296, 12).

Enaxí com per massa membrar e entendre e amar los plaers dels senys sensuales hom se mou a massa menjar o a boure o a alcú dels altres senys sensuales, enaxí per massa cogitar e pensar pot hom esser massa continent de les coses sensuales, car per trop de dejunis e per trop d afflicciones se corromp la potencia vegetable e la sensitiva. On, axí com hom per una manera pot privar de continencia en les coses sensuales, enaxí per altra manera pot privar hom de continencia en les coses entellectuals: on, per assò, Sènyer, qui vol aver continencia entellectual, si es massa consirós e pensú ni devot, cové que tolla a la ymaginativa e a la racional de la potencia mutiva, per tal que satisfassa a la vegetable e a la sensitiva en tal manera que atempransa sia formada e afigurada e enjenrada enfre los senys sensuales e los entellectuals (*LC* 348, 23).

De nou el desordenament de la vegetativa provoca que, de retruc, la sensitiva i la racional no acomplisquen la seua funció en el procés contemplatiu: la vegetativa i la sensitiva estan tan afeblides que perceben la realitat desordenadament, de manera que

prenen les fantasies com a veritats i així ho transmet la imaginativa a la raó. Atenent aquesta problemàtica, Llull proposa un remei per a evitar l'excés de continència: cal aplicar la potència mutiva sobre la vegetativa i la sensitiva, allunyant-la de la imaginativa i la racional, que seria el seu funcionament habitual. Així hom aconseguirà que es forme la temprança entre els sentits sensuais i espirituals i les potències podran tornar a operar correctament en el procés contemplatiu⁴³.

El mateix Blaquerna pateix l'afebliment de les potències sensuais per l'excés de continència quan és ordenat sacristà i en missa creu veure els arcàngels sant Miquel i sant Gabriel —visió que ja ha tingut en somnis. Per a combatre-la, recorre a un altre remei, recordar les virtuts:

Retorná Blaquerna a remembrar les virtuts ab les quals s'ajudava tota hora a ses neçessitats; justícia li feu remembrar sa indignitat a veer los angels; prudencia li doná intelligencia con, per influencia de consideració e per feblea de cervell afeblit per abstinença, vigilia, dejunis e per gran esvetlament, la fantasia representa alcunes vanitats en semblança de veritat (*Blaquerna*, NEORL VIII, 272).

Recordar les virtuts és un mecanisme eficaç en la contemplació: recordar les dignitats, perquè exerceixen de criteri validatiu dels arguments per a demostrar la veritat, com es detallarà al següent apartat, però també les virtuts de la figura V, que ajuden el contemplatiu a regir la seua vida segons la primera intenció.⁴⁴ En aquest cas, la memòria, potència racional, recorre a una de les virtuts cardinals, que li fa saber («li doná inteligència») que efectivament la percepció de la realitat està alterada per haver dejunat i vetlat massa. Ara és la prudència qui l'ajuda, però d'altres vegades invoca

⁴³ Una semblança que empraven els teòlegs medievals per explicar que no cal abusar dels treballs i afliccions d'una vida excessivament ascètica és la de l'arc que es tensa massa i acaba trencant-se. Per això de tant en tant convé destensar-lo. En aquest sentit es pot fer referència al concepte aristotèlic d'eutrapèlia, emprat per autors com sant Tomàs d'Aquino o Francesc Eiximenis, que designa la capacitat de saber divertir-se i de saber divertir el proïsme de forma virtuosa i ordenada, l'alegria civilitzada i mesurada: «Segons sant Tomás, com que tota acció regulada per la raó és virtuosa, l'eutrapèlia, que sotmet els moviments del joc i de l'alegria a l'imperi de la raó, no és només virtuosa, sinó també necessària, donat que, com va dir Aristòtil i no es van cansar de repetir els escolàstics medievals, el plaer és tan necessari a la vida com la sal al menjar» (Renedo 2007, 8). Veg. els estudis de Renedo (1995 i 2007).

⁴⁴ De fet, contemplar les virtuts (V) a la llum de les dignitats (A) és el mètode que Blaquerna proposa a l'*Art de Contemplació* (*ArtCont*, NEORL VIII, 533).

explícitament la tempraça de què hem parlat. Veiem com ho expressa al capítol 113 de l'*Art de Contemplació*:

Tempraça, hom no pot massa membrar ni entendre ni amar de Deu; mas per massa membrar, entendre, amar, plorar, dejunar, afliccions e vetlar langueix e enmalalteix e mor lo cors, e l'anima non pot tan longament ni ferventment contemplar les virtuts de Deu. E per açó, tempraça, corporalment e spiritualment vos he mester: dats-vos a mi per ço que m'ajats e que de vos mateixa dona siats e que hiscats de la servitut de glutunia e de mon ventre (*Blaquerna*, NEORL VIII, 573).

Mantenir la tempraça en la potència vegetativa és condició *sine qua non* perquè el procés epistemològic s'assolisca. En darrer terme, els amadors que practiquen la continència i la sobrietat sensuals obtindran la redempció i la protecció divines:

—Si veus amador honrat de nobles vestimens, honrat per vanaglòria, gras per menjar e durmir, sàpies que en aquell veus dampnació e turmens. E si veus amador pobrement vestit, menyspreat per les gents, descolorit e magre per dejunar e vetlar, sàpies que en aquell veus salvació e perdurable benedicció (*LAA* 138).

Cal tenir en compte, però, que la continència sensual no és possible sense la continència intel·lectual. Quan l'ànima racional rep els significats de les virtuts divines, aquestes activen —fan passar de potència a acte— la continència, hi mouen la imaginació i la raó. La continència intel·lectual, al seu torn, mitjançant les afliccions, les oracions i les contricions, mourà la vegetativa i la sensitiva a continència sensual (*LC* 348, 10). És en aquest sentit que potser cal entendre alguns versicles en què l'amic pateix: els turments són necessaris per a sotmetre la potència sensual a la racional, de manera que, dominades per la racional, les potències vegetativa i sensual activen la seua continència. Fixem-nos, per exemple, en la metàfora 227:

Asoliava's l'amich; e acompanyaven son cor pensaments, e sos hulls làgremes e plors, e son cors afliccions e dejunis. E con l'amich tornava en la companyia de les gents, desemparaven-lo totes les coses demunt dites; e stava l'amich tot sol enfre les gents (*LAA* 227).

Per a accedir a la cognició de Déu, les afliccions s'imposen tan necessàries com el dejuni. Per això quan l'amic pregunta a l'amat per què el fa patir tant si és misericordiós, l'amat respon que les llangors que li fa passar són necessàries per a contemplar-lo: «E per açò dix l'amich per què'l turmentava sa amor e per què no'l guaria sa misericòrdia de ses langors. E respòs l'amat que la misericòrdia li donà les

llangors per ço que ab aquelles honràs pus perfetament sa amor» (LAA 160). El sofriment esdevé una característica essencial de l'amor místic, que tindrà el seu màxim exponent en el martiri, com veurem tot seguit. De fet, en un altre versicle l'amic escriu que sense els llanguiments que sosté per l'amat «no viu ni sent ni veig ni oig ni he odoramens» (LAA 121). Més enllà del tòpic *voluptas dolendi*, el versicle es podria llegir a la llum del funcionament de les potències. Recordem que sense la continència intel·lectual no hi ha continència sensual, i que totes dues són fonamentals per al bon funcionament de les potències: si les potències no estan ordenades *ad intra* no poden acomplir la seua funció. Així, sense la continència intel·lectual la potència sensual no funciona, de manera que no pot aplicar els sentits (ací tacte, vista, oïda i olfacte) a la contemplació, i, en darrer terme, impossibilita que l'amic pugui viure. Contràriament, les afliccions permeten que l'amic visca; en aquest context entendríem aquesta metàfora: «Muria l'amich per plaer e vivia per languiments. E·ls plaers e·ls turments s'ajustaven e s'unien en ésser una cosa mateixa en la volentat de l'amich. E per açò l'amich en un temps mateix muria e vivia» (LAA 189).

Aquesta anàlisi permetria una interpretació més literal dels versicles. Una altra de les manifestacions de la continència intel·lectual és la contricció, que pren importància en el context espiritual del segle XII. La constricció del cor és l'element interior del procés penitencial que es manifesta exteriorment amb les llàgrimes; l'amic ha de recordar i odiar els seus pecats, ha de mostrar-se constret per l'ofensa feta a Déu. Però per a penedir-se dels pecats el contemplador sovint requereix l'ajuda de Déu, com es pot inferir del següent versicle:

—Amat qui·m fas amar, si no m'ajudes, per què·m volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors (LAA 309).

Ja hem dit que recordar els significats de les virtuts divines és essencial per a activar la continència. Una de les virtuts fonamentals per a la contemplació és la paciència, que l'amic ha de mostrar en el procés d' enamorament: «Nudria l'amat son amich a amar e amor ensenyava-li a perillar. E paciència l'adoctrinava con sostengués treballs per la amor d'aquell a qui s'és donat per servidor» (LAA 270). Comptat i debatut,

afliccions i contricions s'estableixen com una de les garanties de l'aplicació correcta de les potències al servei de la primera intenció.

Arribem al segon pas d'aquest llarg camí que inicia l'amic. Amb la potència vegetativa ordenada *ad intra*, pot començar a cercar l'amat en els distints nivells de l'escala de les criatures, ajudant-se dels sentits exteriors. Així, els sentits presenten a la imaginativa les sensualitats i aquesta en mostra la representació a la racional —a la memòria, a l'enteniment i a la voluntat progressivament, que recorden, entenen i estimen les virtuts divines. Aquest procés fa passar els sentits espirituals de potència en acte, de manera que s'apliquen a contemplar la glòria de Déu (*LC 326, 3-5*). És tenint en compte aquestes premisses que cal entendre els versicles que presentem tot seguit. Veiem com s'explicita el procés en l'amic a la metàfora 329:

Odorà l'amich flors, e remembrà pudors en rich avar e en luxuriós e en desconeixent ergullós. Gustà l'amich dolçors, e entès amargors en les possessions temporals e en l'entrament e hiximent d'aquest món. Sentí l'amich plaers temporals, e l'enteniment entès lo breu trespasament d'aquets món e los perdurables turments, als quals són ocasió los delits qui a aquest món són agradables (*LAA 329*).

Els sentits de l'olfacte, el gust i el tacte activen la potència racional i l'ànima aplica la memòria i l'enteniment a recordar i entendre els vicis, mitjançant el triangle verd de la figura T de l'*ACIV* (concretament G, contrarietat). Així, l'olor de les flors li fa recordar, per contrarietat, la pudor de l'avarícia, la luxúria i l'orgull, mentre que la dolçor dels aliments provoca la comprensió de les amargors de les riqueses temporals. Finalment, sentir (amb el tacte) els plaers temporals fa entendre, per contrast, els patiments de l'infern que afectaran la mateixa sensibilitat. Tot i que no s'explicita al versicle, no seria agosarat deduir que la voluntat (la H de l'espècie I, si seguim l'*ACIV*) rebutja afectivament el que memòria i enteniment han recordat i entès per contrarietat amb el que senten i veuen. Així doncs, gràcies als sentits exteriors s'activa el funcionament de l'espècie I, aplicant memòria i enteniment, i s'actualitza en l'ànima el record dels vicis.

Però encara trobem un altre sentit exterior que activa la potència racional, fixem-nos en el versicle 326: «Hoyia l'amich paraules de son amat, en les quals lo vehia son enteniment per ço cor la volentat havia plaer d'aquel ohiment e lo remembrament

membrava les virtuts de son amat e los seus prometiments» (LAA 326). Les paraules que l'amic sent sobre l'amat activen l'enteniment, de manera que contempla l'amat, perquè la voluntat estima allò que sent l'oïda, i la memòria recorda les virtuts de Déu. Les paraules que l'oïda sent provoquen l'actualització de les imatges interiors de l'enteniment, de Déu, obtingudes per la cogitació, perquè l'oïda com a sentit interior opera en l'àmbit contemplatiu, provoca la cogitació (Rubio 2016, 346). Açò mateix trobem al següent versicle:

Ohia blasmar l'amich son amat; en lo qual blasme vehia l'enteniment la justícia e la paciència de son amat, cor la justícia punia los blasadors e la paciència los esperava a contricció, penediment. E per açò és qüestió en qual dels dos l'amich crehia pus fortment (LAA 327).

De nou les paraules que l'amic sent sobre l'amat activen l'enteniment. Notem, però, que aquests mots ara són blasmes, no són les paraules plaents del versicle anterior. Així, l'amic veu amb els ulls interiors les virtuts de l'amat en els blasmes que sent l'oïda. És curiós que fins i tot a través del pecat es pot arribar al coneixement de Déu, ja que com veiem a l'exemple, el blasme provoca el reconeixement de dues dignitats, la justícia divina que castiga els pecadors i la paciència que espera el penediment i la contricció per l'ofensa feta.

Finalment, en altres ocasions és el sentit de la vista el que activa la potència racional. Fixem-nos en aquest verset, en què la visió de l'amor que es professen dos amics activa en l'amic el record de l'amat: «Anava l'amich desirant son amat e encontrà's ab II amichs qui ab amor e ab plors se saludaren e s'abraçaren e s besaren. Smortí's l'amich: tan fortment li remembraren los II amichs son amat!» (LAA 59). L'amor dels amics, materialitzat en els plors, les abraçades i els besos, provoquen que la memòria de l'amic recorde l'amat, i del poder del record l'amic es desmaia. Així, els plors i els treballs que es pateixen per seguir la primera intenció també signifiquen l'amat: «Demanaren a l'amich on era son amat. Respós: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors» (LAA 24). Els amics que troba l'amic pel camí expliciten el seu amor com ho fa ell per l'amat, de manera que el reconeixement —mitjançant la visió— dels altres amadors provoca el record de l'objecte del seu amor. Llavors, aquest amor entre

humans, representat pels dos amics, serveix per pensar de manera analògica l'amor a Déu, sempre que els homes subordinen el seu amor a la primera intenció. Així ho afirma Llull al capítol 307 del *LC*, en què tracta «Com home ama son amic»:

Oh Deus amorós amador dels vostres amadors! A vos sien glories e honors. Com hom sia, Sènyer, compost de natura sensual e entellectual, doncs qui vol amar son amic acabadament, cové que l'am en la sensual natura e en la entellectual, la qual amor cové que hom aja a son amic en vos e per vos remembrant e entenent e amant l'amat per amor de vos (*LC* 307, 1).

Encetàvem l'apartat explicant com han d'actuar les cinc potències humanes, segons el *LC*, i fins ara hem vist com funcionen els sentits externs, quan exerceixen el paper adient en el procés contemplatiu. En aquest versicle del *LAA* trobem el procés complet resumit: «L'amich ab sa ymaginació pintava e formava les fayçons de son amat en les coses corporals, e ab son enteniment les pulia en les coses sperituals, e ab volentat les adorava en totes creatures» (*LAA* 323). La imaginativa recull la representació de les virtuts divines que li mostra la sensual i la transmet a la potència racional, de manera que l'enteniment les entén i la voluntat les estima. Tanmateix, en altres ocasions el procés no s'acompleix perquè els sentits externs poden provocar l'efecte contrari, la passivitat de la memòria, l'enteniment i la voluntat:

Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat (*LAA* 47).

El reconeixement d'aquests homes provoca en l'amic l'efecte contrari al que havia produït el retrobament amb els dos amics del versicle 59. En aquest sentit, cal remarcar el terme amb què Llull es refereix a ells, «hòmens», persones que desconeixen la primera intenció i són alienes a la relació dels amants. Per tant, els sentits exteriors aplicats sobre un objecte que no segueix la primera intenció poden fer passar d'acte a potència la memòria, l'enteniment i la voluntat de l'amic.

L'ànima s'ha d'esforçar a tindre en acte les seues virtuts per a contemplar Déu. Com que la potència és el seu estat natural, l'esforç que fa es valora com a mèrit. El primer pas és vèncer la sensualitat, per després tindre plaer en adorar Déu en la intel·lectualitat (*LC* 318). En darrer terme, el que l'amic ha d'aconseguir és activar les potències de l'ànima racional a recordar, entendre i estimar l'amat, ordenant-hi la resta de mitjans

que té disponibles. Llull no es cansa de repetir-ho al *LC* i ho veiem posar en pràctica al *LAA*, però fixem-nos en la metàfora bellíssima amb què ho explica en un dels darrers capítols de l'obra magna:

Divinal rey de gloria qui sots e fos e serets tota gloria! Qui vol aver art e manera de adorar e contemplar entellectualment, cové que sapia endressar e ordonar les sensualitats per tal que pusca ordonar e endressar les entellectuitats a la oracio e contemplacio en tal manera e en tal disposicio entellectual, que la memoria sia cambra on vos siats e estiats per remembrament, e l'enteniment sia ciri ardent qui sia en mig loc de la cambra entenent vostres honraments, e la volentat sia lo portal de la cambra amant vostres honraments per tal que la memoria los remembre e lo enteniment los entena en tal manera que tota la cambra e tot l'enteniment e tota la volentat fruesquen vostres vertuts acabades.

Mas com los homens peccadors volen e amen contemplar vos e adorar, e no saben aparellar la cambra e encendre lo ciri a la oracio e contemplacio la qual ama la volentat, adoncs se buyda, Sènyer, de vos la cambra e romàn buida, e lo ciri s'apaga e son fetes tenebres en la cambra, e la memoria e l'enteniment son contraris a la volentat, per que lo voler no ha ab que ador ni contemple son creador per so car tanca les portes a la cambra que noi entren vostres vertuts ni l'enteniment no les veja. On, axí com la cambra es buida com vos no sots en ella, e son tenebres en ella com vos no entén, enaxí la volentat tanca a vos la cambra e apaga lo ciri com no vol aparellar la cambra e encendre lo ciri a adorar e a contemplar vostres vertuts glorioses.

Vertuós Senyor! Enaxí com la esgleya sensual es cambra qui està uberta e illuminada de ciris e candeles e lantèes per so que les gents hi vejen [a] adorar e a honrar lo vostre gloriós altar, enaxí la memòria e l'enteniment e la volentat dels homens justs catholics, es esgleya entellectual per tal que vos hi siats adorat e contemplat entellectualment per remembrament qui vos remembre, e per enteniment qui demostre bones obres e sancta vida al poble, e per volentat qui aja tanta de caritat que am salvacio dels errats infeels per via de sancta conversacio e creença (*LC* 352, 25-27).

La memòria és la cambra, l'enteniment el ciri i la voluntat la porta per a estimar Déu a partir de les seues virtuts, i les tres es necessiten mútuament per a acomplir el procés. L'amic ho sap i s'esforça per posar-ho en pràctica en la seua activitat contemplativa: «Volch pujar molt altament la volentat de l'amich per ço que molt amàs son amat. E manà a l'enteniment que puyàs a tot son poder; e l'enteniment ho manà al remembrament. E tots III puyaren contemplar l'amat en sos honraments» (*LAA* 219). Són moltíssims els versicles en què la terna de potències es fan presents, destaquem-ne només alguns:

II. LA CONTEMPLACIÓ

Acompanyaren-se memòria e volentat, e puyaren en lo munt de l'amat per ço que l'enteniment s'exalçàs e la amor se doblàs en amar l'amat (LAA 99).

Pregà l'amich son amat que li donàs larguea, pau, honrament en est món. E l'amat demostrà ses fayçons al remembrament e l'enteniment de l'amich, e donà's a la volentat per object (LAA 103).

Encontrà l'amich son amat; coneix l'amich son amat e plorà. Reprès l'amat son amich per ço cor no plorava ans que l'agués conegut e demanà-li en què l'avia conegut pus que no plorava. Respòs l'amich que en lo remembrament e en l'enteniment e en sa volentat, on lo multiplicament encontinent que fo present a sos ulls corporals (LAA 163).

Demanaren a l'amich si era possible cosa que son amat lo desenamoràs. Respòs que no, dementre que la memòria membràs e l'enteniment entenés les nobleses de son amat (LAA 182).

—Alt est, amat, en tes altees. A les quals exalçes ma volentat, exalçada en ton exalçament ab ta altea, qui exalça en mon remembrament mon enteniment, exalçat en ton exalçament per conèixer tos honraments e per ço que la volentat n'aja exalçat enamorament e la memòria n'aja alta remembrança (LAA 290).

Contemplava l'amich son amat; s'asubillava en son enteniment e enamorava's en sa volentat. E és qüestió per qual dels dos asubillava pus fortment sa remembrança a recordar son amat (LAA 339).

Vegem-ho, encara, expressat d'una manera més lírica i simbòlica:

Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membraença, enteniment, volentat, per ço que l'amich e l'amat no's partissin. E la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, languimens, sospirs e plors (LAA 126).

Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e ls remembraments de l'amich en les nobleses de son amat. E aportaven a l'amich fayçons, e umplien son enteniment de resplandor, per la qual la volentat muntuplicava ses amors (LAA 322).

Embriagava's l'amich de vi qui membrava, entenia e amava l'amat. Aquel vi amerava l'amat ab los plors e ab les làgremes de son amich (LAA 355).

En tots aquests exemples memòria, enteniment i voluntat estan correctament aplicades a recordar, entendre i estimar Déu⁴⁵. Ens trobem davant l'espècie E de la figura S de l'ACIV, la via afirmativa per a arribar al coneixement de la veritat, formada pels individus B (*memoria recolens*), C (*intellectus intelligens*) i D (*voluntas diligens*). En

⁴⁵ Quant al paper de la memòria en concret, veg. l'anàlisi proposada per Luzón (2010) en què mostra com funciona aquesta potència al LAA segons els pressupòsits de la figura S de l'ACIV.

altres ocasions, però, l'amic no fa ús d'aquesta espècie, sinó que recorre a la via negativa, l'espècie I.

L'espècie I representa la via negativa d'accés a la veritat, formada pels individus F (memòria que recorda), G (enteniment que entén) i H (voluntat que odia). Recordant i entenent els vicis i les falsedats i odiant-les també es pot accedir al coneixement de Déu. El mateix amic n'exposa el funcionament: «—Digues, foll, en què't sens major voluntat, o en amar o en aïrar? Respòs que en amar, per ço cor aïrava per tal que pogués amar» (LAA 158). Dins l'espècie I, la voluntat que odia (H) s'aplica sobre els vicis (V roja) i la falsedat (Z), de manera que rebutja afectivament el paper de F (memòria que recorda) i G (enteniment que entén) i valida el paper de l'espècie E *per negationem*, un dels mecanismes possibles en el procés epistemològic. Així, odiant el que no concorda amb la primera intenció, prèviament recordat i entés, l'amic aconsegueix activar la seua voluntat a estimar Déu (D), i de retruc a recordar-lo (B) i entendre'l (C). Recordar i entendre els vicis du l'amic a rebutjar-los afectivament.

Per tant, entendre la falsedat i odiar els vicis resulta un instrument pràctic al servei de la primera intenció: conformarien la segona intenció, un mitjà possible i efectiu per a accomplir-ne la primera. El mateix ocorre en aquest versicle: «—Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma voluntat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma voluntat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments» (LAA 303). En aquest altre verset s'exposa una cosa semblant: «—Digues, amador, en què has més de enteniment, o en entendre veritat o falsetat? Respòs que en entendre veritat. —Per què?—Cor entén falsetat per ço que puscha mills entendre veritat» (LAA 159). L'espècie I aplica la memòria (F) i l'enteniment (G) a recordar i entendre la falsedat (Z). El que se segueix és que I aplica la voluntat (H) a odiar Z, ja que la finalitat d'H és desestimar-la, i és llavors que es dona E. De nou I valida per negació el paper d'E. S'estima per la primera intenció i s'odia per la segona per tal de poder accomplir la primera.

Per això, quan l'amic vol mostrar a la resta d'amadors el camí a seguir, la primera intenció, aplica la voluntat a odiar (H) la falsedat (Z):

II. LA CONTEMPLACIÓ

Dehia l'amich al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e loar a les gents. Umplí l'amat son amich de devoció, pasciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs e plors. E en lo cor de l'amich fo audàcia en loar son amat, e en sa boca foren laors de son amat, e en sa volentat fo menyspreament de lo blasme de les gents qui jútjan falsament (*LAA* 130).

En primer lloc l'amat l'ompli amb el significat de les virtuts (caritat, paciència) i amb la continència intel·lectual, i després és qüestió de l'amic odiar el judici fals dels homes ignorants que profereixen impropis contra Déu. A la llum d'aquesta teoria s'explica aquesta metàfora aparentment paradoxal: «Cantava l'amich de son amat, e dehia que tant li portava bona volentat que totes les coses que aïrava per s'amor li eren plaents e benanances majors que les coses que amava sens la amor de son amat» (*LAA* 178). Allò que s'odia per amor a Déu, seguint la primera intenció, és més plaent que allò que s'estima sense amor de Déu, seguint la segona intenció. A l'arrel de la justificació hi ha, doncs, l'ordenament intencional que és el fonament de tot el sistema lul·lià. Odiar el vici és superior a amar la riquesa, la voluntat que s'aplica a odiar els vicis (H) i a estimar les virtuts (D) es regeix pel fi perquè fou creada: estimar Déu.

Així veiem com es manifesten al *LAA* algunes espècies de la figura S de l'*ACIV*, que representen els distints estats psicològics que es poden donar en un home. Quan l'amic ha ordenat les potències sensuales i les ha subordinades a l'ànima racional, és capaç d'activar la memòria, l'enteniment i la voluntat a recordar, entendre i estimar les virtuts divines i a odiar els vicis que en són contraris. El camí de la contemplació començarà per aprendre a llegir el món, l'univers de significacions de l'amat, com veurem en II.2.

1.2. Entre la vida activa i la vida contemplativa

A l'inici de la novel·la, en el si del projecte contemplatiu que vol dur a terme, Blaquerna es proposa abandonar tot allò mundà per tal d'arribar a Déu. Regit per la causa final perquè fou creat, el protagonista ha determinat, malgrat l'afflicció inicial dels pares, fer-se ermità i posar-se al servei de Déu. Així ho exposa a Evast i Aloma quan tracten de retenir-lo:

no vull metre honrament ni riqueses ni delits d'aquest mon ni negunes altres coses, mas Deu tan solament, qui m'ha creat e fet per ço que sia son tabernacle.

On, gran injúria sseria feta a Deu qui·l gitás de la cambra en la qual vol estar, e injuriat seria lo meu cor si el tollia a Deu (*Blaquerna*, NEORL VIII, 107).

Com que vol que Déu l'habite, el jove Blaquerna necessita deixar el món que li ho impedeix; ésser a prop de Déu comporta la necessitat de buidar-se de totes les coses terrenals. Per això vol anar-se'n sol al bosc: «vull ésser solitari per ço que no haja null embargament a amar, a conèixer, loar e beneir Deu ab ço que he après en lo món. Aquesta es, senyer, la pus principal rahó per que yo leix lo mon» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 117). En aquell moment, però, Blaquerna desconeix que abans de poder dedicar-se a la vida contemplativa haurà de restituir l'ordre del món, i que només quan assolisca el procés reformador de la cristiandat podrà dedicar-se a la que és per a ell la veritable vida al servei de Déu.

Des de l'inici de la novel·la, doncs, el jove coneix quines són les condicions per a la contemplació, segons la màxima que per a estar prop de Déu cal estar lluny del món terrenal, per sobre de la valoració de les riqueses i dels plaers sensuals. En la tradició monàstica, la contemplació, en termes estrictes, només té lloc en l'altra vida, però la manera que tenen els homes de dur-la a terme en la vida terrenal és allunyant-se tan com els siga possible del món sensible, posant els ulls en el cel, on tindrà lloc la glòria que vindrà:

La contemplation, au sens plein de ce terme, étant la possession dans la lumière, ne sera réalisée qu'au ciel: elle est impossible sur terre. Mais on peut en obtenir de Dieu, comme un don, une anticipation réelle, qui est le désir même. [...] la prégustation suppose qu'on meure au monde: il n'y a pas de contemplation sans mort mystique, sans mortification. Cette obligation incombe à tout Chrétien: tous les fidèles doivent être invités à se détacher de la terre pour s'attacher à Dieu que le ciel symbolise (Leclercq 1957, 68-69)

El cel és un símbol de Déu, i tot el que s'hi apropa està millor considerat que el que resta a prop de la terra⁴⁶. Per això val més que, en la contemplació que l'home pot dur a terme en aquesta vida, aplique els sentits sensuals a contemplar el cel i no la terra. Amb aquestes paraules ho expressa Llull al *LC*:

⁴⁶ En la cosmovisió medieval això es fa evident en el menyspreu que es té dels aliments o dels animals propers a la terra (com les cebes o les serps) i, per contra, la valoració positiva de tot allò que es troba prop del cel, que du a considerar, per exemple, les aus com els animals i aliments més preuats.

II. LA CONTEMPLACIÓ

Enaxí com lo cel es pus bell e pus noble que la terra, enaxí cove que hom do object a sa vista corporal lo cel; car major vertut reeb la ànima a remembrar e a entendre e voler com hom veu e guarda en lo cel e en les esteles, que no fa com hom guarda en la terra; car aitant com la vista corporal ha noble object en so que veu, aitant la vista ocasionaja que la ànima aja en pus nobles coses son remembrament e son enteniment e son voler; e assò es, Sènyer, per la gran unió qui es enfre lo cors e la ànima, car no pot aver la .j. noblea ne vertut que lautre non senta (*LC* 296, 6).

Per tal d'aplicar les potències de l'ànima racional a recordar, entendre i estimar Déu, la vista ha d'observar el cel, el millor vestigi diví que pot contemplar. Per això no sorprén la rutina que segueix Blaquerna en els capítols finals de la novel·la, quan ja és a l'ermitatge: «Llevà's Blaquerna a la mijanit, esguardà lo cel e les esteles, e gità de sos pensaments totes coses e mès-los en les virtuts de Déu a pensar. E volc contemplar la bonesa de Déu en totes les quinze virtuts e les quinze virtuts volc contemplar en la bonesa de Déu» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 424).

El procés de contemplació ha de partir del món perquè els sentits sensuais recullen els vestigis de les dignitats que es troben en les virtuts de les criatures i del món creat. Perquè en la contemplació les coses mundanes poden actuar com a mitjà i també com a obstacle, depenent de l'ús que l'home en sàpiga fer:

La contemplación mística —que es con frecuencia una combinación de «unión contemplativa» con «unión amorosa» y «unión volitiva»— se lleva a cabo por medio de un constante ímpetu trascendente, ante el cual las cosas son al mismo tiempo medios y obstáculos. Las cosas se van, en efecto, «atravesando» y «trascendiendo»; se van sumergiendo en lo que debe de aparecer como una nada frente a la viva y suprema luz de Dios, que envuelve el alma en lo que es a la vez transparente e inefable (Ferrater 1965b, 208).

Es pot arribar a la llum a través dels ciris que Déu ha deixat al món terrenal, les virtuts que ha difós en la creació i que el signifiquen: la bondat i tota la resta de dignitats. L'home, llavors, ha de saber servir-se'n i veure en les coses mundanes l'esglaió perfecte des d'on iniciar-se en la contemplació de Déu:

Deus gloriós, amorós! A vos, Seyner, sia gloria e benedicció! Cor con son cogitant, Seyner, en la bonea del mon e perpens con el es subject en lo qual som conexedors de la vostra gran bonea e de la vostra gran vertut, adoncs, Seyner, cau en mon enteniment que'l mon es molt noble per so cor es loc en lo qual hom pot eser conexent de la vostra bonea (*LC* 157, 1).

Ara bé, aquest és només l'inici del procés. Quan els sentits sensuais han actuat sobre les sensualitats, el procés ha de continuar amb la resta de mitjans amb què compta l'home, aplicats de manera ordenada a acomplir les seues funcions respectives. Els sentits intel·lectuals han d'aplicar el que han recollit els sentits sensuais a les intel·lectualitats, perquè la imaginació ho puga transformar en matèria apta per a l'ànima, perquè la potència racional ho puga entendre, recordar i estimar. L'home que amb els sentits sensuais⁴⁷ sap collir el fruit que Déu ha deixat en la terra, després ha d'allunyar-se del bullici del món per a poder emprar el material amb els sentits espirituals:

La .ix. raó se diu de solititat e de contemplació. On, deym que qui vol aver art e manera de vos amar sia solitari per tal que mills pusca son remembrament e son enteniment contemplar en vos, per la qual contemplació la volentat aja major aparellament d'amar vos. On, axí com natura dona al bou que culla la erba e puxes que la remuc e la mastec, e assò fa natura per so car lo bou no auría temps que masteguás com pex tota la herba que ha mester, enaxí, Sènyer, per art e per manera pot hom cullir ab los .v. senys sensuais los significats qui signifiquen la vostra noblea, e puxes cove que hom sasol per tal que ab los .v. senys espirituals hom vos pusca contemplar (LC 282, 28).

És interessant de remarcar que ací Llull pareix referir-se a la tècnica meditativa de la *ruminatio*: la metàfora del bou que remuga l'herba una i una altra vegada fins que la digereix del tot s'emprava en l'àmbit monàstic per referir-se a la meditació continuada de la Paraula de Déu fins a assimilar-la, de manera que la lectura s'entenia com a aliment espiritual dels monjos (Cavallo i Chartier 2004, 182). Ací, però, és curiós que Llull proposa *ruminar* no la Bíblia, sinó els significats de les dignitats divines en les criatures. Vegem, doncs, fins a quin punt són importants les significacions de les virtuts.

L'estratègia del bon contemplador ha de ser utilitzar els mitjans que té al seu abast i saber quan ha arribat el moment de partir perquè el procés contemplatiu es puga desenvolupar amb èxit, emprar tant les sensualitats com les intel·lectualitats: «Angoxós e plorós anava l'amich encerchar son amat per vies sensuais e per carreres entel·lectuals. E és qüestió en qual dels dos camins entrà primerament dementre cerchava son amat, ni en qual l'amat se mostrà a l'amich pus declaradament» (LAA

⁴⁷ Veg. l'anàlisi de Burnett (2011).

343). Encara dit d'una altra manera: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula» (LAA 88). Perquè contemplar no és una acció que es du a terme en un moment concret que l'home tria, ans al contrari, és un procés que es desenvolupa en tots els moments i totes les accions al llarg de la vida. L'experiència de Déu és dinàmica, i la seua recerca és un caminar constant i sense fi, un viatge infinit.

Així doncs, quan ja ha ordenat els sentits sensuals, l'amic parteix del món per a trobar l'amat en l'isolament de la natura, i és allí on pot comunicar-se amb l'amat —«en un verger on parlaven secretament l'amich e l'amat» (LAA 157)—, on pot trobar-se amb Déu:

En l gran boscatge era l'amich, qui anava cerchan son amat. E atrobà veritat e falsetat qui s contrastaven de son amat, cor veritat lo loava e falsetat lo blasmava. E per açò l'amich cridà amor que ajudàs a veritat (LAA 185).

Anava l'amich per munts e per plans, e no podia trobar portal on pugués exir del carçre d'amor, qui longament avia tengut en presó son cors e sos pensaments, e tots sos desirers e plaers.

Dementre que l'amich anava enaxí treballat, atropa l ermità qui durmia prés de una bella font. Despertà l'amich l'ermita, dient si avia vist en sompniat son amant. Respòs l'ermità e dix que egualment eren encarçerats los pensaments en lo carçre d'amor en vetlant e en durment. Molt plach a l'amich con havia atrobat companyó en presó. E ploraren amdós, cor l'amat no avia molts d'aytals amadors (LAA 109).

El recurs al bosc, el verger, el prat o la font no és gens estrany en la tradició literària. L'home medieval admira la natura a través de la imatge literària fornida per la Bíblia, els pares de l'Església i els autors clàssics. Quan sant Bernat, per exemple, parla del llibre de la natura o del que hom pot aprendre sota l'ombra dels arbres, no pensa exactament en el *locus amoenus* de la tradició clàssica, es refereix en realitat a l'esforç i al cansament que requereix netejar la terra i pregar, es refereix a l'ascesi que promou el treball del camp. En efecte, quan l'home medieval lloa la bellesa de la natura no ho fa perquè siga un admirador del pintoresc, sinó perquè aquesta bellesa representa Déu, com es veurà més endavant, i perquè el lloc natural, solitari, és bell en la mesura que pot esdevenir fèrtil i ordenat per la pregària i l'ascesi que hi duen a terme l'ermità o el monjo. En la cosmovisió medieval la natura esdevé un canemàs de símbols que la literatura aprofita en un sentit moral (Leclercq 1957, 126-127).

En l'entrenament ascètic per a accedir a la contemplació espiritual, la purificació dels vicis i la disciplina exigeix la renúncia tant interior com exterior, tant del món com de les coses materials. L'amic vol seguir la primera intenció i arribar a morir per l'amat, però les sensualitats i les obligacions que té al món posposen el seu objectiu: «Passar volia l'amich a la darrerana fi per la qual amava son amat; e les altres fins donaven-li embargament en son passatge. E per açò, lonchs desigs he pensaments daven a l'amich tristícia e languiment» (LAA 135). Així, l'amic decideix abandonar els seus béns i allunyar-se de les vanitats i les temptacions mundanes: «[...]Plorà, dejunà, renuncià al món e anà cerchar son amat ab amor [...]» (LAA 273), i es justifica «—Amich foll, per què destruus ta persona e despens tos diners e lexes los delits d'aquest món e vas menyspreat enfre les gents? Respòs: —Per honrar los honraments de mon amat, qui per més hòmens és desamat, desonrat, que honrat e amat» (LAA 12). Una forma eficient de mantenir la funció de les potències és, doncs, contemplar en llocs despoblats i allunyats de la ciutat:

Contemplat Senyor! La raó ni la ocasió per que los sants hermitans elegen e tenen los locs agrests e inhabitables a orar en aquells, es per so car luyen lurs sensualitats d'altres sensualitats animades, car los uns homens torben los altres; car per so que hom ha vist o oyt o sentit en alcún home, es la ànima ocasionada de remembar e d'entendre e de voler o d'airar aquella cosa sentida, e com la ànima proposa adorar e contemplar non cabausa re tro que ha girat son remembar e son entendre e son voler en la cosa sentida: on, per assò, Sènyer, los hermitans an triats locs agrests e solitaris per tal que lurs sensualitats sien soles e per altres no sien ocupades ni embargades a oració: car enaxí com .j. cors empatxa loc a altre cors, enaxí les unes oracions donen en la oració embargament a les altres (LC 296, 4-5).

Per a enamorar-se de Déu cal activar les tres potències sobre ell, i Llull al *LC* exposa i argumenta reiteradament la manera de fer-ho. Per posar alguns exemples, fixem-nos en aquest passatge del capítol 282:

Santificat Senyor! Enaxí com la nau pot hom carregar aitant com hom se vol, enaxí, Sènyer, la ànima aitant com hom se vol la pot enamorar de vos: car axí com la nau ha locs per los quals hom pot metre en ella so d'on hom la carrega, enaxí la memoria e l'enteniment son carreres e portals on la ànima pot hom umplir d'amor; e enaxí com hom buida la nau com hom ne trau per la porta so on ella es plena e carregada, enaxí buida hom la ànima de la vostra amor com hom no li fa remembar e entendre vos segons la vertut que ha potencialment en vos a remembar e a entendre; e enaxí com la nau pot hom carregar e umplir de ques vol, enaxí pot hom umplir la memoria e l'enteniment el

II. LA CONTEMPLACIÓ

voler de ques vol; e enaxí com les unes naus son carregadas de mellor mercadería que altres, enaxí les unes ànimes remembren e entenen e volen mills e més ferventment que les altres (*LC* 282, 21).

La memòria i l'enteniment són les portes que l'amic té perquè entre en ell l'amor diví. Perquè si la memòria recorda Déu i l'enteniment l'entén, la voluntat l'estimarà; les potències han de saber aplicar-se a fer acte l'amor que tenen en potència. Aquest propòsit pot dur-se a terme més fàcilment quan les condicions ho propicien. Encara un altre símil per a expressar la mateixa idea: com un vaixell o una nau es pot carregar de mercaderies, l'home pot fer entrar el que desitge en les seues potències. Al capítol 220, «Com home es coratjós ni fervent en amor», trobem la mateixa associació. En aquestes pàgines es fa palesa la importància del contingut a què s'apliquen les potències, de les coses amb què l'home carregue la memòria, l'enteniment i la voluntat, perquè el fervor i la voluntat estimen directament aquestes coses. En paraules de Lull:

Vertuós Senyor sobre totes vertuts, honrat Deus sobre tots honraments! Enaxí com vexell buyt es aparellat a reebre qual que cosa hom vulla metre en ell, sia que sia bella cosa o leja, enaxí, Sènyer, la memoria e l'enteniment e la volentat d'ome son vexells aparellats a reebre quals que coses hom hi vulla metre remembrant e entenenent e volent, e segons que hom les umple d'aquelles coses esdevé la coratgia e la fervor en amar aquelles.

On, com los homens peccadors, Sènyer, umplen lur memoria e lur enteniment e lur volentat de les vanitats d'aquest mon remembrant e entenenent e volent menjars delicats e boure nobles vins e vestir bells vestiments e aver belles fembres e bells albercs e belles cavalcadures e les altres coses d'aquest semblant, per assò lur remembrament e lur entendre e lur voler los fa esser coratjosos e fervents en posseir los delits d'aquest mon qui re no valen.

On, com assó sia enaxí, doncs per sobre remembrar e per sobre entendre e per sobre voler los delits els honraments d'aquest mon, esdevé hom sobre coratjós e sobre fervent de posseyr los vans delits mundans; e car los homens, Sènyer, son pus remembrables e pus ententius e pus volenterosos en les coses mundanes que no son en vos, per assò son los homens pus coratjosos e pus fervents en amar lo mon que en amar vos, e més son los homens qui amen lo mon que los homens qui amen vos (*LC* 220, 4-6).

El mateix diu Blaqueria als cardenals quan ha decidit abdicar del Papat: «Senyors, longament he desirat con fos servidor, contemplador de Deu en vida ermitana per ço que en mon coratge no fos altra cosa mas Deu tant solament» (*Blaqueria*, NEORL VIII, 420). És per això que es fa absolutament necessari per al contemplador allunyar-se del món, restar sol i buidar-se tant com puga de les coses temporals i els estímuls sensorials que destorben el funcionament correcte de les potències de l'ànima racional

i el fan pecar. Per aquest motiu en *l'Art de contemplació* Blaquerna «gità de sos pensaments totes coses e mes-los en les virtuts de Deu a pensar»; de fet, una de les condicions perquè pugua contemplar com cal és «que hom no haja embargament de les coses temporals en son remembrament, enteniment, volentat con entrarà en la contemplació» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 525). Perquè càpiguen les dignitats en la memòria, l'enteniment i la voluntat de l'amic, ha de renunciar als bens temporals i a totes les distraccions sensuais. També per a orar, concepte que està estretament lligat a la contemplació, com ja hem tractat. Així ho exposa Llull:

Honrat Senyor! En axí com lo vexell buyt es aparellant a reebre qual cosa hom se vulla, enaxí, com hom ha buydat lo mon e ses vanitats de son remembrament e de son enteniment e de son voler, adoncs pot hom cumplir son remembrament e son enteniment e son voler d'oració e de contemplació: car enaxí com les coses sensuais fan les unes loc a les altres sensualment, enaxí, Sènyer, les coses entellectuals donen loc entellectual les unes a les altres. On, com assò sia enaxí, doncs per assò an los hermitans els homens religiosos presa manera com renuncièn al mon per tal que pusquen aver aparellat remembrament e enteniment e voler a oració e a contemplació (*LC* 296, 20).

Com home, Sènyer, vos prega ni us demana a esguardament del cors qui vol posseir los delits temporals, adoncs es la anima empatxada e embargada en la oracio per so car remembra e ymagenada e vol e desija los delits del cors, e per aquest embargament en lo qual es la anima per lo cors, es la anima desendressada, per lo qual desendressament no pot reebre gracia de vos en sa oracio; e per assò com la anima no reeb gracia de vos per esta manera e vos prega desordonadament, per assò aital oracio desordonada no pot plaer a vos qui sots ordonacio de totes creatures (*LC* 200, 6).

La contemplació i l'oració es fan efectives més ràpidament quan l'home s'allunya del món perquè pot recordar, entendre i estimar les dignitats i la glòria, i també perquè recorda i entén les penes de l'infern, per a poder odiar-les. En aquesta línia s'entenen els següents versicles del *LAA*:

Puyà-se'n lo cor de l'amich en les altees de l'amat per ço que no fos embargat a amar en l'abís d'aquest món. E con fo a l'amat, contemplà'l ab dolçor e plaer. E l'amat baxà'l a aquest món per ço que'l contemplàs ab tribulacions e ab languiments (*LAA* 56).

Lo lum de la cambra de l'amat vench inluminar la cambra de l'amich, per ço que'n gitàs tenebres e que la umplís de plaers e de llangors e de pensaments. E l'amich gità de sa cambra totes coses per ço que hi cabés son amat (*LAA* 96).

Dehia l'amich a les gents aquestes paraules: —Qui vertaderament remembra mon amat oblida en les circumstàncies de son remembrament totes coses; e qui totes coses oblida

II. LA CONTEMPLACIÓ

per membrar son amat, de totes coses lo defèn mon amat e part li dóna de totes coses (LAA 131).

Hublidà l'amich tot ço qui és dejús lo subirà çel per ço que l'enteniment pugués pus alt puyar a conèxer l'amat, lo qual la volentat desiga preÿcar, contemplar (LAA 133).

Auçís amor en lo coratge de son vertader amich totes coses per ço que y pugués viure e caber. E agra mort l'amich si no agués membraença de son amat (LAA 242).

Per tal de contemplar l'amat és necessari que l'amic es buide de tota la resta de coses, perquè les potències puguen aplicar-se només a Déu. La memòria ha d'oblidar (131, 133) tot el que no siga Déu per fer-li l'espai que necessita. L'amic no ha de renunciar a si mateix per a unir-se a l'amat, però sí que és efectiu que renuncié al món durant un temps, com mostren aquestes metàfores, per a contemplar només les dignitats. Tot i això, es tracta d'un allunyament temporal, perquè el procés contemplatiu és circular, comença i acaba en el món: l'amic, després d'ascendir fins a l'amat, ha de tornar al món sensible en un moviment de *descensio*, com exposarem tot seguit i com es veu al versicle 56. Fixem-nos, també, que a la glòria l'amic contempla feliç, però al món cal patir contemplant l'amat, perquè en la glòria l'amic és ja un ésser només espiritual, s'ha deslliurat del cos, però en la vida terrenal ha d'evitar que el cos seguisca la seua natura i s'amarre a les sensualitats. Ha de patir necessàriament:

Amable Senyor! Per so com la mia anima vol crèxer e multiplicar sa coratgía e sa fervor en contemplar en vos, e car les coses sensuales qui venen de part lo cors la embarguen e la empatxen a contemplar en vos, per assò la mia anima se vulrí departir del cors per tal que acabadament pugués en vos gloriejar e contemplar; e car la anima nos pot partir del cors, per assò turmenta e languex lo cors ab enamoraments e ab desigs de la vostra gloriosa essencia a veer e a loar e a honrar e a servir (LC 222, 9).

Cal vèncer la sensualitat per després tindre plaer en adorar Déu en la intel·lectualitat. I una manera de fer-ho és allunyar-se, tant com siga possible, dels plaers i les temptacions mundanes:

Avia l'amich a anar longues carreres e dures e aspres; e era temps que anàs per aquelles e que portàs lo gran feix que amor fa portar a sos amadors. E per açò l'amich aleujà sa ànima dels pensaments e ls plaers temporals per ço que l cors pugués portar lo càrrech pus lleugerament e l'ànima anàs per aquelles carreres en companyia ab son amat (LAA 337).

Quan el cos es desfà de les sensualitats que el turmenten, l'ànima pot accedir a les intel·lectualitats i anar a la recerca de l'amat. Arribats a cert punt del procés contemplatiu es fa necessari, doncs, renunciar al món. Perquè l'ànima trobe la veritat, perquè les potències puguin actuar en la contemplació, cal buidar-les de tot el que no siga Déu, l'objecte únic de la contemplació. Per això l'enteniment ha d'eliminar la resta de pensaments i recórrer les virtuts divines. Així defineix l'amat qui és l'amic: «Demanaren a l'amat qui era son amich. Respòs que aquell qui per honrar e loar los honraments no duptava nulles coses, e qui a totes coses renunciava per obeir sos manaments e sos consells» (LAA 231). L'ànima de l'amic s'ha de centrar a omplir-se de les dignitats divines deixant fora tota sensualitat, per tal que el fervor i l'amor s'acomplisquen. Per a fer-ho, l'home requereix de l'ajuda de Déu, qui ha d'omplir-li el cor d'amor:

Tota la melior contenplació en que home pusca eser, es, Seyner, que hom tenga sa cogitació en la vostra noblea e en la vostra virtut sens que la anima del home no sia acupada de nula causa sensual; cor la fervor e la amor es, Seyner, melior e major con .i^a. causa entallectual contenpla en altra entallectual, que no es con causa entallectual contenpla en causa sensual.

Tant con home es escalfat e enflamat, Seyner, d'amor, aytant es la cogitació d'ome fervent e fortz en so en que cogita; on per tal que la mia cogitació sia, Seyner, molt afflamada d'amor, prec vos que vos umplatz tot mon cor e tot mon cors e tota ma anima de vostra amor (LC 149, 2-3).

Rere tota aquesta teoria es troba el concepte de la *kenosi*, l'anihilació o el despreniment. Si bé el concepte sorgeix de la concepció cristològica que es basa en l'himne prepaülí que després Pau completà a la Carta als Filipencs (2, 6-11)⁴⁸, en què Crist, tenint condició divina, es «desprengué» de si mateix, s'«autobuidà» per a esdevenir esclau, també s'ha desenvolupat en la concepció trinitària, en què la *kenosi* es defineix com una condició fonamental de l'amor entre les persones divines, basada

⁴⁸ «Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu:/ qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo:/ sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo./ Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis./ Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen:/ ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris» (PHIL 2, 5-11).

en deixar espai a l'altre⁴⁹. El concepte *kenosi*, *anihilació* o *despreniment* té un paper fonamental en la mística d'autors com Marguerite Porrette⁵⁰ o Mestre Eckhart⁵¹, segons el qual el místic ha de buidar-se per a saber-se habitat per Déu. L'obertura a Déu passa per l'abandonament del jo i del món en el jo en funció de la voluntat divina, però aquest buidar-se no implica l'anul·lació de l'ésser, sinó un «saberse habitado, perfeccionado y sostenido en Dios» (González, Mafla i Torres 2018, 575).

En efecte, no hi ha en els versicles del *LAA* la fusió de l'amic en l'essència de l'amat ni l'abandonament del seu ésser, però l'amic sí que disposa la seua voluntat al servei de l'amat, perquè l'amat l'habite i la seua voluntat estiga totalment abocada a estimar-lo. Perquè en la contemplació s'uneixen les voluntats però no els éssers (Serverat 1989, 134). Per tal d'arribar a Déu l'amic ho ha de sotmetre tot a la seua voluntat: ha de deixar de banda el món i ha de viure i d'obrar segons la voluntat divina. I això es tradueix en l'abandonament de les riqueses⁵², en la solitud i, en definitiva, en la imitació del camí de Jesucrist, en el retorn a la pobresa primitiva. Quan l'amat ompli l'amic, aquest el sent present i el té com a únic bé i tresor. Abandonant-se en la voluntat de l'amat sense deixar de ser l'amic, l'amic arriba a trobar Déu en aquest món:

Dehia l'amic a son amat: Tu est tot e per tot e en tot e ab tot. Tu vull tot per ço que aja e sia tot mi.

Respòs l'amat: —No·m pots aver tot sens que tu tot no sies de mi.

E dix l'amich: —Ajes-me tot, e yo tu tot.

Respòs l'amat: —Què haurà ton fill, ton frare e ton pare?

⁴⁹ Quant a la tradició del tema i els aspectes dogmàtics de la *kenosi*, veg. von Balthasar 2000[1969], p.27-38.

⁵⁰ Pereira (2007, 2008) posa en relació Llull amb Margherita Porete i el seu *Miroir des simples âmes*, partint precisament de la imatge de la mort per amor i l'anihilació. Segons l'autora, el segon amic de l'*AFA* posseeix característiques pròpies de la mística especulativa: abandona la seua voluntat al servei del voler de Déu, substitueix les potències de l'ànima pel poder diví, i, en conseqüència, li naix l'amor a l'ànima (Pereira 2008, 406). Tot i que no s'estableix amb els mateixos termes, al *LAA* també llegim aquest abandonament de la voluntat de l'amic, com veurem tot seguit.

⁵¹ Veg., per exemple, Vega 2022a, que explica en quines imatges s'explicita el camí de l'home d'abandonar tot el creat (*Abgeschiedenheit*) i la renúncia a la seua voluntat en la mística de Mestre Eckhart.

⁵² Una idea semblant trobem en la teologia de Dionís Areopagita: «Sostenemos el acercamiento entre la *apóphasis* dionisiana y la idea de la pobreza o desnudez espiritual como el lugar de encuentro y de unión con Dios. La deificación como “nacimiento” se expresa en el despojamiento progresivo de todo lo que separa el hombre de la Simplicidad originaria» (Cunha 2007, 122).

Dix l'amich: —Tu est tal tot que pots abundar a ésser tot de cascú qui's dóna a tu tot (*LAA* 67).

Ajustaren-se molts amadors a amar i amat, qui·ls abundava tots d'amors. E cascú havia per cabal son amat e sos pensaments agradables, per los quals sentien plaents tribulacions (*LAA* 3).

Llull explica tota aquesta teoria en diversos capítols del *LC*. Vegem-ne alguns fragments que esclareixen els versicles anteriors:

Vos, Seyner, voletz tota la volentat del home per tal que tota la totalitat del home sia vostra, la qual totalitat, Seyner, deu eser tota vostra per so cor tot vos sotz creador e seynor e benfactor e recreador, per que tot home en ses partz e en son tot deu eser tot vostre. On, per aysó vul, Seyner, que tota la mia volentat sia vostra, per so que vos m'ajatz tot a obeyr tota vostra volentat.

Seynor amat, Seynor volgut, Seynor honrat! En totes quantes causes es, Seyner, possibol que home pusca voler, en totes es obligat a voler so qui es en vostre voler, cor pus tot home es vostre, si's deu esser, Seyner, tot son voler. On en aqueles causes que nos podem voler amant vos, totes les devem voler; e totes aqueles causes que vos voletz que home no vula, totes les deu home desvoler e meynsprear. E aysó es, Seyner, molt gran raó, per tal cor lo nostre voler deu eser tot comprés per lo vostre voler (*LC* 163, 9-10).

És digne de remarcar que tant ací com en el versicle 67 del *LAA* Llull emprà el mateix recurs retòric: la repetició del mot «tot». Fa ús de la diàfora, el recurs literari fònic basat en la repetició d'un mot amb sentits diferents. En aquest cas, a més, el mot s'usa en categories gramaticals diferents: al *LAA* *tot* actua com a substantiu («Tu est tal tot...»), adjectiu («sens que tu tot...»), adverbi i pronom, mentre que al *LC* se n'empra la derivació («totalitat», «tota»).

L'home li deu l'ésser a Déu perquè, en un acte d'amor i benvolença suprema, aquest l'ha volgut crear i li ha proporcionat els elements espirituals necessaris per a conèixer-lo i servir-lo. És més, la voluntat infinita de Déu ha estimat infinitament l'home fins i tot abans que l'home existira: «per raó del vostre acabament, per aysó, Seyner, vos avetz volgut mi infenidament, doncs ans que eu fos en esser ja·m volietz vos e amavetz mi» (*LC* 163, 21). Per això tot l'home li pertany i ha de saber retornar a ell, donar-li la voluntat perquè l'empre a la seua mercè:

Partí's volentat de l'amich e donà's a l'amat. E l'amat mès en presó la volentat en l'amich per ço que fos per ell amat e servit (*LAA* 220).

Comprà l'amat a sos honramens un home sclau e sotsmès a pensamens, languiments, sospirs e plors. E demanà-li què menjava ni bevia. Respòs que ço que ell volia. Demanà-li què vestia. Respòs que ço que ell volia. Dix l'amat: —Has gens de volentat? Respòs que serv e sostmès no ha altre voler mas obeir a son senyor e son amat (*LAA* 213).

L'amic ha d'estimar l'amat per retornar-li l'amor que Déu li ha donat fins i tot abans que fora. Ha d'estimar el que Déu considere estimable i ha d'odiar el que Déu considere odiable. Però, com hem vist adés al capítol 149, aquest no és un acte senzill i l'home necessita l'ajuda divina perquè l'òmpliga d'amor i no permeta que entre res aliè en la seua voluntat:

Tant es covinent, Seyner, lo vostre voler de esser volgut per lo nostre voler e tant es, Seyner, gran necessitat al nostre voler que sia volenterós d'amar lo vostre voler, que lo vostre servidor vos clama mercé que l'abundetz de tan gran amor e de tan gran volentat a voler e a amar totes les causes qui a vos venen en voler e en plaer, que en son voler no pusca altre voler caber ni entrar sinó tan solament lo vostre voler (*LC* 163, 18).

Tanmateix, el procés és un cercle que es retroalimenta: perquè a Déu li plaga l'oració contemplativa que profereix l'home, primer l'home ha de saber buidar-se de tot i omplir-se de Déu:

Eternal Senyor, qui en la persona del Fill ajustàs natura humana ab natura divina! Qui vol esser exoít e aver acabament a assò que demana, umplesca, Sènyer, de vos tot son cor e no am nulla altra cosa sino vos tan solament; car si hom no ama re de vos enfora, nulla altra cosa no us querrá ni us demanará en sa oracio sino tan solament que pusca vos loar e honrar e servir e beneyr en tots sos dies e en totes ses forces. On, pus altra cosa nous demán, segur porá esser que sa oracio será exoída e agradable a vos e en vos e per vos (*LC* 200, 13).

Si ho aconseguim, el contemplatiu ja té la clau per a executar el procés correctament, perquè la memòria podrà recordar i l'enteniment podrà entendre el que la voluntat estima: Déu. Per tant, l'anihilament de la voluntat de l'amic que estem exposant repercuteix directament en el funcionament de les altres dues potències. Memòria, enteniment i voluntat aplicades a recordar, entendre i estimar només Déu possibilitaran que es duga a terme correctament l'oració i, per tant, la contemplació. A més, possibilitaran que el procés siga plaent a Déu:

Sènyer Deus per lo qual los bonahuirats religiosos en est mon s'encativen es meten en presó! Com la memoria, Sènyer, del home s'umple tota de vos a remembrar e nulla altra cosa no remembra sino vos, adoncs es la anima del home aparellada e endressada a contemplar en vos, lo qual aparellament es a vos molt plaent e agradable.

Com anima d'ome ha, Sènyer, tot son enteniment e tota sa volentat en vos, e nulla altra cosa no ha en son enteniment ni en sa volentat sino vos, e com tot l'enteniment e la vostra volentat es ple de vos, adoncs tot so que l'enteniment entén e tot so que la volentat vol ni demana, tot es plaent a vos (*LC* 200, 10-11).

Anava l'amich per una ciutat 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 (*LAA* 54).

L'amic sotmet la voluntat i l'enteniment a la voluntat de Déu, abandona les seues potències als designis del poder diví, perquè li nasca l'amor en l'ànima i puga contemplar-lo adequadament, característiques pròpies de la mística especulativa que trobem, també, en el segon amic de l'*AFA* (veg. la nota 50). Remarquem, però, que la decisió de l'amic no ve imposada per Déu, és un acte de la voluntat en el seu lliure albir, per la qual cosa la vàlua que té per aconseguir-lo és encara major. Així ho fa constar:

—Mon voler has fet franch a amar tos honraments e a menysprear tes valors, per ço que pusques a mon voler muntiplicar tes amors. En aquesta libertat has, amat, perillada ma volentat. Amat, en aquest perill deus remembrar ton amich, qui de sa volentat francha trau servitut a loar tes honors e a muntiplicar en son cors languimens e plors (*LAA* 310).

L'amic, quan en un acte lliure i voluntari decideix omplir la seua voluntat de Déu i fer fora la resta de coses, que no són més que distraccions, se sent ple de l'amor i de les dignitats divines, i tot i que resta sol, està millor acompanyat que mai, perquè està ple de Déu, perquè ha aconseguït que Déu l'habite:

—Amat, en lo carçre d'amor me tens enamorat ab tes amors, qui m'an enamorat de tes amors per tes amors e en tes amors. Cor àls no est mas amors, en les quals me fas estar sol e ab companyia de tes amors e de tos honramens. Car tu est sol en mi sol, qui son solitari ab mos pensaments, con la solidat tua, sola en honors, m'aja sola a loar e honrar ses valors, sens temor dels desconeixents qui no t'an sol en lurs amors (*LAA* 292).

En efecte, tot i que sembla paradoxal, la relació entre l'amic i l'amat es defineix en termes de soledat: «—Digues, foll, què és solitudo? Respòs: —Solaç e companyia

d'amich e amat. —E què és solaç companyia? Respòs que solitudo estant en coratge d'amich qui no membra mas tant solament son amat» (*LAA* 239). La memòria, ocupada tan solament a recordar les dignitats de l'amat, provoca que l'amic se senta acompanyat de l'amat, malgrat que reste sol. Com és habitual, el versicle queda explicat a la llum del *LC*:

On, com solititat, Sènyer, sia pus semblant cosa e pus acostada a contemplació entellectual que no es companyia de gents, e com les coses sensuais dementre que son presents embarguen les .iij. vertuts de la ánima e los .v. senys entellectuals adoncs com la ánima vol contemplar en vos, per assò aquell qui vol amar vos cové que si us vol amar ferventment e devota de tota la forsa de son remembrament e de son enteniment e de son voler, que sapart e que sia sol alcunes vegades per tal que les .iij. vertuts pusquen mills esser en lur vertut e en lur forsa (*LC* 282, 29).

L'ermità, el monjo, cerca habitar lluny del món per a viure deslligat de les riqueses temporals i els estímuls sensorials, com hem exposat més amunt. Evidentment, la major distracció del món terrenal ve de la mà dels homes, que a més han oblidat la primera intenció i es dediquen a tot un seguit de pràctiques punibles, de manera que constitueixen amb el seu obrar l'antiexemple del bon contemplatiu, del bon amador de Déu. Al *LAA* són molts els versicles en què l'amic es queixa de l'actitud de «les gents» que deshonren l'amat en el seu dia a dia. Per això decideix allunyar-se dels enemics de l'amat, com ho fa Blaquerna a l'*Art de Contemplació*: «tots jorns vos he mester contra mos enemichs, qui m'enbarguen a contemplar les virtuts de mon senyor, per lo qual son vengut en est ermitatge» (*ArtCont*, NEORL VIII, 572). Fixem-nos com ho trasllada a les metàfores del *LAA*:

Desirà l'amich soliditat e anà estar tot sol per ço que agués companyia de son amat, ab lo qual està tot sol enfre les gents (*LAA* 46).

Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat (*LAA* 47).

Asoliava's l'amich; e acompanyaven son cor pensaments, e sos hulls làgremes e plors, e son cors afliccions e dejunis. E con l'amich tornava en la companyia de les gents, desemparaven-lo totes les coses demunt dites; e stava l'amich tot sol enfre les gents (*LAA* 227).

Anava l'amich consirós en son amat e atrobà en la via grans gents e grans companyes qui li demanaven de noves. E l'amich, per ço cor atrobava plaer en son amat, no respòs

a ço que li demanaven e dix que per ço que no's lunyàs de son amat no volia respondre a lurs paraules (LAA 348).

Rere aquests versicles trobem en realitat el tòpic ciceronià, reformulat per sant Ambrosi de Milà, de la soledat acompanyada (*solus non esse cum solus esset*), segons el qual la soledat consisteix a estar sol amb Déu. Llull el reelabora i afegeix encara, en contraposició, la imatge de la companyia solitària (Serverat 1998, 43-44). L'amic està sol *entre les gents*, però també està sol en *companyia de son amat*. El bon contemplador se sent sol quan està envoltat d'homes pecadors que han oblidat la primera intenció i que, per tant, no reconeix com a semblants. Precisament per aquestes circumstàncies, quan l'amic assolisca la trobada amb Déu, ha de retornar a la ciutat per a redreçar la vida d'aquests homes, enemics de Déu o simplement ignorants de la primera intenció. Perquè l'objectiu missional i apologètic no es deslliga mai de la contemplació. Acció i contemplació són, en Llull, dues cares de la mateixa moneda, dos camins que s'alternen i que no són contradictoris en cap dels sentits⁵³. Servir Déu comença i acaba en la missió, com veiem amb l'exemple de Blaquerna: després de reordenar els diferents estaments del món religiós, quan ja és ermità encara té una darrera missió, predicar amb l'exemple a la resta d'ermitans, i ho fa mitjançant l'escriptura de dos obres que els serviran per a contemplar. Els llibres del solitari ensenyen el seu model concret de vida i proporcionen l'exemple de la pràctica correcta, de manera que fins i tot en l'obra per a contemplar la praxi esdevé fonamental (Galent-Fasseur 2002, 37). El místic s'allunya del món en l'*ascensio* cap a Déu però ha de tornar-hi en la *descensio* per a continuar predicant amb l'exemple. Així ho resumeix Mancini:

L'amico sale «alle alture dell'Amato», ma poi deve scendere nel mondo e li agire per ricordare agli uomini il loro vero fine. Lo stesso destino che ha accompagnato Llull, nel quale sentiamo insieme la necessità di agire e la nostalgia per una vita di contemplazione (Mancini 1995, 69).

Aquesta realitat de l'àmbit místic té un correlat en l'àmbit artístic que ja exposà Vega fa uns anys:

El retorno de lo inteligible a lo sensible tiene, en la mecánica del Ars, su correspondencia en el descenso del universal en el particular, pero desde una perspectiva

⁵³ Veg. el repàs bibliogràfic sobre la qüestió que fa Rubio 2017b, especialment p.275-278.

místico-contemplativa també podria significar el pas de la vida contemplativa a la activa o, en termes aristotèlics, de la vida teòrica a la pràctica. Así es como el último modo de significación al que se accede es siempre sensible, siendo el inteligible un simple medio para regresar a aquél (Vega 2005, 170).

De fet, com han sabut veure Pereira (2007) i Rubio (2017b), això s'explicita clarament a l'*AFA*. El segon amic i les dones d'amor van per la ciutat per a veure qui honora l'amat i, meravellats per la situació desoladora que troben en els diferents llocs, decideixen abandonar la ciutat i retirar-se a contemplar a la natura. Remarquem la resposta d'un peregrí en conèixer la intenció dels personatges:

L'amic e les dones ixiren de la ciutat, e can foren defores, en l bel prat, agren conseyl què farien ni vers quals parts tendrien. E adoncs l'amic e les dones agren volentat que s'exissen del món e que no esteguessen enfre los homes, mas que esteguessen en los boscatges ab los aucels, bèsties e arbres, qui no fan desonor a l'amat. Enaxí anant l'amic e les dones en los boscatges, atrobaren l pelegrí qui venia de pelegrenació, qui·ls demanà on anaven. L'amic e les dones recomtaren al pelegrí la entenció per què anaven estar en los boscatges e per què sixien del món. Lo pelegrí reprès fortment l'amic e les dones e dix que tornassen en lo món estar ab los homes, per so que no fossen ocioses, e que l'amat agués servidors que s'alegrassen de ses honors e que li tractassen honrament, e que de ses desonors aguessen dolor e tristícia. «E vosaltres», dix lo pelegrí, «ajats consolació per la justícia que l'amat farà en l'autre segle d'aquels qui en aquest li fan desonor; car a l'amat negú no·s pot defendre ni li pot celar ni negar la desonor que li fa. E tornats en lo món e procurats que l'amat aja molts bons servidors e que tot lo món sia en veritat e en bon estament.»

L'amic e les dones tornaren en lo món e anaren per longues terres tractar honor a l'amat. E avien molts trebayls e moltes de langors e marrimens; mas tot ó fahia soferre l'amor de l'amat (*AFA*, 152).

La crítica a l'ociositat és una de les claus de la mística lul·liana: com en tota la resta d'àmbits, l'home no pot caure en el perill de la inactivitat, per això contemplar consta també d'una part activa en el pensament lul·lià. Acció i contemplació s'alternen en les distintes etapes de la vida de l'amic, que ha de saber què és el que li cal a cada moment. En darrer terme, l'amic no fa més que seguir el model proporcionat per Jesucrist i els apòstols, ser simultàniament actiu i contemplatiu, ha de restar solitari i també ha de saber estar entre els homes. De fet, quan col·loquem aquests dues models existencials en relació constatem que les posicions teòriques i pràctiques en Lluç són coherents, que l'ideal que proposa en la ficció és, també, el que encarna al llarg de la seua vida

(Galent-Fasseur 2002, 29)⁵⁴. Des d'aquest punt de vista, Llull resta ben lluny del contemplatiu frustrat, de l'actiu per resignació, i es proclama un contemplador actiu, com ho són també els seus protagonistes.

Així doncs, després de contemplar l'amat i assolir-ne el coneixement parcial, l'amic torna a la realitat de la qual ha estat absent durant un període i s'adona, de nou, de la quantitat de gent ignorant i pecadora que ha oblidat servir Déu. Però lluny d'abandonar de nou el món, decideix implicar-se activament, malgrat que això li comporte un patiment afegit. L'amic predica un amor que ve d'adquirir en el seu llarg camí d'ascensió, i no té por de fer-ho en els llocs menys amables, al contrari, és allí on cal el seu exemple i la seua paraula: «—Preÿcha, foll, e digues paraules de ton amat. Plorà, dejunà, renuncià al món e anà cerchar son amat ab amor. E loava-lo en aquells lochs on era desonrat» (LAA 273). Malgrat que la resposta que reba no siga automàticament la conversió de la gent a la vida al servei de Déu, malgrat que l'humilien i el ridiculitzen. En realitat és aquesta la gent que més necessita la intervenció de l'amic: «Escarnien e reprenien les gents l'amich per ço cor anava con a foll per amor. E l'amich menyspreava lurs scars e reprenia les gents per ço cor no amaven son amat» (LAA 142). L'amic no s'està d'amonestar les gents: per a lloar l'amat, cal també reprovar el comportament dels pecadors que dediquen llurs vides a vituperar Déu i els seus amadors:

Dehia l'amich al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e loar a les gents. Umplí l'amat son amich de devoció, pasciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs e plors. E en lo cor de l'amich fo audàcia en loar son amat, e en sa boca foren laors de son amat, e en sa volentat fo menyspreament de lo blasme de les gents qui jútjan falsament (LAA 130).

Perquè, finalment, els qui obren d'aquesta manera no aconseguiran la glòria. Aquesta és una altra estratègia que seguirà l'amic per a redreçar les vides dels homes que no estimen Déu, exhortar-los a estimar-lo sense tenir por a la mort, amar per a véncer el temor a la mort: «Cogità l'amich en la mort e ach paor, tro que remembrà son amat. E

⁵⁴ Veg. els exemples del *Llibre de meravelles* que addueix en aquesta línia Galent-Fasseur (2002).

crerà a les gents qui li estaven devant: —Ha, seynors! Amats, per ço que mort ni perills no temats, a honrar mon amat» (LAA 60).

Per tot açò, l'amic no sent vergonya d'anar com un foll, de mostrar-se vulnerable i comportar-se de manera diferent a la resta d'homes, perquè sap que és l'amor a Déu el que el fa actuar d'aquesta manera: «—Digues, foll, has vergonya de les gents con te veen plorar per ton amat? Respòs que vergonya sens peccat és per defalliment d'amor qui no sab amar» (LAA 91). La vergonya és pròpia dels qui saben que han pecat, però no dels bons amadors que segueixen la primera intenció, per aquest motiu l'amic s'avergonyeix del comportament de la resta d'homes. Però aquesta situació no el paralitza, és el que el fa, en un primer moment, que abandone el món a la recerca de l'amat i és la causa, també, que retorne al món per a tractar de redreçar aquests comportaments. En altres paraules, el comportament boig dels homes mou l'amic a esdevenir foll per amor:

Los hòmens qui s depenyen folls per ajustar diners mouen l'amich a ésser foll per amor. E la vergonya que l'amich ha de les gents a anar con a foll dóna manera a l'amich con haja amor e preu de les gents. E per açò és qüestió qual dels dos moviments és major ocasió d'amor (LAA 152).

La implicació missional de l'amic es fa evident en el seu retorn al món; l'amic se sent amb la necessitat de realitzar aquesta missió perquè és ja dipositari de l'amor diví que li ha permés establir una relació amb l'amat, i necessita mostrar a la resta la seua gesta, quin és el camí a seguir per a atènyer-la. Es tracta, en darrer terme, de tornar a fer del món un lloc ple de virtuts que permeten contemplar les dignitats de l'amat, perquè la creació material és plena de possibilitats per a contemplar Déu, sempre que cada criatura complisca la funció perquè fou creada. Si tots els homes seguien la primera intenció, el món tornaria a ser un lloc ordenat i adient per a la contemplació de la bondat divina:

Con los homens son, Seyner, amadors e lausadors dels vostres honramens e de les vostres vertutz, adoncs, Seyner, es lo mon melorat per los homens qui vos servixen; mas con los homens son, Seyner, desobediens als vostres manamens e an en memoria los delitz e ls honramens temporals, adoncs, Seyner, esdevé lo mon, per los homens, mal e desordenable (LC 157, 3).

Aquesta és la darrera missió de l'amic, fer del lloc un món millor, el lloc ideal en què la societat seguisca la primera intenció i, amb el seu comportament, retorne a Déu tot l'amor que li ha estat donat en crear-lo. L'amic ha de ser exemple i s'ha de fer sentir entre la gent, ha de cridar quin és el manament d'amor que ha de regir llurs vides:

Cridà l'amich en alt a les gents e dix que amor los manava que amasen en anant e'n seent, en vetlant e'n durment, en parlant e'n callant, en comprant e'n venent, en plorant e'n rient, en plaer e'n languiment, en guanyant e'n perdent. E, en qualsque coses feessen, en totes amassen, cor d'amor n'avien manament (LAA 77).

El caminar incessant que l'ha dut a trobar-se amb Déu el retorna, finalment, al món. L'amic ha sabut contemplar aïllat del món, en la solitud acompanyada de l'amat, i ha estat capaç, també, de retornar al món i mantenir-se fidel a la contemplació en cada acció. Fins a aconseguir, al capdavall, que la resta d'homes facen els primers passos i s'inicien en el seu mateix caminar, que els ha de dur a la saviesa i, llavors, a la felicitat eterna.

1.3. *Una penitència a vessar de llàgrimes*

La centralitat del dolor en el cristianisme és d'una importància vital. Des dels inicis de la seua concreció, el dolor es concebé com una força cosmològica i formava part de la consciència comuna, com a fet de gran importància social (Bakan 1968, 67). Tant les penes que es deriven del pecat original com la redempció de la humanitat es defineixen a partir del dolor: la humanitat de Crist hagué de sofrir les pitjors penes per a aconseguir restaurar la condició humana. A la baixa edat mitjana la imitació de la passió de Crist i la penitència s'instauren com a mode de vida; en una època en què els laics cerquen formes d'espiritualitat pròpies per a emancipar-se intel·lectualment, la pietat penitencial es manifesta com una via excel·lent (Soler 1998, 4). En realitat, ja en l'eremitisme dels segles XI i XII es gesta una nova accepció de la penitència que inclou el martiri. El fonament espiritual d'aquestes pràctiques penitencials és el desig de sofrir amb Crist, de manera que les proves espirituals i corporals que hauran de superar els homes es comprenen en la voluntat d'identificar-se amb Jesús i participar activament del seu sofriment (Nagy 2000, 215-216). A més, com ja s'ha tractat, la temàtica de la unió mística de l'ànima amb Crist és central en la mística cistercenca que triomfa al XII.

És sobretot al segle XIII quan la devoció a la humanitat de Jesucrist pren una magnitud inèdita. En aquests temps hi ha dues certeses que impregnen la consciència religiosa a Occident: tant per a arribar a Déu com per a accedir a la salvació eterna és necessari seguir l'exemple de Jesús crucificat (Vauchez 1994, 188). L'amor diví es manifesta a la humanitat d'una manera corporal a través de l'encarnació i la passió, per això a l'edat mitjana la *imitatio Christi* es fa visible mitjançant les manifestacions afectives i corporals (Nagy 2010, 314). En efecte, la imatge de Jesucrist crucificat és essencial en el mètode contemplatiu preconitzat per l'espiritualitat medieval del segle XIII, sobretot per la franciscana, com s'explicita en les *Vitae Christi*, la finalitat de les quals no era altra que la de fomentar la imitació de Jesucrist, o en altres textos clàssics de l'espiritualitat franciscana com l' *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi* de Fra Ubertí de Casale, les conegudes *Meditationes Vitae Christi*, o el *Lignum Vitae* de sant Bonaventura⁵⁵.

El missatge franciscà es fonamenta en la devoció i veneració de Crist i el seu sofriment en la creu i això es tradueix en el desig de viure en la pobresa i la humilitat extremes. La espiritualitat dels darrers segles de l'edat mitjana estarà marcada per aquest cristocentrisme radical, manifestat per la devoció a la passió redemptora de Jesús, venerada en la seua humanitat per tal de poder accedir a la seua divinitat (Vauchez 1994, 139). Així doncs, el sofriment esdevindrà una de les vies d'accés al coneixement del diví, un dels mitjans necessaris que l'home haurà de conrear en la contemplació. El dolor donarà accés al coneixement del cos, de l'ànima, de la realitat, de Déu, i s'instaurarà com a manera d'afirmar les fronteres de la identitat (Cohen 1995, 52-53)⁵⁶.

És indiscutible que l'obra de Llull s'encabeix en aquesta tradició medieval d'espiritualitat afectiva, en la qual el patiment de Crist s'utilitza com a imatge per a la contemplació, com a recurs devocional que suscita la compassió. L'espiritualitat lul·liana és cristocèntrica, com s'analitzarà al capítol II.3., i aquesta concepció traspua per moltes pàgines de les seues obres. Recordar la passió de Crist i seguir-ne l'exemple

⁵⁵ Veg. el treball encara ara fonamental de Hauf (1976) sobre les *Vitae Christi* medievals a partir de la de Francesc Eiximenis i, també, la seua introducció a l'edició de la *Vita Christi* d'Isabel de Villena acabada de publicar (2022).

⁵⁶ Aquesta recerca constant i conscient de sentir tant de dolor com siga possible ha estat definida com a *filopasianisme* (Cohen 1995, 51).

és un mitjà efectiu en la contemplació, que Llull defensarà reiteradament. L'amic del *LAA* cercarà el record de Jesús al llarg del camí, com a model a imitar en la seua penitència per a aconseguir l'amor de l'amat. Veiem-ne la justificació que dona Llull al *LC*, a la llum de la qual s'entenen millor els pressupòsits dels versicles del *LAA*. És Jesucrist qui ensenya l'ús que s'ha de fer de les coses sensibles, precisament mitjançant l'exemple de la seua vida, en tant que Déu fet home, perquè mitjançant la seua natura humana i el seu sofriment va donar a conèixer la seua natura divina. La recreació i la redempció de la humanitat foren possibles gràcies al dolor sofert per Déu fet home:

O Seynor honrat, savi, piadós! Enaxí con la lugor qui es en la lanterna no es de so qui es fora d'ela, enans o es de so qui es dintre ela, enaxí, Seyner, la recreació del humanal linyatje no es de nula altra causa qui sia defora los vostres plors e les vostres dolors, enans o es de los turmens e de les nafres e dels meynspreamens qui foren feitz al vostre benahuyrat cors.

Enaxí, Seyner, con lanterna ardent es tota plena de lugor e de resplandor dintre si metexa, enaxí, Seyner, lo vostre benahuyrat cors tot fo ple de dolors e d'angoxes e de meynspresamens e de mort, adoncs con nos recreás en la sancta crou.

Jesuchrist Seyner! Enaxí con vos vengés recrear lo humanal linyatje plorós, angoixós, dolorós, assotat, deshonorat, meynspreat, escarnit, nafrat, mort, enaxí, Seyner, es covinent causa que los homens qui per aytals causes son recreatz, que ab senblans causes amen e honren e lausen e benesesquen en aquest segle lur salvador e lur seynor e lur creador (*LC* 62, 4-6).

La bella imatge de la llum associada a la funció de Jesucrist en la recreació permet explicar que el patiment del cos de Déu fet home és la causa i el mitjà que feu possible la redempció. És per això que el patiment sofert per Jesús dut a l'extrem en la seua passió ha de veure's recompensat per aquells pels qui el senyor donà la vida: els homes han d'estimar i servir Déu seguint l'exemple de Crist, i això es reflectirà en el model de penitència que seguiran. Si així ho fan, els sentits i les potències veuran ordenades les seues funcions i podran accomplir-les segons la primera intenció. Recordar l'encarnació de Crist és el primer pas per a executar la penitència⁵⁷, quan les potències de l'ànima s'apliquen a entendre, recordar i estimar el patiment és quan podran sobreposar-se al cos i activar el cos a imitar-lo. Al capítol 330 del *LC*, sobre com

⁵⁷Una penitència en què la finalitat no és la salvació sinó la reflexió sobre l'amor i les virtuts de Déu. Sobre el model penitencial de Llull, allunyat del de l'escolàstica, veg. Domínguez 1995, p. 407-413.

contemplar la misericòrdia divina, s'exposa de quina manera funcionen les potències de l'ànima quan reben la significació de l'encarnació:

Acabat Senyor en tots acabaments, honrat Senyor en tots honraments! Com l'enteniment reeb la D (significació d'encarnació) que la B (encarnació) dona de la A (misericòrdia de Déu), adoncs la memoria membra les dolors e les fams e les sets e les tribulacions els treballs que vostre cors sostenc per nosaltres a recrear e a salvar e a rembre del mortal enemic, [e] adoncs la volentat se mou e fa a hom fer dejunis e romeries e affliccions e almoynes per la vostra amor. On, daitant com la volentat es ocasionada que fassa a hom fer totes estes coses per la vostra amor e fa a hom desijar com sostengués treballs e mort per la vostra amor axí com vos sostengués per amor de nos, daitant, Sènyer, la A fa misericòrdia al voler en esser vertuós en amor e al remembrament en membrar e al enteniment en entendre; e com l'enteniment se gira a la C (privació d'encarnació) e a la E (significació de privació d'encarnació), adoncs lo voler pert sa fervor e sa devocio per ublidament que la memoria fa de la B.

On, com assò sia enaxí, Sènyer, doncs enaxí com F (en Pere) reeb molt més de la vertut sensitiva que la G (en Guillem), enaxí la D reeb molt més de gracia a significar la A que no fa la E. On, per assò sensualment veem e entellectualment entenem que lo poble qui creu en la B dejuna més e ha més d'affliccio e fa més d'almoyna e treballa més per son creador e adora e contempla més e ha més religioses e més clergues e pus honrats, que lo poble qui creu la C. On, com assò sia enaxí, doncs enaxí com la D demostra mills la A que la E, per assò lo poble de la B reeb més de gracia de la A que lo poble de la C (*LC* 330, 19-20).

És necessari que l'enteniment reba la significació de l'encarnació, perquè així s'engega el procés perquè finalment l'home pugui fer penitència: la memòria recorda llavors el martiri de Jesús i la voluntat activa el fervor i la devoció i es mou a fer penitència per amor. Aquest mateix exemple serveix Llull per a mostrar que els cristians suporten més dejunis i afliccions que els qui no creuen en l'encarnació. En la mateixa línia, el record de l'encarnació també serveix per a evitar el pecat, perquè amb el dejuni i el sofriment del cos se sotmet la potència sensitiva a la racional: «Seyner Jesuchrist! Si tant fos que eu no·m movés de peccat per rasó de l'amonestament vostre, prec-vos que en tal manera plantetz en mon cor remenbransa de la vostra passió que jamás no·n hisca» (*LC* 5, 20). En efecte, la memòria de la passió de Jesucrist s'erigeix com a antídoto contra el pecat, perquè afavoreix la mortificació de la potència sensitiva, que és l'origen del pecat en l'home (Rubio 1995, 53).

La penitència que inicia l'amic s'emmiralla en la que sofrí Jesucrist, per això s'esforça a recordar la passió: «Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor

que son amat sostench per s'amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia; e ab misericòrdia, sperança, se conortava» (LAA 268). Fixem-nos, a més, que l'amic va més enllà de recordar la passió i la verbalitza, la comunica a la resta tant de manera oral com escrita. El camí de l'amic vol ser semblant al recorregut per Crist i els apòstols, i en aquest sentit el major acte d'amor que l'amic pot mostrar per l'amat és la mort, a la manera de la mort de Jesús per amor a la humanitat. Així ho explica el versicle 352 del LAA:

Demanan a l'amich amor en qual era major, o en l'amich qui vivia o en l'amich qui muria. Respòs que en l'amich qui muria.

—Per què?

—Per ço cor no pot ésser major en amich qui mor per amor, e pot-o ésser en amich qui viu per amor (LAA 352).

L'amic que viu sempre podrà esforçar-se més en estimar l'amat i, consegüentment, sempre tindrà la possibilitat de fer créixer el seu amor; però l'amic que mor ja no pot manifestar un amor major per l'amat. Els treballs i el sofriment de l'amic arriben a l'extrem amb el martiri, quan l'amic no tem la mort sinó que la desitja, perquè sap que és la porta a l'altre món, on podrà trobar-se amb l'amat cara a cara i ja no «in aenigmate». Desitjar la mort és el major sacrifici que la voluntat pot fer per amar, i l'amic ho demana explícitament a l'amat:

—Amat, si tu ajudes als hòmens justs de lurs mortals enemichs, ajuda a muntiplicar mos pensaments en desirar tes honors. E si tu ajudes als hòmens injusts con recobren justícia, ajuda al teu amich con faça de sa volentat sacrifici a ta laor, e de son cors, a testimoni d'amor per via de martiri (LAA 314).

L'amic mor per amor a l'amat, perd la vida terrenal amant l'amat, amb l'esperança de trobar-lo en la vida eterna amb què ell el guardonarà: «Plany-se l'amich e clama's lo cor de calor d'amor. Mor-se l'amich; plora'l l'amat e dóna-li consolació de paciència, sperança, guaardó» (LAA 139). Encara més, quan l'amic mor per l'amor que sent a l'amat, arriba a la glòria i ressuscita després: «Murí l'amich per força de gran amor. Soterrà'l en sa terra l'amat, en la qual fo l'amich resucitat. E és qüestió, l'amich de qual reebé major do» (LAA 244). Perquè, com els apòstols, és així com salva la seua vida, perden-la per l'amat: «Si quis vult post me sequi, deneget semetipsum: et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet

eam: qui autem perdiderit animam suam propter me, et Evangelium, salvam faciet eam» (MC 8, 34-35). Com diu la primera carta als Corintis, Jesucrist és creat justament per vèncer la mort: «cum autem mortale hoc induerit immortalitatem tunc fiet sermo qui scriptus est: absorta est mors in victoria/ ubi est mors victoria tua? ubi est mors stimulus tuus? / stimulus autem mortis peccatum est virtus vero peccati lex / Deo autem gratias qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum» (I Cor 15,54-57). En el traspàs ideal, el bon cristià seguirà el camí emprès per ell: ressuscitarà, obtindrà la salvació i passarà a la vertadera vida, a la vida eterna celestial. Al capdavall, el martiri és el senyal indiscutible de la conversió total del bon cristià (Domínguez 1986, 132).

Així doncs, si en alguna cosa poden assemblar-se els amors de l'amic i l'amat, malgrat les seues diferències essencials, és en aquest patiment compartit, que l'amic expressarà a través dels treballs, la contricció, els dejunis i les afliccions, però també les llàgrimes i els sospirs, que són signes d'amor: «Sospirs e plors vengren a jutjament a l'amat e demanaren-li per lo qual se sentia amat pus fortment. Jutjà l'amat que·ls sospirs són pus prop a amor, e los plors als hulls» (LAA 21). D'aquesta manera tan bella ho explica Llull en la metàfora 126: «Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membraença, enteniment, volentat, per ço que l'amich e l'amat no·s partissin. E la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, languimens, sospirs e plors» (LAA 126). En una altra metàfora aquests elements es defineixen com les claus de l'amor: «Les claus de les portes d'amor són daurades de consirers, sospirs e plors. E·l cordó de les claus és de consciència, contricció, devoció, satisfació. E·l porter és de justícia, misericòrdia» (LAA 42). Les llangors són un dels mitjans de l'amic per a servir l'amat; assemblant-se a la condició humana de Jesús l'amic serà més prop de l'amat:

Sobre amor està molt altament l'amat e dejús amor està molt baxament l'amich. E amor, qui està en lo mig, devalla l'amat a l'amich e puja l'amich a l'amat.
E del davallament e puyament viu e pren començament la amor, per la qual llangueix l'amich e és servit l'amat (LAA 251).

Dix l'amich a son amat que·l pagàs del temps en què l'avía servit. Comtà l'amat los pensaments e·ls desigs e·ls plors e·ls perills e·ls treballs que havia sostenguts son amich per s'amor. E afigi l'amat, en aquel comte, eternal benahuýrança; e donà si mateix en paga a son amich (LAA 64).

El patiment es presenta com a condició intrínseca a l'amor, el dolor és un bé preuat perquè és justament l'expressió de l'amor, la manera que té l'amic de manifestar externament els sentiments per l'amat:

Demanaren a l'amich quals són los fruïts d'amor. Respòs: —Plaers, cogitaments, desigs, sospirs, ànsies, treballs, perills, turments, languiments. Sens aytals fruïts no·s lexa amor tochar a sos servidors (*LAA* 70).

—Digues, foll, quant vench en tu amor? Respòs: —En aquell temps que m'enrequí e·m poblà mon cor de pensaments, desirers, sospirs, languimens, e abundà mos hulls de làgremes e de plors [...] (*LAA* 78).

—Digues, foll, vols ésser franch de totes coses? Respòs que hoc, eceptat son amat. — Vols ésser catiu? Respòs que hoc: —De sospirs e pensaments, treballs e perills e exils, plors, a servir mon amat, al qual son creat per loar ses valors (*LAA* 236).

O encara en altres metàfores, l'amic s'abilla amb els patiments i els plors d'amor: «Dehia l'amich:—Vestit son de drap vilment; mas amor vest de plaents pensaments mon cor, e lo cors de plors, languiments, passions» (*LAA* 143); «Vestia l'amat son amich. Mantell, cota, gonella e capell li fahia d'amor; e camissa de pensaments e calçes de tribulacions e garlanda de plors» (*LAA* 128). Si el que desitja l'amic és contemplar les dignitats de l'amat, el que espera l'amat de l'amic és que sostinga aquesta penitència per ell: «Vehins de l'amich són los bells capteniments de l'amat. E los vehins de l'amat són los pensaments de son amich, e los treballs e·ls plors que sosté per amor» (*LAA* 218). Fora estèril reproduir la corrua de versets del *LAA* que així ho mostren, però volem posar en relleu un parell de metàfores que transmeten aquesta premissa a partir d'una imatge retòrica bellíssima:

Vench l'amat albergar a l'hostal de son amich; e féu-li son amich lit de pensaments, e servien-li sospirs e plors. E pagà l'amat son ostal de remembraments (*LAA* 224).

Jahia l'amich en llit d'amor. Los lançols eren de plaers e lo cobertor era de languiments e·l cuxí era de plors. E era qüestió si·l drap del cuxí era del drap dels lançols o del cobertor (*LAA* 127).

Llull defineix la condició de l'amic sofrent mitjançant la imatge de la cambra i el seu camp semàntic. Fins i tot en el seu repòs, l'amic mostra l'amor a l'amat en el sofriment

que experimenta per ell⁵⁸. Notem que al versicle 224, a més, l'amat recompensa la seua actitud i els seus actes activant-li la memòria a recordar-lo. En aquest sentit, l'amic no sempre accepta la seua comesa amb tanta alegria o paciència com en els versicles que venim de comentar, en ocasions necessita reafirmar que el sofriment té un sentit i que l'amat és conscient del que pateix per ell:

Jurava l'amich a l'amat que per s'amor amava e sostenia treballs e passions; e per açò pregava l'amat que l'amàs, e de sos trebaylls passió hagués. Jurà l'amat que natura e propietat era de s'amor que amàs tots aquells qui l'amaven e que hagués pietat d'aquells qui per s'amor treball sostenien. Alegrà's l'amich e consolà's en la natura e en la propietat essencials de son amat (LAA 145).

Aperçebé l'amich que era amat per son amat, e demanà a l'amat si sa amor e sa misericòrdia eren en ell una cosa mateixa. Atorgà l'amat que en sa essència no han diferència sa amor ni sa misericòrdia.

E per açò dix l'amich per què'l turmentava sa amor e per què no'l guaria sa misericòrdia de ses langors. E respòs l'amat que la misericòrdia li donà les llangors per ço que ab aquelles honràs pus perfetament sa amor (LAA 160).

Malgrat que en primera instància a l'amic no li ho semble, l'amat li demostra la seua pietat i la seua misericòrdia en cada acte que du a terme. Ho fa mitjançant el dolor que li fa patir, perquè assolisca la condició de bon amador i el puga contemplar i perquè, en darrer terme, arribe a la glòria pel seu camí virtuós. La misericòrdia que el va fer humiliar-se i prendre carn humana per a redimir la humanitat, és la mateixa que ara provoca el patiment de l'amic perquè seguisca la primera intenció. És evident, per tant, que l'amat no necessita la paraula de l'amic per a saber que és un bon amador i que

⁵⁸ En realitat, ja en la tradició monàstica el simbolisme del llit s'associa a l'activitat contemplativa, en oposició a l'*otiositas* tan menyspreada. Així es veu florir tota una simbologia al voltant del «somni vigilant», com mostra per exemple sant Bernat en el sermó 52 dels *Sermones Super cantica canticorum* (Leclercq 1957, 68). En un altre versicle Llull també ho explicita: «Anava l'amich per munts e per plans, e no podia trobar portal on pugués exir del carçre d'amor, qui longament avia tengut en presó son cors e sos pensaments, e tots sos desirers e plaers. Dementre que l'amich anava enaxí treballat, atrobà l'ermità qui durmia près de una bella font. Despertà l'amich l'ermità, dient si avia vist en sompiant son amat. Respòs l'ermità e dix que igualment eren encarcerats los pensaments en lo carçre d'amor en vetlant e en durment. Molt plach a l'amich con havia atrobat companyó en presó. E ploraren amdós, cor l'amat no avia molts d'aytals amadors» (LAA 109). Tot plegat recorda els passatges de l'Evangelí en què s'indueix els homes a vetlar perquè no se sap quan arribarà el Senyor: «Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit» (MT 24, 42); «De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater./ Videte, vigilate, et orate: nescitis enim quando tempus sit. [...] Vigilate ergo (nescitis enim quando dominus domus veniat: sero an media nocte, an galli cantu, an mane)/ ne, cum venerit repente, inveniatis vos dormientes./ Quod autem vobis dico, omnibus dico: Vigilate (MC 13, 32-33, 35-37).

segueix el camí iniciat per Crist en la seua passió, ans és ell qui fa possible l'amor de l'amic i, de retruc, qui fa possible que sostinga els patiments i els treballs de què es queixa:

—Digues, foll, d'on has tes necessitats? Respòs: —De pensaments e de desirar, adorar, treballar, perseverança. —E d'on has totes aquestes coses? Respòs: —D'amor. —E d'on has amor? —De mon amat. —E d'on has ton amat? —De si mateix tan solament» (LAA 235).

Ach l'amich contricció e plors e pregà son amat que li retés amors. Nudria l'amat son amich a amar e amor ensenyava-li a perillar. E paciència l'adoctrinava con sostengués treballs per la amor d'aquell a qui s'és donat per servidor (LAA 270).

Los treballs e les tribulacions que l'hamich sostenia per amor l'alteraren e l'enclinaren a impaciència. E reprès-lo l'amat ab sos honramens e ab sos prometimets, dient que poch sabia d'amor qui s'alterava per maltrets ni per benança (LAA 286).

Estaven moltes gents denant l'amich, qui's clamava de son amat con no crexia ses amors; e clamava's d'amor con li donava treballs ni dolors. Escusà's l'amat dient que los treballs d'on acusava amor eren muntiplicaments d'amors (LAA 71).

Malgrat que la teoria és clara, en la pràctica contemplativa l'amic no sempre es mostra amb la mateixa paciència ni convicció, en ocasions l'arduïtat que sosté el fa qüestionar-se si realment està seguint la primera intenció, però llavors intercedeix l'amat per refermar la condició de l'amic, qui ja no pot més que penedir-se'n i mostrar contricció. D'entre totes aquestes manifestacions del patiment i la devoció ens interessa especialment el plor, les llàgrimes que l'amic vessa per distints motius al llarg dels versicles del LAA. La sensibilitat medieval es caracteritza per la intensitat interior del desig de Déu, que s'exterioritza en distintes manifestacions que donen compte tant de la joia com del patiment que suposa aquest desig ardent. Una d'aquestes manifestacions són les llàgrimes, que tenen una significació singular en l'home medieval però s'expliquen en el sistema general antropològic cristià. Les llàgrimes constitueixen en el cristianisme un signe de religió, en el sentit etimològic del mot (Michelet 1971, 593). Per a acostar-nos als distints tipus de llàgrimes que vessa l'amic en els versicles de l'opuscle que ens ocupa hem de començar per definir aquesta pràctica dels plors des de la perspectiva religiosa del cristianisme. Podem anomenar «do de llàgrimes» la capacitat i la pràctica de plorar per devoció en un sentit religiós,

ja siga com a *habitus*, virtut o fruit d'un do diví (Nagy 2000, 22). En un sentit específicament místic, el do de llàgrimes es defineix com els plors versats per l'amor de Déu, provocats pel record i la meditació de l'encarnació, que en darrer terme causen la joia espiritual i tenen una capacitat beatificant (Vauchez 1988, 512).

Aquesta darrera definició podem aplicar-la directament a alguns versicles del *LAA* en què l'amic plora precisament quan recorda l'encarnació: «Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor que son amat sostench per s'amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia; e ab misericòrdia, sperança, se conortava» (*LAA* 268). En una altra metàfora trobem el mateix però expressat amb una càrrega simbòlica més alta: «Embriagava's l'amich de vi qui membrava, entenia e amava l'amat. Aquel vi amerava l'amat ab los plors e ab les làgremes de son amich» (*LAA* 355). Ja des de la formació de la cultura cristiana llatina —amb autors com Joan Cassià, sant Agustí o Gregori el Gran— el discurs de les llàgrimes s'inscriu en una antropologia i teologia fundades sobre la mediació del sacrifici de Jesucrist (Nagy 2000, 133). Efectivament, la penitència interior condueix a una reflexió sobre l'encarnació i la passió. El contemplatiu ha de sentir córrer les llàgrimes pel seu rostre quan recorda el patiment de Crist, encara més quan té a l'abast un recurs sensual com la creu:

L'esclau qui es en la crou, Sènyer, aquell es format e afigurat de nuedat e de nafres e de turments e de plors e de moltes dolors. On, tot aquest afigurament volgués vos que fos en ell, per tal que com nosaltres lo veuríem, que sempre se comensàs nostre cor a umplir d'amor e nostres ulls de lagremes (*LC* 323, 12).

A rey gloriós en lo qual es sobirana saviesa! Enaxí con per lo moviment de la mola lo gra es atrissat e decorre menudament la farina, enaxí tota ora que denant mos hulls sia lo seynal de la crou, deuriem mos hulls decore de menudes lagremes.

Enaxí con lo molí mol lo blat per anar entorn, vos prec, Seyner, que fassatz anar ma pensa e ma memoria entorn de la vostra noblea e de la vostra passió per tal que giten mos hulls plors e ma boca sospirs.

Grans temps a, Seyner, que mos hulls no ploraren ni mon cor no amá ni ma boca no adorá ni pregá per so cor no fo en mon cor remembrada la gran passió que vos, recreant nosaltres, sostengés (*LC* 60, 25-27).

El record de Jesucrist i el sofriment que hagué de patir per recrear i redimir la humanitat, ve a la memòria gràcies al recurs sensual de la creu, i ha d'activar el plor de l'amic, així com els seus sospirs. La invocació de Crist fa nàixer les llàgrimes en

l'amic: la memòria i la *imitatio Christi* són els mitjans que cal combinar per a fer-les brollar. Així doncs, les llàgrimes es valoren com a signe d'humanitat, d'emoció i de virtut, i alhora també són signe de l'habitatge diví de l'home. D'aquesta manera, les llàgrimes permeten establir un lligam entre les llàgrimes de l'amic i el sofriment redemptor de Crist:

—Posat m'as, amat, enfre mon mal e ton bé. A la tua part sia pietat, misericòrdia, pasciència, humilitat e perdó, ajuda e restaurament; a la mia part sia contricció, perseverança, memبرانça, ab sospirs, làgremes e plors de la tua santa passió (LAA 308).

La meditació sobre Jesucrist despertarà en l'home un impuls del cor que farà nàixer el desig de Déu, i aquest desig farà brollar les llàgrimes (Nagy 2000, 300). Així s'entén que una de les pors de l'amic siga, justament, que la memòria no tinga en acte el record de l'amat, perquè llavors el procés devocional es deté i l'amor desapareix:

Temptà l'amich amor si·s poria sostenir en son coratge sens que no remembràs son amat. E çessà son cor de pensar e sos hulls de plorar; e anichilà's amor. E romàs l'amich enbarbesclat, e demanà a les gents si havien vista amor (LAA 203)

I, inversament, en ocasions és el plor el remei per a aquesta situació: «Hac son l'amich, qui molt havia treballat en cerchar son amat; e ach paor que no ublidàs son amat. E plorà per ço que no s'adurmís, ni son amat no fos absent a son remembrament» (LAA 28)⁵⁹.

Si recordar l'encarnació i la passió resulta un mecanisme efectiu perquè l'amic plore, encara hi ha una altra manera d'ajudar els ulls a plorar: recordar els pecats del món i penedir-se'n sofrint, la contricció. El cristià ha de plorar pels propis pecats comesos i, per compassió, també pels pecats de la resta, com plorà Jesucrist a l'entrada de Jerusalem en preveure els mals que assetjarien la ciutat (Lc 19-41), perquè no hi ha dubte que la valorització cristiana de les llàgrimes es fonamenta en les Escriptures, cal només pensar en la tercera benaurança per comprovar-ho⁶⁰. La figura de Maria

⁵⁹Veg. la interpretació que Luzón dona a aquest versicle a la llum de la figura S de l'ACIV (2010, p.41-43), segons el qual la dualitat son/vigília equival a l'oblit/record de Déu.

⁶⁰A l'Evangeli segons sant Mateu, diu Jesucrist: «Beati qui lugent: quoniam ipsi consolabantur» (Mt 5, 5). Conseqüentment, veiem com per a la religió cristiana s'estableix un lligam determinant entre

Magdalena constitueix l'exemple fefaent del plor eficient de penediment; aquesta pecadora encarna en el cristianisme la conversió total per l'amor a Crist i institueix el model de comportament a seguir, segons el qual la conversió per les llàgrimes i l'amor de Jesucrist esborren les traces d'una vida poc virtuosa. El record i el dolor dels pecats comesos i de la condició terrestre són una eina eficient per a plorar. Els plors en la terra evitaran els plors futurs en l'eternitat, són, llavors, l'expressió de la sinceritat i la intensitat dels sentiments en la comunicació amb Déu però també un mitjà d'obtenir la salvació (Nagy 2000, 47-53). Efectivament, el cristianisme elabora una cultura de fer bon ús de les llàgrimes per a la salvació, les llàgrimes serveixen per a fer desaparèixer els pecats, tenen una virtut que actua directament sobre Déu i, en aquest sentit, es difon una imatge molt potent: les llàgrimes extingeixen els focs de l'infern. En aquesta línia, la pregària serà més efectiva quan s'acompanye de les llàgrimes, ans Déu escolta els qui ploren i es mortifiquen i aconpleix la seua demanda, la purificació dels pecats. Així, els plors tenen la facultat d'instaurar una comunicació sincera i immediata, més directa i eficaç que la paraula, entre l'home i Déu (Nagy 2000, 84-88).

L'amic, en tant que bon contemplatiu, també coneix aquest recurs i aplica aquest tàctica quan no pot plorar:

Estava l'amich I dia en oració e sentí que sos hulls no ploraven. E per ço que pogués plorar tramès sa cogitació cogitar en diners, fembres, fills, viandes, vanaglòria; e atrobà en son enteniment que més gents an a servidors cascunes de les coses demunt dites que no à son amat. E per açò foren sos hulls en plors e sa ànima en tristícia e en dolor (*LAA* 347).

—A, enteniment, volentat! Ladrats e despertats los grans cans qui dormen ublidants mon amat! A hulls, plorats! A cor, sospirats! A memòria!, membrats la desonor de mon amat, la qual li fan aquells que ell ha tan honrats! (*LAA* 122).

En ocasions fins i tot requereix l'empara de l'amat per a poder fer-ho:

—Amat qui·m fas amar, si no m'ajudes, per què·m volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors (*LAA* 309)

l'afflicció i l'elecció divina (Nagy 2000, 16). El mateix Lull assigna l'ofici de «Canonge de plors» al tercer llibre del *Blaquerna* d'acord amb aquesta benaventurança (veg. NEORL VIII, p.317-320).

Més enllà de la pròpia contrició, la compassió pels pecats de la resta provoca el sofriment i els plors de l'amic, que no pot mirar cap a un altre costat quan, en el seu llarg camí, constata que són tants els homes que desconeixen l'amat o que no volen estimar-lo:

Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaren ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments (LAA 95).

Atrobà l'amich un home qui muria sens amor. Plorà l'amich la desonor que l'amat prenia en la mort d'aquel home qui muria sens amor; e dix a aquell home per què muria sens amor. E ell respòs que per ço cor no avia qui li hagués donada conexença d'amor ni qui l'agués nudrit a ésser amador. E per açò, l'amich suspirà en plorant e dix: —A devoció! Quant serets major per ço que la colpa sia menor e que lo meu amat aja molts fervents, ardits loadors, amadors, qui no dubten a loar sos honramens! (LAA 202).

Ara bé, tot i que els plors requereixen d'un gran esforç de l'home, cal no oblidar que els plors que l'ànima pura i ardent d'amor vessa, i que són signes espirituals de la perfecció, són un do de Déu. Ja en la Bíblia advertim la càrrega religiosa del terme: els plors s'associen a la idea del do diví (*donum lacrymarum*), de la gràcia divina. En la literatura dels Pares del desert i en els escrits monàstics la pregària i l'oració han d'anar acompanyades de les llàgrimes perquè l'efecte en siga major. Els plors apareixen sobretot a l'inici del camí de perfecció i són una eina perquè la pregària done fruits, ans purifiquen l'ànima de les passions i la preparen per a consolidar les virtuts. Segons el camí que exposa Evagri i que tants altres seguiran, en primer lloc s'ha d'iniciar la pregària per a rebre el do de llàgrimes; és llavors quan l'oració s'acompanya amb llàgrimes de compunció que plauen a Déu, llàgrimes que, per tant, venen de Déu i que retornen a ell. Perquè, com que es vessen per compunció, fan molla l'ànima endurida de l'home i ajuden a obtenir el perdó diví. Així, els plors assenyalen la instal·lació de l'ànima en l'oració permanent, constituïda de coneixement, amor i contemplació. L'acte mateix de plorar manifesta en l'oració la sinceritat del cor, la intensitat de la pregària (Nagy 2000, 65-69). En aquesta línia, en alguns versicles del LAA s'explicita la intervenció de la voluntat divina en el procés. Els mèrits i els treballs de l'amic són imprescindibles perquè nasquen les llàgrimes, però igualment ho és la gràcia divina.

L'ajut de l'amat fa créixer l'amor que l'amic sent per ell, i d'aquest amor naixen les llàgrimes:

Dix l'amich a l'amat: —Tu qui umples lo sol de resplandor, umple mon cor d'amor. Respòs l'amat: —Sens compliment d'amor no foren tos ulls en plor, ni tu vengut en est loch veer ton amador (LAA 6).

Cantava l'amat e dehia: —Endrecí los meus loadors en loar mes valors, e los enemichs de mos honraments turmenten-los e han-los en menyspreament. E per açò, he tramès a mon amich que planga e plor ma desonor. E·ls seus plants e·ls seus plors són nats de mes amors (LAA 144).

En altres ocasions el procés és el contrari: quan l'amic peca l'amat li trau la gràcia i quan l'amic inicia de nou el procés, mitjançant la contrició, l'amat decideix tornar a omplir-li els ulls de llàgrimes —veiem ací el *donum lacrymarum*—, perquè retorne l'amor o, potser més precisament, perquè puga mostrar de nou els senyals exteriors que signifiquen que està enamorat:

Duptà l'amich son amat no li falís a ses majors necessitats. Desenamorà l'amat son amich. Ach contricció, penediment, l'amich en son cor. E l'amat reté al cor de l'amich sperança, caritat, e als hulls, làgremes e plors, per ço que retornàs amor en l'amich (LAA 49).

La gràcia divina actua sobre l'amador que obra seguint la primera intenció i, amb aquest ajut, l'amic finalment aconseguirà la salvació eterna:

Dehia l'amich a son amat: —Amable amat, tu has mos hulls acostumats e nudrits a veer, e mes orelles a oir, tos honramens. E per açò és acostumat mon cor a pensaments, per los quals has acostumats mos hulls a plorar e mon cors a languir.

Respòs l'amat a l'amich e dix que sens aytals costumes e nodriments no fóra scrit en lo libre son nom en lo qual són scrits tots aquells qui vénen a eternal benedicció, e són delits lurs noms del libre on són scrits aquells qui van a eternal maledicció (LAA 222)⁶¹.

Recapitem: l'amic pot plorar per a manifestar l'amor que sent a l'amat tant pel record de l'encarnació com pels pecats comesos per ell (contrició) i per la resta del món. Requerirà del seu esforç i la seua perseverança, però també de la gràcia divina. En

⁶¹ De nou, podem recórrer a la Bíblia: «Et vidi mortuos magnos, et pusillos stantes im conspectu throni, et libri aperti sunt: et alius liber apertus est qui est vitae: et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum» (Ap 20,12); «Qui vicerit, sic vestitur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae» (Ap 3,5).

altres obres, com la *Medicina de peccat*, Llull recorre a altres imatges que poden ser útils —si la imaginació se'n sap servir— per a començar l'oració contemplativa amb sospirs i plors. Com ha sabut veure Fernández, al capítol «De manera d'oració» el beat descriu diverses coses que la imaginació pot fer servir perquè l'oració vaja acompanyada de plors: imaginar les penes de l'infern per a sentir temor i contrició, o imaginar el turment d'algú estimat per a sentir pietat, això el durà a recordar la passió de Crist i el dolor de la Mare de Déu i de sant Joan i podrà pregar amb sospirs i plors. Es tracta, a més, de consells que ja fa servir a la *Doctrina pueril* i al *Llibre de Santa Maria* (Fernández 2019, 82). La imaginació ben ordenada pot ser una gran aliada per al contemplatiu a la recerca del plor, perquè aplicant-se al que cal fa créixer la pietat, la devoció i la penitència de l'amic.

D'altra banda, al *LC* també trobem algunes pàgines dedicades a explicar els mecanismes per a plorar segons la distinta natura de l'home, Llull exposa una mena d'art de plorar. El capítol 344 de la magna obra es titula, precisament, «Com hom adora e contempla e prega son gloriós Deu que li demostre la art e la manera segons la qual pusca plorar sos peccats e ses culpes». Així exposa quin és el procediment que ha de seguir l'home que vol plorar:

Oh Deus gloriós qui sots gloria e laor e honrament e acabament de tots bens! Qui vol saber la art e la manera per la qual hom vos pot adorar e contemplar ab làgremes e ab plors amant vos e penedent-se de sos greus peccats, sapia afigurar figures sensuais per tal que son enteniment pusca pujar a les entellectuitats per les quals la humitat del cor puja als ulls corporals per donar a aquells làgremes e plors (*LC* 344, 2).

Ja a l'inici trobem les dues maneres d'arribar als plors que venim d'exposar: la devoció («amant vos») i la contrició («penedent-se de sos greus peccats»). Per a fer-ho, l'home ha de partir de les figures sensuais perquè l'enteniment pugue a les intel·lectualitats que, alhora, fan pujar la humitat del cor als ulls i així ixen les llàgrimes. El procés funciona de la següent manera: primer l'enteniment ha de rebre qualsevol de les virtuts de Jesucrist i l'ha de transmetre a la memòria. Aquesta ha de prendre del cos algun dels sentits sensual i ha de rebre algun dels sentits intel·lectuals que li done l'enteniment. Quan tot queda ordenat així, el cor rep la contrició i la vista corporal comença a plorar. És imprescindible que l'enteniment complisca la seua funció, perquè si defalleix, no

pot cercar el que ha posat en la memòria i llavors la voluntat no es mou a devoció ni a estimar Jesucrist, de retruc, el cor està dur i no dona aigua als ulls ni la boca pot articular l'oració (LC 344, 5-6). Quan l'enteniment entén l'encarnació i, per tant, l'amor de Déu per la humanitat i els pecats de l'home, forma en si mateix i en la memòria la figura intel·lectual de la tristor. Llavors l'ànima entén, recorda i estima Jesús, es forma en ella contrició i penediment pels pecats del cos i els ulls s'omplin de llàgrimes (LC 344, 7-8). No obstant això, de vegades la figura de tristor no funciona, no és suficient, perquè el cor està massa dur i impedeix que la vista ploï. Llull proposa una figura alternativa per a aquests casos: la de l'alegria, plorar per gran goig, per l'alegria i el plaer, per la gràcia que Jesús feu al cos de l'home. Quan l'ànima s'ompli d'alegria i de l'acabament diví, la vista s'ompli de plors per l'abundància de goig, com la dona plora de joia quan retroba l'home absent (LC 344, 9-10). Llull encara exposa una altra solució: quan el record dels pecats no fa plorar l'home, ha d'examinar per quina raó no pot fer-ho i destruir aquesta raó. Igualment, pot mortificar la potència vegetal amb dejunis i penitència per tal d'afeblir el cor. Però si inclús així el procés no funciona, l'enteniment ha de veure en quina de les potències rau el problema per resoldre-ho i perquè la potència motiva obeïsca la racional (LC 344, 15-19). El capítol acaba recordant que cal ser pacient i perseverar en el procés: s'ha d'obrar perquè els plors es produïsquen, la memòria, l'enteniment i la voluntat s'han d'esforçar a mantenir-se aplicades a recordar, entendre i estimar Jesucrist i les seues virtuts perquè els plors vinguen a la vista sensual. I encara afegeix un apunt important: com s'ha vist al llarg del capítol, hi ha dos tipus d'homes, els que tenen el cor tendre i disposat a obeir l'ànima i, per tant, són propensos al plor, i els qui necessiten fer un gran esforç i treball perquè el cos no està preparat per a obeir l'ànima i per molt fort que l'ànima recorde, entenga i estime Jesucrist no pot provocar que la vista corporal ploï. Perquè no es valora la natura propensa als plors exteriors, sinó l'ànima que s'esforça per superar la predisposició de la natura més hostil i aconsegueix vèncer el cos i produir les llàgrimes als ulls:

la B (significació de Jesucrist) demostra de la A (Jesucrist) a la M (enteniment) que molt més ama una làgrima d'aquells qui ploren per força de molt recordar e entendre e amar, que mil plors d'aquells qui per abundància d'aparellat cor a plorar, ploren ab poc remembrament e enteniment e voler (LC 344, 29).

Tota aquesta explicació teòrica del *LC* té un correlat pràctic al *Blaquerna*, com veurem tantes altres vegades. No només al *LAA*, sinó també a l'*Art de contemplació*. Examinem primer un fragment de l'*Art de contemplació* en què l'acció està més desenvolupada que als versicles:

Con Blaquerna hac considerat longament en les coses demunt dites, ell sentí que sa memoria e son enteniment e sa volentat foren altes en la contemplació; mas per tot açó son cor no doná aygua a sos hulls per la qual fossen en lagremes e en plors. E per açó Blaquerna preposá a pujar les virtuts de sa anima pus altament per ço que muntuplicás devoció tant fortment en son cor que sos hulls ne fossen en lagremes e en plors, cor descuvinent cosa es contemplar altament sens plorar. E per açó Blaquerna devallá sa memoria a rememorar la viltat e la miseria d'aquest mon e los peccats que y son; ni con fo gran la malvestat que nostre pare Adam feu contra son creador con li fo desobedient; ni con fo gran la misericordia, larguea, humilitat, pasciencia de Deu con li plac pendre carn humana, ni con volch aquella carn donar a pobretat, menyspreament, turments, treballs e angoxosa e vil mort, sens que no havia colpa ni tort dels nostres falliments. Dementre que'l remembrament de Blaquerna era çajús en remembrança d'aquestes coses, puyá l'enteniment a entendre e seguí-lo lo remembrament, e contemplaren en les altes virtuts divines, ço es a saber, bonea, infinitat, eternitat e caetera. E per açó la volentat hac tanta de devoció enfre les noblees de les virtuts e la passió e mort de la natural de Jesucrist, e doná al cor sospirs, contricció, e lo cor doná als hulls lagremes e plors e a la bocha confessió e laors de Deu (*ArtCont*, NEORL VIII, 546).

Per a plorar Blaquerna segueix les dos maneres exposades fins ara: recordar els pecats del món, des del pecat original, i recordar les virtuts de Déu, així com l'encarnació i la passió. Quan la memòria recorda aquestes coses, l'enteniment les entén i tots dos contemplen les virtuts, de manera que la voluntat activa la seua devoció. Al seu torn, aquesta devoció provoca que el cor sospire, que es penedisca dels pecats, i el cor provoca que els ulls ploren. Centrem-nos en aquesta darrera qüestió. En alguns versicles que ja han aparegut i en altres que ara destacarem es dona per descomptat que els plors de l'amic naixen de l'amor que sent, i de vegades s'especifica que brollen del cor. Hi ha tot un procés fisiològic medieval que així ho explica, i que Llull deixa entreveure al capítol del *LC* que hem comentat («la humiditat del cor puja als ulls corporals per donar a aquells làgremes e plors», *LC* 344, 2).

El cervell o la memòria, el cor i els ulls han anat de la mà des de l'antiguitat⁶². En el monaquisme occidental naixent, concretament en els textos de sant Benet, les llàgrimes es relacionen amb la interioritat i el moviment del cor per a purificar-se (*puritas cordis*). A partir del segle XI, es difonen els moviments de la interioritat que propugnen la intensitat emocional dels textos de la pregària. Per al monjo, l'oració s'ha d'acompanyar de llàgrimes silencioses, el plor s'associa a un moviment del cor, a la intenció individual del cor en la pregària privada, i té un paper purificador a través de la compunció. Rere aquesta orientació s'entreveu un tret que serà determinant per a les concepcions occidentals posteriors de les llàgrimes: el lloc precís de contacte de l'home amb Déu es troba al cor (Nagy 2000, 143-144). Per a alguns autors les llàgrimes provenen del foc d'amor ardent, són la recompensa que Déu dona a l'home per l'afflicció. Concretament Pere Damià i Joan de Fécamp expliquen que les llàgrimes assenyalen la força de l'amor en l'ànima, ja que la gràcia de les llàgrimes és objecte del desig: el cor es fa líquid, es dissol en i per l'amor, i les llàgrimes protegeixen el cos del mal (Nagy 2000, 174-175). La gràcia fa que les llàgrimes brollen, fluint primer per dins, i eixint després del cor. Perquè la gràcia transforma la tristesa del cor en llàgrimes que en sorgir alliberen el cor del sentiment pesat que sosté. Així, les llàgrimes funcionen com un mitjà de purificació interior: les llàgrimes de gràcia sorgeixen del cor en forma de tristesa i, en fecundar allí les virtuts, es transformen en llàgrimes

⁶² Recordem la relació que hi ha des de l'antiguitat entre aquests elements: els antics creien que el cor era el centre de la memòria. Si ens fixem en el verb llatí *recordare* veiem que es compon del prefix *re* («una altra vegada») i el substantiu *cor, cordis* («cor»). Per tant, *recordar*, en el seu sentit etimològic significa tornar a passar pel cor. Actualment, en algunes llengües encara queden restes d'aquesta concepció: pensem en l'expressió «aprendre de memòria» en francès, *apprendre par coeur*, o anglès, *know by heart*. D'altra banda, és coneguda la relació que Aristòtil establí entre el cervell i el cor, veg. concretament el capítol 7 del segon llibre de *De partibus animalium* (Aristòtil 2010, p. 149-154). Segons el filòsof, el cor és el centre de l'activitat perceptiva, l'origen del moviment, l'origen de la sang i la seu de la calor amb la qual els aliments es transformen en nutrients en la sang. Per a ell el centre de percepció i pensament no era el cervell, sinó el cor. Així, la importància del cervell rau en la seua natura humida i fluïda, de manera que funciona com un òrgan refrigerador del cor, segons el principi de compensació (el principi d'equilibri entre els oposats). El cervell té, doncs, la funció d'atemperar la calor i l'ebullició que es dona al cor. A més, els ulls i les oïdes es connecten al cervell i al cor: des dels ulls i les oïdes s'estenen uns canals que arriben a les venes que envolten el cervell, i des d'allí els estímuls tornen al cor, així queden comunicats els canals dels ulls amb les venes del cervell (Oleksowicz 2018, 82-89).

corporals; flueixen, per tant, de Déu, irriguen l'ànima i finalment brollen dels ulls (Nagy 2000, 195).

A la llum d'aquestes teories prenen sentit alguns versicles del *LAA*. Observem aquestes tres metàfores:

Devoció e enyorament trameteren, per misatgers, pensaments al cor de l'amich, per ço que pujàs l'aygua als hulls, qui volien cessar dels plors en los quals havien longament estats (*LAA* 165).

Demana l'amat a l'amich què era amor. Respòs que presència de fayçons e de paraules d'amat en cor suspirant d'amador; e languiment per desig e per plors en cor d'amich. Amor és bulliment d'audàcia e de temor per frevor. E amor és final volentat a desirar son amat. E amor és aquella cosa qui auçís l'amich con ohí cantar de les bellees de son amat. —E amor és ço què és ma mort e en què està tots jorns ma volentat (*LAA* 164).

—Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma volentat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma volentat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments (*LAA* 303).

En aquesta terna es veu clarament la teoria que venim d'enunciar a les pàgines precedents. El cor és qui provoca que pugue l'aigua fins als ulls perquè ploren. Fixem-nos, però, que aquest moviment pot ser causat tant per la devoció (165) com per la contemplació de les virtuts i el desig (164) o per la contricció (303). Les tres causes s'adiuen amb el que es pressuposava necessari per a l'efusió de les llàgrimes, segons s'ha desenvolupat. Centrem-nos més específicament en la metàfora 303. La contricció provoca els plors de l'amic, que li fan molla l'ànima endurida pels pecats perquè la voluntat estime la veritat, Déu. Així, les llàgrimes aconseguen la seua regeneració espiritual. Les llàgrimes són, llavors, l'expressió de la constricció del cor. Aquesta teoria s'entén perfectament en el procés d'interiorització penitencial que s'inicia al segle XII i que té el moviment del cor com a origen de la penitència: la vertadera penitència implica el penediment de la falta per amor a Déu, la contricció és l'element interior del procés penitencial que es manifesta exteriorment amb les llàgrimes. Això mateix trobem, per exemple, en sant Bernat: cal oferir a Crist un holocaust de nosaltres mateixos, amb contricció pietosa, una obra digna que siga un sacrifici de lloança. Com sant Bernat, seran molts els autors a subratllar la importància central del cor penedit i de les llàgrimes de penitència, que representen el valor metafòric de la vida monàstica

i alhora l'ascesi corporal (Nagy 2000, 268-297). A més, el context fisiològic de l'època suporta aquestes concepcions. Per a la medicina galènica existeix una comunicació directa entre el cor, el cervell i els ulls: es creia que l'efusió de les llàgrimes provenia de la tristesa del cor, ja que l'aflicció del cor, en pressionar la pell que envolta el cervell, el comprimeix i provoca que la humidesca isca pels ulls (Nagy 2000, 371).

Encara hi ha una altra metàfora en què es planteja una qüestió que podem resoldre tenint en compte aquestes premisses:

Qüestió fo enfre los hulls e la memòria de l'amich, cor los hulls dehien que mellor cosa és veer l'amat que membrar-lo; e la memòria dix que per lo remembrament puya l'aygua als hulls e·l cor s'enflama d'amor (LAA 18).

De nou els tres elements que es posen en relleu són la memòria, els ulls i el cor que, personificats, discuteixen sobre la seua relació amb l'amat⁶³. Tots tres són essencials en el procés penitencial que forma part de la contemplació: recordar l'amat és clau perquè la voluntat l'estime, el cor s'ompliga d'amor i les llàgrimes entelen els ulls de l'amic. Una vegada més trobem la importància del record de Déu. El procés penitencial que ha anat evolucionant al llarg de l'edat mitjana sempre té una constant: la devoció a Crist. És la invocació de Crist el que fa nàixer les llàgrimes, tant la memòria com la *imitatio* són mitjans que cal combinar per a fer-les brotar. La devoció del segle XIII també se centra en la meditació de Crist, que desperta en l'home l'impuls del cor que farà nàixer el desig que, al seu torn, farà brollar les llàgrimes (Nagy 2000, 300).

Quan l'amic recorda l'amat el cor se li omple d'amor i d'escalfor, i la conseqüència del procés hauria de ser el plor. Tanmateix, en aquesta metàfora els plors serveixen per refredar el cos:

Amor scalfava e aflamava l'amich en membraença de son amat. E l'amat lo refredava ab làgremes e plors e ab hublidament dels delits d'aquest món e ab renunciament dels vans

⁶³ Aquest debat poètic sobre la preeminència dels ulls, el cor o el pensament en l'amor a l'ésser estimat serà freqüent en els segles que segueixen, recordem per exemple el poema «Un cors gentil m'a tant enamorat» de Jordi de Sant Jordi, en què els ulls, el cor i el pensament discuteixen sobre qui serà el més destacat en la correspondència de la dama: «Un cors gentil m'a tant enamorat/ lo cor e·ls ulls e mon fin pensament,/ que nit e jorn n'estan en gran debat/ qui l'amara d'ells tres primerament» (de Sant Jordi 1984, p.189).

honraments. E crexien les amors con l'amic membrava per qui sostenia langors, tribulacions, ni los hòmens mundans per qui sostenien treballs, persecucions (LAA 356).

El versicle mostra una altra paradoxa: l'amat intenta refredar l'amor amb les llàgrimes però aconsegueix el contrari, que l'amor s'intensifique⁶⁴. Malgrat que, segons explica el mateix amic, l'aigua de les llàgrimes és inclús més viva que la de la mar:

Cantava e plorava l'amich cants de son amat. E dehia que pus i vaçosa cosa és amor en coratge d'amador que lamp en resplandor ni tro en ohiment; e pus viva és aygua en plor que en ondes de mar; e pus prop és suspir a amor que neu a blancor (LAA 38).

D'altra banda, els plors físics del contemplatiu serveixen per a aclarir la vista intel·lectual i obtindre la ciència, el coneixement de l'enteniment. Al *Blaquerna* Ramon lo foll exclama:

Vençé humilitat ergull e l'amant dix a son amat: «Si tu, amat, muries, yo hiria plorar a ton vas.» E l'amat respós: «Plora denant la creu, qui es mon moniment.» Plorá fortment l'amant e dix que per massa plorar s'enfoscha la vista de sos hulls e s'esclareix sciencia en los hulls de son enteniment (*Blaquerna*, NEORL VIII, 356).

El contemplatiu —l'amic, l'amant— que plora en la creu recordant la passió de Crist aconsegueix entendre l'amat; així doncs, l'acte de fe ajuda a l'adquisició de la ciència, perquè com s'ha exposat en els apartats precedents, en la mística lul·liana la fe és un do que ajuda l'enteniment a reconèixer la veritat de la creença, indispensable en el procés intel·lectual de comprensió de Déu.

Finalment, quan l'amic arriba a la fi del seu camí havent assolit el procés penitencial —mitjançant la contrició, els treballs, els plors, els sospirs i el cor escalfat d'amor— i havent ordenat les potències al servei de la primera intenció, sap que pot morir tranquil·lament perquè l'espera la felicitat de la glòria. En aquesta metàfora el testament prova que el seu caminar contemplatiu ha anat complint tot allò que era escaient i indispensable:

Malalt fo l'amich e féu testament ab consell de son amat. Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a son

⁶⁴ Que les llàgrimes poden apagar la flama d'amor ja ho sabien els clàssics, veg. Moreno 2011, p.236 i p.240.

remembrament la passió que sostench per s'amor son amat. E a son negoci lexà l'endrecament dels infeels, qui innorant van a perdiment (*LAA* 328).

De més a més, el final del versicle anuncia encara una missió per a l'avenir, un assumpte espiritual que queda pendent: convertir els infidels que ignoren la veritat i que, en conseqüència, no obtindran la salvació. En realitat, al llarg del seu recorregut l'amic és i es vol missioner per als infidels i exemple per a la resta d'amadors, com s'ha analitzat al final de l'apartat anterior. En moltes metàfores es deixa entreveure el paper missional de l'amic, que esdevé font d'amor per a la resta d'amadors: «Dehia l'amich –Si vosaltres, amadors, volets foch, venits a mon cor e ençenets vostres làntees. E si volets aygua, venits als meus hulls, qui decorren làgremes. E si volets pensaments d'amor, venits-los pendre a mes cogitacions» (*LAA* 166). Fixem-nos que l'amic convida la resta d'amadors a prendre d'ell dos dels quatre elements: el foc i l'aigua. Els qui no en tenen, poden adquirir la calor — qualitat pròpia del foc— i la humidesa —qualitat apropiada de l'aigua, que pren de l'aire— contagiant-se de l'amor i les llàgrimes de l'amic. És curiós remarcar quins són els tres elements que per enèsima vegada es destaquen al versicle: el cor, els ulls i el cervell. L'ascesi i la missió són complementàries en el camí de l'amic, perquè la vida contemplativa, d'alguna manera, implica la vida activa, com ja s'ha mostrat. Com ha argumentat Vives, la història de l'amic, que es desenvolupa sobretot a l'*AFA* i a l'*AA*, acaba en la missió, amb el guiatge i la instrucció d'una nova comunitat d'amadors que l'amic transformarà ajudant-se de l'Art i de la difusió del seu mètode de contemplació:

l'arquetip *amic* funciona com un model per a l'ésser humà que pot guiar en una reforma de la seva interioritat. Primer, una reforma individual, però que té tota la humanitat a l'horitzó. És així des del *LC*, on la metàfora es construeix sobre la reflexió que l'home ha de cultivar-se prenent semblança de Crist, i també en el tema, que acaba convertint l'*amic* en el mestre d'una nova comunitat d'amadors que ha de reformar el món (Vives 2022b, 122).

L'esforç humà de l'amic per a trobar-se amb Déu té com a guardó mantenir-hi la relació, continuar contemplant l'amat i, al mateix temps, difondre el camí contemplatiu que cal seguir amb el seu mateix exemple. L'amic que ha aconseguit salvar la distància amb Déu i mantenir-hi la relació té encara una missió, predicar amb el model de les seues accions. Així ho fa al *LAA*: «Los senyals de les amors que l'amich à a son amat són en lo començament plors e en lo mig tribulacions e en la fi mort. E per aquells

senyals, l'amich preÿca los amadors de son amat» (LAA 226). Esdevenint un fidel imitador de Crist, l'amic mostra el camí a seguir a la resta d'amadors, la penitència que el condueix fins al martiri i la glòria. El do de llàgrimes que l'amat ha atorgat a l'amic té encara un darrer objectiu, que és provocar la reacció de la resta d'amadors per tal que s'enamoren de les dignitats i puguem plorar ells també:

Torcava l'amich sa cara e sos hulls de plors que sostenia per amor, per ço que no descobrís los languiments que li donava son amat; lo qual dix a son amich per què celava los senyals d'amor als altres amadors, los quals li havia donats per ço que·ls enamoràs de honrar ses valors (LAA 168).

De fet, els contemplatius demanen a l'amor assemblar-se a l'amat per tal de servir-lo, «Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables» (LAA 76), i una manera d'aconseguir-ho és mostrant les llàgrimes i els sospirs que Jesús, i també l'amic, sofrí.

L'amic ha de ser model i guia, perquè és conscient de la situació del món i de la manca de referents per a la resta d'amadors i per als infidels. En el seu camí troba diversos homes que li ho fan saber, i per això no pot defugir la situació ni el compromís adquirit a l'inici del seu viatge, en tant que amic de l'amat. Quan els plors no són suficients per a convèncer la resta d'homes, pot expressar el dolor fent grans escarafalls, en un acte dramàtic i commovedor que pretén impactar en la consciència i en els actes dels homes:

Estava l'amich I dia denant molts hòmens que son amat avia en est món massa honrats, per ço cor lo desonraven en lurs pensaments. Aquells menyspreaven son amat e scarnien sos servidors. Plorà l'amich, tira sos cabells, baté sa cara e rompé sos vestiments; e cridà altament: —Fo hanc fet tan gran falliment con menysprear mon amat? (LAA 246).

Tirar-se dels cabells i esquinçar les vestidures són gestos que expressen la immensitat del dolor de l'amic i que en realitat són comuns en la tradició de l'aflicció i el dol iniciada pels romans i desenvolupada en l'edat mitjana sobretot en les dones que han de mostrar de manera extrema la vivacitat del seu dolor per la mort de l'ésser proper

(Schmitt 1990, 223 i 286)⁶⁵. En la pregària, el gest del cos és el testimoni i la prova de la devoció de l'esperit, l'actitud de l'home exterior ens ensenya la humilitat i el desig (*affectus*) de l'home interior. Encara més: la disciplina dels gestos pot contribuir a reformar l'home interior, per això hi ha una especial atenció a les parts del cos més expressives, a saber, el rostre i la mirada (*vultus*) i les mans que semblen parlar (Schmitt 1990, 303).

Finalment, encara queda una darrera qüestió que cal abordar. Els turments que pateix l'amic i que el fan sofrir a la manera de Jesucrist sovint van aparellats de l'alegria o la joia: «Dos són los fochs qui scalfen la amor de l'amich: la I és bastit de desigs, plaers, cogitacions; l'altre és compost de temor, languiment, e de làgremes e plors» (LAA 45); «En tristícia ha amor mes l'amich per sobrecogitaments. E cantà l'amat, he alegrà's l'amich con l'ach ohit. E fo qüestió qual dels II fo major ocasió a muntiplicar amor en l'amich» (LAA 153). L'amor a l'amat ha de provocar necessàriament la joia de l'amic, ans el fet d'estar enamorat es considera un bé molt preat: «Cantava l'amich e dehia: “—O, con gran malenança és amor! A, con gran benauyrança és amar mon amat, qui ama sos amadors ab infinida amor eternal, complida en tots acabaments!”» (LAA 107). Per això la voluntat de l'amic custodia tant els plaers com els turments, que no es poden deslligar els uns dels altres: «Muria l'amich per plaer e vivia per languiments. E·ls plaers e·ls turments s'ajustaven e s'unien en ésser una cosa mateixa en la volentat de l'amich. E per açò l'amich en un temps mateix muria e vivia» (LAA 189). Si cal alegrar-se per ésser, encara cal alegrar-se més per estimar Déu, qui ha permés l'ésser en un acte suprem d'amor i caritat⁶⁶. D'una banda podem considerar que Llull fa ús del tòpic clàssic del *vulnus amoris*, també emprat per la literatura trobadoresca que tan bé coneixia, l'amor entés com una dolça ferida, que provoca un sentiment contradictori: la felicitat acompanyada de l'angúnia o el dolor, la joia acompanyada del turment. D'una altra banda, però, l'aflicció que produeix la joia també és un lloc comú en la

⁶⁵ Veg. a Schmitt 2000 (p. 212-221) les miniatures del *Sacramentarium* del bisbe Warmundus d'Ivrea, que constitueixen un document perfecte per a l'estudi dels gestos de dol i dels funerals. En aquestes miniatures, les dones que estan en l'enterrament d'un laic s'agafen les galtes es colpegen el pit, s'estiren els cabells i aixequen els braços al cel.

⁶⁶ Recordem els tres primers capítols del *LC* que són una exhortació a l'alegria: a alegrar-se perquè Déu és, per la pròpia existència i per l'existència de la resta. Veg. Soler 2015-2016 que analitza aquests capítols a la llum d'altres referències bíbliques i espirituals, i també Ricklin 2011.

literatura espiritual. El primer autor que emprà el terme «joia dolorosa» (*karopoion pénthos* i *kharmolypê*) és Joan Clímac, a l'*Escala al Paradís*, el tractat monàstic que descriu el procés d'ascensió espiritual per a contemplar Déu com una escala amb distints esglaons. El seté esglaó és el *pénthos*, l'aflicció que produeix la joia, la dinàmica en què les llàgrimes de tristesa fecunden el desig de joia eterna (Nagy 2000, 97-99). A través de sant Gregori i sant Isidor s'estendrà aquesta concepció segons la qual la compunció és una actitud necessària i permanent, plena de penediment i alhora d'amor a Déu, plena de tristesa i de joia (Nagy 2000, 147). I posteriorment Alexandre de Hales, Albert el Gran o sant Bonaventura reconciliaran també aquests sentiments contraris argumentant que el dolor voluntari dels pecats té una natura benèfica i, doncs, una conseqüència joiosa; el dolor és sensual i inferior, mentre que la joia és racional i superior (Nagy 2000, 378) En realitat aquesta tristesa provocada per l'amor a l'amat és diferent a la tristesa que ocasionen els pecats del món, perquè la tristesa que ve de Déu produeix la contrició, el penediment que comporta la salvació:

Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur: saeculi autem tristitia mortem operatur. Ecce enim hoc ipsum, secundum Deum contristari vos, quantam in vobis operatur sollicitudinem: sed defensionem, sed indignationem, sed timorem, sed desiderium, sed aemulationem, sed vindictam: in omnibus exhibuistis vos, incontaminatos esse negotio (2 COR 7, 10-11).

Però la beatitud dels qui ploren no respon només a l'esperança de la consolació, la joia se sent ja en el mateix fet de plorar. Per aquest motiu és oportú que l'amic mostre com de plaent és la seua penitència:

Demanaren a l'amich de ocasió; e dix que ocasió és plaer en penitència, e enteniment en consciència, e sperança en paciència, e sanitat en abstinència, consolació en remembrament, e amor en diligència, e leytat en vergonya, e riquea en pobretat, e pau en obediència, e guerra en malvolença (LAA 117).

Seguint aquests arguments s'entén que als versicles fins i tot siga explícitament l'amat qui carregue l'amic amb les penes i els treballs que conformen la seua penitència joiosa. Al capdavall, l'amat és qui permet l'amor en un primer moment, tot i que després la voluntat i el lliure albir de l'amic siguen essencials en el procés.

Sembrava l'amat en lo cor de l'amich desigs, sospirs, virtuts e amors. Regava l'amich les sements ab làgremes e ab plors. Sembrava l'amat en lo cors de l'amich treballs,

tribulacions, languiments. Sanava l'amich son cors ab sperança, devoçió, paciència, consolacions (*LAA* 92).

Vench l'amich beure a la font on hom qui no ama s'enamora con beu en la font, e doblaren sos languiments. E vench l'amat beure a la font per ço que sobre doblement doblàs a son amich ses amors, en les quals li doblàs langors (*LAA* 22).

Llull encara fa un pas més enllà i afirma que tot el que és sofriment per a l'amic és plaer i joia per a l'amat, perquè tot el que és dolor en aquest món serà joia en la glòria. I la glòria és el present de l'amat i el futur per a l'amic, si es manté ferm i continua avesat a seguir la primera intenció i a patir per l'amor a l'amat. Els versicles que així ho mostren són aquests:

No ha en l'amat nulla cosa en què l'amich no aja ànsia e tribulació. Ni l'amich no ha cosa en si en què l'amat no aja plaer e senyoria. E per açò la amor de l'amat és en acció e l'amor de l'amich en llanguiment, passió (*LAA* 110).

—Digues, foll, què són treballs, plants, sospirs, plors, tribulacions, perills, en amic?

Respòs: —Plaer d'amat.

—Per què?

—Per ço que'n sia més amat e l'amich més guaardonat (*LAA* 351).

— Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e'n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria. Per la qual tua glòria, me són glòria igualment los treballs e los languiments qui m vénen per honrar ta glòria, ab los plaers e ls pensaments qui m vénen de ta glòria (*LAA* 291).

En última instància, al darrere d'aquesta teoria hi ha, també, la creença que la joia veritable tindrà lloc en la glòria, quan l'amic contemple l'amat cara a cara; mentrestant, cal patir per a contemplar els vestigis de Déu i preparar-se per a la felicitat de la vida eterna. A excepció del monaquisme, en la construcció de l'antropologia occidental l'expressió de l'espiritualitat explícita que la joia celeste és impossible a terra. Llull també deixa entreveure aquesta qüestió a la metàfora 56:

Puyà-se'n lo cor de l'amich en les altees de l'amat per ço que no fos embargat a amar en l'abís d'aquest món. E con fo a l'amat, contemplà'l ab dolçor e plaer.

E l'amat baxà'l a aquest món per ço que'l contemplàs ab tribulacions e ab languiments (*LAA* 56).

Fet i fet, la terra és l'escenari de l'amic per a servir l'amat i tractar de conèixer-lo, com ho fou també de Jesucrist quan prengué natura humana i patí per a redimir la humanitat.

Per això el camí no pot ser fet de flors i violes, seria injust i, fins i tot, un abús per part de l'amic pretendre arribar a la contemplació sense sofrir.

2. EL SIMBOLISME DEL MÓN

L'edat mitjana preconitza una concepció exemplarista de l'univers. Immers en un joc de referències simbòliques, l'home medieval fa del món un llibre que ha de saber desxifrar a la llum de la transcendència. Perquè en la cosmovisió medieval tant el món natural com l'art tenen un valor simbòlic, que s'ha d'interpretar segons el codi establert. Tot el que no és Déu n'és una teofania.

El símbol s'erigeix, doncs, com a element primordial del pensament cristià medieval, fonamental en la descoberta dels misteris de les veritats superiors, primordial en la recerca de l'espiritual, com a mètode d'accés al diví. Tota la realitat té un valor simbòlic, és un codi críptic que l'home savi provarà de descodificar, perquè a l'edat mitjana la veritat se situa en un nivell superior a la realitat sensible. Així, l'accés a l'espiritualitat passa per la materialitat, i el pensament hermenèutic dominarà la cosmovisió medieval. Si el món es llegeix com un cúmul de símbols, la realitat es conforma com a llenguatge. És així com l'home medieval fa del món un acte immens de paraula (Eco 1997, 87).

El camí de l'amic comença i acaba en el món. L'amic aprendrà a llegir el llibre que es desplega en un acte infinit de significacions, i en acabar el viatge, compartirà la lectura apresada amb la resta d'homes, tant amb els delerosos d'amor com amb els pobres ignorants que desconeixen les meravelles que la realitat ofereix. Descodificar les significacions de les dignitats que fan bell el món esdevindrà, doncs, l'acte ineludible en el caminar de l'amic.

2.1. Simbolisme i al·legoria a l'edat mitjana

El simbolisme i l'al·legorisme medievals s'entenen en una concepció contextual concreta: beuen del corrent neoplatònic, de la cristianització que sant Agustí i, més endavant Dionís Areopagita, fan del pensament de Plató i Plotí.⁶⁷

D'una banda l'al·legorisme es desenvolupa en el cristianisme com a mètode interpretatiu dels textos bíblics. El *modus exponendi sacram Scripturam* fou durant molt de temps la base de tota la ciència sagrada, fins al punt que alguns autors consideren que fins al segle XII no va existir una teologia sistemàtica i l'erudició teològica es concentrava en l'exegesi (Lubac 1993a [1959], 38). La tradició bíblica i la tradició clàssica convergien a reforçar aquesta visió de l'univers, però són els pares de l'Església els qui fixen el sentit místic dels signes (De Bruyne 1946, 341). Amb Orígens naix ja el discurs teològic sobre l'escriptura de Déu: la distinció que presenta entre els sentits literal, moral i místic estableix la base del que a poc a poc s'anirà transformant en la teoria dels quatre sentits de l'escriptura (Eco 1997, 80).⁶⁸

D'una altra banda, és sant Agustí el primer autor que funda una teoria del signe. Segons exposa a *De doctrina christiana*,⁶⁹ el signe és allò que, a banda de la imatge que introdueix en els sentits, du al pensament alguna altra cosa distinta: «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» (*De doctrina christiana*, CCSL XXXII, 32). Hi ha dos tipus de signe: els naturals i els artificials. Els *signa naturalia* signifiquen sense intenció, no estan imposats per la voluntat humana, i fan conèixer alguna cosa distinta a ells mateixos; en canvi, els *signa data* són els que intencionalment mostra una criatura a una altra per fer-li palés un moviment del seu esperit o una idea de la seua ment (*De doctrina christiana*, CCSL XXXII, 32-34). Les «petjades» o «indicis» pertanyen al primer grup, als *signa naturalia*. El signe és, doncs, una *res* que s'ofereix als sentits, que pren lloc

⁶⁷Sobre el desenvolupament de l'analogia, des dels orígens pitagòrics fins a l'edat mitjana, veg. Gisbert 2004, p.29-37.

⁶⁸Llull també en donarà la seua visió al *LC*. Al capítol 357 exposa quins són els quatre nivells de significació en l'Esclusura: històric (literal), tropològic (moral), al·legòric (es dona una correspondència entre un fet messiànic i un fet antimessiànic) i anagògic.

⁶⁹Per a una anàlisi de la teoria del signe a *De doctrina christiana*, veg. Jackson 1969.

al món sensible i pot ser descrit com a tal. Però el signe té com a particularitat que és una *res* el contingut de la qual no s'esgota en la matèria sensible que ofereix als sentits, sinó que el contingut del signe és mental, és allò que la *res* fa evocar (Giraud 2011, 254). Alhora, sant Agustí diferencia el *signe* del *vestigi*, que constitueix un tipus específic de signe:

La trace, le *vestigium* est ainsi immédiatement pensé sous la catégorie du signe. Il est signe d'une certaine sorte. [...] Il est à cet égard commode de distinguer, ainsi que l'ont fait certains spécialistes du signe antique, entre relation d'équivalence et relation d'inférence. L'équivalence est ce qui relie le mot à son idée, elle est avant tout le propre des signes linguistiques et verbaux. L'inférence —qui est le terrain propre de la pensée du signe dans toute l'antiquité avant Augustin— remonte d'un effet à sa cause (inférence par causalité) ou encore va du semblable au semblable (inférence par similitude). Ces deux types de relation s'unissent pour la première fois avec Augustin en une même pensée du signum. Le *vestigium* appartient bien sûr à la deuxième catégorie, celle de l'inférence (Giraud 2011, 255-257).

Per a la cultura medieval el món és un lloc de teofanies, totes les criatures i tota la creació són signe de Déu, perquè porten impresa la petjada del creador, de manera que el cosmos esdevé una mena de senyal, de codi *sui generis* que transmet un missatge permanent. Caldrà desxifrar aquest missatge i, per això, el món material s'interpretarà de manera simbòlica; caldrà convertir els signes en imatges reals i objectives que es puguin reconèixer en un acte d'intuïció, a través del qual es revele la veritat religiosa (Várvaro 1983, 59-60). Ens trobem amb les dos cares d'un mateix pensament hermenèutic: el text sagrat i la natura s'instauren com a principis epistèmics que necessiten ser interpretats. És el que comunament s'ha anomenat l'al·legorisme universal⁷⁰.

El símbol medieval, doncs, es construeix entorn a relacions analògiques, que estableixen un lligam entre quelcom present en el món i quelcom que té el seu lloc sota la veritat eterna del més enllà (Pastoureau 2004, 11). La realitat material significa una altra realitat més difícil de discernir, fins al punt que s'instaura un dualisme metafísic en què el món farà accessible Déu a l'enteniment de l'home. Llegim a la «carta als Romans»: «*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta,*

⁷⁰ Sobre els conceptes «al·legoria» i «tipologia» i llur evolució en el cristianisme (*allegoria rhetorica o litteralis/allegoria spiritualis*, i més endavant *allegoria in verbis/allegoria in factis*) veg. Lubac 1993b [1959], p.126-149.

conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas: ita ut sint inexcusabiles» (ROM 1, 20). En tant que signe, l'univers material té com a objectiu conduir l'home vers Déu. Són les coses creades el que fan visibles Déu i les seues virtuts per a la intel·ligència, perquè en són signe natural. Per tant, la raó, mitjançant la intel·ligència i partint de l'espectacle de les obres divines, pot conèixer l'existència de Déu.

Aquest dualisme metafísic governarà tot el neoplatonisme medieval. En el primer neoplatonisme cristià, representat per Dionís Areopagita, el símbol s'entén com a expressió que remet a una realitat obscura, inexpressable amb paraules. Més endavant, Escot Eriùgena defineix el símbol com a signe sensible que presenta algunes semblances pures o confuses amb realitats immaterials: «per symbola, hoc est, per signa sensibilibus rebus similia aliquando et pura, aliquando dissimilia et confusa» (PL CLXXV, 132). A més, explicita les dos vies per a accedir a Déu: les Escriptures i la natura sensible. L'home ha d'esforçar-se racionalment a trobar Déu a través de l'anàlisi de la creació visible, i alhora ha de provar per l'autoritat de les Escriptures i els pares de l'Església les conclusions que jutjarà fermament establertes (De Bruyne 1947, 346). Com que per a Déu crear és revelar-se, cada cosa creada és un signe pel qual es dona a conèixer, en un grau major o menor, segons el grau ontològic que presente, en l'escala que va dels àngels a les criatures. Per tant, el valor epistèmic de la cosa creada dependrà del seu valor ontològic. La teoria eriugenista exercirà una influència cabdal en la cultura medieval: es perpetuarà la concepció cristiana neoplatònica segons la qual qualsevol ésser creat participa de Déu a través dels seus atributs, i en tant que hi participa els reflecteix⁷¹.

Al segle XII, els victorins recolliran aquesta tradició que presenta el món sensible com a fonament per a descobrir els misteris de Déu, i faran especial atenció al simbolisme estètic. Per a Hug de sant Víctor el símbol és una referència immediata que lliga una forma sensible a una realitat invisible a la qual significa: «Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem» (*In Hierarchiam coelestem*

⁷¹ Segons Yates (1962), els orígens de Lull són eriugenistes, es troben en la interpretació grecoirlandesa del neoplatonisme cristià, fins al punt que la relació entre els victorins i el nostre autor es trobaria en què tots són deutors del neoplatonisme eriugenista.

expositio, PL CLXXV, 941). Per al teòleg victorí, l'activitat humana té un objectiu clar: restaurar en l'home la imatge de Déu, la qual cosa és possible amb saviesa i virtut. La saviesa s'adquireix en tres etapes, per la filosofia, la teologia i la mística, la finalitat de les quals és revelar l'invisible. Com que l'operació humana té un doble objecte, el coneixement i l'activitat, i el coneixement ix d'una font doble, una natural i una altra sobrenatural, el pensament i la contemplació poden centrar-se en la natura, en el text de l'escriptura o en l'experiència moral (De Bruyne 1947, 204-205). La mística consisteix a buscar interpretacions al·legòriques de les coses naturals i a conduir l'ànima cap a la pau i el gaudi interior per les vies del recolliment (Gilson 1986 [1922], 84). Tant al *De tribus diebus* com al *Didascalion*, Hug de sant Víctor concep el món material com un llibre que cal saber llegir, com mostra aquest passatge inicial del *De tribus diebus*:

Vniuersus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est uirtute diuina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inuentae, sed diuino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam inuisibilem Dei sapientiam (CCCM CLXXVII, 9).⁷²

Si les criatures manifesten la saviesa invisible del Creador, s'ha d'observar la natura més enllà del seu aspecte extern, visible, per tal d'arribar a veure la saviesa transcendent que se'n revela. L'home ha d'ensenyar-se a llegir el món, per tal de descobrir la trama invisible que lliga tot els elements i en fa un llibre únic l'autor del qual és Déu. S'ha de contemplar la creació per a descobrir-ne l'ordre, l'harmonia, el sentit i el missatge diví adreçat a l'home (Poirel 2011, 374-376).

Al seu torn, Ricard de sant Víctor inicia el procés de la purificació del cor necessari per al coneixement místic amb la recerca de Déu en la natura i la seua bellesa sensible. Després, l'ànima ha de sobrepassar la imaginació pura i incloure el raonament, de

⁷² La imatge del llibre de la natura la trobem ja en l'Antiguitat, apareix sobretot en sant Agustí, però sembla que és Hug de Sant Víctor qui la desenvolupa i la popularitza. Després la imatge farà fortuna i el seguiran autors com Alain de Lille, Bonaventura, Roger Bacon, Jean Tauler, Nicolas de Cusa o Galileu (Poirel 2011, 364). Expressions com la «ciència de les criatures» o el «llibre de la natura» es generalitzaren i les trobem, sobretot, en l'ascètica i la mística ortodoxes. Aquesta idea passà després a l'oratorià sagrada, a l'especulació misticofilosòfica medieval i, finalment, al llenguatge general, en què adquirí un sentit profà diferent a aquest origen teològic (Curtius 2013, 319-326). Veg. Curtius (2013, 302-347), que explica l'evolució del llibre com a símbol des de l'antiguitat fins als autors romàntics alemanys.

manera que la imaginació s'ajuda de la raó i després la raó s'ajuda de la imaginació, fins que s'instal·la en la raó pura i finalment la sobrepassa per a contemplar en la seua veritat la saviesa suprema (Gilson 1986 [1922], 87). Ricard de sant Víctor estableix tres objectes possibles per a la contemplació: *sensibilia*, *intelligibilia* i *intellectibilia*. Els dos primers es relacionen amb les criatures, en un procés trigradual en què la intel·ligència pot contemplar les formes sensibles —directament o a través de les elaboracions racionals de les ciències de la natura—, o pot descobrir-hi una immensa al·legoria gràcies al sentit espiritual que la raó, ajudada per la imaginació, atribueix a les formes sensibles. Llavors, les qualitats sensibles es poden percebre intuïtivament, es poden analitzar a través de les formes de l'experiència per explorar-ne l'estructura intel·ligible a través d'un sistema de definicions i proves causals o es poden contemplar com una al·legoria inesgotable (De Bruyne 1946, 235-236). Notem que en els tres casos la materialitat esdevé, de nou, la base de la contemplació.

Finalment, sant Bonaventura també parteix de la realitat sensible en exposar l'ascensió cap a Déu. Seguint les passes de sant Agustí i d'Hug de sant Víctor, el menoret presenta la creació com un llibre en què es llegeix la trinitat creadora segons un triple grau d'expressió, per mitjà del vestigi (*vestigium*), la imatge (*imago*) o la semblança (*similitudo*), en ordre jeràrquic:

Ex praediclis 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*; ita quod ratio *vestigii* reperitur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio *similitudinis* in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus (Bonaventura 1925, 93).

Tota criatura és vestigi de Déu, tota criatura que el coneix n'és imatge i només la criatura en qui habita Déu n'és la semblança. En coherència amb aquest plantejament, a partir de totes les criatures podem conèixer Déu de manera indirecta, com per un espill en què les coses apareixen en enigma, recordant la famosa sentència de la carta de sant Pau als Corintis.

A l'*Itinerarium mentis in Deum* Bonaventura fixa la realitat exterior com al primer dels estadis que l'ànima ha de recórrer en el viatge a la recerca de Déu, que, de fet, defineix com una *speculatio*.⁷³ La *mens* té tres mitjans per a ascendir a estimar Déu: un es dirigeix a les realitats corporals exteriors, l'altre a la interioritat pròpia i l'altre al que hi ha per sobre d'un mateix. Al primer accedim pels vestigis i en els vestigis; a la interioritat pròpia per la imatge i en la imatge; i al que ens sobrepassa ho fem per la semblança de la llum divina que resplendeix sobre nosaltres i en ella mateixa. Així, a través dels sentits i la imaginació, els dos primers dels sis graus de les potències de l'ànima, s'inicia el procés de coneixement de Déu en la creació:

omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt uestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa diuinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria uel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae uident, transferantur ad intelligibilia, quae non uident, tanquam per signa ad signata (Bonaventura 2019, 77-78).

De nou les criatures sensibles condueixen o reconduïxen a Déu a qui ha sabut veure en elles no només el seu ésser sinó llur significació —com exposava adés Hug de sant Víctor— i ho fan en un procés que Bonaventura anomena *manuductio* (acompanyant de la mà) o *reductio* (reconduint l'ànima). A partir de les realitats visibles, el contemplatiu s'eleva a considerar el poder, la saviesa i la bondat divines, a través de la condició septiforme (origen, grandesa, multitud, bellesa, plenitud, operació, ordre) de les criatures, que és testimoni septiforme del poder (Déu ho produeix tot del no-res), la saviesa (ho distingeix tot amb claredat) i la bondat (ho ornamenta tot amb generositat) divines (Bonaventura 2019, 54-55).

La consideració del món com a espill, doncs, posa de manifest uns ternaris segons els quals es constitueix la realitat i alhora explica l'exemplarisme en què s'estructuren les operacions de l'ànima en l'acte de comprendre la creació. Segons el doctor seràfic hi

⁷³ Segons explica Solignac al glossari final que proposa per a l'edició de *Itinerarium mentis in Deum*, amb el terme *speculatio* Bonaventura designa l'acte intel·lectual i l'exercici espiritual pel qual l'esperit fabrica un suport, l'espill, que el durà a contemplar Déu de manera indirecta i elevar-se fins a ell; per a fabricar-lo el contemplatiu es recolza sobre les propietats de les criatures. Es tracta d'un mitjà d'inflamar el desig de la unió amb Déu, no d'un exercici intel·lectual (Bonaventura 2019, 162).

ha una art eterna, Déu, que té unes lleis o principis que es comuniquen a l'ànima. Quan la memòria les recorda, guia l'enteniment a percebre la realitat per a formar definicions, proposicions i demostracions verdaderes (Gayà 1987, 28-30). Així, a partir dels principis de l'art eterna l'ànima percep la realitat, que de nou s'imposa com al mecanisme epistèmic inicial.

Amb tot, la natura esdevé un espill els reflexos del qual s'han de saber mirar. Queda clar que en la cosmovisió medieval l'hermenèutica de la realitat es basa en les relacions de significació que s'hi estableixen. És així com la semiologia esdevé una eina al servei de l'epistemologia, del coneixement de Déu, i l'exegesi esdevé total: no es concep com una ciència auxiliar de la teologia sinó com la teologia mateixa (Lubac 1993b [1959], 478). L'exemplarisme ontològic està al centre de la cosmovisió medieval. Per tant, a partir de la lectura simbòlica de la materialitat s'accedeix a l'espiritualitat: l'home capta les relacions sobrenaturals entre els objectes i el món quan adverteix en les coses el reflex ontològic de la virtut participant de Déu (Eco 1997, 27). Fet i fet, en la contemplació la sensibilitat s'erigeix com a motor a partir del qual l'home pot arribar a conèixer Déu.

Totes aquestes qüestions conformen una cosmovisió compartida que es reflectirà en tota mena de manifestacions artístiques, també en les literàries. És el que Pring-Mill batejà en el seu cèlebre opuscle *El microcosmos lul·lià* (1991 [1962], 31-112) com a «substrat col·lectiu dels llocs comuns», les idees subjacents a una tradició cultural, assimilades pels escriptors coetanis de manera que resten implícites, i sense les quals no és possible entendre el sentit total dels textos. És a la llum d'aquest enfocament que s'entén la teoria de la significació en el pensament lul·lià.

2.2. *La teoria de la significació: les dignitats com a base de la contemplació*

La teoria de la significació és un dels fonaments sobre els quals s'assenta tot el sistema lul·lià. Això s'explica tenint en compte el paper preeminent de l'analogia i el simbolisme en l'exemplarisme cristià, comú als autors de filiació augustiniana, com s'acaba d'exposar. De fet, l'analogia és essencial en les primeres versions de l'Art, anomenades quaternàries precisament per l'analogia elemental⁷⁴. En la xarxa de relacions que configuren el món medieval, la significació és el mecanisme que les fa possible, en tant que sistema de regles amb el qual es poden descobrir els significats secrets a què remeten les coses significants. Ja hem vist que, com a signe, l'univers material té com a objectiu conduir l'home envers Déu, de manera que l'acte de significació reposa en una relació material-immaterial, present-absent.

El coneixement —el coneixement de Déu— s'adquireix a partir de les significacions que les criatures en donen. La teoria de la significació és un sistema de regles amb el qual és possible descobrir la significació secreta de les coses significants, és a dir, explicar artificialment la significació natural implícita en el llibre de la natura. Per això la significació esdevé cabdal en la contemplació, però a més, en Llull és una de les característiques nuclears del seu mètode demostratiu, l'Art. La doctrina de la significació natural és un sistema de regles per a llegir el llibre del món segons paraules sensuales i intel·lectuals, amb unes regles concretes —que són l'alfabet i les significacions de les lletres de l'Art—, que permeten sensiblement i intel·ligible penetrar el sentit del llibre de la natura (Trias 1993, 18-19). En un joc en què el sensible i l'intel·ligible es necessiten mútuament, la significació permet arribar a conèixer Déu, gràcies a les semblances que es manifesten en la creació, ja que, en Llull, la possibilitat del significat es deu a la creació (Vidal 1990, 323). La definició que en feu Johnston és ben precisa: «*Semblança* (resemblance or similitude) designated the relationship of correspondence between all beings, and significació (signification) the revelation or

⁷⁴ Sobre el paper de l'analogia en les primeres manifestacions de l'Art, veg. Pring-Mill 1991 [1972], p. 241-252.

dynamic manifestation of that correspondence. [...] *Semblança* established a semiology [...] *significació* provided an hermeneutics» (Johnston 1978, 38)⁷⁵.

En el mètode de coneixement que sistematitza, Llull pretén transformar la contemplació en coneixement, i per a aconseguir-ho se serveix de les significacions: «la clé de cette transformation est dans la progression qui va du connu au moins connu ou caché grâce à un jeu ordonné de significations» (Rubio 2017, 64). La significació és, doncs, el motor del mètode cognoscitiu, en què l'objecte que es vol conèixer es confronta a un altre de més conegut amb el qual té una relació de semblança. Aquesta possibilita una comparació de les qualitats dels dos objectes, per veure quines es troben en l'altre i com, i, en la diferència entre les qualitats, la significació en desvela els significats ocults. Llavors, l'enteniment s'ha d'esforçar a trobar la significació, analitzant les qualitats de la cosa que funciona com a signe, i que són reflex de les qualitats divines, per tal d'obtenir una *similitudo* de l'objecte espiritual (Rubio 2017a, 65-67). Perquè si Déu es pot significar és gràcies a les seues dignitats⁷⁶.

La doctrina lul·liana de les dignitats divines considera que hi ha una sèrie de principis o virtuts que són coessencials a Déu, idèntics en ell, concordants i mútuament convertibles. De l'activitat de cada dignitat es desplega un ternari de correlatius, que *ad intra* expressen la trinitat, i *ad extra* produeixen tota la creació, de manera que el món sensible participa d'aquests atributs⁷⁷. Com ja s'ha exposat, segons el nivell ontològic que ocupen en la realitat, les criatures donaran compte de les virtuts divines, les qualitats de les criatures significaran les qualitats de Déu, perquè aquestes són compartides pel signe i per l'ens significat. Així, el món sensible actua com un mirall

⁷⁵ Trias (1993), Gayà (1995), Bonner (2012) i sobretot Rubio (2017) han estudiat la teoria de la significació en les primeres obres lul·lianes. Quant a una anàlisi més detallada dels termes semblança i significació veg. Johnston 1978, p. 38-170.

⁷⁶ Platzeck ja en va remarcar l'origen agustinianà (1964a) i Pring-Mill ho desenvolupa al cèlebre treball de 1962 (121-168). Alhora, Platzeck (1953-1954) també va relacionar llur estructuració en la figura A amb l'esfera intel·ligible de Plotí. Cruz (1977, 72-78), en un intent d'analitzar científicament les influències àrabs i jueves, n'assenyala l'Antic Testament com a font comuna; després el neoplatonisme ho adapta al servei de la seua interpretació de les idees platòniques.

⁷⁷ Sobre la interpretació lul·liana de la creació i la seua evolució des de les primeres obres fins a les anomenades obres de transició, veg. Ruiz Simon 2005.

imperfecte en què es reflecteixen Déu i les seues qualitats. No debades als *Proverbis de Ramon*, el beat afirma que «tota semblança es creatura» (*ProvRam*, ORL XIV, 163).

Això s'explica si tenim en compte que perquè les propietats i qualitats d'un objecte en constituïsquen la demostració han de ser compreses a partir de les causes: en l'ontologia de l'ésser creat les seues propietats i qualitats poden constituir la demostració del creador (Gayà 1995, 489-490). Com a corol·lari d'aquest plantejament, les dignitats s'instauren com un dels mitjans per accedir al coneixement de Déu: l'intel·lecte humà, limitat i imperfecte, no pot conèixer l'essència divina — «ma anima no pusca bastar a cogitar en vos segons lo vostre gran acabament» (*LC* 149, 7), «impossíbol cosa es que cosa infinida pusca esser tota compresa per cosa finida» (*LC* 100, 7)— però sí que en pot resseguir les seues virtuts a través de la creació, pel fet que les criatures signifiquen parcialment i imperfecta la seua causa agent a través de les propietats que s'hi fan presents. Gràcies a la *similitudo*, les criatures permeten a l'ésser humà saber com és Déu; la significació és el mitjà que té l'home per a conèixer-lo: si l'home les desxifra, podrà comprendre les afirmacions de la fe en què s'afirma alguna cosa sobre Déu, el seu ésser i el seu actuar (Gayà 1995, 490). Per això les dignitats divines són alhora principis de l'ésser i principis cognoscitius. La manera com ho explica Fernando Domínguez és molt clara:

Los diferentes modos de realizarse las dignidades como principios de todo lo creado sirven para establecer una jerarquía en la realidad que expresa una diferenciación ontológica según se aleja de la perfección absoluta del Creador. Esta diferenciación progresiva descendente (*descensus*) es la que sirve de guía al conocimiento de toda la realidad y el camino inverso (*ascensus*) es guía para conocer a su Creador. Desde el *Libre de contemplació* hasta el final de su incansable tarea de escritor, pasando por todas las extensas formulaciones de su *Arte general*, se esfuerza Llull en mostrar ese *ascensus* como fundamento y base de una verdadera ciencia fundada en la razón y no en una opinión recibida a través de una fe heredada y intelectualmente no asimilada (Domínguez 2015, 249).

Les primeres recerques lul·lianes en relació a aquesta teoria les trobem al *Llibre de Contemplació*. Al llarg de l'obra magna s'explica una i una altra vegada la causa final perquè foren creades les criatures, el seu paper en el procés epistèmic: «Per tal que·l vostre compliment e·l vostre acabament, Seyner, fos conegut, per aysó, Seyner, es donat eser a les creatures; e la pus principal ocasió per que les creatures son, Seyner,

creades, si es per conixer la vostra bonesa» (LC 100, 7); «vos, Seyner, avetz creades les creatures per entenció que vos siatz vist e conegut per tot bo e per tot noble; e d'esta entenció primera deriva e davala, Seyner, la segona entenció» (LC 151, 11); «vos, Sènyer, avets creat lo mon e ses parts a significar la vostra essència acabada, per assò es significat que lo mon do significacio de la final raó per la qual ha reebuda creacio» (LC 302, 20).

És així com la realitat sensible s'inscriu al centre del sistema lul·lià; el món és el fonament des d'on iniciar el procés contemplatiu, el primer pas que el caminant ha de fer en el llarg viatge a la recerca de Déu, com es constata des de les primeres obres lul·lianes. Per tant, la teoria del coneixement es mostra dependent de les sensualitats (*sensibilia*) i dels sentits exteriors —sobretot del sentit de la vista. Al llibre III del *Llibre de Contemplació* Llull descriu el mètode de coneixement cap a la veritat a partir de les sensibilitats, la recerca del món intel·ligible a través del sensible⁷⁸. Concretament en la distinció 29, l'autor sistematitza un mètode de coneixement a partir dels temes que ja ha exposat, per a integrar-los en una formulació que permet transformar la contemplació en coneixement vertader (Rubio 2017, 64). Com que la comprensió de la fe es dona en l'àmbit de la contemplació, la realitat sensible, com a signe de Déu, és important per a demostrar les raons necessàries (Gayà 1995, 479). Fixem-nos com ho expressa Llull en l'obra que constitueix el primer tempteig de l'Art, *l'Ars compendiosa inveniendi veritatem*:

A ponimus, quòd sit *noster Dominus DEUS*; cui A. attribuímus *sedecim Virtutes*; non tamen dicimus, quòd sint *cardinales*, neque *theologicae*, nec quòd sint *accidentales*, sed *essentiales*: de quibus formantur *centum viginti Camerae*, per quas amatores hujus artis poterunt habere cognitionem de DEO, & poterunt facere et solvere quaestiones per necessarias rationes (ACIV, MOG I, 2/434).

En aquesta primera versió de l'Art, Llull agrupa en la figura A setze virtuts divines: *bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, justitia, largitas, misericordia, humilitas, dominium, patientia*. Resseguint les cambres que formen els setze atributs, l'ànima racional podrà conèixer Déu, podrà

⁷⁸ Per a una anàlisi del paper de la significació en el mètode demostratiu del *Llibre de Contemplació* i de la seua conversió al llenguatge artístic veg. Rubio 2017, p.63-88.

resoldre les qüestions *per raons necessàries*. Llavors, l'exemplarisme metafísic constitueix la clau interpretativa de les raons necessàries⁷⁹ (Bauçà 1998, 419-420).

Així doncs, com que les dignitats són el mitjà pel qual l'univers clama la inefabilitat de Déu, l'home ha de partir d'elles en la configuració pràctica de la contemplació divina. És per això que les dignitats juguen un paper central tant al *Llibre de Contemplació* com al *Llibre d'amic e amat*⁸⁰, tenint en compte que «la mística lul·liana és essencialment un sistema de contemplació metòdica i minuciosa de l'escala de les criatures» (Pring-Mill 1991 [1962], 92)⁸¹. Com que l'home no està capacitat per al contacte directe amb Déu, ha de saber emprar els mitjans que té a l'abast per a assolir el seu objectiu:

Dios en si no puede ser jamás un objeto inmediatamente dado. Por esto, la contemplación luliana en Dios presupone necesariamente otros objetos intermedios los cuales por si mismos tienen que presentarse inmediatamente a nuestra conciencia. Por lo dicho consta que la contemplación luliana es una observación atenta y absorbida en la vista inmediata de un objeto real o mental o también de cualquier agrupamiento problemático de objetos o conceptos, en cuanto tal observación continuada lleva nuestra mente a la consideración de Dios mismo (Platzeck 1978, 96).

La realitat material constitueix el fonament des d'on poder ascendir a l'espiritual, i l'home ha de començar per saber mirar-la, perquè conté els vestigis de les dignitats divines. En la contemplació de les dignitats també s'ha de seguir un mètode que cal aprendre. Llull explica el procediment a l'*Art de contemplació*, el manual teòric de contemplació que conforma el capítol 101 del *Romanç d'Evast e Blaquerna*: el protagonista, Blaquerna, escriu un tractat que ha d'ajudar els ermitans a pujar l'ànima

⁷⁹ S'ha de tenir en compte que les *raons necessàries* amb què Llull intenta demostrar l'existència dels dogmes cristians són, com va afirmar Galmés, «proves de major o menor congruència amb allò que no es podria negar sense negar principis acceptats comunament» (Pring-Mill 1991 [1956], 163).

⁸⁰ Luzón 2012 (p.116-117) recull el llistat de dignitats que apareixen al llarg dels versicles del *Llibre d'amic e amat*.

⁸¹ Pring-Mill (1962) ja va assenyalar el caràcter preeminent de les dignitats en la primera etapa de la producció lul·liana. Gayà (1995) també va manifestar el paper destacat de l'ontologia exemplarista i el realisme universal en les primeres obres del beat, que el relacionen amb les posicions més neoplatòniques del s.XIII. Veg. Merle 1977 per a una anàlisi del terme *dignitas* en la teologia de Llull i els seus predecessors.

«a contemplar Déu en sos honraments e en sos capteniments». A les primeres pàgines n'explica el funcionament:

La art d'aquest libre es que les virtuts divines sien primerament contemplades les unes en les altres e puxes sien contemplades en les altres parts del libre, havent per object l'anima del contemplador les virtuts divines en son remembrament, enteniment, volentat; e que sapia concordar en sa anima les virtuts divines e les altres parts del libre, en tal manera que sia honrament e honor de les divines virtuts; les quals virtuts son aquestes: bonea, granea, eternitat, poder, saviea, amor, virtut, veritat, gloria, perfeccio, justicia, larguea, misericordia, humilitat, senyoria, paciencia⁸² (*ArtCont*, NEORL VIII, 523).

L'art consisteix a contemplar de manera combinatòria les dignitats, primer les unes amb les altres i després amb les altres parts del llibre que es proposen, i així ho posarà en pràctica el personatge Blaquerna en els capítols que segueixen. La sistematicitat del mètode és el que permetrà al fill d'Evast arribar a contemplar Déu: «per açó Blaquerna era tan abundós a contemplar son amat, per ço cor seguia art en sa contemplació, que sos hulls n'eren tots jorns en plors e sa anima en devoció, contricció, amors» (*ArtCont*, NEORL VIII, 533). Al capítol del *LC* sobre com contemplar la senyoria divina —la dignitat *dominium*—, s'explica això mateix per mitjà d'un símil ben eficient:

On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com lo mirall representa a la bella dona la figura de sa cara, per la qual representacio sensual la dona ha ocasió de membrar e entendre e voler sa bellea, enaxí la M (memòria, enteniment e voluntat) es ocasionada de membrar e entendre e amar la A (senyoria de Déu) com la B (significació d'A) li representa la A ab la F (poder de Déu) e G (saviesa de Déu) e H (voluntat de Déu) e I (dretura de Déu) e K (misericòrdia de Déu) e L (acabament de Déu). On, com la M entellectueja so que reeb de la B per les damunt dites figures ab les quals la A es significada, adoncs membra e entén e ama la ànima en vostra senyoria tant de poder e saber e voler e dretura e misericordia e acabament, que lo voler de la M no ama altra senyoria sino la vostra, ni altra senyoria no membra ni entèn digna ni covinent sino la vostra, ni ninguna senyoria no es par ni equal ni semblant ab la vostra en poder ni saber ni voler ni dretura ne misericordia ni acabament (*LC* 332, 11).

Com el mirall representa la cara de la dona i la dona per aquesta representació entén, recorda i estima la seua bellesa, les potències de l'ànima s'apliquen a contemplar la

⁸² En aquesta obra en són 16, com a tota la producció primerenca. Per al nombre de dignitats divines en les primeres obres lul·lianes, veg. Pring-Mill 1958, Platzeck 1964b, Llinarès 1990, Rubio 1997a (p. 111-123) i Mayer 2016.

senyoria divina a través de les significacions que en donen les altres dignitats. De fet, Llull precisa en diverses ocasions que el món és l'espill mitjançant el qual l'home pot veure Déu; l'activitat *ad extra* del creador té una finalitat epistemològica evident. Copsem la resposta que l'amor de l'*Arbre de Filosofia d'amor (AFA)* dona a l'amic quan aquest li pregunta què és la creació: «“Amic, és creació per so que sia lo món e les creatures, espil e ymage de la obra que l'amat à en si metex per so que sia per los àngels e per los homes coneguda, amada e loada”» (*AFA*, 163). El món és la conseqüència de l'activitat productiva cap a l'exterior de l'eterna activitat divina, de l'eterna acció de les dignitats i, per consegüent, és el mitjà de l'ésser humà per a conèixer-lo i contemplar-lo.

Si al passatge del capítol 332 comprovàvem de nou que unes dignitats demostren les altres i en fan possible la contemplació, el mateix es formula al *LAA* en què l'amor diví, una de les dignitats (*voluntas*), es caracteritza a partir d'altres dignitats —bondat, eternitat, poder, saviesa, caritat i perfecció:

Demana ren a l'amat de la amor de son amich. Respòs que la amor de son amich és mesclament de plaer e malanança e de temor, ardiment.

Demana ren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinida bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influència ha l'amat a l'amich (*LAA* 81).

Com que les dignitats són concordants i mútuament convertibles, segons el principi de «convenient de propietats» (Gayà 1979a, 15) les unes demostren i caracteritzen les altres, així com passa amb l'amor. Per això l'amic contempla en Déu totes les virtuts, que alhora són diferents —perquè en són múltiples—, i concordants entre si: «Esguardava l'amich son amat en la major diferència e concordança de virtuts» (*LAA* 257). La mateixa idea trobem al *Llibre de Contemplació* quan l'amor és demostrat per totes les altres dignitats a través de les significacions que en donen les criatures:

Com la vostra amor sia, Sènyer, tan alta e tan maravellosa, per assò avets vos creades les creatures en moltes diverses figures e especies e propietats per tal que en moltes de maneres donen e demostren significacions al humà enteniment de la bonea e la granea excellent de la vostra acabada amor gloriosa. On, bonahuirada es la ànima qui sab apercebre e conèxer e amar e membrar la vostra santa amor vertuosa, e benahuirades son totes les creatures qui al humà enteniment donen demostracio de vostra amor piadosa; e maleyta es la ànima qui no vol ni sab membrar ni entendre ni amar la vostra

amor ni vol apercebre los significats en los quals e per los quals la vostra sancta amor es significada (LC 324, 6).

Les criatures, en la seua multiplicitat, mostren la unitat de l'amor diví; és la pluralitat el que permet reconèixer Déu en la creació, gràcies a l'activitat *ad extra* del creador que n'imprimeix l'estructura trinitària. La diversitat és clau en el sistema lul·lià —no oblidem que la diferència és un dels principis relatius de la figura T—, ja que és el que permet l'existència de les coses: si no foren diferents les unes de les altres, no existirien. L'univers és essencialment un ordre, perquè per a revelar pel finit la saviesa infinita calen una infinitat de coses diverses i aspectes canviants. La diferència inherent a la creació possibilita que la creació done moltes i variades significacions a l'enteniment sobre el creador. L'ontologia lul·liana s'assenta, primer de tot, en aquest concepte: és una ontologia de la diferència. De fet, la diferència acabarà sent un principi universal dels divuit de l'Art ternària. Més endavant es desenvoluparà més extensament aquesta idea per a explicar la demostració lul·liana de la trinitat a partir de les significacions de les virtuts divines. Al fragment que acabem de citar, doncs, la multiplicitat de les criatures mostra la unitat divina. Aquesta paradoxa aparent s'explica parant esment en la doble consideració que s'ha de fer de les dignitats: «en una manera son les vertuts en vostra essència a esguart de la vostra essència e en altra manera entenem les vertuts a esguart de les vostres obres en les creatures» (LC 178, 3). S'han de distingir les virtuts expressades *quo ad se* i les virtuts expressades *quo ad nos*, distinció que en última instància es basa en les dues maneres de considerar l'essència divina (Gayà 1979a, 14).

En Déu les dignitats són essencials (com anuncia el títol del capítol que venim de citar, «Com hom aperceb e conex que aquelles coses que hom apella virtuts en Deu, son en Deu coses essencials e que no son coses accidentals» o com s'exposa més amunt al fragment de l'*Ars compendiosa inueniendi ueritatem*), absolutes i convertibles, mentre que en les criatures les virtuts⁸³ són concordants però no convertibles, es diferencien

⁸³El terme dignitats només s'aplica als principis que es refereixen a Déu, en les criatures emprarem els termes principis o virtuts, segons mostrà Bonner (2012, 141). Veg. també Bonner 1990 i 1996.

les unes de les altres, i no són absolutes perquè deriven de les divines, per això en són ontològicament inferiors.

Segons aquest plantejament s'entén el següent versicle del *LAA*: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e·s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e·ll mortificava no era mas 1^a tant solament» (*LAA* 88). Les manifestacions de les dignitats en les criatures són diverses —però són manifestacions d'una única substància divina—, per això són diverses les maneres en què l'amat es representa als ulls de l'amic, mentre que en Déu són una sola essència, així és que la metàfora acaba amb l'adversativa que l'amor «no era mas 1^a tant solament». La presència de les criatures a la vista sensual del contemplador és el que engega el procés contemplatiu, perquè les empra com a eina epistèmica. Fins al punt que l'amic arriba a considerar-ne les significacions com a mestres en la contemplació:

Demanaren a l'amich: —Quals són tes riqueses?

Respòs: —Les pobretats que sostench per mon amat.

—E qual és ton repòs?

—Lo languiment que·m dóna amor.

—E qui és ton metge?

—La confiança que he de mon amat.

—E qui és ton maestre?

Respòs e dix que les significances que les creatures donen de son amat (*LAA* 57).

Qui pot ensenyar alguna cosa sobre l'amat són les significacions que es poden apercebre a través de les criatures, sempre que se sàpiguen llegir. L'aprehensió de les dignitats només és possible si la funció dels sentits exteriors va acompanyada de l'activitat de la memòria, l'enteniment i la voluntat:

Lev'à matí l'amich, e anava cerchant son amat. E atrobà gents qui anaven per la via e demanà si havien vist son amat. Respongueren li dient quant fo aquella ora que son amat fo absent a sos hulls mentals. Respòs l'amich e dix: Anch, pus ach vist mon amat en mos pensaments, no fo absent a mos hulls corporals, cor totes coses visibles me representen mon amat (*LAA* 40).

Notem que l'amic veu l'amat perquè les criatures operen com a teofanies, però la visió es converteix en pensament sobre les dignitats gràcies a les potències de l'ànima. La memòria ha de recordar les dignitats perquè l'enteniment les entenga i, en darrera

instància, la voluntat les estime i estime Déu: «Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e ls remembraments de l'hamich en les noblees de son amat. E aportaven a l'amich fayçons, e umplien son enteniment de resplandor, per la qual la voluntat muntiplicava ses amors» (LAA 322). Contemplar implica orientar cap a Déu l'activitat de la memòria, l'enteniment i la voluntat, de manera que s'actualitzen les virtuts divines en l'ànima racional. Per a fer-ho l'home s'ajudarà dels sentits exteriors, que operaran a través de les significacions de les criatures però només activant l'eina fonamental d'aprehensió de l'espiritual el contemplador aconseguirà acostar-se al coneixement de Déu:

Humil Senyor! Qui vos vol conèxer, cové que remembre e entena e am los significats qui signifiquen vostres qualitats; car com hom sab rememorar e entendre e voler so que significa de vos vostra infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e dretura e misericordia e humilitat e paciència⁸⁴, adoncs ha hom conexensa, Sènyer, de vostra essencia e de vostres obres (LC 302, 21).

Si el contemplador, partint de la realitat sensual, adreça els seus esforços a aplicar l'enteniment, la memòria i la voluntat a entendre, recordar i estimar, respectivament, les significacions de les virtuts divines, podrà arribar a conèixer Déu i el seu dinamisme. I serà d'aquesta manera, complint el fi per al qual ha estat creat —estimar i entendre Déu a través de les seues dignitats— com més s'assemblarà a Déu: «— Digues, foll, per qual cosa pots ésser pus semblant a ton amat? Respòs: —Per entendre e amar de tot mon poder les fayçons de mon amat» (LAA 208).

En la mateixa línia, al LAA el remei contra la malaltia que pateix l'amic, l'enamorament, és recordar les dignitats, adreçar la memòria a membrar les virtuts divines per tal de poder contemplar l'amat: «Malalta era amor. Metjava l'amich ab pasciència, perseverança, obediència, sperança. Guaria l'amor; enmalaltia l'amich. Sanava-lo l'amat donant-li remembrament de ses virtuts e de sos honraments» (LAA 238). La cura per a l'amic passa per aplicar-li les dignitats, que actuen com a xarop

⁸⁴ Ací en són nou, però el llistat de virtuts divines varia al llarg del *Llibre de Contemplació*. Sobre la bibliografia pertinent, veg. la nota 82 del present estudi.

que fa créixer l' enamorament, en un joc paradoxal en què la causa i el remei de la malaltia són el mateix. Al versicle 51 es reitera aquesta metàfora:

Dix l'amich a son amat: —En tu és mon sanament e mon languiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon languiment; e on pus me languexs, major sanitat me dónes.
Respòs l'amat: —La tua amor és sagell e empremta on mostres los meus honraments a les gents (*LAA* 51).

L'amat és el responsable de la malaltia de l'amic, però també qui en possibilita el guariment. A més, l'amic, en tant que criatura enamorada, serveix d'espill imperfecte de l'amat: el seu amor mostra, de manera imperfecta i limitada, les virtuts divines. Encara hi ha un altre verset que palesa la mateixa idea: «Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors» (*LAA* 24). L'amat és vist en les seues dignitats, ací *nobilitats*, que *ad intra* acompleixen el màxim grau de perfecció, mentre que en les virtuts de les criatures, *totes les altres nobilitats creades*, es mostren en un grau de perfecció menor. Però es mostren, a través de la vera amor que sent l'amic, i també dels plors que emet per l'amat. Per això l'enteniment obtindrà un grau superior de coneixement de la virtut divina (i serà més perfecte, més «acabat» en la seua acció) quan la contemple en si mateixa, en el seu màxim grau de perfecció, que no a través de les criatures, com exposa Llull en el capítol 323 del *LC*, dedicat a la contemplació de la saviesa divina:

On, beneyta sia, Sènyer Deus, la vostra sancta saviea gloriosa qui dona al humà enteniment major acabament e major vertut com entén vostra saviea que no fa com l'enteniment entén nulla creatura. On, com la ànima assò remembra e entén e ama, adoncs es contemplant e adorant vostra saviea gloriosa; e com la boca diu so que la ànima membra e entén e vol de la vostra saviea, adoncs es hom adorant e contemplant sensualment la vostra saviea acabada gloriosa (*LC* 323, 9).

La correcta actuació de les potències de l'ànima facilita la contemplació, com s'ha reiterat a les pàgines precedents, però advertim que simultàniament el contemplador ho manifesta amb la paraula. El procés contemplatiu es completa a la perfecció si, a més, va acompanyat de l'oració i de l'exemple i la predicació posterior, a través de la manifestació de les pròpies virtuts o explícitament de la paraula:

Gloriós Senyor! Qui vol adorar e contemplar la vostra excellent amor, cové que sapia membrar e entendre e voler los significats per los quals les creatures donen significacio

e demostracio al humà enteniment de la vostra sancta amor vertuosa; car com la ànima reeb los significats membrant e entenent e volent aquells e la vostra amor significada per ells, adoncs es la amor gloriosa adorada e contemplada per la ànima qui la sab membrar e entendre e amar: car enaxí com amor es demostrada en les creatures esser molt bona cosa jassía que sien les creatures comensades e lur amor sia termenada, doncs, quant més es mellor la vostra amor qui es en vos infinida eternal acabada.

[...] lo vostre servidor obre son remembrament al enteniment com en ell cerc los significats qui signifiquen la vostra amor per tal que lo remembrament remembre e l'enteniment entena e la volentat am e la boca do laor e benediccio de la vostra sancta amor vertuosa (LC 324, 2-3).

Tota l'obra lul·liana s'ha de llegir en funció del seu afany missional. Quan hom ha aconseguit contemplar l'amor diví ha de predicar-lo a la resta del món, cal manifestar-lo per a esdevenir exemple i aconseguir l'adhesió de la resta d'amadors. Per això al llarg del *LAA* l'amic canta sobre l'amat i les seues belleses en diverses ocasions, com analitzarem en els apartats que segueixen. Remarquem encara una altra idea dels paràgrafs que venim de comentar: és la relació de contrast amb les criatures el que permet conèixer la grandesa de Déu. Ja ha estat exposat que les semblances significatives entre els plans de la realitat i entre ells i Déu permeten conèixer-lo: conèixer l'ésser implica descobrir les significacions vehiculades per aquestes semblances. Gràcies als principis relatius, a més, sabem quina relació es manifesta entre els plans de la realitat. Per tant, les dignitats s'erigeixen com a motor fonamental del procés epistemològic en el sistema artístic, ja que

tot el mètode inductiu, comparatiu i demostratiu de l'Art consisteix en la reducció de les coses particulars als aspectes transcendents de la realitat que són aquestes dignitats, i —per consegüent— a la comparació de les coses particulars entre si a la llum de les Dignitats divines (Pring-Mill 1991 [1962], 43).

Si l'amor de les criatures és bo, tot i ser finit, l'amor de Déu que signifiquen és major, perquè és infinit. Aquest amor creat —com tota la resta de virtuts—, existeix per un amor increat que n'és la causa, i que per tant assumeix el grau de perfectibilitat màxima. Així s'entén la resposta de l'amic a les qüestions que se li plantegen en aquest versicle:

Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.
Respòs: —Per ço cor és glòria.
Digueren-li per què era poderós.

Respòs: —Per ço cor és poder.
—Ni per què és savi?
—Per ço cor és saviea.
—Ni per què és amable?
—Per ço cor és amor (*LAA* 39).

Déu és la causa de les dignitats que imprimeix en la creació. I en tant que causa, n'assumeix el grau de màxima actualitat. Per això no només n'apliquem l'adjectivació, sinó que és el substantiu de què deriva aquest adjectiu: és el més bo i és la bondat, és el més savi i és ell mateix la saviesa, etc. Encara més, la dignitat i la seua acció també són una única cosa en Déu:

Demanà l'amich a son amat qual cosa era major, o amor o amar. Respòs l'amat e dix que, en creatura, amor és l'arbre e amar és lo fruyt, e ls treballs e ls languiments són les flors e les fulles. E en Déu, amor e amar son 1^a cosa matexa sens negun treball, llanguiment (*LAA* 84).

Per a explicar la relació entre la virtut i l'acte de les criatures, Llull emprà la metàfora de l'arbre i el seu fruit, mentre que en Déu no es dona majoritat de l'acte respecte de la dignitat ni viceversa. La seua essència no admet l'aplicació d'aquests principis relatius, perquè ell és la perfecció màxima i en ell es dona el màxim grau d'actualitat:

Estech e perlongà l'amich sos pensaments en la granea e en la durabletat de son amat, e no y atrobà començament ni migà ni fi. E dix l'amat: —Què mesures, foll? Respòs l'amich: —Mesur menor ab major, e defalliment ab compliment, e començament ab infinitat, eternitat, per ço que humilitat, pasciència, caritat, sperança, ne sie pus fortment en ma membraença (*LAA* 68)

L'amic, que contempla dues de les dignitats —la grandesa i l'eternitat de Déu—, s'adona que Déu no admet intrínsecament la relació de començament mitjà i fi. En efecte, aquests principis relatius manifesten la relació entre el món i Déu, però no expliquen l'activitat de Déu *per se*. No és possible aplicar a Déu alguns ternaris relatius de la figura T, com començament-mitjà-fi, perquè en el màxim grau de perfecció no cap cap tipus de diferenciació, la unitat de la seua essència no ho permet. En canvi la relació de diferència entre aquestes i Déu serveix a l'amic com a mètode cognoscitiu, com s'ha exposat més amunt al capítol 324 de *LC*. Comparant la *menoritat* i el *defalliment* del món i de les criatures amb la *majoritat* i el *compliment* divins, respectivament, l'amic aconsegueix recordar amb més força les dignitats *humilitat* i

paciència i les virtuts teològals *caritat* i *esperança*. Així, la inferioritat que es dona en el món respecte a Déu ha provocat que l'amic pose en valor la seua humilitat i la seua paciència i les recorde —i per consegüent les entenga i les estime.

Per a entendre millor tot el que acabem d'exposar, prenguem com a exemple la bondat, un dels transcendents per excel·lència.

—Subirà bé és lo bé de mon amat, qui és bé de mon bé, cor és bé mon amat sens altre bé; cor si no ho fos, mon bé fóra d'altre bé subirà. E cor no ho és, sia doncs tot lo meu bé despès en esta vida ha honrar lo subirà bé, cor enaxí·s cové (LAA 300).

Demanaren a l'amich si camiaría per altre son amat.

Respòs e dix: —E qual altre és millor ni pus noble que subiran bé, eternal, infinit en granea, poder, saviea, amor, perfecció? (LAA 37).

Déu és el «subiran be», el bé suprem anterior a tot altre bé, causa eficient, final i exemplar de la resta de bens del món. El bé de l'amic no prové de cap altre bé que el de l'amat, i per això ha de passar la vida honrant-lo, seguint la primera intenció. Dels dos versicles es desprén que les dignitats divines són la font d'on ragen tota la resta de virtuts que trobem en l'home, gràcies a la seua activitat *ad extra*. Així passa, per exemple, amb les virtuts de l'amic *glòria* i *poder*, que provenen de la glòria i del poder divins: «—Digues, amich, hon és ton poder? Respòs: —En lo poder de mon amat [...]» (LAA 195); «—Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e·n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria [...]» (LAA 291). Perquè l'amor de l'amic siga bo, gran, perdurable, etc., necessita, doncs, beure d'aquesta font, contemplar les dignitats divines d'on provenen la bondat, la grandesa, i la resta de virtuts que tot bon amador requereix. Així ho afirma Llull a l'*AFA* en referir-se a la matèria d'amor:

Amar volc l'amic la bonea de son amat, per so que amàs l'amat ab bo amar. Entrà la bonea de l'amat ab sa granea en la amor de l'amic, e l'amic ac bo e gran amar.

Can l'amic ac bo e gran amar, volca ver durable e poderós amar, e adoncs entraren en la sua amor, per ésser amades, la bonea, granea, duració, poder de l'amat, ab saviea, volentat, vertut, veritat e glòria de l'amat, e l'amic ac tan fortment ple son amar de les semblances de son amat que a penes podia sostenir los desirers e les amors que li venien per son amat.

En l'amar de l'amic volgren entrar differència, concordança, comensament, mejà e fi e egaltat ab majoritat, per so que l'amar de l'amic fos major; mas l'amic s'escusà a eles e dix que no podia major amor caber en sa amabilitat. Mas l'amor e l'amat obriren

la porta e entraren les semblances de l'amat en la amor de l'amic, ab majoritat, e l'amic perdé ymagenar e sentir e estec en rabeu per sobre amor e amar (AFA, 36).

L'amic ha d'omplir-se de les semblances de l'amat si vol activar la seua voluntat a estimar-lo virtuosament. Si així ho fa, fins i tot quan creu que ja no pot estimar més, que no cap més amor «en sa amabilitat», aconsegueix superar les potències sensitiva i imaginativa que el connecten al món terrenal i, abandonat totalment a l'estat de contemplació amb les potències de l'ànima racional aconsegueix entrar en èxtasi per sobreestimar, gràcies a la voluntat. Per aquest motiu la corda que lliga l'amic a l'amat, el llaç que permet que l'amic estime Déu, ha de mostrar-li les seues dignitats: «Sàvia corda d'amor és aquella qui representa e demostra a l'amic los bons, grans, alts e poderoses secrets del bo, gran, durable e poderós amat» (AFA, 24). Amb aquestes virtuts l'èxit de l'amor i, llavors, de la contemplació estan assegurats. El poder de les dignitats és tal que no només indueixen l'amic a estimar i contemplar l'amat, sinó que també el condueixen a estimar-se, a estimar el proïsme i a saber rebutjar, desamar, la falsedat: «Demanaren a l'amich on començaren primerament ses amors. Respòs que en les noblees de son amat; e que d'aquell començament s'enclinaren a amar si mateix e son prohisme, he en desamar engan e falliment» (LAA 61).

Tot plegat explica que Llull afirme que la bondat divina és «mare e font e mar de totes les bonès» (LC 328, 13). Aquesta bondat intrínseca a Déu, com tota la resta de dignitats, és dinàmica, perquè en el pensament lul·lià l'*esse* necessita l'*agere* i «tout est subordonné à l'action [...] rien n'est s'il n'y a pas d'agir et que rien ne demeure dans l'être si l'agir ne demeure agissant» (Sala-Molins 1974, 33). Així ho explicita l'amic a l'AFA: «“Amat”, dix l'amic, “la tua bondat de què és plena?” “Amic”, dix l'amat, “ma bondat és plena de ma essencial e natural bonificativitat e bonificabilitat e bonificació”» (AFA, 158). La bondat es desplega en tres correlatius: és *bonificativa* quan està en acte, i produeix les coses bones, *bonificables*, amb el *bonificar*, que *ad intra* genera la trinitat i *ad extra* produeix les criatures. En efecte, l'activitat constant de les dignitats genera el món i també la seua activitat:

“Amor, aquela obra que l'amat à en lo món, de què és?” “Amic, la obra que l'amat à en lo món és de les sues obres que à dedints si metex; car la sua bonea bonifica, ab son bonificar, les bones obres que fan los hòmens e les altres creatures, e la sua granea e son magnificar les magnifica, e enaxí de les altres” (AFA, 164).

Per això les criatures són bones, i a través d'aquestes bondats inferiors, reflexos ontològics de la bondat divina, l'home pot conèixer el bé que n'és la causa. Així s'explicita al *Llibre de Contemplació*:

Ah Deus, savi sobre tots sabers e sobre totes savièes! A la vostra sancta dretura, Sènyer, sia coneguda tota glòria e tota honor, per so con vertaderament e dreturera totes quantes coses avets creades, totes les avets creades per tal que en elles sia coneguda e demostrada vostra gran bonea.

On, con vostra gran bonea meresca, Sènyer, ésser coneguda e esser amada e servida, avets feta molt gran raó e molt gran dretura en so que avets creades les creatures per tal que vos siats conegut (*LC 72, 1-2*).

On, com sia, Sényer, propria cosa a la vostra bonea fer bones obres, es significat en la vostra bonea que en la ocasió segons la qual fa bones obres, es, Sényer, lo bé e la vertut qui es en vos (*LC 185, 8*).

Déu, en un acte totalment voluntari, ha creat el món perquè l'home pugui conèixer-ne la seua bondat i servir-la. Per tot això «les bones obres del amat són tresor e riqueses de l'amich» (*LAA 150*), perquè aporten les significacions de Déu que l'enteniment resseguirà per a actualitzar la bondat en l'ànima racional:

Entellectualment entenem que la B (*significació de A*) demostra de la A (*Déu*) a la M (*enteniment del home qui reb los significat damunt dits*) que en la A ha acabat poder e saber e voler e dretura e misericordia, e que en la A ha humilitat e pietat e paciència e acabament de totes vertus. On, com la M reeb totes aquestes demostracions que la B li fa de la A, adoncs se forma a la M conexensa de la vostra excellent bonea qui es bonea sobre totes bonèes e vertut sobre totes vertuts creades (*LC 347, 4*).

Alhora, la bondat serveix com a criteri validatiu de la veritat:

Nomenat Senyor per tots los pobles, honrat per totes creatures! Tot so que raó demostra, tot es veritat; e emperò tot so que hom se cuida que sia demostrat per raó, no es veritat. On, lo defalliment no està en la raó, enans està en los subjects desordonats en los quals raó no ha aparellat con en ells demostra veritat. On, qui vol apercebre, Sènyer, qual cosa es demostrada en veritat, conpar la cosa ab la vostra bonea; e sis cové segons vostra bonea, es demostrat que es vera: car enaxí com los mariners sendressen en lur viatge per la tremuntana, enaxí pot hom endressar sa racionalitat a demostrar veritat pus que hom segueisca los significats de la vostra bonea (*LC 154, 22*).

Prenent com a base la mútua convertibilitat de les dignitats, aquestes seran emprades com a criteri validable dels arguments (*Rubio 1997a, 35*). Descriguem-ne el procés: de vegades l'home s'equivoca i confon la realitat que la raó demostra amb la veritat.

Per a estar segur de la validesa del seu criteri, ha de confrontar aquesta suposada veritat amb una dignitat, en aquest cas amb la bondat divina. Si l'objecte de la realitat no contradiu la bondat divina, dit altrament, si la relació que es dona entre l'objecte i la bondat és de concordança, l'objecte serà vertader, la raó l'haurà interpretat correctament. És així com el pensament lul·lià verifica la veritat de les criatures referint-la a la veritat de Déu (Pring-Mill 1991 [1962], 43). L'enteniment, en aquest desenvolupament lògic, ha de saber passar del coneixement d'una realitat al d'una altra, per això el savi és aquell que sap ordenar les sensualitats i les intel·lectualitats:

Excellent Senyor sobre totes altès, honrat sobre tots honraments! Home savi es aquell qui afigura unes coses per altres e qui encerca les unes coses ab les altres e qui fa concordants comparacions, e home savi es aquell qui ha conexas daquelles coses qui son contraries e daquelles qui an diverses propietats, e home savi es aquell qui sab apercebre en les qualitats quals son vers o falsos significats (LC 201, 10).

Tanmateix, tot i que el món és intrínsecament bo perquè s'hi reconeix Déu, a causa del pecat humà accidentalment està replet de vicis. Llegim, al capítol 157 del LC, «Com home cogita en aquelles coses en les quals aquest mon es bo e en aquelles coses en les quals aquest mon es ávol»:

Oh Deus gloriós, amorós! A vos, Sènyer, sia glòria e benedicció; car con som cogitant en la bonea del mon, e perpens con ell es subject en la qual som conexedors de la vostra gran bonea e de la vostra gran vertut, adoncs cau en mon enteniment quel mon es molt noble, per so car es loc en lo qual hom pot ésser conexent de la vostra bonea. Mas con jo perpens ne cogit, Sènyer, con lo mon es loc e occasio on hom fa errades e falliments e en lo qual hom sadelita en vans delits trespessables, adoncs conex la mia anima que lo mon es molt mal e molt vil e de poc recapte. Con los homens son amadors e loadors dels vostres honraments e de les vostres vertuts, adoncs, Sènyer, es lo mon mellorat per los homens qui vos servexen: mas con los homens son desobedients als vostres manaments e an en memoria los delits els honraments temporals, adoncs esdevé lo mon, per los homens, mal e desordonable (LC 157, 1-3).

L'home virtuós serà aquell que aconseguisca aplicar les potències de l'ànima racional a resseguir els vestigis divins i que n'elimine les àvols distraccions que li embarguen la contemplació:

[...] la B (*significació de A*) li demostra que tot lo bé qui es en aquest mon es vengut de la A (*Déu*) e tot lo mal de culpa e tots los peccats els vicis son venguts accidentalment daltra cosa qui no es la A. On, com la M (*enteniment del home qui reb los significat damunt dits*) entén aquesta demostracio aital, adoncs la M entén que es molt ubligada a donar la L (*gràcies a Déu*) a la A; car aitant com la M entén les damun dites

demostracions, aitant entén sí ubligat a loar e a beneyr e a graír la A qui tan noble conexensa li dona (LC 347, 6).

Tot comptat mostra que l'home ha d'aplicar la bondat que Déu li ha donat a contemplar i honrar el bé que n'és la causa, a seguir la primera intenció. Però en la pràctica l'amic es troba que la realitat és ben diferent:

Encontrà l'amich son amat e viu-lo molt noble e poderós e digne de tot honrament. E dix-li que fortment se meravellava de les gents, qui tan poch l'amaven e'l conexien e l'honoraven, con ell ne fos tan digne. E l'amat li respòs dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat home per ço que n fos amat, conegut, honrat. E de mill hòmens, los çent lo temien e l'amaven tan solament; e de los çent, los XC lo temien per ço que no·ls donàs pena, e los X l'amaven per ço que·l·ls donàs glòria. E no era quaix qui l'amàs per sa bonea e sa nobilitat. Con l'amich ohí aquestes paraules, plorà fortment en la desonor de son amat e dix: —Amat, qui tant has donat a home e tant l'as honrat, per què home ha tant tu en ublit? (LAA 211).

Per a l'amic, honrar Déu és aplicar la memòria, l'enteniment i la voluntat a contemplar-lo, mentre que el deshonor es manifesta quan hom manté la memòria i la voluntat passives: «Demanaren a l'amich en què està honrament. Respòs que en entendre e amar son amat. E demanaren-li en què està desonor. Respòs que en ublidar, desamar son amat» (LAA 104). Per això, com Fèlix al *Llibre de meravelles*, l'amic se sorprén de l'oblit general de la primera intenció, ja que els pocs amadors que queden no l'estimen —o el temen— per si mateix, sinó pel benefici posterior que n'obtindran. El consol el troba, de nou, en la contemplació de les dignitats divines:

Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab lenguatge d'amor. Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaran ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments (LAA 95).

—Digues, amich, hon és ton poder?

Respòs: —En lo poder de mon amat.

—Ab què t'esforçes contra tos enemichs?

—Ab les forces de mon amat.

—Ab què t conortes?

—Ab los tresors eternalis de mon amat (LAA 195).

Anant pel món l'amic s'adona que són ben pocs els bons amadors de Déu i s'ha d'esforçar contra la manca de servidors que té l'amat. Aquesta realitat el fa patir però

ahora incrementa l'amor que sent per Déu, perquè l'augment del dolor implica també el de l'amor. I, sobretot, pel consol que li ofereix l'amat, que li revela les dignitats: els seus capteniments o tresors eternals. Contra els pecats dels enemics, resta consolar-se en les dignitats divines, contemplar Déu a través de les seues virtuts. Aquestes virtuts són el veritable tresor de l'amic, molt més valuoses que les riqueses temporals que l'home, amarat del pecat d'avarícia, acostuma a desitjar. Al capítol 34 del *LC* «Com Deus ha creats los metals», Llull contraposa els tresors materials al tresor espiritual. Front al tresor terrenal, que és finit i imperfecte, que està mal repartit de manera desigual a causa de la cobejança, els homes poden sadollar-se a bastament del veritable tresor infinit i perfecte, Déu:

Amorós Senyor! Null tresor qui sia creat no ha virtut ni propietat que deja dar bastament al home de ver en ver, per so car es creat; car cosa creada no pot dar abastament. On, cové que vos, Sènyer, siats tresor sadollant los homens, per so car sots eternal e infinit, sens tot defalliment (*LC* 34, 24).

Perdé l'amic I diner d'aur que avia, per lo qual avia què menjar e vestir. E riss amor per so car l'amic avia matèria per la qual se confiàs en lo tresor de son amat qui abasta a tots aquels qui en él an esperansa (*AFA*, 37).

El beat afirma reiteradament en diverses obres que Déu i les seues dignitats són el tresor de l'amic: «Amic, *as* negú tresor? Dix l'amic que son amat era son tresor e son amar» (*AFA*, 206), «Les noblees e ls honraments e les bones obres de l'amat són tresor e riqueses de l'amich» (*LAA* 150)⁸⁵. Vegem-ne la justificació:

A divinal rey poderós sobre totes forsses! Si l'ome deu tenir son cor e sa pensa la on a més de son tresor, rasó es que nosaltres tingam mes nostre coratje en vostra bonesa que en nula altra causa, cor vostra bonesa, Seyner, es tot lo nostre cabal e tot lo nostre tresor e d'altra causa nos no podem pendre vida sinó de la vostra bonesa. [...]

A Seyner! Be conec que viltat e paubresa de seyn es en mi; cor eu moltes de vegades he cogitat en aquestz vans delitz e mes de vegades, Seyner, he amat peccat que la vostra bonesa, qui es lo nostre sobirà tresor, del qual se pren vida perdurable (*LC* 29, 13, 15).

⁸⁵ Al «Sermó de la muntanya» de l'Evangeli segons Mateu, trobem el mateix menyspreu per les riqueses terrenals i la mateixa preocupació per les riqueses del més enllà, perquè aquest serà el tresor més preat, el tresor diví, on estarà l'amor de l'home en la vida eterna: «Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra: ubi aerugo, et tinea demolitur: et ubi fures effodiunt, et furantur./ Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo, ubi neque aerugo, neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt, nec furantur./ Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum» (MT 6, 19-21).

O vos, Seyner Deus, qui sotz salvador e benfactor nostre! Sentetat e gloria e honor sia donada, Seyner, a la vostra honrada misericòrdia, cor tot lo meu tresor e tot lo meu cabal, e tota la mia esperansa e tot lo meu be, tot está, Seyner, en la vostra misericòrdia (LC 94, 28).

La bondat i la misericòrdia, dues de les setze dignitats de l'etapa quaternària, es presenten com al tresor de l'home per la seua activitat creadora i salvífica: l'home ha estat creat gràcies a la bondat divina i si té alguna possibilitat d'obrar bé i arribar a la glòria després del pecat comés és per la misericòrdia de Déu. Les dignitats i les obres que produeix l'amat en el seu constant *agere* són la riquesa de l'amic, que, tanmateix, ha de saber emprar-les correctament perquè complisquen el seu paper:

Al primer capítol de les condicions de vertut e damor, se lig: «Vertut veritat e amor son riqueses e tresor damic e damat»; e per aysò, dix prudencia a vida damor, si lamic ha vertut veritat e amor, les riqueses el tresor que ha, li ajuden contra la mort quil vol ausiure; car ab la vertut se defèn de vicis, e ab la veritat se defèn de falsa amor, e ab amor, de ira e desamor (AFA, 175).

Les dignitats virtut, veritat i amor són el tresor de l'amic, però també de l'amat, perquè si les aplica correctament l'amic s'allunya dels vicis i esdevé bon amador. L'amat és el tresor de l'amic i igualment l'amic, si segueix la primera intenció, és el tresor de la resta d'homes:

On, com assò sia, Sènyer, enaxí, doncs tot hom qui sia amant son amic per esta manera, ama acabadament e fermament, e sa amor nos camia nis mou nis corromp en vés son amat, per que lamat es bonahuirat com per tal amic es amat; car tot lo major tresor que hom pot aver en est mon, es, Sènyer, amic qui am son amic ab remembrament e enteniment e voler acabat per lacabament que ha reebut en vos a membrar e a entendre e a voler; car amic qui sia acabat en son remembrar e entendre e voler, es tresor de son amat en tots acabaments e en totes necessitats qui sien mester a lamat (LC 307, 20).

Aquest darrer exemple pertany al capítol 307 del LC, «Com home ama son amic», l'exposició doctrinal sobre com ha de ser l'amistat entre els homes, en què ja apareixen els personatges de l'amic i l'amat, tot i que sense el valor metafòric que guanyaran al LAA. De fet, es cospa clarament al passatge: l'amat no fa encara referència a Déu, sinó a la resta d'homes que estima l'amic i que veuen completada la seua perfecció en l'amor de l'amic. Per a estimar el proïsme correctament, l'home prèviament ha de recordar, entendre i estimar Déu, «Car si l'amic, Sènyer, no amava primerament vos,

nos puria formar ni afigurar en lo amant vera amor, ni l'amat no puria esser amat vertaderament» (*LC* 307, 3). L'home coneix el verdader amor diví i pot estimar amb vertader amor els altres amats: és així com esdevé tresor per a la resta.

Per tant, cal seguir les virtuts però també cal fer-les seguir a la resta dels homes, esdevenint exemple. Ja hem dit que l'objectiu missional és ben present al llarg de les metàfores que ens ocupen —com en tota l'obra lul·liana—, i l'amic també s'instaura com a justicier quan cal que algú advertisca els homes que dubten o quan mostren una conducta moral reprovable:

—Encontré en la via d'amor amador qui no parlava. Ab plors, magres fayçons, languiments, acusava amor e blasmava. Escusava's amor ab leyaltat, sperança, paciència, devoció, fortitudo, temprança, benanança. E per açò blasmé l'amador qui d'amor se clamava, pus que tan nobles dons li donava amor (*LAA* 106).

L'amic critica l'amador perquè es queixa quan està rebent les virtuts morals, el millor que l'amor li pot donar en el procés contemplatiu perquè sàpiga com actuar i seguisca la primera intenció. Però l'amic sap que serà Déu, en la seua perfecció absoluta, qui decidisca salvar-lo en un acte immens de caritat, de pietat, o condemnar-lo per la seua justícia, dignitats que no es contradiuen en l'essència divina per la seua naturalesa: «—Lo teu poder, amat, me pot salvar per benignitat, pietat e perdó, e potme dampnar per justícia e per colpes de mos fallimens. Complescha ton poder ton voler en mi, cor tot es compliment, sia que'm dons salvació o dampnament» (*LAA* 302). La glòria de Déu es veu tant en les perfeccions de les criatures com en les seues febleses, se significa igualment per la gràcia que procura als homes com per la pena que es veu obligat a inflingir-los. Així ho argumenta Llull al *LC*:

Complit Senyor ple de lots acabaments! Qui vol adorar e contemplar la vostra gloria sapia membrar e entendre e voler com la vostra gloria es aitàn acabada en l'acabament de les creatures com en lur defalliment: car enaxí com la ànima es aitàn acabada en membrar e en entendre bé e mal com es com lo voler ama lo bé e desama lo mal, enaxí, Sènyer, sots vos aitàn acabat en gloria per la pena que donats als dampnats com sots per la gloria que donats als salvats: car enaxí com la ànima es acabada en son recordar e entendre bé e mal e en voler lo bé e en desamar lo mal, enaxí la vostra gloria se mostra acabada en donar gracia als sants de gloria per justícia e per misericordia, e en donar pena als infernats: car enaxí com lo voler val aitàn per no voler peccat com per voler bé en les creatures, enaxí la vostra gloria aitàn gran es en vos per justícia com per misericòrdia (*LC* 326, 28).

Tant la justícia com el poder divins es contemplen per mitjà del càstig o de la recompensa, de la pena o la glòria que Déu dona als homes en el món transcendent segons la seua conducta moral en el món de la immanència:

Ah excellent Senyor sobre totes altèes! Com vostra gloriosa dretura entellectual sia eternal infinida acabada en tots acabaments, e com vos, Sènyer, ajats creades les creatures per tal que home pusca aver conexensa de vostra gran dretura, per assò avets volgut que home aja conexensa ab la D [guardó del bé que fa en Pere] e ab la E [pena del mal que fa en Guillem] del acabament e de la vertut de la A [dretura de Déu][...].

Car si la D e la E, Sènyer, no fossen significants e demostrants la A, hom no agra ulls sensuais ni entellectuals ab que pogués vèer la A; e si vos aguessets creades les creatures per tal que fos demostrat e significat l'acabament de la A e no aguessets creada la D e la E, doncs totes creatures foren creades debades; e si ho fossen, la vostra A fora contraria a sí metexa e lo vostre poder e lo vostre saber foren contraris a la A; e assò es cosa impossíbol que en vostra essencia divina aja nulla contrarietat ni null defalliment.

Dreturer Senyor! Enaxí com la D es ubligada a significar e a demostrar l'acabament de la A, enaxí es la E ubligada a significar l'acabament de la A: car axí com la A ha natura e propietat que demostre e manifest al humà enteniment son acabament per la D, enaxí ha natura e propietat que demostre son acabament ab la E; e enaxí com lumà enteniment ha natura e propietat com aja conexensa de la A ab la D, enaxí ha natura e propietat com ab la E aja conexensa de la A. On, enaxí, Sènyer, com la D es ubligada a durar perdurablement per tal que perdurablement mostre al humà enteniment l'acabament de la A, enaxí la E es ubligada a durar sens fi per tal que perdurablement demostre e signific al humà enteniment lo gloriós acabament de la A. On, com hom sab aquestes figures entellectuejar enaxí e puxes hom muda son enteniment a la vostra entellectual dretura e a la celestial gloria e a la infernal pena, adoncs es hom adorant e contemplant la vostra gloriosa verdadera dretura (LC 329, 4-6).

El càstig o el premi que Déu atorga als homes és el que permet tant a la vista sensual com a la intel·lectual contemplar la justícia divina, que altrament no podrien fer-ho. Vegem-ne quina és l'argumentació que empra el beat: si D i E no significaren la justícia divina, les criatures no podrien acomplir la funció perquè foren creades (demostrar la justícia divina) de manera que la justícia es contradiria en l'essència divina i seria contrària a les dignitats poder i saber. Com que en Déu no pot haver contrarietat, les penes i la glòria que atorga als homes demostren la seua justícia. I pel seu paper en la teoria de la significació, el guardó i la pena de l'infern que Déu concedeix han de durar perdurablement. De nou veiem que el fonament de l'argumentació es troba en el respecte per la concordança de les dignitats i l'essència divines. Aquesta teoria s'aplica així a la contemplació de Déu:

Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels innorantment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat, qui turmentava aquells qui·l conexien e li eren desobedients. E per açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança; ni si havia major benanança con vehia honrar son amat, o major malenança con lo vehia deshonorar (*LAA 256*).

Ohia blasmar l'amich son amat; en lo qual blasme vehia l'enteniment la justícia e la paciència de son amat, cor la justícia punia los blasadors e la pasçienca los esperava a contricció, penediment. E per açò és qüestió en qual dels dos l'amich crehia pus fortment (*LAA 327*).

Seguint el que Llull havia exposat al *LC* l'enteniment de l'amic entén la justícia divina quan Déu castiga els qui li són desobedients o el vituperen. És, doncs, el càstig que Déu imposa (l'E del capítol 329 del *LC*) el que significa la seua dretura. En darrer terme, és el blasme dels qui desconeixen l'amat i no segueixen la primera intenció el que possibilita que l'enteniment de l'amic entenga la justícia divina: el mal comportament dels homes comporta l'aplicació de la dignitat i la seua aprehensió per part de l'amic. Igualment, recordar el pecat del món comés pels homes permet activar la memòria de l'amic a recordar la justícia de l'amat: «—Pregaven Nostra Dona e los àngels e·ls sants de glòria mon amat. E con remembré la error en què·l món és per desconexença, membré gran la justícia de mon amat e gran la desconexença de sos enemichs» (*LAA 318*). Tant el mal de culpa com el mal de pena serveixen com a mecanisme epistèmic. D'una banda, com que l'home no pot conèixer el bé directament, necessita la significació contrària que el demostre al seu enteniment limitat: el mal. El mal sorgeix del pecat humà de manera accidental, no sorgeix de la voluntat divina:

L'amich loava lo poder e·l saber e·l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora pecat; lo qual peccat no fóra sens lo poder e·l saber e·l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni·l saber ni·l voler de son amat (*LAA 263*).

Tanmateix, Déu tolera el mal perquè a través d'ell, mitjançant el coneixement per la negativa, l'home pot conèixer el bé. El pecat, l'«Entenció girada e enversada contra la final entenció e rahó per què mon amat ha creades totes coses» (*LAA 276*) pot ser una eina per a conèixer, per contrarietat, quina és la recta intenció. És així com Llull

arriba a la justificació gnoseològica del mal (Rubio 1995b, 6).⁸⁶ D'una altra banda, el mal de pena, que sí que sorgeix de la voluntat divina, és un acte en què Déu demostra la seua justícia, que l'enteniment que s'hi aplica correctament pot percebre, com es veu als versicles. Per això tant la pena del mal que Déu imposa com el pecat de l'home poden significar a l'enteniment humà la justícia divina.

La imperfecció de les criatures, la feblesa humana i els pecats que es cometen són necessaris per a conèixer, a través del coneixement per la negativa, la perfecció divina. Per aquesta argumentació s'entén que tant el poder com la impossibilitat de les criatures significaran el poder diví:

On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com hom fia un nou en la correja per tal que sia a hom la sensualitat del nou ocasió com hom sia remembrant en alcuna cosa, enaxí los poders qui son en les creatures e la impossibilitat qui es en elles com es significada al humà enteniment, adoncs es endressat que reeba conexensa del vostre sant poder gloriós; car en so quel firmament ha poder en esser movable e ha defalliment de poder en membrar e entendre e voler, e en so que los elements an poder de compondre e de corrompre los corses elementats e no an poder de membrar ni entendre ni voler, e en so que los vejetables an poder en una cosa e no en altra, e assò metex se seguex en los animals e en los metalls, doncs per assò, Sènyer, es significat al humà enteniment lo vostre sant poder qui ha dat poder a assò ques vol e no a assò a qui dar nol vol. On, com en assò sia significat tot poder, per assò es significat lo vostre sant poder qui pot en so que vol e en so que no vol: on, per assò com hom ha reebuts los significats quil vostre sant poder infinit signifiquen, adoncs deu hom adorar e contemplar de totes ses forces sensuais e entellectuals lo vostre sant poder gloriós (LC 322, 6).

El poder diví ha atorgat diversos poders als elements de l'escala de les criatures, segons la seua voluntat, per això tant el poder de les criatures com la seua negació hi remetent, el signifiquen sensualment, tal com ha estat explicat amb algunes altres dignitats. Subratllem encara el símil tan gràfic que el beat emprà en la seua argumentació: el poder de Déu se significa a través del de les criatures com el nus que fem com a recordatori sensual remet a la cosa que vol ser recordada. La imatge sensual, doncs, esdevé ineludible per al contemplador que vol arribar a recordar, entendre i estimar Déu.

⁸⁶ Per a una explicació detallada sobre el mal de pena i el mal de culpa i sobre com es justifica el mecanisme del coneixement per la negativa al *Llibre de Contemplació* veg. Rubio 1995b.

En la mateixa línia, el mal del món s'instaura com a mecanisme eficient per a contemplar la bondat divina. Així ho justifica el beat al capítol del *LC* que tracta sobre com contemplar la bondat de Déu:

Rey dels reys e Senyor dels senyors! Qui vol adorar e contemplar la vostra subirana bonea, sapia membrar e entendre e voler la D qui es bé compost de bé e de mal; car la calor el fret e la fam e la set e la pobrea e la malautía e la mort, tot es bé qui significa al humà enteniment la gran bonea qui es en vos per justicia e per misericordia e poder e saber e voler e acabament; car aitant com hom aperceb los mals els defalliments qui son en est mon, aitant es hom poderós dapercebre los grans bens qui son en vos: car axí, Sènyer, com la vostra encarnacio e passio e pobrea e mort son los ulls don nostra ànima veu los acabaments qui son en vostres vertuts, enaxí per los mals els treballs els defalliments que hom ha en est mon ha hom conexensa dels bens qui son acabadament en vostra bonea, los quals bens nos no pogrem conèixer ni saber si mals e defalliments no fossen en nosaltres. On, com per aquests mals hom pusca aver conexensa de la vostra bonea, doncs los mals que hom sosté son a home gran bé pus que per ells ha conexensa del vostre bé. On, com assò sia enaxí, doncs ab la D pot hom contemplar e adorar lo vostre bé (*LC* 328, 7).

A causa de les limitacions de l'enteniment, només a través del coneixement del mal l'home arriba a entendre el bé, perquè l'únic que pot arribar a conèixer el bé en si mateix és Déu. Per això el bon contemplador ha de prendre consciència dels seus pecats i els seus errors, i ha de servir-se'n amb el profit intencional que venim d'explicar. L'amic prova de fer-ho, però es veu incapacitat i precisa de l'ajuda de l'amat:

Levava l'amat l'enteniment a entendre ses altees, per ço que l'amich enclinàs son remembrament a membrar sos defallimens, e la volentat los menyspreàs e pujàs amar los acabaments de l'amat (*LAA* 177).

—Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma volentat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma volentat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments (*LAA* 303).

—Amat qui·m fas amar, si no m'ajudes, per què·m volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors (*LAA* 309).

El primer pas és que l'amic aplique la memòria i l'enteniment a recordar i entendre els seus pecats i les seues febleses. A continuació, però, és indispensable que la voluntat els odie i estime les dignitats (*acabaments*, *honraments* i *valors* en les metàfores). En

altres paraules, en aquests versicles Llull no fa més que aplicar l'espècie I de la figura S de l'ACIV: memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que odia. Quan l'amic ha recordat i entés els vicis contraris a Déu ha de rebutjar-los afectivament, per tal d'afirmar les dignitats divines i les virtuts. Per a aconseguir-ho, l'amic ha requerit l'ajuda de l'amat, que s'ha hagut d'implicar perquè l'amic arribe a contemplar-lo. L'actuació de l'amat és clau sempre que l'amic es veu superat per la dificultat de la seua empresa, en algunes metàfores és gràcies a ell que les potències de l'anima s'apliquen a recordar-lo, entendre'l i estimar-lo:

Apartaren-se l'amich e amor, e tenien solaç de l'amat; e representà's l'amat. Plorà l'amich e esvaneí's amor en l'esmortiment de l'amich. Reviscolà l'amat son amich con li remembrà ses fayçons (LAA 87).

Anava's l'amich combatre per honrar son amat e menà en sa companyia fe, sperança, caritat, justícia, prudència, fortitudo, temprança, ab què vençés los enemichs de son amat. E fóra vençut l'amich si no li ajudàs son amat a significar ses nobilitats a son amich (LAA 134).

Ni ajudat de les virtuts teologals i cardinals l'amic aconsegueix vèncer els obstacles que li impedeixen seguir la primera intenció, per això es fa necessària l'actuació de l'amat, que el socorre recordant-li a la memòria qui és o significant a les potències de l'ànima les seues dignitats per fer-li reprendre el recte camí de la contemplació.

Siga com vulga, la realitat natural s'imposa com un element fonamental en la contemplació, constitueix el primer esglau que cal pujar en el camí a la recerca de Déu: és quan es troba en la natura que l'amic cerca Déu. Així, als versicles del LAA l'amic troba l'amat «En I gran boscatge» (LAA 185), parla amb ell «en un verger» (LAA 157) o el veu representat «sots la ombra de un bell arbre» (LAA 47). Perquè tots aquests llocs comparteixen les virtuts divines que Déu els va imprimir en crear-los, en el descens productiu *ad extra* de les seues dignitats. Per això la natura esdevé un dels possibles missatgers entre l'amic i l'amat, tenint en compte que en ella l'amic pot veure l'amat i comunicar-se amb ell: «Remirava l'amich un loch en lo qual havia vist son amat, e dehia: A loc qui m representes les belles custumes de mon amat! Diràs a mon amat que yo sostench per sa amor treball e malanança?» (LAA 66). L'omnipotència de Déu i el seu dinamisme, la seua activitat contínua, el du a mostrar-se

ininterrompudament i infinitament en el món. Així s'entén que l'amic el trobe en el seu recorregut pels boscos, a través dels diversos elements que en duen impresa la seua petjada. D'aquesta manera, fins i tot el moviment d'una fulla (*LAA* 58) o el cant d'un ocell (*LAA* 27) faciliten la comunicació entre l'amic i l'amat, sense oblidar que hi ha ací un aprofitament dels elements retòrics del *locus amoenus*, com veurem més endavant.

Tanmateix, quan l'home deixà de saber mirar el món, a causa del pecat comés, l'enteniment fou incapaç d'aplicar-se a entendre els vestigis de Déu en la creació i la voluntat deixà d'estimar Déu. Sense la llum que els el deixara veure, els amadors es veieren privats de la presència de Déu:

Eclipse fo en lo cel, e tenebres en la terra. E per açò l'amich remembrà que peccat li havia longament absentat son amat de son voler; per la qual absència tenebres havien exilada la lugor de son enteniment, ab la qual se representa l'amat a sos amadors (*LAA* 199).

Perquè per a avançar en el coneixement de Déu són indispensables les potències de l'ànima racional, com s'ha iterat en les pàgines precedents. Si el primer pas és la visió sensual del món, el contemplador ha de ser capaç d'aplicar la seua imaginació sobre aquesta visió perquè es convertisca en un material apte per a ser entés per l'enteniment, recordat per la memòria i estimat per la voluntat: «L'amich ab sa ymaginació pintava e formava les fayçons de son amat en les coses corporals, e ab son enteniment les pulia en les coses sperituals, e ab volentat les adorava en totes creatures» (*LAA* 323). Les criatures són l'inici i el final del procés contemplatiu, entés com un cercle d'ascensió i de descens posterior, com un camí d'anada fins a l'espiritualitat i de retorn al món corpori. Tots aquests exemples, tant els teòrics del *LC* com la seua aplicació pràctica al *LAA*, corroboren el paper central de la realitat sensible en la contemplació i en la mística lul·lianes, i en la mateixa línia confirmen la importància que les dignitats prenen en el sistema significatiu del beat.

2.3. La bellesa del món com a eina epistèmica

Hem vist que les dignitats són una de les eines epistèmiques nuclears del pensament lul·lià, encara més en la primera època de la seua producció. De vegades el beat les qualifica com a belles. Per què es fa referència a la bellesa de Déu, que evidentment no és una bellesa corporal? Quina relació s'estableix entre la bellesa divina, que està estretament relacionada amb la bondat, i les belleses corporals?

Ja ha estat explicat que hi ha una relació causal entre les dignitats i les propietats de les coses creades, de manera que la natura es concep com a reflex de la transcendència. La preeminència ontològica dels principis divins és clau per a entendre que el gust estètic de l'home medieval consistisca a captar totes les relacions sobrenaturals entre l'objecte i el món, a advertir en les coses el reflex ontològic de la virtut participant de Déu (Eco 1997, 27). La infinita bellesa de Déu es manifesta en totes les formes visibles de l'univers, de manera que l'estètica medieval entén la bellesa del món com a reflex de la bellesa divina. Al segle XIII, la reflexió sobre la bellesa s'encabeix en el mode de pensar transcendental que s'està desenvolupant a l'època, segons el qual l'ésser té tres modes universals, tres propietats necessàries: és un (*unum*), vertader (*verum*) i bo (*bonum*).⁸⁷ Alhora, els ens són vertaders per la seua semblança amb la causa primera, Déu, i són bons i bells perquè en l'acte de la creació Déu fa el bé i manifesta la seua bondat. Per això von Balthasar defineix la història de l'estètica del període que ens ocupa com l'esforç per integrar la bellesa (*pulchrum*) entre les propietats transcendentals de l'ésser (1992, 287-293).

Llull segueix de nou aquesta tradició simbolista que considera bell el que manifesta Déu amb les seues virtuts —que en l'etapa quaternària de la producció lul·liana en són

⁸⁷ Els transcendentals són modes universals de l'ésser, tan universals com ell, fonts d'intel·ligibilitat. Són els primers conceptes de la ment humana, els *principia*, els *communissima* als quals referir qualsevol altre concepte, qualsevol contingut del pensament humà. Al llarg de la història de la filosofia se'n conceben tres: l'un, la bondat i la veritat, tot i que hi ha autors que tracten d'encabir-hi també la bellesa. A la *Summa de bono* de Felip el Canciller trobem el primer intent de fixar una noció exacta de transcendental, que seguiran autors com Alexandre de Hales, sant Bonaventura, Albert Magne i, sobretot, sant Tomàs d'Aquino. D'entre la bibliografia extensíssima sobre els transcendentals, vegeu els estudis de Gracia (1992) i Aertsen (1996 i 2012). Sobre la relació de la bellesa amb els transcendentals, veg. els treballs clàssics de Péghaire (1932) i Pouillon (1946), així com von Balthasar (1992 [1961]), Melendo (1986 i 2000) i Eco (1997, p. 29-43).

setze. De fet, concretament segueix la interpretació que Albert Magne fa de la teoria de Dionís Areopagita sobre les teofanies, segons la qual tots els éssers obtenen de la bellesa divina la seua pròpia bellesa tenint en compte les seues propietats (Ruiz Simon 2005, 177) ⁸⁸. A través de les dignitats, Déu mostra la seua bellesa incorpòria, ja que són per a la vista humana com la bellesa de les formes sensibles que permet a l'home estimar les criatures:

Honrat Senyor en saber e en poder e en voler e en totes altres dignitats! Com hom remembra e entén e vol que vos tan solament sots un deu sens par e sens companyó e equal, e com hom, Sènyer, vos ama de tota la forsa de son remembar e de son entendre e de son voler, per assò vos veu hom contemplant, la qual vista contemplativa es mellor e pus gloriosa que nulla altra vista.

On, com la beneyta anima ha plena, Sènyer, sa memoria e son enteniment e sa volentat de la vostra unitat per vista de contemplacio, adoncs ha gran fervor e gran ardor e gran animositat en vos a veer amant e honrant vostra gloriosa unitat; car aitant com la memoria pot remembar e aitant com l'enteniment pot entendre e aitant com la volentat pot voler, aytant la memoria e l'enteniment e la volentat volen vos veer.

Car enaxí com hom s'enamora d'alcuna cosa a veer sensualment per la bellea d'aquella forma sensual, enaxí, Sènyer, e molt pus fortment la anima s'enamora de vos a veer on pus fortment es contemplativa en la vostra bonea e en los vostres honraments acabaments (*LC* 223, 7-9).

Quan la vista contempla la unitat de Déu i les seues dignitats —tant la bondat com la resta d'honraments— s'activen les potències, que des de llavors es dediquen a recordar, entendre i estimar aquesta unitat. A través de la contemplació de la bondat i de la resta de dignitats, l'amic s'enamora de Déu: les dignitats són, en Déu, el que la forma bella és en les criatures. Dit d'una altra manera, les dignitats són les belleses espirituals i invisibles i per això les criatures, en tant que en participen, són les belleses sensuais i visibles. Per això el beat es refereix als atributs divins com a «belles fayçons», «belles custumes», «bells capteniments», o simplement «bellees»:

—Digues, foll, quant vench en tu amor? Respòs: —En aquell temps que m'enrequí e m poblà mon cor de pensaments, desirers, sospirs, languimens, e abundà mos hulls de làgremes e de plors. —Què t'aportà amors? —Belles fayçons, honraments e valors de mon amat. —En què vengren? —En memبرانça e en enteniment. —Ab què lls reebist? —Ab caritat, sperança. —Ab què lls guardes? —Ab justícia, prudència, fortitudo, temprança (*LAA* 78).

⁸⁸ Sobre la problemàtica de la visió beatífica que tingué lloc a la Universitat de París al s.XIII, així com sobre aquesta qüestió en les obres de Lull, veg. Ruiz Simon 2005, especialment p.174-182.

Vehins de l'amich són los bells capteniments de l'amat. E los vehins de l'amat són los pensaments de son amich, e los treballs e·ls plors que sosté per amor (LAA 218).

—Digues, foll, con no parles? —Ni què és ço en què estàs enbarbesclat, consirós?
Respòs: —En les belles de mon amat e en lo semblament de les benançaes e de les dolors que m'aduen e·m donen amors (LAA 72).

Al primer exemple les potències de l'ànima racional s'han aplicat a estimar, recordar i entendre les virtuts divines —gràcies a les virtuts teologals *caritat* i *esperança*—, i l'amic les conserva amb una bona conducta moral, per mitjà de les virtuts cardinals. Advertim que Llull anomena les dignitats «honraments» i «valors» però també «belles fayçons», uns trets, però, que són invisibles, que són la bellesa absoluta de la qual participen la resta de belleses, tant espirituals com materials. Al versicle 72, en contemplar les dignitats de Déu, el contemplatiu perd la parla perquè, com diu Joan Escot Eriùgena, quan penetrem la bellesa fins al fons restem muts d'admiració, el bell suprem causa la joia suprema (De Bruyne 1946, 354). L'inefable, en efecte, no es lloa sinó pel silenci, perquè està més enllà de les fronteres de la paraula. Quan l'ermità s'allunya del món també ho fa de la parla: el seu retir a la muntanya o a la cel·la monàstica és el reflex extern del seu silenci (Steiner 2003 [1967], 30).

De la bellesa absoluta de Déu, doncs, es creen tota la resta de belleses. A l'*AFA* se n'explica el procés a partir de la bellesa de les dignitats:

«Amic», dix amor, «en Déu ha aytan bel bonificar, con és la belea de sa bontat, com sia so que lo seu bonificar sia aytan gran, durable, poderós, savi, amorós, virtuós, ver e gloriós com és la sua bonea; car si no ó era, seria la sua bonea ociosa, e seria menor per ociositat, e viciosa per menoritat e contrarietat. E assò metex se seguiria si l'amat no avia aytan gran belea per magnificar com per sa granea, e per eternar con per eternitat, e enaxí de les altres, enfora contrarietat e menoritat, qui no poden ésser en lo subirà amat.» (*AFA*, 88).

Com que la bondat divina és bella, el bonificar també ho ha de ser, perquè si no la bondat seria ociosa. De fet, «Si bonificar fos legea en bontat,/ no fora a amar belea de amic e de amat» (*CentNoms*, ORL XIX, 109). En aquesta línia s'entén que Llull proclame als *Proverbis de Ramon* que «belea de bontat es per bonificar e damor per amar» i «neguna ociositat es bella» (*ProvRam*, ORL XIV, 40). Així, a través del bonificar —i de la resta de dignitats en el seu *agere* (magnificar, eternar, etc.)— Déu fa belles les criatures. L'evidència de la bellesa de la natura és un indicatiu del seu origen

transcendent: la bellesa del món implica l'existència de la bondat. Vegem l'explicació metafísica de l'existència de Déu que un ermità dona a Fèlix al *Llibre de meravelles* quan els dubtes l'assalten:

Bells amichs —dix l'ermità—, considerar devets que aquest mon es per alcuna ocasió de be, cor sens ocasió de be no poria esser tan bell mon com aquest. E, si Deus res no era, seria lo mon per ocasió de mal, cor mes seria de mal que de be. Et cor be se coven ab esser e mal se cové ab no esser, es semblant que ço per que·l mon es bo es Deus e ço per quel mon seria major en mal que en be seria no esser Deu, sens l'esser del qual tot quant es seria debades e seguir-s'ia que be fos per ço que fos mal e mal seria per si matheix e seria la fi de be. E açó es molt inconvenient, per lo qual es declarat Deus esser (*Felix I*, NEORL X, 85)

Déu és el bé absolut i difon la seua bondat en la creació. Com que el seu fi —i per tant també el del món— és el bé, el món és bell. L'adequació al fi, doncs, és el que li confereix bellesa. Per això «Bellea d'amic e d'amat, no mor si está en bontat» (ORL XII, 390). La bondat de Déu es constata en la bellesa de la creació, i l'existència del bé significa l'existència de la seua causa, perquè si Déu no existira el mal del món seria major al bé (Bonillo 2006, 293-295). De fet, a l'*AFA* Llull defineix així la bondat: «Bonea és so per què bo fa bé e per què bona cosa és ésser e mala no ésser» (*AFA*, 22). D'una banda, es constata de nou la importància del dinamisme en el pensament lul·lià —el bé existeix per a bonificar— i, d'una altra banda, el bé s'associa a l'ésser i el mal al no-ésser: Déu és el bé màxim, la causa primera, i l'allunyament d'aquesta causa primera suposa la manca d'existència, perquè si Déu no existira el bé no en seria un atribut, de manera que equivaldria al mal (Bonillo 2006, 294-295). L'argument metafísic, llavors, s'encabeix en la línia del pensament transcendental que presentàvem a l'inici de l'apartat.

La bellesa de les criatures significa la bellesa infinita i perfecta del creador, de manera que esdevé un altre mecanisme epistèmic: «A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum uideri» (SAP 13, 5). A l'arbre d'amor de l'*AFA*, Llull inclou les «cogitacions d'amor» per ensenyar els amadors a saber pensar en Déu i a multiplicar aquests pensaments d'amor. La vuitena de les cogitacions se centra precisament en la utilitat de la bellesa de la creació:

Viu l'amic I^a bela flor que avia creada son amat, e dix a la flor que la sua belea lo movia a cogitar la belea de son amat. E per aysò la flor dix a l'amic que no avia grans

cogitacions e durables envers son amat, car aquel ha grans cogitacions d'amor, qui cogita en l'amat simplement, segons les condicions de l'amat e la natura e essència d'amor (AFA, 31).

Fixem-nos que Llull comença la descripció de la cogitació especificant que la flor és obra de l'amat. L'amic s'adona que a través de la bellesa sensual de la flor pensa en la bellesa de Déu, però aquesta meditació és imperfecta i limitada, entre altres perquè la flor és efimera i Déu és etern. La meditació sobre l'amat, doncs, ha de partir de la bellesa del món sensible, però ha d'anar-hi molt més enllà; aquest és només el primer esglaó d'un llarg camí per a qui ha d'arribar a cogitar en la bellesa de Déu en la seua totalitat, «simplement»⁸⁹.

En la mateixa obra, encara es dona un altre cas més extrem: pensar en Déu a partir de la bellesa de la representació de la bellesa de la creació. En aquest cas la significació apareix doblement, es tracta de la visió indirecta a través d'una mena de doble espill en què trobem Déu no per la significació que en donen les criatures directament, sinó per la representació pictòrica d'aquestes criatures. A l'AFA, el metge que tracta de curar l'amic de la malaltia que el té presoner, el du a sojornar a una cambra on hi ha pintades unes belles figures que no fan més que acreïxer la desesperació de l'amic:

Lo metge d'amor féu jaer l'amic en una bela cambra d'amor, pintada de beles figures qui a l'amic remembraven son amat e les sues noblees e valors, axí com figures de bels e grans arbres carregats de fuyles, flors e fruyts, dels quals ix gran odor, e figures d'aucels, bèsties e de bels hòmens e beles dones. E aqueles figures fan remembrar a l'amic que son amat és bel e gran en bontat, qui tantes, tan grans e tan beles creatures à creades (AFA, 109).

La representació de les criatures (la *imago*) tant del món vegetal com del món animal —seguint la gradació ontològica de l'escala de les criatures—, provoca que l'amic recorde la bellesa i la bondat de l'amat. Fixem-nos que la representació gràfica activa la vista sensual, però també l'olfacte, perquè al passatge s'adverteix una sinestèsia: les imatges de l'arbre i els seus fruits estan amarades d'olor. A més, el llit on el metge l'instal·la «avia propietat e vertut que negun home qui y jagués no podia dormir ni ublidar les belees e noblees de l'amat». De nou, Llull designa les dignitats com a

⁸⁹ De fet, per a Hug de sant Víctor el grau suprem del coneixement és la intuïció intel·lectual, pura i simple de la realitat divina en el seu ésser racionalment incompreensible (Bruyne 1946, 230).

belleses i com a nobleses, i tornem a trobar el motiu paradoxal de la coincidència entre la causa i el remei de la malaltia d'amor, com ha estat comentat als versicles 51 i 238 del *LAA*. Així, tant la visió de les figures com la constitució del llit on reposa, activen la memòria de l'amic i, amb el record de l'amat present, n'impossibiliten el guariment: «per veer les les beles figures de la cambra e per la natura del lit d'amor ac major trebayl per amor que d'abans no avia». Involuntàriament, l'amic acaba contemplant l'amat perquè la representació del món sensible provoca que la memòria —i de retruc l'enteniment i la voluntat— s'active per a recordar Déu.

Al costat d'aquesta cambra d'amor encara en trobem una altra que se serveix del recurs figuratiu per a activar la memòria de qui el contemple. És la cambra del fill del cavaller que al *Llibre de meravelles* se'n va de casa i a qui els pares fan pintar per tal de recordar:

En una terra estranya trametia un cavaller son fill. Ans que·l fill de aquell cavaller partís de son pare et de sa mare, feren en la paret de lur cambra depinyer lur fill a un pintor, qui les callitats et la disposició de lur fill significás en la ymatge que en la paret pintava. Com lo pare et la mare veeyen aquella ymatga, adonchs remembraven lur fill, qui se·n fo anat et qui en fet d'armes estech longament en terra estranya. Totes les vegades que·l pare et la mare reguardaven aquella pintura eren alegres per ço cor lur fill remembraven.

Molt plach a Felix la semblança, per la qual entés que aquest mon es ymatge per la qual es significada la gran bonea et noblea de Deu. Et cor la memoria sia creada a membrar Deu, per açó, per natura, se deu alegrar com remembra la ymatge de Deu, en la qual ymatge son significades les dignitats de Deu, ço es a saber, que per la bonea de la creatura es significada la bonea de Deu et per la granea de la creatura es significada la granea de Deu et axí de les altres coses semblants a aquestes (*Fèlix II*, NEORL XIII, 67).

En aquesta cambra pintada es representen les *qualitats* —segons el NGGL «Allò que, posseït per una cosa, fa que aquesta sigui així com és, distingint-la de les altres»— i la *disposició* del jove, els atributs que el fan reconeixible i que permeten als pares estimular el record del fill. La semblança serveix a Llull per a exposar l'exemplarisme ontològic: com la imatge de la cambra representa el jove, el món sensual és la imatge que significa les virtuts divines, de manera que la memòria pot accedir-hi a través d'aquestes. A més, la memòria ha de manifestar alegria, perquè el món li permet accomplir el fi perquè fou creada: recordar Déu.

Fins ara ha estat tractada sobretot la bondat divina, que es difon en l'acte de creació a totes les criatures, però també ho fan la resta d'atributs invisibles de Déu, entre els quals destaca la saviesa. La saviesa divina es pot contemplar, com la resta de dignitats, a través del reflex que hi trobem en les criatures:

Gloriós Senyor! Qui vol adorar e contemplar la vostra saviea, sapia entendre e vèer com les creatures son belles en figures, axí com la bellea del firmament e de les esteles e del sol e de la luna e dels vejetables e dels animals e dels metalls; e com la bellea de totes estes creatures aurà afigurada en son enteniment, sapia afigurar en son enteniment l'ordonament e la saviea que an les creatures per la vostra saviea quilts ha dada lur bellea e lur ordonacio e lur certea e industria e maestría e totes les altres coses a elles profitables.

[...] On, dementre que la ànima el cors adoren e contemplen vostra saviea per la demostracio que les creatures fan d'ella, adoncs l'umà enteniment pot pujar en pus subirà grau e adorar e contemplar la vostra saviea membrant e conexent e amant la excellent noblea que la vostra saviea demostra de sí metexa en sí metexa; car si per les creatures se demostra tant alta e tan noble, quant més doncs es vista noble en sí metexa per sí metexa! (LC 323, 11-12).

Déu manifesta la seua saviesa invisible a través de la diversitat, la grandesa, la utilitat i l'ordre que ha conferit a les criatures. Remarquem que Llull en destaca no només l'harmonia⁹⁰ («Tota proporció es bella», *ProvRam*, ORL XIV, 166) sinó també la utilitat —la finalitat perquè han estat creades—, la diversitat —ja hem dit que l'ontologia lul·liana es basa en la diferència— i finalment la bellesa. En aquest cas el beat tampoc no s'allunya massa de la tradició. Segons Hug de sant Víctor, Déu manifesta en el món els seus tres atributs invisibles: manifesta el seu poder en la immensitat de l'univers, la saviesa en la bellesa de l'univers i la bondat en la utilitat de l'univers. Dels tres, l'atribut que primer es presenta a la visió del qui contempla és la bellesa, és el que es revela amb més claredat en la creació perquè el determinat s'assembla més a Déu que l'indeterminat, i el que és determinat és la forma per la qual les coses són belles. A més, la bellesa representa un caràcter constitutiu de l'estructura

⁹⁰ En l'estètica medieval la bellesa s'explica sobre la base de la proporció, seguint la tradició clàssica i sapiencial. Boeci i sant Agustí desenvoluparan la seua doctrina de les relacions proporcionals en l'àmbit musical. Després, a partir de la tríada sapiencial *numerus, pondus, mensura* s'elaboraran diverses categories per a definir aquesta visió estètica de l'univers. L'escola de Chartres i autors com Eriùgena o Bonaventura partiren d'aquests preceptes. Per a una síntesi aproximativa a la qüestió, veg. Eco 1997, p. 42-57.

objectiva de les coses, considerades en elles mateixes (De Bruyne 1946, 238). Tot i que la insistència en el caràcter estètic de la contemplació del victori no és comparable a les consideracions estètiques de Llull, fixem-nos que el beat també presenta la saviesa lligada a la bellesa: per a contemplar la saviesa divina cal *veure* la bellesa de les criatures però, encara més, cal entendre-la. De la visió externa s'ha de passar, doncs, a l'actuació de l'ànima segons la fi per a la qual fou creada: recordar, entendre i estimar Déu.

Com que Déu és recordable, intel·ligible i amable per l'ànima humana —però, en canvi, no és bonificable, ni magnificable, etc.— la bellesa de la saviesa està per sobre de la resta de bel·leses:

Cor bella cosa es a humá enteniment esser bo, gran, durable, poderós, savi; et cor Deus es intelligible et l'enteniment lo pot d'entendre, posá Deus la bellea de bonea, granea, duració, poder sots la bellea entendre. Açó fo molt bellament ordenat, que la bellea de saviea fos dessus et de bonea et de les altres semblançes fossen dejús, per ço cor la anima pot Deus entendre e no·l pot fer bo ni gran ni durable ni poderós.

Molt plach a Felix ço que l'ermitá deya, cor fort parlava subtilment et de gran bellea, et dix que ço que·s seguia de la bellea del enteniment se seguia de la bellea de la volentat et de la memoria, per ço cor Deus es remembrable et amable. [...] Deu havia enbellit l'umá enteniment ab bellea de bonea, granea, duració, poder, saviea et a-y mes posada belea de saviea que de bonea, granea, duració, poder, per ço cor Deus es intelligible et no es per anima bonificable, magnificable, eternificable, possificable. Et per açó totes les bellees son nomenades sots bellea d'enteniment, et açó matex se seguex en bellea de memoria et de volentat (*Fèlix II*, NEORL XIII, 220).

Una vegada més, es constata la importància del dinamisme en el pensament lul·lià. La bellesa de la saviesa és superior a la resta de bel·leses, perquè en el seu *agere*, és la intel·ligibilitat. Fixem-nos en la relació circular que es desprén de tota aquesta teoria: la bellesa de les criatures ens condueix a la saviesa divina i, alhora, la consecució del seu objectiu és el que dona bellesa a l'ànima. En darrer terme, el que confereix la bellesa a una cosa és l'adequació a la seua finalitat: «Llull percep la bellesa intel·lectual no en termes de nombre, de proporció matemàtica, sinó en termes d'adequació, és a dir, d'ordre entès en un sentit teleològic, finalista, causal» (Rubio 2015, 583). Per això el beat sentència que «Desamar e bellea son contraris» (*ProvRam*, ORL XIV, 40).

Els exemples fins ara adduïts evidencien l'interès de Llull pel *pulchrum*, pel que és bell en funció de Déu, per la bellesa que condueix a la divinitat. L'home que contempla la bellesa de les criatures no pot oblidar que al darrere hi ha l'empremta de Déu, la seua bondat infinita, i que les criatures serveixen precisament per a demostrar-la i arribar-hi, encara que el coneixement que se n'obté siga limitat i imperfecte. Ara bé, per tal d'aprehendre la bellesa divina, el contemplatiu ha de ser capaç d'eleva la sensualitat i no quedar-se en la forma externa:

Cuminal Senyor a uns e a altres, savi Senyor en totes coses! Vos avets donada a home vista corporal per tal que veja les coses que sensualment se veen e que hom conega a elles senyor e creador e ordonador, e conegut creador e senyor per vista corporal, cove que hom ymagén la noblea e la bonea del creador e del senyor qui tam bellamente tan ordonada ha creades les creatures.

On, com los homens s'adeliten en veer la bellea de les creatures e lur anima s'ublida de remembrar e d'entendre e d'amar la noblea e la saviea el poder e la bonea del creador qui tam belles coses ha creades e fetes com son les creatures, adoncs, Sènyer, per vista corporal e entellectual es pres lo vostre nom en va en so que hom no reeb los significats que les creatures donen a home de la alta bonea de lur creador (LC 256, 4-5)

El contemplatiu ha de descobrir la bondat de Déu a través de la bellesa i de l'ordre que ha imprès en les criatures, mitjançant el sentit de la vista i la imaginació —fixem-nos que, de nou, bellesa i bondat són dos conceptes indissociables. Quedar-se en la forma externa bella de les criatures i no emprar-les perquè les potències s'apliquen a recordar, entendre i estimar les dignitats divines és fer un ús incorrecte de la creació o, en termes lul·lians, desordenar les intencions, ser desobedient als manaments de Déu. Per això l'amic de l'AFA, abans d'ésser jutjat i condemnat a morir, confessa que ha pecat. La contemplació de la bellesa externa de les criatures li ha provocat el gaudi estètic i no ha sabut convertir-lo en gaudi místic, de manera que ha invertit l'ordre de les intencions:

él havia peccat moltes vegades ab los huyls en veent beles creaturas, car més s'alegrava per la belea d'eles que per la belea de l'amat qui les à creades a significar ses grans beles e beutats, per so que los amadors s'alegren en les sues beles. [...] E, encara, que moltes vegades era anat al sermó per so que oís beles paraules rectoricades e ornades, de poca utilitat, que de veritat, e a les paraules bones s'adurmia, e a les males él vetlava (AFA, 116).

Per a l'estètica medieval, l'home savi és aquell capaç de convertir l'emoció estètica que li provoca la contemplació de la natura en emoció religiosa, l'home savi és el qui sap passar del gaudi estètic al gaudi místic. El bon contemplatiu ha d'admirar la bellesa immediatament manifesta per a veure la saviesa transcendent que se'n revela: «qui autem spiritalis est et omnia diiudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia creatoris» (CCCM CLXXVII, 9-10). Segons sant Bonaventura, les coses no són la semblança divina en estat pur, només tenen d'aquesta semblança el reflex projectat sobre la matèria que les constitueix, que és el que els confereix ordre, mesura, pes i intel·ligibilitat. Però podem no percebre'l o rebutjar voluntàriament contemplar-lo, de manera que se n'esborra el vestigi i només veiem en la natura el residu brillant però sense intel·ligibilitat (Gilson 1943 [1924], 175). Així, la natura perd la funció que li conferí Déu en crear-la.

La cima de l'estètica és, doncs, descobrir en les formes sensibles la projecció de la bellesa de l'ànima i de la bellesa de Déu, de l'ordre moral i de l'ordre diví (De Bruyne 1946, 211). De fet, l'ànima humana és qui té la major bellesa si s'aplica a recordar, entendre i estimar les virtuts, perquè, com s'ha exposat, la superioritat ontològica i epistemològica de la realitat intel·ligible condiciona la teoria estètica lul·liana. A la forma 37 del capítol 14 de la desena part de l'*Ars generalis ultima*, «De applicatione ad centum formas», el beat defineix la bellesa com a «principium implicatum», la definició del qual és aplicable a la dels principis generals: «sua definitio applicabilis est ad definitiones principiorum explicatorum. Nam bonitas, magnitudo, et cetera, sunt pulchritudines, exceptis contrarietate et minoritate» (*ArsGenUl*, ROL XIV, 340)⁹¹. El sensible ocupa un rol essencial en tant que és el mitjà d'assolir el transcendent, i, llavors, la bellesa s'entén en funció d'aquesta premissa.

Si la bellesa sensual és un dels fonaments del sistema contemplatiu de Llull, com s'ha mostrat, la bellesa espiritual ocupa un lloc encara més remarcable en el sistema lul·lià. A l'*AFA* el mallorquí explicita la diferència entre dos tipus de belleses, que anomena bellesa natural i bellesa moral:

⁹¹Sureda Blanes en el seu treball sobre l'estètica lul·liana (1944a, 23) apunta aquesta idea, però cita l'edició maguntina de 1721, en què l'obra es coneix encara com a *Ars magna*. Per això donem la referència a l'edició crítica de les ROL i no al text del lul·lista.

[...] dix l'amor a l'amic que ensercassen les beles de les creatures, per so que ab eles sabessen mils parlar de la belea, amor de l'amat. E dix amor que les beles de les creatures són en dues maneres, so és a saber, belea natural e belea moral; belea natural, axí com la bela dona qui ha bela cara, bels cabels e bel cors; belea moral és con la dona à bela amor per bontat, justícia, saviea e castetat (*AFA*, 85).

Seguint la simbologia de l'arbre, l'*AFA* s'estructura en set parts, una de les quals és els rams. En aquest apartat, l'amor exerceix el seu mestratge sobre l'amic, sota el marc del diàleg. El segon dels tres rams és la bellesa, perquè «amor requer belea d'amic e d'amat e de lurs obres, e sens ela, amor en lo seu arbre no pot florir ni granar» (*AFA*, 81). La recomanació de l'amor a l'amic és clara: per a parlar de la bellesa de Déu cal cercar la bellesa de les criatures, que en són reflex en tant que efecte de la causa transcendental. El que és remarcable és que en aquest cas contraposa la bellesa natural, que es correspon a la bellesa sensual, a la bellesa moral —en altres llocs anomenada bellesa espiritual—, que té com a objecte l'adequació al fi perquè s'ha estat creat. Així, la bellesa moral de Déu és l'amor que sent per les criatures, mentre que la bellesa moral de les criatures és seguir la primera intenció:

Molt consirà l'amic en la belea de son amat, per so que amor li ac dit; e dix que la major belea que pot ésser de Déu en creatura, és la major amor que Déus ha a creatura, e la major belea que creatura pot aver, és Déu membrar, entendre e amar, e de tot son poder honrar, lauzar e servir Déu e ses obres (*AFA*, 88).

Bellea esperitual es en membrar, entendre et amar Deu, fe, esperança, caritat et totes les altres virtuts; et bellea esperitual es membrar, entendre et desamar gola, luxuria et tots los altres vicis (*Fèlix II*, NEORL XIII, 219).

A través de la bellesa de les criatures se significa l'amor de Déu perquè la voluntat divina, en un acte immens de benvolença, ha triat lliurement crear-les i conferir-los les seues virtuts, com s'explica al capítol sobre la contemplació de l'amor diví del *LC*:

Gloriós Senyor qui sots gloria de totes glories e vertut de totes virtuts! Qui vol adorar e contemplar la vostra amorosa amor, sapia guardar e conèxer la bellea e la noblea e la vertut e lo ordonament qui es en les creatures per la vostra gloriosa amor; car si la vostra amor totes aquestes coses no volgués, neguna delles no fora, car no fora qui lur donàs esser. On, com les coses qui son en lo mon sien tantes e tam belles e en tan noble disposicio creades, doncs, qui es, Sènyer, qui pogués aesmar ni albirar la gran granea ni la gran vertut de la vostra amor gloriosa? (*LC* 324, 13).

Els dos tipus de bellesa exerceixen una funció en la contemplació, per a la qual cosa s'hi ha de saber aplicar el sentit corresponent i s'ha de tenir en compte la jerarquia ontològica que hi ha entre elles. A més, la jerarquia entre els dos tipus de bel·leses també s'estableix entre el plaer que se n'obté: mentre que la bellesa sensual comporta el plaer corporal, la bellesa espiritual suposa el gaudi espiritual. Les imatges o figures sensuales, doncs, han de ser només el suport sensual a partir del qual poder contemplar les realitats espirituals. La importància que Lluïl dona a aquest tipus de representacions en la contemplació la veiem al capítol 57 del *Llibre de meravelles*, quan fa aparèixer el *Llibre de plaent visió*⁹²:

«Aquest libre, senyer rey», dix lo donzell, «feu aquell sant hermità qui fo filosof; et de tots los libres que poch atrobar ell trash totes les ystories que poch traher, et de tot açó que vey a fer als homens et a les besties et auzells, arbres, ell ho posava en figures» (*Fèlix II*, NEORL XIII, 78).

Segons es narra al capítol, un filòsof ermità escriu un llibre «de plaher corporal et esperital», que a la seua mort arriba a mans del rei. El donzell que li'l tramet s'apressa a explicar-li'n el contingut: «De plaher corporal es per ço cor hi ha moltes et diverses figures, qui son molt noblament fetes et son de totes aytantes maneres com hom pot pensar de creatures et de obres de creatures» (*Fèlix II*, NEORL XIII, 78). A partir de les belles figures que representen la realitat sensible, l'ermità pot contemplar la bellesa sensual del cosmos, però també pot obtenir-ne plaer espiritual si la visió de les figures mou la vista espiritual a contemplar en les criatures els atributs divins:

Com lo filosof hac fet aquest libre, ell se'n vench ha estar en .i.^a esgleya hermitana, et aquest libre ell guardava tot jorn per ço que'n hagués plaher corporalment et esperital; plaher corporal n'avia, per ço cor lo libre es bell et ben pintat et afigurat et cor de moltes figures es ajustat; plaher esperital n'avia, per ço cor, per ço que vey a ab ulls corporals, se girava ha veer ab ulls esperitals, ab los quals vey a Deu et les obres que havia en les creatures, et havia plaher de ço que considerava en les coses passades et en les obres que fan les creatures (*Fèlix II*, NEORL XIII, 79).

De la mateixa manera que, com hem vist més amunt, els pares recorden el fill absent per la representació figurativa amb què han adornat la seua cambra, el contemplador

⁹²Tot i que el llibre forma part de la ficció del *Fèlix*, un bon grapat de lul·listes considerarà que l'obra hauria existit. Fou Bonner qui argumentà convincentment el caràcter metaficcional de l'obra que ens ocupa (1980, 71-73). Sobre el *Llibre de plaent visió*, és fonamental el treball de Soler (2016).

se serveix no només de la realitat, sinó també de la seua representació, per a accedir al coneixement de Déu. Malgrat que ens podria semblar innovador, Llull és també ací hereu del seu temps: amb aquest tipus de contemplació a partir de les representacions diagramàtiques i iconogràfiques, el beat s'inscriu en la tradició del XII que fa dels recursos visuals un estímul perfecte per a la contemplació i que té la seua màxima expressió en els victorins (propers en molts aspectes, segons s'està constatant al llarg de l'apartat) i en les obres de Joaquim de Fiore (Soler 2016, 535). Igualment, Platzeck (1978) ja es refereix al paper de les figures com a suport per a la contemplació.

Seguint amb la fonamentació de la teoria estètica lul·liana, de vegades la bellesa sensual es correspon amb la bellesa moral o espiritual, però en altres casos les criatures que són belles sensualment no ho són moralment o viceversa, i en aquest cas ha de prevaldre la superioritat del sentit i la bellesa espirituals:

vista corporal ha plaher per veer belles colors, belles, fayçons, bells vestirs, arbres, fulles, flors, fruyts, edifficis, sol luna, mar, besties, aucells, homens et les altres coses semblants a aquestes. On totes aquestes bellees son no re a comparació de bellea d'anima et de virtuts. Et belea d'anima et de sos poders et vertuts son no re a comparació de la bellea de Deu, la qual ha en sa essència et en ses dignitats et persones et en totes ses obres (*Fèlix II*, NEORL XIII, 221).

Sobre aquestes quatre possibles combinacions tracta Llull al capítol 104 del *LC*, emmarcat plenament en la temàtica del llibre tercer, que s'ocupa de les relacions entre la realitat sensual i intel·lectual des de l'àmbit epistemològic i ontològic. Al llarg de tots aquests capítols, es desenvolupa la idea de la superioritat de l'espiritual front al sensual: les sensualitats funcionen com a eina d'accés a l'espiritual, però sempre s'ha de tenir en compte que hi deuen estar subordinades. Les deu distincions que conformen el llibre tercer (de la XXIII a la XXXII) versen sobre els sentits espirituals i els sentits corporals. El capítol 104 s'emmarca en la distinció sobre el sentit de la vista. En aquest cas, la vista sensual opera sobre les belleses i les lletgeses sensuais mentre que la vista espiritual s'encarrega de percebre les belleses i les lletgeses espirituals: «Enaxí con ab los huls corporals vezem quals causes son beles ni quals causes son leges en les causes sensuais, enaxí, Seyner, ab huls sperituals vezem en les causes entallectuals quals causes hi son beles ni quals causes hi son leges» (*LC* 104, 2).

És important el paper dels dos sentits per tal de discernir l'aspecte interior de l'exterior, perquè sovint la bellesa sensual no coincideix amb la bellesa espiritual ni la lletgesa sensual ho fa amb l'espiritual. En aquests casos, malgrat la bellesa corporal que la vista sensual contemple, haurà de prevaldre l'opinió de la vista espiritual, que és ontològicament superior:

Liberal Seynor, dreturer, savi, vertader en totes causes! Si als huls corporals plau veser la bela fembra con es be vestida e be ornada, als huls sperituals, Seyner, es molt leja causa de veser ela si tant s'es que la fembra sia oresa e avol e vil e de males obres e de sutzes (LC 104, 4).⁹³

Que val, Seyner, que·l palau o·l castel sia defora molt bel a veser e que dintre sia tot ple de pudor e de sutzura? On tot enaxí es vil causa a veser bela fembra e que sa pensa e son voler estia en lo soyl e en la pudor de luxuria (LC 104, 16-17).

La crítica a la preocupació per la bellesa sensible en detriment de la bellesa espiritual és una constant lul·liana que l'autor pren de la tradició cristiana medieval. L'animadversió envers l'embelliment del cos és un tòpic que recorrerà molts segles, i que ja trobem a la Bíblia: «Similiter et mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, et non in tortis crinibus, aut margaritis, vel veste pretiosa:/ sed quod decet mulieres, promittentes pietatem per opera bona» (I TIM 2, 9-10). En aquest cas del *Llibre de meravelles*, Fèlix es troba amb una folla fembra que comet el pecat de fornicació amb un clergue, i, en caure del cavall, no fa més que preocupar-se pel seu aspecte extern:

Dementre que Felix axí se meravellava, una folla fembra passava per aquell loch on Felix estava. Aquella fembra era cavalcant en un palafré. Molt be era vestida. A un prelat anave, lo qual li hac tramés per un seu clergue lo palafré en que cavalcava. Felix se levá com viu prop de si la folla fembra, la qual saludà. Lo palafré, qui era entrat en l'aygua, s'esquivá et la folla fembra caech en l'aygua, la qual mullà tots sos vestiments. E fora negada en la aygua, mas Felix e·l clergue qui anava ab la fembra li ajudaren et la tragueren de la aygua. Aquella folla fembra plorà e planyé molt fortment com havia mullats sos vestimens. Blastomá e maldix Felix cor per son levar s'era esquivat son palafré et ella era cayguda en l'aygua. Ffelix se meravellá de la folla fembra cor lo blastomava, pus que ell no·s levá per entençió que ella caygués en l'aygua. E cor la havia estorta de morir, meravellá·s cor blastomava et no li·n havia grat. Molt se meravellá lo clergue de la paçiençia de Felix, lo qual beney la fembra dementre que ella lo blastomava. [...].

⁹³ Quant a una anàlisi més concreta del passatge veg. Rubio 2015, p. 583-585.

–O folla fembra, com molt me fas meravellar, com tu plores com est cayguda del palafre en l'aygua e has mullats tos vestiments, los quals son ornats per tal que pusques usar del soyll de luxuria! Folla fembra, per que no plores com est cayguda de la çelestial gloria a la qual est creada? Mas tu matexa t'est derrocada en la via per la qual vas al abís infernal et ton membrar, entendre e amar has enderrocet et ensutzeat en la pudor de lutzuria. Folla fembra, plora cor tu has perdut Deu et cor has ensutzada ta anima en tan vil obra (*Felix I*, NEORL X, 113).

Una de les coses que Fèlix retrau a la folla fembra és que plora pel seu aspecte físic quan, en canvi, no mostra contrició pel pecat que comet i que la fa lletja a ulls espirituals⁹⁴. La bellesa sensual de la dona no implica la seua bellesa espiritual, ans al contrari: en l'exemple, els ulls espirituals contemplen les obres vils que comet i amb elles la seua lletjor espiritual, que ontològicament és major que la bellesa sensual. La comparació posterior amb el palau bell a la vista sensual però lleig en el seu interior acaba d'explicitar la supremacia de la realitat espiritual.

Amb tot, tenint en compte la superioritat ontològica i estètica de l'ànima racional, hauria de ser aquesta l'objecte de preocupació dels homes, i no el cos mortal i corruptible, font d'apetits i de pecats. Ja ha estat exposat que la bellesa de les coses rau en la seua participació en les dignitats divines. L'ànima, en tant que té la capacitat de comprendre Déu, és qui rep la major bellesa de la divinitat que l'ha creada: «la esperitual bellea qui es en la anima, la qual es enbellida de les semblances de Deu» (*Fèlix II*, NEORL XIII, 220). Però l'home oblida que la seua part espiritual està per sobre de la corporal i es dedica a ornamentar i honrar el cos, en comptes d'embellir l'ànima amb les virtuts, aplicant les potències racionals a estimar, entendre i recordar les virtuts i odiar els vicis. Aquesta desídia per part de l'home i la consegüent inversió de l'ordre intencional provoca, una vegada més, la crítica del beat.

La mala fembra, Seyner, se pausa blanquet e color e·s tin sos cabels e ses celes e sa boca e sos huls per tal que sia vista bela a les jens; e sobre les beles colors e les beles

⁹⁴ La imatge de la dona com a font de luxúria i temptació es reitera al llarg de l'obra de Lull, tant al *LC*, quan es refereix a la mateixa vida de l'autor, com en la ficció del *Romanç d'Evast e Blaquerna* o del *Llibre de meravelles*. Apareix, però, acompanyada d'altres tipus de dones, dones castes, humils i intel·ligents que esdevenen models a seguir per a la resta de personatges. Veg. Badia (1981a) i Ripoll (2016a).

II. LA CONTEMPLACIÓ

faysons que vos avetz pausades en ela, ela, Seyner, posa colors qui son de causes molt leges e molt pudens a veser e a odorar e a palpar (*LC* 104, 11).

Qui ama honrament entellectual, aquell orna sa ánima de virtuts remembrant e entenent e amant virtuts e remembrant e entenent vicis desamant aquells [...] mas com hom ama los ornaments sensuais més que los ornaments entellectuals, adoncs ama hom més esser honrat sensualment que entellectualment. On, per assò ornant et honrant lo cors, desorna e desonra hom la ánima ab malvat remembrament e enteniment e voler, e per assò pren a hom axí com a la folla fembra qui pinta sa cara e cuidas embelleyr e enlegeexse en so que ella no sap amagar a les gents les colors ni les maestríes ni les sab tam bé ni tan endressadament posar com natura orna faysons [...]. Car com lome o la fembra se orna es pinta, adoncs aquell ornament significa als altres homens que lur ánima ama luxuria e vanagloria e ergull e no membra ni entén ni ama vos ni la gloria celestial (*LC* 292, 20-21).

Oh vos Deu sant gloriós amador d'aquells qui amen vos! La .viiij.^a raó damor se diu d'ornaments. On, deym, Sènyer, que sensualment sentim e entellectualment entenem que més homens e fembres sens tota comparacio entenen en ornar lurs vestiments e lurs cares e lurs cavalcadures e lurs cambres e lurs palaus, que no son los homens qui entenen en ornar e en purificar lurs animes de virtuts, per tal que en lurs virtuts sia significada e revelada al humá enteniment la noblea del creador (*LC* 284, 25).

En la línia de l'aversion cap a la cura del cos, la crítica al maquillatge i l'embelliment artificial és un lloc comú en els textos dels moralistes, segons el principi que no s'ha de corregir l'obra de Déu. Els pares de l'Església adaptaren a les seues necessitats la tradició estoica que condemnava l'adornament femení, i introduïren en el debat dues qüestions que serien molt importants durant els segles successius: l'associació de l'embelliment femení amb la desobediència a Déu —a causa de voler modificar i millorar l'obra divina—, i la consideració que les dones s'adornaven exclusivament per a seduir els homes (Sánchez 1987). Com es veu als fragments, Llull també fa seu aquest lloc comú: voler canviar l'aspecte físic que Déu ha conferit a l'home el condueix a pecar de luxúria, vanaglòria i orgull per gosar creure's amb la capacitat de millorar l'obra perfecta del Creador. Alhora, el maquillatge es relaciona amb la mentida perquè amb el seu ús s'exposa una imatge que no es correspon amb la realitat.

Si hom resta embadalit en la bellesa sensual de les criatures, es despreocupa de l'ànima i oblida Déu, els sentits sensuais no estan complint la seua funció, perquè s'han superposat als espirituals i a les potències de l'ànima. L'amic de l'*AFA*, quan ja ha estat condemnat a mort, confessa que no ha sabut servir-se de la bellesa de les criatures per a seguir la primera intenció «car més s'alegrava per la belea d'eles que per la belea

de l'amat qui les à creades a significar ses grans belees e beutats, per so que los amadors s'alegren en les sues belees» (AFA, 116). La inversió de les intencions provoca que l'amic reste capficat en la superficialitat de la bellesa sensual, tant en la bellesa de les criatures com de les paraules o d'objectes diversos:

[...] E, encara, que moltes vegades era anat al sermó per so que oís beles paraules rectoricades e ornades, de poca utilitat, que de veritat, e a les paraules bones s'adurmia, e a les males él vetlava. [...] “Les odors de les flors e de les pomes m'an feta membrar e ymagenar luxúria. E les douses viandes plasents a menjar m'an moltes vegades fet trob menjar e boure. E los tocaments de blans lits e de carns m'an fet moltes vegades peccar contra mon amat. E la mia ymagenació no refrenava, enans la montiplicava en ymagenar los delits temporals” (AFA, 116-117).

L'amic se centra en l'ornamentació del discurs i no en la seua bellesa real, que rau en el significat que contenen les paraules, seguint la teoria sobre la bellesa metafísica del llenguatge, segons la qual les paraules són belles pel que signifiquen, pels conceptes o éssers a què fan referència⁹⁵. Així, afirma Llull que «bellea de paraules mills se demostra en les paraules que hom parla de vos (Déu), que no fa en nulla altra cosa de que hom parle» (LC 359, 14). Però l'amic s'adorm quan sent les paraules que hauria de saber valorar, i en canvi aprecia les que són sensualment belles per la seua aparença, però no serveixen per a seguir la primera intenció. Igualment, desordena tant la potència sensitiva com la imaginativa, que no exerceixen el seu paper al servei de la potència racional, perquè els sentits han de captar la bellesa sensual a fi que els sentits espirituals i les potències de l'ànima se'n servisquen per als objectius contemplatius. L'amic, conscient del seu pecat, demana a la potència racional que se superpose a la imaginativa i a la sensual, per tal d'amar Déu i no les coses materials: «Pregà l'amic son entendre e membrar que·s guardassen de ymagenar e sentir, qui volen que sa amor dur en amar los béns qui poc duren» (AFA, 68). La bellesa sensual ha d'estar subordinada a la primera intenció, l'home ha de ser capaç de convertir el gaudi estètic en gaudi místic, com explicàvem més amunt.

⁹⁵ En Llull parlar cercant la bellesa implica operar amb les veus significatives, triant-les segons la bellesa natural i la veritat que contenen i projectant a través seu els principis de l'Art en el discurs verbal (TOLRL I, 50).

II. LA CONTEMPLACIÓ

Aquests exemples, però, mostren els perills de restar en la bellesa sensual de les criatures i no servir-se'n amb un objectiu contemplatiu, fet que condueix al pecat. En aquest sentit, el perill s'intensifica quan es tracta de la bellesa femenina. Que la bellesa sensual de les dones fa que qui les contempla oblide Déu és un altre dels tòpics que recorre la tradició moral i literària de l'època. El mateix Llull confessa a la *Vita magistri Raymundi* que portava una vida dissoluta dedicada als plaers carnals, fins que l'aparició de Jesucrist crucificat el va fer consagrar la seua vida a seguir la primera intenció. Al *LC* explica que per contemplar la bellesa femenina havia oblidat servir Déu:

Eternal Seynor, perdurable, en totz temps, gloriós sobre totes glories! Enaxí con gran secada e gran fret es pestelencia dels fruytz de la terra, enaxí, Seyner, la belesa de les fembres es estada pestelencia e tribulatió de mos huls, cor per la belesa de les fembres son estat oblidós de la vostra gran bonesa e de la belesa de vostres obres (*LC* 104, 16).

Aquest perill ateny tota la societat, fins i tot els clergues, que tampoc no queden exempts d'oblidar la bellesa de Déu. La inversió de les intencions arriba a tal punt que inclús dins de l'església els homes prefereixen mirar les dones belles i ornamentades que contemplar la creu, el símbol bell per excel·lència.

E con fo al entrant de l'esgleya ell viu moltes dones entrar en l'esgleya, les quals foren vestides de molt nobles vestiments. Tintes agueren lurs çelles e lurs cabells; en lur cara foren colors de blanch e de vermell per ço que fossen vistes per los homens e cobeejades als plaers de luxuria. Homens jovers, be vestits e ab lurs garlandes en lo cap, entraren en l'esgleya e guardaren enans les dones que l'altar ni la creu on es representada la passio del Fill de Deu (*Blaquerna*, NEORL VIII, 319).

Era .i. prelat molt noblament revestit al altar on cantava la missa. Et dementre que ell santificava lo cors de Jesucrist, ell entés com gran bellea era cella que Deus posava en aquell sagrament, on se fa tan miraculosa, maravellosa, honrada et tan nobla obra; cor lo poder de Deu hi vens tots los poders de natura a significar sa bellea, la qual ha en bonea, granea, eternitat, saviea, volentat et totes les dignitats. Dementre que aquest prelat contemplava la bellea que lo poder de Deu havia en totes les dignitats de Deu et aquella bellea representava en vençre tots los poders de natura en lo sant sacrifici del altar, adonchs remembrá .ia. dona que molt havia amada et ab qui havia peccat longament; et adonchs se meravellá fortment com per tan leig peccat era estat enemich de tan gran bellea com era cella que en lo sant sacrifici entenia (*Fèlix II*, NEORL XIII, 221-222)

A l'exemple es mostra el tòpic que hem esmentat adés: les dones s'embelleixen conscientment amb la voluntat d'atraure els homes i pecar amb ells. A més, la

temptació no afecta només els homes joves, sinó també els religiosos, que hi sucumbeixen sense reserves. Només la contemplació de la veritable bellesa, la bellesa inherent al poder de Déu manifestada en l'acte de la transubstanciació, ocasiona que el clergue copse la grandesa del pecat que ha comés. La bellesa del pa consagrat en el ritual litúrgic, signe de la presència de Jesucrist al món, significa el poder de Déu i la resta de les seues dignitats, i és així com el personatge activa el seu enteniment i entén el pecat que ha comés en oblidar la bellesa divina i venerar-ne la sensual que l'ha dut al pecat de luxúria.

Per contra, si la bellesa sensual, quan no resta al servei de la primera intenció, és fortament criticada per Llull, la lletgesa sensual és valorada perquè sovint va en paral·lel a la bellesa espiritual. A través de l'aspecte extern es poden significar les virtuts dels bons amadors, que la vista espiritual ha de saber reconèixer. El bon enamorat que ho deixa tot per seguir la primera intenció, també abandona les possessions materials. Només cal recordar l'opció vital que Llull seguí després de sentir el sermó del dia de la festivitat de Sant Francesc, a Palma, segons es conta a la *Vita magistri Raymundi*: desposseït dels seus béns, abandona la família, es posa un «hàbit de drap vil» i comença el pelegrinatge missional. Així, l'aposta conscient per la pobresa és un dels senyals del bon contemplador, i una de les característiques del bon penitent, com explica Blaquerna al personatge de Narpan quan li ensenya a fer penitència correctament:

Con los monjos entraren en lo capitol e lo senyor abat demaná a Narpan com anava tan stranyament vestit ni con s'era levat tan matí, Narpan respós que enaxí l'avía vestit son scuder e que·l havia despertat e que ell volia d'aquí en avant esser obedient a Blaquerna en tot ço que Blaquerna li consellás [...]. A penitencia se convenen .iii. coses: contricció de cor e confessió de bocha e satisfació dels falliments que hom ha fets [...]. A satisfació cové que hom reta ço que te de tort e que hom do aflicció a son cors de vigilies, oracions, aspres viandes, aspre lit, aspres vestiments e humils, e les altres coses semblants a aquestes (*Blaquerna*, NEORL VIII, 247-248).

La sorpresa dels monjos i de l'abat rau en l'estranya indumentària que el penitent fa servir, però ràpidament Blaquerna explica que aquesta és precisament una de les condicions de la penitència. Fins i tot Llull s'abilla d'aquesta manera després de la

conversió, com hem dit. De fet, la humilitat en la manera de vestir és un dels senyals que plau a la vista espiritual:

Gloriós Deus! Als huls corporals no plasen veser vils draps ni apedassatz vestimens, ni no·ls plau faysó d'ome vel, magre, malenant, plorós, consirós; mas dels huls sperituals no es enaxí, Seyner, cor molt es bela causa e placent a l'anima con veu home paubre, mal vestit, magre, vel, plorós e consirós, per la vostra amor envelit en lo vostre servesi (*LC* 104, 5).

La pobresa material contrasta amb la riquesa espiritual d'aquell que es dedica a recordar, entendre i estimar Déu i, per tant, és ben valorada per la vista. L'ideal de pobresa evangèlica aposta pel deslliurament dels béns materials com a mitjà per a seguir Jesucrist, de manera que la pobresa i la humilitat són essencials per a qui pretén dedicar la vida al servei de Déu, com ho fou per a sant Francesc o per al mateix Ramon Llull. Aquest és el mateix camí que han de seguir els contemplatius, com l'amic i els altres amadors de Déu:

—Si veus amador honrat de nobles vestimens, honrat per vanaglòria, gras per menjar e durmir, sàpies que en aquell veus dampnació e turmens. E si veus amador pobrement vestit, menyspreat per les gents, descolorit e magre per dejunar e vetlar, sàpies que en aquell veus salvació e perdurable benedicció (*LAA* 138).

Encontrà l'amich un scuder qui anava consirós he era magre, descolorit e pobrement vestit; e saludà l'amich dient que Déus l'endreqàs a trobar son amat. E l'amich li demanà en què l'avia conegut; e l'escuder li dix que los uns secrets d'amors revelen los altres e per açò han conexença los amadors los uns dels altres (*LAA* 149).

Els nobles vestiments no signifiquen la noblesa d'ànima, ans al contrari: l'amador que els porta peca de vanaglòria i és condemnat a la pena infernal. Per contra, l'amador que es despreocupa del seu aspecte físic, es vesteix humilment i fa autèntica penitència tindrà com a recompensa la glòria eterna. Per això Llull sentència «Si per nobles vestiments has peccat, satisfé ab humils vestiments» (*MilProv*, NEORL XV, 130). Totes aquestes característiques físiques, menyspreades per la vista sensual però plaents a la vista espiritual, signifiquen l'amor per Déu. Per això els amadors de l'amat es poden reconèixer entre ells, pels signes que els signifiquen, que són secrets als ulls de la gent corrent però descodificables entre els contemplatius que comparteixen l'amor a Déu i el saben reconèixer en l'altre.

De fet, per a Llull els nobles vestiments, les belles vestidures, són les virtuts de l'ànima. La vertadera preocupació de l'amic ha de ser l'ornamentació de l'ànima, la contemplació de les dignitats que pot dur a terme si s'aplica a seguir la primera intenció. En alguns versets, l'amic així ho fa i es vesteix amb l'amor de l'amat i les dignitats: «Pregava l'amic son amat que li umplís son cor e son cors d'amor, per so que agués moltes e beles vestedures» (AFA, 76), o, encara al LAA «Dehia l'amich: — Vestit son de drap vilment; mas amor vest de plaents pensaments mon cor, e lo cors de plors, languiments, passions» (LAA 143). En tots dos casos, Llull se serveix d'una metàfora en què personifica les virtuts o altres elements importants en l'amor místic, com els plors, els llanguiments o directament l'amor mateix, que són l'hàbit amb què l'amic vol abillar-se:

Malalte fo l'amich, e pensava'n l'amat. De mèrit lo pexia e ab amor l'abeurava, en pasciència lo colgava, d'umilitat lo vestia, ab veritat lo metjava (LAA 23).

Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables (LAA 76).

Vestia l'amat son amich. Mantell, cota, gonella e capell li fahia d'amor; e camissa de pensaments e calçes de tribulacions e garlanda de plors (LAA 128).

Pregava l'amic son amat que li donás, del mig loc d'amor, poder d'amar, per so que tot fos vestit e comprés d'amor (AFA 70).

L'ajuda de l'amat és essencial en aquests casos; ho serà també en els versicles en què Llull emprarà la mateixa metàfora per a parlar de la *imitatio Christi*, com veurem en l'apartat que segueix. La recurrència al vestit o «hàbit d'amor» no és una singularitat lul·liana, ans remet al concepte filosòfic que arrenca d'Aristòtil i que codifica sant Tomàs d'Aquino, com és ben sabut. L'hàbit de la virtut és una qualitat o possessió permanent amb què un es revesteix com a resultat de la pràctica virtuosa continuada. Aquest concepte de l'àmbit de l'ètica, serveix Llull per a explicar el funcionament correcte de la voluntat⁹⁶:

⁹⁶ Per als escolàstics, l'hàbit té dos sentits: indica un mode d'estar de l'ens o bé una qualitat. L'hàbit com a qualitat és una possessió permanent del subjecte adquirida per mitjà de l'execució repetida d'alguns actes, mitjançant el qual ens tornem hàbils per al que som capaços de fer (Magnavacca 2005,

Can l'amic mescla son voler ab amar, qui es obra d'ábit d'amor, adoncs vest sa volentat d'amor e son voler d'amar; e cant per alcunes aversitats la volentat se vol enclinar a desamar l'amat, lo voler e l'amar no's poden partir, pus que l'ábit d'amor ha vestit a la volentat son amar; emperó aisó no pot fer amor sens ajuda de son amat e de les altres rails d'amor (AFA, 27).

Dir que l'amic vesteix d'amor la voluntat i el voler d'amar no és més que afirmar que el contemplador aplica la potència de l'ànima a complir la seua funció, que s'aplica virtuosament a complir la primera intenció. Encara en altres obres, la imatge reapareix:

Virtus est in uoluntate, ut uoluntas habeat uirtutem amatiuam [...]. Et uoluntas cum uirtute amatiua in sua propria uirtute amabili conuertit amabilitates rerum amabilium, remanentibus illis hoc, quod sunt; quarum similitudines existunt cum uirtute amabilitatis et amatiuitatis habitus et uestimenta uirtuosi amare, in quo se coniungunt amicus et amatus. Et ideo uirtus est desiderabilis (ArsAma, ROL XXIX, 172)⁹⁷.

Ara són les semblances de les coses *amables* (que es poden amar) les que són hàbit i vestidura de l'amar virtuós, sempre que compten amb la virtut d'*amabilitat* (pacient) i d'*amativitat* (agent). Aquesta virtut amativa que du a l'amar virtuós està en la voluntat, de manera que la voluntat, amb la seua virtut amativa, converteix les amabilitats de les coses amables. I aquest mateix amar virtuós és el que possibilita la relació de l'amic i l'amat. Així, la voluntat activa és absolutament necessària perquè es done l'amor entre l'amic i l'amat.

Al llarg d'aquestes pàgines s'ha constatat la importància de la bellesa sensual i la bellesa intel·lectual quan acompleixen la funció que els ha estat donada en l'estètica lul·liana. Tanmateix, si hi ha una veritable bellesa que supera tota la resta, aquesta és la que prové de Jesucrist i de la creu, entesa com a símbol suprem cristià.

324). Per a una revisió aprofundida del concepte, veg. Sánchez 2000, que analitza extensament les tres dimensions de l'hàbit segons sant Tomàs, partint de les consideracions d'Aristòtil: l'hàbit com a tenència, com a disposició i com a qualitat. Veg. la descripció del terme que fa Auer en l'àmbit de la filosofia, de la psicologia, de l'ètica i de la teologia (1960, p.1298-1299).

⁹⁷ «E volentat ab vertut amativa en sa propria vertut amable converteix les amabilitats de les coses amables, remanent aquelles ço que son, les semblances de les quals son ab vertut d'amabilitat e d'amativitat habits e vestidures de vertuós amar, en lo qual se hajusten l'amich e l'amat. E per açó vertut es desiderable». L'edició crítica del text català està en curs, de manera que aquest text és inèdit; s'ha extret del Corpus Digital d'Amic e Amat de la Llull-DB.

3. LA DESCOBERTA DELS MISTERIS DIVINS

Al centre de l'activitat lul·liana hi ha la ferma voluntat de demostrar les veritats revelades de la fe cristiana. Explicar amb raons necessàries l'encarnació de Jesucrist i la trinitat és, potser, la tasca a la qual Llull dedicarà més pàgines i recursos. Tant la teoria ontològica de Ramon com els fonaments epistèmics que defensa es justifiquen sempre en aquest sentit.

La preeminència de Crist i de la trinitat són remarcables en el mètode contemplatiu i, en darrer terme, expliquen la seua cosmovisió. Jesucrist, a banda d'oferir-li un model moral que seguir, és la clau que permet a l'home arribar a conèixer Déu, ni que siga de manera imperfecta i amb totes les limitacions de qui habita el món sensual. D'altra banda, el pensament lul·lià no s'entén sense la cosmovisió trinitària: l'estructura trinitària de la seua visió del món fonamenta tot el seu sistema, que el durà a desenvolupar la teoria dels correlatius.

La descoberta dels misteris divins i la recerca del mètode per a demostrar-los no poden, doncs, restar al marge del mètode contemplatiu que Llull teoritza i tracta de posar en pràctica a través de les seues obres, també del *LAA*.

3.1. La primacia de Jesucrist en el pensament lul·lià

La figura de Jesucrist té un paper primordial en el pensament lul·lià, tant en el seu recorregut vital com en l'espiritualitat i la missió evangèlica que durà a terme al llarg de la seua vida. Jesucrist hi és present des del moment clau de la biografia del beat: el fet que motiva la seua conversió al servei de Déu és precisament la visió de Jesús en la creu, atenent a la sensibilitat franciscana⁹⁸. Així ho narra a la *Vita magistri Raymundi*:

Hinc sibi quandoque dictabat conscientia, quod apparitiones illae nihil aliud praetendebant, nisi quod ipse mox relicto mundo Domino Iesu Christo ex tunc integre deseriret. [...]. Denique, dante *Patre luminum* (*Iac.* I, 17), consideravit Christi mansuetudinem, patientiam ac misericordiam, quam habuit et habet circa quoslibet peccatores. Et sic intellexit tandem certissime Deum uelle, quod Raimundus mundum relinqueret Christoque corde ex tunc integre deseriret (*VitaCoet*, ROL VIII, 274).

A partir d'aquell moment, Llull s'identifica amb el model de vida de Crist i predicarà el martiri com a major acte d'amor. Que l'espiritualitat lul·liana és cristocèntrica és un lloc comú reiterat per la crítica. De fet, alguns autors (Nicolau, 1958) el situen junt a Duns Scot com a representant exemplar de la primacia absoluta de Crist en el pensament franciscà. El que és indiscutible és que l'obra de Llull s'encabeix en l'espiritualitat afectiva de la tradició medieval, en la qual el patiment de Crist s'utilitza com a imatge per a la contemplació, com a recurs devocional que suscita la compassió. El seguiment vital del Crist humà és a la base de la pietat franciscana, fins al punt que la missa esdevé un acte de culte que commemora i representa la vida, la passió i la mort de Jesús (Hauf 2022, 38)⁹⁹.

Per a Llull, si la preeminència de Crist és remarcable en el mètode contemplatiu no és només per la seua magnitud moral. A més de la seua presència en la literatura devocional com a model moral i penitent, el Déu fet home esdevé clau en el procés de coneixement de Déu, car és ell, precisament, qui en possibilita la coneixença a l'enteniment humà. De fet, la devoció a Crist i la seua passió ocupa un lloc central en la espiritualitat franciscana no només en tant que expressió de tendresa emocional,

⁹⁸ Veg. en aquest sentit l'estudi d'Esquerda (2000).

⁹⁹ Veg. les pàgines 38-40 del treball de Hauf (2022) i, especialment, feu atenció a la nota 26, en què es referencia bibliografia sobre la qüestió.

sinó, sobretot, com un mitjà privilegiat que té l'ànima per a accedir a través de la contemplació de la humanitat sofrent de Crist a la contemplació de la seua divinitat (Vauchez 1994, 139). Jesucrist és fonamental com a realitat ontològica però també com a realitat significant; per a la cristiandat Crist és el símbol per excel·lència. Si la creació representa la divinitat a través de la difusió de les virtuts divines que hi conté, Jesucrist és el signe exemplar de les perfeccions divines. Perquè el vestigi diví per excel·lència, la criatura més perfecta i l'obra suprema de Déu, que posseeix alhora una natura humana i divina, és Jesucrist.

En aquest sentit, encara hi ha una altre àmbit en què el beat posa Jesucrist al centre. Des del moment de la conversió, Ramon Llull consagrarà la vida a intentar demostrar als infidels la veritat superior que conté la religió cristiana. I la figura de Crist també esdevindrà una de les claus en aquest pla missional, tenint en compte que un dels reptes de la seua acció apologètica és la demostració racional de l'encarnació i la trinitat. Això s'entén plenament si tenim en compte que aquests són els articles de la fe que mostren, precisament, la superioritat del Déu cristià enfront del de les altres religions.

A totes aquestes consideracions inicials cal afegir encara que l'antropologia lul·liana no es comprén sense la seua cristologia, perquè la realitat humana s'entén en relació a la divinitat. L'home és el centre de tota la creació, en què s'uneix la natura corporal amb la realitat espiritual, perquè participa de tots els esglaons de la realitat corporal i els uneix en ell en el món espiritual. I aquesta dimensió ontològica en determina l'epistemològica i la teleològica, car l'home permet un millor coneixement de Déu i, alhora, l'home està al món perquè tot el món, des dels cossos celestes fins als animals irracionals, assolisquen en Déu la seua fi, la primera intenció (*Home*, ROL XXI, 129). I és gràcies al Déu fet home, Jesucrist, que l'ésser humà pot assolir els seus objectius: «con l'incarnazione di Cristo, Dio ha lasciato sulla terra le chiavi dei celi: una di esse è l'intelligenza illuminata, che può scoprire l'impronta de Dio nel creato» (Romano 2004, 769).

3.1.1. La finalitat de l'encarnació

Els estudis tradicionals que s'han encarregat de la cristologia lul·liana han tendit a dividir l'evolució del pensament del mallorquí en dues etapes: en la primera, l'encarnació aniria estretament lligada a la redempció, mentre que en la segona el beat defensaria la necessitat de la creació per a l'encarnació.

Per a Garay (1942), en Llull el cristocentrisme s'emfasitza a partir dels *Cent noms de Déu* (1285): en les primeres obres Llull concep l'encarnació motivada per la redempció, però amb el pas del temps el beat ho matisarà fins a afirmar que la finalitat primera de l'encarnació és la manifestació de la bondat i la saviesa divines. L'autor divideix la producció lul·liana en dues etapes, quant a aquesta qüestió. En la primera etapa (1270-71), fonamentada en el *LC*, l'encarnació es presenta en relació a la redempció, a la manifestació de les virtuts divines i com a clau de la creació. En la segona etapa, que es basa en les obres escrites al voltant de 1275, continua present la idea de la redempció però apareixen altres conceptes importants, hi destaca especialment la idea de Jesucrist com a fi de tots els homes. Així, segons Garay, Llull evoluciona de la necessitat de l'encarnació per a la redempció de la humanitat, cap a la necessitat de la creació per a l'encarnació. Rubí (1960) explica el desenvolupament de la cristologia lul·liana, des de les primeres obres fins al cristocentrisme que, per contra, apareix en Llull a partir del *Llibre d'intenció* (1276-83) i s'accentua fins a adquirir caràcter científic. De fet, Llull, seguint les passes de sant Anselm i sant Bonaventura, considera que les dignitats es manifesten per l'encarnació més que no per la redempció, i Crist és el mitjà objectiu pel qual les criatures poden arribar al coneixement de Déu. Així, Llull s'hauria avançat a Escot i altres franciscans de l'època en defensar el cristocentrisme. Per la seua banda Longpré (1969, 6) afirma taxativament que «Raymond Lulle est passé d'un point extrême à l'autre dans ses recherches théologiques sur la Primauté du Christ et la finalité de l'Incarnation». Però una revisió acurada del tractament de la cristologia en les obres de Llull revela que aquesta asserció és molt agosarada i que el cristocentrisme lul·lià segueix una evolució gradual.

Actualment, ha estat Hughes qui ha volgut posar llum sobre aquesta qüestió en diversos treballs (2001, 2005, 2013, 2014). L'autor defineix l'obra de Llull com un

himne hiperbòlic al Déu home (2001, 112), basat en la idea de Crist com a màxima manifestació dels atributs de Déu i la noció de Crist com a causa final de la creació i com a obra suprema de Déu. La lectura cronològica que ens presenta mostra que la multiplicitat de propòsits de l'encarnació és present des de les primeres obres de Llull: ja al *LC* o al *Llibre de demostracions* l'encarnació es presenta amb una doble finalitat, i la manifestació dels atributs de Déu apareix com una intenció superior a la de la recreació de l'home (2001, 112). Fins a la fase que Ruiz Simon (1999) anomena de transició (situada en el període de 1283-89), la concepció de la recreació va estretament lligada al pecat original. Només amb el temps, Llull relegarà l'atribució de la finalitat redemptora de l'encarnació a segona intenció. D'altra banda, el beat emfasitza des de les primeres obres la importància de la manifestació de las dignitats en la creació — com venim demostrant al llarg de l'apartat—, i en aquesta teoria epistemològica i ontològica s'entén el paper que Llull atribuirà a l'encarnació lligada a la recreació i que durà a la seua màxima expressió en les obres més madures (Hughes 2013, 74-76).

En l'anàlisi que fa de la cristologia a l'*Arbor scientiae*, Gayà exposa que l'encarnació té un lloc de ser en l'*ordo creaturarum*, i és un mode de ser previst per la lògica dels principis que constitueixen la realitat (2002, 285). De fet, és la humanitat de Crist la que compleix la finalitat per a la qual s'ha creat el món i en la qual les dignitats de Déu troben el seu repòs (Gayà 2008a, 512). És en aquest sentit que Domínguez afirma que l'antropologia lul·liana no s'entén sense la cristologia. La humanitat de Jesucrist és el fi i la perfecció de totes les criatures, car Crist no només ve a eliminar els efectes del pecat original, sinó també a completar i a perfeccionar l'obra creadora (Domínguez 2011, 607-611). Mitjançant l'encarnació, Déu eleva les criatures i les associa a la seua vida, de manera que a través de Crist els homes poden participar de la vida personal de Déu. És així com s'associa l'encarnació amb el procés de deïficació, ja que «la encarnación se presenta como objetivo *melior et maior* de la creación. Cristo es *maior finis mundi, ratio essendi, dignitas mundi y exaltatio mundi*» (Domínguez 2015, 250).

D'una banda, això atenua la necessitat històrica de l'encarnació a partir del pecat original. Ara bé, Llull no nega aquest altre extrem: en la teoria missional el subratlla i el col·loca en primer pla, però en obres com el *Llibre de Santa Maria* o l'*Arbre de*

ciència posa de relleu aquest altre aspecte de l'encarnació. Així, la dicotomia tradicionalment establerta per la crítica s'ha de matisar, perquè al llarg de l'obra lul·liana trobem una dialèctica entre la tesi de l'encarnació per a la redempció i la tesi de la creació per a l'encarnació. En efecte, Llull posa en primer pla una idea o l'altra dependent del context i de la necessitat concreta de l'obra.

D'altra banda, les implicacions cristològiques de la creació del món que tot just venim d'exposar són una de les claus del mètode contemplatiu que Llull exposa i constitueixen per si mateixes la justificació d'aquest apartat. Comencem per advertir que als versicles del *LAA* tampoc no podien faltar les referències a aquesta qüestió. L'encarnació es justifica segons era habitual en les primeres obres, com a acte d'amor que Déu efectua per la humanitat:

Pregava l'amat son amich que no l'ublidàs. Dehia l'amich que no·l podia oblidar, pus que no·l podia innorar. Dehia l'amat que, en aquells lochs on és més temut a loar, lo loàs e l'escusàs. Dehia l'amich que d'amor lo bastàs. Responia l'amat que per s'amor s'era encarnat e penjat per murir (*LAA* 129).

Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fêr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia (*LAA* 210).

El major acte d'amor que Déu podia fer per l'amic ja ha estat escomés, a través de l'encarnació i la passió. Però en els dos casos la restauració moral i la redempció que ha possibilitat l'encarnació esperen anar acompanyades de l'actuació paral·lela de l'amic. No és gratuït el desenvolupament de la conversa del versicle 129. L'amic està contemplant l'amat perquè l'enteniment està actiu entenent-lo i per consegüent la memòria està activa recordant-lo, però l'amat encara li demana més, l'insta a la missió apologètica. És en aquest moment del diàleg que l'amic clama l'amor diví per a poder acomplir l'objectiu que li acaba de ser encomanat. I, llavors, l'amat li recorda l'acte d'amor que sofrí per la seua causa. El record de Jesucrist pot servir, a més, per a intensificar l'amor que l'amic sent mentre contempla, per a activar la voluntat i tenir, així, la terna de potències complint la primera intenció. Una lectura semblant presenta la metàfora 210. En aquest cas el record de l'encarnació ve donat per la branca amb què l'amat fereix simbòlicament l'amic, que significa la creu, que alhora significa la passió de Jesucrist, mitjançant la qual Déu donà ésser als seus amadors. Mitjançant

aquest doble joc de significació, l'amat pretén fer augmentar l'amor de l'amic gràcies al record de l'encarnació, que, a més, serveix de model a imitar en l'espiritualitat lul·liana, que en això segueix les passes de l'espiritualitat medieval franciscana, com ha estat tractat en pàgines anteriors.

El record de l'encarnació a través de la seua significació és un dels mecanismes que possibiliten la contemplació. Llull sintetitza tot el procés de creació i recreació al LAA d'aquesta manera: «Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. E l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que havia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia» (LAA, 30), «Creà l'amat e destruí l'amich. Jutjà l'amat, plorà l'amich. Recreà l'amat, glorià a l'hamich. Fení l'amat sa operació e romàs l'amich eternalment en companyia de son amat» (LAA 305). La brevetat de les frases, marcada per la puntuació, intensifica la diferència entre els distints moments de la història de la salvació. La creació divina va seguida del pecat de l'home i la seua aflicció posterior per la pena que Déu li atorga. La situació se subverteix quan Déu du a terme la recreació i restaura la condició humana. És així que l'amic pot tornar a Déu i restar amb ell per sempre, perquè com ja hem dit la recreació aconsegueix que la humanitat es reconcilie amb Déu i possibilita que els homes participen de la vida personal del creador. Recordem les paraules de sant Pau: «nunc autem reconciliavit in corpore carnis eius per mortem, exhibere vos sanctus, et immaculatos, et irreprehensibiles coram ipso» (COL 1, 22). Potser caldria remarcar encara el verb de la darrera oració del versicle: «finir». L'operació de Déu, la creació, no ha estat finida fins que ha dut a terme la recreació, que perfecciona la primera creació. El versicle podria explicar-se millor tenint en compte la figura T de *l'Ars compendiosa inueniendi ueritatem*. Parem atenció als triangles blaus i vermell: *Deus-Creatura-Operatio* i *Principium-Medium-Finis*, respectivament. A la metàfora apareixen els principis dels dos triangles: l'amat (Deus) crea (operatio) l'amic i la resta de criatures (creatura), i s'especifica que en la recreació «fineix l'operació». El principi relatiu *Finis*, representat a la figura T per la lletra K, té tres matisos diferents: *Terminationis*, *Privationis* i *Perfectionis*. Al versicle que ens ocupa amb el verb «finir» s'esta fent referència a *Finis Perfectionis*, perquè amb la *recreatio* Déu, en la seua acció contínua de perfeccionament, acaba de millorar l'obra creada. Però encara apareix un altre dels

matisos del principi, tot i que la terminologia no siga explícita. Es tracta del sentit temporal del fi, *Finis Terminationis*, perquè la *recreatio* també permet que l'amic «romàs eternalment» amb Déu. Per tant, Llull aplica en aquest versicle el triangle vermell al blau per tal d'explicar el procés de *creatio* i *recreatio* mitjançant l'encarnació.

Així, a partir d'aquests principis mostra que l'encarnació és una conseqüència necessària de la creació, és l'acabament de la seua obra i forma part de l'exigència interna del seu propi sistema, com també ho fa al *LC*:

On, enaxí, Sènyer, com la bella pintura o la obra qui es molt bé feta e ordonada e endressada dona significacio de la saviea del mestre, enaxí la ordonacio e la bellea e l'endressament que vos avets donat en est mon per so com sots home, donen significacio de la vostra gran saviea, la qual saviea significa e demostra que vos avets occasió e raó que siats home per donar acabament e endressament a vostra obra per tal que la bellea e l'ordonament e l'acabament de vostra obra do significat de vostra gran saviea (*LC* 185, 12).

Segons llegim en els dos fragments podem afirmar, doncs, com proposa Domínguez, que crear i recrear són un mateix acte, i que només el llenguatge humà introdueix diferències entre ells (2011, 613). I en realitat, si tenim en compte el caràcter dinàmic que Llull atorga a Déu, l'acció creadora és contínua infinitament i eternalment.

Crist és el mediador entre l'ésser humà i Déu, entre l'amic i l'amat, perquè és la major difusió de l'amor que el creador pot realitzar a través de la creació, participant de les dos natures. En paraules de l'amic: «—Digues, foll, qual és la mayor e la pus noble amor que sia en creatura? Respòs: —Aquella qui és una ab lo creador. —Per què? — Per ço cor lo creador no ha en què puscha fer pus noble creatura» (*LAA* 346). L'amor que ho ha lligat tot i ho ha perfeccionat tot es veu en la seua major possibilitat en Jesucrist i, per això, se l'haurà d'imitar com a model suprem, els homes s'hauran de revestir d'aquest mateix amor que representa Déu fet home.

Si la creació és un acte lliure en què Déu mostra la seua gran voluntat, igualment ho és la recreació, en què mostra de nou la seua grandesa i tota la resta de dignitats, a través de produir-les en el seu grau màxim en la persona divina que és Crist. Llull s'esforça a fer evident la grandesa de les dues creacions —o, si es prefereix, de la

creació i del seu perfeccionament a través de la recreació—, i de vegades hi reflexiona a través de diversos recursos estilístics, com les preguntes retòriques:

Loava e amava l'amich son amat con l'avia creat e li havia donades totes coses. E lohava'l e amava'l con li plac pendre sa semblança e sa natura. E d'açò cové ésser feta qüestió: qual laor e amor deu haver major perfecció? (LAA 264).

Aquesta dialèctica productiva amb el lector a través de les interrogacions sense resposta es dona en un grup nodrit de metàfores del LAA. En aquest cas concret el dilema obert que es qüestiona és si la lloança i l'amor que l'amic adreça a Déu hauria de ser major per haver-lo creat o per haver-lo recreat a través de l'encarnació. A priori el lector pot resoldre, àvidament, que es tracta d'un fals problema, com tants altres que recorren les metàfores de l'opuscle. Tanmateix, fixem-nos en aquest passatge del LC, en què potser Llull s'avança a donar la resposta a la interrogació del versicle:

So per que recreatió fo, Seyner, major do que no fo creatió, si es per so cor home, enans que fos en esser e era privat de esser, no era digne ni de posseyr gloria ni de posseyr pena; e puxes, con fo en esser e fo caut en peccat, fo, Seyner, indigne de posseyr gloria e fo digne de posseyr pena, per la culpa que fo cauda en el.

On con vos, Seyner, agés recreat home, fo home resebent mes de gracia de vos per recreatió que no fo per creatió, cor recreant donás e perdonás e mundás home, qui d'aysó a resebre no era digne; e creant no fesés als mes que donás eser a home, lo qual home no avia colpa en si. On segons asó-s segex, Seyner, que si vos fos vist bo per creatió, melor fos vist per recreatió (LC 60, 5-6).

L'argumentació de Llull apunta a la superioritat de l'acte de la recreació. Si la creació manifesta la bondat excelsa de Déu, la recreació significa la mateixa bondat de la divinitat en un sentit encara superior, perquè el subjecte per al qual va adreçada l'acció ja no conserva la puresa original. A través de la recreació Déu efectua un acte major en bondat perquè la condició de l'home ha empitjorat, de manera que la gràcia divina que cal ha de ser major per a poder perdonar-lo i purificar-lo. Per això l'acte de recreació significa també d'una manera major la bondat divina. Atenent a aquesta justificació, la lloança de l'amic cap a l'amat i l'amor que li ha de professar també hauria de ser superior per la recreació que no per la creació, perquè l'acte de bondat dut a terme per Déu és major.

Veiem que el cristocentrisme de Llull s'adverteix ja des d'aquestes reflexions que es troben per tot arreu de la seua producció inicial. A la primera formulació de l'Art, l'*ACIV*, Llull planteja el problema de l'encarnació com una de les qüestions que prova de resoldre a través del mètode que tot just ve d'exposar:

30. *Quaestio*. Utrùm Incarnatio JESU Christi fuit de necessitate?

Solutio. [F.G.A.T.] [E.A.V.Y] [I.V.Z] [M.A.V.Y]. F. movetur per A.T. & suas cameras, ut G. Intelligat in suis cameris, quòd A. non haberet perfectionem in suis cameris, si aliquid faceret, vel crearet, quod ipsi esset de necessitate: ideo F. memorat *nonum modum*, per quem G. intelligit, quòd Incarnatio fuerit necessària ipsis E.I.M. secundùm praedictas cameras; quia, nisi esset Incarnatio, non potuissent tam bene, ùt nunc, sumere objectum, nec possent tam bene concordare cum majoritate nec cum càmera [Esse & Perfectionis], ùt nunc concordant, quando Persona Filii assumpsit humanam carnem ex utero beatæ gloriosæ Virginis (*ACIV*, MOG I, 36/469).

El qüestionament planteja la necessitat de l'encarnació, i la resposta deixa clara que depèn del subjecte a qui s'aplique: l'encarnació no fou necessària per a Déu però sí que ho fou per a l'ésser humà. Déu no necessita l'encarnació, perquè això suposaria contradir la seua perfecció, però la solució a la pregunta explica que la memòria recorda i l'enteniment entén que l'encarnació sí que és necessària per a l'home. L'enteniment concorda amb majoritat, ésser i perfecció concretament a causa de l'encarnació, de manera que sense ella l'enteniment humà seria encara més limitat. Encara més: sense l'encarnació l'enteniment no podria aplicar-se a acomplir tan bé la primera intenció, perquè la seua capacitat seria més deficient. I el paper de l'enteniment és fonamental, tenint en compte el mecanisme contemplatiu de la significació que hem exposat, en què l'home només pot accedir al coneixement de l'essència divina a través de la contemplació de les dignitats mitjançant la memòria l'enteniment i la voluntat. En definitiva, sense l'encarnació l'enteniment no podria entendre tan bé com entén les virtuts divines, precisament perquè l'encarnació les significa en el seu màxim grau. Tot plegat recorda que les obres *ad extra* del creador no són necessàries, sinó que responen a la seua lliure voluntat, a la seua bondat absoluta. I per consegüent, les obres signifiquen aquesta bondat suprema. Al *LC* Llull ja havia fet referència a aquesta mateixa qüestió:

Seyner Deus! Enaxí con es covinent causa a la vostra deitat que ela sia recreatió nostra, enaxí, Seyner, per rasó de la gran mesquinesa e de la gran frevoltat en que es la nostra

natura, es de necessitat a nosaltres que siam recreatz per la vostra excellent bonesa (LC 60, 2).

Els verbs que empra en referir-se a Déu i a l'ésser humà són diferents: mentre que l'encarnació és «cuvinent» a la divinitat —perquè a partir d'eixe moment residirà en tota la seua plenitud en un cos i es podrà donar a conèixer a l'enteniment humà encara millor—, és «de necessitat» per a l'home, a causa del pecat que ha comés, per a restaurar-ne la condició. Aquesta terminologia sembla fer referència a la diferència aristotèlica *ut esse / ut bene esse* que Llull també aplica al seu sistema intencional en altres obres¹⁰⁰: mentre que per a Déu l'encarnació és adequada perquè n'afavoreix el coneixement però no necessària perquè Déu ja és perfecte —és, doncs, «cuvinent», *ut bene esse, propter melius*— per a l'home l'encarnació és necessària per a tornar a seguir la primera intenció —és, així, «de necessitat», *ut esse, necessarium*. El que sembla que s'accentua al passatge, doncs, és el caràcter necessari de la redempció pel pecat comés per la humanitat. Tanmateix, si llegim el final de la terna d'aquest passatge trobem, com en la qüestió que hem comentat de l'ACIV, que també s'incideix en la necessitat epistemològica de l'encarnació, remarcant la manifestació de la bondat divina:

Enaxí, Seyner, con creatió es subject en lo qual es conegut la noblea e la vertut de vostra bonesa, enaxí, Seyner, vos avetz volgut recrear home per tal que recreatió sia subject en lo qual sia demostrada la altesa e la dignitat de vostra bonesa (LC 60, 3).

La voluntat divina ha actuat per tal que la recreació demostre, signifiqui, la seua bondat excelsa. Així que finalment sí que es remarca de nou la importància de l'encarnació en el procés epistemològic. Això constata que el diàleg entre les diverses tesis efectivament està present des de les primeres obres i que Llull n'accentua la importància de l'una o de l'altra depenent de l'obra i del context concret, com apuntàvem a l'inici de l'apartat.

En aquesta línia, els versicles del LAA tornen a dialogar amb les exposicions espirituals del LC. A la metàfora 265 el qüestionament s'especifica encara més, ja no es demana

¹⁰⁰ Veg. Pistolesi 1996 en referència a *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*, especialment p.15-17.

si l'acte d'amor diví és major creant o recreant, sinó que la interrogació se centra en les distintes conseqüències de l'encarnació:

Temptà amor l'amich de saviesa e féu-li qüestió si l'amat l'amava més en pendre sa natura o en recrear-lo. E l'amich fo enbarbesclat, tro que respòs que la recreació se covenc a esquivar malanança, e la encarnació a donar benanança. E de la respunsió fo feta altra qüestió: qual fo major amor? (*LAA* 265).

Que Déu prenga natura humana demostra doblement la seua bondat. D'una banda perquè es mostra concordant amb les criatures i «homificant-se» encarna les perfeccions divines, i així possibilita un major coneixement de les seues virtuts. I d'una altra banda, perquè accedeix a perdonar l'home i a restaurar la seua condició, permetent-li netejar el pecat. En el seu *agere* no es contradia, sinó que les dues accions concorden, com aclareix l'amic després d'un instant de reflexió ambdues suposen la manifestació de la seua bondat suprema. Per això Llull emprà de nou el recurs a la interrogació retòrica al final del versicle, en sintonia a la pregunta del versicle 264 que el precedeix i que ja ha respost a *LC* 60, 4-6. Al *LC* dedica el capítol 185, «Com es significada e apercebuda e entesa la final raó per que Deus vol que la natura divina sia encarnada e ajustada ab la natura humana de Jhesu Christ», a demostrar quines són les causes de l'encarnació a través de la seua significació. Amb aquest objectiu tria set dignitats divines (ací anomenades virtuts), entre elles l'amor, que es manifesta i se significa de tres maneres diferents mitjançant l'encarnació:

On, beneyt siats vos, Sènyer: car significant amor acabada totes estes coses, es la vostra amor significant que vos avets ocasió e raó de esser home per so que acostassets la natura divina a la natura humana tant en tro que sunissen abdues, e la vostra amor significa, Sènyer, que ama tant la natura d'ome que vol que fossets aquella, e la vostra amor significa que ama tant home que volc donar la humana natura ajustada ab la natura divina per amor d'ome, e la vostra amor significa que volc perdonar a home per la gran amor que ha a home (*LC* 185, 20).

L'amor diví per la humanitat es demostra quan pren natura humana i, en el mateix acte, deïfica l'home. I alhora porta per consegüent la misericòrdia, perquè el fa perdonar el pecat humà i restablir-li la condició. L'amat s'encarna i pren natura humana per a socórrer l'amic i, alhora, possibilitar un apropament major a través de la contemplació dels seus atributs significats en la seua màxima expressió en la persona divina que és Crist:

Tant plorà e cridà l'amich a son amat tro que l'amat devallà de les altees subiranes dels cels e vench en terra plorar e plànyer e murir per amor; e per nudrir los hòmens a amar e a conèixer, loar sos honraments (*LAA* 147).

Per misericòrdia i per bondat, l'amat empara l'amic mitjançant l'encarnació i la passió. Però també per nodrir l'enteniment dels homes, per possibilitar-los conèixer millor les dignitats. Aquesta és la clau de la importància que Llull dona a Jesucrist en l'epistemologia i, per tant, en el mètode contemplatiu, que en realitat no és original del nostre autor. L'home recreat ha de seguir el model espiritual i moral de Crist i alhora l'encarnació li possibilita avançar cap al coneixement. Pensem, per exemple, en el que exposa sant Pau a la Carta als Colossencs: «nolite mentiri invicem expoliantes vos veterem hominem cum actibus eius et induentes novum eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit eum» (*COL* 3, 9-10).

Jesucrist se situa al centre del sistema epistemològic i ontològic lul·lià «car per la recreació ha la G (memòria, enteniment i voluntat) mills demostració del acabament de les virtuts del creador» (*LC* 362, 20). Les potències de l'ànima racional veuen en la figura de Crist el subjecte perfecte sobre el qual aplicar-se. Així doncs, gràcies a i a través de Jesucrist els homes podran avançar en el procés cap a la recerca de Déu i podran fer llum sobre els secrets divins: «ut consolentur corda ipsorum instructi in caritate et in omnes divitias plenitudinis intellectus in agnitionem mysterii Dei Patris Christi Iesu in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi» (*Col* II, 2-3).

Totes aquestes consideracions sobre l'encarnació constitueixen només una de tantes evidències de la importància de tenir en compte la producció lul·liana contextual a l'obra que ens ocupa o que el lector analitza en cada cas. El diàleg entre el *LC*, el *LAA* i l'*ACIV* ajuda a donar respostes i a aclarir les consideracions lul·lianes sobre el cristocentrisme en aquesta primera etapa productiva.

3.1.2. El paper de Jesucrist en la contemplació: portador de dignitats

A l'*Art de contemplació* Blaquerna explica el mètode¹⁰¹ que seguirà per a contemplar les dignitats, com ja s'ha vist, basat en la combinació de les dignitats entre elles i d'aquests principis amb els tres conceptes fonamentals en la missió lul·liana, ço és la unitat, la trinitat i l'encarnació:

[...] aquestes virtuts poden esser contemplades en diversses maneres, cor una manera es contemplar una virtut ab altra, o una ab dues o tres o mes; altra manera es con les virtuts contempla hom en la essència o en la hunitat o en la trinitat o en la encarnació, e axí de les altres parts del libre; e altra manera es con ab les virtuts contempla hom la essència o la unitat o trinitat, encarnació (*ArtCont*, NEORL VIII, 523-524).

Les virtuts, l'essència, la unitat i la trinitat s'imposen com a fonamentals en el mètode contemplatiu, presents des de l'*ACIV*. No debades els principis referits a Déu al triangle blau de la figura T són *virtutes, unitas, trinitas*, i a la primera figura de T de l'*Art demostrativa* són *unitat, essència, dignitat*. Així, en la contemplació se subratlla la unitat i la multiplicitat divines, a través de l'essència, de les dignitats i de la trinitat. Però el que resulta interessant d'aquest passatge de l'*Art de contemplació* és que a la terna de la figura T Llull afegeix encara un altre concepte, que coexisteix en igualtat d'importància amb els altres, en el mètode contemplatiu: l'encarnació.

Una de les possibilitats epistemològiques és contemplar les virtuts en l'encarnació i, a la inversa, contemplar amb les virtuts l'encarnació. Les virtuts i Jesucrist són tant el subjecte agent com l'objecte pacient per a arribar a contemplar Déu. El mateix Blaquerna mostra el mètode a través de la seua experiència, en què gràcies al record de la passió de Crist aconsegueix entrar en l'estat que demana la contemplació. Però en aquest camí a la recerca de Déu tot ha d'estar correctament ordenat perquè el mètode funcione, i després d'iniciar-se en la contemplació de Jesucrist, alguna cosa falla al fill d'Evast. Des de l'inici de la seua missió apològica, Llull és conscient que l'encarnació és fonamental si vol demostrar que la religió cristiana conté una veritat major que les altres religions, aquest és un treball que no defugirà mai. Al contrari, són molts els exemples en els quals encara directament els possibles entrebancs amb què

¹⁰¹ Veg. Santanach 2018b, que proposa l'*Art de Contemplació* com a recurs didàctic de Llull per a explicar el mètode contemplatiu.

es pot trobar el contemplador quan aplica les seues potències a contemplar l'encarnació:

Longament plorà Blaquerna contemplant la encarnació del Fill de Deu, segons que demunt es dit; mas, dementre plorava, la ymaginació volch ymaginar la manera segons la qual lo Fill de Deu e la natura humana s'ajustaren, e cor no la poch ymaginar, l'enteniment començá a innorar e Blaquerna a duptar, e cessaren los sospirs e les lagremes e ls plors per defalliment de la dubitació, qui destruy la devoció. Con Blaquerna sentí en que era sdevengut son pensament, altra vegada puyá sa memòria e son enteniment a la granea de la bonea, poder, saviea, amor, perfecció de Deu, e en la granea d'aquelles virtuts entés son enteniment que Deus poch ajustar a si la humana natura, jassia ço que la ymaginació no ho sabia ni ho pusca ymaginar, cor major es Deu en bonea, poder, saviea, voler, que la ymaginativa en ymaginar. E per açó, a membrar e a entendre, Blaquerna destruy la dubitació la qual hac auda en la encarnació, e retorná en lo cor devoció, contricció, e en los hulls lagremes e plors, e fo en pus alta e en pus fervent contemplació que no era estat en lo començament (*ArtCont*, NEORL VIII, 546-547).

La unió de la natura divina i la natura humana de Jesucrist és una veritat superior a la qual l'home només pot accedir amb l'instrument que li permet arribar a les veritats intel·lectuals, l'ànima racional. La imaginativa és la potència encarregada de mostrar la representació de les sensualitats que li ofereixen els sentits a la potència racional, però no pot voler exercir una funció que sobrepassa les seues capacitats. Llull deixa ben clar al llarg del *Llibre de contemplació* quina ha de ser l'ordenació de les potències de l'home. Només per a recordar-ho breument, prenguem la senzilla explicació que el narrador de *Doctrina pueril* presenta al seu fill:

Sapies, fil, que la anima ab la ymaginació pren e ajusta en cumú tot so que li offeren los .v. seyns corporals, veent, oent, odorant, gustant, sintent; e ofer-o en la pantacia a l'enteniment, e puxes lo enteniment puge mes a ensús en entendre Deu e angels e les cozes intellectuales, les quals la ymaginativa no pot ymaginar (*DoctPu*, NEORL VII, 233).

La imaginació, per la seua natura, no té les aptituds necessàries per a enfrontar-se directament a la contemplació de les coses intel·lectuals, en aquest cas, de l'encarnació. Per això es produeix el dubte en Blaquerna i perd la devoció amb què havia aconseguit entrar en contemplació. Però el nostre protagonista ja coneix els mecanismes per a eixir de la dubitació, perquè no és la primera vegada que li ocorre al llarg del camí contemplatiu que presenta en aquest opuscle. Així, sap que el millor

remei és activar la potència racional: aplicant de nou la memòria, l'enteniment i la voluntat a recordar, entendre i estimar, respectivament, les virtuts divines, l'enteniment arribarà a entendre com Déu prengué natura humana. La superació del dubte ràpidament farà retornar a l'estat de contemplació —reapareixeran la devoció, la contrició, les llàgrimes— i recuperarà així l'estat en què es trobava, que, salvades les dificultats, esdevindrà millor que l'inicial. Veiem, doncs, que el que fa Blaquerna és aplicar de manera pràctica el mecanisme del «dubte metòdic» introduït per l'espècie R de la figura S de l'*ACIV*¹⁰²: la R introdueix el dubte en l'ànima (S) que, quan serà vençut, l'ajudarà a ascendir en la contemplació.

D'alguna manera Jesucrist suposa la reconciliació dels homes, i del món creat, amb Déu, i al mateix temps és una de les claus de l'epistemologia i l'ontologia lul·lianes. Perquè mitjançant l'encarnació es minimitza la diferència i la contrarietat entre Déu i l'home i se n'aconsegueix la maximització de la semblança i la concordança (Hughes 2005). El Pare, el Fill i l'Esperit Sant fan l'home a la seua semblança perquè l'home subsistisca com a imatge de Déu. Però Déu no només crea els homes a la seua semblança, sinó que en un acte excels de bondat pren natura humana. Això possibilitarà que l'home pugui assolir d'una manera menys imperfecta el coneixement de Déu, i assimilant-ne les qualitats podrà, fins i tot, veure'l en ell:

Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on veés son amat. Esguardava son amat per ço que li fos mirayll on agués conexença de si mateix. E es qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat (*LAA* 341).

En aquesta relació especular tan emprada pel beat, l'amic que és bon amador manifesta, sempre de manera imperfecta, les virtuts de l'amat, i en una relació que s'estableix recíproca la contemplació de Déu li permet també reconèixer-se en ell. El versicle es clou amb una pregunta oberta i complexa que, tanmateix, facilita una resposta més clara que les anteriors: l'enteniment humà, per les seues limitacions, sempre podrà acostar-se millor a l'home, a si mateix, que a Déu. Al *LC* s'explica aquesta qüestió així:

Enaxí com dos miralls demostren la .j. al autre lur forma, enaxí, Sènyer, com hom contempla en vos demanant a vos justícia o misericòrdia o larguea o omilitat o perdó o

¹⁰² Veg. l'explicació del mecanisme que fa Rubio (1997a, p. 91-94).

amor o saviea o altra qualitat, cové que hom se forme e sendrès en tal manera que hom aja en sí metex les qualitats en les quals es contemplant en vos; e si tant es que hom vos demán justícia o misericòrdia o altres qualitats, e hom es just e misericordiós o aquella qualitat queus demana, adoncs pot esser cert e segur que sa oracio e sa demanda es a vos molt plaent e molt agradable (LC 200, 24).

Igualment, l'amic podrà arribar millor a Déu fet home, Jesucrist, que a Déu pare. Perquè Déu fet home esdevé la connexió dels dos mons: en l'encarnació s'uneixen els *principia* de la natura humana —la pluralitat elemental, vegetal, sensual, imaginal, racional— i els *principia* de la natura divina —les dignitats (Gayà 2002, 279). Déu es fa home com a camí perquè els homes i les criatures puguin arribar a ell, és la millor via per a conèixer-lo, el camí més directe i menys imperfecte. Per això en la contemplació es camina cap a Déu mitjançant l'home. A través d'aquesta doble natura, divina i humana, l'amat es fa accessible a l'amic, que si segueix la primera intenció, el camí correcte, aconseguirà contemplar-lo: «Tocava l'amich a la porta de son amat ab colp d'amor, sperança. Ohia l'amat lo colp de son amich ab humilitat, pietat, paciència, caritat. Obriren les portes deÿtat e humanitat; e entrava l'amich veer son amat» (LAA 43).

Els versicles del LAA dibuixen un amic que seguirà el model moral i espiritual que representa Jesucrist, per tal de servir-se ell mateix com a eina de contemplació, com a espill en què poder veure l'amat. El viatge de la contemplació és un caminar que no acaba mai, un camí d'anada i de retorn constants i infinits que requereixen tant la pujada a les nobleses de l'amat, com el retorn posterior al sensible (com plantejarà detalladament al *Liber de ascensu et descensu intellectus*). En la teoria epistemològica lul·liana, el camí contemplatiu ascendeix del sensible a l'intel·ligible i descendeix de l'intel·ligible al sensible, com també es davalla en el seu sistema de l'universal al particular i es retorna del particular a l'universal. Per a contemplar Déu tan important és el camí d'anada com el de tornada, i les dues vies es poden recórrer a través de la contemplació de Jesucrist: «Pujava l'amich los poders de sa ànima per scala de humanitat gloriejar la divina natura. E per la divinal natura devallava los poders de sa ànima per gloriejar en la humana natura de son amat» (LAA 319). Les potències de l'ànima racional s'apliquen a contemplar la natura humana de Jesús per a ascendir fins a ser a prop de la divinitat, i el cicle es completa quan retornen des de les alteses de la

natura divina per a sentir la glòria en la natura humana. Memòria, enteniment i voluntat han d'actuar recordant, entenent i estimant tant la natura humana com la divina, i així ho fa l'amic, que estima l'amat estimant la seua encarnació: «En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Déu». Per a assolir el coneixement de Déu i ser partícips de les dignitats divines, els homes han d'estimar Jesucrist a partir de l'amor que Déu els ha proporcionat (Pardo 2002a, 191).

Com hem exposat en l'apartat anterior, el coneixement de les criatures i el món és el primer esglaió per a ascendir a Déu en el camí costerut que és la contemplació. Però l'amic ha de fer un altre pas si vol finir amb èxit la seua comesa i Jesucrist és el mitjà perfecte per a accedir als secrets divins, perquè ell mateix els conté. Signe exemplar de les perfeccions divines, Jesucrist és el mirall perfecte, en tant que és la *participatio* entre el creador i les criatures. Perquè per a apropar-se al coneixement de l'essència divina cal conèixer les obres del creador, i la seua obra magna és Jesucrist. Al *LC* Llull no es cansa de repetir que Déu pren natura humana per a significar-se millor a l'enteniment humà:

Humil Senyor! Qui vos vol conèixer, cové que remembre e entena e am los significats qui signifiquen vostres qualitats; car com hom sab remembrar e entendre e voler so que significa de vos vostra infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e dretura e misericordia e humilitat e paciència, adoncs ha hom conexensa, Sènher, de vostra essència e de vostres obres. E assò metex se seguex de la vostra encarnacio; car com sab remembrar e entendre e amar encarnacio gloriosa, adoncs ha hom conexensa com vostra essència gloriosa vol que la persona del Fill sencarnás e que la carn que presés murís e que resuscitás per tal que fossen les vostres qualitats divines significades a nosaltres esser en tot acabament e en tota virtut (*LC* 302, 21).

L'encarnació és la representació de les virtuts divines en la seua màxima expressió, la significació exemplar per a l'intel·lecte humà, que per les seues evidents limitacions no pot accedir directament a la comprensió de l'essència divina. L'enteniment humà, de manera més completa i perfecta en Crist, opera com a conducte privilegiat pel qual la significació pot circular plenament, i Crist és el signe requerit per Déu perquè la seua influència i la seua refluència se signifiquen adequadament (Hughes 2005, 7-8).

No hem d'oblidar mai que tota l'obra de Llull s'entén en funció del seu afany missional. I la preeminència de Jesucrist en la missió apologètica és fonamental perquè és un dels punts en discòrdia de les tres religions. Per això al *LC* el beat s'esforça de

mostrar l'existència de l'encarnació justificant-la a través de la seua funció en la demostració de les dignitats divines i, doncs, en la contemplació. Al capítol 336, que detalla com es pot adorar la virtut de Déu, l'encarnació es descriu com a mitjà fonamental per a contemplar les dignitats en els següents termes:

Ah Senyor al qual tramet mon cogitar per tal quem fassa vos amar! Com hom met ab la F [demostració de l'encarnació] la Q [oració] en la L [memòria], adoncs la B [demostració de la virtut de Déu] demostra tan fortment la A [virtut de Déu] a la L que la L en la P [terme major atribuït a oració] remembra tan fortment la A, que totas cumple de la R [acabament]; car tant es noble e vertuosa la L com remembra la A per la F, que no poria més de misericordia e dumilitat e damor e de gracia e de poder membrar de la A com membra; car tota la major vertut que hom pusca membrar de obra de creador en creatura, es que hom membre vostra encarnacio e la greu mort que la vostra sancta humanitat volc sostenir per amor de nosaltres peccadors (*LC* 336, 13).

Al passatge s'argumenta per què la major virtut de l'obra del creador en una criatura és l'encarnació, i tot seguit es qüestiona si l'enteniment rep major virtut de Déu si entén l'afirmació o la negació de l'encarnació, plantejament que es repetirà en la demostració de la trinitat¹⁰³. Quan l'enteniment entén que està obligat a conèixer la demostració de la virtut divina, es tempta per veure si la virtut es demostra més per l'afirmació o per la negació de l'eternitat, i arriba a la conclusió que ja pressuposem: en l'afirmació de l'encarnació es demostra millor la virtut de Déu perquè en l'encarnació es mostren la humilitat, la misericòrdia, la pietat i el poder divins, i el mateix procés esdevé per a la voluntat i la memòria. Encara hi ha un altre argument a favor de l'encarnació com a mitjà epistèmic de les dignitats: com més s'esforça l'enteniment a entendre les coses obscures i subtils, més digne és de rebre la demostració de la virtut divina (*LC* 336, 25), i en aquest sentit l'encarnació i la trinitat es constitueixen com a dos dels millors exemples. Això mateix torna a exposar al capítol 347 del *LC*, en què reitera que l'enteniment rep major virtut d'entendre la unitat i la trinitat divines que de rebre només unitat i que, a més, Déu dona major virtut a l'enteniment que entén coses subtils.

¹⁰³ Veg. la p.283 del present estudi.

Totes les virtuts se signifiquen millor gràcies a l'encarnació, però Llull centra l'atenció especialment en la demostració de la bondat:

On, com sia, Sènyer, propria cosa a la vostra bonea fer bones obres, es significat en la vostra bonea que en la ocasió segons la qual fa bones obres, es, Sènyer, lo bé e la vertut qui es en vos. On, aquesta ocasió de bé qui es significada en vos, significa que vos agraciets e restaurets e honrets e endressets home qui es vostra creatura; car pus vos sots bo e sots creador e senyor d'ome, significat es que vos avets ocasió de fer bé a home. On, lo major bé el major honrament el major endressament que home pusca reebre, es que sia sa natura unida ab cella de son creador.

On, enaxí, Sènyer, com la vostra bonea es subirán bé, enaxí significa que subirán bé fassa subirana honor e honrament a home; car on major bé e major honrament fa creador a creatura, més es significada e demostrada la bonea del creador. On, la final raó per que vos avets ocasió de esser home es per usar de vostra gran bonea en home (*LC* 185, 8-9).

A partir del capítol 316 Llull dedica moltes pàgines a explicar com s'ha de contemplar cada dignitat, i el mecanisme recurrent que detalla passa perquè les potències comproven si les virtuts divines se signifiquen millor per l'afirmació o per la negació de l'encarnació. Aquest és el procediment que s'ha de seguir:

Amorós Senyor! Qui vol entrar en est encercament damundit, cové que sapia seguir la art e la manera segons la qual les vostres vertuts se demostren al humà enteniment, la qual art es que hom guart e aestme la A (Deitat) segons qual de la D (significació de la negació de l'encarnació) o la F (significació de l'afirmació de l'encarnació) demostra mills e pus declaradament la B (virtuts de Déu) a la H (home cristià) o a la I (home infidel). On, qual que demostracio la G (enteniment humà) veja pus manifestament e pus declaradament, cové que segons aquella aferm o nec la C (negació de l'encarnació) o la E (afirmació de l'encarnació), afermant la C o la E per tal que mills pusca obeyr als significats que la A dona de la B (*LC* 339, 3).

Quan es tempta l'enteniment de l'home cristià i el de l'home infidel, es veu que l'enteniment de l'home cristià rep millor la demostració de les virtuts divines que el de l'infidel. Perquè l'enteniment de l'infidel entén que Déu ama acabadament l'home, gràcies a la creació, però alhora entén que l'home no és acabadament estimat per Déu, perquè Déu no ha volgut encarnar-se i morir per ell. L'enteniment humà no hauria rebut acabament si no tinguera un objecte intel·lectual, l'encarnació, que conega la demostració que Déu fa de les virtuts.

L'esquema expositiu es repeteix en cada capítol i respon sempre al mateix procés que porta, a partir de la teoria de la significació, a sentenciar que l'afirmació de

l'encarnació demostra millor les virtuts divines que la negació de l'encarnació. Tot plegat ens permet concloure que als passatges l'objectiu de Llull no és demostrar, pròpiament, l'encarnació, sinó més bé mostrar que l'afirmació de les significacions de l'encarnació es correspon amb un Déu millor que la seua negació. Com a resultat, un ha d'afirmar —ha de creure en— l'encarnació. Les potències sempre s'omplin d'oració i contemplació gràcies a la significació que els dona l'encarnació. El paper que Llull atorga a l'encarnació és, doncs, una peça lògica en el desplegament del sistema, que li permet afirmar la superioritat de la religió cristiana, el seu objectiu últim.

No és només que l'encarnació siga un acte suprem de la bondat o la misericòrdia divines, sinó que, a més, sense ella l'enteniment humà no podria rebre'n la significació. D'entre tots els exemples que s'escolen per les nombroses pàgines, prenem aquests fragments que fan referència a la misericòrdia:

Celestial Senyor del qual no subllida la mia anima a contemplar! No es neguna lig on sia tan fortment significada vostra gran misericordia com es, Sènyer, en la ley deis crestians; car creure que vostra misericordia vos aja feit encarnar e esser pobre e turmentat e mort per salvar vostre poble, nulla misericordia no pot esser aesmada major. On, significant aquesta tan gran misericordia, es significat que vos sots deu e home, car en altra manera no pogra esser significada a nosaltres la vostra misericordia en tan gran granea.

[...] per raó de la Encarnació es al vostre poble demostrada mills e major la vostra misericordia que no fora si no fossets encarnat. On, per so que lo vostre poble pogués esser mills certificat de la vostra misericordia, presés vos carn humana per tal que la carn humana e la sua passio que sostenc fossen ulls ab los quals entellectualment veessem e sabessem la vostra gran maravellosa misericordia (LC 186, 22-24).

El que sobreïx en els textos adduïts són les propietats formals del poder significatiu suprem de l'encarnació. Fins al punt que aquesta sovint és identificada amb la llum, els ulls o la vista sensual i intel·lectual que permeten a l'home copsar les dignitats i poder seguir la primera intenció:

On, beneyta sia, Sènyer Deus, la vostra sancta humanitat gloriosa qui es a nosaltres vista sensual e entellectual per la qual veem lo gloriós acabament en les vostres vertuts glorioses! On, com hom es membrant e entenent e volent lo vostre gloriós acabament significat a home per la vostra encarnacio, adoncs es hom adorant e contemplant e

glorificant e loant vostre gloriós acabament membrant e entenent e volent per vostra encarnacio l'acabament de vostres vertuts glorioses (*LC 127, 30*).

[...] car enaxí com vos avets creats ulls corporals a home per vèer les coses sensuales, enaxí avets creada la humanitat quel Fill pres per tal que fos ull entellectual a nos en lo qual e ab lo qual apercebessem e coneguessem la gran bonea qui es en lo creador (*LC 328, 10*).

[...] e enaxí com los ulls son estrument ab que es vista color e la ceguetat del home orb es estrument ab que es innorada de color, enaxí la C (afirmació d'encarnació) es estrument per lo qual la B (significació de la paciència divina) demostra la A (paciència divina) a la G (memòria, enteniment i voluntat), e la B es estrument per lo qual la G no pot membrar ni entendre ni amar la A ni pot créxer ne multiplicar la H (oració i contemplació) a adorar e a contemplar la A (*LC 334, 11*).

El símil de l'encarnació amb la vista és efectiu per a mostrar tota la teoria que venim explicant en aquestes pàgines i per a remarcar encara més la incidència lul·liana en el paper epistemològic de l'encarnació. Això no ens ha de fer oblidar que les virtuts divines existeixen independentment de l'encarnació: ja hem vist que la necessitat d'aquesta s'explica per les limitacions de l'enteniment humà, com mostrava la solució a la qüestió 30 de l'*ACIV*.

Seguint l'analogia que ens procura Llull, contemplar la perfecció de les virtuts sense l'encarnació seria tan difícil com tractar de veure el sol sense el sentit de la vista. Tanmateix, això no suposa que la perfecció de les dignitats depenga de l'encarnació, com la llum del sol no depèn de la visió de l'home. Perquè la perfecció de les dignitats és eterna i independent de qualsevol cosa. De nou recorre al símil amb l'astre per a explicar per què l'enteniment ha de rebre la demostració de l'encarnació per a rebre significació de Déu:

Car enaxí com home no bastaria a rebre la resplandor del sol sens vista corporal, enaxí, Sènyer, ànima d'ome sens que no entellectuejás e no affermás encarnacio en lo vostre Fill gloriós e la passió e la mort quel vostre cors gloriós soferí per salvar nosaltres peccadors, no puría bastar a rebre lo gloriós acabament de vostres vertuts, lo qual vos volets que sia demostrat al humà enteniment per tal que lo remembrament lo remembre e lo enteniment lo sapia e la volentat lo am. On, jassía que nostre enteniment no pogués tam bé rebre conexensa del acabament qui es en vostres vertuts sens la encarnacio com fa per la encarnacio, per tot assò l'enteniment no entén que ans de la encarnacio ni depuis aja en vostres vertuts null defalliment, axí com no entén que en lo sol no ha defalliment de resplandor ans que sia en hom vista corporal ni après la privacio de la corporal vista (*LC 327, 29*).

Una argumentació semblant trobem uns capítols més endavant, en què Llull persisteix en la comparació visual i desenvolupa així aquestes idees::

Perdurable Senyor en tots temps, comensament de tots començaments! Entellectualment entenem que com la M [enteniment de l'home que rep els significats] reeb la K [significació de la negació de l'encarnació], que adoncs entén que enaxí com lo sol pot aver sa resplendor en sí metex sens que no fossen ulls corporals, enaxí la A [Déu] pot aver acabades vertuts sens la G [afirmació de l'encarnació]. On, com l'enteniment assò entén, adoncs entén que la H [significació de l'afirmació de l'encarnació] demostra la G com la B [significació de Déu] demostra la A, entenent la M que enaxí com a la resplendor del sol es mester que sia vista per ulls corporals, que enaxí a l'enteniment la G sia vista entellectual ab que la B demostra les acabades vertuts de la A: car enaxí com seria cosa descuvinent que lo sol fos tan bella creatura e que no fos vista corporal quil veés, enaxí seria cosa descuvinent que la G no fos e que la M no agués ab que reebés la demostracio que la B fa de la A demostrant l'acabament de ses vertuts, e que la M no pogués multiplicar la L a loar e a graír la A de la vertut que li dona en ella a conèxer per la G (LC 347, 22).

Com la llum del sol existeix independentment dels ulls corporals, la perfecció de les dignitats tampoc no depèn de l'encarnació, però aquesta és com la vista intel·lectual amb què la significació de Déu es demostra a l'enteniment humà. Seguint el mateix símil, negar l'encarnació (i, per tant, que l'enteniment la ignore, la memòria l'oblidi i la voluntat la desame) seria equivalent a aclucar els ulls quan es vol veure la llum del sol. La llum del sol existeix igualment, però l'home no pot accedir-hi, com li passa amb el coneixement de Déu si no existira Jesucrist.

És necessari que els homes contemplen les virtuts divines perquè aquesta és la causa que els explica: foren creats amb aquesta finalitat, per això han de dedicar la vida a recordar, entendre i estimar Déu. Amb aquest propòsit, Jesucrist esdevé l'eina clau del procés epistemològic i un argument fonamental per a afirmar la superioritat de la religió cristiana. Però en la contemplació Jesucrist no només mostra les dignitats, sinó que també explicita la relació que hi mantenen. Fixem-nos en aquest passatge del *Romanç d'Evast e Blaquerna* en què l'encarnació és l'argument per a demostrar la igualtat de les dignitats en Déu:

En perill fo Blaquerna, qui cuydá considerar que la seynoria de son amat fos major que la misericordia e la humilitat, per ço cor sa seynoria es en tots los homens qui son e sa humilitat ni misericordia no enluminen de la fe catolicha los infeels. Mas l'amat de

Blaquerna despertá son remembrament, al qual feu membrar que la misericordia feu humiliar lo Fill de Deu a encarnar, murir en la creu en quant era home, per ço que sa senyoria fos revelada, preycada per tot lo mon per aquells a qui Deus s'umiliá en lo sant sacrifici e a qui Deus ha fets tants d'onraments, e que sa misericordia los espera a fer satisfació de tants e tan greus falliments mortals, e a Deu e a les gents desagradables (*Blaquerna*, NEORL VIII, 532).

Blaquerna dubta de nou perquè considera una de les virtuts divines, la senyoria, superior a la resta, ja que aquesta es manifesta en tots els homes, premiant-los o castigant-los, dominant-los amb independència de la seua religió. Tanmateix, la humilitat i la misericòrdia no semblen ser tan universals, atès que Déu no es manifesta a tots els homes perquè se salven de l'error a què s'avessen. Aquesta és la qüestió que fa dubtar el fill d'Evast. Però el record de Jesucrist és, precisament, el que serveix per a combatre l'error de Blaquerna, perquè mostra la igualtat de la misericòrdia amb la senyoria: l'encarnació i la passió de Jesucrist tenen lloc justament «per ço que sa senyoria fos revelada, preycada per tot lo mon per aquells a qui Deus s'umiliá [...] e qui sa misericordia los espera a fer satisfació de tants e tan greus falliments mortals» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 532).

Els dubtes han assaltat Blaquerna ja en dues ocasions i han fet perillar els pressupòsits cristians que són fonamentals per a Llull: a l'*Art de Contemplació* l'hem trobat dubtant de l'existència de l'encarnació i, en aquest cas, ha posat en qüestió la igualtat de les dignitats en Déu. Però la confusió s'ha resolt sempre favorablement i Blaquerna no ha arribat a caure en l'error perquè sempre rep l'ajuda de Déu que l'il·lumina i, amb els arguments que li exposa, en restitueix la fe i es reverteix la situació. El suport de l'amat es fa present, també, per a l'amic del *LAA* quan defalleix en el camí contemplatiu. Perquè tot i que els bons amadors són una minoria i sovint són temptats pels dubtes i el pecat, Déu fa mostra de la seua paciència i la seua misericòrdia i es llança sempre al seus socors. Per això l'amic no entén per què l'amat no usa el seu poder per a fer llum en l'enteniment dels infidels, que encara ara ignoren l'encarnació:

—Amat, qui en I nom est nomenat hom e Déu! En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Déu. E si tu, amat, has tant honrat ton amich sens sos mèrits en nomenar e voler ton nom, per què no honres tants hòmens innorables qui cientalment no són estats tan culpables al ten nom, Jesucrist, con és stat lo teu amich? (*LAA* 312).

Llull considera que la ignorància dels infidels es deu a la seua inconsciència. Com mostra a través de distints passatges al *LC*, els infidels no arriben al coneixement ple de la veritat a causa de la mala disposició de la seua potència racional: «Cor en so que en la ostia no poden ymaginar carn ni sanc segons los .v. seyns corporals, per aysó, Seyner, esdevenen descremens que fer-se pusca; mas d'aquest engan, Seyner, s'aydarien si els anaven per la via de la potencia racional» (*LC* 42, 14).¹⁰⁴ En molts llocs Llull afirma ser conscient del pes de la tradició heretada, de l'ensenyament rebut des de petit, que dificulta que els infidels accedisquen al cristianisme, perquè d'entrada, la seua voluntat desama aquest misteri¹⁰⁵. Un cristià, però, no té aquesta excusa, ja que la fe l'ha rebuda des del naixement. Per això el greuge dels infidels, que no creuen en l'encarnació, és menor que el dels cristians, entre ells l'amic, que ho tenen tot bonament predisposat per a estimar Jesucrist però sovint desordenen la jerarquia de les potències i es desvien de la primera intenció.

És en aquesta línia que s'entén la incomprensió que mostra l'amic perquè l'amat no honore els infidels i sí que ajude els peccadors cristians. Potser la resposta a la problemàtica ens la facilita aquest passatge del capítol 338 del *LC*, que versa sobre com contemplar l'ajuda que Déu fa a la humanitat:

Divinal Senyor! Com la H [memòria, enteniment i voluntat] tempta la F [significació d'afirmació d'encarnació] e la G [significació de negació d'encarnació] segons qual porà mills membrar e entendre que per los sants de gloria sia mills ajudada a pregar e a clamar mercè al Rey de gloria, adoncs la F se fa a avant e demostra ab la D [afirmació de l'encarnació] que vostra humana natura e nostra dona Sancta María e los apostols e molts sents e martirs e confessors e religiosos ha en gloria qui tots ajuden a pregar per nosaltres peccadors. On, com la H ha vista la demostració de la F, enaprés se gira a la G la qual no li pot tanta dajuda significar ab la E [negació de l'encarnació] com la F fa ab la D. On, com assò sia enaxí e com lo noble vasall vertuós es pus ajudat de sa noblea

¹⁰⁴No descobrim res si afirmem que Llull es mostra innovador en la manera de plantejar la comunicació amb la resta de religions; no debades ha fet fortuna la consideració del beat com a pare del diàleg interreligiós. L'apologètica cristiana tradicional té un caràcter defensiu i sovint afirma que les creences errònies dels infidels sobre el cristianisme responen a la voluntat d'aquests per ridiculitzar la religió cristiana —pensem, per exemple, en el *De rationibus fidei* de l'Aquinat. Però el pensament interconfessional de Llull s'aparta d'aquests pressupòsits en considerar que l'error en la interpretació dels musulmans de la doctrina cristiana no es deu a la voluntat de difamació sinó a la diferència hermenèutica i gnoseològica (Fidora 2013, 45-50).

¹⁰⁵Més endavant tornarem sobre aquesta qüestió, en parlar de la trinitat.

e vertuts denant son senyor a contar e a dir ses paraules que no es lo vassall neci culpable de poca valor per ses viltats e per ses nescietats, per assò la H ha conexas que molt més sens tota comparacio es ajudada a fer bé e a esquivar mal per la F que per la G (*LC* 338, 24).

L'encarnació és la major demostració de l'ajuda divina a la humanitat. Perquè les significacions d'afirmació de l'encarnació porten a la mediació dels sants: qui creu en l'encarnació rep més ajuda, perquè pot pregar a la Verge, als sants, i a tota la cort celestial, que intercedeix pel bon vassall davant el Senyor, seguint la semblança feudal amb què es clou el paràgraf. En canvi, quan les potències reben la significació de la negació de l'encarnació s'elimina aquesta via d'auxili. Així doncs, els cristians que creuen en l'encarnació reben una major ajuda divina que els infidels, com a conseqüència del funcionament del mètode contemplatiu.

Però de la mateixa manera que l'ajuda divina és major per als cristians pecadors, també és major la justícia divina que recau sobre ells. Perquè al darrere del comportament dels infidels hi ha la ignorància de la verdadera religió —a causa de la mala disposició de potència racional, com ha exposat Lluïà al *LC*—, però els cristians sí que són conscients de la veritat que posseeixen i tot i així desordenen les intencions i pequen. Per això la justícia de l'amat ha d'actuar sobre ells:

Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels innocentment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat, qui turmentava aquells qui'l conexien e li eren desobedients. E per açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança; ni si havia major benança con vehia honrar son amat, o major malenança con lo vehia deshonorar (*LAA* 256).

Contra els errors dels infidels, en canvi, ha d'haver el compromís missioner dels cristians, que s'han d'esforçar per convertir-los. Ja sabem que al capdavant de tot el sistema lul·lià hi ha sempre la funció apologètica i missional a la qual consagrarà la vida.

Malalt fo l'amich e féu testament ab consell de son amat. Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat. E a son negoci lexà l'endrecament dels infeels, qui innocent van a perdiment (*LAA* 328)

El versicle subratlla de nou que la causa de la perdició dels infidels és la seua ignorància. La lírica del versicle amaga tots els objectius que l'amic ha d'acomplir al servei de Déu: la penitència i els turments que ha de patir per l'amat, la contemplació de les virtuts divines i la passió, i la missió apologètica que ha d'aconseguir convertir els infidels. Tots aquests fragments ens permeten concloure que la crítica de Llull potser s'adreça més als cristians que no aconsegueixen convèncer els jueus i els musulmans que no als mateixos jueus i musulmans que per desconeixement ignoren la veritable fe. De fet, Llull arriba a acusar de pecat mortal els cristians que no aconsegueixen que els infidels arriben al coneixement de la veritat i a la salvació (Gayà 2002c, 13). En alguns casos fins i tot exalta algunes virtuts dels musulmans, com en aquest verset:

Blasmava l'amich los cristians con no meten lo nom de son amat, Jesucrist, primerament en lurs letres, per ço que li faesen la honor que·ls sserrayns fan a Mafumet, qui fo home galiador, al qual fan honor con lo nomenen primerament en lurs letres (LAA 148).

És cert que el nom de Jesucrist no enceta els escrits cristians, tot i que qualsevol activitat humana s'ha de fer en nom de Déu i atenent a la primera intenció. Els musulmans inicien les seues cartes amb la *bàsmala* «En el nom de Déu, el Clement i Misericordiós» (*Bismil-lahi rahmani rahimi*), però en aquesta fórmula tampoc no apareix el nom de Mahoma. Potser Llull ha confós aquesta fórmula amb la *xahada* o professió de fe, el cinquè pilar dels cinc que regulen l'islam, que es refereix a la repetició de la fórmula «No hi ha cap divinitat tret de Déu, i Mahoma és el seu profeta». Siga com siga, el que el beat vol remarcar és la necessitat de tenir en compte la primacia de Jesucrist, la importància del seu nom, per això afirma a l'*Arbor scientiae* que Crist és el millor nom i qui l'anomena parla de totes les coses: «Quaestio: Quale nomen est maius? Solutio: Qui Christum nominat de omnibus rebus loquitur» (ROL XXVI, 887).

3.1.3 El simbolisme de la creu

Hi ha un element indissociable a la figura de Jesucrist: la creu. I en una anàlisi de la significació no podem deixar-la de banda, en tant que és el símbol per

excel·lència de la religió cristiana. Des del relat bíblic de la crucifixió, tota la producció cultural —tant la pictòrica, com la literària, etc.—, fa de la creu l'element en què el dolor i el sacrifici són més recognoscibles. Des d'antic, la creu posseeix un fort valor simbòlic en moltíssimes tradicions; en el cristianisme, aquest significat simbòlic o metafísic va acompanyat del seu significat històric, i es constitueix com a emblema del missatge religiós. La creu és el símbol de la vida perquè és símbol del sacrifici: representa la victòria de Crist sobre el pecat, és el lloc on Jesús venç la mort i, per tant, mostra i possibilita la restitució de l'ordre del món. Amb la imatge de la creu la religió cristiana condensa la història de la salvació i la passió, la presència del Messies i el seu suplici. Molts són els càntics que se li han conferit, d'entre els quals voldríem destacar aquests versos del *Laudismus de Sancta Cruce* de sant Bonaventura:

Recordare sanctae Crucis
Qui perfectam vitam ducis
Delectare jugiter.
Sanctae Crucis recordare
Et in ipsa meditare
Insatiabiliter. [...]
Crux est navis, crux est portus,
Crux deliciarum hortus
In quo florent omnia:
Crux est fortis armatura
Et protectio securae
Conterens daemona (Gourmont 1892, 260-261).

Ja hem explicat que recordar l'encarnació i el sofriment de Crist és un dels mecanismes que possibiliten la contemplació. Si fem un pas més en el joc de la representació i la significació, la visió de la creu és el que activa el record de la passió. La creu és el mitjà i és el fi, és l'esperança i el recer. Cal observar-la i descodificar-ne el significat, perquè és l'emblema d'un missatge religiós clar: no debades presenta una gran complexitat semiòtica¹⁰⁶. En la iconografia cristiana es representa sovint com un arbre, atenent a diverses llegendes que feren fortuna en el món medieval, segons les quals la

¹⁰⁶ Per a una visió sintètica dels diferents significats de la creu en el cristianisme, veg. Chevalier i Gheerbrant 1982, p.319-323.

fusta de què està feta estava presa de l'arbre de la vida del paradís (Eliade 1974, 68)¹⁰⁷. El símbol de l'arbre de la vida referit a la creu i a Crist recorre, per exemple, tota la teologia de sant Bonaventura, que culmina en la seua obra mística *Lignum vitae*, fonamentada en la passió i la imitació de Crist. Tenint en compte aquestes consideracions s'entén que la creu se situe al centre místic del cosmos, com a eix del món, com a escala o pont que possibilita accedir del món terrestre amb l'espiritual. Alhora, la creu també representa la conjunció de contraris i per això es transforma en instrument de martiri (Cirlot 1992, 153-155).

Si parlem de l'espiritualitat cristocèntrica lul·liana, la creu pren una importància remarcable des de l'inici: el motor de la conversió és justament la visió de Jesucrist crucificat. I des de les primeres obres n'apareix la interpretació simbòlica. De fet, al capítol 60 del *LC*, «Com lumà l'ynatge fo recreat per la sancta passió de Jesu Christ», la creu s'esmenta com a mecanisme de contemplació per a l'amador que ha perdut les virtuts que li permeten contemplar Déu:

Si es nul hom, Seyner, qui aja perduda amor e paciencia e leyltat e devoció e esperansa e humilitat e continencia e dretura e misericordia e veritat, vasa-se·n, Seyner, denant la crou e contemple en ela, cor totes estes vertutz e mes encara trobará en ela.

Si aquels, Seyner, qui no guarden en la crou ni remembren ni aperseben so que la crou significa no saben que s'es mal ni dolor ni trebayl, no es, Seyner, nula maravela; ni si aquels qui an perdudes vertutz no les serquen en la crou, no es, Seyner, maravela si no les troben, car no les serquen la on son (*LC* 62, 26-27).

La creu és una font que vessa les virtuts per a qui sap beure-les, perquè en mirar-la, l'home ha de saber llegir la significació de les dignitats divines que conté. En paral·lel a la doctrina de sant Bonaventura de l'ascensió de l'ànima a Déu, en Llull la figura de la creu també té un triple motiu en l'ascensió: dota el procés d'un caràcter eminentment cristològic, insereix el tema de la *imitatio Christi* en la vida virtuosa i funciona com a recurs metodològic (Gayà 1994, 34).

¹⁰⁷ Tanmateix, hi ha una altra llegenda medieval de la creu segons la qual «elle aurait été faite du bois de l'«Arbre de la Science», de sorte que celui-ci, après avoir été l'instrument de la «chute», serait devenu ainsi celui de la «rédemption». On voit s'exprimer ici la connexion de ces deux idées de «chute» et de «rédemption», qui sont en quelque sorte inverses l'une de l'autre, et il y a là comme une allusion au rétablissement de l'ordre primordial» (Guénon 1957 [1931], p. 94-95). Per a aprofundir en el tema, encara ara són fonamentals els estudis detallats de Wünsche (1905) i Bauerreiss (1938).

Al *LC* hi ha tot un seguit de capítols dedicats a la societat humana (110-123), en els quals s'entrelluca l'apologia de l'espiritualitat cristocèntrica que venim exposant al llarg de l'apartat. En aquestes pàgines Llull descriu la visió del que fan els diversos oficis i sempre conclou els capítols establint semblances amb la passió de Crist. L'austeritat i la pobresa que representa Jesucrist ha de ser l'exemple per a tota la humanitat, i al llarg d'aquests capítols Llull detalla com s'hi hauria d'adaptar cada ofici. Així, per aquest gruix de pàgines veiem passar els joglars o els cavallers, però també els llauradors o els pintors. Especialment interessant es presenta el tractament que el mallorquí fa d'aquests darrers, perquè hi trobem una crítica fefaent al tractament pictòric de la creu. Els pintors han de tenir en compte el que representa la creu, el que significa: si volen que la representació s'adiga tant com siga possible amb la creu en què Crist morí, han d'emprar els materials que ho possibiliten, això és, les llàgrimes i la sang, com els que Jesús vessà en la creu. Tota la representació de la realitat social ha de tenir present com a model la vida de Crist, de manera que les taules, els llits, els vestits, etc., que els pintors representen en els seus quadres han de buidar-se dels ornaments materials innecessaris, perquè el que importa és el significat que hi contenen, el que representen. Així s'explica que per sobre de totes les figures que poden pintar hi haja la creu, que permet una doble representació:

Vertader Seynor gloriós, ple de dousa misericordia e pietat! La pus bela e la pus nobla pintura que eu anc vesés, Seyner, per nul temps m'es senblant que sia, Seyner, la figura e la ymaje que veg penjar en la crou; on beneseta sia, Seyner, la ymaje que tan bela se demostra, e beneset sia, Seyner, lo pintor qui aquela pinta, cor per la pintura de la ymaje qui penja en la crou es significat al humanal lymatje que tot lo mon es ordonat e enbelit per la significatió qui es representada en la crou.

Con la ymaje de la creu sia, Seyner, tan nobla pintura e tan bona, con pot eser, Seyner, que·ls pintors pinten ni deboxen ni entalen nula altra pintura sinó crous? Ni en les obres que fan, per que fan neguna altra figura sinó figura de crou?

Totes quantes pintures son, Seyner, en est mon, levada figura de la crou, totes son, Seyner, pus beles defora que dedintre; mas de la figura de la crou, Seyner, no es enaxí, cor pus bela es dintre que defora, cor si defora es bela, Seyner, per so com demostra plors e lagremes e sanc e angoxosa mort, dintre demostra, Seyner, amor e misericordia e pietat e gloria e benedicció eternal.

Oh vos, Seyner Deus, savi sobre totes savieses, en lo qual está tot nostre be e tota nostra salut e tota nostra benahuyransa! No veg, Seyner, neguna pintura enfora sela de la crou qui fassa so que significa, cor no an poder de fer so que signifiquen, tant son mesquines causes e paubres en poder e en saviesa e en bonesa; mas la benahuyrada figura, Seyner, de la crou, aquela fa, Seyner, tot so que significa, cor aquel qui es

significat e remenbrat per la figura de la crou es acabat en poder e en saviesa e en bonesa (LC 120, 25-28).

La representació pictòrica de la crucifixió mostra la restauració de l'ordre del món que s'havia perdut a causa del pecat original. Però no només això: el món s'embelleix pel que representa la creu, segons el que s'ha exposat en l'apartat anterior referit a la teoria estètica. Seguint aquests preceptes, la creu hauria de ser la imatge més representada, la tria per excel·lència de qualsevol pintor. Però Llull encara exposa un argument més: si totes les figures són belles en la seua imatge, la creu ho és doblement, perquè significa doblement. En el seu interior significa les dignitats i en la seua forma externa significa la passió de Jesucrist. Per això és alhora un instrument que permet la contemplació de les virtuts divines i l'exemple perfecte que tothom ha de seguir per a regir la seua vida al servei de la primera intenció. És, doncs, la imatge de què se'n pot traure més profit i l'única que permet fer el que significa, en tant que és la imatge i la figura que demostra les dignitats divines i les virtuts de Jesucrist en sacrificar-se per la humanitat. La imatge de la creu és una icona que causa el que significa (*efficit quod figurat/significat*), és un «signe performatiu», una imatge pictòrica que *fa* el que significa, no només que *permet* fer-ho. I, a més, segons Llull és l'única imatge que ho fa; si bé és cert que en l'àmbit lingüístic trobem uns altres signes performatius imponentíssims en aquest àmbit: els sacraments¹⁰⁸.

Seguint amb la identificació arbòria que hem exposat més amunt, la creu és l'arbre replet dels fruits divins que són les dignitats:

Enaxí, Seyner, con arbre qui es carregat e ple de bels fruytz e de bons, enaxí, Seyner, con lo vostre beneset cors penjá en la crou per recrear home, fo tota la crou carregada de fruytz moltz bels e moltz nobles, cor tota fo plena e carregada, Seyner, d'amor e de misericordia e de pietat e de justícia e de gracia e de humilitat e de paciència (LC 60, 21).

¹⁰⁸Sobre el caràcter performatiu de les fórmules sacramentals és necessari fer referència al magnífic treball de Rosier-Catach 2004, que recull, tradueix i analitza textos teològics medievals existents sobre el tema, des dels escrits de Bérenger de Tours fins als de Duns Escot. L'autora analitza els textos en la complexitat de la seua disposició teòrica, tenint en compte una doble perspectiva epistemològica i filosòfica, i el llibre perfila amb gran detall una història medieval del performatiu, com a episodi essencial de la història de la lingüística i la semiologia. Per a una anàlisi molt més breu però igualment esclaridora, veg. Rosier-Catach 2006.

L'amic, el contemplador, ha de saber reconèixer i collir les virtuts que la creu li ofereix. Aquesta assimilació de la creu amb l'arbre de la vida també la trobem en el *Laudismus de Sancta Cruce* de sant Bonaventura: «CruX est arbor decorata,/ Christi sanguine sacrata/ Cunctis plena fructibus...» (Gourmont 1892, 261). Llull encara desenvoluparà més la relació i en farà aparèixer les branques amb diverses finalitats:

Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fèr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia (*LAA* 210).

El versicle s'entén plenament en la consideració tradicional de la creu formada de l'arbre de la vida: les branques amb què l'amat donà ésser als amadors són ara l'utensili amb què enamora l'amic, amb què fereix d'amor el seu cor, seguint el tòpic literari del *vulnus amoris*. Alhora, les branques també representen, metonímicament, la creu en què Jesucrist fou crucificat per recuperar els amadors caiguts en el pecat. Amb tot, aquesta interpretació simbòlica fa de la creu un vestigi de la passió de Crist que ha de propiciar, en darrer terme, la *imitatio Christi*.

Si Jesucrist és un dels cabdells amb què Llull teixeix el mètode contemplatiu al llarg de les pàgines del *LC*, la creu és justament un dels fils que en sorgeix. Perquè la visió sensual de la creu possibilita la contemplació i el seguiment de la primera intenció:

Con lome religiós guarda, Sènyer, en la creu la vostra figura, qui demostra les vostres nafres els vostres treballs e la greu mort que sostengués, adoncs es sensible sensualment; e con per la sensualitat sensual comensa a remembar la vostra passio e la vostra mort, adoncs sent intel·lectualment; e con comensa a plorar e a suspirar e a amar e aver contricció e devoció, adoncs es lo sentiment compost corporalment e intel·lectualment.

Con lo cors del home sent, Sènyer, escalfament e frevor e plor, e la anima sent amor e voler e membrament e cogitament e devocio, adoncs daquestes dues sensualitats es feta en home una sensualitat composta de les coses corporals e de les espirituals. (*LC* 147, 5-6).

Ja sabem que l'home accedeix al coneixement de la realitat a partir de les figures que se li presenten a través de la percepció sensitiva, en les quals percep les propietats i les qualitats que ha d'entendre com a referides a l'objecte real. És en la intel·lectualitat on l'home troba l'explicació de les propietats i les qualitats —en tant que defineixen l'objecte percebut— i on es confirma l'existència d'altres realitats que no s'ofereixen

a la percepció dels seus sentits, però a les quals cap referir propietats i qualitats semblants a les conegudes. I el coneixement de les propietats i qualitats que defineixen la realitat duran a comprendre la fe, que és el sentit últim de la contemplació (Gayà 1995, 498). Així doncs, l'esguardament de la creu proporciona una imatge sensual, la *figura*, que ràpidament empenya la memòria a recordar el sofriment de Jesucrist. La percepció visual de l'objecte material, la creu, va acompanyada de la percepció del concepte espiritual corresponent, la passió, que es representa a les potències superiors i les activa. Perquè si la creu té una intenció és la demostració de la passió, i és això el que copsa la visió intel·lectual: «Vos, Seyner, avetz lexat l'esclau de la vostra passió en les crous escampades per lo mon per so que, con veurem ab los huls corporals la vostra ymaje, que vejам ab los huls de la anima la vostra passió» (LC 123, 10).

En conseqüència, tant el cos com l'ànima de l'home s'han donat completament a la contemplació de Jesucrist a partir de la creu, el mitjà que n'ha possibilitat la significació. En la continuació del capítol Llull aprofundeix en la manera en què es pot contemplar Jesucrist a partir dels sentits sensorials:

Obeyt Seynor per totes creatures, honrat en totz honramens! Vos, Seyner, avetz lexada la vostra figura en la crou per tal que'l vostre poble la pusca sentir ab vista corporal. E avetz volgut que'l vostre cors vejам e manejem e sintam sobre l'autar corporalment adoncs con la ostia e'l vi esdevenen en vera carn e en vera sanc per vertut de paraules.

On con la nostra sensualitat corporal no pusca bastar a sentir lo vostre cors gloriós qui es en los cels, per aysó avetz volgut que la nostra sensualitat entallectual bast a sentir entallectualment lo vostre cors gloriós, lo qual sentim per fe e per entallectuitat sejús en la terra.

Con lo prevere te, Seyner, lo vostre cors gloriós sobre l'autar, la sua sensualitat corporal no'l sent, cor los .v. seyns corporals no son dignes d'el a sentir per so cor lo vostre cors es glorificat e'l cors del prevere no es. Mas so per que'l prevere sent lo vostre cors, es, Seyner, per raó dels .v. seyns sperituals; cor la cogitació cogita la ostia eser vostre cors, e l'apersebiment o enten per fe, e la consiencia o consela, e la subtilea o demostra per obra miraculosa, e la coratgia o vol saber e amar e creure e entendre (LC 147, 7-9).

Déu ha sabut servir-se de dos elements corporals, tangibles, per a manifestar-se perquè l'home hi pugua accedir amb els sentits corporals: la creu i el pa i el vi consagrats. Veure i sentir corporalment són el primer pas per a sentir espiritualment el cos diví, en un procés que demana la intel·lectualitat però també pressuposa la fe; particularment

perquè hem de tenir en compte que per a Llull la integritat de la fe depèn de la seua comprensió. I perquè la fe s'imposa com a absolutament necessària en alguns casos: després de la consagració eucarística els sentits continuen percebent el pa i el vi però és la fe qui exigeix que hi veiem la presència del cos i de la sang de Jesucrist¹⁰⁹.

Són els sentits intel·lectuals —cogitació, apercebiment, consciència, subtileza i coratgia— els que permeten al prevere accedir a la natura espiritual de Jesucrist. Així, de l'exterioritat dels sentits sensuais que veuen la creu i l'hòstia passem a la interioritat dels sentits espirituals que activen l'ànima a creure, entendre i estimar la natura humana de Jesucrist. Encara més endavant Llull retorna sobre el desenvolupament del mètode a partir dels significats que aporta la creu:

Jhesu Christ Sènner! Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que los crestians, la figura que fan vostra en la crou, que ells no senten vostra humanitat en aquella figura; mas per la figura sensual que veen, entenen la vostra gloriosa humanitat, la qual humanitat entenen que no es la figura sentida en la crou pintada o entallada de coses inanimades.

Gloriós Senyor! Los crestians sensualment fan reverencia a la crou qui representa a la intel·lectual natura la vostra gloriosa humanitat com fo treballada e turmentada e aontada e mortificada per salvar nosaltres peccadors: on, la reverencia que hom fa sensualment, Sènner, a la crou, se fa per la representacio que la crou fa a la intel·lectuïtat; car en aitant es digna la crou que hom li fassa sensualment reverencia, com ella ab sa sensualitat dona a hom memoria de la vostra greu passio e mort (LC 255, 28-29).

Per a entendre el fragment hem de tenir en compte la polisèmia inherent al terme *figura*. De les sis accepcions que presenta el terme segons el NGGL, la primera resa que és la «forma que presenta un cos als ulls de l'home», mentre que la tercera el defineix com a «pintura o escultura». La creu que veuen els cristians del passatge és

¹⁰⁹ Aquesta qüestió va ser l'objecte d'un debat teològic al segle XI, la controvèrsia eucarística entre Bérenger de Tours i Lanfranc de Pavia o de Bec. Segons Rosier-Catach (2004) el primer corrent inclou els defensors del «pacte-causalitat» (*causalité-pacte*) i el segon corrent defensa la «causalitat física» (*causalité physique*). Els de la «causalité-pacte» parteixen de sant Agustí i destaquen el paper de la intenció en l'eficàcia sacramental, en el valor convencional del ritu i del pacte: les fórmules rituals són efectives perquè hi creiem (*non quia dicitur, sed quia creditor*) i perquè s'imposen. Els defensors de la «causalitat física», influenciats per Aristòtil, se centren més en les propietats intrínseques dels signes: el poder del sagrament prové de les mateixes paraules, i de la seua associació en l'acte de pronunciació. El debat ens interessa perquè és precisament una reflexió sobre la consistència ontològica del sensible i la fiabilitat de les estructures mentals i corporals humanes des d'un punt de vista epistemològic. Per a una anàlisi sintètica però esclaridora de la qüestió, veg. Turpin 2011, i per a un estudi exhaustiu i històric de la querella, veg. Montclos 1971.

aquesta darrera accepció del terme *figura*, una escultura o pintura que representa la creu en què morí Jesucrist, així com la passió mateixa. Els sentits sensuais no senten la humanitat de Jesucrist en la figura de la creu perquè no el veuen a ell, sinó a la «creu pintada o entallada de coses inanimades» que el representa. Ara bé, la visió d'aquesta figura sensual activa l'enteniment a entendre la humanitat de Déu, perquè la creu representa a la natura intel·lectual dels homes (a l'ànima) la passió de Jesucrist. És, doncs, el coneixement de la representació de la humanitat de Déu, el que provoca el record de la passió i fa que l'home actue seguint la primera intenció. Així, els cristians reverencien la creu sensualment a causa de la representació intel·lectual que aquesta ofereix a l'ànima, i que els du primer a entendre i després a recordar la passió, i, en conseqüència, a voler imitar-la. Per tot això, conscient del perill que pot suposar venerar la *figura* pel que és i no pel que representa, Llull s'afanya a explicitar que en la glorificació de la creu dels cristians no cap el pecat d'idolatria, perquè són conscients que la creu no és Déu, sinó que la veneren sabent que *representa* la humanitat i deïtat unides en Jesucrist:

Vertader Senyor! Enaxí com los jueus els sarraíns sagenollen e leven lurs mans e lurs ulls als cels per fer honor a la vostra deïtat, enaxí los crestians fan reverencia e honor a la crou per honrar vostra humanitat e deïtat; e enaxí com los jueus els sarraíns fan reverencia al cel qui es cosa sensual e no an consciencia quei pequen pus que saben que lo cel no es deu, enaxí los crestians no an consciencia que fassen peccat en fer honor a la crou pus que no creen que la crou sia deu (LC 255, 30).

Al *Blaquerna* trobem un altre passatge que ajuda a entendre la posició de Llull front a la polèmica de l'adoració de les imatges. El cardenal de «Adoramus te» se'n va a la muntanya amb un ermità per a contemplar de quina manera han d'adorar Déu i, en el camí, troba una església en què un pelegrí destrossa un crucifix «entallat e enbutit molt noblement». En ser preguntat pel cardenal, el pelegrí justifica d'aquesta manera la seua actuació:

Senyer —dix lo pelegrí—, custuma era ça anrera que les gents qui adoraven ydoles e, en aquest temps en que som, son moltes gents qui adoren les ydoles; e los sserrayns e los jueus reprenen nosaltres chrestians con adoram les ymages. Cor ymage entayllada e enbotida es pus prop en figura a ydola que ymage plana, a significar que les ymages planes son pus cuvinables que les enbutides, é presa en custuma con destroescha totes

les ymages entallades qui son sobre l'altar semblans a ydoles (*Blaquerna*, NEORL VIII, 376).

Segons el pelegrí s'han de venerar les imatges de la creu quan són pintades, planes, bidimensionals, i no les escultures, que presenten un perill major d'idolatria atès que s'assemblen massa a l'ídol¹¹⁰. De fet, el final del capítol és igualment curiós, perquè reitera la imatge de l'adoració als ídols:

lo cardenal de «Adoramus te» viu una dona qui seguia la professó, la qual era tota ornada d'aur e d'argent e de pedres precioses e sa cara luhia enaxí, de les colors que s'avia posades, con luen les ymages en les quals hom a posat verniç. Lo cardenal s'agenollá a la dona e feu semblant que la volgués adorar e dix que ella era semblant a ydola e per açó agenollava·s a ella. Molt ach gran vergonya la dona e totes les altres qui eren ab ella (*Blaquerna*, NEORL VIII, 380).

El cardenal adora la dona ben vestida i plena de joies, perquè el maquillatge amb què s'ha ornamentat el rostre és com el vernís de les imatges que els idòlatres adoren. La burla serveix, alhora, per reprendre la idolatria i per retraure a les dones l'embelliment artificial. Tot plegat deixa entreveure el posicionament de Llull en l'adoració de les imatges: s'ha d'anar amb cura i evitar les que s'assemblen massa a l'objecte que representen, potser per això dedica al *LC* un capítol als pintors (que han de pintar creus) i no als escultors.

¹¹⁰ Sobre l'acusació d'idolatria feta pels no cristians, que provoca la iconoclàstia del pelegrí, hi ha tot un debat teològic que seria llarg d'explicar, per això farem referència només als postulats de Tomàs d'Aquino en la *Summa Theologiae*, que justifica d'aquesta manera que la creu es pot adorar amb latria: «[...] honor seu reverentia non debetur nisi rationali creaturae, creaturae autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione naturae rationalis. Et hoc dupliciter, uno modo, inquantum repraesentat naturam rationalem; alio modo, inquantum ei quocumque modo coniungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem, secundo modo, eius vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda, uno modo scilicet inquantum repraesentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latria. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latria, ut supra dictum est» (CorpThom, *Summa Theologica* III, q. 25, art.4). Segons l'Aquinat, la creu en què va morir Crist s'ha d'adorar amb latria perquè representa la figura de Crist estés en ella i, a més, perquè tingué contacte amb el cos i la sang de Crist. Quant a la imatge de la creu, en la matèria que siga, també se l'ha d'adorar amb latria, pel simple fet que és imatge de Crist.

Reprenem el fil sobre els passatges del *LC* que venim de comentar. La teoria que hem exposat mostra que el terme *figura* en el sistema lul·lià pot aplicar-se a diversos àmbits. En l'àmbit ontològic, l'ús que fa del terme per descriure Crist indica la manera en què l'encarnació ofereix l'oportunitat als sentits corporals de complir la seua aspiració cap a Déu, així com els mateixos mitjans pels quals Déu pot participar en la creació d'una manera que poden copsar les facultats perceptives humanes (Hughes 2005, 13). Això entronca, doncs, amb la dimensió epistemològica de les figures. I, en darrer terme, les figures —i per tant la significació—, comporten també una dimensió moral, perquè representant exemples de conducta ajuden a activar les potències cap al seu seguiment. Per això més important encara que l'esguard de la representació de la figura de la creu és el seguiment dels bons amadors de Déu. Perquè els homes, tant els religiosos com els laics, que abandonen els estímuls del món material i es dediquen a seguir la primera intenció, esdevenen ells mateixos senyals de Jesucrist:

Gloriós rey de gloria! Aquel qui vol atrobar ni vever l'esclau vostre, gartse, Seyner, que no s'acompayn ni s'asolás ab los homens erguloses, vanaglorioses, amables les vanitatz d'aquest mon, cor en aytals homens no es vist l'esclau de les vostres carreres. Doncs qui'l vostre esclau volrá vever ni atrobar, Seyner, vaja-se'n als homens religioses e als homens qui son enemics de les vanitatz d'aquest mon, cor en aquels son los seynals per los quals hom pot vever les carreres que vos tengés en est mon (*LC* 123, 13).

De fet, tot i que segons venim exposant en la teoria estètica lul·liana la pintura més bella i el vestigi més bell que hi ha és la passió de Jesucrist, encara és major la bellesa dels homes que recorden, entenen i estimen Déu, la passió, i en segueixen l'exemple en el seu recorregut vital:

O rey dels reys! O seynor dels senyors! O sent dels sens! Tot lo pus bel seynal e la pus bela pintura e'l pus bel esclau que hom pusca vever en est mon es, Seyner, l'esclau de la vostra passió; cor no es neguna flor ni negun ram ni neguna fula ni negun pom qui tan bel vever fassa con la vostra figura de la crou. E tant es bel e bo lo vostre esclau, Seyner, que totz aquels qui van per lo vostre esclau son pus bels e melors a vever e amar e a honrar que negunes altres causes qui sien en est mon.

Si'l vostre esclau es, Seyner, bel a vever en la crou, molt pus bel es a vever, Seyner, en los homens religioses e en los homens amadors de veritat; cor pus prop es en natura e en senblansa la figura e la senblansa del benahuyrat religiós ab la vostra humanitat, que no es la figura de la crou, cor la figura que nos veseu en la crou es pintura en fust, mas lo benahuyrat religiós es d'aquela carn e d'aquela sanc d'on es la vostra humanitat gloriosa.

Si en la ymaje de la crou son beles a veser, Seyner, les pintures de les vostres nafres e de les vostres lagremes e de la vostra nuedat e de la vostra vil mort, quant mes serien, Seyner, pus beles causes a veser nafres e plors e trebayls e dolors e mortz angoxoses en corses d'omens religioses e de fembres religioses qui per lo vostre esclau volgessen venir a vos, axí con vos anás d'aquest segle en l'autre! (*LC* 123, 19-21).

En aquests passatges encara hi ha un altre terme inherent a la teoria semiòtica medieval que Llull empra amb certa freqüència i convé esclarir. Es tracta del mot *esclau*:

A Jesucrist Seyner, en lo qual es tota vertut e tota gloria e tota noblesa! Beneset siatz vos, qui en la figura de la crou avetz lexat a nosaltres lo vostre esclau e'l vostre seynal, per tal que vejам les amargors e e les langors e les dolors e la greu passió que vos, Seyner, sostengés per nosaltres peccadors.

On, benesetes sien, Seyner, totes les crous, cor en totes se significa e's representa so que vos per resemble l'umanal liyatje sostengés e soferís; mas, per lo nostre peccat, pocs son los homens qui en la crou sapien apersebre ni conexer la paubresa ni les ontes ni les desonors ni les penes que vos soferís en est mon per amor de nosaltres peccadors.

Qui ben garda, Seyner, en la crou ab los huls corporals e ab los huls sperituals e contempla en so que la crou significa, en la crou porá veser, Seyner, la vostra gran misericordia e la vostra gran humilitat e la vostra gran pietat e la gran amor que vos avetz al vostre poble; cor la crou es, Seyner, mirayl en lo qual se poden veser, remenbrant e cogitant, totes les vostres vertutz e les vostres nobleses (*LC* 123, 1-3).

Llull dedica aquest capítol del *LC* a explicar el paper simbòlic que té la creu en el procés contemplatiu, en el qual reapareixen tot un seguit de termes relatius a la teoria semiòtica que ens cal posar de relleu. Com es defineix al NGGL, l'*esclau* és la «petjada; impressió que el peu deixa en el lloc per on es passa», per tant, el terme es correspon amb el *vestigium* llatí definit per sant Agustí. En la mateixa línia, el senyal és la «marca feta a un objecte, o cosa posada en algun indret per fer-ne conèixer la propietat, la pertinença a una entitat, a una orde». Jesús ha imprés en la *figura* que és la creu el seu *esclau*, la seua empremta, de manera que en resta el *senyal* que ens permet reconèixer-lo quan mirem la creu i la llegim com cal, la qual cosa ha de comportar, d'una banda, la contemplació de les dignitats i, d'una altra, el consegüent seguiment de l'exemple que representa, per això l'ús del terme *esclau*. Com els pastors marquen el seu bestiar, Jesucrist, que és el pastor de la humanitat, deixa el seu senyal a la creu perquè qui la mire pugua reconèixer-lo i contemplar-lo:

A Seyner ver Deus qui sotz esperansa e conort de totz nosaltres qui en vos nos confiam e'ns conortam! Nos vezem, Seyner, que los pastors, Seyner, seynen lur bestiar per tal que per aquel seynal lo conegen; e vos, Seyner, con a humil e a piadós pastor que vos sotz, al vostre poble volgés vos metex seynar en la sancta crou presiosa per tal, Seyner,

que tot lo vostre poble vos conegés en la crou tota ora que us aja perdut. Mas, con pot eser, Seyner, que los pastors conexen lur bestiar per lo seynal que·ls fan e a penes es negú de nosaltres qui conegam vos per lo seynal que vos metex fesés en vos? (LC 119, 22).

Ara bé, són molts els qui assumeixen el símbol de la creu, però pocs els qui la segueixen activament i n'acompleixen el seu sentit final, la imitació de la passió i el martiri. El contemplador del LC al final del capítol que comentem exposa amb el seu exemple el model per a la resta de contempladors:

Tant m'es, Seyner, dous e plasent a veser l'esclau de la vostra passió que ja mon cor no será sadolat d'amar ni mos huls de plorar tro que tota la mia sanc aja escampada per amor de vos, e tota la humeditat de mon cors aja escampada e versada en suor e en plors e en lagremes per donar lausor del meu seynor Jesucrist (LC 123, 30).

Com en els altres exemples adduïts, el terme emprat per Llull per a remarcar la manera en què Jesucrist se significa en la creu és el mot «esclau», la qual cosa s'entén perfectament atenent el que postula Rubio (2015a): «esclau» (*vestigium*) remet al món cinegètic, com el caçador segueix les petjades o empremtes de la peça que persegueix, l'home ha de seguir la petjada de Jesús. Llull empra aquest terme relacionat amb la creu «perquè vol remarcar el caràcter actiu derivat de la contemplació. Contemplar amb els ulls espirituals la humanitat de Crist porta indefectiblement cap al seu seguiment» (2015a, 598).

És per això que la crítica s'adreça als que perden de vista l'acció a què els ha d'empènyer la contemplació de la creu. Però Llull barreja la terminologia semiòtica i en altres passatges utilitza el mot «esclau» no només per a referir-se al *vestigium*, sinó també al *signum*:

L'*esclau* de la vostra greu passió, Seyner, veg que hom porta a les foces con hom va soterrar los mortz, mas qui veu, Seyner, homens qui vassen a la mort per lo vostre *esclau*? On aysó es gran maravela, que hom port la crou al mort per tal que l'ome mort ne sia honrat e quax nul hom no honre la crou en so que vula segir lo significat de la crou a sa mort (LC 123, 24)¹¹¹.

¹¹¹ De fet, en la versió llatina del LC la terminologia semiòtica és més precisa i ajuda a aclarir el significat del text català: «Ego video quod quando catholici sepeliunt cadavera mortuorum, semper *signum* deferunt tue crucis. Sed quis videt subire mortem pro te catholicorum aliquem in hoc mundo sequentem

El primer ús del terme (*signum*) fa referència a la representació figurativa de la creu, a la imatge física que els cristians posen a les seues tombes quan se soterran. El segon ús (*vestigium*) és el propi del terme, que ja havíem trobat en els passatges comentats, i que considera la creu un indicatiu per a l'acció, un impuls cap al seguiment de Crist. I això és el que no fan els cristians, que prenen la creu com a imatge icònica però no en segueixen l'exemple que representa. De sobres s'ha afirmat ja que no hi ha prou amb contemplar la creu i, en ella, les dignitats divines, sinó que a més cal seguir l'exemple de Jesucrist, actuar com ell ho feu. En la mateixa línia s'entén aquest versicle del *LAA*:

Demanaren al amich quyn senyal fahia son amat en son ganphanó. Respós que de home mort. Digueren-li per que fahia aytal senyal. Respós: —Per ço cor fo ome mort crucificat; e per ço que aquells qui s guaben que son sos amadors seguesquen son esclau (*LAA* 97)¹¹².

Els bons amadors, doncs, han de seguir la petjada de l'amat que hi ha en l'estendard de l'amic, i aquest senyal és l'home mort, Jesucrist crucificat. Així s'explica que seguir l'esclau, el vestigi, la petjada, significa recórrer el mateix camí: morir de la mateixa manera que ho feu Jesucrist. En una altra metàfora s'explica açò mateix d'una manera més lírica: «Vestí's l'amat del drap on era vestit son amich, per ço que fos son companyó en glòria eternalment. E per açò l'amich desirà tots jorns vermells vestiments, per ço que·l drap sia mills semblant als vestiments de son amat» (*LAA* 254). Déu es feu home (s'abillà amb el «drap on era vestit son amich», o «venc morir en la gonella de son amic», al versicle 30) per a salvar la humanitat, i ara l'home ha de saber vestir-se amb l'hàbit de Jesucrist (ha de desitjar «vermells vestiments»), ha de seguir les seues passes i dur una vida de penitència i sacrifici, fins a acabar donant la vida per Déu.

La imatge que es dibuixa al versicle 97 recorda les miniatures VI i VII del *Breviculum*,

tue *vestigia* passionis?». El subratllat és nostre en els dos textos. Per a una explicació més detallada de la imprecisió en la terminologia, veg. les notes 16 i 28 de Rubio 2015, i sobre les diferències entre el text català i llatí del *LC* veg. Gayà 2011 i NEORL XIV (2015, p. 37-55).

¹¹² Fixem-nos en la versió llatina del text: «Interrogaverunt quidam amico, dicentes: Quid *signum* gerit amatus tuus in vexillo suo? Respondit amicus: *Signum* hominis mortui. Qui dixerunt: Quare gerit *signum* tale? Ait illis: Quia fuit homo mortuus, crucifixus, ut qui se iactant servos eius esse, sequantur *vestigia* eius» (Llull 1988, 343). El subratllat és nostre. En aquest cas, Llull sí que emprà en català els termes «senyal» i «esclau» amb els significats precisos *signum* i *vestigia*, respectivament. Així, remarca de nou el caràcter de vestigi de la passió de Crist, que l'amic haurà de seguir activament.

en què les llances i els escuts que porten Llull i el seu exèrcit per destruir la torre de la falsedat i la ignorància són plens de significacions i senyals de l'amat. En aquestes escenes es representa el debat averroista, a imatge del parisenc, en el qual dos exèrcits tracten de rescatar la veritat, que està empresonada a la torre de la falsedat. En la miniatura VI, *Exercitus Aristotelis cum suo Commentatore*, Aristòtil va al capdavant del primer exèrcit, seguit pel seu comentador Averroes, i al carro l'acompanyen un cardenal, un bisbe i el papa. Aquests darrers són els encarregats de mostrar als filòsofs les limitacions de la imaginació i la importància de sobreposar-hi l'enteniment, ja que la raó natural a què aboca la imaginació pot conduir a l'opinió però no a la veritat¹¹³. El que ens interessa de remarcar és el fet que la fe catòlica es representa amb el crucifix que alça el papa, amb el qual proclama la confiança en Jesucrist com a salvador. Al versicle 97 la representació de Jesucrist crucificat és l'estendard que abandera l'amic, i en aquest cas és l'element que enarbora el papa contra la falsedat, i que segueix el cavaller Raimundus a la figura VII. El poder simbòlic del crucifix és total.

A les *Oracions de Ramon*, el Déu del judici final apareix amb una bandera vermella que significa la passió i, per tant, la victòria de Crist sobre el pecat i la mort terrenal. Aquest símbol serà ben rebut pels que hauran seguit l'exemple de Jesucrist durant la vida al món terrenal, de manera que rebran la recompensa de la vida eterna, mentre que no despertarà tanta simpatia pels pecadors, temorosos del càstig etern:

Vos, Senyor, vendrets al judici ab senyera vermeyla pintada de roses flors e violes, senyera de victoria, senyera qui darà pahor e temor als peccadors, e alegrarà vostres amadors qui auran per vostra amor vensuda la carn, lo demoni, e lo mon. Per queus clam mercè, Senyor, queus humiliets a mi enans quem jutgets, per ço que adonchs con venrets al judici, malegrets, e que de la vostra part me trobets (*Oracions*, ORL XVIII, 341).

Fins i tot el cos del contemplador pot imitar en la seua forma externa la figura de la creu, però el signe extern ha d'anar acompanyat del seguiment intern de la passió, de l'activació de les potències de l'ànima aplicades a recordar, entendre i voler la passió de Jesucrist:

Seynor virtuós per lo qual son endressatz a pervenir a gloria perdurable! Con eu, Seyner, esten mos brases, adoncs veg mon cors en semblansa de crou, mas con serc en

¹¹³ Veg. Higuera 2001, p. 96-104 i Domínguez i Vega 2020 per a un comentari més extens sobre les miniatures.

mon cor amor e voler e menbransa e cogitació de la vostra passió, adoncs eu veg que mon cors demostra figura de crou e mon cor, que no es benvolent de crou; on aysó es gran viltat mia, que lo cors sia en figura de crou e·l fals cor que no sia amador ni lausador de crou.

Con eu, Seyner, gart la vostra ymaje en la crou, eu veg, Seyner, que·l vostre cap esta enclí en vert la terra, per tal que·ls vostres huls garden sa jus en vert nosaltres, qui avem gran mester la vostra misericòrdia; on, si·ls vostres huls, Seyner, garden en vert la terra, con pot eser que los huls de la nostra pensa no garden en alt en la vostra bonesa? E los nostres huls corporals, Seyner, per que no garden en alt en la crou, en la qual apar lo vostre gloriós esclau? (*LC* 123, 25-26).

El passatge acaba analitzant la disposició de Jesucrist en la creu, perquè la posició del cos també té una significació. La virtut de la misericòrdia se significa mitjançant la posició del cap i la mirada, inclinats envers el món, mentre que els homes han de saber elevar la mirada cap a ell, que se situa per sobre perquè aquest és el lloc que li correspon. Així ho justifica el mateix Llull al *LAA*: «Entresenya's l'amat a son amich de vermells e novells vestiments. E estén sos braços per ço que l'abraç, e enclina son cap per ço que li do un besar. E està en alt per ço que·l puscha atrobar» (*LAA* 89).

És evident que la plasmació iconogràfica de la crucifixió varia a través dels segles, i fixem-nos que Llull descriu concretament un crucifix gòtic: lluny del hieratisme i la contenció d'un Crist que triomfa sobre la mort mirant al front en el crucifix romànic, Llull descriu una figura d'expressió realista, morta, amb els braços estesos i el cap inclinat, en una postura que continua adaptant-se a la creu però que és més natural que la romànica. Així, el crucifix que veu l'amic es troba en relació amb la nova sensibilitat i el misticisme del primer gòtic, imatge que es justificarà amb l'Evangelí de sant Mateu (Réau 1996, 497-498)¹¹⁴. El que és interessant és la manera com ho justifica. El senyal que empra Jesucrist per ésser conegut és el color vermell, el color de la sang que vessa durant la passió, acompanyat de les vestidures noves que, metafòricament, signifiquen la nova condició que ha donat a la humanitat amb la seua encarnació i passió. En aquest cas, tant la posició dels braços com la inclinació del cap s'expliquen perquè Jesús cerca el contacte amb el contemplador, quan en realitat la postura es justifica per la mort: els

¹¹⁴ En aquest sentit, és imprescindible el treball clàssic de Réau (1996). Sobre els canvis en la teologia i en la pietat popular en relació amb els canvis iconogràfics de què parlem, veg. Viladesau (2006), especialment el capítol 4, «The Theology of High Scholasticism and Gothic Art» (p. 87-136). Francovich 1938 també analitza l'origen del crucifix gòtic dolorós, i per a una anàlisi més general referida a la devoció medieval sobre la crucifixió, veg. Leclercq (1963).

braços inclinats responen a la caiguda del pes del cos, que apareix més flexionat. En qualsevol cas, per a Llull en tots dos casos aquest abaixament serveix per a mostrar la proximitat de Crist amb els homes, per a posar de relleu la seua relació propera amb la humanitat. Perquè el fet que se situe per sobre no implica un distanciament, més bé explica el camí ascendent que suposa la contemplació.

L'home ha de saber mirar cap a la bondat suprema i contemplar-la, aprofitant la proximitat de la natura humana de Déu. La natura divina de Jesucrist pressuposa una situació superior a la resta de la humanitat, de manera que és naturalment necessari que ocupe el seu lloc. Fixem-nos en la metàfora que fa servir Llull per a explicar-ho al *Llibre dels articles de la fe*:

«Covenc donchs que esteguéis lo seu cors en lo pus alt loch e en lo pus noble, car si no ho feés fora enaixí com oli qui esteguéis dejús aygua contra sa natura, et fora contrarietat enfre lo cors de Jesucrist e·ls altres corsses çà jus, enaixí com fora contrarietat enfre el oli e·l aygua, car l'oli agra apetit de pujar a enssús e·l aygua de devallar a enjús. E car lo cors de Jesucrist es innocent e sant, no·s coven que estia en loch a ell contrari» (*ArticFe*, NEORL III, 61)¹¹⁵.

Com l'oli naturalment queda per sobre de l'aigua, la natura de Jesucrist requereix estar per sobre de la humanitat, així se n'explica l'Ascensió. L'amic haurà de saber aprofitar la realitat material per tal de mirar més enllà i accedir a la realitat superior. Per això no es contradiu la misericòrdia i la proximitat que mostra Jesucrist amb el seu posicionament superior. Perquè una de les virtuts que més remarca Llull en Jesucrist és la misericòrdia. Ja sabem que l'exemple de Crist es llegeix com un exemple de com recordar, comprendre i estimar Déu, i els bons contempladors s'han de proposar seguir-ne el model:

Acabat Senyor en tots acabaments, honorat Senyor en tots honraments! Com l'enteniment reeb la D (significació d'encarnació) que la B (encarnació) dona de la A (misericòrdia de Déu), adoncs la memoria membra les dolors e les fams e les sets e les tribulacions els treballs que vostre cors sostenc per nosaltres a recrear e a salvar e a rembre del mortal enemic, [e] adoncs la volentat se mou e fa a hom fer dejunis e romeries e afflictions e almoynes per la vostra amor. On, daitant com la volentat es ocasionada que fassa a hom fer totes estes coses per la vostra amor e fa a hom desijar com sostengués treballs e mort per la vostra amor axí com vos sostengués per amor de

¹¹⁵ Veg. Gayà 2020, p. 104-114, per a una anàlisi de la metàfora de l'oli i l'aigua en altres textos i contextos lul·lians.

nos, daitant, Sènyer, la A fa misericòrdia al voler en esser vertuós en amor e al remembrament en membrar e al enteniment en entendre; e com l'enteniment se gira a la C (privació de l'encarnació) e a la E (significació de la privació de l'encarnació), adoncs lo voler pert sa fervor e sa devocio per ublidament que la memoria fa de la B.

On, com assò sia enaxí, Sènyer, doncs enaxí com F (Pere) reeb molt més de la vertut sensitiva que la G (Guillem), enaxí la D reeb molt més de gràcia a significar la A que no fa la E. On, per assò sensualment veem e entellectualment entenem que lo poble qui creu en la B dejuna més e ha més dafliccio e fa més dalmoyna e treballa més per son creador e adora e contempla més e ha més religioses e més clergues e pus honrats, que lo poble qui creu la C. On, com assò sia enaxí, doncs enaxí com la D demostra mills la A que la E, per assò lo poble de la B reeb més de gracia de la A que lo poble de la C (LC 330, 18-20).

La misericòrdia divina es demostra millor a l'enteniment que rep la significació de l'encarnació que al que rep la significació de la privació de l'encarnació, i, en conseqüència, la significació de l'encarnació mostra que tenen més esperança els qui creuen en l'encarnació que els qui no hi creuen. És per aquest motiu que els qui creuen en l'encarnació tenen més capacitat de perdó. Igualment, l'enteniment que rep la significació de l'encarnació i, doncs, de la misericòrdia divina, mou la memòria a recordar la passió de Jesucrist i el record activa la voluntat a voler seguir l'exemple de Crist. Tot plegat ens empeny a concloure que els cristians reben major gràcia de Déu, la qual cosa explica la seua capacitat major de penitència i contemplació, això és, el seu treball superior per la fe. Precisament perquè hi creuen, els cristians signifiquen amb el seu comportament la veritat de l'encarnació: la fe en aquesta realitat comporta el seu seguiment i, doncs, suposa un comportament més adient que el dels pobles que no hi creuen. En definitiva, Llull desenvolupa tota aquesta argumentació per a mostrar que l'encarnació és un mecanisme eficient per a qui vol seguir la primera intenció.

Però perquè Jesucrist i la creu servisquen al bon contemplador en la seua recerca del coneixement de Déu, cal que cada element del sistema estiga ordenat i acomplisca la funció que li correspon. Altrament, el mètode falla i l'home ix de l'estat contemplatiu en què es trobava:

Ah Senyor al qual van en vetlant e en durment mos desigs e mos pensaments! Vos avets donada a home saviea potencialment e avetsli donat enteniment e certea e industria com la saviea que li avets donada potencialment sapia adur en actu. On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car la consciencia que vos mavets donada me remembra que jo he tolt la certea e la industria e la manera a la mia anima, per la qual saviea vé de potencia en actu. On per lo remembrament que la mia consciencia me dona, lo meu enteniment e la mia volentat reten e donen a la mia anima la certea e la manera per la qual saviea vé de potencia en actu.

Honrat Senyor! Vos avets donat a home potencial poder com aja devocio e contricció del senyal que la figura de la crou representa de la vostra greu passio. Mas, tant está, Sènyer, la mia anima ocupada e embargada per les coses temporals a recordar e a entendre e a voler, que los ulls corporals com guarden en la crou no poden esser occasio a la devocio ni a la contricció com venga de potencia en actu. On, tot assò esdevé per defalliment de consciencia qui no dona remordiment ni penediment a la mia anima dels falliments que fa membrant e entenent e volent les vanitats daquest mon (LC 211, 10-11).

Les virtuts estan potencialment en l'home, i el treball de les potències és activar-les per tal de poder contemplar Déu gràcies a la significació imperfecta que l'home n'és per mitjà d'aquests atributs que comparteixen. Ara bé, perquè les potències acomplisquen la seua funció els sentits sensuais i els sentits espirituals han d'atendre les seues obligacions. El capítol que comentem s'insereix en la distinció 30, «De consciència», en què es detallen les funcions que ha d'ocupar aquest sentit espiritual. Entre altres coses, la consciència ha d'activar la memòria, l'enteniment i la voluntat a considerar les virtuts i fer-les passar de potència a acte perquè resulten útils en el procés contemplatiu. Alhora, ha de procurar advertir l'home dels seus pecats perquè aflore la contrició i la devoció: serà així com la visió del *senyal* que mostra la creu —la passió— el porte a ser conscient dels seus pecats i, de retruc, del seu allunyament del model que és Crist. Parem esment a l'explicació que en fa Llull al capítol 207 del LC:

Senyor digne de tota reverencia e de tota honor e de tot honrament! Aquell penediment que la mia consciencia me fa aver dels greus peccats que he fets sà a enrere, me fa, Sènyer, levar los meus ulls en la crou em fa veer la vostra figura qui representa que lo vostre gloriós cors fo en la crou clavellat e nafrat e banyat en sanc e en lagremes e en plors.

On, beneyta sia, Sènyer, la figura e la crou qui a mos ulls se demostren es representen, e beneyts sien mos ulls qui en la figura vostra e en la crou esguarden, e beneyta sia la mia consciencia quim fa enamorar de la vostra passio em fa esser son loador e son servidor penedent dels mortals falliments que jo he fets contra la vostra sancta passio ublidant les greus dolors que vos sostenguès per nosaltres peccadors.

Com los meus ulls veen, Sènyer, vestit mon cors de nous vestiments e veen mon cors senser e sá sens null treball, adoncs la mia consciencia obre los ulls de la mia memoria e fam recordar lo vostre cors gloriós qui en la crou fo núu, tint de vermella color, romput e trencat de colps e de nafres, desjunt e desnuat per los claus on era clavat e per la ponderositat del cors mort qui vulia la térra per los nostres peccats (LC 207, 7-9).

II. LA CONTEMPLACIÓ

És la consciència d'haver pecat el que indueix l'home a mirar la creu i veure-hi l'exemple moral a seguir. Recordem, també, que la creu és un signe performatiu que no només permet fer el que significa, sinó que causa el que significa, així que és la imatge ideal per al contemplador que vol seguir l'exemple de Crist. La consciència activarà la memòria a recordar i la voluntat a estimar la passió i, per tant, emmenarà l'home a perseguir el martiri. Per aquest motiu el qui vol assolir la contemplació s'aclama a Déu i li demana que active la seua consciència sobre els pecats que ha comés, perquè és d'aquesta manera que aconseguirà sotmetre els sentits sensuais als sentits espirituals i llavors la potència racional podrà sobreposar-se a la sensitiva (*LC* 207, 29).

Amb tot, queda clar que la creu té una doble significació: és la figura en què Jesucrist ha deixat el senyal i l'esclau de la seua passió, i alhora «es el mirayl en lo qual se poden verer, remenbrat e cogitant, totes les vostres vertutz e les vostres nobleses» (*LC* 123, 3). I, segons s'ha exposat en la teoria epistèmica lul·liana, si l'home en desentranya la significació podrà comprendre les afirmacions de la fe que versen sobre Déu i la seua acció. En aquesta línia, Jesucrist no només actua com a objecte per a conèixer les dignitats de Déu, el seu paper va més enllà i també s'estableix com a mitjà per a veure la trinitat:

Graciós Senyor! Qui ha orelles oya e qui ha ulls veja e qui ha memoria sapia ab ella remembar e qui ha enteniment sapia ab ell entendre e qui ha volentat sapia ab ella voler la moral oracio e contemplacio per la qual es significada vostra sancta trenitat e unitat vertuosa e la vostra sancta encarnació e passio gloriosa; car si la ànima es una en tres diverses potencies e cada potencia es una si bés diversiejen en ella tres objects, doncs, quant més lo creador pot ésser .j. en tres persones! e si lo mijà object en cascuna de les tres potencies es object on se conjuny lo ters object el primer a ésser vist lo ters per lo primer, doncs, quant més la vostra gloriosa humanitat pot ésser segon object on sia vist lacabament quis veu en lo ters object e en lo primer! (*LC* 353, 21).

L'ànima està creada a imatge i semblança de Déu, de manera que si les seues tres potències alhora tenen tres objectes (un dels quals, el segon, permet la unió dels altres dos, l'un i el tres) el mateix trobem en Déu: té tres persones i la segona, Jesucrist, és qui permet veure la perfecció de l'un (Déu) i el tres (l'esperit sant). Els conceptes encarnació i trinitat sempre van de la mà en el sistema lul·lià i són autoreferencials

quan es tracta de demostrar aquests articles de la fe. Per això tampoc no ens sobta que Llull afirmi que si Jesucrist pot estimar la humanitat és gràcies a la trinitat:

Incamiable Senyor perdurable en tots temps! Segona manera es com tractam de la amor quens ha vostra humanitat per raó de vostra trinitat. On, enaxí, Sènyer, com la gran resplendor del sol es ocasió a la luna com sia lugurosa en la nit, enaxí la vostra sancta trinitat es raó a la vostra sancta humanitat com am nosaltres, per lo gran remembrament e enteniment e volentat que la vostra ànima ha en amar vostra trinitat sancta vertuosa.

Gloriós Deu! Enaxí com la calor es més sentida on pus fortment hom s'acosta al foc, enaxí aitant com es gran lo fruiment e la unió que la vostra ànima ha en la vostra trinitat per la encarnacio de la persona del Fill, enaitant, Sènyer, cové que sia amadora la vostra ànima de nosaltres per la vertut que reeb de la vostra trinitat.

On, enaxí com la vostra ànima, Sènyer, ha raó d'amar nosaltres per la vertut que reeb de vostra sancta trinitat, enaxí ha raó la vostra ànima que am aquell poble qui es loador e bendeidor e servidor de vostra sancta trinitat gloriosa. On, com la vostra ànima per la vertut de vostra trinitat am nosaltres e per sa vertut metexa e per la amor que nos avem a vostra trinitat, e com totes aquestes coses sien tantes e tan grans, doncs, qui es qui pogués aesmar la gran amor que vostra ànima ha a nosaltres? (*LC 274, 7-9*).

La bella comparació del paràgraf set és molt clara: de la mateixa manera que la llum del sol és qui il·lumina la lluna, la santa trinitat permet a Jesucrist estimar la humanitat. Seguidament explica el perquè de la comparació: com que l'ànima recorda, entén i estima la trinitat, la trinitat és la raó que té Jesucrist d'estimar la humanitat. Si l'encarnació s'ha dibuixat al llarg de les pàgines que ens ocupen com a eina epistèmica i element fonamental en la contemplació que proposa Llull, la trinitat hi jugarà un paper encara més important, tenint en compte que és el misteri que es troba al centre del sistema lul·lià.

3.2. *La pluralitat en la unitat: la trinitat*

Demostrar les veritats revelades de la fe cristiana implica demostrar no només l'encarnació de Jesucrist sinó també la trinitat, tasca a la qual Llull dedicarà moltes de les pàgines de les seues obres. Si les dignitats divines esdevenen l'element principal a partir del qual s'entén la teoria epistèmica i ontològica lul·lianes, són igualment el fonament de la demostració de la trinitat que proposa el mallorquí.

La complexitat d'aquesta qüestió teològica no impedeix que Llull hi dedique els esforços, ans al contrari: el misteri de la trinitat està al centre de les seues reflexions.

En paraules de Gayà, «the Trinitarian mystery is not only the focal point of Llull's theological reflections, of his missionary and apologetic activities, and even of his Art, but is also the focus of his mystical experience» (CCCM CCXIV, 510). Així es demostra al llarg de les pàgines de les obres que ens ocupen: entre els versicles del *LAA* i els capítols del *LC* es poden espigolar abundants referències al misteri de la trinitat. I no ens estranya, perquè com van saber veure els Carreras i Artau, una de les doctrines centrals del *LC* que passaria a ser el suport teològic, metafísic i moral de les primeres formulacions de l'Art és la demostrabilitat dels dogmes de la fe catòlica: «Llull concentra su máxima atención en los dogmas diferenciales de la Trinidad y la encarnación, para cuya demostración agota todo el aparato de sus argumentaciones analógicas y silogísticas» (Carreras i Artau 1939, 357-358)¹¹⁶. D'entre les moltes obres del mallorquí, en la darrera etapa trobem títols que explícitament fan referència al dogma que ens interessa: *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (1300), *Liber de Trinitate et Incarnatione* (1305), *Liber de trinitate in unitate permansive in essentia Dei* i *Liber de probatione quod in Deo sunt tres personae divinae et non plures neque pauciores* (1309), *Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (1312), *Liber de Trinitate trinitissima* (1313) o el *Liber de multiplicatione quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem* (1314).

Però la preocupació de Llull per la trinitat va més enllà d'aquestes obres finals: el pensament lul·lià no s'entén sense la cosmovisió trinitària. En efecte, l'estructura trinitària de la seua visió del món fonamenta tot el seu sistema¹¹⁷: Déu és una substància i tres persones alhora, i els éssers del món són trinitàriament actius, en el procés continu d'acció i de perfeccionament en què estan totes les coses. La cosmovisió trinitària de Llull és filla de la tradició augustiniana medieval, tot i que amb diverses particularitats que el fan original, posant el focus en l'activitat de les dignitats i el desenvolupant posteriorment la teoria dels correlatius. Perquè l'univers

¹¹⁶ Els Carreras i Artau fan, a més, referència explícita a la distinció XXXVI del *LC* i a la segona part de la segona distinció de l'*ACIV*. Vegeu, en aquest volum, la nota 64 de la p. 358. D'altra banda, Rubio 2005 exposa l'origen al *LC* d'alguns dels arguments de l'*ACIV* que tracten de demostrar la trinitat.

¹¹⁷ Veg. el treball fonamental de Gayà (1979a) i també l'estudi del mateix autor (2016c) sobre la constitució correlativa de la realitat a la base de la demostració de la trinitat.

en què creu Llull «es manté unit per un complex teixit de relacions actives, basades en els correlatius triples de les seves nou Dignitats» (Pring-Mill 1956, 162).

En les obres que ens ocupen, el mallorquí encara no ha dut a terme la reformulació del sistema des dels preceptes ternaris ni ha desenvolupat els principis propis de la segona etapa de l'art —en què, entre d'altres, les dignitats ja no són setze, sinó nou— però, com s'ha anat mostrant, en el seu sistema es troba ja la recurrència a la importància de l'activitat de les dignitats que descendeix de Déu al món en una acció infinita. Demostrar la unitat i la trinitat divines és un dels objectius que el beat es planteja des de l'inici dels seus propòsits, com comprovem rere les pàgines del *LC*. De fet, ja als inicis la doctrina trinitària és important en el sistema artístic lul·lià: «malgrat el model quaternari de les Dignitats, l'Art primitiva era lluny de no ser trinitària» (Pring-Mill 1956, 171)¹¹⁸.

Seguint la mateixa lògica del sistema epistèmic exposat fins ara, per a contemplar la trinitat s'ha de partir de les virtuts divines, mitjà eficient de coneixement, com s'ha explicat per a l'encarnació: «Lo vostre servidor el vostre contemplador, Sènyer Deus, adora e contempla totes vostres glorioses qualitats e vertuts per so car elles signifiquen e demostren vostres .iij. propietats qui son vostra gloriosa trinitat» (*LC* 317, 19). Per a explicar-ho, Llull recorre al trinitarisme inherent a les coses, causat precisament per l'acció *ad extra* de les dignitats divines, que en Déu conformen una sola substància però en les criatures es despleguen en diverses virtuts:

Car Seynor sent e gloriós, vertader en totz temps! Les vostres vertutz, en quant vos sotz .i.^a substancia, son, Seyner, totes .i.^a causa, no moltes. Mas, en quant, Seyner, les vostres vertutz son moltes, son-o, Seyner, per so cor lo vostre poder fa e ordena moltes causes en nos (*LC* 13, 28).

Per això les diferents virtuts aportaran diferents significacions de Déu, i a través de la pluralitat l'home podrà contemplar la unitat i la trinitat divines. De fet, és precisament la pluralitat el que permet a l'home contemplar Déu: «la pluralitat és més comprensible per a l'enteniment humà, que no pot aspirar a comprendre la intensitat de la unitat

¹¹⁸Pring-Mill (1956) ho mostra clarament agafant el *Llibre de demostracions* com a exemple (veg. p.172-178).

directament» (Pring-Mill 1991 [1962], 79). Llull ho desenvolupa al capítol 179 del *LC*, que versa sobre com percebre i entendre la trinitat divina a partir de les significacions intel·lectuals:

On, com los senys corporals els espirituals, Sènyer, no sien la un l'autre, per assò cové que les .iiij. persones qui son en la vostra substancia sien significades als nostres senys esperituals per vertuts essencials entellectuals, car menys de vertuts nons porien esser significades les persones. On, ja sia so que les vostres vertuts sien en vos una cosa e la una vertut sia l'autra e so que cascuna vertut es en vos substancia e tot so qui en vos es es una substancia, per tot assó no roman que nosaltres segons relacio de nosaltres no ajam conexensa en vostra substancia de vertuts, les quals vertuts son segons vos vostra substancia e segons nosaltres vertuts, per tal que apercebam per lurs significats la vostra unitat e la vostra trinitat la qual no poriem apercebre menys de vertuts.

Deus misericordiós pare e senyor de tots bens! Enaxí com totes les vostres vertuts signifiquen en la vostra gloriosa substancia tres persones, enaxí, Sènyer, totes les vostres vertuts signifiquen a home que totes .iiij. les persones son una substancia simple divina. On, la nostra anima aperceb aquests significats per so car totes les vostres vertuts son una cosa en vos; mas quant a nosaltres son demostrades moltes vertuts, lo qual demostrament es fet a la nostra anima per tal que per vertuts apercebam les .iiij. persones esser una substancia (*LC* 180, 1).

A través de la pluralitat de virtuts l'enteniment entén alhora que en Déu hi ha una única substància i tres persones. Les significacions de les virtuts divines serveixen Llull per demostrar la trinitat: si no rebérem diverses significacions de les virtuts divines, l'enteniment no podria apercebre-la. Així, si les virtuts divines són, segons Déu, una substància, «segons nós» són virtuts, en plural, i en la seua diversitat signifiquen la relació de paternitat, filiació i processió inherent a la trinitat de Déu, que l'enteniment rep per a entendre la relació de paternitat, filiació i processió de Déu:

Oh vos, Sènyer Deus, qui honrats e amats tots aquells qui son contemplants en los vostres honraments! Enaxí com les vostres vertuts segons nosaltres no son demostrades a home esser la una l'autra, enaxí cada persona ha ses vertuts propries qui signifiquen a nosaltres aquella persona quils es propria cosa a significar; car les unes vertuts son significans paternitat, les altres son significans filiacio, les altres son significans processio; e tots aquests significats se fan, Sènyer, per so que nosaltres ajam conexensa de la paternitat e la filiacio e la processio qui son una substancia divina (*LC* 179, 27-28).

Les relacions entre les persones de la trinitat es veuran reflectides en la terna agent, pacient i acte implícita a totes les coses i que, a més, fonamentarà la doctrina correlativa que d'alguna manera ja veiem implícita en aquests fragments. Atenent

aquests preceptes s'entén que la concordança i la convertibilitat de les dignitats en la substància única que és Déu proven que Pare, Fill i Esperit Sant també són una única substància, car si les virtuts signifiquen la trinitat i conformen una única substància, les persones divines no poden considerar-se altrament:

On, com la vostra granea, Sènyer, no pogués esser infinida vertut si no era una cosa ab les vertuts damun dites e com ja sia provat que vos sots granea infinida, per assò provas que es alcuna substancia en esser en la qual son una cosa totes les vertuts damunt dites. On, per assò car es provat que totes les vertuts son una cosa, so es una substancia, es significat e provat que les .iij. persones divines significades per les vertuts en la substancia son una substancia; car si les persones no eren una substancia, les vertuts no serien la una lautra en vos, e si no era la una lautra en vostra substancia, no seriets vos infinit ni eternal ni acabat en les altres vertuts (LC 180, 6).

Si ja s'ha mostrat que totes les virtuts conformen una única substància en Déu, i que les virtuts signifiquen les tres persones divines, de la lògica de l'argumentació se segueix que les tres persones divines han de conformar igualment una substància. Aquests exemples ajuden a posar a les clares la importància que prenen les dignitats divines en l'ontologia, l'epistemologia i la missió apologètica lul·lianes. Llull no es cansa d'afirmar que «tota hora que amam e lausam e remenbram e cogitam en les vostres virtutz, tota hora, Seyner, amam e lausam e servim e confessam en vostra unitat e en vostra trinitat» (LC 13, 27). En sintonia amb aquestes idees, remarca constantment el «trinitarisme» cosmològic, signe del «trinitarisme» del creador, que no només ajuda a comprendre'l, sinó també a contemplar-lo:

Singular Senyor en infinitat e en eternitat! Com la ànima del vostre servidor mou son rememrar e son entendre e son voler a contemplar e a adorar per raons necessaries e veres vostra gloriosa trinitat, adoncs lo remembrament remembra e l'enteniment entén e la volentat ama los significats e les raons necessaries on la vostra trinitat es significada e demostrada, los quals significats e raons son com lo mon es remembrat e entès e volgut que es en .iij. parts, les quals son sensualitat entellectuïtat animalitat, e cascuna destes .iij. parts es en .iij. coses, materia e forma e la conjunccio de materia e de forma.

On, com la ànima remembra e entén la divisió del mon en .iij. parts e les .iij. parts son lo mon, adoncs es significat al humà enteniment per raons necessaries que lo creador del mon es en trinitat; car per so car lo mon es creat, es significat lo creador e es significat que en la unitat e en la trinitat del mon es significada la trinitat del creador e la sua unitat; car sil creador no fos .j. en essencia e que no fos en .iij. persones, fora significat al humà enteniment que lo mon no es creat a significar lo creador; e si assò fos enaxí, doncs fora creat debades e lo creador fora va en sa obra (LC 317, 10-11).

La creació és la gran manifestació de la bondat de Déu i al mateix temps, respon a la voluntat divina de donar-se a conèixer a l'home. Tenint en compte que en el sistema lul·lià tot respon a una causa final, si el món no significara el creador «fora creat debades e lo creador fora va en sa obra». Així, la sensualitat, la intel·lectualitat i l'animalitat del món, que alhora estan compostes de matèria, forma i la concordança d'ambdues —les tres parts que conformen la substància¹¹⁹—, serveixen perquè l'ànima, també trinitària, entenga, recorde i estime a través de les significacions del món, que el creador és tres persones en una substància. El món i les criatures són una peça perfectament lògica en una cosmovisió ordenada de tal manera que tot encaixa. Per això, si Déu ha creat el món per a significar-se a l'enteniment humà, la missió de l'home és ser-li obedient i contemplar-lo en les criatures, complir la causa perquè fou creat, seguir la primera intenció.

Ajudable Senyor en totes ajudes, misericordiós Senyor en totes misericordies! En totes aitantes maneres com vos avets donades vertuts e propietats a les creatures que signifiquen vos, es ubligat home a reebre so que pot reebre de la demostracio que les creatures fan de vostra unitat e de vostra trinitat. On, aitant com home reeb so que les creatures ne signifiquen, daitant es hom obedient a vos membrant e entenent e amant vos en tot so en que les creatures vos demostren. On, com tota substancia sia una e sia en .iij. coses, per assò tota substancia creada significa e demostra que son creador es una substancia unida de .iij. coses.

Honrat Senyor! Com la ànima remembra e entén e ama la damundita significacio e per la significacio que ha reebuda aferma que vos sots .j. en essencia e sots .iij. en persones, adoncs es la ànima obedient a la demostracio que les creatures fan de vostra unitat e de vostra trinitat demostrants cascuna substancia esser una e tres coses. Mas com la memoria e l'enteniment e la volentat no reeben so que les creatures demostren de vostra unitat e trinitat, o com la memoria e l'enteniment reeben la damundita significacio e la volentat no ama aquella, adoncs la ànima es desobedient a la vostra sancta unitat e trinitat pus no vol reebre so per que an demostrament e significació (*LC* 350, 4-5).

L'home que rep correctament les significacions de les virtuts divines a través de les criatures les fa objecte epistèmic i, doncs, les empra segons la finalitat perquè foren creades —i segueix ell mateix la finalitat perquè fou concebut. En definitiva, obeeix la voluntat divina. Però per a poder fer-ho ha d'ordenar les potències i activar la

¹¹⁹ De nou trobem Llull adscrit a les teories de la tradició medieval, en aquest cas a l'hilomorfisme augustinà, que alhora parteix de la de teoria de l'acte i la potència, la forma i la matèria aristotèliques. Veg. Pring-Mill (1991 [1962]), p. 88-90.

memòria, l'enteniment i la voluntat a rebre els significats que les criatures aporten de la unitat i la trinitat divines: només amb què, per exemple, la voluntat desama els significats que la memòria recorda i l'enteniment entén, l'ànima ja no pot contemplar les virtuts divines i el procés de significació de les criatures no funciona. Aquest és un dels punts claus de l'apologètica lul·liana, que Llull aplica molt específicament per a referir-se al problema clau dels infidels, i que té a veure amb el «dubte metòdic» (introduït per l'espècie R de S, com ja hem vist), que impedeix desamar d'entrada els significats de la trinitat. Per a poder entendre la trinitat primer cal que la voluntat passiva dels infidels no desame les possibilitats d'aquesta veritat, que estiga predisposada a amar el que es contradiu amb la seua cultura, perquè tant jueus com musulmans han estat educats des de menuts en una fe que exclou la trinitat divina. Fixem-nos com ho explica Llull al capítol 331:

Homil Senyor misericordiós, ple de pietat e de mercè! Entellectualment entenem que la primera figura es subjecta a la A [Déu] com se demostra per raons necessaries, e la tercera figura es subjecta a la A com es demostrada per fe e per raons necessaries. On, com assò sia enaxí, doncs los uns crestians an conexensa per la primera figura de la vostra trinitat gloriosa per necessaries raons, e los altres n'han coneixensa per fe. On, com los crestians no pusquen demostrar vostra trinitat per raons necessaries sino per la E [memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que ama], per assò com los infeels volen haver conexensa de vostra trinitat per la I [memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que desama], o la N [memòria que oblida, enteniment que ignora i voluntat que desama] o la R [actes de les altres tres espècies], ni los crestians la poden demostrar per raons necessaries en les figures on los infeels la volen conèixer ni los infeels en neguna d'aquelles figures no an poder que de vostra trinitat ajen conexensa (LC 331, 25).

Les lletres E, I, N i R són les quatre espècies de la figura S de l'ACIV, per les cambres de les quals l'ànima humana ha de discórrer amb els principis relatius (T) per a buscar els particulars que vol conèixer. La reticència dels infidels a estimar la trinitat és el que els impedeix poder entendre-la, perquè la demostració per raons necessàries no arriba a bon port sense la fe; l'enteniment i la memòria no poden exercir les seues funcions si la voluntat no està predisposada a estimar el que entenen i recorden, és així com

després pot actuar de manera activa amant la veritat (E) i desamant la falsedat (I)(Rubio 1993, 8-10)¹²⁰.

Reprenem el camí del beat cap a la demostració de la trinitat a partir de la triplicitat cosmològica. Si el món i totes les parts que el conformen són perfectes és justament perquè contenen la trinitat en la unitat, i a través d'aquesta virtut de perfecció se significa l'«acabament» de Déu:

Vertuós Senyor! Com hom sab remembrar e entendre que la unitat del mon no poría esser acabada sens les .iij. substancies damun dites, so es substancia corporal e substancia incorporeal e substancia animada per la entellectual e elementada, e com hom sab membrar e entendre que estes .iij. coses no purien aver acabament sens que no componessen .j. mon tan solament, adoncs pot hom apercebre per aquest acabament altre acabament en cascuna de les parts on lo mon es compost; car sens que la substancia corporal no fos una e .iij. coses, so es materia e forma e lur conjunccio, no puría esser acabada; e assò metex se seguex de la substancia entellectual creada qui sens entellectual materia e forma e conjunccio no poría aver acabament; e de la animal creatura se seguex assò metex, car sens que animal no fos cors e ànima e lur compost no puría aver acabament. (*LC 327, 5*).

Tanmateix, de cap manera això no significa que la perfecció de les coses creades siga igual a la perfecció divina, que és eterna i infinita: «nos no deym que al vostre acabament sia igual en vertut ni en dignitat nul altre acabament, com sia cosa que tots acabaments creats sien finits en la unió e en la triplicitat en que son» (*LC 327, 24*). Simplement, els significats sensuais i intel·lectuals de la triplicitat de les criatures ajuden l'enteniment a contemplar i a comprendre la unitat i la trinitat de Déu. Perquè, de fet, cal tenir en compte que el món possibilita dos modes de significació, «per semblances» i «per contraris»:

Gloriós Senyor! En so que los uns significats signifiquen raons necessaries per semblances e los altres per contrarietats, per assò lo mon per estes dues maneres dona significació al humà enteniment de la vostra sancta trinitat: com lo mon significa vostra trinitat per semblances, adoncs la significa per les raons damunt est palagrafi dites; e com la significa per contraris significats, adoncs la significa en so que cada part d'on lo mon es compost se deveex en .iij. individus. On, si les vostres persones se deveexen en individus, seriets, Sènyer, fenit e termenat enaxí com es lo mon fenit e termenat per so com se deveexen en .iij. individus cascuna destes .iij. parts damundites. On, com

¹²⁰Veg. Rubio 1993, atès que exposa més detalladament tot açò que venim d'explicar: la relació entre fe i raó (especialment en l'*Art demostrativa*), el paper de la voluntat passiva en el mètode artístic i la seua relació amb els infidels, a partir de diversos fragments del *LC*.

vos siats infinit e eternal, e com lo mon sia fenit e comensat, per assò es significant lo mon vostra trinitat esser infinida e eternal, significant sí metex e ses parts fenides e comensades. On, com assò sia enaxí, doncs com la ànima membra e entén e ama aquests significats qui vostra trinitat signifiquen, adoncs se forma e safigura oracio e contemplacio en son recordar e entendre e voler membrant e entenent e volent les raons necessaries qui signifiquen vostra trinitat gloriosa (LC 317, 12).

La trinitat se significa a l'enteniment humà a partir dels significats mundanals tant per les semblances de Déu que el món li aporta com per contraposició a les semblances — és a dir, per relació de concordança o per relació de contrarietat, seguint els principis relatius artístics. Déu és tres persones però un sol individu i una sola essència, per això pot ser infinit i eternal, mentre que cadascuna de les tres parts del món està formada per la matèria, la forma i llur conjunció, de manera que les parts són finites i el món, consegüentment, també ho és. En aquest cas, el procés de significació i aprehensió de Déu a partir del món es produeix per contrarietat, a partir de les «dissemblances» essencials entre la triformitat cosmològica i la trinitat divina. Els dos processos, doncs, no són excloents, ja que tant la semblança com la no-semblança serveixen per a significar Déu. Tanmateix, la majoria de vegades Llull emprà la significació de la trinitat inherent al món com a semblança de la divina, que en serveix al mateix temps d'argument i de demostració:

Gloriós Senyor! Sensualment sentim e entellectualment entenem que tota substancia creada sensual e entellectual se representa a la M [enteniment de l'home] que es una e que es en .iij. coses, e que val molt més com es una e en .iij. coses, que no faria si les tres coses ne privaven. On, dementre que la M reeb so que totes les creatures li demostren virtut de unitat e de trinitat, la memoria remembra que si la M ha vertut en reebre vertut e en conèxer so que cada substancia creada li demostra vertut de sí metexa en quant es una e es .iij. coses, doncs, quant més la M ha vertut en reebre so que la B li demostra de la A! ni quant més la B ha vertut en demostrar la A que no an les creatures en demostrar sí metexes a la M! On, dementre que la M assò entén, la memoria membra que so que la D [significació de l'afirmació de la Trinitat] demostra de la C [afirmació de la Trinitat], cové esser ver de necessitat; car si era veritat so que la E [negació de la Trinitat] nega, seguirsia que la M agués major vertut en entendre les creatures quel creador, e que les creatures poguessen demostrar major vertut de sí metexes que la B [significació de Déu] de la A [Déu], e assò es cosa impossíbol (LC 347, 17).

Al llarg del capítol 347, l'enteniment prova de quina manera pot entendre millor Déu i retre-li gràcies, si per la significació de l'afirmació de l'encarnació i la trinitat o per la significació de la negació de l'encarnació i la trinitat. L'enteniment humà entén que

la criatura rep més virtut del creador si la trinitat existeix i, per tant i alhora, que la virtut divina es contempla millor si l'enteniment rep la significació de la trinitat que si no ho fa, «car més de virtut es demostrada com es demostrada unió de propietats diverses en substancia e substancia en propietats diverses substancials, que no es com la substancia es demostrada tan solament e son innorades ses diverses propietats e virtuts» (LC 336, 11).

Com s'ha explicat i es mostra al fragment, tota substància creada és una i tres coses alhora, i si aquesta premissa serveix per a mostrar que el món és un mitjà epistèmic per a arribar a conèixer Déu, en el cercle perfecte que dibuixa Llull la premissa serveix igualment per a demostrar la necessitat de la trinitat divina. Com que l'enteniment entén la triplicitat de les criatures, ha d'entendre també la trinitat del creador. En atenció a aquestes consideracions, la conclusió a què ràpidament arriba l'enteniment és que l'afirmació de la trinitat *ha de* ser vertadera, «cové esser ver de necessitat», perquè altrament l'enteniment rebria major virtut d'entendre les criatures que d'entendre Déu, i evidentment aquesta hipòtesi és impossible en qualsevol terme. És de destacar que l'argument que el beat havia emprat abans per a demostrar la manera d'accedir a la trinitat és ara la prova que afirma la necessitat de l'existència de la trinitat en Déu. Vegem-ho exposat d'una manera semblant en un altre capítol:

Vigorós Senyor poderós! Sensualment sentim e entellectualment entenem que paraula està en unió e en .iij. coses: nom e verb e preposició, e assò metex se seguex de vou qui no puría esser sens moviment e sens àer e sens oyment, e assò metex se seguex de vista qui no poría esser sens color e superficients e espay. On, com totes estes coses, e axí de les altres coses semblants a aquestes, no poguessen esser en esser sens que cascuna cosa no fos en .iij. coses, per assò es significat al humà enteniment que lacabament del creador qui ha creades les coses en unió e en triplicitat, sia en unió e en trinitat (LC 327, 23).

Prenem només aquests fragments, però al llarg del capítol, i del LC en general, el canemàs d'exemples que Llull confegeix per a assentar la seua argumentació és ben extens i inclou consideracions que toquen des de la gramàtica fins a la fisonomia. Del paràgraf s'infereix que les coses *són* per la seua productivitat, que l'*ésser* s'explica en la seua acció, i així cada cosa és un mirall en què es reflecteix la triplicitat fonamental, la productivitat ternària divina. Per això no sobta que per a Llull els nombres més concordants siguin l'un i el tres, que donen raó de l'ésser de Déu i alhora de

l'estructura del món, segons la terna agent, pacient i acte que fonamenta les coses, com ja s'ha explicat en aquestes línies:

Vehia l'amich en nombre de I e de III major concordança que en altre nombre, per ço cor tota forma corporal venia de no-ésser a ésser per lo nombre demunt dit. E per açò l'amich esguardava la unitat e la trinitat de son amat, per la major concordança de nombre (*LAA* 262).

La lectura de Llull, aplicada a la trinitat, s'inscriu plenament en les consideracions simbòliques dels nombres que adoptà la cosmovisió medieval¹²¹. Deixant a banda la importància evident de la unitat, des del platonisme es reconeixia el 3 com a primer nombre real, tenint en compte que l'extensió bidimensional del triangle és la primera manifestació visible de la realitat, i aquesta idea fou represa pel cristianisme, afegint-hi el valor teològic trinitari (Pring-Mill 1991 [1962], 74-75). Una vegada més, el beat fa ús dels llocs comuns de la tradició cristiana medieval, i els hi aplica la seua terminologia: la concordança, un dels principis relatius fonamentals, es dona en el seu major grau entre aquests dos nombres, atès que en Déu són la mateixa cosa, i gràcies a ells es produeix cada element de la creació, que té matèria, forma i llur conjunció. La diferència i la concordança mostren a l'amic alhora la pluralitat i la unitat divines: «Los secrets de son amat vehia l'amich, per diversitat, concordança, qui li revelaven pluralitat, unitat, en son amat per major conveniment de essència sens contrarietat» (*LAA* 258). Atenent a la caracterització que ja n'hem fet, ha quedat clar que en Déu la pluralitat de les dignitats és al mateix temps una unitat, una essència en què no cap la contrarietat entre les virtuts. Així mateix, Déu es manifesta en la seua contínua creació, en la producció constant, tant interna com externa, tant en la trinitat com a través de les obres exteriors.

Les referències a la triplicitat i la unitat divines i cosmològiques seran constants en l'obra del mallorquí. En aquest sentit, el capítol 355 del *LC* requereix d'especial

¹²¹ Des de l'antiguitat, el nombre es considerava un factor estructurador de la creació, relacionat amb els conceptes d'ordre i harmonia. Ràpidament aquesta concepció va trobar suport i autorització en el conegut verset bíblic «Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti» (*SAP* 11, 21). La numerologia antiga es va perpetuar fins a l'edat mitjana, adaptant-se als seus paràmetres, els nombres adquiriren significats simbòlics i determinaren l'estructuració de teories. Per a una exposició detallada de les consideracions numerològiques antigues i la seua evolució al cristianisme medieval, veg. Pring-Mill (1991 [1962]), p.70-80.

atenció pel seu caràcter tant fantàstic com críptic. El capítol s'emmarca en l'última distinció, «D'oració», i forma part dels capítols en què apareixen éssers fantàstics, personatges i enigmes que suposen una novetat en la forma general de l'obra. Per a contemplar Déu contemplant el paradís, hom ha de saber veure en quatre figures l'1, el 2 i el 3 concordants. Per a explicar-ho, Llull recorre, com en tantes altres ocasions, a un exemple: tres dones volen entrar al palau i agafar la poma que té la reina, però aquesta els planteja un problema matemàtic que han de saber resoldre per a poder accedir-hi. En un llibre hi ha escrites quatre figures, que contenen relacions entre els nombres un, dos i tres. Prenguem només la primera figura, que representa el nombre que és un en tres i tres en un. La resposta, que només una de les dones és capaç de trobar, la dona una suma per negació: l'un en tres i el tres en un no poden ser més de tres ni d'un perquè en els nombres majors de tres l'un pot ser sense el tres i el tres pot ser sense l'un, i, en els nombres menors de tres, el tres, evidentment, no està comprés. El capítol representa, doncs, una altra manera d'explicar la trinitat mitjançant un recurs diferent en la forma als exposats fins ara, però igualment lul·lià.

Ja s'ha mostrat com l'ésser s'explica en la seua acció. Al *LAA* Llull repren la mateixa idea, expressada d'una manera que a priori pot semblar-nos obscura i indesxifrable:

Digueren a l'hamich que si corrupció —qui és contra ésser en ço qui és contra generació, qui és contra no ésser— era eternalment corrupent corruptut, impossible cosa seria que no-ésser ni fi se concordàs ab la corrupció ni·l corruptut. On, per estes paraules, l'amich viu en son amat generació eternal (*LAA* 259).

Aquesta estructura aparentment enrevessada, que en darrer terme és una reducció a l'absurd¹²², ens permet inferir una conclusió bastant lògica: l'amat està generant contínuament (tant *ad intra* com *ad extra*) perquè és eternal (durable), i l'eternitat és contrària a la corrupció i concordant amb l'eternitat. Així, la generació també és concordant amb l'eternitat. Una retòrica semblant mostra el versicle 261, que de nou incideix en les qualitats de Déu:

Loava l'amich son amat e dehia que si son amat ha major possibilitat a perfecció e mayor impossibilitat a imperfecció, cové que son amat sia simple, pura actualitat en essència e

¹²² Rubio (1991) analitza d'una manera molt entenedora quina és l'estructura sil·logística que segueixen aquests versicles, llegits a la llum dels principis relatius.

en operació. On, dementre que l'amich enaxí loava son amat, li era revelada la trinitat de son amat (*LAA* 261).

Déu és una substància simple, un acte pur sense cap potència per actualitzar, perquè ja és complet i perfecte, de manera que no necessita de cap obra externa per a completar-se. Tanmateix, la seua natura activa demana la generació constant, i la manera de dur-la a terme és aplicar-se a ell mateix, ja no a l'exterior, la qual cosa es concretarà en el desplegament ternari de cada dignitat, en la doctrina dels correlatius (Rubio 1991, 28). Consegüentment, el fet que siga pura actualitat, perfecte, i que aquesta perfecció comporte que siga eternalment generant —com s'ha argumentat ens els versicles que venim de comentar— demostra la trinitat. Veiem que tots aquests versicles del *LAA* ja ofereixen el rerefons de la doctrina dels correlatius, que el beat desenvoluparia uns anys més tard.

A la llum de la mateixa idea s'entén aquest versicle que en una primera lectura pot semblar paradoxal però que certament no ho és: «—Eternalment comença e ha començat e començarà mon amat; e eternalment no comença ni ha començat ni començarà. E aquests començaments no són contradicció en mon amat, per ço cor és eternal e ha en si unitat e trinitat» (*LAA* 298). Com pot no haver contradicció entre el començament i el no-començament, si l'afirmació d'un comporta la negació de l'altre? Perquè Déu, d'una banda, no pot començar eternalment una acció ja acabada —recordem que és un acte pur, ja perfecte— però d'altra banda, comença eternalment en el desplegament constant de les seues dignitats —recordem que és «generació eternal». En Déu tot concorda i res es contradiu. Amb el final del versicle, Llull ens ajuda a arribar a aquesta conclusió: és la coexistència de la unitat i la trinitat divines el que fa concordants dues accions que són contradictòries en qualsevol ens diferent de Déu. Perquè la generació de la trinitat no és comparable al procés productiu constant en què es troben les criatures, éssers naturalment imperfectes i finits:

O gloriós Seyner! Beneset siatz vos e lausat e honrat, e servit siatz vos en totz los temps e après los temps, cor la generatió que·l Pare fa al Fil no es senblant a la generatió qui·s fa en les creatures; e aysó metés s'es de la processió que fa el Sant Esperit, cor la generatió que fa el Fil e la processió que fa el Sant Esperit es sens comensament e sens fi, e tota altra generatió e processió a comensament e fi (*LC* 11, 7).

En Déu no hi ha principi ni fi, però en les criatures i en qualsevol altre element del món la generació implica un temps finit, un inici i un final. El procés que més s'assembla al procés trinitari és la generació de les tres potències de l'ànima racional entre si, que participen del món espiritual. Perquè, de fet, «la mellor creatura qui sia es memoria qui membra e enteniment qui entén e volentat qui am la A [Déu] e la B [significació de Déu]» (LC 347, 8).

Ah Sènyer Deus, qui sots acabada vida de la qual totes vides reeben gracia e benediccio! En equal quantitat que la memoria engendra l'enteniment, en aquella egualtat metexa entén l'enteniment e en aquella egualtat metexa remembra la memoria e en aquella egualtat metexa ama la volentat ixent de la memoria e del enteniment. On, com assò sia enaxí, doncs per aquesta comparacio e semblança entellectual podem pujar, Sènyer, la nostra ánima a contemplar la gran amor qui es en la vostra sancta trinitat.

Car enaxí com infinidament es gran la generacio que la persona del Fill reeb del Pare, e enaxí com eternalment lo Fill es engenrat del Pare, enaxí lo Sant Esperit infinidament e eternalment es ixent del Pare e del Fill. On, com la vostra saviea e la vostra sciencia aja conexensa, Sènyer, d'esta infinitat e eternitat en totes .iij. les persones, qui es qui pogués aesmar ni albirar la gran amor qui es en les .iij. persones divines? (LC 269, 16-17).

Al paràgraf 16 es resol el que es planteja al 17. En el procés de generació de les potències, la memòria engendra l'enteniment i conjuntament donen lloc a la voluntat. Aquest procediment intrínsec a l'ànima racional és la «comparacio e semblança» que l'ànima necessita per a poder contemplar la trinitat divina, altrament difícil de conèixer. Les relacions entre memòria, enteniment i voluntat funcionen com una semblança espiritual de les del Pare, Fill i Esperit Sant. L'aplicació recurrent d'aquesta argumentació permet a Llull comparar els processos que es donen en la part espiritual de l'home amb els processos divins. Seguint amb el desenvolupament d'aquesta semblança, l'amor compartit per les tres potències ajuda a significar l'amor que es professen les tres persones divines:

Misericordiós Senyor ple de pietat e de mercè! Entellectualment entenem que com la memoria enjenra l'enteniment et dona eximent a la volentat, que adoncs la memoria remembrant so que fa, ama la ánima sí metexa e so que fa la memoria; e l'enteniment com reeb generacio de la memoria e dona eximent a la volentat, adoncs entenent sí metex e so que reeb e so que dona, adoncs ama la ánima sí metexa amant la memoria e l'enteniment la volentat; e la volentat com reeb eximent de la memoria e del enteniment, adoncs ama sí metexa e so don es ixent.

On, com assò sia molt gran amor, per esta amor, Sènyer, podem contemplar la subirana amor qui es en les vostres persones, la qual amor es sobre totes amors: car enaxí com per la gran unió e conjuncció qui es enfre les tres vertuts, cascuna de les .iij. vertuts es amant lautra usant cascuna de sa natura e de sa propietat, doncs, quant més cascuna de les vostres persones es amant lautra com lur unió sia unió infinida etemal acabada en tots acabaments! (*LC* 269, 19-20).

Les tres potències estimen entre si tant el generador com el generat, amb un amor únic i igual, reflex de l'amor infinit i perfecte que les persones de la trinitat sostenen entre elles. Així, malgrat que siguen tres potències i tres persones, la concordança de les tres en l'ànima racional i en l'essència divina, respectivament, provoca que l'amor generat siga només un:

On, beneit siats vos, Sènyer Deus: car tant es gran la unitat de vostres .iij. persones, que tot so que la una de les personas ama amen les dues, e tot so que les dues amen ama la una, e tot so que totes .iij. amen es amat per les dues e per la una, e tota la amor qui es en elles es una amor tan solament. On, tant es gran la amor qui es enfre en elles, que qui una de les vostres persones ama totes les .iij. persones ama, e qui les dues ama sís fa la tersa; e qui una de les persones desama totes .iij. les persones desama (*LC* 269, 21).

De nou, l'exposició argumentada del pensament lul·lià a les pàgines del *LC* ajuda a entendre el contingut d'alguns versicles del *LAA*: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e's representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e' ll mortificava no era mas 1^a tant solament» (*LAA* 88). En les pàgines precedents el versicle ens havia interessat per l'inici de la metàfora, que fa referència a la diversitat de dignitats i, doncs, de significacions que l'amic pot trobar i entendre per a arribar a l'amat. Parem ara atenció a l'adversativa final: l'amor «no era mas 1^a tant solament», com una essència és Déu malgrat ser tres persones, com una amor és la de les potències de l'ànima racional, amb una única voluntat que genera l'estima compartida per les tres potències. Queda explicat d'una manera més clara en un altre versicle: «Fa l'amat a son amich dos semblants a si mateix, amats en honraments e valors. E enamora's l'amich de tots tres equalment, jassia que l'amor sia una tan solament, a significança de la unitat; una en tres amats essencialment» (*LAA* 253). L'amat se significa a l'amic, perquè l'entenga, el recorde i l'estime, a través de les dignitats, i ho fa de dos maneres diferents, com a Jesucrist i Esperit Sant. És així com l'amic entén i s'enamora del Pare, del Fill i de

l'Esperit Sant alhora. Els amats són tres però l'amic és un i l'amor també, perquè significa la unitat de Déu, que inclou tres semblants en un amat. Seguint aquesta argumentació trobem encara un altre versicle:

—Lo meu amat és I; e en sa unitat s'unexen en una volentat mos pensaments e mes amors. E la unitat de mon amat abasta a totes unitats e a totes pluralitats. E la pluralitat qui és en mon amat abasta a totes unitats e pluralitats (*LAA* 299).

De la unitat divina ha eixit la pluralitat que conforma el món, les unitats de la qual, a més, estan formades per tres parts -matèria, forma i llur conjunció. Aquesta unitat divina és plural en les seues virtuts concordants, criteri que permet desvetllar la trinitat i alhora, clau perquè l'enteniment humà pugui accedir-hi. Déu existia plenament, en les seues tres persones, abans de la creació del món, en l'activitat de la vida trinitària. Perquè les persones divines són diverses a causa de les diverses propietats personals (les diverses dignitats), com igualment passa amb la relació entre l'amor, l'amic i l'amat: «—Digues, foll, què fahia ton amat ans que·l món fos? Respòs: —Covenia's a ésser per diversses propietats eternals, personals, infinides, on són amich e amat» (*LAA* 255).

La pluralitat de dignitats ajuda a significar les tres propietats de la substància que és Déu, però encara més: la saviesa, el poder i el voler divins signifiquen la seua trinitat. Llull tracta de demostrar-ho a partir d'una altra relació tampoc evident, la dels *opòsits relatius* predestinació-lliure albir. Ho trobem desenvolupat al capítol 335 del *LC*, amb el qual prova de mostrar que «predestinacio es subject e mirall per lo qual se prova es demostra la vostra trinitat sancta e la vostra encarnacio gloriosa» (*LC* 335, 28). Però abans de desentortolligar alguns passatges del capítol, cal posar en clares certes qüestions sense les quals no s'entén l'argumentació del beat. Perquè per a demostrar l'existència d'un concepte tan complex com és la trinitat, parteix d'un altre concepte no més amable per a l'enteniment humà, la predestinació, ja que com ell mateix afirma «X est difficilis quaestio ad intelligendum, sic, quando cognoscitur, fortificat S., ut habeat cognitionem de A.» (*ACIV*, *MOG* I, 4/436). Recordem aquesta figura X de l'*ACIV*, la figura dels *opòsits relatius*, setze conceptes que s'oposen dos a dos i amb els quals aborda el tema de la predestinació. Segons Llull, l'ànima arriba a entendre la predestinació quan concorda les cambres de la figura X amb les figures A, T, Y i V

blava i és conscient de les contrarietats amb les figures V vermella i Z¹²³. Es tracta de fer comprensibles les aparents contradiccions d'aquests *opòsits*, de concordar en l'enteniment aquests conceptes que són contraris per a l'ànima humana però concordants en la realitat.

Tornem a les dignitats per a veure de quina manera se supera aquesta contradicció i quins elements hi entren en joc. Hem dit que Llull emprà la saviesa, el poder i el voler divins per a demostrar la trinitat. La saviesa infinita de Déu implica la predestinació, perquè Déu sap des de sempre tot el que s'esdevindrà, i al seu torn la voluntat i el poder divins impliquen el lliure albir de l'home. L'enteniment rep, doncs, dues significacions contràries i ha de saber veure que són concordants en l'essència de Déu, gràcies a la *coincidentia oppositorum*. És el mateix que li passa pel que fa a la unitat i la trinitat. Vegem com ho resol, ara sí, al capítol 335:

Senyor qui salvats e guardats los vostres enamorats! Qui vol adorar e contemplar lo vostre sant secret gloriós, sapia membrar e entendre la demostració que fa la I [vera significació] a la H [enteniment diví] de la B [trinitat] com demostra ab la D [predestinació] acabada la E [saviesa divina], e la K [falsa significació] demostra defalliment ab la D [predestinació] en la F [poder diví] e la G [voler diví]; car si la B no fos, ja la I no demostrara pus manifestament la D ab la E que ab la F e la G ni ja la K no demostrara ab la D defalliment en la F e la G; mas per so car la B es, per assò la I demostra a la H la A [secret de Déu] qui es secret de la B, la qual demostració pren en la desvariatio ques fa enfre la E e la F e la G per la demostració quis fa per la D en la E e la F e la G (LC 335, 16).

En aquest cas entra en joc la tríade BDC [Sapientia Perfectio Praedestinatio] de la figura X, atès que la saviesa perfecta de Déu demostra la predestinació. Per a contemplar el secret de Déu, cal recordar i entendre la demostració que fa la vertadera significació de la trinitat a l'enteniment diví, quan demostra amb la predestinació la perfecció de la saviesa divina. Si la trinitat no *fora*, la vertadera significació no demostraria millor la predestinació amb la saviesa que amb la voluntat i el poder, però com que la trinitat sí que *és*, la vera significació mostra a l'enteniment el secret de Déu, que és el secret de la trinitat. I amb la falsa significació demostra defalliment amb la

¹²³ Veg. Rubio 1997a, p.172-193, que descriu amb detall la figura X i n'explica les implicacions des dels precedents del LC fins a la seua articulació a l'ACIV. En el mateix sentit, veg. també Rubio 2000.

predestinació en el poder diví i el voler diví. Aquesta falsa significació és la que l'enteniment ha de salvar, per a entendre que no hi ha contradicció entre la saviesa, el poder i el voler divins:

On, com assò sia enaxí, doncs per assò la D es mirall qui representa la B a la H, per la qual representacio ha la H conexensa de la A; car per so car diversitat de propietats se demostra en la vostra gloriosa essencia divina com la D demostra acabada ab la I la E, e la D demostra ab la K defallent la F e la G, per assò es vista la B per la D; car si en vostres .iij. propietats no agués nulla diferencia e que cascuna de vostres propietats fos la una la otra, tota aital demostracio donara la D a la H de la A ab la F e la G com fa ab la E sens que la K no pogra significar a la H null defalliment de la F ni la G; mas car diversitat se demostra en la demostracio que la D fa de la E e la F e la G ab la I e la K, per assò la H ha de certa sciencia conexensa de la vostra sancta trinitat gloriosa (*LC* 335, 17).

La saviesa (que significa la predestinació) i el poder i el voler (que signifiquen l'absència de predestinació, el lliure albir) són diferents però no contràries. Així es palesa que en Déu hi ha qualitats diferents, que donen diferents tipus de significació. Això no comporta que les virtuts siguin contràries, sinó que en Déu hi ha diversitat de propietats (de dignitats) i de persones (la trinitat) sense contrarietat, és a dir, hi ha una *coincidentia oppositorum* que l'enteniment ha de saber copsar. Per això afirma Llull que la predestinació és, per absència, mirall de la unitat divina, i per presència, mirall de la trinitat, i d'aquesta manera es pot conèixer el secret de Déu. De la mateixa manera, la diversitat de qualitats divines poder, saber i voler, signifiquen la trinitat.

El poder, el saber i l'amor es relacionen, en aquest ordre, amb el Pare, el Fill i l'Esperit Sant: el poder diví genera el Fill, que és la saviesa, i l'amor *procedeix* de tots dos, del saber i el poder que permeten la processió de l'Esperit Sant. De nou Llull s'emmiralla en la tradició, en aquest cas en els postulats de Guillem de Conches¹²⁴ i altres chartrians, que en el seu tempteig per argumentar racionalment el contingut de la fe ja exposen aquestes idees:

V. QUIBUS RATIONIBUS PROBETUR QUOD DEUS SIT

[...] Est ergo in divinitate potentia, sapientia, voluntas, quas sancti tres personas vocant vocabula illa a vulgari propter affinitatem quandam transferentes, vocantes potentiam patrem, sapientiam filium, voluntatem spiritum sanctum.

¹²⁴ De fet, Badia (1986) apuntà la familiaritat d'algunes idees de Llull amb la teoria elemental de Guillem de Conches, a partir de la transcripció d'una part del *Dragmaticon philosophiae*.

VI. QUARE POTENTIA DICATUR PATER

Potentia dicitur pater, quia omnia creat et paterno affectu disponit.

VII. QUARE SAPIENTIA FILIUS

Sapientia vero dicitur filius a patre ante saecula genitus et tamen illi coaeternus, quia ut filius temporaliter est a patre, ita sapientia aeternaliter et consubstantialiter a potentia.

VIII. QUARE FILIUS COAETERNUS A PATRE GENITUS

Sed quia diximus filium gigni a patre et tamen coaeternum illi esse, de illa genitura aliquid dicamus [...].

Pater ergo genuit filium, i.e. divina potentia sapientiam, quando providit, qualiter res crearet et creatas haberet. Et quia ante saecula hoc providit, ante saecula sapientiam, i.e. filium, genuit; et hoc ex se, non ex alio, quia neque alicuius doctrina neque usus experientia, sed ex propria natura hoc scire habuit [...].

IX. QUARE VOLUNTAS SPIRITUS SANCTUS

Voluntas vero divina dicitur spiritus sanctus. Est autem proprie spiritus halitus, sed quia in spiritu et anhelitu saepe hominis voluntas perpenditur (aliter enim spirat laetus, aliter iratus) divinam voluntatem translative vocaverunt spiritum, sed antonomasice sanctum.

X. QUARE SPIRITUS SANCTUS COAETERNUS AB UTROQUE PROCEDAT

Spiritus iste a patre et filio procedit, quia voluntas divina et bonitas inde, quod ita potens est et sapiens deus, effectu ostenditur. Nihil enim aliud est spiritum sanctum a patre et filio procedere quam divinam voluntatem ex potentia et sapientia usque ad creationem rerum et gubernationem extendere (de Conches 1974, 10-12).

D'una manera ben semblant ho desenvolupa Llull, quant a la generació del Fill, al capítol 335 que venim de glossar:

Sanctifical Senyor piadós don venen totes benediccions! Com hom met la D [predestinació] en la H [enteniment diví] ab la E [saviesa divina] e la F [poder diví] e la G [voler diví], adoncs la I [vera significació] demostra a la H la C [Humanitat de Jesucrist] qui es A [secret de Déu] com hom met la F e la E e la G en la H sens la D; car en so que la D dona a la H major demostracio dacabament en la E que en la F e la G, e car la E e la F e la G agen equal virtut e equal acabament, per assò, Sènyer, la D demostra a la H que la persona significada per la E es la persona del Fill qui sencarnà tan solament; car aitant com la E sacosta mills a la H per la D que la F e la G no fan ab la D, per assò la I demostra de necessitat que ha diversitat enfre la persona significada per la E ab la persona significada per la F e ab la persona significada per la G, e per la diversitat significada en les .iij. persones es significant la D que la E es mills coneguda per predestinacio que no es coneguda la F e la G per la D.

Car si en vostra encarnacio, Sènyer, fossen encarnades totes .iij. les persones, la D demostrara a la H aitan acabada la F e la G com la E, e la K [falsa significació] no demostrara en major noblea la E que la F e la G. Mas com sia cosa que la E sacost més a la conexensa de la H per la D que no fa la Fe la G, per assò la I demostra que la vostra beneyta filiació fo cella qui pres carn de nostra dona Sancta Maria verge gloriosa: car enaxi com la N [cara d'en Pere girada a llevant] entra mills en la H que la O [cara d'en Pere girada a ponent] per so car la N hi entra ab la I e la O hi entra ab la K, enaxi la E entra mills en la H per la D per so car la persona significada per la E s encarnà, que no

fa la F e la G. Enaxí, doncs, com la M [secret intel·lectual] es lo mirall de la N, enaxí la D es lo mirall de la C per lo qual es vista la A de la C (*LC* 335, 25-26).

Llull reitera que la diversitat de virtuts significa la diversitat de persones, i explica per què només es pogué encarnar la saviesa, Jesucrist. Així formula que la predestinació demostre a l'enteniment que la persona significada per la saviesa és el Fill. Aquesta mateixa terna de virtuts reapareix al *LAA* i, tenint en compte aquestes idees, entenem els versicles d'una manera més clara:

Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.

Respòs: —Per ço cor és glòria.

Digueren-li per què era poderós.

Respòs: —Per ço cor és poder.

—Ni per què és savi?

—Per ço cor és saviea.

—Ni per què és amable?

—Per ço cor és amor (*LAA* 39).

L'amich loava lo poder e·l saber e·l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora peccat; lo qual peccat no fóra sens lo poder e·l saber e·l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni·l saber ni·l voler de son amat (*LAA* 263).

Al verset 39 es remarquen les tres virtuts divines que signifiquen les tres persones: Déu és el poder, és la saviesa en el Fill i és l'amor en l'Esperit Sant. Per la seua banda, el versicle 263 assenyala de nou les tres dignitats que lloa l'amic, les tres persones que ho han creat tot, excepte el peccat, que és generat per la condició humana.

III. LA COMUNICACIÓ

1. LA IMPORTÀNCIA DEL LLENGUATGE EN EL PROJECTE LUL·LIÀ

El llenguatge és un element fonamental i ineludible en l'obra lul·liana. La paraula és essencial per a dur a terme tots els objectius que es planteja Ramon Llull, sempre al servei de la primera intenció. D'una banda, és elemental en la predicació, i per tant en el projecte missioner, fins al punt que Ramon es proposa escriure «el millor llibre del món» per convertir els infidels i demostrar-los l'existència de Déu atenent a la raó. La paraula és el mitjà que li ha estat donat a l'home per a comunicar-se, i cal instituir un llenguatge compartit que permeta que la comunicació siga efectiva, entre els mateixos cristians però també amb la resta de religions, perquè l'objectiu missional és el cor del projecte lul·lià. En aquest sentit, com exposa Rubio, l'escriptura en tant que condició primera per a la transmissió de les idees resta sempre al centre de l'activitat lul·liana, perquè la raó de la fe no només ha de ser clara intel·lectualment sinó que, a més, s'ha de poder comunicar (2017a, 16-17).

Fruit d'aquesta tesi naixeran moltes obres, totes a l'empara de l'Art, que és veritablement el sistema de comunicació que Llull assajarà de millorar al llarg del seu recorregut vital. En el pensament de Ramon Llull, el llenguatge s'encarrega de transformar els continguts de la creença en raons necessàries capaces de demostrar la fe cristiana (Rubio 2017a, 20). Un exemple clar es veu en la disputa del *Llibre del gentil e dels tres savis*, en què els tres savis tradueixen els continguts de la fe en la llengua de l'Art lul·liana (Domínguez 1999, 282). En paraules d'Eco, l'Art és un sistema de llengua filosòfica perfecta que es pretén universal perquè la combinatòria matemàtica en què es basa ho és, i també ho és el sistema d'idees comú a tots els pobles que elabora (Eco 1993, 61). En efecte, l'Art és un llenguatge amb pretensió universal que ha de servir per a trobar la veritat i també per a expressar-la, per a convertir els infidels, perquè la capacitat intel·lectual dels homes els permet reconèixer en les coses l'escriptura de Déu: «Le mode d'être des choses est inscrit dans la structure intellectuelle de l'animal rationel, et son *Ars* n'est que la transcription dans un code linguistique de la vérité inscrite dans les choses, de l'écriture de Dieu dans la création» (Rubio 2017a, 17).

Cal trobar aquest llenguatge compartit, que es pot vehicular a través d'una diversitat de formes que Llull sap aprofitar, prioritzant, però, el diàleg com a forma preeminent en les obres amb finalitat explícitament missional. L'objectiu és que l'estratègia comunicativa siga eficaç, i per a aconseguir-ho caldrà modular la forma atenent al context en què s'inscriuen i al públic a què s'adrecen. Així s'expliquen les diferents estratègies literàries que farà seues en els milers de pàgines que li devem.

D'altra banda, la preocupació sobre el llenguatge i la reflexió sobre les possibilitats de la comunicació també es reflectirà en els treballs del nostre autor. Ja des de les primeres obres lul·lianes es poden espigolar referències a la relació entre el llenguatge i el pensament, entre les limitacions de la paraula i l'enteniment humà. Aquesta inquietud menarà a l'Art, però també a l'escriptura de diverses obres específiques sobre distints aspectes del llenguatge: el 1294 Llull escriu *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*, i més tard, el 1311, el *Liber de locutione angelorum*. Tots aquests aspectes han dut alguns autors a titllar de filosofia del llenguatge les reflexions, esparses i no, de Ramon Llull. L'estudi d'aquest àmbit té dues fites importants en els treballs de Trias (1993) i Tusquets (1993) i, des d'una perspectiva una mica diferent, en els estudis de Johnston (1978 i 1996), Pistolesi (1996, 1998, 2013) i Rubio (2017a).

Partint de les necessitats hermenèutiques medievals de les religions del llibre, Llull es veurà amb la necessitat de bastir un sistema lingüístic que satisfaga les exigències de la seua apologètica. Segons Trias (1993), la resposta lul·liana es definirà a partir de les possibilitats del llenguatge simbòlic¹²⁵, de la recerca d'un llenguatge formal que anirà polint i de la terminologia tècnica filosòfica. La qüestió que rau a la base de la problemàtica és la dificultat de comunicar el pensament amb l'expressió exterior, la complexitat d'expressar amb el llenguatge les intel·lectualitats, seguint amb la teoria de la significació lul·liana ja exposada. Cal cercar la manera de significar les intel·lectualitats concebudes per la raó amb expressions sensibles, de vehicular amb la paraula una concepció mental intel·lectual i interior¹²⁶. El llenguatge és, per a Ramon, la via per a discórrer del món de les coses sensibles al de les veritats eternes. Seguint

¹²⁵ Entre altres, Sureda Blanes (1944), Probst (1955) i Llinarés (1971 i 1973) incideixen en el paper del símbol com a mitjà actiu de cognició en l'obra lul·liana.

¹²⁶ Sobre el llenguatge com a signe sensible, veg. Rubio 2017a, p.20-36.

aquesta màxima, l'Art és el llenguatge que més s'aproxima a la intel·lectualitat pura, absoluta. Perquè si el llenguatge, com la resta de signes, pot reflectir significacions rectes o torçudes, que l'enteniment rebrà com a verdaderes o falses, cal que siga sotmès a certes regles perquè aconseguisca comunicar la fe, la veritat. Dominar l'Art significa, doncs, comprendre intel·lectualment les significacions divines i, per tant, estimar Déu.

Així doncs, amb l'objectiu de transformar el món passiu de les impressions en un món de pura expressió espiritual, el símbol esdevé una activitat cognoscent. Els signes no es conceben, llavors, com a representació, sinó com a components d'una realitat espiritual, que expressen una certa manera de «morar» en l'objecte, fan parlar a les impressions sensibles en un llenguatge universal i abstracte (Trias 1993, 25). Això serà possible gràcies a l'*affatus*, el sisè seny: Llull valora tan positivament l'aspecte lingüístic de la comunicació que inventa un sisè sentit per a justificar-lo psicològicament. L'*affatus* és el sentit de la parla, que exterioritza qualsevol vivència íntima i la converteix en sonoritat, transforma en veu el que la ment concep. Aquest sentit manifesta la realitat concebuda en la interioritat del subjecte; és a dir, és un sentit «constituït per locuti i per un aparell orgànic que manifesta (enfora), emetent la veu, les vivències interiors (dedins)» (Tusquets 1992, 350).

L'*intelligere* es realitza necessàriament en el discurs de la parla i es genera en l'experiència més immediata de les paraules: l'enteniment impulsa a la parla a dir — *movet affatui ut dicat*. Aquesta concepció respon a l'expressionisme noètic, segons el qual el llenguatge s'entén com a mediació del pensament en el discurs de la llengua, i també a l'inductisme lingüístic, com a justificació de l'experiència de la parla en els esquemes abstractes del pensament (Trias 1993, 8-10). Per tant, la paraula pròpiament dita pertany exclusivament a l'ésser humà: és el producte d'un factor corporal, l'*affatus*, i d'un factor espiritual, l'enteniment i la voluntat (Tusquets 1993, 16-20). Es diferencia així la «paraula racional» de la «veu imaginativa»: l'*affatus* és comú a tots els animals i, si en l'home manifesta la seua concepció racional, en l'animal en manifesta la imaginativa. Amb el descobriment d'aquest nou sentit, responsable de la comunicació, i la preocupació sobre el valor psicològic, cognoscitiu i ontològic de la

paraula, Llull fa un pas més enllà i es distingeix dels seus contemporanis (Pistolessi 1996, 8)¹²⁷.

A *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus* Llull explica la funció del nou sentit d'acord amb les regles artístiques exposades a *l'Ars inventiva veritatis* (1290) i a la *Tabula generalis* (1294), obres amb què s'inicia l'etapa ternària. En aquesta fase és quan desenvolupa el mecanisme dels correlatius, d'inspiració trinitària, que seran el fonament del seu sistema fins a les darreres obres (Pistolessi 1996, 9). Ja al *Liber de quattuordecim articulis catholicae fidei Romanae Ecclesiae sacrosanctae* (1283-85) el beat s'adona que necessita paraules apropiades per a la conceptualització de les dignitats divines. El dinamisme de les dignitats demana una expressió lingüística precisa, però Llull no troba els termes apropiats en el llatí escolàstic, de manera que crea els correlatius: gramaticalitza la correlativitat per a establir una equació d'equivalència entre els modes del ser, els modes del conèixer i els modes de la significació (Trias 1993, 58). Es produeix, d'aquesta manera, una ontologització gramatical: els modes del ser (*modi essendi*) són la infraestructura dels modes del conèixer (*modi cogitandi*) i aquests precedeixen els modes de designació (*modi significandi*). És a dir, per a Llull una articulació fonètica adquireix el rang de paraula quan l'enteniment li assigna un concepte objectiu i, per tant, un contingut semiològic (Trias 1993, 18). Veiem, per tant, que Llull és realista, no nominalista, en igualar els principis del ser i del conèixer com a entitats abstractes i conceptes objectius respectivament, expressables en universals lingüístics (Trias 1993, 90).

Així doncs, l'ontologia dinàmica de Llull es vehicula a través d'un sistema morfològic en què la forma nominal dels verbs transitius – el participi present com a forma activa, el participi passat com a forma passiva i l'infinitiu com a procés o nexa – s'aplica a les dignitats, de forma que cada dignitat es desplega en una tríada de correlatius. Partint de la consideració que els éssers tenen una estructura comuna, Llull pretén definir el paradigma corresponent que remeta directament al procés. Els sufixos permeten que cada formulació pugui expressar-se en els termes paradigmàtics, de manera que és el

¹²⁷ Sobre aquest aspecte són fonamentals els treballs de Dagenais (1983) i Pistolessi (1996).

llenguatge el que mostra la coincidència d'estructura i facilita el paradigma cercat (Gayà 1979, 225-226).

Tots aquests usos del llenguatge s'encabeixen tant en el camp de l'acció, de la vida activa, com en l'àmbit contemplatiu. En el camí ardu i solitari que s'ha de recórrer per a conèixer i servir Déu, el llenguatge també és un elemental cabdal, tot i que el fet pugui semblar paradoxal. Entre les nombroses pàgines del *LC* les funcions de la parla es defineixen com a instruments de la vida contemplativa, bé siga en relació a les capacitats de l'enteniment (*LC* 155, 170, 328...), com a instruments de dir veritat (*LC* 120), o com a mitjans per a pregar i per a predicar, i en aquest sentit Llull exposa de quina manera s'han d'ordenar retòricament perquè siguin efectives (*LC* 359). Tot plegat ho analitzarem en les pàgines que segueixen. Déu es manifesta a l'home i hi conversa a través dels signes de la creació que té a l'abast, per això l'home ha de fer un esforç intel·lectual a fi de saber llegir el llibre que Déu li ofereix. Déu es revela i roman vetlat, es manifesta i es manté secret, en una conversa sense principi ni final en què l'home ha d'estar disposat a aplicar-se totalment a la recerca de la comunicació. Memòria, enteniment i voluntat s'han d'activar a recordar, entendre i estimar, desvetllar les significacions de l'amat i les seues dignitats al món i han d'anar acompanyades del signe sensible que permeta cantar l'experiència d'amor magna, en un tipus concret de llenguatge que assolisca l'expressió de l'inefable.

El llenguatge amb què Déu es revela és obscur i de difícil accés. Al *LAA* batejarem el llenguatge entre l'amic i l'amat com a «llenguatge d'amor», seguint la terminologia que utilitza Llull en una de les metàfores de l'obreta: «Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab llenguatge d'amor» (95). Aquest llenguatge es materialitza amb certes particularitats que caldrà considerar en l'àmbit del discurs místic.

1.1. *L'expressió literària i la paraula ordenada*

L'originalitat de Ramon Llull rau en la capacitat d'haver sabut adaptar les formes de la tradició literària al servei de la seua teologia missional. D'haver vestit literàriament els conceptes dels àmbits filosòfic i teològic que pretén fer conèixer

(Rubió 1985 [1961], 302), cosint en cada cas els recursos expressius que té a l'abast segons les necessitats de la peça que embasta. Llull sap captar l'atenció del lector model a què s'adreça en cada ocasió per a fer efectiu el seu missatge, per això el lector que es llance a la descoberta de l'obra del mallorquí no ha d'oblidar mai la finalitat pragmàtica que l'embolcalla. L'objectiu missional i apologètic justifiquen l'escriptura de tot tipus de formes literàries, que no són més que l'instrument expressiu per a fer accessible el contingut didàctic i apologètic. Cal tenir en compte, sobretot, que la literatura, amb el sentit que té per a nosaltres en l'actualitat, és per a Llull el discurs més o menys líric sobre Déu, així com el discurs propagandístic camuflat sota belles semblances, a través del recurs a l'*exempla* o a les metàfores (Badia i Bonner 1988, 97). I que està subordinada, sempre, al servei de l'Art i, al capdavall, al servei de la primera intenció. La literatura adquireix, així, el rang de segona intenció, en tant que és l'instrument que possibilita la primera intenció. Aquesta concepció de la literatura s'encabeix en la realitat literària i cultural dels segles XIII i XIV, en què la narrativa i la poesia pertanyen a l'àmbit de l'ètica (*ethice subponuntur*) (Badia, Santanach i Soler 2009, 177)¹²⁸.

El beat practica gairebé tots els gèneres que resulten familiars per als homes de l'època, i així ens ha arribat un immens canemàs de formes literàries diverses. No debades Pere Gimferrer proclama que «Llull és, tot sol, una literatura, i la simple existència de la seva obra dona cartes de naturalesa universal a la llengua que fa servir» (Llull 1981, 105-106, citat a Domínguez 1988, 633).

El sistema de pensament que crea Ramon Llull és coherent i totalment cohesionat, però l'amplitud de formes en què es manifesta és tal que el lector que s'hi avese per primer cop pot pensar que es tracta d'obres dissociades que funcionen de manera aïllada. Res més lluny de la realitat: totes plegades conformen un sistema unitari de cap a cap; Llull refon i reformula una vegada i una altra les mateixes idees assajant de trobar la fórmula definitiva que les faça entenedores per al públic. Per a Llull les matèries no s'esgoten, i el lector àvid comprovarà que el nostre autor és molt sistemàtic, i que les estructures es repeteixen en les pàgines de les obres més diverses. Perquè la intenció és la mateixa

¹²⁸ Veg. Badia 1992, p. 73-95.

des del primigeni *LC* fins a *l'Ars generalis ultima*, passant per les més de dues-centes obres que escriu en l'interval d'una vida longeva. Per això Rubió parla d'«expressió literària» en tant que modulació d'una veu que sempre és la mateixa, però en què es reflecteixen distints climes literaris (Rubio 1985 [1961], 301). Ramon «transfigura, distorsiona i fins suplanta les formes expressives de la tradició cristiana occidental» (Badia 1989, 16)¹²⁹. Els motius metafísics, ontològics, epistemològics, científics, es revesteixen de tots els recursos literaris de què el beat disposa. De la ploma de Lull ragen relats al·legòrics, proverbis, novel·les, poesies, sermons, oracions per a contemplar, monografies científiques, exemples... que entronquen amb la tradició romànica i que al mateix temps es perfilen i s'adapten al seu sistema:

Amb l'excepció dels comptats textos que depenen de models precisos, com el *Plany de la Verge* o el *Llibre de les bèsties*, les novel·les, les poesies, els aforismes, els proverbis, els sermons i els exemples lul·lians són tan diferents de les obres de la tradició romànica coetània en la seva intencionalitat que poden ser designats com a «nova literatura» o «literatura alternativa», d'acord amb dos suggeriments contemplats a la mateixa *Art* (Badia, Santanach i Soler 2009, 78).

L'etiqueta «nova literatura» o «literatura alternativa»¹³⁰ parteix, també, de les consideracions d'estudis previs: del terme «expressió literària» encunyat per Rubió que ja hem esmentat i de l'expressió «transmutació de la ciència en literatura» que Pring-Mill va fixar en l'estudi homònim (1991 [1976]), segons el qual Lull transmuta les doctrines científiques en literatura ajudant-se de procediments *rectoricals* (1991 [1976], 307). Els procediments retòrics i les formulacions literàries evolucionaran amb

¹²⁹ Veg. el treball de Badia (1989), que justifica perfectament aquesta afirmació a partir de l'anàlisi d'uns episodis del *Fèlix* i el *Blaquerna* i de l'anàlisi d'algunes consideracions sobre la teoria homilètica que Lull exposa a la *Retòrica nova*, el *Liber de praedicatione* i l'*Art abreujada de preïcació*.

¹³⁰ Quant a la justificació de l'etiqueta, veg. Badia, Santanach i Soler (2013), p. 377-476. Sobre els procediments literaris de Lull, són imprescindibles els treballs de Rubió (1985 [1957], [1959], [1961]), Badia (1991, 2013), Badia i Bonner (1988, p.87-162), Badia, Santanach i Soler (2009, 2013, 2016) o Colomba (2019). Quant a l'exemplarisme en particular, veg., entre molts altres: Aragüés (1996, 2000, 2016a i 2016b); Badia (1981b); Bonillo (2004, 2006, 2008 i 2015); Cabré, Ortín i Pujol (1988); Gayà (1979b); Hauf (2002); Johnston (1978); Luzón (2006); Pring-Mill (1991 [1976]); Taylor (1995) o Ysern (1999). Pel que fa a les formes poètiques, veg. Fernández-Clot (2016), Fernández Clot i Tous (2014); Sari (2007-2008 i 2018). Quant als proverbis, veg. Tous (2015, 2016).

la reformulació del seu sistema artístic, segons les etapes que establí Bonner¹³¹. Amb el pas de les arts quaternàries a les ternàries que es dona a partir del 1290, l'expressió literària abandonarà de manera progressiva les formes narratives (amb l'excepció dels «Accidents d'amor» de l'AVA) i proliferaran noves formes, sobretot breus, de demostració i argumentació. La metàfora i la semblança adquiriran un paper més persuasiu i retòric que no heurístic o dialèctic (Badia, Santanach i Soler 2013, 400-403), i el proverbi esdevindrà una de les formes preeminents, com demostren les cinc col·leccions que n'escriu¹³².

Amb tot, veiem que la forma és important en la mesura que transmet un contingut i una intenció que, al capdavant, són el fonament del plantejament vital —i doncs, de l'obra— de Ramon. En aquest sentit no podem deixar de fer referència a la importància que el beat atorgà a la paraula i la preocupació per l'expressió humana que, com anunciàvem a l'inici, percebem des de les primeres obres. Abans d'escriure la *Retòrica nova*¹³³, Llull es planteja els procediments de l'art de la retòrica en altres obres: als capítols 352-357 del *LC* (especialment al 359) en què desenvolupa una teoria de l'al·legoria com a instrument de contemplació, i en alguns fragments de la *Doctrina pueril*, l'*Arbre de ciència*, l'*Aplicació de l'Art general* i l'*Ars generalis ultima* (Rubió 1985 [1959], 203-204). És en la *Retòrica nova* on Llull desenvolupa a bastament tots aquests procediments amb la finalitat que l'home sàpiga ordenar les seues paraules per a transmetre la veritat, ordenant la seua retòrica segons els principis de l'Art. En efecte, partint de la teoria de la bellesa metafísica del llenguatge, segons la qual les paraules són belles pel que signifiquen, pels conceptes o éssers a què fan referència, en l'estudi lul·lià la retòrica troba la seua raó de ser en l'acompliment de la possibilitat que a través d'ella es conega la veritat (*RhetNova*, TOLR I, 67). Déu ha donat la paraula a l'home perquè explique la veritat, que és la via per a arribar a ell, perquè demostre la seua unitat, la trinitat i l'encarnació:

¹³¹ Veg. la introducció de Bonner a les OS I (p.3-71) i Ruiz Simon (1986), que detalla els canvis estructurals en el pas de les arts de la primera fase a les de la segona.

¹³² Veg. Tous (2015), p.89-149 i, especialment, p.89-100.

¹³³ Un tractat a què Llull aplica l'adjectiu *nou*, com també fa amb altres disciplines del segle XIII que renova i adapta al seu sistema: la *Lògica nova* o el *Liber de geometria nova et compendiosa*, que conformen la nova ciència que pretén bastir.

Oh vos, Sènyer Deus, qui dats lagremes e plors a mos ulls! Vos avets donada a home paraula per tal que parle veritat, car veritat es la carrera on hom pervé a vos qui sots font de veritat; e vos, Sènyer, avets donat a home callament per tal que no parle mentides ne falcies ni engans, car falsetat es la carrera on es hom desviable de la celestial gloria e pervé hom a les perdurables penes (LC 210, 10).

Dir la veritat és significar el que és vertader: Déu. Al *Fèlix*, al capítol «Per què ha hom plaer en oyr», en un exemple que l'ermità explica a Fèlix, s'explica per què Déu creà la paraula: «Lo rey demaná al juglar per que Deus volia que fos paraula. Lo juglar respós et dix que paraula es per ço que don conexença, a aquells a qui hom parla, de ço que la anima membra, enten, ama et desama» (*Fèlix II*, NEORL XIII, 76). Cal, per tant, acordar la paraula amb la primera intenció, i dur la consciència en acte perquè sàpiga discernir la veritat del que no ho és: «Vos, Sènyer, avets volgut que hom parle concordantment ses paraules ab sa consciencia e ab sa primera entencio e ab lo primer moviment per tal que les paraules sien fructuoses e profitables» (LC 210, 26). Perquè al centre de la retòrica lul·liana hi ha de nou la significació. El concepte intel·lectual interior, *verbum mentis*, esdevé *vox significativa*, s'articula en la paraula amb el significat incorporat a través de la potència cogitativa, de manera que reflecteix l'ésser (*RhetNova*, TOLR I, 51). Així, els vocables representen els *verbum mentis*, que reproduïxen per semblança les propietats de les coses. Per això en Llull les paraules són belles segons el que signifiquen: «parlar o escriure cercant la bellesa vol dir operar amb les veus significatives, triant-les segons la bellesa natural i la veritat que contenen i projectant a través seu els principis de l'Art en el discurs verbal» (*RhetNova*, TOLR I, 53). La retòrica pot ajudar a entendre la veritat que contenen les paraules i així convèncer els homes que encara no són amadors de Déu: quan hom diu paraules que són vertaderes, l'esplendor de la veritat fa visibles als oients la forma, la matèria i la finalitat de les paraules:

Cum enim quis loquitur verba vera, ex ipso veritatis decore apparet manifesta audientibus forma et materia finisque verborum, propter quod ipsi audientes clare intelligunt et ad loquentes afficiuntur amore, quia veritas intellecta in verbis loquentes amables reddit (*RhetNova*, TOLR I, 114).

D'acord amb la tradició augustiniana, el que compta des del punt de vista moral és l'orientació del que es diu a un fi bo, la intenció del parlant que Déu coneix, malgrat

que no siga visible (Schmitt 1990, 291)¹³⁴. Perquè aquest fi bo es faça evident per a la resta d'homes, el parlant ha de sostindre el seu discurs en la veritat, l'ardiment, l'afecció, la humilitat i la continuïtat. Llull dirà en altres ocasions, que sense la devoció no pot ser bella la pregària:

Nulla cosa no es tam bona ni tan vertuosa en oracio com es devocio; car molt mellor oracio es, Sènyer, pregar e adorar devotament jassía que les paraules no sien belles ne ordonades, que no es oracio sens devocio que sia ab belles paraules e ab bells dictats; car oracio que sia en la boca tan solament e no en lo cor no val res a esgardament d'aquella oracio qui es en lo cor, e en la boca (LC 200, 19).

Sense la devoció no pot haver bellesa en allò que es profereix, perquè l'oració ha de ser producte de l'amor, fet que alhora indica que l'home està acomplint la funció perquè fou creat: recordar, entendre i estimar Déu. Dirà veritat i, per tant, paraules belles, el qui siga capaç de seguir la primera intenció. La mateixa idea trobem al *Blaquerna*, quan els cardenals envien missatges com a missioners a predicar les virtuts de l'encarnació pel món:

En Barberia vench un misatge del cardenal, qui atrobà molts galiadors e arlots que preycaven als sserrahins l'*Alcorá* e les benanances de parays; e tan devotes paraules preycaven que quaix tots aquells qui los scoltaven se ploraven. Molt fo marvellat lo misatge de la devoçió que les gents havien en aquelles paraules, con sia cosa que ço que preycaven fos error, e atrobá que per la bella manera que havien en parlar e cor recomtaven la vida de molt home qui per devoció muria, per açó ploraven les gents. Item atrobá un *Libre d'amich e d'amat* on era recomtat con los devots homens fahien cançons de Deu e d'amor, e con per amor de Deu lexaven lo mon e anaven per lo mon pobretat sustinent. Item atrobá lo misatge que en les corts on tenien los plets eren deliurament termenades les questions e ls contrastes que los uns havien contra ls altres.

Totes aquestes coses e moltes d'altres tramés lo misatge al cardenal; e traladá hom lo *Libre de amich e amat* e pres hom manera con per devoció de paraules fossen los sermons pus agradables a les gents (*Blaquerna*, NEORL VIII, 396).

El missatge del cardenal s'adona que la predicació dels sarraïns funciona perquè els predicadors transmeten el seu missatge amb devoció, que és, segons Llull, «bella manera». L'efectivitat del missatge el mostren les llàgrimes del públic, senyals dels bons amadors. És en aquest punt que s'introdueix a la novel·la la idea d'una obreta, el *Libre d'amich e d'amat*, en què es contenen les experiències dels amadors devots que viuen al servei de Déu. Aquest no és, però, el LAA de què es parla més endavant, al

¹³⁴ Veg. Badia (2013), p.86-91.

capítol 99: l'obreta que ens ocupa és fruit de l'experiència de Blaquerna ermità, no una còpia o traducció d'aquest tractat que ací ens presenta, com ha fet notar Soler (1992a, 146-148). Ens interessa de remarcar, però, que al capítol 99 també s'incideix en la devoció que provoquen les paraules d'amor dels sufís en què s'inspira Blaquerna per a escriure el seu *Llibre d'amic e amat*:

E aquells han paraules d'amor e exemplis abreujats e qui donen a home gran devoció; e son paraules qui han mester expusició e per la spusició puja l'enteniment mes a ensús, per lo qual puyament muntiplica e puja la volentat en devoció (LAA, NEORL VIII, 427).

Encara una darrera idea. Les paraules que naixen de la devoció i que fan sentir devoció en qui les llig, necessiten ser explicades perquè l'enteniment les puga entendre i que el procés de contemplació s'iniciï. Són exemples abreujats, metàfores morals. Perquè si hi ha una fórmula, una eina per excel·lència per a contemplar, aquesta és la metàfora.

1.2. La metàfora: recurs per a la contemplació i la demostració

Al capítol del *Blaquerna* que venim de comentar, el cardenal envia missatges perquè li donen compte de l'estat del món i perquè prediquen les virtuts divines. Llull especifica que els missatgers han de conèixer les llengües dels llocs i que han de predicar servint-se d'exemples i metàfores:

Totes aquestes noves e moltes d'altres tramés scrites lo missatge de tramuntana al cardenal; e fo fet ordenament per l'apostoli e per los cardenals que a aquelles gents trametés homens sants e homens devots qui saben lurs llenguatges e que ls preycasen segons exemplis e custumes, per metafores e per semblances, tro que les sensualitats fossen ordenades a pujar les semblances als poders de la anima, per los quals en la entellectuïtat fossen illuminats de la santa fe catolicha [...] (*Blaquerna*, NEORL VIII, 396).

La metàfora té un pes destacat en la producció lul·liana, com a eina per a expressar les intel·lectualitats a partir de les sensualitats —és a dir com a mitjà per a significar els continguts intel·lectuals— i, també, com a element demostratiu. Són moltes les obres en què el beat recorre a aquest recurs per a ajudar-se en els seus propòsits. La prosa treballada del *LC*, que s'erigeix com a proposta del que ha de ser la nova literatura, està repleta de recursos estilístics com l'analogia o el símil, i l'al·legoria hi exerceix

un paper fonamental¹³⁵. A l'*AFA* elabora l'obreta a partir de la imatge de l'arbre i les seues parts, com en altres obres, i explicita que emprarà les metàfores: «En aquest Arbre entenem a parlar per semblances, així com “amat”, que apelam Déu; e “amic”, home qui Déu ama; e “amor”, caritat [...]» (*AFA*, 20). Al *LAA*, Llull anomena els versicles «metàfores morals», perquè pretén exaltar l'intel·lecte ajudant l'ànima en l'ascensió del món sensible cap a Déu a través de les metàfores, segons veiem als *Començaments de medicina*: «com hom dient .i^a. cosa, entén altra» (*PrinMed*, NEORL V, 49); «metàfora es significant .i^a. cosa per altra» (*PrinMed*, NEORL V, 104). De fet, són morals perquè serviran d'exemple per a la vida dels ermitans i procedeixen d'un model contemplatiu, i són metàfores perquè ho són dels principis lògics als que corresponen (Vega 2002, 114). Segons Ruiz Simon (2015), aquestes dues definicions de *metàfora* s'adiuen amb el que a l'edat mitjana s'anomenava *al·legoria*, com es comprova amb dues de les definicions més difoses del concepte, la de Donat a l'*Ars maior* —«Allegoria est tropus quo aliud significatur quam dicitur» (Holtz 1981, 671-672)— i la de sant Agustí al *De trinitate* —«Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur» (*De trinitate*, CCSL L, 15)— (Ruiz Simon 2015, 72).

Recursos com l'al·legoria i la personificació d'idees abstractes eren habituals en la literatura dels trobadors, resulten també profitosos per a Llull, que els introdueix en l'àmbit de la filosofia i la mística (Probst 1914, 6)¹³⁶. Tanmateix, les analogies no són mers recursos estilístics, són un element estructurador de la cosmovisió medieval, com hem vist a l'apartat III.2.: «la creació sencera estava entrelaçada pel sistema integrant de l'*analogia entis*, el qual es deixa entreveure a cada pas en tots els “bells exemplis”

¹³⁵ Llull parteix de la concepció tradicional dels quatre sentits de l'escriptura i els adapta al seu sistema. Per a una anàlisi de l'al·legoria al *LC*, veg. Badia (2013), p.81-85, Llinarès (1971), Rubio (2007) i, sobretot, Pistolesi (2017), que reprén la qüestió de forma exhaustiva.

¹³⁶ Tot i que a l'edat mitjana l'al·legoria no s'identifica amb el recurs a la personificació, de vegades els dos recursos conflueixen al *LAA*, com també ho feien a la literatura espiritual cistercenca i victorina, en les interpretacions del *Càntic dels càntics*, en què es “reliteralitza” el sentit espiritual del llibre i es recorre a la personificació per construir els diàlegs místics. Veg. la nota 1 de Ruiz Simon 2015 (p.72).

de les seues obres» (Pring-Mill 1991 [1976], 317)¹³⁷. En aquest sentit, els exemples¹³⁸, les semblances, les metàfores, les personificacions, són eines útils per a ajudar l'enteniment a entendre les intel·lectualitats, partint d'aquestes sensualitats:

Enaxí com hom parla per semblances sensualment com diu que les besties e les aus parlen, per tal que per les semblances sensuales pusca hom entellectuejar les coses entellectuals, enaxí, Sènyer, nos parlam en est loc e en molts d'altres locs per semblances dites sensualment enteses entellectualment, per tal que entenem la natura e la propietat de les tres vertuts de la ànima segons qual natura e propietat an poder de entellectuejar la vostra entellectual bonea. On, per assò com enteniment basta a més que paraula, per tot assò si bé en est loc e en altres locs d'esta obra parlam sensualment en semblances, cové que l'enteniment per la sensualitat no reeba nulla falsa figura ni nulla error per lo defalliment sensual qui no pot tant dir sensualment veritat com l'enteniment la pot entendre: on, per assò so que nos deym, nou entenem a dir a la letra mas al enteniment (LC 318, 21).

Llull justifica per què personifica els animals i les potències: és un mecanisme efectiu a partir del qual l'enteniment pot accedir a les intel·lectualitats. Però aquests recursos no es limiten a establir relacions arbitràries, tracten de desvelar les connexions ja existents: «Los ejemplos lulianos no suelen conformarse con explicar “metafóricamente” las realidades sobrenaturales a partir de las naturales. Por el contrario, presuponen la existencia de una conexión real entre unas y otras, y aspiran tan solo a desvelarla» (Aragüés 2016b, 158). En aquesta línia, la metàfora lul·liana atorga aparença d'exemple al que és, en realitat, un dels eixos del funcionament lògic de l'Art (*ibíd.*). La metàfora adquireix un valor en el sistema epistèmic lul·lià, facilita l'aprenentatge i ajuda l'enteniment en la seua feina. En paraules de Gisbert, la metàfora permet establir relacions entre diversos camps i és «un mètode per afinar el pensament. És un procediment intel·lectual que té com a objectiu, precisament, “exalsar l'enteniment”» (Gisbert 2004, 22). Les potències permeten lligar les sensualitats amb les intel·lectualitats, però la tasca és àrdua i tots els recursos de què es puguin ajudar seran benvinguts en el mètode lul·lià. Hom ha de tenir en compte, a més, que l'enteniment és superior a les possibilitats de la paraula, no pot confiar

¹³⁷ Encara fent un pas més enllà, diu Lewis que «Allegory, in some sense, belongs not to medieval man but to man, or even to mind, in general. It is of the very nature of thought and language to represent what is immaterial in picturable terms» (Lewis, 2013 [1936], 55).

¹³⁸ Veg. l'anàlisi que en fa Gayà (1980) al *Llibre de meravelles*, obra fonamental en l'estudi dels recursos que ens ocupen.

inconscientment en totes les sensualitats que reba: ha de saber discriminar els significats sensuals que són falsos o enganyosos dels que condueixen veritablement a Déu. Recordem que en l'*Ars* la figura S és el component que aporta la intel·lectualitat, és l'element agent que ha d'afirmar les significacions concordants amb Déu i les seues virtuts, i ha de negar les que hi són contràries¹³⁹. Així doncs, la metàfora, en tant que es vehicula a través de la paraula, facilita la feina a l'enteniment sempre que, en darrer terme, aquest siga capaç de superposar les seues capacitats intel·lectuals sobre les sensualitats que percep. Perquè cal no oblidar que la paraula és una forma sensual que es percep, també, de manera sensual, i en conseqüència, sempre ha d'estar subordinada a l'enteniment. Això és molt clar, per exemple, en la comprensió de la trinitat, en el procés de generació i processió que l'enteniment és capaç d'entendre en la substància divina, però que la paraula no és capaç d'explicar:

Com l'enteniment huma, Sényer, ha entesa en vostra substancia trinitat de persones e unitat en substancia, adoncs pot apercebre en la vostra substancia jeneracio e processio per los significats qui son en anima humana: car enaxí com la propietat per la qual anima d'ome es membrant engendra la propietat per la qual home es entenen, e en axí com la propietat per la qual anima d'ome es membrant e la propietat per la qual home es entenen donen eximent a la volentat, enaxí e molt mills encara sens tota comparacio, es la persona del Fill generada del Pare e la persona del Sant Espirit es ixent del Pare e del Fill; mas car paraula no pot a tant bastar com enteniment, per assó defall paraula qui es cosa sensual e no pot tam bé significar ni pronunciar com enteniment qui es cosa intellectual pot apercebre ni entendre (*LC* 170, 18).

La conseqüència que es desprèn d'aquest raonament és la dificultat que comportarà tant la predicació missional als infidels com la predicació de l'amor per l'amat a la resta d'amadors. Si la paraula no és suficient per a significar les veritats espirituals, caldrà cercar una altra manera de vehicular el que l'enteniment entén, la memòria recorda i la voluntat estima. Encara un altre fragment del *LC* que reforça aquesta argumentació:

Amorós Seynor! Molt major plaer sent la anima con contenpla en la vostra bonesa segons la manera d'aquest libre, que no a con hom es ligit o parlant les paraules d'aquest libre; cor lo liger e'l parlar son sensualitatz qui enbargen los plaers de la anima, los quals hom sent en la anima con ymajena e cogita e remembra les paraules que avia lestes e oydes.

¹³⁹ Veg. Rubio (1997), p.87-101.

Con les entallectuitatz sien pus nobles, Seyner, que les sensualitatz, per aysó, Seyner, aquels qui en les entallectuitatz son contemplans en vos, pus sencibles son de dousor e de plaer e de bo saber que aquels qui en vos contenplen sensualment parlant o oent; cor mes s'acosta, Seyner, la anima a vos per cogitar e per ymajenar e per remenbrar e per amar que per les paraules que l'ome parla o que ou (LC 134, 14-15).

Fixem-nos en la finesa de l'exposició, que pot semblar contradictòria però no ho és: s'ha de contemplar la bondat divina segons el mètode que s'explica al *LC*, actuant, recordant, entenent, estimant, no només en l'acte de llegir o de contar a la resta d'amadors el *LC*. Es tracta de saber anar més enllà de la lletra i de la seua interpretació, que al cap i a la fi forma part de les sensualitats i té major possibilitat d'error, de fer un salt fins a les significacions de Déu aplicant tant els sentits espirituals com les potències imaginativa i racional.

Però reprenem el fil de l'apartat i tornem a la metàfora, perquè la polisèmia lul·liana també es fa sentir en aquest camp. A banda de concebre-la com a mitjà epistèmic i com a element tropològic per a significar moralitat, Llull confereix a la metàfora un paper demostratiu en el seu mètode. En les Arts de la primera fase les metàfores i les semblances demostratives jugaran un paper fonamental, partint de l'analogia entre el món físic, l'espiritual i el diví. Així es veu a l'*Ars compendiosa inueniendi ueritatem*, a la tercera distinció de l'*Ars inuentiua ueritatis* i, sobretot, a l'*Art demostrativa*. Llull se serveix de les analogies que li proporciona la figura elemental¹⁴⁰, a partir de les seues operacions, per tal d'ajudar a la raó a entendre millor les operacions intel·lectuals de les figures: a l'*ACIV*, les operacions que representa la figura elemental es lligen metafòricament per a significar a l'ànima racional les operacions de les figures A, V, X, Y, Z i la primera de les figures de T (Ruiz Simon 1993, 88). Per la seua banda, l'*Art demostrativa* «quan investiga sobre l'ànima racional, els àngels o Déu, opera fent metàfores que juguen amb les analogies existents entre operacions que s'esdevenen realitats amb principis heterogenis» (Ruiz Simon 2005, 171). La figura elemental permet extraure semblances, metàfores, exemples¹⁴¹, que s'usen com a suport a l'argumentació i que ajuden en la recerca de les bases comunes amb els qui es pretén

¹⁴⁰ Sobre l'exemplarisme elemental, són fonamentals encara ara els treballs de Yates (1985 [1954]).

¹⁴¹ És difícil saber si Llull atribueix la mateixa significació a aquests tres conceptes, perquè no sempre és precís quan empra aquesta terminologia, veg. la nota 27 (p.38) al treball de Gisbert (2004).

convèncer. En aquesta línia ho explica Pring-Mill, segons l'anàlisi que fa d'aquest conegut fragment de l'*Art demostrativa*:

A la doctrina de soure questions se covenen metafores e senblances, per tal que enfre lo respondent e aquel qui fa la qüestió sia . CARITAT JUSTICIA E per asó, ans que respona a la qüestió, se cové a les vegades donar alcuna metafora de la elemental figura, la qual se covenga ab la conclusió, per so que aquela sia comú comensament a amdós los disputans (*ArsDem*, NEORL XVIII, 125).

Segons Pring-Mill, les metàfores, a més de funcionar com a *captatio benevolentiae*, s'utilitzen per a obtenir el «terreny comú» que siga acceptat pels dos disputants; així, poden posar-se d'acord en la metàfora tot i que no ho estiguen en el tema literal (1991 [1972]), 250). La metàfora és, doncs, una eina rendible per a resoldre qüestions i per a disputar, dues aplicacions que en l'escolàstica corresponien al discurs dialèctic (Ruiz Simon 1993, 89).

En aquesta línia no podem menystenir, tampoc, la darrera distinció dels *Començaments de medicina* que porta per títol, precisament, «De matafora». Gisbert (2004) ha analitzat detalladament el paper de la metàfora a l'obra, partint de la concepció lul·liana del recurs i situant-lo també en la tradició medieval. En aquesta ocasió el beat presenta la seua argumentació relacionant els fenòmens mèdics amb fets del món natural, amb consideracions morals i, de vegades, amb realitats teològiques (Gisbert 2004, 19-20). Un altre exemple, en un context una mica diferent: al *Llibre del tàrtar i el cristià*, Blaquerna demostra tots els dogmes del cristianisme a partir de metàfores elementals. Els tàrtars, els gentils que no tenen llei, creuen en les forces de la natura i, experts en filosofia natural, són més proclius a la qüestió filosòfica. Una mostra febaent que Llull sap adaptar-se al públic a qui s'adreça (Rubio 2023, en premsa). La temàtica mèdica dels *Començaments de medicina* serveix ara per a exposar una manera d'aprehendre la realitat, seguint la tradició occidental que ja ha estat exposada sobre l'analogia com a procediment lògic. La metàfora és, també, el recurs que exigeix el mètode de recerca de l'època quaternària, perquè permet establir correspondències entre els diferents nivells de la realitat. Finalment, l'ús del terme entronca no tant amb la tradició retòrica, sinó amb l'ús teològic que veu en el recurs una forma de parlar de Déu partint de la creació. En aquest sentit, mentre que per a

altres autors com Tomàs d'Aquino la metàfora és una forma secundària per a accedir a Déu, Llull atorga un lloc preeminent al recurs (Gisbert 2004, 45-47).

Amb tot, tot i que la riquesa del llenguatge al·legòric perdrà força en alguns espais de les sentències amatives de l'etapa ternària (Tous 2018, 491), Llull ens ha deixat un bon grapat d'obres en què la metàfora i les semblances s'erigeixen com a instruments útils per a accedir al coneixement d'ordre superior. I en aquest sentit, en paraules de Vives, «Més que qualsevol altra metàfora lul·liana, la de l'amic i l'amat s'ha de concebre així, un instrument cognitiu al servei d'un saber d'ordre espiritual. És així, com veurem, gràcies al seu valor simbòlic» (Vives 2022, 111-112). En efecte, la metàfora és l'element constitucional del *LAA*, però el ventall de recursos de què Llull es val a l'obra és ben ampli, i s'entén perfectament en la recerca del discurs sobre Déu, del parlar místic, que ha de partir del signe sensible per a comunicar allò que està per sobre de tot el sensible.

2. EL LENGUATGE D'AMOR

La mística és una manera de parlar. Així ho hem determinat a la introducció i així se'ns esbadella en els versicles pels quals passem en aquestes pàgines. La vivència mística que ha estat un acte interior de recolliment, individual i solitari, s'ha de traduir encara en un llenguatge que permeta vehicular-la, ha d'esdevenir dicible perquè esdevinga comunitària. Ha de fer-se acte perquè siga potència aprofitable per a la resta d'amadors. El místic que, sense posseir-la, ha assolit la seua recerca, té encara una darrera missió: pouar del que ha viscut allò que és apte per a ser fet paraula, transformar l'experiència en contingut comunicable, fer discurs de l'element vivencial que només ell posseeix. Ser conscient de la veritat que posseeix i transformar la presència interior de Déu en contingut expressable. Fer de l'experiència signe, crit, cant, paraula. Cantar el rastre de Déu que ell ha pogut contemplar. L'escriptura és, doncs, el darrer estadi de la meditació, el resultat de l'experiència contemplativa.

En un sentit més utilitarista, és el registre escrit que ens ha pervingut el que ens permet acarar-nos a la mística, és la paraula l'objecte d'anàlisi de la realització interior que és la mística. Ja hem dit que en l'edat mitjana els signes tenen un paper fonamental. Significar és expressar una cosa mitjançant un signe, expressar un contingut racional mitjançant un suport sensorial, mitjançant un llenguatge. En Llull, el llenguatge és, a més, l'instrument de la demostració racional. En la mística també s'ha de saber significar l'experiència viscuda, a través del signe donat que és el llenguatge. Si recordem la classificació del signe que hem establert seguint la doctrina de sant Agustí, el llenguatge forma part dels *signa data*, els signes que hom emprava amb la intenció de mostrar a la resta un moviment de l'esperit o una idea de la ment (*De Doctrina christiana*, CCSL XXXII, 32-34)¹⁴². Els *signa data*, a més, es distingeixen segons el seu mode de transmissió: els perceptibles per la vista, per l'oïda i pels altres sentits. En aquest segon grup s'encabeix el llenguatge, que n'és el més important (Maierù 1981,

¹⁴² Veg. la p.175 d'aquest treball.

56). Així doncs, la comunicació lingüística comença amb una experiència sensorial, escoltar paraules, i com que el significat d'aquestes és intel·ligible, l'enteniment s'hi ha d'aplicar i les ha de reconèixer com a vertaderes o com a falses¹⁴³. Per això el signe —siga la paraula o siga la natura, segons s'ha vist en l'apartat de la significació de les dignitats— és l'intermediari entre la realitat i la raó i ha de transmetre a l'intel·lecte una realitat que concorde amb la de l'exterior.

En la mística cal trobar un llenguatge que expresse coses aprehensibles per a l'home i que permeta accedir a l'espiritual, que esdevinga mitjà de comunicació per a arribar a l'altre. Aquest és l'objectiu de Blaquerna quan escriu els versicles místics del *LAA*. Es tracta de comunicar el coneixement adquirit, de revelar la veritat, per compartir-la amb la resta d'ermitans i transformar l'experiència individual en comunitària. La lectura dels versicles ha de possibilitar que la resta d'ermitans s'iniciïn en la contemplació, a partir del model que els presenta Blaquerna mitjançant la paraula com a signe.

Tanmateix, aquesta paraula haurà de tenir certes característiques que la facen adequada per al seu propòsit. L'explicació de la teoria lul·liana del llenguatge que hem exposat en les pàgines precedents ens permet entendre que, com que al *LAA* el referent al qual cal arribar és Déu, les limitacions del llenguatge humà faran difícil assolir-ne l'objectiu. Per aquest motiu rere els versicles trobem un llenguatge capaç de transcendir el signe lingüístic, un llenguatge diferent a l'habitual, que en supera les limitacions i la insuficiència. Com afirma Haas és habitual que el místic que pretén comunicar la seua experiència contemplativa «tienda siempre a hacerlo con formas de exteriorización poéticas» (Haas 1999, 67), justament perquè en l'experiència mística «el yo creyente se ve expuesto ante un mundo ante el que él mismo está verbalmente incapacitado en lo que respecta a su trascendencia» (Haas 1999, 93). El que trobem al *LAA* són paraules «que no significan nada por sí mismas» (Vega 2002, 113).

Caldrà veure quin context permet que signifiquen alguna cosa, de quina manera s'estableix la comunicació entre l'amic i l'amat, amb quin tipus de llenguatge s'expressa l'amic en el camí cap a la recerca de Déu, com se significa la intel·lectualitat

¹⁴³ Veg. l'explicació detallada i amb exemples que en fa Rubio 2018b (p.167-171).

suprema que és l'amat. Exposa Michel de Certeau que en tot text místic es troben diversos elements que fan que es considere així. Un d'ells és el *locus non locus*, el lloc buit «que marca en el discurso su lugar de locución» (Certeau 2006a, 164). El lloc des del qual es parla al LAA és l'amor. L'amor és l'element vertebrador del LAA, és la clau temàtica, però alhora s'erigeix com a personatge, com a *locus non locus*. De fet, aquest tercer personatge esdevé essencial, perquè possibilita el reconeixement mutu de l'amic i l'amat, i s'instaura no com a lloc o persona —tot i que aparega personificat en múltiples metàfores—, sinó com a lloc sense lloc que permet la transformació de contraris (Vega 2002, 119). És l'amor el fonament teòric de la contemplació, la clau dialògica i el lloc des d'on té sentit l'enunciació de l'experiència. Té sentit, llavors, batejar el llenguatge de l'obreta mística com a «llenguatge d'amor», seguint la terminologia lul·liana. El llenguatge entre l'amic i l'amat es fonamenta en l'amor, perquè és allí on naix i mor.

2.1. *El parlar místic: l'expressió de l'inefable*

La qüestió de la insuficiència del llenguatge ha ocupat la reflexió de molts autors, des de l'antiguitat fins als nostres dies. Pensament, llenguatge i realitat conformen una terna que recorre la història del nostre pensament, des de Plató fins al gir lingüístic que marca la filosofia del segle XX, amb autors com Russell, Mauthner, Wittgenstein o Derrida, sense oblidar les discussions estiregassades en el temps entre els nominalistes i els realistes, abocats en cos i ànima al problema dels universals. La nostra cultura s'assenta en el valor de la paraula, en la seua preeminència:

La primacía de la palabra, de lo que puede decirse y comunicarse en el discurso, es característica del genio griego y judío y llegó hasta el cristianismo. El sentido clásico y el sentido cristiano del mundo se esfuerzan para ordenar la realidad bajo el régimen del lenguaje (Steiner 2003 [1967], 30).

I la preocupació del llenguatge s'estén des de la qüestió més pragmàtica fins a l'àmbit més simbòlic, poètic¹⁴⁴. Si ens centrem en el misticisme, la qüestió encara pren major rellevància. En efecte, la tradició mística cristiana posa al centre el valor espiritual de

¹⁴⁴ Ens agradaria remetre al magnífic treball de Guillén (1969), sobre la construcció del llenguatge poètic a través de diversos discursos i veus i, especialment, a les pàgines dedicades a la poesia de sant Joan de la Creu (p. 73-109), una anàlisi que mostra de quina manera salva el místic la insuficiència del llenguatge.

la paraula revelada, que naix en l'ànima de qui contempla els misteris (Haas 1989, 24). Traduir l'experiència supraracional i infinita que és la trobada amb Déu no és una tasca fàcil, però ha de ser possible: el Verb perfecte ha de poder-se dir mitjançant el verb imperfecte. Déu és inefable però se l'ha de saber cantar, perquè es dona a conèixer de certa manera: «Si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam eis? / Dixit Deus ad Moysen: EGO SUM QUI SUM. Ait: Sic dices filiis Israel: QUI EST, misit me ad vos» (EX 3, 13-14). L'home, però, no es veu capacitat per a comunicar la trobada amb Déu, ateses les mancances del seu llenguatge: «Ait Moyses: obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri et nudiustertius: et ex quo locutus es ad servum tuum, impeditioris et tardioris linguae sum» (EX 4, 10). A la segona carta de sant Pau als Corintis, retrobem la mateixa consciència d'incapacitat enfront la descoberta del misteri:

Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum./ Et scio huiusmodi hominem sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit:/ quoniam raptus est in paradisum: et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui (2 COR 12, 2-4).

Com parlar de l'inefable és potser la qüestió més complexa a què s'acara la mística. Fora estèril tractar de recollir totes les aportacions que ens han pervingut, però potser l'inici d'aquest diàleg etern el trobem a la Bíblia: «quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes» (I COR 2,13). Enfront del llenguatge humà hem de cercar un llenguatge espiritual que ens permeta cantar les proeses de Déu, el llenguatge d'amor de què ens parla Llull. Steiner, referint-se a les metafísiques orientals, afirma:

El más alto, el más puro alcance del acto contemplativo es aquel que ha conseguido dejar detrás de sí al lenguaje. Lo inefable está más allá de las fronteras de la palabra. Sólo al derribar las murallas de la palabra, la observación visionaria puede entrar en el mundo del entendimiento total e inmediato. Cuando se logra ese entendimiento, la verdad ya no necesita sufrir las impurezas y fragmentaciones que el lenguaje acarrea necesariamente. No tiene por qué adecuarse a la concepción ingenua, lógica y lineal del tiempo, implícita en la sintaxis. En la verdad última, pasado, presente y futuro se abarcan simultáneamente (Steiner 2003[1967], 29).

L'inefable està més enllà de la paraula i, tanmateix, acaba necessitant-la. Les paraules són una solució insuficient, però són una solució. A través dels conceptes es pot parlar

de Déu, però només en mode hipersubstancial, perquè Déu serà eixes coses però en una mesura incommensurablement més alta (Eco 1997, 76). L'alternança entre el silenci i el discurs que també trobem en Llull, respon a la tensió entre experiència i comprensió, a la relació entre temps i eternitat. Ara bé, malgrat la recerca i la voluntat del silenci, la mística ha estat i és verbosa, està plena de models per a predicar aquestes tensions, el discurs i el silenci (Vega 2022b 407-408).

Llull també és conscient de les limitacions del llenguatge per a vehicular el que és més difícil d'expressar: la veritat continguda en Déu. I no s'absté d'expressar-ho a través dels seus personatges. Blaquerna s'adona ben prompte de l'arduitat de la seua comesa. A l'«Art de contemplació», en el capítol en què contempla l'essència divina, constata la imperfecció de la tasca que du a terme:

Per aquesta manera e per moltes d'altres contemplava Blaquerna la essència de Deu, mesclant les unes virtuts en les altres per ço que hagués pus novelles rahons e pus longa materia a contemplar la essència. E con hac finida sa oració, scrivi ço de que havia contemplat e pus legí ço que scrit havia, e no hac tanta de devoció dementre que ho ligia con havia dementre que ho contemplava. E per açó la contemplació no es tan devota en ligit lo libre con es en contemplar les rahons scrites en lo libre; e açó es per ço cor en la contemplació l'anima puja pus alt a membrar, entendre, amar la divina essència que no fa con lig ço que contemplava, cor devoció mills se cové a contemplació que ha scriptura (*ArtCont*, NEORL VIII, 537).

En l'exposició teòrica del mètode contemplatiu, Blaquerna remarca que contemplació i escriptura són dos processos lligats però independents. El llenguatge humà, sensible, no pot reflectir de manera perfecta l'experiència contemplativa que ve de viure, i l'ermità ha de ser-ne conscient. És el mateix que ja trobàvem exposat al capítol 134 del *LC* que hem comentat adés: l'ànima contempla millor actuant seguint la manera que es proposa al *LC* que no llegint les pàgines del *LC*, «Molt major plaer sent la anima con contenpla en la vostra bonesa segons la manera d'aquest libre, que no a con hom es ligit o parlant les paraules d'aquest libre» (*LC* 134, 14). I, tanmateix, ha de llegir les pàgines de l'obra per a saber com contemplar. La devoció és major quan es contempen directament les intel·lectualitats, sense mitjans sensuals, quan les potències s'apliquen directament a recordar, entendre i estimar Déu, que quan la contemplació està mediatitzada per l'escriptura, per la sensualitat. En realitat Llull ja n'ha explicat el perquè reiteradament al *LC*. Al capítol 283 el beat exposa els dos tipus

de lloança a Déu, la sensual i la intel·lectual: «Laor entellectual es, Sènyer, com hom remembra e entén e ama alcuna cosa o les qualitats o les obres d'aquella; laor sensual es com hom ab la boca loa la cosa remembrada e entesa e amada» (LC 283, 1). La primera manera de lloar i d'orar és interior i no comunicable mitjançant el signe sensual. La segona és posterior a la primera, en tant que transforma en sensibilitat la intel·lectualitat que ja s'ha contemplat. Aquestes dues maneres de lloar Déu presenten avantatges i limitacions, segons les característiques inherents als elements que hi juguen un paper clau:

So per que la laor entellectual val més, Sènyer, que la sensual, es per so car la ànima pot més membrar e entendre e amar vos que la paraula nous pot loar, e major vertut ha la ànima en membrar e en entendre e en amar que lo cors no ha en parlar; e so per que la laor sensual es mellor que la entellectual, es per lo profit comú, car l'ome qui loa vos preicant a les gents fa caber la laor en moltes ànimes (LC 283, 2).

La superioritat de la lloança intel·lectual es deu a la superioritat de l'ànima enfront del cos, l'espiritual excel·leix sobre el sensual perquè pot copsar millor l'objecte de la seua mateixa natura. Fins ací l'argumentació no presenta cap sorpresa. Però, si la paraula és necessària i supera en alguna cosa la lloança intel·lectual, és precisament perquè permet fer compartir l'experiència. El valor de la lloança sensual és la possibilitat de predicar l'amor de Déu, d'iniciar la resta en el camí contemplatiu, de fer comunitària l'experiència interior i individual que el contemplador posseeix. Una vegada més es constata que la paraula és fonamental en la missió lul·liana, en la *descensio* al món sensible després de la conversa amb Déu:

Ya el lenguaje de la *amància* luliana —neologismo que es el contrapunto de *ciència* y que hace referencia a una filosofía del amor—, a través de los cinco «sentidos espirituales» (*cogitació, consciència, apercebiment subtilea, coratgia*), muestra que, en el descenso contemplativo, el lenguaje también ha de desvelar su posibilidad e imposibilidad. De hecho, el descenso, tanto en su teológica (la encarnación de Cristo) como gnoseológica (la vida práctica, o la dimensión sensible), corresponde al hecho mismo del lenguaje, donde este es la representación de la Palabra hecha cuerpo. En el descenso se manifiesta la facultad de predicar el silencio de la contemplación adquirida en lo más alto de la vida teórica (Vega 2022b, 408).

Tant les potències com la paraula resulten imperfectes, però alhora necessàries, en l'*ascensio* i en la *descensio*. La paraula és insuficient per a significar l'espiritual, el

contingut intel·lectual suprem que és Déu: «la boca parla diccions e paraules fenides en temps e en quantitat; mas so que les paraules signifiquen es infinit e sens quantitat e sens temps» (LC 283, 9). Igualment, l'ànima humana també és limitada, perquè no pot arribar a copsar la magnificència de les obres i de la infinitud divina: «la ánima vos loa, mas nous pot tant loar com vos obrats; car majors e més e mellors son les obres que vos fets, que no es la ánima en son membrar ni en son entendre ni en son voler» (LC 283, 13). L'ideal seria poder accedir a Déu en la seua totalitat i comunicar les intel·lectualitats de forma intel·lectual, amb un llenguatge interior, però les dues coses són impossibles en aquesta vida per a la natura humana, per la seua condició corporal. Tanmateix, la consciència de les dificultats i de la impossibilitat de la perfecció de la tasca no ha d'immobilitzar ni ha de dur l'home a abandonar aquests propòsits. Llull no renuncia mai a la recerca de la veritat ni perd la voluntat de compartir-la amb la resta. Per a mantenir-se en la veritat cal mantenir-se en l'amor, perquè la veritat cristiana és verificable en tant que és factible en l'amor, necessita ser feta en l'amor: «Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus» (Ef 4,15) (González 1995, 345).

La vida de Ramon és l'ideal d'aquest mantenir-se en l'amor a Déu per a mantenir-se en la veritat, és exemple de fermesa infatigable i tenacitat en la recerca d'un mètode que siga el menys perfecte possible. Llull és ferm en el compromís amb la seua missió: és posseïdor del missatge que li ha estat revelat en la il·luminació de Randa i ha de saber transmetre'l. Per això el beat prova una i una altra vegada la manera de fer menys imperfecta la comunicació de la veritat; el resultat són les distintes versions de l'Art i les innumerables formes literàries que recorren per les seues pàgines.

Malgrat que siguen estris limitats i imperfectes, les potències de l'ànima són l'eina que posseeix l'home per a trobar-se amb Déu, i el llenguatge és el mitjà per a contar la trobada. L'home ha de saber transcendir-los i usar-los al servei de la primera intenció. Transcendir el llenguatge i la realitat, però, no ha de voler dir abandonar-los. Per a trobar l'amat l'amic haurà de cercar-lo amb les potències de l'ànima i alhora assajarà de trobar un llenguatge diferent de l'habitual amb què comunicar-s'hi, el llenguatge d'amor. Aquest llenguatge és el propi de la mística, un llenguatge metafòric que utilitza qui ha estat en contemplació i coneix els secrets i els misteris de Déu, i que

permet, doncs, arribar a allò a què no es pot accedir mitjançant el llenguatge quotidià. És el llenguatge que fa ressorgir l'Altre.

«At nova res novum vocabulum flagitat» enuncia Lorenzo Valla a mitjan segle XV; les paraules tenen dret a nàixer per a designar nous mons (Certeau 2006, 83). Blaquerna, després de contemplar, necessita una nova paraula per a realitzar la *descensio*. Ara ja pot cercar una nova manera d'encarnar el discurs per a explicar la seua experiència, per a donar lloc a una veritat. Els moviments místics cerquen instituir nous llocs d'enunciació precisament perquè volen «restaurar el espacio social que es la condició de un decir» (Certeau 2006, 125). Tanmateix, el discurs del nostre protagonista per explicar la nova realitat que coneix, per lletrejar el que encara és desconegut per als altres ermitans, no es caracteritza per la creació de noves paraules, sinó per cercar expressions que escapen a l'experiència i trobar el lloc que han d'ocupar les úniques paraules que s'adiuen amb aquesta experiència i que són *amic*, *amat* i, en darrer terme, *amor* (Vega 2002, 115). El llenguatge insuficient ha de ser caut i en el *LAA* només es dona per fet en aquestes tres paraules que són el fonament i la justificació, el contingut i també la manera. No podem expressar-ho millor del que ho fa Vega:

[el *LAA*] respon a una necessitat descriptiva, exemplificada per l'expressió de la insuficiència del llenguatge que cerca la suficiència de la paraula revelada [...] El text de Llull es poètic perquè en ell no hi ha diferència entre paraula i imatge, o perquè la imatge supera amb molt l'expressió lingüística [...] Llull és creador de llenguatge perquè no s'atura en el llenguatge [...].

Al *Llibre de l'Amic i l'Amat* Llull no fa poesia: són, com diu al començament, «metàfores morals», és a dir, sobrepassen constantment el que volen significar, estan en constant moviment, literalment són un excés, translacions d'imatges impossibles de copsar amb la sola raó. El seu no és un discurs irracional, sinó transracional, no fuig del sentit, però l'estira fins a fer mal (Vega 2018, 325).

Llull és creador de llenguatge perquè va més enllà del llenguatge. Aquesta és la idea que hem de tenir present quan ens trobem amb versicles que poden resultar incomprensibles i que, en realitat, responen a la voluntat lul·liana de cercar la manera d'expressar la veritat. La paraula, l'Art, ha de comunicar al món la veritat, la contemplació. L'oració contemplativa s'ha de traduir en un discurs que no «seguisca manera», com s'enuncia a l'inici del *LAA*:

Dementre que Blaquerna plorava e adorava e en la sobirana stremitat de ser forçes havia puyada Deus sa anima, qui·l contemplava, Blaquerna se sentí exit de manera per la gran frevor e devoció en que era e cogitá que força d'amor no segueix manera con l'amich ama molt fortment son amat. On, per açó, Blaquerna fo en volentat que feés *Libre de amich e amat*, lo qual amich fos feel e devot crestiá e·l amat fos Deu (*LAA*, NEORL VIII, 426).

El discurs no segueix manera perquè l'amor tampoc no segueix manera, com va saber veure Badia: l'aparent desordre de les metàfores s'explica per les característiques del tema, perquè l'emotivitat sentimental és imprevisiblement irracional (Badia 1985, 274). Al capdavant, la forma no segueix manera perquè tampoc no la segueix el contingut. Al rerefons, però, hi ha una teoria que ho explica, i que té a veure amb el funcionament de les potències de l'ànima. Al *LC*, al capítol dedicat al coratge i el fervor en la contemplació, es desenvolupa l'argumentació següent:

Deus gloriós, singular Senyor, en tots bens abundós! Com home es molt fortment coratjós e fervent contemplant en vos, adoncs, Sènyer, la volentat vol e requer e demana a la memoria que remembre e al enteniment que entena part los termens on an termenament e fi, e car la memoria ni l'enteniment no poden donar a la volentat tot so que demana, per assò la volentat per sobre animositat no seguex manera en la contemplacio.

On, enaxí com a home quax exit de son seny e com a home empatxat e embarbesclat, home, Sènyer, qui es ben comprés de animositat e de fervor en contemplacio no parla sino quax a home sens enteniment, car enaxí com la amor que ha li fa passar manera, enaxí les paraules que parla no seguexen ordonament ni manera.

On, beneyts son, Sènyer, los homens qui per esta manera aital son contemplant en la vostra bonea; car molt major amor vos an que aquells qui en lur contemplacio e en lurs paraules seguexen ordonadament manera, car aquells qui seguexen ordonadament manera, lur voler no forsa ni costreny lur recordar ni lur entendre per sobre animositat de volentat; mas los homens qui no seguexen orde ni manera per sobre gran voler que an, lur volentat vol forsar e constrènyer lo remembrament a més recordar que no pot recordar e l'enteniment a més entendre que no pot entendre (*LC* 222, 1-3).

La incapacitat de la memòria i l'enteniment d'assolir els preceptes que marca la voluntat, provoquen que aquesta necessite més fortalesa que de costum. Aquest excés de voluntat sense regir-se per la memòria i la raó, la duen a actuar en la contemplació sense moderació. És el que li passa a Blaquerna quan se sent «eixit de manera» mentre contempla. Això el du a pensar que l'amor de l'amic i l'amat tampoc no segueix manera, i en reconèixer-se en aquest camí decideix que és la metàfora adient per a expressar la seua condició. Com veiem en el fragment del *LC* que tenim a sobre, el

contemplatiu que té la voluntat ben endreçada a seguir la primera intenció i, amb aquesta finalitat, està ple de coratge i de fervor, es comunica amb paraules que no segueixen manera. Com decideix fer Blaqueria. La infinitud de Déu és inaprehensible, l'enteniment i la memòria no poden arribar-hi completament, però és bo que la voluntat els empenya a arribar allà on la seua natura limitada no els deixa fer-ho. En aquest context és la voluntat qui indueix el dinamisme, qui impul·leix a perseguir Déu, l'objecte d'amor, i qui obliga l'enteniment i la memòria a esforçar-se més encara que la missió siga impossible d'assolir plenament. Però no queda tot en la mera voluntat: els versicles escrits en l'estat de *sobreamor* necessiten, precisament per això, una exposició intel·lectual posterior. Així ho torna a explicar Llull uns capítols més endavant:

Oh vos, Senyor Deus, qui ab ordonat voler afigurats al enteniment quals coses son possibols! Enaxí com per sobre voler safigura falsament en l'enteniment esser possíbol la cosa qui es impossíbol, enaxí per gran abundancia de mon voler la mia ànima vol adorar e contemplar la vostra essencia gloriosa en amar e voler ella en aquella cosa en que la memoria no la pot membrar ni l'enteniment entendre.

Car tant es, Sènyer, digna cosa que la vostra essencia sia amada e volguda, que no basta al voler que am vostra essencia segons que la memoria la pot remembrar ni l'enteniment la pot entendre, enans deu voler esser tan gran en amar vostra essencia, que sobre lo remembrament e l'enteniment la deu amar e adorar e contemplar: car enaxí com lo voler del home pobre qui alberga lo noble príncep no bastaría a honrar lo príncep si era en egual quantitat de son poder, enans cové esser major per tal que desig com pogués satisfer al príncep segons sa honor, enaxí lo voler del vostre servidor auría defalliment en sí metex si no era pus fortment amant vostra essencia que lo remembrament poderós a membrar e l'enteniment a entendre.

[...] si mon voler no vulía amar e adorar e contemplar vostra essencia en so que no la pot lo remembrament membrar ni l'enteniment entendre, auría defalliment en adorar e contemplar e amar vostra gloriosa essencia (LC 318, 16-18).

Sobreestimar comporta un risc: que l'enteniment assumisca com a possibles les coses que no ho són. Però recordar i entendre l'essència de Déu és una tasca tan àrdua com impossible, i la voluntat ha de seguir la seua natura i actuar per sobre de les altres dues potències, no ha de defallir en la seua tasca, perquè els avantatges que possibilita són majors que el risc que assumeix. Així doncs, la voluntat ha d'estimar sense mesura quan l'enteniment i la memòria no arriben a entendre i recordar les significacions

divines. Com l'enteniment s'haurà d'esforçar en la seua missió quan la voluntat desame el que ha d'estimar; els dos processos es desenvolupen detalladament al capítol 244 del *LC*. El resultat del *sobrevoler* o *sobreamar*¹⁴⁵ serà la paraula desordenada, que esdevindrà, doncs, un senyal d'amor, l'indici que la voluntat estima Déu malgrat tot. Estimar Déu sense mesura no ha de voler dir haver perdut l'enteniment, sinó haver-lo posat al servei de Déu; el contemplatiu que es dona a Déu completament ha d'esdevenir foll d'amor. Amb l'aparició del personatge de Ramon lo foll al capítol 79 del *Blaquerna* Llull justifica l'adjectiu:

—Senyer —dix Ramon lo foll—, jo era cusí en la cort del emperador e depenyia'm foll per ajustar diners, e l'emperador a'm tant dit de la passió de Jesucrist e de la noblea de Deu que vull esser foll per donar d'el honrament e honor. E no vull aver manera a mes paraules per força de gran amor. E per ço cor vostra cort a major honor per la passió de mon amat e per la encarnació que nulla altra cort, cuyt atrobar en vostra cort molts companys qui sien de mon ofiç» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 348).

Contra la follia real, de qui ha desordenat les intencions Ramon lo foll es proclama foll per amor seguint tota una tradició coetània¹⁴⁶ i, encara més, declara que vol parlar sense manera, perquè la follia és precisament l'oposició a la mesura: «no vull aver manera a mes paraules per força de gran amor». Parlar sense manera, parlar com a foll, cantar com a foll, són símptomes que el contemplatiu estima Déu de la millor manera que sap fer-ho, en un excés d'amor que mai no serà suficientment excessiu. Bernat de Claravall, al *De diligendo Deo* també s'expressa en aquests termes¹⁴⁷: «Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere. Fortassis utique, sed sapienti» (Bernat de

¹⁴⁵ Fixem-nos en el que apunta Vega precisament sobre el mot *sobreamar*: «en Llull hi ha un grapat de paraules com “desamor”, o neologismes com “sobreamar”, que expressen, justament, aquell tret característic del treball de l'escriptura mística: la lluita del llenguatge pel llenguatge, construint una terminologia característica del discurs místic, però també de la poesia moderna, en la qual afirmació i negació convergeixen» (Vega 2018, 323).

¹⁴⁶ Sobre els orígens de la follia mística veg. Gagliardi (2017), que repassa la bogeria per Crist des dels orígens monàstics de l'Orient tardoantic i medieval amb els *salòs*, passant per la consideració que en fan els sufís, l'adaptació al monaquisme occidental i les fonts jurídiques, mèdiques, filosòfiques i teològiques que descriuen el fenomen, fins a arribar al tema en les hagiografies, en franciscans com sant Francesc d'Assís i Jacob de Todi. Considereu també Saward (1980). A més, el monogràfic editat per Kappler i Thiolier-Méjean (2007) aborda el tema de la follia d'amor místic i profà tant en la tradició literària medieval oriental com occidental. Quant al tema en Llull, veg. Courcelles (2002 i 2007) i Redondo (2017).

¹⁴⁷ Veg. Saouma (2007).

Claravall 1963, 119). Aquesta insaciabilitat de desig respon al fet que Déu és una realitat que no es pot circumscriure, de manera que la recerca és eterna i es dilata més com més desitge i s'obstina l'ànima a cercar-lo, segons descrigué Gregori de Nissa (Hattem 2011a, 78). Així ho explica l'amic:

Loava l'amich son amat e dehia que ell havia traspassat *on*, cor ell és là on no pot atènyer *on*.

E per açò, con demanaren a l'amich on era son amat, respòs: "És", mas no's sabia on; emperò sabia que son amat és en son remembrament (LAA 212).

L'amat és a tot arreu i al mateix temps no és enlloc, és en el món i és en la interioritat. És en l'amic, en la seua memòria. La pregunta pel lloc on habita l'amat té tantes respostes possibles que queda sempre en secret. De fet, al LAA «la única pregunta que se repite de forma obsesiva es dónde, como una forma extrema del lenguaje» (Vega 2002, 120).

El *sobreamor*, per tant, és necessari en el camí contemplatiu, com ho és la manera de parlar que comporta. Per aquest motiu es valora més positivament parlar amb paraules que no seguisquen manera que no fer-ho, com hem vist més amunt (LC 222, 3) i com s'explicita també a l'AFA:

Tastà lo metge a l'amic son pols, e guardà en sa urina, e conec que l'amic avia necessitat de 1^a medicina qui'l feés frenètic, per so que parlàs com a foll per s'amor; car aquels an major sanitat per amor qui parlen seins manera d'amor. Lo metge féu la medicina de les raïls d'amor, enfora contrarietat e menoritat d'amor, per so que fos pus forts, e donà-la a l'amic que la begués per amor de son amat. Bec l'amic la medicina d'amor e sentí's pus fortment trebaylat per amor que d'abans (AFA, 109).

Quan l'amic emmalalteix per un amor que li provoca més sospirs, plors i temors dels que pot suportar, demana que el visite el metge d'amor, que li recepta precisament una medicina que li farà créixer l'excitació quasi fins a la follia¹⁴⁸. És aquesta medicina el que li provoca que parle «com a foll per amor» i el que el farà sentir-se encara més

¹⁴⁸ Aquest és el significat de «frenètic», segons el NGGL.

enamorat i, consegüentment, més malalt. La malaltia per *sobreamor* la retrobem a l'*AFA* i apareix en el mateix sentit al *LAA*:

Malalte fo l'amich per amor. E entrà'l veer un metge, qui muntiplicà ses langors e sos pensaments. E sanat fo l'amich en aquella hora (*LAA* 86).

Malaute estava l'amic per sobre amar e volc ublidar la gran bonea de son amat; mas l'amat dix a amor que son amic li falia e volia fugir. E amor religà l'amic pus fortment e féu-li doblar lo remembrament, per so que pus fortment remembràs la bonea de son amat (*AFA*, 34).

A *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* trobem el mateix a la qüestió 44, «De duració e volentat»: «En les mars d'amor anava periclitant l'amic per sobreamar. Demanaren-li amadors per què no peria, pus que tant amava» (OS II, p.526). Més endavant el verí d'amor és el que hauria de fer morir l'amic per *sobreamor* (*AFA*, 126), tot i que finalment el remei no resulte i els donzells l'hagen de conduir a veure l'estat deplorable del món. Però, finalment, l'amic morirà a Jerusalem perquè veure la terra santa farà créixer el seu amor (*AFA*, 129). Llavors, el *sobreamor* no només provoca l'estat de folia, també condueix l'amic a estadis extrems: la mort o el rapte místic. De nou, a l'*AFA*:

En l'amar de l'amic volgren entrar differència, concordança, comensament, mejà e fi e egaltat ab majoritat, per so que l'amar de l'amic fos major; mas l'amic s'escusà a eles e dix que no podia major amor caber en sa amabilitat. Mas l'amor e l'amat obriren la porta e entraren les semblances de l'amat en la amor de l'amic, ab majoritat, e l'amic perdé ymagenar e sentir e estec en rabeu per sobre amor e amar (*AFA*, 36).

El mateix s'expressa així en una metàfora del *LAA*: «—Digues, foll, con no parles? Ni què és ço en què estàs embarbesclat, consirós? Respòs: —En les bellees de mon amat e en lo semblament de les benances e de les dolors que m'aduen e m donen amors» (*LAA* 72). El *sobreamor* du l'amic a l'estat d'*embarbesclament*, a la sublimitat contemplativa de qui entén les significacions del camí. Fixem-nos que l'amic en aquest versicle és considerat foll¹⁴⁹ per la seua actitud incompreensible per als qui resten lluny

¹⁴⁹ Són abundants els versicles en què s'interpel·la l'amic tractant-lo d'aquesta manera. En concret, al *LAA* apareix en 47 sentències, segons el CDAIA elaborat per Vives (2022). Són els següents: 12, 13, 54, 62, 65, 68, 72, 73, 74, 78, 82, 91, 142, 152, 155, 158, 169, 170, 172, 174, 176, 183, 193, 196, 205, 208, 229, 232, 235, 236, 239, 247, 248, 255, 273, 276, 280, 282, 284, 285, 287, 346, 350, 351, 354 i 357.

de l'amat. En aquest cas la follia no el fa parlar sense manera, sinó callar, perquè l'estat d'*embarbesclament* en què es troba el condueix al silenci. En altres ocasions la follia es relaciona amb el cant:

Anava l'amich per una ciutat 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 (LAA 54).

Les dues formes d'expressió, el silenci i el cant, són formes de comunicació molt presents en la mística, i formen part del diàleg que s'estableix entre l'amic i l'amat, com es desenvoluparà a les pàgines que segueixen. Però el foll d'amor, lluny d'avergonyar-se davant de la resta d'homes, es reafirma en la seua integritat i en la seua decisió: «Escarnien e reprenien les gents l'amich per ço cor anava con a foll per amor. E l'amich menyspreava lurs scarns e reprenia les gents per ço cor no amaven son amat» (142). I es meravella de l'actitud de la resta, desordenadors de les dues intencions: «—Digues, foll, quina cosa és maravel·la? Respòs: —Amar més les coses absents que les presents; e amar més les coses vesibles, corriptibles, que les invisibles, incorruptibles» (LAA 82) i sent vergonya per ells, «per defalliment d'amor qui no sab amar» (LAA 91). És precisament a causa d'ells que esdevé foll per amor, com justificava Ramon lo foll la seua decisió al capítol 79 del *Blaquerna*: «Los hòmens qui's depanyen folls per ajustar diners mouen l'amich a ésser foll per amor. E la vergonya que l'amich ha de les gents a anar con a foll dóna manera a l'amich con haja amor e preu de les gents» (LAA 152). Al capdavant, aquest foll d'amor que canta i calla, que s'abandona al servei de l'amat i actua d'una manera estranya per a la resta d'homes és qui pot descobrir els secrets de l'amat i fer-los senyals en el seu amor. Però no ens avancem encara en la nostra missió.

2.1.1. L'obscuritat del llenguatge

«Digues, foll, per què parles tan subtilment? Respòs: —Per ço que sia ocasió a exalçar enteniment a les noblees de mon amat e perquè per més hòmens sia honrat, amat e servit» (LAA 354). L'amic que abans s'expressava sense manera ara ho fa subtilment, perquè només aquells enteniments preparats per a entendre les seues

paraules ho estaran per a comprendre les significacions de Déu. L'esforç exegetíc que haurà de fer l'enteniment del contemplatiu despertarà les seues capacitats i el forçarà a superar les seues limitacions naturals. El *LAA* es presenta explícitament amb un llenguatge de difícil accés, que segueix la manera dels sufís, com ja s'ha exposat:

son unes gents qui han nom "sufies". E aquells han paraules d'amor e exemplis abreyats e qui donen a home gran devoció; e son paraules qui han mester espusició e per la spusició puja l'enteniment mes a ensús, per lo qual puyament muntiplica e puja la volentat en devoció (*LAA*, NEORL VIII, 427).

Si les paraules d'amor i els exemples necessiten ésser explicats, els ermitans necessitaran fer un esforç per a interpretar els versicles, per això «cascú vers basta a tot un dia a contemplar Déu». La predilecció per les formes breus respon a una qüestió d'eficiència: la natura de l'enteniment li permet entendre millor les paraules breus que les oracions llargues, recorre millor les sensualitats com més breus siguen.

Ordonador Senyor! La final raó per que aquesta art mills se pot determenar per figures sensuales que no faría sens les figures, sí es, Sènyer, per so car natura de enteniment es que mills entén per breus paraules qui abasten a ell a entendre per elles que per longues (*LC* 335, 30).

Aquesta és la justificació per la qual substituirà els conceptes per lletres en els darrers capítols del *LC*¹⁵⁰, per a desesperació del lector, i és també als fonaments del sistema artístic. De fet, ja del *LC* al *LAA* Llull fa un bot important: del capítol extens del *LC* (i com més avança el llibre més extens) que ha de servir a l'ànima per a contemplar durant tot un dia, passem als versicles breus i condensats.

L'esforç interpretatiu que ha de fer l'enteniment recorrent les metàfores obscures, les sentències que no s'entenen de manera literal i sobre les quals l'enteniment ha de passar-se tot un dia meditant, és el que li permetrà iniciar l'ascensió cap a Déu i moure la voluntat al mateix fi. Excitar i exercitar l'enteniment esdevé fonamental en el mètode contemplatiu, i la manera de fer-ho és a partir d'exemples i de metàfores

¹⁵⁰ Així continua el paràgraf: «On, com pus breument es dita una letra que no es encarnacio o trinitat e axí de les altres coses, per assò l'enteniment encontinent que ha reebut per breu dicio e oracio se muda yvasosament a entendre les unes coses per les altres, e com les diccions e les oracions son longues, nos pot l'enteniment mudar tan ivasosament ni tantes de vegades dintre cert terme duna cosa a altra a entendre com fa per breus diccions e paraules» (*LC* 335, 30). Sobre l'origen de la notació alfabètica en Llull, veg. Rubio (2014).

obscuras, d'enigmes, d'acord amb el tarannà didàctic medieval que com més difícil siga una cosa d'entendre més entendrà l'enteniment i més plaer n'obtindrà en el procés¹⁵¹. L'obscuritat de les sentències, del parlar de l'amic i l'amat, es considera un estímulo per a l'enteniment, un repte que s'esforçarà per superar i que, alhora, farà pujar la voluntat. Aquesta apologia del llenguatge obscur i de difícil accés es repeteix en diversos textos del beat¹⁵², en concret ha fet fortuna aquest passatge del *Fèlix*:

—Senyer —dix Felix al sant hermitá—, molt me marvell de vostres exemplis, cor vijares m'es que no facen res al proposit de que yo us deman. —Bell amich —dix l'ermitá—, scientment vos faç aytals semblançes per ço que vostre enteniment exalçats ha entendre, cor on pus escura es la semblança pus altament enten l'enteniment que aquella semblança enten (*Felix I*, NEORL X, 149).

En moltes ocasions Fèlix demana que li aclarisquen els exemples o les semblances que li expliquen, i aquesta demanda dona peu a l'interlocutor a introduir un nou exemple en aquest joc infinit de contes que és el *Fèlix*¹⁵³. Lluny de facilitar l'analogia, el nou exemple triat sol ser encara més complex que l'anterior, fins al punt que els personatges arriben a confessar haver triat les semblances conscientment per a motivar el protagonista a elevar l'enteniment (Medina 2008-2009, 254-255). Els exemples no ofereixen una solució immediata, ans obliguen a Fèlix a «salir afuera, entendiendo por causa de amor, amando por causa del entendimiento» (Vega 2002, 126). Unes pàgines abans d'aquest diàleg, al capítol 11, Fèlix pregunta a Blaqueria «per que los profetes havien parlat tan escurament del adveniment de Jesuchrist» (*Felix I*, NEORL X, 134), i el personatge respon en la mateixa línia:

Blaqueria dix que enteniment e fe son creatures de Deu. E on pus fortment los profetes parlaren escurament del aveniment de Jesuchrist, pus ocasionat es l'enteniment humá a exalçar si matex en subtilitat et en çercar les obres que Deus ha en si matex et fora si

¹⁵¹ Sobre la relació de Lull amb l'obscuritat didàctica medieval veg. Medina (2008-2009) i pel que fa a l'aplicació a la contemplació, veg. Santanach (2015).

¹⁵² Medina (2008-2009) remarca i analitza alguns passatges de la *Doctrina pueril*, el *Llibre d'oracions i contemplacions de l'enteniment*, el *Blaqueria* i el *Llibre de meravelles*.

¹⁵³ En paraules d'Aragüés: «La ejemplaridad se concibe así como una cadena infinita, como un almacén de la memoria que custodia los viejos ejemplos y añade a ellos nuevas semejanzas, nuevas maravillas. De modo casi virtual, el itinerario y los mismos contenidos del *Llibre de meravelles* se prolongan más allá de las últimas líneas de la novela, negando la propia posibilidad de su final» (Aragüés 2016b, 139).

matex, en les quals obres l'enteniment pot mes entendre on pus l'aveniment de Christ es segretament nunciat. E açó matex se segueix de fe, qui pot esser major en creure l'aveniment de Christ on pus los profetes n'an parlat subtilment (*Felix I*, NEORL X, 134-135).

Llull és deutor en tots aquests passatges de la llarga tradició medieval que veu en la dificultat dels textos una font de motivació i coneixement, i en darrera instància, un motiu de gaudi. Una tradició que parteix de la dificultat de l'exegesi bíblica i de l'obscuritat dels textos profètics. Segons constata Taylor, sant Bonaventura comenta les paraules de Jesucrist quan diu que parla als apòstols amb proverbis, textos que requereixen ser interpretats:

Haec in proverbii locutus sum vobis. Venit hora cum iam non in proverbii loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis:/ in illo die in nomine meo petetis: et non dico vobis quia ego rogabo Patrem de vobis:/ ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis, et credidistis, quia ego a Deo exivi./ Exivi a Patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem./ Dicunt ei discipuli eius: Ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis (IO 16, 25-29).

En la mateixa línia, Gregori Magne declara que descobrir els secrets de la paraula divina, l'obscuritat dels textos dels profetes, és un mitjà de servir Déu (Santanach 2015, 344)¹⁵⁴. En tots els exemples s'observa que la dificultat dels textos té una funció didàctica molt clara, que també es pot transportar al parlar de la contemplació, com fa Llull al *LAA*. Aragüés ho resumeix així:

No se trataba de una oscuridad gratuita: gracias a ella, precisamente, las secuencias podían devenir un instrumento adecuado para la meditación profunda acerca de todo lo creado y, por esa vía, para la contemplación amorosa del Creador. De ahí deriva, además, un valor estético que va mucho más allá de la amenidad y la utilidad para el adorno asociadas al género por la tradición. En el caso del ejemplo luliano, el deleite nace ante todo de esa fruición ligada al desentrañamiento de su significado trascendente; la belleza, de la capacidad del género para traducir, por medio de palabras, el diseño de una Creación sustancialmente hermosa (Aragüés 2016b, 159).

¹⁵⁴ Veg. els exemples que addueix Santanach (2015) de Petrarca, sant Agustí i Gregori Magne a les p. 343-345.

Al *LAA*, com que la matèria és l'amor, l'obscuritat i la dificultat del llenguatge es presentarà en aquest àmbit, s'haurà de comprendre en aquesta clau.¹⁵⁵ Per a comunicar la paraula divina l'amic pot parlar sense manera, pot parlar subtilment, d'una manera difícil de distingir per l'intel·lecte, mitjançant paradoxes i recursos que només els enteniments més excelso aconseguiran desxifrar, i també pot callar. L'ermità que vol contemplar requerirà fer un esforç per a entendre les paraules entre l'amic i l'amat. Un esforç que, en darrer terme, l'impel·lirà a comprendre Déu i les seues obres i li causarà un plaer sublim. En realitat, el procés ardu de comprensió, si es produeix de manera adequada, provocarà que l'home que l'ha seguit, l'ermità en aquest cas, ordene les seues intencions, per tal d'orientar la seua vida segons la causa final per què es va crear (Santanach 2015, 350).

Recordem encara ara que la mística és essencialment un fet del llenguatge (Vega 2018, 317). Aquest llenguatge de forta càrrega simbòlica és un discurs que pretén concordar amb l'experiència sentida més que no aproximar-se intel·lectivament a la realitat. Per això es materialitza en un seguit d'elements i de recursos retòrics reiterats com la paradoxa, l'oxímoron o la *coincidentia oppositorum*, que responen a la natura inefable del contingut que es vol vehicular. En aquesta línia, Steiner creu que l'evolució i la difusió dels recursos d'al·legoria, analogia, símil, metàfora i ocultament parteixen més aviat d'aquests usos de comunicació indirecta i interna que no dels usos que en feia la retòrica clàssica:

As do the constantly polysemic, stratified techniques of semantic motions in the Pauline Epistles. It is these parables and indirect communications, at once more internalized and open-handed than are the codes of classical rhetoric, which beget the seeming contradiction of enigmatic clarity, the "comprehendit incomprehensibile esse" celebrated in Anselm's Proslogion. In turn, from these dramatizations of manifold sense, evolve the instruments of allegory, of analogy, of simile, of tropes and concealments in western literature (though here also there are obvious and indispensable classical sources) (Steiner 2010 [2001], 83).

¹⁵⁵ Aquest llenguatge obscur que Llull defensa per poder arribar a entendre el contingut, també s'ha relacionat amb la tradició trobadoresca del *trobar clus* (Santanach 2015, p. 341; Riquer 1980 [1964], p. 349-350).

2.1.2. El discurs paradoxal

Si el llenguatge místic es cus amb paradoxes és perquè evoca realitats massa complexes per a ser tancades o contingudes en definicions abstractes. Així doncs, amb el recurs a la paradoxa s'intenten conciliar, en el pla de l'experiència espiritual, nocions que, en aparença i en el domini natural, són antinòmies (Leclercq 1957, 68).

A través de les antinòmies podem arribar al diví: «lo divino solo puede ser concebido como milagro absoluto, como paradoja, como absurdo, acontecimiento que, de ninguna manera puede determinarse con predicados positivos» (Oltra 1973, 7-9). Són molts els místics que incorporen aquests recursos als seus discursos i veuen en la hipèrbole, les paradoxes, les antítesis o els oxímorons la manera de trencar la lògica d'un discurs que, per la seua natura, no ho ha de ser. Per a Nicolàs de Cusa, per exemple, Déu està més enllà de les contraposicions internes de què es constitueix la realitat, però s'hi mostra a través perquè és en tot i per sobre de tot: en la coincidència dels oposats i més enllà d'ells (Núñez 2015, 129)¹⁵⁶. Es tracta de cercar la manera menys imperfecta d'accedir a l'altra realitat, el mitjà que conduïska a un ordre més proper a l'espiritual, al diví.

Els versicles del *LAA* proven com Llull obri el llenguatge i el transgredeix, el força fins als extrems de les seues possibilitats emprant paradoxes i fent ús de termes aparentment contraris que forcen la significació i que celen, en realitat, un sentit per a qui sap trencar la closca de la metàfora i superar-ne la lectura literal. A tall d'exemple, llegim el versicle 158: «—Digues, foll, en què't sens major voluntat, o en amar o en aïrar? Respòs que en amar, per ço cor aïrava per tal que pogués amar» (*LAA* 158). La potencialitat simbòlica i semàntica dels termes *amar* i *aïrar* els fa adients per a vehicular la tensió entre experiència i comprensió del fet místic. Però si el versicle es llig seguint els preceptes que Llull ja ha desenvolupat al *LC* i a l'*ACIV* no manca de lògica: odiar les sensualitats i els vicis i rebutjar-los és un pas en el camí cap a estimar Déu i les seues virtuts. És posar en acció l'Espècie I de la figura S —memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que odia—: l'amic recorda i entén els vicis

¹⁵⁶ Sobre la comprensió intel·lectual del diví com a *coincidentia oppositorum* en Nicolàs de Cusa, veg. González Ríos (2011).

contraris a Déu i els rebutja afectivament¹⁵⁷, així s'afirmen, per oposició, les dignitats divines i les virtuts. El que al versicle 158 s'expressa tan condensadament i amb aquests termes que poden resultar paradoxals, al versicle 309 s'expressa de manera desenvolupada:

—Amat qui·m fas amar, si no m'ajudes, per què·m volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors (*LAA* 309).

L'ermità que no ho acabe de capir a la metàfora 158 segurament veurà la llum al versicle 309, perquè les metàfores estableixen un diàleg en què es reiteren els conceptes i les idees de formes molt diverses. És el mateix que fa Llull al llarg de la seua obra quan assaja de vehicular de les formes més variades una veritat que sempre és la mateixa. Així, el contemplatiu que ja haja arribat al nivell superior entendrà directament els versicles paradoxals que presenten un nivell major d'abstracció, i els qui s'inicien en el caminar contemplatiu ho capiran ajudant-se dels versicles més descriptius i argumentals. Un altre exemple que es pot entendre en aquesta mateixa línia:

Cridà l'amich en alt a les gents e dix que amor los manava que amasen en anant e·n seent, en vetlant e·n durment, en parlant e·n callant, en comprant e·n venent, en plorant e·n rient, en plaer e·n languiment, en guanyant e·n perdent. E, en qualsque coses feessen, en totes amassen, cor d'amor n'avien manament (*LAA* 77).

El versicle es basa de nou en les oposicions semàntiques dels termes emprats, però alhora fa referència a la capacitat d'acció del contemplatiu, que s'ha de veure exercitada en cada pas del seu camí, com ja ha estat explicat a la pàgina 102. Un altre exemple del llibret: «Temptà l'amat son amich si amava perfetament e demanà-li de què era la diferència qui és enfre presència e absència d'amat. Respòs l'amich: —De innoerància e ublidament, e conexença e remembrament» (*LAA* 7).

L'amic ja ha assolit els preceptes lul·lians, perquè parla en els seus termes, sap respondre a l'amat seguint la terminologia contemplativa: la presència de l'amat en

¹⁵⁷ Veg. pàgina 206.

l'amic depèn de l'aplicació del seu enteniment, memòria i voluntat a la contemplació de l'amat i, en paral·lel, l'amat desapareixerà quan l'amic l'ignore i l'oblidi. Igualment, el versicle es construeix amb el recurs a l'antonímia que, en realitat, també ha d'ajudar a l'ermità delerós d'aprendre el llenguatge d'amor. No hi ha, en realitat, una inversió del sentit, sinó un assaig de facilitar la comprensió per una via diferent. Així, quan el lector, l'ermità, no siga capaç d'entendre la forma, podrà servir-se del contingut, i quan aquest siga massa obscur, l'embolcall retòric ajudarà a exalçar l'enteniment.

Amb aquestes parelles de contraris Llull tracta de superar en la paraula el dualisme de la realitat. I si al *LAA* hi ha un camp especialment avesat a aquest tipus d'expressió és el del patiment. Les parelles de contraris tenen la seua expressió més forta en l'àmbit del sofriment, que és la via de realització espiritual, estesa en la literatura místico-ascètica medieval, per tal d'unir l'experiència del cos amb la de l'esperit (Vega 2002, 118-119). El patiment és indestruable de l'amor, com s'ha analitzat en les pàgines precedents, i per això a través dels treballs i els sofriments, dels plors i el dolor, l'amic estimarà l'amat: «Dix l'amat a l'amich: —Sabs encara què és amor? Respòs:— Si no sabs què és amor, sabera què és treball, tristícia e dolor?» (*LAA* 10). L'amor no es contraposa al dolor sinó que n'és aliment, el llanguiment dona plaer perquè l'amic sap que és la condició d'amor, el camí de Jesucrist que ell també ha de saber recórrer si vol contemplar i si es vol salvar: «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» (*LAA* 31). La mateixa idea expressada en uns altres termes: «Mesclà amor los treballs e·ls plaers en los pensaments de l'amich. E clamaren-se los plaers d'aquel mesclament e acusaren amor a l'amat. E feniren e deliren los plaers con l'amat los hac departits dels turments que amor dóna a sos amadors» (*LAA* 225). Per tant, l'amic pot concloure que «en tu és mon sanament e mon llanguiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon llanguiment; e on pus me languexs, major sanitat me dones [...]» (*LAA* 51). També ha aparegut ja per aquestes pàgines el tòpic de la malaltia d'amor, l'amic malalt per *sobreamar*, que cerca la cura en l'amat i no fa més que empitjorar:

Malalta fo amor con l'amich ublidà son amat. E malalte és l'amich cor, per sobrememorar, son amat li dóna treballs, ànsies e languiments (LAA 201).

Turmentava amor l'amich, per lo qual turment plorava e planyia l'amich. Cridava'l son amat que s'acostàs a ell per ço que·l sanàs. On pus l'amich a son amat s'acostava, pus fortment amor lo turmentava, cor més d'amor sentia. E cor més de plaers sentia on més amava, pus fortment l'amat de sos languiments lo sanava (LAA 237).

Muria l'amich per plaer e vivia per languiments. E·ls plaers e·ls turments s'ajustaven e s'unien en ésser una cosa mateixa en la volentat de l'amich. E per açò l'amich en un temps mateix muria e vivia (LAA 189).

La proliferació de versicles en aquests termes no fa sinó confirmar el paper dels oposats paradoxals. Creiem que la mostra n'és suficient i no ens estendrem a explicitar més exemples, però en les pàgines que segueixen encara es faran sentir termes contraris que sonen en les veus de l'amic i l'amat: el secret que es revela i els senyals que es mantenen celats, el silenci que calla, els ulls que contenen o la soledat que acompanya.

Però encara hi ha una altra manera de parlar, pròpia de les místiques apofàtiques, les paraules de qui afirma mitjançant negacions:

Y con ello nos abismamos en las únicas formas posibles de expresión: la paradoja, el oxímoron y la negación. Todas ellas, como ha dicho Alois M. Haas, son formas de lenguaje de una cierta impotencia, que finalmente resultan una potencia de lenguaje (1989, 28-29). La tensión entre experiencia y comprensión va creciendo a medida que el místico se hace consciente de la peculiar forma de su expresión, que puede ir desde la poesía pura hasta el texto mistagógico (Vega 2022b, 407).

Si bé és cert que Llull advoca abans pel silenci que pel llenguatge negatiu, i mai per la inacció o el no-res, en un capítol del *LC* reflexiona sobre les possibilitats de parlar de l'essència divina a partir del que no és:

La segona manera se diu d'oracio com hom adora vostra essencia divina en so que no es. On, lo vostre servidor adora e contempla vostra essencia divina dient que ella no es cors ni materia ni cosa creada ni cosa avent comensament ni fi ni cosa avent culpa ni peccat ni corrupció ni defalliment ni cosa moguda ni alterada ni costreta ni avent nulla passió.

On, beneyta sia, Sènyer Deus, la vostra essencia gloriosa: car per so car ella no es nulla de les coses damundites, per assò la adora e la contempla lo vostre servidor

membrant e entenent e volent, e dient que tant es vostra essencia en sí metexa noble e excellent e magnificada cosa, que nulla de les coses damundites no es digna que sia en la vostra essencia gloriosa.

Com lo vostre servidor se remembra e entén e son voler ama que no es altre deu sino tan solament vos, adoncs se forma oracio en sa entellectuïtat e sensualitat, ab la qual oracio adora, Sènyer, vostra essencia gloriosa membrant e entenent e volent .j. deu e no .ij. ni més de .j., dient que .j. deu es aquella cosa que la vostra essencia es en sí metexa. On, so que la mia entellectuïtat e sensualitat aferma per veres raons necessàriament significades al humà enteniment so que vos no sots, son mes entellectuïtats e mes sensualitats adorants e contemplants aquella cosa que vos sots en vos metex per negació que nega les coses que vos no sots (*LC* 318, 7-9).

Afirmar el que Déu no és una altra manera de parlar d'ell. Fixem-nos, però, que el recurs a la negació té la mateixa funció que presentava als versicles 158 i 309, comentats més amunt: afavorir que la voluntat s'esforce a estimar el que és estimable perquè és perfecte, l'essència divina, i odiant en contraposició el que ha de ser odiable pel seu defalliment. En paraules de l'amic: «Afermava l'amich que en son amat era tota perfecció, e negava que en son amat no havia null defalliment. E per açò era qüestió qual era major, o la afirmació o la negació» (*LAA* 198).

2.2. Un diàleg de cants i silencis

Afirma Ramon lo foll que «les pus plaents paraules que sien son les paraules qui son enfre amic e amat» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 353). Són les més plaents perquè són difícils d'entendre i empenyeran el contemplatiu a forçar les seues capacitats fins a assolir-ne la comprensió. Però, sobretot, són les més plaents perquè són les que expressen la relació entre l'amic i l'amat, l'home i Déu. En efecte, la definició d'amor està constituïda per dos idees: la presència i el diàleg (Sala-Molins 1974, 248). La relació entre l'amic i l'amat és possible gràcies al diàleg, que ajuda a conservar la diferència essencial dels amants i al mateix temps s'adequa a la igualtat que se cerca. És, doncs, el llenguatge dialògic el que constitueix l'*amància* (*ibíd.*, 226).

Ja s'han comentat el paper d'alguns recursos literaris com a mitjans apologètics, amb el propòsit de conduir i convèncer el lector. En aquest mateix sentit, cal palesar també una estratègia comunicativa que serà molt efectiva en les obres de Ramon: el recurs al diàleg. Evidentment si hi ha un diàleg per excel·lència en l'obra de Llull és el conegut *Llibre del gentil e dels tres savis*, que li ha valgut la reputació de pare del diàleg interreligiós. Amb açò, Ramon Llull s'inscriu en la tradició clàssica però sobretot en la medieval, en què aquest gènere és ben present: pensem en les *disputationes* escolàstiques o els grans diàlegs filosòfics dels segles XII i XIII. Al *LAA* també trobem la forma dialògica. Ara bé, aquesta no apareix com a gènere sinó com a forma concreta del discurs, com a «principi estructurador» de la majoria dels versicles. Friedlein afirma que en Llull hi ha alguns casos excepcionals, «formes textuais constituïdes dialògicament en què un jo conversa amb una entitat celestial» (Friedlein 2011, 73). Creiem que al *LAA* el fet de presentar el contingut de la contemplació en forma dialògica no és tant una estratègia literària, com en altres obres, sinó que més bé és un recurs que s'encabeix en la tradició mística: un exemple bíblic semblant el trobem al *Càntic dels Càntics*, en què l'ànima humana apareix personificada com a l'esposa, que dialoga amb l'espòs, metàfora de Déu. El que és innegable és que la forma dialògica és el fonament del *LAA*. Si bé Friedlein va determinar, contràriament, que no podem parlar de diàleg al *LAA*, argumentant que una de les condicions del text dialògic és que siga unitari i compte amb un substrat narratiu:

El diàleg serà un text unitari amb un mínim substrat narratiu, constituït essencialment pels parlaments d'una sèrie de personatges —almenys dos—, i centrat en l'argumentació al voltant d'un tema teòric. Declarem els punts un per un:

A. *Un text unitari amb un mínim substrat narratiu.* Per a ser diàleg, un text ha d'explicar un mínim d'una història coherent, que pot no anar més enllà de la senzilla trobada d'uns personatges locutors. Un text mancat d'unitarisme narratiu pot ser, per exemple, una col·lecció d'aforismes, com ho és, en Llull, el *Llibre d'amic i amat* (Friedlein 2003, 108).

La conclusió a què arriba no és encertada perquè la premissa de què es parteix no és del tot exacta: el *LAA* no és una col·lecció d'aforismes aïllats i independents, com va saber veure la crítica fa ja dècades i com ha quedat demostrat al llarg del present estudi. Que el camí i la relació que s'estableix entre els amants no es vehicule de forma narrativa no prova que no hi haja un «mínim substrat narratiu». Al *LAA* la història no es desplega en una narració com a l'*AFA*, però s'articula en metàfores que conformen una xarxa de relacions que s'explica en el pla de la contemplació, de l'amor. I a la base de les quals hi ha el diàleg.

El diàleg del *LAA* es comprén en el context de la contemplació. En la mística la paraula va lligada a la creença i al saber, ja que «el acto de conocer se sitúa en el ámbito de la plegaria [...]. La alocución es para el saber su condición y su comienzo; le confiere la formalidad de un “hablar a” que es también un “creer en”» (Certeau 2006a, 160). Per tant, com que per conèixer el Creador cal conversar, cal pregar¹⁵⁸ i la possibilitat de parlar va lligada a la possibilitat de conèixer, això és el que farà l'amic, que es dirigirà a l'amat reiteradament. La *invocatio*, doncs, és el resultat d'una intel·ligència, com ja trobem en sant Anselm (Certeau 2006a, 161). En aquest mateix sentit, el diàleg es dona com a resultat d'un desig de coneixement, perquè «la fe descansa en la posibilidad de que la verdad habite fuera de uno mismo» (Vega 2002, 105). De fet, la comunicació és el camp hermenèutic en què es poden trobar l'experiència i la comprensió, el sensible i l'intel·ligible, ja que en ella es produeix la conversió de la comprensió en experiència sensible i de l'experiència sensible en comprensió intel·ligible (Vega 2002, 116).

¹⁵⁸ De fet, en l'espiritualitat medieval *colloquium*, 'conversar', fa referència tant a la pregària com a l'intercanvi oral (Certeau 2006a, 158).

Per això, serà només a partir del descobriment que la veritat habita en l'altre quan l'amic podrà arribar a la revelació, perquè tot i que n'és dipositari necessita de l'amat i de l'amor per a concloure el camí d'aquesta, com també li passarà a l'amor. Per tal d'assolir el coneixement de Déu, de seguir la primera intenció, l'amic i l'amat es cercaran contínuament per a comunicar-se. És per això que moltes de les metàfores morals del llibre es presenten en forma de diàleg entre dos interlocutors que parlen en una conversa que pot ser tan real com imaginada. En aquest diàleg intervenen majoritàriament l'amic i l'amat, l'ànima humana i Déu. Ja en el primer versicle trobem el recurs, tot i que en estil indirecte: «Demanà l'amich a son amat si havia en ell nulla cosa romasa a amar. E l'amat respòs que ço per què la amor de l'amich podia muntiplicar era a amar» (1). Un altre exemple el veiem al versicle 67:

Dehia l'amic a son amat: —Tu est tot e per tot e en tot e ab tot. Tu vull tot per ço que aja e sia tot mi.

Respòs l'amat: —No·m pots aver tot sens que tu tot no sies de mi.

E dix l'amich: —Ajes-me tot, e yo tu tot.

Respòs l'amat: —Què haurà ton fill, ton frare, e ton pare?

Dix l'amich: —Tu est tal tot que pots abundar a ésser tot de cascú qui·s dóna a tu tot (LAA 67).

En aquest cas sí que es tracta d'un diàleg explícit, en estil directe, en què participen tant l'amic com l'amat. Tanmateix, de vegades també apareixen altres interlocutors diferents dels dos protagonistes. Són freqüents, per exemple, les metàfores en què «les gents», una massa (o un subjecte) anònima pregunten a l'amat per la seua situació, com veiem al versicle 11¹⁵⁹: «Digueren a l'amich: —Per què no respons a ton amat, qui t'apella? Respòs: —Ja m'aventur a greus perills per ço que a ell pervenga, e ja li parle desirant ses honors». En realitat l'amic sí que respon l'amat, però la resta d'homes, externs a la comunicació dels amants, no gosa entendre les paraules velades, com no entenen els comportaments de l'amic i per això el critiquen, per això el bategen com a foll.

D'altra banda, de vegades l'amic parla en soliloqui, es qüestiona o exposa alguna cosa, com a la metàfora 107: «Cantava l'amich e dehia: —O, con gran malanança és amor!

¹⁵⁹ El mateix trobem als versicles 24, 25, 37, 39, 40, 52, 57, 61, 62, 63 entre molts altres.

A, con gran benauyrança és amar mon amat, qui ama sos amadors ab infinida amor eternal, complida en tots acabaments!» (LAA 107). D'altres, l'amic es troba amb altres amadors, que també van cercant l'amat, i conversa amb ells: «Dehia l'amich –Si vosaltres, amadors, volets foch, venits a mon cor e ençenets vostres làntees. E si volets aygua, venits als meus hulls, qui decorren làgremes. E si volets pensaments d'amor, venits-los pendre a mes cogitacions» (166). Perquè quan l'amic ja ha assolit la comunicació amb l'amat, és capaç de comunicar-se amb la resta per a transmetre'ls el missatge de veritat que posseeix, per a realitzar la *descensio* que completa el procés contemplatiu, com s'ha explicat.

Encara hi ha altres personatges que es passegen per les metàfores de l'opuscle, com els sentits, les potències de l'ànima o la natura, elements que apareixen personificats en reiterades ocasions, recursos útils per als propòsits del beat, com hem vist que exposa al capítol 318 del *LC*. A manera d'exemple, llegim només aquest versicle: «Demanà l'amich a l'enteniment e a la volentat qual era pus prop a son amat. E corregren amdós e fo ans l'enteniment a son amat que la volentat» (LAA 19). La qüestió entre la relació de l'enteniment i la voluntat amb la contemplació de Déu és molt present al *LAA*, com s'ha examinat.

Queda evidenciada, doncs, la importància del diàleg com a fonament i expressió de la relació entre els amants. Però en la comunicació, tan necessari com parlar és escoltar i entendre. L'amic haurà d'ensenyar-se a escoltar Déu a través dels cants de la natura, de les significacions de les dignitats que hi trobe, i haurà de saber llegir tot l'univers de signes i senyals secrets que l'amat li presenta. Perquè al *LAA* Déu es manifesta i es manté secret en una infinitud de formes: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula» (LAA 88). Aquesta paraula en ocasions és silenci, en ocasions és una melodia que arriba a l'amic a través d'un ocell, o un cant que profereix qui coneix el llenguatge de l'amor.

La comunicació esclata en la lloança, en el cant, en la paraula feta prèdica. Serverat ja va apuntar que, com sant Agustí, Ramon Llull situa el naixement de la fe en el fet d'escoltar la predicació cristiana; però en el mallorquí, a més, s'estableix una doble

correspondència entre la creença i l'audició d'una banda i, de l'altra, la intel·ligència i la visió (Serverat 1998, 46). L'oïda juga un paper clau en el procés comunicatiu que naix de la contemplació: com a sentit interior, opera en l'àmbit contemplatiu perquè s'associa a la cogitació. Al *LC* Llull dedica algunes distincions als sentits, que són definits segons una doble consideració sensual i intel·lectual. A les «orelles del cos» es corresponen en l'àmbit intel·lectual les «orelles del cor», que Llull identifica amb la cogitació, la imaginació o la memòria (Rubio 2016, 345-347)¹⁶⁰. La paraula és el so que transmet la voluntat i el pensament de l'emissor, si el receptor sap descodificar-la: «Vos, Seyner, avetz donat als homens ausiment per tal que per les paraules que hom au aperseba hom e entena la volentat e'l pensament que hom ha en lo cor» (*LC* 125, 16). La comunicació de la fe s'ha de saber descodificar. En la contemplació es tracta, doncs, de saber escoltar amb les orelles exteriors perquè també s'activen els sentits interiors, en aquest cas la vista interior: «Hoyia l'amich paraules de son amat, en les quals lo vehia son enteniment per ço cor la volentat havia plaer d'aquel ohiment e lo remembrament membrava les virtuts de son amat e los seus prometiments» (326). Aquest versicle explicita la doble correspondència que venim d'enunciar: l'amic sent les paraules mitjançant el sentit de l'oïda, extern, però és l'enteniment qui veu l'amat, és l'ànima, per tant, qui el contempla gràcies a la voluntat i la memòria. Les paraules que sent provoquen que s'actualitzen les imatges interiors de l'enteniment sobre Déu, obtingudes per la cogitació durant la contemplació. Açò mateix trobem a la metàfora següent, la 327:

Ohia blasmar l'amich son amat; en lo qual blasme vehia l'enteniment la justícia e la paciència de son amat, cor la justícia punia los blasadors e la pasciència los esperava a contricció, penediment. E per açò és qüestió en qual dels dos l'amich crehia pus fortment (*LAA* 327).

De nou l'enteniment de l'amic veu —amb ulls interiors, per tant— les propietats de l'amat (la justícia i la paciència) en els blasmes que els infidels profereixen, però ara perquè reconeix en els insults les dignitats que té Déu: la justícia divina que els castiga i la paciència que espera que es penedisquen per l'ofensa feta.

¹⁶⁰ Per a una anàlisi de la relació entre la vista i l'oïda en les obres de Llull, veg. l'estudi complet (Rubio 2016).

Encara en un altre moment, tant en els pensaments com en el cant de l'amat l'amic sap descodificar la comunicació: «En tristícia ha amor mes l'amich per sobrecogitaments. E cantà l'amat, he alegrà's l'amich con l'ach ohit. E fo qüestió qual dels II fo major ocasió a muntiplicar amor en l'amich» (153). La meditació interior de l'amic va seguida del cant de l'amat, de manera que en el versicle passem del pensament de l'amic a la paraula exterioritzada de l'amat en la seua esplendor. A través de la paraula l'amic i l'amat canten al món el seu amor íntim: «Cantava l'amat e dehia que poch sabia l'amich de amor si avia vergonya de loar son amat» (79). L'amat es comunica amb el cant i proclama precisament la lloança com a acte d'amor, perquè l'amor ha d'anar seguit de la seua manifestació: l'amic ha de proclamar que n'està enamorat, ha de manifestar-ho i cantar-ho, com fan els àngels. Obeint l'exhortació de l'amat, així ho mostra en diverses ocasions:

Cantava e plorava l'amich cants de son amat. E dehia que pus ivaçosa cosa és amor en coratge d'amador que lamp en resplandor ni tro en ohiment; e pus viva és aygua en plor que en ondes de mar; e pus prop és suspir a amor que neu a blancor (LAA 38).

Anava l'amich per una ciutat 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 (LAA 54).

Cantava l'amich e dehia: —O, con gran malanança és amor! A, con gran benauyrança és amar mon amat, qui ama sos amadors ab infinida amor eternal, complida en tots acabaments! (LAA 107).

Cantava l'amich de son amat, e dehia que tant li portava bona volentat que totes les coses que aïrava per s'amor li eren plaents e benanançes majors que les coses que amava sans la amor de son amat (LAA 178).

En el seu cant, l'amic expressa tant la joia com el turment que li provoca estimar l'amat, exposa al món la relació íntima que camina amb el seu pas infinit i que el fa ser considerat foll. El foll d'amor canta les virtuts de l'amat, comunica a la humanitat les proeses i les penalitats que troba al llarg del seu caminar. Perquè, com el cant sagrat, el cant de l'amic té una doble funció: manifesta la seua experiència sobrenatural, de manera que la lloança vocal s'entén com a plenitud del llenguatge humà i, alhora, convida la resta de les ànimes a caminar cap a aquesta mateixa vivència perquè s'ompliguen també de l'esperit diví (Miró 2017, 167). El cant, com a nova forma del

llenguatge místic, és al mateix temps lloança i invitació a cantar. Exposa Certeau que des del segle XIII els místics insinuen l'extraordinari a través de veus cada vegada més allunyades del sentit de l'escriptura i més properes al cant o al crit (Certeau 2006, 22). De fet, el mateix autor posa l'exemple del passatge bíblic —«et post commotionem ignis: non in igne Dominus, et post ignem sibilus aurae tenuis» (3 Reg 19, 12)—, en què el xiulit del vent esdevé el cant de la muntanya amb què la veu parla al profeta Elies: aquest xiulit penetra en l'ànima, que ja no el pot ignorar (Certeau 2006, 137). Qui és capaç de cantar, reconeix igualment el cant de la resta d'amadors, que també sap descodificar. Aquest cant el pot conduir fins i tot a la mort:

Demana l'amat a l'amich què era amor. Respòs que presència de fayçons e de paraules d'amat en cor suspirant d'amador; e languiment per desig e per plors en cor d'amich. [...] E amor és aquella cosa qui auçís l'amich con ohí cantar de les belles de son amat (164).

En aquesta mena de conversa circular en què el cant i els amors es retroalimenten, quan l'amic sent els amadors que canten acreix el seu amor i pot arribar a donar la vida per ell, perquè la mort per amor és el senyal últim que pot fer l'amic per l'amat. El cant sobre l'amat pot arribar a través de l'amic, de la resta d'amadors, i també de l'ocell. Així ho trobem en un dels versicles més coneguts: «Cantava l'auçell en lo verger de l'amat. Vench l'amich, qui dix a l'auçell: —Si no ns entenem per llenguatge, entenam-nos per amor, cor en lo teu cant se representa a mos hulls mon amat» (LAA 27). L'ocell esdevé símbol: amb el cant permet que Déu es represente als seus ulls. Ací es produeix una sinestèsia, perquè és el cant i no la vista el que permet als ulls de l'amic veure l'amat —com passava adés, l'oïda permet reviure les imatges interiors de l'enteniment. Sembla que es confirma, doncs, que hi ha una dialèctica oïda externa-vista interior al LAA que apareix en diversos moments. Així, la recerca de Déu es fa a través del cant, l'amic el troba a través de la paraula escoltada, cantada per l'ocell. L'amic proposa l'amor com a mitjà per entendre's quan el llenguatge habitual no funciona; és l'amor a l'amat el que du les criatures a poder comunicar-se i a reconèixer-se en els cants d'amor. La natura és un llibre de significacions de l'amat que l'amic ha de saber llegir; el cant de l'ocell és una de les moltes carreres per les quals l'amat arriba al cor de l'amic i es representa als seus ulls (LAA 88).

Al darrere del cant de l'ocell hi ha, també, la concepció de la música en la cosmovisió medieval. Certeau defensa que un so esdevé musical quan deixa d'indicar un sentit o una acció, de manera que el signe es transporta d'un espai a l'altre i produeix el nou espai (Certeau 2006, 65). En els exemples precedents el cant es produeix també en sentit musical, la seua importància s'entén d'acord amb la teoria musical medieval, seguint els postulats de sant Agustí. Els teòlegs medievals entenen la música com a ciència matemàtica, ja que l'harmonia és nombre i proporció, i el nombre és la font de tota perfecció estètica: «sed omnia in mensura, et numero et pondere disposuistit» (Sap 11, 21). D'aquesta manera, com la geometria, la música a compleix una funció anagògica, ja que permet transportar la ment des del món de les aparences fins a la contemplació de l'ordre diví; reflecteix l'harmonia eterna, perquè les harmonies que sentim són indicis i manifestació de l'harmonia última, de l'ordre del més enllà. Segons sant Agustí, el número pot dur l'intel·lecte des de la percepció del cant, des de la melodia, cap a la veritat invisible que es troba en Déu. Així, la raó, quan cerca la contemplació de Déu, es torna envers la música, ja que el plaer estètic de la música ajuda l'ànima a elevar-se a Déu (Von Simson 1956, 44-47). Per això, mitjançant el cant de l'ocell, l'amat es pot representar als ulls de l'amic, com es mostra al versicle 27, ja que l'amic pot arribar a contemplar-lo gràcies a l'harmonia musical. La comunicació entre l'amic i l'ocell reapareix en diverses metàfores:

—Digues, auçell qui cantes d'amor al meu amat, per què m turmenta ab amor qui m'à pres a ésser son servidor? Respòs l'auçell: —Si no sostenies treballs per amor, ab què amaries ton amat? (LAA 35).

—Digues, auçell qui cantes, est-te mes en guarda de mon amat per ço que t defena de desamor e que muntiplich en tu amor? Respòs l'auçell: —E qui m fa cantar, mas tan solament lo senyor d'amor, qui s té a desonor desamor? (LAA 16).

En i ram cantava i auçell, e dehia que ell daria i novell pensament a amador qui li'n donàs dos.

Donà l'auçell lo novell pensament a l'amich e l'amich donà'n dos a l'auçel, per ço que aleuyàs sos turments. E l'amich sentí muntiplicades ses dolors (LAA 111)

Cantava l'auçel en un ram de fulles e de flors, e lo vent menava les fulles e aportava odor de les flors. Demanava l'amich a l'auçel què significava lo moviment de les fulles ni la odor de les flors. Respòs: —Les fulles signifiquen en lur moviment obediència, e la odor, suferre e malanança (LAA 58).

L'ocell es comunica alhora amb l'amic i amb l'amat, esdevé una «natura comunicativa amb l'home, una natura que esclata i es torna partícip de l'amor dels enamorats» (Pardo 2002b, 196). L'amic pregunta i el cant de l'ocell respon per a cantar-li les virtuts del senyor d'amor, l'amat que el fa cantar, i explicar-li la manera com actua. L'ocell esdevé mitjancer entre els amants¹⁶¹ i amador de l'amat ell mateix. Fins al punt que el seu cant a l'alba esdevé símbol de vida, perquè és signe de l'amat: «Cantaven los auçells l'alba e despertà's l'amich, qui és alba. E los auçells feniren lur cant e l'amich murí per l'amat en l'alba» (LAA 26).

A les qüestions d'amor de les branques d'amor de l'AFA l'ocellet apareix amb una funció semblant. En ocasions pregunten a l'amic: «A l'amic demanaren aucels qui cantaven d'amor què és gran glòria» (AFA, 54); «En cantant demanaren aucels d'amor a l'amic si sabia on comensava amor son amar» (AFA, 62), i altres vegades és interpel·lat per algú altre o es qüestiona aspectes de la relació entre els amants: «Cantava i auçel d'amor, al qual demanà bontat ab què conexia amor d'amic e d'amat» (AFA, 53); «Per amor volava i auçel qui demanava de què nexia contrarietat d'amic e d'amat» (AFA, 58). Encara en altres ocasions l'ocell esdevé àguila d'amor (AFA, 60) o falcó d'amor (AFA, 62).

Però l'ocell no només fa de mitjancer entre l'amic i l'amat, quan actua com a amador també esdevé predicador de l'amor, també pretén arribar a la resta d'ermitans: «Ab hulls de pensaments, languiments, de sospirs e de plors, sguardava l'amich son amat. E ab hulls de gràcia, justícia, pietat, misericòrdia, liberalitat, l'amat esguardava son amich. E l'auçel cantava lo plaent sguardament demunt dit» (LAA 41). L'ocell canta la trobada entre l'amic i l'amat de què ha sigut partícip, i explica les condicions d'amor que complien, canta quins són els senyals de l'amic i quins els de l'amat.

En totes aquestes metàfores l'amic i l'amat canten el seu amor, però aquest diàleg fet de secrets i de vivències, de paraules no dites i de misteris que es despleguen, també implica el silenci. La dialèctica de silenci i discurs en Llull es correspon amb el simbolisme de l'ascens i el descens, amb la tensió entre experiència i comprensió, a la

¹⁶¹ Vega (2022b, 433) ha volgut veure en l'ocell que exerceix de mitjancer entre l'amic i l'amat una reminiscència a l'Esperit Sant, que és l'amor entre el Pare i el Fill.

relació entre temps i eternitat (Vega 2002, 95). Els silencis de la contemplació també s'han de predicar, i bé que ho saben l'amic i l'amat. No es tracta de callar sobre el que no se sap¹⁶², sinó de mostrar l'emudiment que provoca la presència de Déu. En altres paraules: «el silencio es el núcleo de la experiencia, y no su expresión» (Vega 2022b, 407). L'absència de la paraula es fa present en el qui és capaç de superar-la per a contemplar les intel·lectualitats: «—Digues, foll, con no parles? Ni què és ço en què estàs embarbesclat, consirós? Respòs: —En les bellees de mon amat e en lo semblament de les benances e de les dolors que m'aduen e m donen amors (LAA 72).

Al versicle 29 trobem un altre exemple representatiu d'aquest abandonament de la paraula: «Encontraren-se l'amich e l'amat, e dix l'amich: —No cal que·m parles; mas fe'm senyal ab tos hulls, qui són paraules a mon cor, con te do ço que·m demanes» (LAA 29). En aquest cas, la paraula desapareix i se substitueix per la visió, ja que el senyal que fan els ulls són llegits pel cor com a paraules: així es comprova que les potències de l'ànima van més enllà del que manifesten les paraules; memòria, enteniment i voluntat estan per sobre del signe lingüístic. Els pensaments també són paraules entre l'amic i l'amat: «ab cogitacions se parlaven l'amic e l'amat, e aquelles paraules enamorava amor ab sa essència e natura» (AFA, 31). D'acord amb això s'entén que en ocasions l'amat silencie les paraules de l'amic: «Vedà la paraula l'amat a son amich, e aconsolava's l'amich en l'esguardament de son amat» (LAA 146). Com que l'amat li impedeix la paraula, l'amic no pot fer una altra cosa que mirar-lo, i així la vista supleix el paper dels mots¹⁶³. En aquests dos versicles, el 29 i el 146, es dona la situació inversa a la que descrivíem en la primera part d'aquest apartat: el so portava llavors a la visió interior; ara la visió va acompanyar del silenci. Ara la visió substitueix el llenguatge però no l'abandona, ja que els senyals dels ulls continuen essent «paraules» per al cor, significat que es descodifica al cor. Per tant, en la poètica del silenci lul·liana no s'aboleixen els signes, sinó que se substitueixen:

¹⁶²En aquesta línia han abordat el silenci alguns filòsofs del llenguatge posteriors, com Wittgenstein, que hi dedica l'última de les proposicions principals del *Tractatus logico-philosophicus*: «D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci» (Wittgenstein 1963, 115).

¹⁶³Quant al paper dels ulls en el diàleg espiritual, veg. l'estudi de Chrétien (2005, p.143-164), que parteix, sobretot, dels comentaris del *Càntic dels càntics*.

Whoever masters and uses the Art correctly attains an intellectual understanding of divine significations, entering thus the circle of God's lovers. For them words are no longer necessary. The medium has been surpassed. Therefore, it's no wonder to find also in Lull, who wrote and spoke so much, a poetics of silence, particularly conspicuous in his more mystical work. A poetics of verbal silence, for under no circumstance can it be seen as one of the absence of sign (Rubio 2019, 175).

Perquè el silenci no està més enllà del llenguatge, està en el llenguatge¹⁶⁴. És la veritat del llenguatge, perquè l'indicible està en el que es diu. No és que la paraula diga l'indicible com a tal, sinó que s'«ex-plica», es desplega en totes les paraules que no ho són (Certeau 1988, 27). I aquestes paraules que no ho són constitueixen els senyals amb què es parlen l'amic i l'amat.

Altrament, el silenci s'entén precisament en el projecte contemplatiu d'abandonament de tot allò mundà: per tal d'arribar a Déu s'ha de sotmetre tot a la seua voluntat, l'amic ha de deixar de banda al món i inclús a si mateix. El contemplatiu es mou entre el silenci i la paraula perquè es dona a Déu, posa la seua voluntat al servei del creador, oblidant fins i tot la seua salvació i actuant seguint la primera intenció (Vega 2002, 112). L'ermità s'allunya del món i també de la parla: «Su retiro a la cueva de la montaña o a la celda monástica es el ademán externo de su silencio» (Steiner 2003 [1967], 30). Al *LAA* l'amic ho explicita quan no vol respondre a la gent que li inquireix notícies perquè el fet de contestar, d'abandonar aquesta via de silenci, el farà allunyar-se de l'amat:

Anava l'amich consirós en son amat e atrobà en la via grans gents e grans companyes qui li demanaven de noves. E l'amich, per ço cor atrobava plaer en son amat, no respòs a ço que li demanaven e dix que per ço que no's lunyàs de son amat no volia respondre lurs paraules (*LAA* 348).

Cal fer notar que l'amic, paradoxalment, es veu forçat a utilitzar el llenguatge per a justificar-se davant la gent: per expressar la necessitat de silenci cal exposar-ho amb paraules. En aquell camí cap a l'amat, però, no li interessa conversar amb ells perquè el silenci i la soledat el fan ésser més a prop, ja que:

¹⁶⁴ Sobre el llenguatge religiós com a dialèctica del parlar i el callar veg. Fuchs i Luhmann (1989).

las palabras y las cosas deletrean un lenguaje organizado mediante los advenimientos de una Palabra que hay que oír en los ruidos del mundo, este cuerpo de metáforas en el que una escucha ejercitada en las sutilezas de la retórica sabe reconocer los pasajes y las argucias de una voz fundadora, la del único (Certeau 2006, 125).

Per tal d'escoltar aquesta veu, el murmuri important, l'amic necessita el silenci de la natura, que alhora també parla:

Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel lloch e demanaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo com los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat (LAA 47).

Així doncs, el discurs s'institueix mitjançant el lloc, ja que «el paraje se convierte en el héroe mudo de la historia. El fundamento de la ciencia mística es esta montaña de silencio» (Certeau 2006, 137). És en aquest lloc isolat, allunyat del bullici del món quotidià i en silenci, on l'amic es troba acompanyat per Déu. Per contra, quan passen altres homes i els reconeix amb els sentits corporals és quan se sent sol, de nou sense l'amat, perquè l'han fet retornar de l'abstracció. Però en darrer terme, el lloc en què es troben l'amic i l'amat és l'amor, veritable *locus non locus* des del qual es parlen els amants:

Demanaren a l'amich de qui era.

Respòs: —D'amor.

—De què est?

—D'amor.

—Qui t'à engenrat?

—Amor.

—On nasquist?

—En amor.

—Qui t'à nudrit?

—Amor.

—De què vius?

—D'amor.

—Con has nom?

—Amor.

—D'on véns?

—D'amor.

—On vas?

—A amor.

—On estàs?

—En amor.

—Has altra cosa mas amor?

Respòs: —Hoc, colpes e torts contra mon amat

—Ha en ton amat perdó?

Dix l'amich que en son amat era misericòrdia e justícia, e per açò era son ostal enfre temor he speranza (LAA 94).

—Digues, amador, has riqüea?

Respòs que hoc, amor.

—Has pobrea?

—Hoc, amor.

—Per què?

—Per ço cor no és amor major, e cor no enamora molts amadors a honrar los honraments de mon amat (LAA 194).

Tota la comunicació queda reduïda a una paraula que es repeteix amb la tenacitat d'un dos per quatre: amor. L'amor que és personatge, clau temàtica i lloc des d'on establir la comunicació. L'amor que permet a l'amic apropar-se a l'amat:

Digueren a l'amich: —On vas?

—Vench de mon amat.

—On véns?

—Vaig a mon amat.

—Quant tornaràs?

Estaré ab mon amat.

—Quant estaràs ab ton amat?

Aytant de temps con seran en ell los meus pensaments (LAA 25).

El recorregut que s'inicia en la contemplació té, doncs, el mateix inici i final: l'amat. Però es fa possible per l'alteritat de l'amor que comparteixen i des del qual l'amic pot començar a caminar fins a l'amat. El recorregut és un cercle, representat en el versicle per les respostes paradoxals: «On vas? », «Vinc... »; «D'on véns? », «Vaig... ». Perquè l'amat ha transcendit *on*, tal com s'ha vist al versicle 212. Com que l'amat està més enllà de tot l'habitable, de tot el caminable, el que ha d'aconseguir l'amic és mantenir-lo sempre en les seues potències de l'ànima. I saber contar-lo i cantar-lo a la resta, amb totes les possibilitats que el llenguatge li ofereix. Amb la paraula i el silenci, perquè la conversa del LAA és el diàleg entre el secret i la revelació.

2.2.1. Els secrets de l'amat

El reconeixement de l'alteritat i la diferència són condició *sine qua non* per a iniciar-se en la contemplació: en la seua diferència l'amic i l'amat descobreixen que la

veritat no habita només en ells, com a individualitats, sinó que la revelació només es pot donar si es troben, a través del coneixement que el tercer personatge —l'amor— els dona. Tots dos són dipositaris de la revelació però cadascun necessita a l'altre per a obtenir-la: el secret de l'amic rau en l'amat i els secrets de l'amat es poden revelar en l'amor de l'amic (Vega 2002, 116-117). En aquest sentit, l'home esdevé el seu propi senyor només quan reconeix que el seu únic senyor és l'altre, l'amat, Déu. Així, en la filosofia lul·liana es precisa «une farouche sauvegarde de soi —“senyor só”— et la reconnaissance sapientielle et affective d'une altérité singulière et singulièrement irréductible —“si de vos tot sol só”» (Sala-Molins 1974, 238). En realitat l'amic podrà descobrir els secrets de l'amat començant per ser conscient de la seua natura i les possibilitats de l'ànima racional, i ordenant les seues capacitats a seguir la primera intenció¹⁶⁵. Part de la veritat de l'amat resideix en l'amic, de manera que alguns dels secrets es poden revelar en la seua natura espiritual:

Enaxí, com de dos miralls materials que la .j. sia posat denant l'autre e cascú es demostrant a l'autre sa forma e sa qualitat e totes les figures qui son demostrades en la .j. son demostrades a l'autre, enaxí es en la anima del home qui es mirall en lo qual son revelats los vostres secrets, com ella entellectualment veu contemplant les vertuts ni la gran bonea de la vostra deitat sens que les coses sensuales no la embargen a esser contemplant en vos. On, adoncs, Sènyer, la anima vesent vostres vertuts e vostre acabament e vostra bonea, veu sí metexa en la vostra vertut e en la vostra bonea; e vesent sí metexa vesent vos, aperceb conexensa de les coses qui li eren secretes adoncs com ella no vey a sí metexa en lo vostre acabament (*LC* 174, 6)

Les virtuts de l'ànima fan recordar, entendre i estimar les virtuts superiors que en són la font, les dignitats divines. Per a iniciar-se en la contemplació l'home ha de començar per conèixer-se a si mateix i reconèixer les virtuts divines en ell. És el mateix que ja havia aparegut a la metàfora 341 del *LAA*:

Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on veés son amat. E sguardava son amat per ço que li fos mirayll on agüés conexença de si mateix. E es qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat (*LAA* 341).

En aquesta relació especular tan emprada pel beat, l'amic que és bon amador manifesta, sempre de manera imperfecta, les virtuts de l'amat, i en una relació que s'estableix recíproca la contemplació de Déu li permet també reconèixer-se en ell. Un

¹⁶⁵ Veg. p. 116 del present estudi.

dels misteris més complexos, el de la trinitat, es pot començar a resoldre coneixent la natura tripartida de l'ànima. Vegem-ho exemplificat al mateix capítol del *LC*:

enaxí entellectualment es demostrat a la anima del home com ella aperceb e conex sa natura metexa; car vesent ella sí metexa esser una substancia la qual es en .iij. coses e les .iij. coses son una substancia, es apercehent en la vostra essencia divina la vostra trenitat e la vostra una unitat e la generacio e la processio de les persones, la qual conexensa que la anima ha de la vostra trenitat e unitat, era a ella amagada e secreta adoncs com la anima no avía conexensa de sí metexa (*LC* 174, 8).

«Dios es un Dios oculto. Ninguna posibilidad de comunicación humana le resulta suficiente, pues sus señales —verbales y no verbales— permanecen siempre como preguntas por el lugar de Dios, por el lugar de su ocultación» (Haas 1999, 93). Perquè si l'amat fora visible en el món material la supremacia de la glòria es veuria entredita, i els homes encara farien menys per guanyar-se la salvació de la vida eterna:

Piadós Seynor! Si tant se fos que vos fossetz vist en est mon axi con en l'autre, nul hom, Seyner, no y fora ordenat a guasaynar gloria o a esser en pena; on, per aysò, Seyner, plac a vos que fossetz en est mon invisible als huls humanals corporals, cor aquest mon no es lo loc on home deja posseyr gloria de la vostra vista (*LC* 56, 5).

En la mística les paraules insinuen en el llenguatge una alteritat reprimida, l'altre ressorgeix a través d'un llenguatge que s'allunya del llenguatge comú, ans el parlar místic és traductor de la llengua de l'altre (Certeau 2006, 116-121). En el llenguatge d'amor l'amat es manté ocult i, quan les condicions de l'amic són adients, es revela de maneres que l'amic ha de saber descodificar. Al capdavant, el secret és la condició d'una hermenèutica (Certeau 2006, 104), també de l'hermenèutica del *LAA*. Els secrets que s'amaguen al *LAA* són significacions ocultes o maneres de parlar; secrets que l'amic arribarà a descobrir quan ja haja recorregut suficient part del camí i conega el llenguatge d'amor. Perquè el secret i la revelació són «los dos polos de una dualidad que acaba resolviéndose en la tensión a la que la somete la paradoja del lenguaje místico» (Vega 2002, 117).

A la *Lògica Nova* Llull defineix el terme *secret* com a «ombra de ignorancia del enteniment, qui no pot esser practich ab ignorancia. E la rahó es quar enteniment no pot aver alcuna participació ab ignorancia» (Bonner i Ripoll 2002, 269). Al *NGGL*, la quarta accepció del terme *secret* resa «Misteri, cosa no descoberta, no revelada». Ja

siga perquè l'enteniment no és capaç d'arribar-hi (car ha pecat o no ha seguit la primera intenció) o perquè l'amat vol mantenir-se encara secret per a l'amic. Sense la llum divina l'enteniment no funciona i els secrets no podran revelar-s'hi:

Eclipse fo en lo cel, e tenebres en la terra. E per açò l'amich remembrà que peccat li havia longament absentat son amat de son voler; per la qual absència tenebres havien exilada la lugor de son enteniment, ab la qual se representa l'amat a sos amadors (*LAA* 199).

El que ha de fer l'amic perquè l'enteniment torne a dur endavant la seua acció pròpia i puga ascendir fins a l'amat és aplicar-se a entendre'l i tractar de descobrir els secrets que ceta, però no sempre serà fàcil aconseguir-ho. Descobrir els misteris de l'amat ha de fer patir l'amic, perquè el coneixement que produeix l'amor es fonamenta en aquest patiment intrínsec del bon contemplador: «Secret d'amor sens revelació dóna passió e languiment; e revelar amor dóna temor per frevor. E per açò l'amich en totes maneres ha languiment» (*LAA* 75). L'amic, que és conscient dels secrets que ceta l'amat però que encara no sap quins són, hi resta afligit. El llenguatge paradoxal reapareix ara per a expressar la dialèctica entre el secret i la revelació.

Però la fermesa en el seu caminar el durà a acabar reconeixent quins són: «Los secrets de son amat vehia l'amich per diversitat, concordança, qui li revelaven pluralitat, unitat, en son amat per major conveniment de essència sens contrarietat» (*LAA* 258). L'ànima descobreix els secrets de l'amat en el llenguatge de l'Ars: 'diferència', 'concordança' i 'contrarietat' són alguns dels principis relatius que expliquen les relacions del món; la diversitat i la concordança de l'essència divina en revelen la trinitat i la unitat, perquè en Déu la pluralitat de les dignitats és al mateix temps una unitat, una essència en què no cap la contrarietat entre les virtuts. Perquè quan parlem d'una dignitat en parlem també de la resta, segons els principis de coessencialitat i concordança que ja s'han exposat.

Ara bé, l'amic no només necessita l'enteniment per a entendre els secrets de l'amat, la fe es proclama com a essencial en el procés de revelació, perquè també ho és en el procés contemplatiu:

—Digues, foll, en què comença saviea?

Respòs: —En fe e en devoció, qui són scala on puja l'enteniment entendre los secrets de mon amat.

—E fe e devoció, d'on han començament?

Respòs: —De mon amat, qui inlumena fe e scalfa devoció (*LAA* 280).

L'enteniment de l'amic pot ascendir fins a l'amat ajudant-se de la fe i la devoció, de l'amor que ha de sentir. La saviesa comença i acaba en Déu, comença i acaba en l'amor. Quan l'amic ha caminat suficientment el viatge contemplatiu i ha sabut conrear i mantenir l'amor per l'amat, se sent dipositari de la revelació i és capaç de desvelar els secrets de l'amat: «Dix l'amich: —Turmenten-me los secrets de mon amat con les mies obres los revellen, e cor la mia bocha los té secrets e no·ls descobre a les gents» (32). La dialèctica entre el secret i la revelació es fa present ara en les accions de l'amic, en la paraula que calla i les obres que desvelen. Perquè el bon amador evidencia l'amor sense ser-ne conscient, mostra els secrets i els senyals de l'amat en els seus actes per a traçar el camí a seguir per la resta d'amadors i per a mostrar un camí possible als homes que encara desconeixen l'amat. Tant el descobriment dels vestigis de Déu com la capacitat de revelar-los perquè ha adquirit el coneixement i l'amor necessaris són dos motius de joia per a l'amic. L'amor possibilita comprendre els misteris i descobrir-los a la resta, manifestar-los amb l'exemple concret de qui està enamorat:

Demanaren al foll on començà enans sa amor, o en los secrets de son amat o en revelar-los a les gents. Respòs e dix que amor no y fa null departiment, con és en son compliment; cor ab secret té l'amich secret los secrets de son amat, e ab secret los revela, e ab revelació los té secrets (*LAA* 74).

Aquest versicle que resulta paradoxal en el llenguatge habitual pren sentit ple en la condició mística: l'experiència mística pretén ser una superació de la paradoxa d'entendre sense entendre (Haas 1999, 65). La veritat necessita l'amor de l'amic i l'amat per a revelar-se, perquè la revelació necessita l'alteritat: «En los secrets de l'amich són revelats los secrets de l'amat, e en los secrets de l'amat són revelats los secrets de l'amich. E és qüestió qual dels II secrets és major ocasió de revelació» (154). És quan l'amic és conscient que la veritat habita en l'amor de l'amat quan pot entendre els seus secrets i, fins i tot, manifestar-los a la resta. Perquè en l'amor de l'amic es troben els senyals de l'amat.

2.2.2. El senyals del l'amic

«Amor e desamor s'encontraren en un verger on parlaven secretament l'amich e l'amat» (LAA 157). El llenguatge d'amor amb què es comuniquen els amants està cosit de secrets i senyals que només entenen els que s'han iniciat en el camí contemplatiu. Per això l'amic mateix esdevé senyal per a la resta d'amadors, car «vera fi d'amor és senyal e severa de vertaders e leyals amadors» (AFA 48).

Segons el *Nou Glossari General Lul·lià*, un senyal pot ser la «marca feta a un objecte, o cosa posada en algun indret per fer-ne conèixer la propietat, la pertinença» o la «manifestació, demostració d'una cosa existent o que ha d'esdevenir». Al LAA es manifesten les dues accepcions del terme: en moltes metàfores l'amic porta imprés el senyal de l'amat, que l'identifica com a propietat de l'amat, com a bon amador i, a més, l'amat es representa a l'amic mitjançant diversos senyals, entre els quals hi ha, sobretot, les dignitats. Aquests senyals són els elements extralingüístics amb què es revela i es calla l'amor, començant per l'amic mateix, el senyal d'amor per excel·lència. En tant que criatura enamorada, l'amic manifesta involuntàriament els secrets de l'amat, les seues virtuts: «Respòs l'amat: —La tua amor és sagell e empremta on mostres los meus honraments a les gents» (LAA 51). La justificació apareix de nou desenvolupada al LC:

Tant som vensut e sobrat per sobre animositat, que no puc tenir en secret nulla cosa qui sia de mes amors ni contraria a mes amors; car sobre voler me fa dir e revelar e significar mon prepòsit e mos pensaments quim venen d'amor, e sobre voler me fa maldir les coses qui son contraries al acabament de mon proposament e al compliment de mos enamoraments (LC 220, 20).

El contemplador que ha posat la voluntat pròpia al servei de Déu i està pres pel *sobrevoler* en pateix la conseqüència: involuntàriament revela el missatge d'amor, els pensaments que sosté per l'amor a Déu i les obres que es proposa, així com també menysprea els vicis que l'allunyen del camí d'amor. D'acord amb això, exerceix com a senyal de l'amat amb el propòsit de ser exemple per a la resta d'amadors i, en darrer lloc, de convertir els infidels: «Anava l'amich demanar almoyna per les portes per ço que remembràs la amor de son amat a sos servidors» (LAA 266); «Misatge era l'amich als prínceps cristians e als infeels per son amat, per ço que·ls mostràs la art e·ls començaments a conèixer, amar, l'amat» (LAA 137).

Les dignitats són els senyals més recognoscibles de l'amat en la creació, com s'ha exposat àmpliament: «Demanaren al foll per quals senyals era conegut son amat. Respòs e dix que per misericòrdia, pietat, estant en volentat essencialment, sens negú camiament» (LAA 155). Aquestes virtuts apareixen en les metàfores presentades com a tresors i nobleses, però també com a faccions:

Apartaren-se l'amich e amor, e tenien solaç de l'amat; e representà's l'amat. Plorà l'amich e esvaneí's amor en l'esmortiment de l'amich. Reviscolà l'amat son amich con li remembrà ses fayçons (LAA 87).

Demana l'amat a l'amich què era amor. Respòs que presència de fayçons e de paraules d'amat en cor suspirant d'amador [...] (LAA 164)

Pregà l'amich son amat que li donàs larguea, pau, honrament en est món. E l'amat demostrà ses fayçons al remembrament e l'enteniment de l'amich, e donà's a la volentat per object (LAA 103).

Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e ls remembraments de l'hamich en les nobleses de son amat. E aportaven a l'amich fayçons e umplien son enteniment de respendor, per la qual muntiplicava ses amors (LAA 322).

[...] Dementre que l'amich cogitava en esta manera, él remembrà que pagat l'avia son amat per ço cor l'avia enamorat de ses fayçons e cor per s'amor li avia donats languiments (LAA 167).

—Digues, foll, per qual cosa pots ésser pus semblant a ton amat? Respòs: —Per entendre e amar de tot mon poder les fayçons de mon amat (LAA 208).

Malalt fo l'amich e féu testament ab consell de son amat. Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat. E a son negoci lexà l'endrechament dels infeels, qui innoant van a perdiment (LAA 328).

Estava l'amic en languiments e en tristícia per sobreabundància de pensamens, e tramès prechs a son amat que li trametés l libre on fossen scrites ses fayçons per ço que li donàs algun remey.

L'amat tramès aquell libre a son amich, e doblaren a l'amich sos trebaylls e sos languiments (LAA 85).

El profit d'aquesta metonímia impossible és que les faccions invisibles de l'amat poden ser expressades per l'amic. Les virtuts de Déu que per la natura de la seua essència són invisibles es poden fer visibles en les virtuts de l'amic, que poden aparèixer com a signes externs:

And here come into play, for example, the perceptible vestiges or traces, “senyals de fora” (external signs) that manifest the hidden secrets of the soul. Some of these external signs that Llull describes in several passages of his works are those concerning a person’s outer aspect: thinness, a long beard, humble clothes, an emaciated face etc. All these are signs of a virtuous life, of the possession of hidden virtues which, at the same time, show themselves behind these signs (Rubio 2018b, 169).

En el seu aspecte extern l’amic pot mostrar els senyals d’amor —les faccions magres, les vestidures pobres, els ulls plorosos, etc. —atenent al fonament franciscà segons el qual el cos ha de predicar sense parlar i ha de circular ensenyant allò que l’habita (Certeau 2006, 95). Atenent, també, a la premissa que les virtuts morals són l’espill de les virtuts divines i, llavors, esdevenen un camí per a arribar al coneixement de les dignitats, que és la base del comportament moral (Domínguez 1995, 403)¹⁶⁶. Mostrar les riqueses de l’amor és mostrar-se desproveït de riqueses temporals, vestir-se amb les millors vestidures és abillar-se amb les virtuts divines¹⁶⁷: « [...] si veus amador pobrement vestit, menyspreat per les gents, descolorit e magre per dejenar e vetlar, sàpies que en aquell veus salvació e perdurable benedicció» (*LAA* 138); «Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l’amat pus agradables» (*LAA* 76). O encara a l’*AFA*, la mateixa demanda: «Pregava l’amic son amat que li umplís son cor e son cors d’amor, per so que agués moltes e beles vestedures» (*AFA*, 76). Perquè s’ha de lluitar contra els vicis i les temptacions, contra els falsos senyals que volen prendre’l i habitar-lo: «Vers senyals d’amor pregaren l’amat que·ls tramesés a son amic, car falses senyals d’amor lo volien enganar, e son ver amar, de fals amor vestir per so que tostemps fos sens repòs» (*AFA*, 74).

Quan l’amic assoleix l’estat desitjat, quan aconsegueix allunyar-se de les temptacions i, virtuós, segueix la primera intenció, els senyals de l’amat, de l’amor, apareixen en el seu aspecte extern i no pot fer res per ocultar-los:

¹⁶⁶Déu es demostra per la major contrarietat que hi ha entre els vicis i les virtuts, veg. la introducció de Domínguez a la *ROL* XV.

¹⁶⁷Veg. la p. 176 d’aquest estudi sobre la correspondència entre la pobresa material i la riquesa espiritual.

L'amich volch anar en una terra stranya per honrar son amat, e volch-se desmerxar per ço que no fos pres en lo camí. E hanc no poch desmerxar de sos hulls plors, ni de sa cara magres fayçons e groga color, ni de son cor plants, pensaments, sospirs, tristícia, languiments. E per açò fo pres en lo viatge e liurat a turments per los enemics de son amat (*LAA* 161).

Remarquem quins són els senyals que delaten l'amic als infidels: en l'aspecte extern els sospirs, els plors, i el rostre trist, eixut i desvalgut; en la seua interioritat els pensaments, ocupats per l'amor a l'amat. D'entre tots aquests senyals, els plors adquireixen una forta preeminència en les metàfores que ens ocupen. En efecte, en definir els senyals de l'amor de l'amic els plors esdevenen l'element clau: «Lo senyal de l'amat apar en l'amic, qui per amor és en tribulacions, sospirs e plors, pensaments, e en menyspreament de les gents» (*LAA* 120). En la mateixa línia, l'amat es reconeix en l'amic si aquest plora, les llàgrimes són el senyal visible que l'amat habita l'amic: «—Digues, foll per amor, e qual cosa és pus vesible: o l'amat en l'amich o l'amich en l'amat? Respòs e dix que l'amat és vist per amors, e l'amich per sospirs e per plors e treballs e dolors» (*LAA* 13); «Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors» (*LAA* 24). Per aquest motiu plorar és una manera de donar a conèixer l'amat a la resta: «Dehia l'amich al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e loar a les gents. Umplí l'amat son amich de devoció, pasciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs e plors [...]» (*LAA* 130); «Los senyals de les amors que l'amich à a son amat són en lo començament plors e en lo mig tribulacions e en la fi mort. E per aquells senyals, l'amich preÿca los amadors de son amat» (*LAA* 226). Copsem que els plors acaben fixant-se com a elements comunicatius: l'amic predica amb ells el seu amor. En altres metàfores són partícips de la relació entre els amants. De fet, al capítol 80 del *Blaquerna* en què apareixen els personatges de l'amic i l'amat, els silencis que es transmeten inclouen els plors, senyals d'amor amb els quals es parlen: «—Encontraren-se l'amich e l'amat e callaren lurs boques e lurs hulls, ab los quals se fahien senyals d'amor. Ploraren e lurs amors se parlaren» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 353).

Al *LAA* l'amic i l'amat es parlen amb els ulls en diverses ocasions i les llàgrimes exerceixen la funció de la paraula quan aquesta ja no és necessària:

Ab senyals d'amor se parlaven l'amich e l'amat. E ab temor, pensamens, làgremes e plors, recomptava l'amich a l'amat sos languiments (*LAA* 48).

Ab frevor e temor anava l'amich en son viatge honrar son amat; frevor lo portava, temor lo conservava. Dementre que l'amich enaxí anava, atrobà sospirs e plors, qui li aportaven saluts de son amat.

E és qüestió per qual de tots quatre fo mills asolaçat l'amich en son amat (*LAA* 340).

Tots jorns són sospirs e plors misatges enfre l'amich e l'amat, per ço que sia emfr-amdós solaç, companyia e amistat e benvolença (*LAA* 100).

Fins i tot en la comunicació escrita el plor esdevé signe comunicatiu: «Ab ploma d'amor e ab aygua de plors e en carta de passió, escrivia l'amich unes letres a son amat; en les quals li dehia que devoció se tardava e amor se muria e falliment e error muntuplicaven sos enemichs» (*LAA* 125). Com s'observa, l'aigua dels plors és un element més en la comunicació escrita, com si es tractara de la tinta de la ploma d'amor, que ja pressuposa el «llenguatge d'amor» del qual venim parlant. En el mateix sentit s'explica aquest versicle: «Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor que son amat sostench per s'amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia» (*LAA* 268). Per tot això a la metàfora 163 el plor és qui permet el reconeixement de l'amat:

Encontrà l'amich son amat; conech l'amic son amat e plorà. Reprès l'amat son amich per ço cor no plorava ans que l'agués conegut; e demanà-li en què l'avía conegut pus que no plorava. Respòs l'amich que en lo remembrament e en l'enteniment e en sa volentat, on fo multiplicament encontinent que fo present a sos ulls corporals (*LAA* 163).

Recordem que en les pàgines que hem dedicat a la preeminència del plor entre els versicles que ens ocupen el plor s'ha definit com a líquid vital en la contemplació, necessari per estimar la divinitat. L'amic es comunica a l'amat amb els plors perquè és un signe d'afectivitat i intimitat entre ells, perquè signifiquen que l'amat habita en l'amic.

Els plors possibiliten que els amants es reconeguen i, en darrera instància, que l'amic es proclame com a bon amador, identificat entre tots com a tal. Així ho demostra la curiosa metàfora 108, en què l'amic es troba amb uns lleons que actuen d'una manera sorprenent:

Anava l'amich en una terra estranya on cuydava atrobar son amat e en la via asaltejaren-lo II leons. Paor hac de mort l'amich, per ço cor desirava viure per servir son amat; e

tramès son remembrament a son amat per ço que amor fos a sos trespasaments, per la qual amor mills pogués sostenir la mort.

Dementre que l'amich remembrava l'amat, los leons vengren humilment a l'amich, al qual leparen les làgremes de sos hulls, qui ploraven, e les mans e·ls peus li besaren. E l'amic anà en pau encerquar son amat (*LAA* 108).

L'amic, que en veure els lleons pensa que morirà, recorda l'amat per estimar-lo i suportar millor la mort. Però els lleons¹⁶⁸ no li fan res perquè veuen que estima Déu; encara més, el consolen amb humilitat i li besen els peus i les mans, com a senyal de respecte i submissió. Aquest animal té diverses natures segons els bestiaris medievals: d'una banda representa Jesucrist, en tant que ressuscita els fills després de morts, i en tant que baixa des del cim de la muntanya amb gran força —com va fer Déu al món mitjançant l'encarnació, per amor a la humanitat (Panunzio, 1963). D'una altra banda, «quant ell està en lo bosch e hom li passa davant e hom se humilia a ell humilment, li ha merçè» (Panunzio 1963, 42). Així ho veiem al versicle 115, ja que el lleó només mata els peresosos que no tenen devoció, els que no estimen Déu: «Jurcava l'amich a seguir son amat e passava per una carrera on havia I mal leó qui auçehia tot home qui n passava pererosament e sens devoció» (*LAA* 115). Com que l'amic no forma part d'aquest grup, el lleó no només el deixa anar, sinó que a més el consola.

Els senyals de l'amor, els fruits de l'amor, revelen els amadors en tant que amadors, els fan reconèixer-se amb els seus iguals i alhora són condició sine qua non perquè es done l'amor: «Demanaren a l'amich quals són los fruyts d'amor. Respòs: —Plaers, cogitaments, desigs, sospirs, ànsies, treballs, perills, turments, languiments. Sens aytals fruyts no·s lexa amor tochar a sos servidors» (*LAA* 70).

¹⁶⁸A més, aquestes dues imatges del lleó que s'interposa en el camí a la recerca de l'amat, recorden el primer cant de la *Divina Comèdia*, en què Dant va per la selva obscura (ací “terra estranya”) ascendint una muntanya i es troba amb tres bèsties, una d'elles el lleó, que representen els pecats que encara té i impedeixen que pugui ascendir-hi. El lleó representa, concretament, la supèrbia. Les bèsties salvatges només ataquen, doncs, aquells pecadors que no s'humilien, com trobem també en diversos passatges de la Bíblia: «Et ecce magis hi simul confregerunt iugum, Ruperunt vincula./ Idcirco percussit eos leo de silva» (IER 5, 5-6). Així ho veiem, per exemple, als «Escrits» de Daniel, en l'escena en què el rei el tira a la fossa dels lleons per veure si Déu el salva i no se'l mengen; efectivament, el Creador envia un àngel per cloure la gola dels lleons (DAN 6, 17-23). Aquesta escena va ser molt representada en la iconografia medieval, com mostren els diversos capitells romànics que s'han conservat.

Ja hem vist amb els plors que aquests senyals substitueixen la paraula entre els qui els porten i els saben reconèixer com a tals. Vegem-ho ara amb la resta de senyals:

Encontrà l'amich un scuder qui anava consirós he era magre, descolorit e pobrement vestit; e saludà l'amich dient que Déus l'endregàs a trobar son amat. E l'amich li demanà en què l'avia conegut; e l'escuder li dix que los uns secrets d'amors revelen los altres e per açò han conexença los amadors los uns dels altres (*LAA* 149).

—Encontré en la via d'amor amador qui no parlava. Ab plors, magres fayçons, languiments, acusava amor e blasmava. Escusava's amor ab leyaltat, sperança, paciència, devoció, fortitudo, temprança, benanança. E per açò blasmé l'amador qui d'amor se clamava, pus que tan nobles dons li donava amor (*LAA* 106).

Els bons amadors no necessiten les paraules per a comunicar-se, poden fer-ho amb els senyals d'amor compartits que han anat adquirint en la contemplació, amb el codi comunicatiu comú als amadors de l'amat. Quan l'escuder saluda l'amic ho fa perquè el reconeix com a amador, perquè la veritat ressorgeix en el seu rostre, perquè l'amor a l'amat habita en ell. Igualment, l'amic reconeix l'amador que no parla perquè porta impresos tots els senyals que també l'abillen a ell. Qui ha arribat a la veritat sap que habita en l'altre, i reconeix els ulls que té. Serverat (1998, 52) apunta que aquest reconeixement silenciós i mutu entre els amadors també és present en Guillem de Saint-Thierry i es relaciona amb la llengua angèlica, la llengua amb què es comuniquen els perfectes. Ja hem dit que per a Llull l'ideal comunicatiu és el llenguatge interior, el que es dona directament en les intel·lectualitats i no requereix de signes sensuals. En aquestes metàfores no es prescindeix del signe sensual, però s'arriba a un nivell d'abstracció en la comunicació que és remarcable, perquè l'amic ja ha après el llenguatge d'amor i pot comunicar-se amb la resta d'amadors que trobe pel camí.

En la seua comesa, l'amic no ha d'amagar qui és, precisament perquè els seus senyals són les marques que el fan recognoscible a la resta d'amadors i l'exemple a imitar per als homes que encara no s'han iniciat en el caminar infinit cap a l'amat:

Torcava l'amich sa cara e sos hulls de plors que sostenia per amor, per ço que no descobrís los languiments que li donava son amat; lo qual dix a son amich per què celava los senyals d'amor als altres amadors, los quals li havia donats per ço que ls enamoràs de honrar ses valors (*LAA* 168).

Quan es retroben i s'apleguen, els amadors conformen una comunitat, un exèrcit d'amadors espiritual on podran inscriure's tots els nous amadors que s'inicien seguint el seu exemple. L'objectiu de la seua missió és clar: la defensa de l'amor a l'amat i la seua propagació. Per emblema porten les virtuts de l'amat, com a estandard les seues ànimes enamorades de Déu:

Grans osts e grans companyes se són ajustades d'espirits d'amors, e porten senya d'amor on és la figura e'l senyal de lur amat. E no volen menar en lur companyia null home qui sia sens amor, per ço que lur amat no y prenga desonor (*LAA* 151).

L'amic, caminant amatent, ha suportat ascètic totes les penes i afliccions que l'amat ha posat en el seu camí i ha sabut adquirir les virtuts i els senyals que el dibuixen ara com a bon amador. Posseïdor de la veritat, forma part d'un exèrcit d'amadors disposats a lluitar espiritualment per fer més gran la comunitat cristiana, per difondre les virtuts de l'amat i el llenguatge d'amor que ha après ha parlar. La missió no conclou perquè el caminar cap a Déu és infinit, però l'experiència s'ha fet cant i ara són molts els qui callen embarbesclats i, fascinats per les meravelles que contemplen, posseeixen els secrets divins.

CONCLUSIONS

Toute interprétation textuelle a la volonté de combler un vide et a aussi l'inconscience de laisser mille fissures ouvertes sur le chemin parcouru. L'étude d'un texte ouvre généralement une fenêtre qui laisse passer la lumière d'une certaine manière, selon la forme que l'auteur lui a donnée. Bien qu'on aurait pu le façonner d'une manière différente, —et alors la manière dont la lumière pénétrerait dans la chambre serait différente— au bout du compte, la lumière serait la même.

Notre étude a été une approximation de toutes les possibles — une forme choisie, parmi les formes possibles — aux beaux versets du *Livre de l'ami et de l'aimé* de Raymond Lulle. L'objectif général que nous avons proposé était d'établir une herméneutique des métaphores morales, à partir de la prémisse de Robert Pring-Mill, en suivant la stylistique de Dámaso Alonso, selon laquelle l'œuvre forme un sens total à partir des sens partiels extraits de chaque verset. À partir, aussi, des considérations de Badia (1985) et Dominguez (1986) selon lesquelles le *LAA* doit être structuré d'une manière qui n'est pas évidente à première vue, car au-delà des versets aucune autre structuration n'est expliquée. En ce sens, nous avons pris en considération, d'une part, les déterminations antérieures que Raymond Lulle avait établies dans la grande encyclopédie contemplative que le *Livre de contemplation* est, sans négliger, non plus, les présupposés de l'Art qui apparaissent, en réalité, déjà formulés dans le *Livre de contemplation*. D'autre part, l'analyse de l'œuvre devait tenir compte des caractéristiques contextuelles, concrètement, les particularités de la spiritualité et de la mystique chrétiennes médiévales, à partir desquelles la proposition lullienne peut être mieux comprise.

Pour véhiculer notre interprétation nous avons établi trois grands blocs. Le premier, de nature plutôt introductive, s'est occupée de définir les notions de base sur lesquelles s'appuie l'étude du *LAA*, en s'attardant d'abord au contexte puis en délimitant les traits de la mystique lullienne. Gardant à l'esprit que la mystique de Lulle est basée sur la recherche de la relation de l'homme avec Dieu et le monde, le deuxième bloc, qui s'est avéré être le plus étendu, a été défini à partir de ces trois éléments: la voie de l'ami, le symbolisme du monde et les mystères divins. C'est-à-dire: l'homme, le monde et Dieu. Dans cette section, la proposition contemplative pratique du *LAA* a été examinée à la lumière des présupposés théoriques du *LC* et nous avons constaté qu'effectivement les

versets du *LAA* sont des pilules dans lesquelles la pensée qui se développe dans le *LC* est condensée de manière extensive. C'est également dans cette section que nous avons pu montrer la structure interne dont nous avons parlé tout au long du travail. L'analyse effectuée a mis en évidence que les versets dialoguent malgré leur disposition: nous avons recueilli la dispersion des métaphores, qui ont explosé en raison de la force d'amour qui les anime, et nous les avons mises en relation pour montrer leur unité interne. L'analyse de cette section a finalement été rassemblée dans un Appendice qui a cherché à expliquer de manière claire et synthétique la structure interne des versets et la relation qu'ils entretiennent avec certains fragments commentés du *Livre de contemplation*.

Enfin, la troisième section a voulu analyser la façon dont l'ami et l'aimé se communiquent, et pour cela elle est partie de la conception du langage dans la pensée de Raymond et des caractéristiques des discours mystiques. Dans l'ensemble, il s'agissait de définir le langage amoureux du *LAA*, car la mystique de Lulle est aussi la recherche de sa communication.

Le travail a donc commencé en tenant compte des considérations qui ont contribué à limiter les possibilités sémantiques des termes «spiritualité» et «mysticisme». A partir des travaux de Haas (1999 et 2007), Certeau (2006b), Schneiders (2005a et 2005b) et Vauchez (1994) il a été établi que le concept de «spiritualité» est dynamique et a pour objet d'étude l'expérience. Par conséquent, son étude doit être multidisciplinaire et doit être basée sur les articulations de l'expérience religieuse qui nous sont parvenues, à la fois les textes et le reste des manifestations. Sans oublier, d'ailleurs, que son caractère historique doit être pris en compte. En étroite relation avec ce terme, le «mysticisme» est défini comme le but recherché par les pratiques spirituelles, la réalisation intérieure de la spiritualité à travers une conscience qui transforme la présence immédiate de Dieu. Le mysticisme est une manière d'appréhender la réalité, une expérience d'amour qui pousse le promeneur à toujours vouloir aller plus loin sans jamais tout à fait atteindre l'endroit désiré, qui est fait de mystères (Certeau 2006a; Haas 2007 i 2013 ; McGinn 1991 i 2008).

Cette conception entraîne plusieurs problèmes difficiles à surmonter, dus aux particularités de l'objet auquel le mystique s'adresse: d'une part, la difficulté ontologique, car la nature de l'objet auquel il fait allusion n'est pas la réalité physique, et cela tient à la difficulté épistémologique, l'inaccessibilité apparente de l'objet désiré auquel le mystique est poussé et, enfin, l'insuffisance du langage humain pour pouvoir tout expliquer, pour pouvoir parler d'un objet ineffable et pour être capable de communiquer une expérience qui dépasse les frontières rationnelles. Les trois problèmes ont été explicités dans les recherches que nous avons menées, dans les textes que nous avons analysés.

Les constatations qui précèdent nous ont permis de situer les bases sur lesquelles fonder notre recherche. Ainsi, nous avons placé l'analyse des textes mystiques de Raymond Lulle dans la tradition spirituelle chrétienne occidentale du xiii^e siècle, en prenant comme objet d'étude certaines œuvres de l'auteur (le *LC* et le *LAA*), car elles sont la manifestation concrète de son expérience religieuse et, donc, de sa spiritualité. C'est en appréhendant la mystique comme une recherche constante de l'absent, comme un processus ou un mode de vie, au lieu de la définir uniquement en termes d'expérience d'union avec Dieu, que nous avons pu justifier Lulle comme l'un des grandes mystiques de l'Occident.

Dans ce sens, considérant que les textes qui véhiculent l'expérience mystique forment un tout, au-delà des frontières historiques strictes, et en gardant à l'esprit le concept fondamental d'intertextualité qui les explique, nous avons synthétisé les grandes lignes de la mystique médiévale. Ainsi, nous avons vu comment le mysticisme se concrétise et se systématisé chez les cisterciens et les victoriens et quels sont les fondements de la spiritualité franciscaine, au bord desquels il faut placer Raymond Lulle.

À ce stade, la proposition mystique de Raymond Lulle s'est concrétisée. L'étude des textes nous a conduits à vérifier que la mystique de Lulle part de la contemplation mais elle est éminemment active. Si sa spiritualité est de réalisation intérieure, à travers une conscience qui transforme la présence immédiate de Dieu, elle est aussi de réalisation extérieure, car elle est productivité, acte, mission. Cette action se matérialise dans la recherche permanente de la systématisation d'une méthode de contemplation de Dieu

qui puisse être comprise et enseignée, et que nous avons vu fixée théoriquement dans la *LC* et mise en pratique dans le *LAA*. Car pour Lulle, la mystique est la recherche de la perfection de l'amour de Dieu, et cette recherche doit se constituer à travers la systématisation d'une méthode pour aimer Dieu de la manière que sa perfection exige. Nous avons noté ici que la proposition mystique de Lulle se fonde sur l'affectivité mais aussi sur l'intellect: pour parvenir à la vraie connaissance de Dieu, il faut d'abord parvenir à une compréhension correcte de la foi, car la foi perfectionne la compréhension jusqu'à ce qu'elle atteigne la sagesse. C'est pourquoi la mystique lullienne s'est érigée en art de la contemplation et en science de l'*amantia* (Pardo 2002a, 79).

L'autre aspect indissociable de la contemplation que nous avons abordé a été la prière. Celle de Lulle est une mystique de la parole: pour le bienheureux, contempler c'est parler avec Dieu, c'est communiquer avec lui de l'intérieur pour le connaître. En ce sens, nous sommes partis des trois types de prière expliqués dans le *LC*. Ces types de prières constituent la méthode qui doit purifier les sensualités pour atteindre l'intellectualité simple, pour édifier progressivement l'âme jusqu'à la contemplation mystique (Carreras et Artau 1939, 570). Cela nous a permis d'analyser comment cette proposition s'articule dans l'*Art de la Contemplation* du *Blaquerne*.

Une vision profonde est donc donnée, qui visait à établir les bases pour comprendre bien l'œuvre qui nous concerne: le *Livre de l'ami et de l'aimé*. C'est à ce moment précis de la démarche que nous avons pu plonger dans l'analyse des métaphores morales qui font l'objet de notre étude. Nous avons précisé que l'œuvre est la première tentative de Lulle pour créer un art d'aimer Dieu. Ce traité sur l'amour mystique est à la fois un ouvrage didactique —un outil pour qui veut contempler et savoir agir dans la vie d'ermite— et la transcription quotidienne d'une expérience mystique spécifique, celle de *Blaquerne*. De cette façon, la connaissance de l'expérience mystique, dans ce cas fictif, a été articulée et prononcée pour que la communauté qu'elle entend atteindre et sur laquelle elle entend influencer puisse y accéder. C'est précisément ce que nous avons défini dans le premier chapitre.

Dans l'étude du *LAA* nous avons voulu exposer, tout d'abord, le problème des sources. L'identification des sources de la théologie du bienheureux est l'un des sujets les plus complexes et les plus controversés dans le domaine des études lulliennes, et nous avons pu le vérifier en faisant une revue bibliographique de ce que les critiques ont dit sur les sources du *LAA*. En ce sens, nous avons évoqué la question des sources islamiques, la plus problématique de toutes, ainsi que les rapports de l'œuvre avec la littérature courtoise, et avec la mystique chrétienne contemporaine à Lulle.

L'analyse des versets est partie des présupposés établis par Pring-Mill (1962), Badia (1985) et Domínguez (1986), qui ont mis en évidence la structuration implicite des métaphores au-delà de l'agencement en vers. En ce sens, il fallait tenir compte, en plus du contexte extérieur, culturel, du système de pensée lullien, de sa philosophie. Les métaphores doivent être analysées en gardant à l'esprit la pensée artistique de Lulle, qui dans ce cas se traduit par une œuvre mystique. Le *LAA* répond donc à une structure interne cohérente et unitaire, qui s'explique par le contexte culturel dans lequel elle s'inscrit et par la philosophie propre de l'auteur qui l'a rédigée. Ainsi, nous avons essayé d'aborder la relation des trois personnages du *LAA*, l'ami, l'aimé et l'amour, à partir de ces deux contextes. Pour expliquer l'unité doctrinale, nous avons retenu les particularités de la mystique lullienne établies dans les pages précédentes, à commencer par la définition de la relation entre l'ami et l'aimé comme non unitaire. Dans cette ligne, nous avons défini l'altérité de l'ami et de l'aimé en termes de différence, à la suite des travaux de Probst (1914, 1916), Bertini (1961), Sala-Molins (1965, 1974), Serverat (1989, 1993a) et Romano (2004, 2007). L'analyse des vers a montré, en fait, que la différence ontologique entre les amants et les différences de leurs amours ne sont pas un obstacle à l'établissement de leur relation, mais les conditions à partir desquelles la démarrer.

De même, nous avons montré que l'autre caractéristique qui définit les amants est leur nature dynamique, leur activité constante. Ni l'ami ni l'aimé ne pèchent pas par oisiveté, l'un des grands ennemis de la philosophie lullienne. C'est pourquoi la relation entre eux est une marche constante et ininterrompue, suivant l'idée que nous avons préétablie comme condition mystique, à partir de Certeau (2006a). Sur la base de toutes ces idées, nous sommes arrivés à la conclusion que le mysticisme lullien est

constitué comme anthropocentrique. L'ami et l'aimé partagent les pages du *LAA*, dans une relation qui place le désir de l'homme au centre. La recherche de l'ami est sans fin, car l'aimé est impossible à atteindre dans cette vie, mais en chemin, nous voyons qu'il s'y rapproche, car il applique tous les instruments à sa disposition à cette tâche. Toujours dans cette section, nous avons voulu mettre en évidence deux images que Lulle utilise dans le domaine mystique, qui nous semblaient pertinentes en raison de leur ancrage dans la tradition: la métaphore marine avec laquelle il décrit les qualités de l'amour et la métaphore lumineuse avec laquelle il se réfère à Dieu.

Le deuxième bloc a pris en compte le processus contemplatif du *LAA*: comment se définit le chemin de l'ami, comment le monde est-il utilisé pour contempler l'aimé et quel rôle jouent les mystères divins de la trinité et de l'incarnation dans cette recherche. L'ami amoureux a commencé à discipliner tous les moyens que l'aimé lui a fournis pour commencer la recherche, car leur action doit viser à comprendre l'organisation que Dieu a établie dans l'univers. Cela l'a conduit à subordonner ses capacités sensuelles à la partie spirituelle —l'âme rationnelle et ses trois puissances— qu'il a réussi à maîtriser. Dans les versets, nous avons vu comment la mémoire, l'entendement et la volonté se sont préparés à se souvenir, à comprendre et à aimer l'aimé, malgré les tentations et les adversités qu'ils ont rencontrées dans la marche éternelle. Pour parvenir à la connaissance de la vérité, l'ami a eu recours à la fois à la voie affirmative et à la voie négative. En ce sens, nous avons vu comment les espèces E et I de la figure S de *Ars compendiosa inueniendi ueritatem* s'appliquent aux versets du *LAA*.

En revanche, le cercle vie active-vie contemplative qui a suivi l'ami a été aussi exposé. Dans l'analyse des métaphores, nous avons découvert que l'ami commence par contempler l'aimé à partir des significations des dignités trouvées dans le monde, mais il sait aussi le contempler isolé du monde, dans la solitude accompagné de Dieu. Pour contempler l'aimé, l'ami s'est vidé de toute autre chose et lui a accordé sa volonté, dans un acte d'abandon qui n'impliquait pourtant pas l'union mystique. Cette distance a été temporaire, car le processus contemplatif est circulaire: elle a sa sortie et son but dans le monde sensuel. L'ami, après être monté à l'aimé, est revenu au monde sensible dans le mouvement de *descensio*. Dépositaire de l'amour divin, l'ami a ressenti le besoin de

montrer la suite de son acte, quel est le chemin à suivre pour y parvenir. En fin de compte, il a pu remplir sa mission: faire du monde un lieu plein de vertus qui permettent de contempler les dignités de l'aimé, car la création matérielle est pleine de possibilités pour contempler Dieu. Après tout, il a réussi que le reste des hommes fassent les premiers pas et qu'ils entreprennent leur propre voyage, qui doit les conduire à la sagesse et, ensuite, au bonheur éternel.

D'autre part, nous avons remarqué que les chemins parcourus par l'ami sont remplis d'endroits pénibles et de douleurs inclémentes qui ne facilitent pas la mission qui lui est confiée. L'ami utilise justement les souffrances du voyage pour se rapprocher du modèle suprême qu'il poursuit, Jésus-Christ, car c'est grâce à lui qu'il peut rencontrer l'aimé. Tout au long de ces pages, il a été montré que l'œuvre s'inscrit dans la tradition médiévale de la spiritualité affective, dans laquelle la souffrance du Christ est utilisée comme une image pour la contemplation, comme une ressource dévotionnelle qui suscite la compassion. La pénitence initiée par le protagoniste du *LAA* se reflète dans celle subie par Jésus-Christ, c'est pourquoi l'ami s'efforce constamment de se souvenir de la passion. Le chemin de l'ami se veut semblable au chemin du Christ et des apôtres. On ne s'étonnera donc point si l'ami chante que le plus grand acte d'amour que l'on puisse faire pour l'aimé, c'est la mort. Dès lors, la souffrance est présentée comme une condition intrinsèque à l'amour, la douleur est un bien précieux car elle est l'expression de l'amour. Alors, si les amours de l'ami et de l'aimé peuvent se ressembler en quelque chose, c'est dans cette souffrance commune, que l'ami exprime par les travaux, la contrition, le jeûne et les afflictions, mais aussi par les larmes et les soupirs, qui deviennent signes d'amour. En effet, il a été démontré dans les métaphores qu'il y a une manifestation explicite du désir de Dieu à travers les pleurs. Dans la sensibilité médiévale, les larmes sont un signe d'humanité, d'émotion et de vertu, et en même temps elles sont aussi un signe de la demeure divine de l'homme. L'ami possède le don des larmes, des larmes versées pour l'amour de Dieu, causées par le souvenir et la méditation de l'incarnation. De cette manière, les larmes ont permis d'établir un lien entre les larmes de l'ami et la souffrance rédemptrice du Christ, et elles ont facilité la relation de l'ami avec l'aimé, car cela leur a permis d'établir une communication plus directe et efficace que celle qui donne la parole.

La deuxième partie de ce deuxième bloc s'est concentrée sur le rôle du monde sensible comme livre plein de signes de Dieu, conformément à la conception exemplariste de l'univers médiéval. À cette fin, les lignes théoriques du symbolisme médiéval et de l'allégorie ont été synthétisées, à partir des prémisses augustinienne concernant le signe. Suite à cet aspect, nous avons voulu souligner le rôle prééminent de la théorie de la signification dans la pensée lullienne. Dans le réseau de relations qui composent le monde médiéval, la signification est le mécanisme qui les rend possibles, en tant que système de règles permettant de découvrir les significations secrètes auxquelles renvoient les signifiants. En effet, nous avons observé dans de nombreux exemples que l'ami acquiert la connaissance de Dieu à partir des significations que les créatures donnent de leurs dignités: il transforme la contemplation en connaissance à partir des significations qu'il sait lire dans le monde sensuel. L'ami parvient à contempler la lumière divine des bougies que Dieu a laissées dans le monde terrestre, les vertus qu'il a répandues dans la création et qui le signifient: la bonté et toutes les autres dignités. Il applique d'abord les sens sensoriels, capables d'agir sur les sensualités, enclenchant ainsi le processus. Ensuite, les sens intellectuels doivent appliquer ce que les sens sensoriels ont recueilli aux intellectuels, afin que l'imagination puisse le transformer en matière propre à l'âme, afin que le pouvoir rationnel puisse le comprendre, le retenir et l'aimer. C'est ce que l'ami fait, comme cela a été amplement illustré. La démarche contemplative de l'ami est pour Lulle, en réalité, la démarche vitale de tout bon chrétien, car connaître la réalité, c'est la contempler depuis Dieu. Nous avons encore évoqué une dernière question : la beauté du monde qui signifie la beauté infinie et parfaite du créateur, de sorte qu'elle devient un autre mécanisme épistémique, car à travers elle l'homme peut connaître et voir Dieu.

Enfin, nous avons clôturé le bloc en abordant comment les mystères de l'incarnation et de la trinité s'inscrivent dans la méthode contemplative que Lulle théorise et tente de mettre en pratique à travers le *LAA*. D'une part, Jésus-Christ est au centre du système épistémologique et ontologique lullien. Si la prééminence du Christ est remarquable dans la méthode contemplative, ce n'est pas seulement en raison de sa grandeur morale: Christ devient clé dans le processus de connaissance de Dieu, car c'est lui, justement, qui rend la connaissance possible pour l'entendement humain. En effet, la dévotion au

Christ et à sa passion est un moyen pour l'ami, qui peut accéder à travers la contemplation de l'humanité souffrante du Christ à la contemplation de sa divinité. Car Jésus-Christ est fondamental comme réalité ontologique mais aussi comme réalité signifiante: si à travers la création l'ami a pu contempler Dieu à travers la diffusion des vertus divines qu'elle contient, il le fera encore mieux à travers le souvenir de Jésus-Christ, qui est le signe exemplaire des perfections divines. Les puissances de l'âme rationnelle voient dans la figure du Christ le sujet parfait sur lequel s'appliquer. De plus, dans l'analyse des considérations sur l'incarnation, il a été montré qu'un dialogue s'établit entre le *LC*, le *LAA* et l'*ACIV* qui aide à apporter des réponses et à clarifier les observations de Raymond sur le christocentrisme dans cette première étape productive. À la fin, cela a montré l'importance de la prise en compte de la production contextuelle lullienne dans l'œuvre en cours. Nous avons encore mis en évidence un autre élément que l'ami utilise pour son succès: la croix, comme symbole par excellence de la religion chrétienne. Le regard de la croix est ce qui active l'ami à se souvenir de la passion, car la croix est une fontaine qui déverse des vertus pour ceux qui savent les boire: en la regardant, l'homme doit savoir lire le sens de la dignités divines qu'elle contient. Ainsi, dans les métaphores du *LAA* et dans le corrélat théorique qu'on trouve au *LC*, nous avons vu que l'aperçu de la croix fournit une image sensuelle, la figure, qui pousse rapidement la mémoire de l'ami à se souvenir de la souffrance de Jésus-Christ. La perception visuelle de la croix s'accompagne de la perception du concept spirituel correspondant, la passion, qui représente et active les puissances supérieures.

Dans un deuxième temps, nous nous sommes attachés à aborder le rôle de la trinité de la même manière. Les sens des vertus divines servent à Lulle pour démontrer la trinité: si nous ne recevions pas plusieurs sens des vertus divines, l'entendement ne pourrait pas percevoir la trinité. Lulle se tourne vers le trinitarisme inhérent aux choses, causé par l'action *ad extra* des dignités divines. Les vertus divines sont «selon Dieu» une substance, mais «selon nous» elles se déploient au pluriel, et dans leur diversité elles signifient le rapport de paternité, de filiation et de procession inhérent à la trinité de Dieu, que l'entendement reçoit pour comprendre la relation de paternité, de filiation et de procession de Dieu. Dans le *LAA*, les significations sensuelles et intellectuelles de la triplicité des créatures aident l'entendement de l'ami à contempler et à comprendre l'unité et la trinité de Dieu. À travers les versets, nous avons observé que la sensualité,

388

l'intellectualité et l'animalité du monde, composées de matière, de forme et de la concordance des deux, servent à ce que l'âme, également trinitaire, comprenne, se souvienne et aime à travers les significations du monde, que le créateur est trois personnes en une seule substance.

Le troisième bloc de notre recherche a concerné la communication dans la contemplation. Il a fallu mettre la valeur de la parole dans l'œuvre de Lulle, indispensable pour mener à bien tous les objectifs fixés par le bienheureux, toujours au service de la première intention. La langue est un élément fondamental et incontournable de son travail, et le Majorquin sait utiliser toutes ses ressources pour faire passer son message. L'examen de la bibliographie nous a conduits à vérifier que l'originalité de Raymond Lulle réside, effectivement, dans la capacité d'avoir su adapter les formes de la tradition littéraire au service de sa théologie missionnaire. Avoir habillé en littérature les concepts des champs philosophiques et théologiques qu'elle vise à faire connaître (Rubió 1985 [1961], 302). Il fallait surtout tenir compte du fait que la littérature est pour Lulle le discours plus ou moins lyrique sur Dieu. Ainsi, l'objectif missionnaire et apologétique justifie l'écriture de toutes sortes de formes littéraires, qui ne sont rien d'autre que l'instrument expressif pour rendre accessible un contenu didactique et apologétique. De toutes les ressources, l'importance de la métaphore comme outil de contemplation et de démonstration a été mise en évidence. La métaphore acquiert une valeur dans le système épistémique lullien, elle facilite l'apprentissage et aide l'entendement à comprendre les intellectualités, car elle permet d'établir des relations entre différents champs et se constitue comme une méthode pour affiner la pensée (Gisbert 2004). En plus, on pourrait faire valoir que la métaphore a un rôle démonstratif dans la méthode lullienne : dans les œuvres artistiques de la première phase, les métaphores et les comparaisons démonstratives jouent un rôle fondamental, à partir de l'analogie entre les mondes physique, spirituel et divin.

Cette réflexion préalable sur le langage cherchait à mettre en évidence la valeur de la parole dans l'œuvre lullienne pour aborder le dernier des problèmes du mysticisme que nous avons déjà pointé au début de ces pages: comment communiquer l'expérience

de l'ineffable. L'expérience mystique qui a été un acte intérieur de l'ami doit être traduite dans un langage qui permette de la transmettre. Le mystique a encore une dernière mission: transformer l'expérience en contenu communicable, faire discours de l'élément expérientiel que lui seul possède. C'est celui-ci le but fictif du *LAA*: Blaquerna écrit des métaphores morales pour communiquer les connaissances acquises, les partager avec le reste des ermites et transformer l'expérience individuelle en expérience communautaire. Pour ce le faire, il choisit un type de ressource, la métaphore, qui doit être exposée. Les versets du *LAA* sont explicitement présentés dans un langage difficilement accessible, à la manière des soufis: ils sont véhiculés à travers d'obscurcs métaphores qui demandent l'effort interprétatif de l'entendement pour amorcer l'ascension vers Dieu et mouvoir la volonté aux mêmes fins.

On ne s'étonnera donc guère que le discours du *LAA* contienne de nombreux paradoxes, car les réalités qui y sont évoquées sont trop complexes pour être closes ou contenues dans des définitions abstraites. Une fois de plus, Lulle ne fait que suivre la tradition. Ainsi, nous avons expliqué comment, par le recours au paradoxe, il s'agit de dépasser le dualisme de la réalité dans les mots, dans un domaine particulièrement réfractaire à ce type d'expression: la souffrance.

Pour ne pas laisser de côté la terminologie que Raymond utilise dans l'une des métaphores, nous avons nommé le langage entre l'ami et l'être aimé le «langage de l'amour»: «Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab lenguatge d'amor» (*LAA* 95). La communication dialogique entre l'ami et l'aimé se fait avec toute une série de caractéristiques qui ont été analysées dans ces pages. Les versets nous ont montré que l'ami a appris à écouter Dieu à travers les chants de la nature et il a appris aussi à lire tout l'univers des signes et significations secrètes que l'aimé lui présente. Le dialogue du *LAA* est fait de secrets et d'expériences, de non-dits et de mystères qui se dévoilent. L'ami chante les beautés de l'aimé avec toutes les possibilités que le langage lui offre, et il montre aussi avec le silence l'étourdissement causé par la présence de Dieu. Avec la parole et le silence, car la conversation du *LAA* est le dialogue entre le secret et la révélation. L'ami et l'aimé portent les signes d'amour qui les font se reconnaître comme amants et qui, par conséquent, qui leur permettent de communiquer. L'ami a acquis les vertus et les signes

qui l'attirent désormais comme un bon amant et, possesseur de la vérité, il se résout à répandre les vertus de l'aimé et le langage d'amour qu'il a appris à parler.

Le voyage à travers les métaphores morales du *LAA* nous a donc fait vérifier qu'il est possible d'établir une herméneutique à travers ses protagonistes et les éléments qui tournent autour d'eux, et que cela se réfère à la tradition contextuelle du texte. À la fois, elle doit tenir compte de la tradition culturelle contemporaine de Lulle, ainsi que de la formulation de sa pensée. Les métaphores du *LAA* sont expliquées à la lumière des préceptes théoriques du *LC*, et aussi des significations contextuelles implicites. Il est donc prouvé que la plus belle œuvre de Raymond Lulle est un puits de mystères qui peuvent être révélés.

(Versió en català)

Qualsevol interpretació textual té la voluntat d'omplir un buit i la inconsciència de deixar mil esclatxes obertes pel camí que ha trepitjat. L'estudi d'un text obri, generalment, una finestra que fa passar la llum d'una manera determinada, segons la forma que l'autor li ha acabat conferint. Bé podria haver-la modelat d'una altra manera, i la forma amb què irrompria la llum a la cambra seria una altra, però la llum seria la mateixa.

El nostre estudi ha estat una aproximació de totes les possibles —una forma triada, de totes les possibles— als versicles bellíssims del *Llibre d'amic e amat*. L'objectiu general que ens proposàvem era establir una hermenèutica de les metàfores morals, partint de la premissa de Robert Pring-Mill, seguint l'estilística de Dámaso Alonso, que l'obra conforma un significat total a partir dels significats parcials que s'extrauen de cada versicle. En aquest sentit hem pres en consideració, d'una banda, les determinacions prèvies que Ramon Llull havia establert en la gran enciclopèdia contemplativa que és el *Llibre de contemplació*, sense descuidar, tampoc, els pressupòsits de l'Art que, en realitat, ja apareixen d'alguna manera formulats al *Llibre de contemplació*. D'una altra banda, l'anàlisi de l'obra havia de tenir present els trets contextuals, en aquest cas les particularitats de l'espiritual i la mística cristianes medievals, a partir dels quals s'entén millor la proposta lul·liana.

Per a vehicular la nostra interpretació, hem establert tres grans blocs. El primer, de caire més aviat introductori, s'ha ocupat de definir les nocions bàsiques sobre les quals s'assenta l'estudi del *LAA*, atenent primer al context per a delimitar després els trets de la mística lul·liana. Tenint en compte que la mística de Llull és escriptura de la recerca de la relació de l'home amb Déu i amb el món, el segon bloc, que ha resultat el més extens, s'ha definit a partir d'aquests tres elements: el camí de l'amic, el simbolisme del món i els misteris divins; és a dir, l'home, el món i Déu. En aquest apartat s'ha examinat la proposta contemplativa pràctica del *LAA* a la llum dels pressupòsits teòrics del *LC* i hem pogut constatar que efectivament els versicles del *LAA* són píndoles en què es condensa el pensament desenvolupat extensament al *LC*. És també en aquesta secció que s'ha pogut mostrar l'estructura interna de què s'ha parlat al llarg de la recerca. L'anàlisi efectuada ha posat en evidència que els versets dialoguen malgrat la disposició que presenten: s'ha recollit la dispersió de les

metàfores, que han explotat per la força d'amor que les justifica, i s'han posat en relació per mostrar-ne la unitat interna. L'anàlisi d'aquesta secció s'ha explicat en un apèndix que ha tractat de mostrar de manera clara, sintètica i computable l'estructura interna dels versicles i la relació que mantenen amb alguns fragments comentats del *LC*.

Finalment, el tercer apartat ha volgut analitzar el tipus de comunicació que s'estableix entre l'amic i l'amat, i amb aquest propòsit s'ha partit de la concepció del llenguatge en el pensament de Ramon i de les característiques dels discursos místics. Amb tot, s'ha tractat de definir el llenguatge d'amor del *LAA*, perquè la mística de Llull és, també, la recerca de la seua comunicació.

El treball s'iniciava, doncs, amb algunes consideracions que han ajudat a limitar les possibilitats semàntiques dels termes «espiritualitat» i «mística». Partint dels estudis de Haas (1999 i 2007), Certeau (2006b), Schneiders (2005a i 2005b) i Vauchez (1994) s'ha establert que el concepte «espiritualitat» és dinàmic i té com a objecte d'estudi l'experiència. El seu estudi ha de ser, llavors, multidisciplinari i s'ha de basar en les articulacions de l'experiència religiosa que ens han pervingut, tant els textos com la resta de manifestacions. Sense oblidar, a més, que se n'ha de tenir en compte el caràcter històric. Estretament lligada a aquest concepte, la mística es defineix com l'objectiu que cerquen les pràctiques espirituals, la realització interior de l'espiritualitat mitjançant una consciència que transforma la presència immediata de Déu. La mística és un mode d'aprehendre la realitat, és una experiència d'amor que mou el caminant a voler anar sempre més enllà sense arribar mai del tot al lloc desitjat, que és fet de misteris.

Així doncs, aquest terme presenta diversos problemes difícils de salvar, a causa de les particularitats de l'objecte a què el místic s'adreça: d'una banda, la dificultat ontològica, perquè la natura de l'objecte al qual s'al·ludeix no és la realitat física, i això entronca amb la dificultat epistemològica, l'aparent inaccessibilitat a l'objecte desitjat a què es veu abocat el místic i, finalment, la insuficiència del llenguatge humà per a poder explicar-ho tot plegat, per a poder parlar d'un objecte inefable i per a poder comunicar una experiència que va més enllà de les fronteres racionals. Les tres

problemàtiques s'han vist explicitades en la recerca que hem dut a terme, en els textos que hem analitzat.

Aquestes constatacions prèvies ens han permès definir els fonaments sobre els quals bastir la nostra recerca. Així, hem encabir l'anàlisi dels textos místics de Ramon Llull en la tradició espiritual cristiana occidental del segle XIII, prenent com a objecte d'estudi algunes obres del beat (el *LC* i el *LAA*), en tant que són la manifestació concreta de la seua experiència religiosa i, llavors, de la seua espiritualitat. És entenent la mística com a recerca constant de l'absent, com a procés o forma de vida, en lloc de definir-la únicament en termes de l'experiència d'unió amb Déu, que hem pogut justificar Llull com un dels grans místics d'Occident.

En aquesta línia, considerant que els textos que vehiculen l'experiència mística conformen un conjunt, més enllà de les estrictes fronteres històriques, i tenint present el concepte fonamental d'intertextualitat que els explica, hem sintetitzat les línies generals del misticisme medieval. Així, hem vist com es concreta i se sistematitza el misticisme en els cistercencs i els victorins i quins són els fonaments de l'espiritualitat franciscana, a la vora de la qual hem de situar Ramon Llull.

En aquest punt s'ha pogut concretar la proposta mística de Ramon Llull. L'estudi dels textos ens ha dut a comprovar que la mística de Llull parteix de la contemplació però és eminentment activa. Si la seua espiritualitat és de realització interior, mitjançant una consciència que transforma la presència immediata de Déu, també és de realització exterior, perquè és productivitat, acte, missió. Aquesta acció es materialitza en la indagació permanent de la sistematització d'un mètode per a la contemplació de Déu que es puga comprendre i ensenyar, i que hem vist fixat de manera teòrica al *LC* i dut a la pràctica al *LAA*. Perquè la mística és per a Llull la recerca de la perfecció de l'amor a Déu, i aquesta recerca s'ha de constituir per mitjà de la sistematització d'un mètode per a estimar Déu de la manera que la seua perfecció demana. Arribats a aquest punt hem remarcat que la proposta mística de Llull es basa en l'afectivitat però també en l'intel·lecte: per a assolir la verdadera coneixença de Déu primer s'ha d'aconseguir la correcta comprensió de la fe, perquè la fe perfecciona l'enteniment fins a arribar a la saviesa. Per això s'ha establert la mística lul·liana com l'art de la contemplació i la ciència de l'amància (Pardo 2002a, 79).

L'altre aspecte indestriable de la contemplació que hem abordat ha estat l'oració. La de Llull és una mística de la paraula: per al beat, contemplar és parlar amb Deu, és comunicar-se amb ell des de la interioritat per a conèixer-lo. En aquest sentit, hem partit dels tres tipus d'oració que explica al *LC*. Aquests tipus d'oració conformen el mètode que ha de depurar les sensualitats per a arribar a la simple intel·lectivitat, per fer muntar l'ànima gradualment fins a arribar a la contemplació mística (Carreras i Artau 1939, 570). Això ens ha permès analitzar com s'articula aquesta proposta a l'*Art de contemplació del Blaquerna*.

Així doncs, han quedat establertes les bases per entendre bé l'obra que ens ocupa: el *Llibre d'amic e amat*. En aquest estadi hem cregut ja adient endinsar-nos en l'anàlisi de les metàfores morals objecte del nostre estudi. Hem palesat que l'obreta és el primer tempteig del beat de crear una art d'estimar Déu. Aquest tractat sobre l'amor místic és alhora una obra didàctica —una eina per a qui vol contemplar i saber com actuar en la vida eremítica— i la transcripció diària d'una experiència mística concreta, la de Blaquerna. Com hem definit al primer capítol, el saber de l'experiència mística, en aquest cas ficcional, s'ha articulat i s'ha fet paraula perquè la comunitat a qui es pretén arribar i sobre la qual es pretén incidir pugui accedir-hi.

En l'estudi del *LAA* hem volgut exposar, en primer lloc, el problema de les fonts. La identificació de les fonts de la teologia de Ramon Llull és un dels temes més complexos i polèmics en el camp dels estudis lul·lians, i ho hem pogut constatar fent una revisió bibliogràfica del que la crítica ha dit quant a les fonts del *LAA*. En aquest sentit hem fet referència a la qüestió de les fonts islàmiques, la més problemàtica de totes, així com a les relacions de l'obra amb la literatura cortesa, i amb la mística cristiana coetània a Llull.

L'anàlisi dels versicles ha partit dels pressupòsits establerts per Pring-Mill (1962), Badia (1985) i Domínguez (1986), que van posar en evidència la vertebració implícita de les metàfores més enllà de la disposició en versicles. En aquest sentit, calia tenir en compte, a més del context extern, cultural, el sistema de pensament lul·lià, la seua filosofia. Les metàfores s'han d'analitzar tenint present el pensament artístic de Llull que en aquest cas es tradueix en obra mística. El *LAA*, doncs, respon a una estructura

interna coherent i unitària, que s'explica pel context cultural en què s'encabeix i per la filosofia concreta de l'autor que el va escriure. Així, hem tractat d'abordar la relació dels tres personatges del *LAA*, l'amic, l'amat i l'amor, a partir d'aquests dos contextos. Per a explicar la unitat doctrinal hem tingut presents les particularitats de la mística lul·liana establertes en les pàgines precedents, començant per la definició de la relació entre l'amic i l'amat com a no unitiva. En aquesta línia, hem definit l'alteritat de l'amic i l'amat en termes de diferència, seguint els estudis de Probst (1914, 1916), Bertini (1961), Sala-Molins (1965, 1974), Serverat (1989, 1993a) i Romano (2004, 2007). L'anàlisi dels versicles ha mostrat que, en efecte, la diferència ontològica entre els amants i les diferències dels seus amors no són un impediment per a establir la seua relació, sinó les condicions a partir de les quals iniciar-la.

Igualment, hem mostrat que l'altra característica que defineix els amants és el seu caràcter dinàmic, la seua activitat constant. Ni l'amic ni l'amat pequen d'ociositat, un dels grans enemics de la filosofia lul·liana. Per això la relació entre ells és un caminar constant i sense aturada, seguint la idea que hem preestablert com a condició mística, a partir de Certeau (2006). Partint de totes aquestes idees hem arribat a la conclusió que la mística lul·liana es constitueix com a antropocèntrica: l'amic i l'amat comparteixen protagonisme al *LAA*, en una relació que posa al centre el desig de l'home. La recerca de l'amic és inacabable, perquè l'amat és impossible d'assolir en aquesta vida, però en el camí veiem que s'hi apropa, perquè aplica a aquesta comesa tots els instruments de què disposa.

Encara en aquest apartat hem volgut destacar dos imatges a què recorre Lull en l'àmbit místic, que ens semblaven rellevants pel seu ancoratge a la tradició: la metàfora marina amb què descriu les qualitats de l'amor i la metàfora lluminosa amb què es refereix a Déu.

El segon bloc ha tingut compte del procés contemplatiu del *LAA*: de quina manera es defineix el camí de l'amic, com se serveix del món per a arribar a contemplar l'amat i quin paper hi juguen els misteris divins de la trinitat i l'encarnació en la seua recerca. L'amic enamorat ha començat per disciplinar tots els mitjans de què l'amat l'ha proveït per a iniciar la recerca. Això l'ha conduït a subordinar les seues capacitats sensuais a la part espiritual —l'ànima racional i les seues tres potències— que ha aconseguit

dominar. Als versicles hem vist com la memòria, l'enteniment i la voluntat s'han disposat a membrar, entendre i estimar l'amat, malgrat les temptacions i les adversitats amb què s'han trobat en el caminar etern. Per a arribar al coneixement de la veritat, l'amic ha recorregut tant a la via afirmativa com a la via negativa. En aquest sentit hem vist com s'apliquen les espècies E i I de la figura S de *l'Ars compendiosa inueniendi ueritatem* als versicles del LAA.

D'altra banda, s'ha exposat el cercle que conformen en Llull i en l'amic la vida activa i la vida contemplativa. En l'anàlisi de les metàfores hem descobert que l'amic comença contemplant l'amat a partir de les significacions de les dignitats que es troben al món, però també sap contemplar-lo aïllat del món, en la solitud acompanyada de Déu. Per tal de contemplar l'amat, l'amic s'ha buidat de tota la resta de coses i li ha atorgat la seua voluntat, en un acte d'entrega que, tanmateix, no ha implicat la unió mística. Aquest allunyament ha estat temporal, perquè el procés contemplatiu és circular, comença i acaba en el món: després d'ascendir fins a l'amat, l'amic ha tornat al món sensible en un moviment de *descensio*. Perquè, dipositari de l'amor diví, s'ha sentit amb la necessitat de mostrar a la resta la seua gesta, quin és el camí a seguir per a atènyer-la. En darrer terme, doncs, ha sabut realitzar la seua missió: fer del món un lloc ple de virtuts que permeten contemplar les dignitats de l'amat, perquè la creació material és plena de possibilitats per a contemplar Déu. Al capdavall, ha aconseguit que la resta d'homes facen els primers passos i s'inicien en el seu mateix caminar, que els ha de dur a la saviesa i, llavors, a la felicitat eterna.

D'altra banda, hem constatat que els camins delitosos que recorre l'amic són plens a vessar de paratges dolorosos i penes inclements que no li faciliten la missió que té encomanada. L'amic se serveix precisament dels sofriments del viatge per a apropar-se al model suprem que persegueix, Jesucrist, car és gràcies a ell que pot trobar-se amb l'amat. Al llarg d'aquestes pàgines s'ha mostrat que l'obra s'encabeix en la tradició medieval d'espiritualitat afectiva, en la qual el patiment de Crist s'utilitza com a imatge per a la contemplació, com a recurs devocional que suscita la compassió. La penitència que inicia el protagonista del LAA s'emmiralla en la que sofrí Jesucrist, per això s'esforça constantment a recordar la passió. El camí de l'amic vol ser semblant al recorregut per Crist i els apòstols, fins a arribar a cantar que el major acte d'amor que

pot mostrar per l'amat és la mort. Per tant, el patiment es presenta com a condició intrínseca a l'amor, el dolor és un bé preuat perquè és l'expressió de l'amor. Així doncs, si en alguna cosa poden assemblar-se els amors de l'amic i l'amat és en aquest patiment compartit, que l'amic expressa a través dels treballs, la contrició, els dejunis i les afliccions, però també les llàgrimes i els sospirs, que esdevenen signes d'amor. En efecte, s'ha demostrat que hi ha a les metàfores tota una manifestació explícita del desig de Déu a través dels plors. En la sensibilitat medieval les llàgrimes són signe d'humanitat, d'emoció i de virtut, i alhora també són signe de l'habitatge diví de l'home. L'amic és posseïdor del do de llàgrimes, dels plors versats per l'amor de Déu, provocats pel record i la meditació de l'encarnació. D'aquesta manera, les llàgrimes han permès establir un lligam entre les llàgrimes de l'amic i el sofriment redemptor de Crist, i han facilitat a l'amic la seua relació amb l'amat, perquè els ha permès instaurar una comunicació més directa i eficaç que la que proporciona paraula.

La segona part d'aquest segon bloc s'ha centrat en el paper del món sensible en tant que llibre ple de signes de Déu, d'acord amb la concepció exemplarista de l'univers medieval. Amb aquest propòsit s'han sintetitzat les línies teòriques del simbolisme i l'al·legorisme medievals, partint de les premisses augustinianes quant al signe. Seguint aquest vessant, s'ha volgut remarcar el paper preeminent de la teoria de la significació en el pensament lul·lià. En la xarxa de relacions que configuren el món medieval, la significació és el mecanisme que les fa possible, en tant que sistema de regles amb el qual es poden descobrir els significats secrets a què remetien les coses significants. En efecte, hem observat en molts exemples que l'amic adquireix el coneixement de Déu a partir de les significacions que les criatures donen de les seues dignitats: transforma la contemplació en coneixement a partir de la significació que sap llegir en el món sensual. L'amic arriba a contemplar la llum divina a partir dels ciris que Déu ha deixat al món terrenal, les virtuts que ha difós en la creació i que el signifiquen: la bondat i tota la resta de dignitats. Primer hi aplica els sentits sensuais, que són capaços d'actuar sobre les sensualitats, iniciant així el procés. Seguidament els sentits intel·lectuals han d'aplicar el que han recollit els sentits sensuais a les intel·lectualitats, perquè la imaginació ho pugui transformar en matèria apta per a l'ànima, perquè la potència racional ho pugui entendre, recordar i estimar. Així ho fa l'amic, com s'ha exemplificat a bastament. El procés contemplatiu de l'amic és per a Llull, en realitat, el procés vital

de qualsevol bon cristià, perquè conèixer la realitat és contemplar-la des de Déu. Encara hem fet referència a una darrera qüestió: la bellesa del món que significa la bellesa infinita i perfecta del creador, de manera que esdevé un altre mecanisme epistèmic, perquè a través d'ella l'home pot conèixer i veure Déu.

Finalment, hem tancat el bloc abordant de quina manera els misteris de l'encarnació i la trinitat s'encabeixen en el mètode contemplatiu que Llull teoritza i tracta de posar en pràctica a través del *LAA*. D'una banda, Jesucrist se situa al centre del sistema epistemològic i ontològic lul·lià. Si la preeminència de Crist és remarcable en el mètode contemplatiu no és només per la seua magnitud moral: el Déu fet home esdevé clau en el procés de coneixement de Déu, car és ell, precisament, qui en possibilita la coneixença a l'enteniment humà. De fet, la devoció a Crist i la seua passió és un mitjà que té l'amic per a accedir a través de la contemplació de la humanitat sofrent de Crist a la contemplació de la seua divinitat. Perquè Jesucrist és fonamental com a realitat ontològica però també com a realitat significant: si mitjançant la creació l'amic podia contemplar Déu a través de la difusió de les virtuts divines que hi conté, encara ho farà millor a través del record de Jesucrist, que és el signe exemplar de les perfeccions divines. Les potències de l'ànima racional veuen en la figura de Crist el subjecte perfecte sobre el qual aplicar-se.

A més, en l'anàlisi de les consideracions sobre l'encarnació s'ha evidenciat que s'estableix un diàleg entre el *LC*, el *LAA* i l'*ACIV* que ajuda a donar respostes i a aclarir les observacions lul·lianes sobre el cristocentrisme en aquesta primera etapa productiva. Al capdavall, això ha evidenciat la importància de tenir en compte la producció lul·liana contextual a l'obra que ens ocupa. Encara hem posat de relleu un altre element que l'amic aprofita per a la seua comesa: la creu, en tant que símbol per excel·lència de la religió cristiana. La visió de la creu és el que activa l'amic a recordar la passió, perquè la creu és una font que vessa les virtuts per a qui sap beure-les, perquè en mirar-la, l'home ha de saber llegir la significació de les dignitats divines que conté. Així doncs, en les metàfores del *LAA* i en el correlat teòric que és el *LC*, hem vist que l'esguardament de la creu proporciona una imatge sensual, la *figura*, que ràpidament empenta la memòria de l'amic a recordar el sofriment de Jesucrist. La percepció visual

de la creu va acompanyada de la percepció del concepte espiritual corresponent, la passió, que es representa a les potències superiors i les activa.

D'una altra banda, hem abordat en la mateixa línia el paper de la trinitat. Les significacions de les virtuts divines serveixen Llull per demostrar la trinitat: si no rebérem diverses significacions de les virtuts divines, l'enteniment no podria apercebre-la. Llull recorre, doncs, al trinitarisme inherent a les coses, causat per l'acció *ad extra* de les dignitats divines. Les virtuts divines són, «segons Déu», una substància; «segons nós» es despleguen en plural, i en la seua diversitat signifiquen la relació de paternitat, filiació i processió inherent a la trinitat de Déu, que l'enteniment rep per a entendre la relació de paternitat, filiació i processió de Déu. Al *LAA* els significats sensuais i intel·lectuals de la triplicitat de les criatures ajuden l'enteniment de l'amic a contemplar i a comprendre la unitat i la trinitat de Déu. A través dels versicles hem observat que la sensualitat, la intel·lectualitat i l'animalitat del món, compostes de matèria, forma i la concordança d'ambdues, serveixen perquè l'ànima, també trinitària, entenga, recorde i estime a través de les significacions del món, que el creador és tres persones en una substància.

Ha estat necessari també situar el valor de la paraula en l'obra lul·liana, essencial per a dur a terme tots els objectius que es planteja el beat, sempre al servei de la primera intenció. El llenguatge és un element fonamental i ineludible en la seua obra, i el mallorquí en sap emprar tots els recursos per a comunicar el seu missatge. El repàs per la bibliografia ens ha dut a comprovar que, efectivament, l'originalitat de Ramon Llull rau en la capacitat d'haver sabut adaptar les formes de la tradició literària al servei de la seua teologia missional. D'haver vestit literàriament els conceptes dels àmbits filosòfic i teològic que pretén fer conèixer (Rubió 1985 [1961], 302). Calia tenir en compte, sobretot, que la literatura, amb el sentit que té per a nosaltres en l'actualitat, és per a Llull el discurs més o menys líric sobre Déu. Així, l'objectiu missional i apologètic justifica l'escriptura de tot tipus de formes literàries, que no són més que l'instrument expressiu per a fer accessible un contingut didàctic i apologètic. D'entre tots els recursos, s'ha remarcat la importància que pren la metàfora com a eina per a la contemplació i la demostració. La metàfora adquireix un valor en el sistema epistèmic lul·lià, facilita l'aprenentatge i ajuda l'enteniment a entendre les intel·lectualitats. La

metàfora permet establir relacions entre diversos camps i es constitueix com a mètode per afinar el pensament (Gisbert 2004, 22). A més de concebre-la com a mitjà epistèmic i com a element topològic per a significar moralitat, Llull confereix a la metàfora un paper demostratiu en el seu mètode. En les Arts de la primera fase, les metàfores i les semblances demostratives jugaran un paper fonamental, partint de l'analogia entre el món físic, l'espiritual i el diví.

Aquesta reflexió prèvia sobre el llenguatge pretenia posar de relleu el valor de la paraula en Llull per tal d'abordar l'últim dels problemes de la mística que ja apuntàvem a l'inici d'aquestes pàgines: com comunicar l'experiència de l'inefable. La vivència mística que ha estat un acte interior de l'amic s'ha de traduir en un llenguatge que permeta vehicular-la. El místic té encara una darrera missió: transformar l'experiència en contingut comunicable, fer discurs de l'element vivencial que només ell posseeix. Aquest és l'objectiu ficcional del *LAA*: Blaquerna escriu les metàfores morals per a comunicar el coneixement adquirit, per a compartir-lo amb la resta d'ermitans i transformar l'experiència individual en comunitària. Per a fer-ho, tria un tipus de recurs, la metàfora, que necessita ser exposada. Els versicles del *LAA* es presenten explícitament amb un llenguatge de difícil accés, que segueix la manera dels sufís: es vehiculen a través de metàfores obscures que requereixen l'esforç interpretatiu de l'enteniment per tal d'iniciar l'ascensió cap a Déu i moure la voluntat al mateix fi.

No ens ha sorprès, doncs, que el discurs del *LAA* recórrega a les paradoxes, car les realitats que s'evoquen són massa complexes per a ser tancades o contingudes en definicions abstractes. Una vegada més Llull no fa més que seguir la tradició. Així doncs, hem exposat com mitjançant el recurs a la paradoxa es tracta de superar en la paraula el dualisme de la realitat, en un camp especialment avesat a aquest tipus d'expressió: el patiment.

Seguint la terminologia que Ramon utilitza en una de les metàfores, hem batejat el llenguatge entre l'amic i l'amat com a «llenguatge d'amor»: «Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab llenguatge d'amor» (*LAA* 95). La comunicació dialògica entre l'amic i l'amat es produeix amb tot un seguit de característiques que s'han analitzat en aquestes pàgines. Els versicles ens

han mostrat que l'amic s'ensenyava a escoltar Déu a través dels cants de la natura i ha après a llegir tot l'univers de signes i senyals secrets que l'amat li presenta. El diàleg del *LAA* està fet de secrets i de vivències, de paraules no dites i de misteris que es despleguen. L'amic canta les belleses de l'amat amb totes les possibilitats que el llenguatge li ofereix, i també mostra l'emmudiment que li provoca la presència de Déu. Amb la paraula i el silenci, perquè la conversa del *LAA* és el diàleg entre el secret i la revelació. L'amic i l'amat porten els senyals d'amor que els fan reconèixer-se com a amadors i que els permeten, doncs, comunicar-se. L'amic, caminant amatent, ha adquirit les virtuts i els senyals que el dibuixen ara com a bon amador i, posseïdor de la veritat, es resol a difondre les virtuts de l'amat i el llenguatge d'amor que ha après a parlar.

El recorregut per les metàfores morals del *LAA* ens ha fet comprovar, doncs, que és possible establir una hermenèutica a través dels seus protagonistes i dels elements que en giren al voltant, i que aquesta es confereix a partir de la tradició contextual del text, en tant que ha de tenir en compte la tradició cultural i històrica coetània a Llull, la resta d'obres del beat i la formulació del seu pensament. Les metàfores del *Llibre d'amic i amat* s'expliquen a la llum dels preceptes teòrics del *Llibre de contemplació* i també dels significats implícits contextuais. Queda demostrat, doncs, que l'obra més bella de Ramon Llull és un pou de misteris que es poden revelar.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

I. FONTS PRIMÀRIES

- ARISTÒTIL (2010). *Obra biològica. De Partibus Animalium, De Motu Animalium, De Incessu Animalium*, R. Bartolomé i A. Marcos (eds.), Madrid, Luarna Ediciones.
- BERNAT DE CLARAVALL (1963). *De diligendo Deo, Sancti Bernardi Opera* 3, J. Leclercq i H. Rochais (eds.), Roma, Editiones Cistercienses, p. 119-154.
- BONAVENTURA (1925). *Tria Opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Breviloquium Itinerarium Mentis in Deum et de Reductione Artium ad Theologiam*, Claras Aquas, Florència.
- (2019). *Itinerarium mentis in Deum*, L. Solignac (ed.), París, Vrin.
- BRANCA, Vittore (1950). *Il Cantico di Frate Sole. Studio delle fonti e testo critico*, Florència, Leo S. Olschki.
- CCCM CLXXVII= SANCTO VICTORE, Hug de (2002). *De tribus diebus* II, D. Poirel (ed.), Turnhout, Brepols.
- CCSL XXXII = HIPPONENSIS, Augustinus (1962). *De Doctrina christiana IV. De vera religione* I, Josef Martin i K. D. Daur (eds.), Turnhout, Brepols.
- CCSL L = HIPPONENSIS, Augustinus (2001). *De trinitate*, Fr. Glorie i W.J. Mountain (eds.), Turnholt, Brepols.
- CONCHES, Guillem de (1974). *Philosophia Mundi. Ausgabe des 1. Buchs von Wilhelm con Conches "Philosophia"*, G. Maurach (ed.), Pretoria, University of South Africa.
- CorpThom = DE AQUINO, Thomae (2000 i ss.). *Summa Theologiae. Tertia pars a quaestione XVI ad quaestionem XXVI*, E. Alarcón (ed.), Pamplona, Corpus Thomisticum, [www.corpusthomisticum.org].
- GREGORI EL GRAN (1980). *Dialogues* III, A. de Vogüé (ed.), París, Cerf.
- HOLTZ, Louis (1981). *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude et édition critique*, París, CNRS, p. 603-674.
- LLULL, Ramon (1980). *Arbre de filosofia d'amor*, G. Schib (ed.), Barcelona, Barcino.

- (1981). *Obra escogida*, M. Batllori i P. Gimferrer (eds.), Madrid, Alfaguara.
- (1988). *Raimundus Lullus, «Liber amici et amati»: Introduction and Critical Text*, L. Charles i F. Domínguez (eds.), *Traditio* 44, p. 325-372.
- (2012 [1995]). *Llibre d'amic e amat*, A. Soler (ed.), Barcelona, Barcino.
- MARTORELL, Joanot (2005). *Tirant lo Blanch*, A. Hauf (ed.), València, Tirant lo Blanch.
- MOG I = LLULL, R. (1721). *Ars compendiosa inveniendi veritatem* dins *Opera omnia* I, Int.vii, I. Salzinger (ed.), Magúncia. Reimpr. Häffner/ Frankfurt, 1965.
- NEORL III = LLULL, R. (1996). *Llibre dels articles de la fe*, A. J. Pons (ed.), Palma, Patronat Ramon Llull, p. 1-72.
- NEORL VII = LLULL, R. (2005). *Doctrina pueril*, J. Santanach (ed.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL VIII = LLULL, R. (2009). *Romanç d'Evast e Blaquerna*, A. Soler, J. Santanach (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL X = LLULL, R. (2011). *Llibre de meravelles*, vol. I, *Llibres I-VII*, Lola Badia et al. (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL XII = LLULL, R. (2013). *Llibre d'intenció*, M. I. Ripoll (ed.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL XIII = LLULL, R. (2014). *Llibre de meravelles II*. L. Badia (dir.), X. Bonillo, E. Gisbert, A. Fernández Clot, M. Lluch (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL XIV = LLULL, R. (2015). *Llibre de Contemplació en Déu. Volum I: llibres I-II*, A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes i A. Soler (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL XV = LLULL, R. (2018). *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, F. Tous (ed.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL XVII = LLULL, R. (2020). *Llibre de Contemplació en Déu. Volum II: llibre III*, A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes i A. Soler (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- NEORL XVIII = LLULL, R. (2021). *Art Demonstrativa. Regles introductòries a la pràctica de l'art demostrativa*, J. Rubio i S. Sari (eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.

- ORL II-VIII = LLULL, R. (1987-1989). *Llibre de contemplació en Déu. Toms I-VII*, M. Obrador, M. Ferrà i S. Galmés (eds.), Palma.
- ORL XII = LLULL, R. (1923). *Arbre de sciencia II*, S. Galmés (ed.), Palma.
- ORL XIV = LLULL, R. (1928). *Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, S. Galmés (ed.), Palma.
- ORL XVII = LLULL, R. (1933). *Art amativa. Arbre de filosofia desiderat*, S. Galmés (ed.), Palma.
- ORL XVIII = LLULL, R. (1935). *Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon*, S. Galmés (ed.), Palma.
- ORL XIX = LLULL, R. (1936). *Rims I: Logica del Gatzel. Lo peccat d'Adam. .C. Noms de Deu. Hores de Nostra Dona. Plant de la Verge. Desconort. Cant de Ramon. Dictat de Ramon i Coment. R. d' Alòs-Moner i S. Galmés (eds.)*, Palma.
- OS I = LLULL, R. (1989). *Obres selectes de Ramon Llull*. A. Bonner (ed.), Palma, Moll.
- PANUNZIO, Saverio (ed.). (1963). *Bestiariis*, Barcelona, Barcino.
- PL XXXII = HIPONENSIS, Augustinus (1877 [1841]). *Soliloquiorum libri II*, J.P. Migne (ed.), París, Garnier, p. 869-904.
- PL CLXXV = VICTORE, Hugo de S. (1879). *In Hierarchiam coelestem expositio*, J.P. Migne (ed.), París, Garnier, p. 923-1154.
- ROL VIII = LLULL, R. (1980). *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto. Liber de forma Dei. Liber de divina existentia et agentia. Liber de quaestione valde alta et profunda. Liber de ente. De erroribus Averrois et Aristotelis. Vita coetanea*, H. Harada (ed.), Turnhout, Brepols, CCCM 34.
- ROL XIV = LLULL, R. (1986). *Ars Generalis Ultima*, A. Madre (ed.), Turnhout, Brepols, CCCM 75.
- ROL XV = LLULL, R. (1987). *De operibus misericordiae sermones. Liber de Ave Maria. Liber de Pater noster. Liber de septem donis spiritus sancti. Liber de septem sacramentis sanctae ecclesiae. Liber de sermonibus factis de decem praeceptis. Liber de virtutibus et peccatis sive Ars maior praedicationis*, F. Domínguez, A. Soria (eds.), Turnhout, Brepols, CCCM 76.

- ROL XXI = LLULL, R. (2000). *Liber de Est Dei. Liber de cognitione Dei. Liber de homine. Liber de Deo*, F. Domínguez (ed.), Turnhout, Brepols, CCCM 112.
- ROL XXVI = LLULL, R. (2000). *Arbor Scientae*, P. Villalba (ed.), Turnhout, Brepols, CCCM 180C.
- ROL XXIX = LLULL, R. (2004). *Ars amativa boni. Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, M. Romano i F. Santi (eds.), Turnhout, Brepols, CCCM 183.
- ROL XXXII = LLULL, R. (2007). *Ars demonstrativa*, J.E. Rubio (ed.), Turnhout, Brepols, CCCM 213.
- ROL XXXV = LLULL, R. (2014). *Lectura compendiosa Tabulae generalis. Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis. Liber de sexto sensu. Flores amoris et intelligentiae. Disputatio quinque hominum sapientium. Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam. Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam*, C. Colomba i V. Tenge-Wolf (eds.), Turnhout, Brepols, CCCM 248.
- ROL XXXIX = LLULL, R. (2021). *Ars Ad Faciendum Et Solvendum Quaestiones*, J. C. Simó (ed.), Turnhout, Brepols, CCCM 301.
- SANT JORDI, Jordi de (1984). *Les poesies de Jordi de Sant Jordi, cavaller valencià del segle XV*, L. Badia i M. de Riquer (eds.), València, Tres i Quatre.
- TOLRL I = LLULL, R. (2006). *Retòrica nova*, J. Batalla, L. Cabré i Marcel Ortín (eds.), Turnhout, Brepols/Santa Coloma de Queralt, Edèndum.
- TROYES, Chrétien de (1993). *Cligès*, C. Luttrell i S. Gregory (eds.), Cambridge, D.S. Brewer.

II. FONTS SECUNDÀRIES

- AERTSEN, J. (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden.
- (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, E. J. Brill, Leiden-Boston.
- ALÁEZ, Florentino (2018). «Teoría medieval del símbolo», *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 151-161.
- ALCINA, Joan Andreu (2015). «El cercle de la saviesa: Ramon Llull i la mística sapiencial», *Revista Catalana de Teologia* 40/2, p. 601-618.
- ALEMANY, Rafael; LLORCA, Francesc X. (2010). «El lèxic mariner de les poesies d'Ausiàs March i la seua dimensió poètica», *Catalan Review* 24, p.121-138.
- ALONSO, Dámaso (2008 [1950]). *Poesía española. Ensayos de límites y métodos estilísticos*, Madrid, Gredos.
- ARAGÜÉS, José (1996). «Exempla inquirere et invenire. Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lulianas», *La literatura en la época de Sancho IV*, C. Alvar i J. M. Lucía (eds.), Alcalá de Henares, Universidad, p. 289-311.
- (2000). «Falses semblances. Ejemplarismo divino y literatura ejemplar a la luz de Ramon Llull», *Actas del VIII Congreso de la AHLM I*, M. Freixas, S. Iriso i L. Fernández (eds.), Santander, Gobierno de Cantabria-Año Jubilar Lebaniego-AHLM, p. 175-184.
- (2016a). *Ramon Llull y la literatura ejemplar*, Alacant, Publicacions de la Universitat d'Alacant.
- (2016b). «El exemplum en la obra de Ramon Llull: guía mínima para una interpretación de conjunto», *Grandes y pequeños en la literatura medieval y renacentista*, E. Blanco (ed.), Salamanca, Publicaciones del Semyr, p. 155-167.
- ARCHER, Robert (1985). *The Pervasive Image. The Role of Analogy in the Poetry of Ausiàs March*, Amsterdam-Filadèlfia, John Benjamins.
- ARTUS, Walter (1973). «La creación, señal de la filosofía luliana», *EL* 17, p. 131-163.

- (1995). «Faith and Reason in Aquinas and Llull», *SL* 35, p. 51-74.
- ASÍN PALACIOS, Miguel (1931). *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, Madrid, Plutarco.
- AUBRY, Maurice (1979). «Dolce stil nuovo und *Libre de amic e amat*», *Estudis Universitaris Catalans* 23, p. 21-25.
- AUER, Johann (1960). «Habitus», *Lexikon für Theologie und Kirche*, v.4, Freiburg im Breisgau, Herder, p.1298-1299.
- BADIA, Lola (1981a). «A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma», *Revista del Col·legi Universitari de Girona* 2, p. 23-28.
- (1981b) «No cal que tragats exempli dels romans», *Miscel·lània Pere Bohigas* 1, Barcelona, PAM, p. 87-94.
- (1986). «La filosofia natural de Guillem de Conches en català», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 40, p. 137-169.
- (1988). «Ramon Llull i la tradició literària», *EL* 28, Palma, p. 121-138.
- (1989). «Manipulacions literàries lul·lianes: de la pastorel·la al sermó», *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-7 d'abril del 1988*, Girona, Col·legi Universitari, 1989, p. 13-27.
- (1992). *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema.
- (2005). «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe: 1. El marc teòric», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes (Mallorca 2005)*, Palma/Barcelona, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, p.13-46.
- (2007). «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe: 2. La casuística», *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003* 3, p. 125-143.
- (2013). «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull», *Quaderns d'Italià* 18, p. 79-91.
- ; BONNER, Anthony (1988). *Ramon Llull. Vida, pensament, obra literària*, Barcelona, Empúries.

- ; SANTANACH, Joan; SOLER, Albert (2009). «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», *Els Marges* 87, p. 73-90.
- (2013). «Ramon Llull», *Història de la literatura catalana, vol. I. Literatura medieval (I) dels orígens al segle XIV*, L. Badia (dir.), Barcelona, Enciclopèdia Catalana/Fundació Carulla/ Ajuntament de Barcelona, p. 377-476.
- (2016). *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, Londres, Tamesis.
- BAKAN, David (1968). *Disease, Pain, and Sacrifice*, Chicago, University of Chicago Press.
- BALTHASAR, Hans Urs von (2000 [1969]). *Mysterium Paschale: the mystery of Easter*, San Francisco, Ignatius Press.
- (1992 [1961]). *Gloria. Una estètica teològica. Metafísica. Edad Antigua 4*, Encuentro, Madrid.
- BARUZI, Jean (1996). Introduction à des recherches sur le langage mystique, M. Davy (ed.), *Encyclopédie des Mystiques I*, Payot, París.
- BATLLORI, Miquel (1993). «Ramon Llull: de la inspiració a la il·luminació», *Ramon Llull i el lul·lisme*, València, Tres i Quatre, p.39-43
- BAUÇÀ, Manuel (1998). «El ejemplarismo como clave de la teología de la *Ars Dei* de Ramón Llull», *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, M. Schmidt i F. Domínguez (ed.), *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik* 15, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 399-428.
- BAUERREISS, Romuald (1938). *Arbor vitae: der "Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, München, Neuer Filser-Verlag.
- BERTINI, Giovanni M. (1961). «Aspectos ascético-místicos del *Blanquerna* (el *Libre d'amic i amat* y los *Fioretti* de S. Francisco)», *EL* 5, p. 145-162.
- BEUCHOT, Mauricio (1986). «Signo y lenguaje en san Agustín», *Diánoia* 32, p. 13-26.
- (2022). «Filosofía y teología espiritual en Raimundo Lulio», *Revista Hispanoamericana* 5, p. 33-44.

- BONILLO, Xavier (2004). «Els exemples del paradís i de l'infern del Llibre de meravelles de Ramon Llull», *SL* 44, p. 53-78.
- (2006). *Edició crítica i estudi dels llibres I, II, IX i X del Llibre de meravelles de Ramon Llull*, Tesi doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- (2008). *Literatura al «Llibre de Meravelles»*, Barcelona, UOC.
- (2015). «Catálogo de ejemplos lulianos», *Magnificat* 2, p. 55-127.
- BONNER, Anthony (1980). «Notes de bibliografia i cronologia lul·lianes», *EL* 24, p. 71-86.
- (1989). «Introducció», *Flors d'amors e flors d'entel·ligència*, OS, Palma de Mallorca, Editorial Moll, p. 499-504.
- (1990). «Una nota sobre el mot *dignitas*», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*, Palma de Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, p. 35-38.
- (1993). «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL* 33, p. 15-32.
- (1996). «Més sobre el mot i el concepte de “dignitats” en Ramon Llull», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXXII. Miscel·lània Germà Colom*, Barcelona, PAM, p. 5-14.
- (2005). «Reducere auctoritates ad necessarias rationes», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, M. I. Ripoll (ed.), Palma/Barcelona, Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, p. 47-73.
- (2012). *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- (2017). «La gènesi de l'Art de Ramon Llull; un instrument de conversió entre “ciència” i “amància”», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, L. Badia, A. Fidora i M. Ripoll (eds.), Barcelona/Palma, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, p. 33-55.

- ; Ripoll, M. Isabel (2002). *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*. Barcelona / Palma de Mallorca, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears.
- BORDOY, Antoni (2015). «Ramon Llull and the Question of the Knowledge of God in the Parisian Condemnation of 1277», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress - Freising, August 20-25, 2012*, J. Higuera (ed.), Turnhout, Brepols, p. 65-87.
- (2019). «Ramon Llull contra 'ciertos filósofos': sobre la discusión universitaria en torno la posibilidad de conocer a Dios *in hac vita mortali*», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, L. M. Nontol i R. Ramis (eds.), Madrid-Porto, Síndesis, p. 19-52.
- BOUTIÈRE, Jean (1930). *Les poésies du troubadour Peire Bremon Ricas Novas*, Toulouse – París, Édouard Privat - Henri Didier.
- BOUYER, Louis (1986). *Mysterion. Du mystère à la mystique*, París, O.E.I.L.
- BRINES, Lluís (2016). «Tendències franciscanes en Ramon Llull», *Estudios Franciscanos* 117, p. 437-468.
- BRUYNE, Edgar de (1946). *Études d'esthétique médiévale*, 3 v., Bruges, De Tempel.
- BURNETT, Charles (2011). «The Five Senses in Ramon Llull's *Liber contemplationis in Deum*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.–28. November 2007*, F. Domínguez, V. Tenge-Wolf i P. Walter (eds.), Turnhout, Brepols, p. 181-208.
- CABOT, Salvador (2016). «Ramon Llull, de professió penitent, contemplatiu i actiu», *Estudios Franciscanos* 117, p. 281-340.
- CABRÉ, Lluís; Ortín, Marcel; Pujol, Josep (1988). «“Conèixer e haver moralitats bones”. L'ús de la literatura en l'“Arbre exemplifical” de Ramon Llull», *EL* 28, p. 139-167.
- CARDONA, Ángeles (1984). «La mística sufi y su función en la mística española: de Ramon Llull a San Juan de la Cruz», *Santa Teresa y la literatura mística*

hispànica. Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispànica, Madrid, p. 149-157.

CARRERAS I ARTAU, Joaquín; CARRERAS I ARTAU, Tomás (1939). *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid. Reeditat en facsímil (2021), Barcelona-Girona, IEC / Diputació de Girona.

CASTELLÀ, Sergi (2022). «Verdaguer i el 1900. La recepció creativa de l'aspecte místic de l'obra de Lull», *Aportacions presents al futur de la catalanística*, Bellés et al. (eds.), p. 339-356.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (2004 [1997]). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus.

CCCM CCXIV= A. Fidora i J.E. Rubio (eds.) (2008). *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout, Brepols.

CERTEAU, Michel de (1988 [1956]). «L'Experience religieuse», *Le Voyage Mystique*, L. Giard (ed.), París, Recherches de Science Religieuse-Cerf, p. 27-51.

(2006a). *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Ediciones Siruela.

— (2006b). *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz Editores.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (1982). *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, París, Éditions Robert Laffont/ JUPITER.

CIRLOT, Juan-Eduardo (1992 [1958]). *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor.

CHRÉTIEN, Jean-Louis (2005). *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, París, Presses Universitaires de France.

COLOMBA, Coralba. (2018). «“Ad umbram cuiusdam arboris speciosae”: alcune riflessioni sulla natura bella nel *Liber de gentili et tribus sapientibus* e nel *Liber amici et amati* di Raimondo Lullo», *Studi Medievali* III 59/1, p. 65-8.

— (2019). «Alcuni esempi di prosopopea lulliana: tra allegoria e coscienza narrativa», *SL* 59, p. 35-52

COHEN, Esther (1995). «Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages», *Science in Context* 8-1, p. 47-74

COLOMER, Eusebi (1996). «El problema de la relació fe-raó en Ramon Lull: proposta de solució», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*.

- Vic-Girona, 11-16 d'abril del 1993*, Vic, Patronat d'Estudis Osonencs, p. 11-20.
- CORBELLARI, Alain (2006). «La mer, espace structurant du roman courtois», *Mondes marins du Moyen Âge*, C. Connochie-Bourgne (dir.), p. 105–113.
- CORTÉS, Carles (1993). «Entorn a una nova ordenació temàtico-mística dels versicles del “Llibre d'Amic e Amat”», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre del 1991 I*, Barcelona, PAM, p. 31-45.
- COURCELLES, Dominique de (2002). «Entre la folie et les pleurs: la fonction de l'ironie lullienne dans *le Desconhort (1295)*», *Estudis Romànics* 24, p. 139-148.
- (2007). «Discours de la folie et discours sur la folie d'amour: la folie d'amour dans quelques oeuvres de Raymond Lulle, "homme qui follement parle"», *Les fous d'amour au Moyen Age Orient-Occident*, C. Kappler i S. Thiolier-Méjean (eds.), Paris, L'Harmattan, p. 223-234.
- CRUZ, Óscar de la; ROMANO, Marta (2008). «The human realm», Fidora, A; Rubio, J.E (eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout, Brepols, p. 363-455.
- CRUZ, Miguel (1977). *El pensamiento de Ramón Llull*, Madrid, Fundación Juan March-Editorial Castalia.
- CUNHA, Cicero (2007). «Apóphasis y Kénosis en Dionisio Pseudo Aeropagita», *Teorema: revista internacional de filosofía* 26-1, p.117-130.
- CURTIUS, Ernst R. (2013 [1948]). *European literature and the latin Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
- DAGENAIS, John (1983). «Origin and evolution of Ramon Llull's Theory of Affatus», *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica, Toronto, 1982: Estudis en honor de Josep Roca-Pons*, Barcelona, PAM, p. 107-121.
- DILLA, Xavier (1993). «Un catàleg temàtic del *Llibre d'amic e amat*», *SL* 33, p. 99-126.
- DOLÇ, Miquel (1967). «Ocells i arbres en el *Llibre d'amic e amat*», *Estudis Romànics* 10, Barcelona, p. 63-71.

- DOMÍNGUEZ, Fernando (1986). «El *Llibre d'amic e amat*. Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària», *Randa* 19, p. 111-135.
- (1988). «Les “Raimundi Lulli Opera Latina”. Balanç de trenta anys i una reflexió», *Llengua & Literatura* 3, p. 633-641.
- (1995). «Raimundo Lulio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, R. Imbach, T. Pindl, P. Walter i F. Domínguez (eds.), Steenbrughe / La Haia, Abbatia Sancti Petri / Martinus Nijhoff International, p. 377-413.
- (1998). «Raimundo Lulio: La Fe Consciente», *Mirandum-Estudos e Seminários* 6, p. 31-50. Consultat en línia: [http://www.hottopos.com/mirand6/raimundo_lulio_la_fe_consciente.htm]
- (1999). «Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage», *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, K. Jacobi (ed.), Tübinga, Gunter Narr Verlag, p. 263-290.
- (2000). «Introducción», a Llull, R. *Liber de Est Dei, Liber de cognitione Dei, Liber de homine, Liber de Deo*, F. Domínguez (ed.), Turnhout, Brepols, p.119-147.
- (2011). «Recreatio», *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, I. Atucha, D. Calma, C König-Pralong i I. Zattero (eds.), p. 604-615.
- (2015). «Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 20, p. 245-258.
- (2016). *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*, Barcelona, Arpa editores.
- (2018). «Actualidad y vigencia de Ramon Llull», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, L. Badia, J. Santanach i A. Soler (eds.), Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, p. 17-48.
- ; VEGA, Amador (2020). *Brevicvlum sev Electorivm parvum*, Madrid, Millennium Liber.
- DUBY, Georges (1990). *Mâle Moyen Âge. De l'amor et autres essais*, París, Flammarion.
- ; MANDROU, Robert (1958). *Histoire de la civilisation française I*, París, A. Colin.

- EAGLETON, Terry (1998 [1983]). *Una introducción a la teoría literaria*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- ECO, Umberto (1993). *La ricerca della lingua perfetta*, Roma / Bari, Laterza.
- (1993 [1979]). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen.
- (1997 [1986]). *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen.
- ELIADE, Mircea (1974). *Tratado de historia de las religiones I*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de Mahoma a la era de las reformas. III*, Barcelona, Paidós.
- ENSENYAT, Gabriel (2016). «“Lo vendre e lo comprar són matèria de justícia”. Ramon Llull i la mentalitat mercantil franciscana», *Estudios Franciscanos* 117, p. 469-484.
- ESQUERDA, Juan (2000). «La clave evangelizadora del beato Ramón Llull. Del amor apasionado por Cristo, al anuncio apasionado de Cristo», *Anthologica Annua* 47, p. 297-362.
- FARAL, Edmond (1982). *Les arts poétiques, du XIIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*, Genève, Slatkine.
- FERNÀNDEZ-CLOT, Anna (2016). «Ramon Llull i l'ús de la poesia: característiques i evolució», *Mot so razo* 15, p. 55-68.
- (2019). «L'oració contemplativa i el rapte místic a la *Medicina de pecat* de Ramon Llull», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 21/2, p. 75-93.
- ; TOUS, Francesc (2014). «La persuasió de la lògica i la lògica de la persuasió: les proposicions en vers del *Dictat de Ramon* (1299) de Ramon Llull», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4, p. 200-220.
- FERRATER, José (1965a). *Diccionario de Filosofía I*, Buenos Aires, Sudamericana.
- (1965b). *Diccionario de Filosofía II*, Buenos Aires, Sudamericana.
- FIDORA, Alexander (2013). «Ramon Llull aproximándose a la mirada del “otro”. Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus...», *Ritus Infidelium. Miradas*

- interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Collection de la Casa de Velázquez 138, Madrid, p. 45-53.
- (2018). «"Sicut oleum super aquam". Sobre la relación entre fe y razón en Ramon Llull», *Enrahonar* 61, p. 121-138.
- FRANCOVICH, Géza de (1938). «L'origine e la diffusione del crocifisso gotico doloroso», *Kunstgeschilchlichen Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 2, p. 143-261.
- FRIEDLEIN, Roger (2003). «El diàleg en el lul·lisme ibèric medieval, una proposta de sistematització», *La literatura i l'art en el seu context social*, Barcelona, PAM, p.105-119.
- (2011). *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apològica*, Barcelona / Palma, UB / UIB.
- FUCHS, Peter; LUHMANN, Niklas (1989). *Reden und Schweigen*, Suhrkamp, Frankfurt del Main.
- GADAMER, Hans-Georg (1993 [1960]). *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- ([1995] 1998). *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra.
- GAGLIARDI, Isabella (ed.) (2017). *Novellus pazzus. Storie di santi medievali tra Mar Caspio e il Mar Mediterraneo (secc. IV-XIV)*, Florència, Società Editrice Fiorentina.
- GALENT-FASSEUR, Valérie (2002). «Une solitude active: L'ermite et ses émules dans les romans de Raymond Lulle», *SL* 42, p. 27-48.
- GALMÉS, Álvaro (1999). *Ramón Llull y la tradición árabe: amor divino y amor cortés en el "Llibre d'amic e amat"*, Barcelona, Quaderns Crema.
- GARAY, Leopoldo (1942). «La finalidad de la encarnación según el Beato Raimundo Lulio», *Revista Española de Teología* 2, Madrid, p. 201-227.
- GARCÍAS PALOU, Sebastián (1957). «San Anselmo de Canterbury y el beato Ramon Llull», *EL* 1, p. 63-89.
- (1981). *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca.
- GAYÀ, Jordi (1979a). *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma.

- (1979b). «Els exemples lul·lians: noves referències a la influència àrab», *EL* 23, p. 206-211.
- (1980). «Sobre algunes estructures literàries del *Libre de meravelles*», *Randa* 10, p. 63-70.
- (1987). «"Ars Patris Filius". Buenaventura y Ramon Llull», *EL* 27, p. 21-36.
- (1989). «Honor d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi». *Estudis Baleàrics* 29/30, p. 19-24.
- (1991). «Concepto de *Ars* y su uso en Juan Escoto Eriugena», *EL* 31, p. 19-39.
- (1994). «*Ascensio, virtus*: dos conceptos del contexto original del sistema luliano», *SL* 34, p. 3-49.
- (1995). «Significación y demostración en el *Libre de Contemplació* de Ramon Llull», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Domínguez; Imbach; Pindl, Peter Walter (eds.), Steenbrughe / La Haia, Abbatia Sancti Petri / Martinus Nijhoff International, p. 477-499.
- (2002a). «*Ipsi non credunt, quod credamus sicut credimus*. Cristologia luliana en *Arbor scientiae*, XIII», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, Fernando Domínguez; Villalba; Walter (eds.), Turnhout, Brepols, p. 273-286.
- (2002b). «Els principis de l'Art lul·liana i les seves definicions», *Taula* 37, p. 53-71.
- (2002c). «Ramon Llull i l'Islam. 'Infideles sunt homines, sicut et nos'. «*Vós sou sant, Senyor Déu únic*». *Franciscanisme i Islam. Jornades d'Estudis Franciscans, 2001*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, p. 115-143.
- (2002d). «Introducció», *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, Barcelona, Proa.
- (2008a). «The Divine Realm», *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, A. Fidora i J.E.Rubio (eds.). Turnhout: Brepols, p. 461-515.

- (2008b). «*Sapientia ignota: la cuarta virtud teologal*», *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, Musco; Romano (eds.), Turnhout, Brepols, p. 449-463.
- (2011). «La versión latina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.–28. November 2007*, F. Domínguez, V. Tenge-Wolf i P. Walter (eds.), Turnhout, Brepols, p. 1-20.
- (2016a). «Adscripción de la teología trinitaria de Ramón Llull a la escuela franciscana», *Estudios Franciscanos* 117, p. 485-520.
- (2016b). «De la comprensió a la contemplació. La teologia del Beat Ramon Llull», Barcelona, Ateneu Universitari Sant Pacià, p. 1-55.
- (2016c). «Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad», *Anuario filosófico* 49/1, p. 121-137
- (2020). «Fe y razón: tres metáforas botánicas», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, L. M. Nontol i R. Ramis (eds.), Madrid, Sínderesis, p. 103-125.
- GILSON, Étienne (1943 [1924]). *La philosophie de saint Bonaventure*, París, Vrin.
- (1969 [1934]). *La théologie mystique de saint Bernard*, París, Vrin.
- (1986 [1922]). *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, París, Payot.
- (1986 [1940]). *La théologie mystique de saint Bernard*, París, Vrin.
- GIRAUD, Vincent (2011). «Signum et vestigium dans la pensée de saint Augustin», *Révue des sciences philosophiques et théologiques* 95, p. 251-274
- GISBERT, Eugènia (2004). «Metaforice loquendo: de l'analogia a la metàfora en els *Començaments de medicina* de Ramon Llull», *SL* 44, p. 17-52.
- GÓMEZ, Francesc (2019). «Mar, navegació i tempesta en Ausiàs March. Valors i tradicions», L. Badia, L. Cifuentes, R. Salicrú (eds.), *La vida marítima a la Mediterrània medieval: Fonts històriques i literàries*, Barcelona, PAM, p. 165-192.

- GONZÁLEZ, César (2016). «Aproximaciones al viaje místico: Ramon Llull y San Juan de la Cruz», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 21, p. 43-74.
- GONZÁLEZ, Edith; MAFLA, Nelson; TORRES, José Santos (2018). «La kénosis del “ser dejado” en el Maestro Eckhart», *Teología y vida* 59-4, p. 573-596.
- GONZÁLEZ, José Ignacio (1995). «Dogmática cristológica y lucha por la justicia», *Revista Catalana de Teologia* 20-2, p.345-365
- GONZÁLEZ RÍOS, José (2011). «La concepción intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum* a la luz de lo *maximum et minimum absolutum* en el pensamiento de Nicolás de Cusa», *Principios: Revista de Filosofía* 18-30, p. 27-52.
- GOURMONT, Remy de (1892). *Le latin mystique, les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, París, Mercure de France.
- GRACIA, Jorge J.E. (1975). «La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas», *EL* 19, p. 25-40.
- (1992). «The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction», *Topoi* 11, p.113-120.
- GUÉNON, René (1957 [1931]). *Le symbolisme de la croix*, París, VEGA.
- GUILLÉN, Jorge (1969). *Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza.
- (1969). «Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico», *Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza, p.73-109.
- HAAS, Alois M. (1989). *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel Verlag, Frankfurt.
- (1999). *Visión en azul: Estudios de mística europea*, Madrid: Siruela.
- (2007). «¿Por qué y para qué estudiamos la mística?», *Philía. Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas* 1, p. 9-49.
- (2013). «Mística en contexto», *Mística y creación en el siglo XX. Tradición e innovación en la cultura europea*, V. Cirlot, A. Vega (eds.), Barcelona, Herder.

- HASKINS, Charles H. (1927). *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.
- HATEM, Jad (2011a). «El desig de sobre amor en un poema de Ramon Llull», *Sobreamor: Ausiàs March, Ibn Zaydûn, Ibn Arabî, Ramon Llull*, Tarragona, URV / Obrador Edèndum, p. 60-82.
- (2011b). «Sobreamor i cristocentrisme en Ramon Llull», *Sobreamor: Ausiàs March, Ibn Zaydûn, Ibn Arabî, Ramon Llull*, Tarragona, URV / Obrador Edèndum, p. 83-97.
- HATZFELD, Helmut (1955). «Influencia de Raimundo Lulio y Jan van Ruysbroeck en el lenguaje de los místicos españoles», *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, p. 33-143.
- (1979). «El *Llibre d'amic e amat* as Forerunner of Classical Spanish Mysticism», *Estudis Universitaris Catalans* 23, Barcelona, p. 255-264.
- HAUF, Albert (1976). *La Vita Christi de Fray Francisco Eiximenis, OFM (1340?-1409) y la tradición de las Vitae Christi medievales*, Tesi doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- (2002). «Sobre l'*Arbor Exemplificalis*», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg*, F. Domínguez, P. Villalba, P. Walter (eds.), Turnhout, Brepols, p. 303-342.
- (2022). «Entorn d'una edició crítica de la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena», a Villena, I. de, *Vita Christi*, A. Hauf (ed.), València, AVL, p. 8-172.
- HUGHES, Robert (2001). «Deification/Hominification and the Doctrine of Intentions: Internal Christological Evidence for Re-dating *Cent noms de Déu*», *SL* 41, p. 111-115.
- (2005). «Speculum, Similitude, and Signification: the Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull», *SL* 45-46, p. 3-37.
- (2013). «Ramon Llull's gradualist solution to the hypothetical question: "Utrum Deus fuisset incarnatus, si non fuisset originale peccatum?"», *SL* 53, p. 67-103.
- (2014). «"What does Ramon Llull mean when he says "[el resclús] se maravillá com podia esser que Deus no exoya la natura humana de Jesucrist, qui pregava

- per son poble la natura divina”, (*Fèlix o Llibre de meravelles*, Ch. 105, “De la oració”)?», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4, p. 157-199.
- JACKSON, Belford D. (1969). «The theory of signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*», *Revue des études augustiniennes* 15, p. 9-49.
- JASON, Silvia (2016). *Ineffability and its Metaphysics: The Unspeakable in Art, Religion, and Philosophy*, New York, Palgrave Macmillan US.
- JIMÉNEZ, Mauro (2018). «Sobre contexto y teoría literaria», *Actio nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 2, p. 331-350
- JOHNSTON, Mark D. (1978). *The semblance of significance: Language and exemplarism in the 'art' of Ramon Llull*, Tesi doctoral, Baltimore, Johns Hopkins University.
- (1996). *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*, Nova York, Oxford University Press.
- KAPPLER, Claire; THIOLIER-MÉJEAN, Suzanne (eds.) (2007). *Les fous d'amour au Moyen Âge*, París, L'Harmattan.
- KORCZAKOWSKA, Anna E. (2006). «La mer et la mort dans la matière de Bretagne», a C. Connochie-Bourgne (dir.), *Mondes marins du Moyen Âge*, Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, p.231–242.
- LAVAUD, René (1957). *Poésies complètes du troubadour Peire Cardenal (1180-1278)*, Toulouse, Édouard Privat.
- LECLERCQ, Jean (1957). *L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, París: Cerf.
- (1963). «La dévotion médiévale envers le crucifié», *La Maison Dieu* 75, p. 119-132.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (1979). «Au XIIIe siècle, une parole nouvelle», J. Delumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple Chrétien I*, Toulouse, Privat, p. 257-279.
- LEVERONI, Rosa (1951). «Les imatges marines en la poesia d'Ausiàs March», *Bulletin of Hispanic Studies* 28, p.152-166.

- LEWIS, C.S. (2013 [1936]). *The allegory of love. A study in medieval tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LIBERA, Alain de (2006 [1993]). *La filosofia medieval*, València, Publicacions de la Universitat de València.
- LLINARÈS, Armand (1971). «Théorie et pratique de l'allégorie dans le *Libre de contemplació*», *EL 15*, p. 5-34.
- (1973). «Remarques sur les formes du symbolisme lullien», *Traza y Baza 3*, p. 27-44.
- (1990). «Les dignités divines dans le *Libre de contemplació*», *Catalan Review 4*, p. 97-123.
- LONGPRÉ, Éphrem (1969). «La primauté du Christ selon Raymond Lulle», *EL 13*, p. 5-35.
- LUBAC, Henri de (1993a). *Éxégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, v. 1, Lyon, Desclée de Brouwer.
- (1993b). *Éxégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, v. 2, Lyon, Desclée de Brouwer.
- LUZÓN, Rubén (2006). «Una aproximación a la noción de exemplum en la obra luliana, seguida de un breve comentario en los *exempla* del capítulo 62 del *Llibre de meravelles*», *Revista de llengües y literatures catalana, gallega y vasca 12*, p. 253-276.
- (2010). «El funcionament de la memòria al *Llibre d'amic e amat*, de Ramon Llull», *Randa 65*, p. 29-54.
- MAGNAVACCA, Silvia (2005). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- MAIERÙ, Alfonso (1981). «“Signum” dans la culture médiévale», *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Kluxen et alii (eds.), Berlin / New York, De Gruyter, p. 51-72.
- MANCINI, Diana (1995). «Quale mistica in Ramón Llull», *Doctor Seraphicus 62*, p. 53-69.

- MÁRQUEZ, M. Reyes (1997). «San Juan de la Cruz y Ramón Llull frente a la experiencia mística», *Actas del V Encuentro de jóvenes hispanistes*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad, p. 35-45.
- MARTÍN, Juan (2009). *El Fenómeno Místico. Estudio Comparado*, Madrid, Trotta.
- MAYER, Annemarie (2016). «Llull and the divine attributes in 13th century context», *Anuario filosófico* 49/1, p. 139-154.
- MCGINN, Bernard (1991). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, London, SCM Press.
- (2008). «Mistical Consciousness: A Modest Proposal», *Spiritus* 8, p. 44-63.
- MELENDO, Granados (1986). «La Expansión perfectiva del ente en el transcendental ‘pulchrum’», *Estudios Filosóficos* 35, p. 103-28.
- (2000). «Esbozo de una metafísica de la belleza», *Cuadernos de Anuario Filosófico* 96, Pamplona, UNAV.
- MEDINA, Jaume (2008-2009). «Obscuritat i elevació d’enteniment en l’obra de Ramon Llull», *Revista de Llenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 14, p. 253-259.
- MENSA, Jaume (2012). *Introducció a la filosofia medieval*, Bellaterra, UAB.
- MERLE, Hélène (1977). «‘Dignitas’: signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses predecesseurs médiévaux», *EL* 21, p. 173-193.
- MICHEL, Alain (1997). *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*, Paris, Gallimard.
- MICHELET, Jules (1971). «La passion comme principe d’art au Moyen Âge», *Œuvres complètes IV*, P. Viallaneix (ed.), Paris, Flammarion.
- MIGNOLO, Walter (1978). *Elementos para una teoría del texto literario*, Barcelona, Crítica.
- MIRÓ, Abel (2017). «El cant sagrat com a plenitud del llenguatge en Sant Tomàs d’Aquino», *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 153, p. 163-183
- MOLINA, Rodrigo (1970). «Antecedentes medievales de la mística española», *Papeles de Son Armadans* 59, p. 229-250.

- MONTCLOS, Jean de (1971). *Lanfranc et Bérenger, la controverse eucharistique du XIe siècle*, Leuven, Université catholique.
- MONTOLIU, Manuel de (1936). «Ramon Llull, trobador», *Homenatge a Antoni Rubio i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics* I, p. 363-398.
- MORENO, Rosario (2011). *Diccionario de motivos amorios en la literatura latina. Siglos III a.C.-II d.C.*, Huelva, Universidad de Huelva.
- NAGY, Piroska (2000). *Le don des larmes au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel.
- (2010). «Puissances médiévales de la passion incarnée», *Machtvolle Gefühle*, I. Kasten (dir.), Berlin, de Gruyter, p.315-333.
- NICOLAU, Bartolomé (1958). «El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano», *EL* 2, p. 297-312.
- NÚÑEZ, Rodrigo (2015). «El discurso ignorante acerca de Dios en Nicolás de Cusa: ¿más allá de la analogía?», *Revista Chilena de Estudios Medievales* 7, p. 119-131.
- OLEKSOWICZ, Michał (2018). «Aristotle on the heart and brain», *European Journal of Science and Theology* 14, 3, p.77–94.
- OLIVER, Antonio (1965-1969). «El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV», *EL* 9 (1965), 55-70, 145-165; 10 (1966), p. 47-55; 11 (1967), p. 89-119; 13 (1969), p. 51-65.
- OLTRA, Miguel (1973). «Teoria del amor en el *Llibre de amic i amat*, de Ramon Llull», *SL* 17, p.179-191.
- ORTEGA, Antonio (2015). «Ramon Llull y el universo marítimo», *eHumanista/IVITRA* 8, p.126–141.
- PARDO, Jordi (2001). «Tradición misticoplatónica en el *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos* 76, p. 437-450.
- (2002a). «La mística luliana: pretensión de síntesis», *Taula, quaderns de pensament* 37, p.73-82.
- (2002b). «La transformació mística dels tòpics lírics medievals dins del *Llibre d'Amic e Amat* de Ramon Llull», *Mirabilia* 2, p. 185-201.
- PASTOUREAU, Michel (2004). *Une histoire symbolique du moyen age occidental*, Paris, Seuil.

- PAUL, Jacques (1973). *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin.
- PÉGHAIRE, Julien (1932). «L'Axiome bonum est diffusivum sui dans le néoplatonisme et le thomisme», *Revue de l'Université d'Ottawa* 1 (1932), p. 5–30.
- PEREIRA, Michela (2007). «Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica», *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, S. Boesch i E. Pace (eds.), Brescia, Morcelliana, p. 183-203.
- (2008). «La sapienza dell'amore: motivi comuni e sviluppi diversi nell'*Ars amativa boni* e nell'*Arbor philosophiae amoris*», *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, A. Musco i M. Romano (eds.), Turnhout, Brepols, p. 389-409.
- PISTOLESI, Elena (1996). «“Paraula és imatge de semblança de pensa”. Origine, natura e sviluppo dell'“affatus” lulliano», *SL* 36, p. 3-45.
- (1998). «El rerefons de l'“affatus” lul·lià», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998 I*, J. Miralles, P. Rosselló i J. Mas (eds.), Barcelona, PAM, p. 73-92.
- (2013). «La grammatica lulliana dal trivium all'Arte», *Quaderns d'Italià* 18, p. 45-64.
- PLANAS, Rosa (2016). «Francisco de Asís y R. Llull, vidas casi paralelas», *Estudios Franciscanos* 117, p. 419-436.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram (1953-54). «La Figura “A” del Arte luliano y la esfera inteligible de Plotino», *SMR* 9-10, p. 125-165.
- (1964a). «Der Platonismus bei Raimund Lull (1232-1316)», *Philosophisches Jahrbuch* 72, p. 66-83.
- (1964b). «Descubrimiento y esencia del arte del Bto. Ramón Llull», *EL* 8, p. 137-154.
- (1978). «La contemplación religiosa de Ramon Llull en los primeros años de su actividad literaria (1271-1276)», *EL* 22, p. 87-115. Reimpr. a *Actas* 1979, p. 87-115.

- POIREL, Dominique (2011). «Lire l'univers visible: le sens d'une métaphore chez Hugues de saint-Victor», *Révue des sciences philosophiques et théologiques* 95, p. 363-382.
- POLIT, Carlos (1979). «Analogías entre el *Libre d'amic e amat* y algunos textos sufíes medievales», *Estudis de llengua, literatura i cultura catalanes. Actes del I Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica, Urbana 1978*, Barcelona, PAM, p. 171-180.
- POU, José M. (1991 [1930]). *Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, Colegio Cardenal Cisneros.
- POURRAT, Pierre (1946 [1a ed. 1921]). *La spiritualité chrétienne II. Le Moyen Age*, París, Gabalda.
- POUILLON, Henri (1946). «La Beauté, propriété transcendante chez les scolastiques (1200–1270)», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 15, p. 263-329.
- PRING-MILL, Robert (1991 [1956]). «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull», *Romanistisches Jahrbuch* 7, p. 229-256. Reeditat a Pring-Mill 1991, p. 161-189.
- (1991 [1958]). «Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el “Arte general”», *EL* 2, p. 129-156. Reeditat a Pring-Mill 1991, p. 115-160.
- (1991 [1962]). *El microcosmos lul·lià*, Oxford, The Dolphin Book Co. Reeditat a Pring-Mill 1991, p. 33-112.
- (1991 [1962-1967]). «Entorn de la unitat del *Libre d'amich e amat*», *Estudis Romànics* 10, p. 33-61. Reeditat a Pring-Mill 1991, p.279-306.
- (1991 [1972]). «The Analogical Structure of the Lullian Art», *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Oxford / Columbia, p. 315-326. Reeditat traduït a Pring-Mill 1991, p. 241-252.
- (1991 [1976]). «Els “recontaments” de l'Arbre exemplifical de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura», *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Oxford, Dolphin, p. 311-323. Reeditat a Pring-Mill 1991, p. 307-317.

- (1991). *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, L. Badia, A. Soler, (eds.). Barcelona: Curial / PAM.
- PROBST, Jean-Henri (1914). *La mystique de Ramon Llull et l'Art de contemplació*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- (1916). «L'amour mystique dans l'«Amic e amat» de Ramon Lull, son caractère anormal», *Arxius de l'Institut de Ciències* 4, p. 293-322.
- (1945). «Le B. Ramon Lull annonciateur espagnol insulaire de San Juan de la Cruz», *Múrcia, Anales Universidad de Murcia*, p. 341-354.
- (1951). «Místicos ibéricos: El Beato Ramón Lull y San Juan de la Cruz», *Estudios Franciscanos* 52, Barcelona, p. 209-223.
- (1955). «Langage imagé et symboles du B. Ramon Lull», *SMR* 12-13, p. 11-36.
- RÉAU, Louis (1996). *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia, Nuevo Testamento I-II*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- REDONDO, Jordi (2017). «An Eastern Tradition in Lullian Blaquerna: The Holy Fool Ramon lo Foll», *Philologia Classica* 12-2, p. 206-217.
- RENEDO, Xavier (1995). «Turpia ferninarum incesta lascivarum (El joc teatral en el capítol 283 del Tirant lo Blanc)», *Formes teatrals de la tradició medieval. Actes del VII Col·loqui de la Société Internationale pour l'Étude du Théâtre Médiéval (Girona 1992)*, F. Massip (ed.), Barcelona, Institut del Teatre, p. 209-226.
- (2007). «Eiximenis, els exemples i l'art de riure», *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003* 3, S. Martí, M. Cabré, F. Feliu, N. Iglésias, D. Prats (eds.), p. 7-34.
- RIBERA, Julián (1899). «Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio», *Homenaje a Menéndez y Pelayo* 2, p. 191-216.
- RICHARD, Adeline (2006). «Et la mer et l'amour ont le style pour partage», *Mondes marins du Moyen Âge*, a C. Connochie-Bourgne (dir.), *Mondes marins du Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, p. 405-415.

- RICKLIN, Thomas (2011). «“Ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra et haec est sors (Sap. 2,9). *Mutmassungen zur ersten distinció des Libre de contemplació des Ramon Lull*”», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, F. Domínguez, V. Tenge-Wolf i P. Walter (eds.), Turnhout, Brepols, p. 101-121.
- RIPOLL, M. Isabel (2016a). «Sobre la formació femenina i el paper de la dona en la reforma social de Ramon Llull», *Educació i Història: revista d'història de l'educació*, p. 93-112.
- (2016b) «De Clara a Natana: la influència franciscana en la creació dels models literaris femenins lul·lians», *Estudios Franciscanos* 117, p. 521-8.
- (2022). «"A la mitja nit, con los monjos se llevaren a matines e Blaquerna ohí l'esquella..."». Sobre la contemplació i la vida monàstica en l'obra de Ramon Llull», *Revista Hispanoamericana* 5, p. 15-32.
- RIQUER, Martí de (1980 [1964]). *Història de la literatura catalana I*, Barcelona, Ariel.
- ROMANO, Marta (2004). «“Valde delectabilia fuerunt amico verba sui amati”». La mística nell'*Ars amativa* di Raimondo Lullo», *Studi Medievali* 45-2, p. 751-770.
- (2007) «Le facultà dello spirito e della sensibilità nell'arte di contemplare di Raimondo Lullo», *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, L. Touze (ed.), Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, p. 375-390.
- ROSIER-CATACH, Irène (2004). *La Parole efficace. Signe, rituel, sacre*, Paris, Seuil.
- (2006). «Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient signe efficace vs. efficacité symbolique», *Versus* 102, p. 163-184.
- ROUSSELOT, Pierre (1908). *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster, Aschendorff.
- RUBÍ, Basili (1959). «El cristocentrismo de Ramón Llull», *Estudis Franciscans* 60, p. 5-40.

- RUBIÓ, Jordi (1985 [1957]). «Obra literària. L'expressió literària en l'obra lul·liana, en Ramon Llull», *Obres essencials*, Barcelona, Selecta I, p. 85-111. Reimprès amb el títol Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull», *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, Generalitat de Catalunya / PAM, p. 248-299.
- (1985 [1959]). «La *Retòrica nova* de Ramon Llull», *EL* 3, p. 263-274. Reeditat a *Ramon Llull i el lul·lisme. Obres de J. Rubió i Balaguer* II, Barcelona, Generalitat de Catalunya / PAM, p. 202-233.
- (1985 [1961]). «L'expressió literària en l'obra lul·liana», *EL* 5, p. 133-144. Reeditat a *Ramon Llull i el lul·lisme. Obres de J. Rubió i Balaguer* II, Barcelona, Generalitat de Catalunya / PAM, p. 301-314.
- RUBIO, Josep E. (1991). «Anàlisi d'una estructura sil·logística al *Llibre d'amic e amat*», A. Ferrando i A. Hauf (coord.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura III*, Barcelona, PAM, p. 19-30.
- (1993). «Les raons necessàries segons l'*Art demostrativa*»», *SL* 33, p. 3-14.
- (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, p. 231-260.
- (1995a). *Literatura i doctrina al Llibre de Contemplació de Ramon Llull*, València, Saó.
- (1995b). «El “coneixement per la negativa” com a conseqüència epistemològica de l'oposició bé-mal al *Llibre de contemplació*», *Randa. Miscel·lània Josep M. Llompart* II 36, p. 5-15.
- (1996). «L'estètica en Ramon Llull: una qüestió epistemològica», *Tesserae* 2, *Journal of Iberian and Latin-American studies*, p.73-80.
- (1997a). *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*. València/ Barcelona, PAM.
- (1997b). «Alguns antecedents de la figura T de l'art quaternària al *Llibre de contemplació en Déu*», *SL* 37, p. 79-104.
- (2000). «Com és la verdadera Figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *SL* 40, p. 47-80.

- (2005). «L'ànima recorda i entén que les havia recordades i enteses en el *Llibre de contemplació*: raons necessàries a propòsit de la trinitat en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, p. 145-166.
- (2014). «Ut sub brevibus multa possit capere: la notación alfabética en el Ars de Ramon Llull», *Historia Religionum* 6, p. 97-110.
- (2015). «Veure amb ulls corporals i espirituals: el paper del món sensible en la contemplació de Déu (Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, distinció XXIII, 'Qui tracta de veer')», *Revista Catalana de Teologia* 40/2, p. 577-599.
- (2016). «Contemplar les veus: relacions entre la vista i l'oïda en les primeres obres de Ramon Llull», *Estudios Franciscanos* 461, p. 341-355.
- (2017a). *Raymond Lulle, le langage et la raison*, París, Vrin.
- (2017b). «Oració i contemplació en la mística de Ramon Llull», *Actes del congrés d'obertura de l'Any Llull. En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció*, Palma, UIB/UB, p. 275-286.
- (2018a). «Ramon Llull front a la joglaria: de la crítica moral a l'aprofitament estratègic», *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, V. Beltran, T. Martínez i I. Capdevila (eds.), Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, p. 77-97.
- (2018b). «The Act of Communicating: Language and Meaning in Ramon Llull», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. A. Vega, P. Weibel i S. Zielinski (eds.), Karlsruhe, ZKM, p. 138-148.
- (2023, en premsa). «Venècia, cap de pont per a la missió en Orient», *Ramon Llull i Itàlia: viatges, relacions i lul·lisme*.
- RUIZ SIMON, J. Maria (1986). «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19, p. 69-99.
- (1993). «“Quomodo est haec ars inventiva”? l'Art de Llull i la dialèctica escolàstica», *SL* 89, p. 77-98.

- (1999). *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona, Quaderns Crema.
- (2002). «En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt», *SL* 42, p. 3-25.
- (2005). «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, M. I. Ripoll (ed.). Palma/Barcelona, Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, p. 167-196.
- (2015). «Les “metàfores morals” de l'ermità Blaquerna. A propòsit de la manera i la matèria del *Llibre d'amic e amat*», *eHumanista/IVITRA* 8, p. 68-85.
- SAINZ, Pedro (1927). *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Voluntad.
- SAIZ, Maria (2018a). «La natura, l'home i el llenguatge d'amor en l'univers significatiu del *Llibre d'amic e amat*», *Studia Lulliana* 58, p. 43-66.
- (2018b). «L'arbre i la llum. Signes i significacions al *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull», *Mirabilia/MedTrans* 7, p. 25-35.
- (2021). «Notes sobre el diàleg d'amor al *LAA* de Ramon Llull», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* 75-2, Barcelona, PAM, p. 67-86.
- SALA-MOLINS, Louis (1965). «Le refus de l'identification dans la mystique lullienne», *SL* 9, p. 39-53.
- (1974). *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, Paris-La Haia, Mouton.
- SÁNCHEZ, Eduardo (2000). *La esencia y el sujeto de Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- SÁNCHEZ, José (1987). «Los cuidados de la belleza corporal femenina en los confesionales y tratados de doctrina cristiana de los siglos XIII al XVI», *Les soins de beauté. Du Moyen Âge au début des temps modernes. Actes du IIIe Colloque International*, Grace, Université de Nice, p. 275-296.
- SANTANACH, Joan (2015). «Ramon Llull i l'obscuritat que il·lumina. Apunts sobre l'origen i la rendibilitat literària d'un recurs exegetíc», *Anuario de estudios medievales* 45/1, pp. 331-354.

- (2016). «“No cal ser pescador de perles”. El *Llibre d'Amic e Amat*, de Ramon Llull a Jacint Verdaguer», *El procés. Monogràfic Ramon Llull* 8, p. 117-124.
- (2018a). «Qüestió de noms: de la *Vita coetanea* a la *Vita magistri Raymundi*», *SL* 58, p.67-76.
- (2018b). «L'“Art de contemplació” del *Blaquerna*, entre la narració i la teoria», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor». Barcelona, 17-18 de novembre de 2016*, L. Badia, J. Santanach i A. Soler (eds.), Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, p. 177-197.
- SAOUMA, Brigitte (2007). «Aimer sans mesure: le thème de l'âme-épouse chez Bernard de Clairvaux», *Les fous d'amour au Moyen Âge*, C. Kappler i S. Thiolier-Méjean, (eds.), Paris, L'Harmattan, p. 213-221.
- SARI, Simone (2007-2008). «Osservazioni sulla rima finale del Desconhort di Ramon Llull», *Revista de Llenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 13, p. 233-258.
- (2018). «La poesia come espressione letteraria lulliana», *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, ed. V. Beltran, I. Capdevila i T. Martínez (eds.), Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, p. 125-148.
- SAWARD, John (1980). *Perfect Fools: Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHMITT, Jean-Claude (1990). *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard.
- SCHNEIDERS, Sandra M. (1986). «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?», *Horizons* 13, p. 265-267.
- (1989). «Spirituality in the Academy», *Theological Studies* 50, p. 676-697.
- (1994). «A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality», *Christian Spirituality Bulletin* 2, p. 9-14.
- (2005a). «The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline. », *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, E. Dreyer i M. Borroughs (eds.). Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, p. 1-24.

- (2005b). «Approaches to the Study of Christian Spirituality», *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, A. Holder (ed.). Oxford, Malden: Blackwell, p.15-33.
- SEELEMANN, Brigit (1962). «Presencia del “Cantar de los cantares” en el “Llibre d'amic e amat” del Bto. Ramón Llull», *EL* 6, p. 283-297.
- SERVERAT, Vincent (1989). «Autour de la notion d'amitié dans le *Libre d'amic e Amat*», *EL* 29, p. 125-145.
- (1993a). *L'Etre et la joie. La philosophie de Ramon Llull dans le «Libre d'amic e amat*, Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 11, Reineke-Verlag Greifswald.
- (1993b). «Les stigmates de l'ami. Autour de quelques reminiscences “franciscaines” chez Raymond Lulle (1232-1316)», *Wodan. Études de linguistique et de littérature en l'honneur d'André Crépin* 20, p. 343-360.
- (1998). «El *Llibre d'amic i amat* de Ramon Llull: modesta contribución al estudio de sus fuentes», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5, Universidad Stendhal / Grenoble, p. 41-60.
- SEVILLA, José (2005). «El órgano visual según Ramon Llull. Una concepción trinitaria», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, M. I. Ripoll (ed.), Palma/Barcelona, Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, p. 335-8.
- SIMSON, Otto von (1956). «La medida y la luz», *La catedral gótica: los orígenes de la arquitectura gótica y el concepto medieval de orden*, Madrid, Alianza, p. 42-77.
- SOLÀ, Teresa (2003). «*Nisi credideritis non intelligetis*. Lectura d'Is VII, 9 per Ramon Llull», *ATCA* 22, p. 579-595.
- SOLER, Albert (1991). «Encara sobre la data del *Blaquerna*», *SL* 31, p. 113-123.
- (1992a). «Orígens, composició i datació del *Llibre d'amic e amat*», *SL* 32, p. 135-151.
- (1992b). «“Enfre la vinya e'l fenollar”? La composició del *Llibre d'amic e amat* i l'experiència mística de Ramon Llull», *Caplletra* 13, p. 13-22.

- (1998). «Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó», *SL* 38, p. 3-26.
- (2002). Ressenya a «Pardo Pastor, Tradición misticoplatónica en el *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull», *SL* 42, p. 127.
- (2012 [1995]). «Introducció», R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, A. Soler (ed.), Barcelona, Barcino, p. 11-67.
- (2015-2016). «El *Llibre de contemplació* i l'himne de l'alegria de Ramon Llull», *Quaderns de pastoral* 240-241, p. 203-212.
- (2016). «El llibre que Ramon Llull mai no va escriure: figures imaginàries i diagramàtica en l'opus lul·lià», *Estudios Franciscanos. Volumen homenaje al Beato Ramón Llull en el VII centenario de su muerte (1316-2016)* 117, p. 529-542.
- STEINER, George (2003 [1967]). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa.
- (2010 [2001]). *Grammars of Creation*, Londres, Faber and faber.
- SUREDA BLANES, Francisco (1944a). «Estética luliana: Concepción y valor trascendental de la "Belleza" en el "opus" luliano», *Revista de Ideas Estéticas* 6, p. 3-51.
- (1944b). «La simbología en el pensamiento filosófico luliano. Personificaciones y valores», *Revista de Filosofía* 3, p. 469-507.
- TAYLOR, Barry (1995). «Some Complexities of the “exemplum” in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*», *The Modern Language Review* 90, p. 646-658.
- TORRENT-LENZEN, Aina (1997). «El sofriment com a penyora d'amor en la mística lul·liana», *Estudis de Llengua i Literatura en honor de Joan Veny II*, J. Massot i Muntaner (ed.), Barcelona, Publicacions Abadia de Montserrat, p. 25-49.
- TOUS, Francesc (2015). *Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull: estudi de conjunt i edició dels Mil proverbis i dels Proverbis d'ensenyament*, Tesi doctoral, Departament de Filologia Catalana, Universitat de Barcelona.
- (2016). «El proverbi en context: teoria i practica de les formes sentencioses medievals», *Els Marges* 109, p. 10-30.

- (2018). «Metàfores, condicions i flors: els aforismes "amatus" de Ramon Llull, del *Llibre d'amic e amat a l'Arbre de filosofia d'amor*», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, L. Badia, J. Santanach, i A. Soler (eds.), Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, p. 487-504.
- TRIAS, Sebastià (1979). «Consideraciones en torno al problema de la fe y la razón en la obra literaria de Ramon Llull», *EL* 23, p. 45-68.
- (1993). *Ramon Llull. El pensamiento y la palabra*, Palma, El Tall.
- TURPIN, Pascaline (2011). «Querelle eucharistique et épaisseur du sensible: Bérenger et Lanfranc», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95-2, p. 303-322.
- TUSQUETS, Joan (1992). «"Lo sisè seny", precursor de la filosofia lul·liana del llenguatge», *ATCA* 11, p. 347-359.
- (1993). *La filosofia del llenguatge en Ramon Llull*, Barcelona, Editorial Balmes.
- URVOY, Dominique (1979). «Les emprunts mystiques entre Islam et Christianisme et la véritable portée du *Libre d'amic*», *EL* 23, p. 37-44.
- VÀRVARO, A. (1983) *Literatura románica de la Edad Media: estructuras y formas*, Barcelona, Ariel.
- VAUCHEZ, André (1988). *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma / París, École Française de Rome.
- (1994). *La Spiritualité du Moyen âge occidental: VIIIe-XIIIe siècles*, París, Seuil.
- VEGA, Amador (1994). «La abstracción del cuerpo: mística y metafísica del lenguaje en Ramon Llull», *Er. Revista de Filosofía* 16, p. 95-106.
- (2002). *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela.
- (2005a). «La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoría de la oración contemplativa», *Mirabilia* 5, p. 157-178.
- (2011). «Das Sehen und die Vision. Einblicke in die vita ordinaria (*Liber contemplationis*, Kapitel 103-124)», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des*

- Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, 25.-28. November 2007, F. Domínguez, V. Tenge-Wolf i P. Walter (eds.), Turnhout, Brepols, p. 169-180.
- (2018). «Verdaguer, Lull i la tradició mística europea», *Anuari Verdaguer* 26, p. 317-326.
- (2022a). «La tumba vacía o el fundamento de la experiència religiosa», *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*, Navarra, Cátedra Jorge Oteiza / UPN, p. 79-105.
- (2022b). «Lenguaje y destrucción», *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*, Navarra, Cátedra Jorge Oteiza / UPN, p. 405-437.
- VELASCO, Martín (1999). *El Fenómeno Místico. Estudio Comparado*, Madrid, Trotta.
- VERDAGUER, Jacint (2007). *L'Amic i l'Amat. Càntics de Ramon Llull posats en vers*, Barcelona, Edicions 62.
- VIDAL, Josep M. (1988). «La concepció lul·liana de l'home. Bases de l'antropologia de Ramon Llull», *Taula. Quaderns de pensament* 10, Palma, Universitat de les Illes Balears, p. 45-80.
- (1990). «Significació i llenguatge», *Catalan Review* 4, p. 323-344.
- VILADESAU, Richard (2006). *The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. Oxford/Nova York, University Press.
- VIÑAS, Bonifacio (1974). «Relación entre la ideología ejemplarista de San Buenaventura y la de Raimundo Lulio». *Verdad y Vida* 32, p. 601-615.
- VIVES, Arnau (2021). *La metàfora de l'amic i l'amat: amància i literatura en l'obra de Ramon Llull*, Tesi doctoral inèdita i embargada, Universitat de Barcelona.
- (2022a). «El Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA) i la diacronia de la metàfora lul·liana de l'amic i l'amat», *SL* 62, p. 5-42
- (2022b). «Una nova interpretació de la imatge lul·liana de l'amic i l'amat a partir de la seva diacronia: metàfora, tema i símbol», *Magnificat. Cultura i Literatura Medievals*, p.91-128.
- WALTER, Philippe (2006). *Tristan et Yseut. Le porcher et la truie*, París, Imago.

- WITTGENSTEIN, Ludwig (1963). *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- WÜNSCHE, August (1905). *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser: Altorientalische Mythen*. Leipzig: Pfeifer.
- YATES, Frances (1985 [1954]). «The Art of Ramon Lull. An approach to it through Lull's theory of the elements», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17, Londres, p. 115-173. Reeditat traduït a *Assaigs sobre Ramon Llull*, p. 29-120
- (1985). *Assaigs sobre Ramon Llull*, L. Badia (ed.), Barcelona, Empúries.
- YSERN, Josep-Antoni (1999). «Exempla i estructures exemplars en el primer llibre del Fèlix», *Studia Lulliana* 39, p. 25-54.

APÈNDIX

APÈNDIX

Relació dels versicles segons l'estructura interna del *Llibre d'amic e amat* que es mostra en la part central del treball. Al centre de l'estudi resplendeixen els tres elements que sintetitzen la cosmovisió medieval: l'home, el món i Déu. Tota la proposta del beat té en consideració aquesta terna essencial, també els versicles del *LAA*, com es tracta de recollir en aquest quadre. S'indica (→) també la relació amb els passatges citats del *Llibre de contemplació*.

I. EL CAMÍ DE L'AMIC

1. El funcionament de les potències en el procés epistemològic

306. Per les carreres de vegetació, e de sentiment e de ymaginació e de enteniment, volentat, anava l'amich cerchar son amat. E n aquelles carreres havia l'amich perills e languimens per son amat, per ço que exalçàs son enteniment e sa volentat a son amat, qui vol que ls seus amadors l'entenen e l'aman altament.

→**LC 43, 4:** [...] E so per que la potencia racional es, Seyner, dona de totes les altres, si es per so cor es dona de la ymaginativa, qui es dona de la sincitiva, la qual sincitiva es dona de la vegetable; e la racional, Seyner, es dona de la mutiva en so que la racional la mou a la acció del feyt tota ora que s vol.

206. Vetlava, dejunava, plorava, almoyna fahia, en terres stranyes anava l'amich, per ço que pugués a son amat moure sa volentat a enamorar sos sotsmeses per honrar sos honraments.

138. —Si veus amador honrat de nobles vestimens, honrat per vanaglòria, gras per menjar e durmir, sàpies que en aquell veus dampnació e turmens. E si veus amador pobrement vestit, menyspreat per les gents, descolorit e magre per dejunar e vetlar, sàpies que en aquell veus salvació e perdurable benedicció.

→**LC 296, 12.** Gloriós Senyor! Si molts son los homens qui amen oracio e no amen affliccions segons ques cové a molta oracio, alguns homens son qui amen tant oracio, que per la gran amor que an a oracio mortifiquen tant la potencia vegetable que la potencia sentitiva no pot adorar vos continuament ni ferventment per trop dejunar e per massa affliccio, e per la gran feblea que ha, Sènyer, la sensitiva no pot esser forts ni ordonat subject a la potencia racional com tenga en ella oracio actualment e son remembrament e son enteniment e son voler, e per assò aquests homens aitals volen e no poden e tollense ells meteys lo poder, e com cuiden adorar

e pregar ells ymaginen fantasíes e coses qui no son del lynchatge de la manera d'oracio, e per assò adoren menys que no faríen e moren ne més que non viven si la potencia vegetable podien ordonar ni sabien ordonar a esser ordonat subject a la sensitiva e la sensitiva a la racional

→**LC 348, 23.** Enaxí com per massa membrar e entendre e amar los plaers dels senys sensuais hom se mou a massa menjar o a boure o a alcú dels altres senys sensuais, enaxí per massa cogitar e pensar pot hom esser massa continent de les coses sensuais, car per trop de dejunis e per trop d'affliccions se corromp la potencia vegetable e la sensitiva. On, axí com hom per una manera pot privar de continencia en les coses sensuais, enaxí per altra manera pot privar hom de continencia en les coses entellectuals: on, per assò, Sènyer, qui vol aver continencia entellectual, si es massa consirós e pensiu ni devot, cové que tolla a la ymaginativa e a la racional de la potencia mutiva, per tal que satisfassa a la vegetable e a la sensitiva en tal manera que atempransa sia formada e afigurada e enjenrada enfre los senys sensuais e los entellectuals

227. Asoliava's l'amich; e acompanyaven son cor pensaments, e sos hulls làgremes e plors, e son cors affliccions e dejunis. E con l'amich tornava en la companyia de les gents, desemparaven-lo totes les coses demunt dites; e stava l'amich tot sol enfre les gents.

160. E per açò dix l'amich per què'l turmentava sa amor e per què no'l guaria sa misericòrdia de ses langors. E respòs l'amat que la misericòrdia li donà les llangors per ço que ab aquelles honràs pus perfetament sa amor.

121. Escrivia l'amich aquestes paraules: «Alegre's mon amat, cor a ell tramet mos pensaments, e per ell ploren mos hulls, e sens languiments no viu ni sent ni veig ni oig ni he odoramens».

189. Muria l'amich per plaer e vivia per languiments. E'ls plaers e'ls turments s'ajustaven e s'unien en ésser una cosa mateixa en la volentat de l'amich. E per açò l'amich en un temps mateix muria e vivia.

309. —Amat qui'm fas amar, si no m'ajudes, per què'm volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors.

270. Nudria l'amat son amich a amar e amor ensenyava-li a perillar. E paciència l'adoctrinava con sostengués treballs per la amor d'aquell a qui s'és donat per servidor.

→**LC 326, 3-5.** Car com los .v. senys sensuais, Sènyer, an demostrat e presentat a la ymaginacio lurs sensualitats, la ymaginacio demostra e ofer a la humana raó la representacio de la sensual natura. On, reebent la raó so que li dona la ymaginacio de les coses sensuais, la raó dona al remembrament el remembrament al enteniment el voler reeb del remembrament e del enteniment, e per assò venen de potencia en

actu los .v. senys entellectuals los quals adoren e contemplan cogitant e apercehent e consenciejant e asubtilitant e fervent la vostra glòria gloriosa.

329. Odorà l'amich flors, e remembrà pudors en rich avar e en luxuriós e en desconeixent ergullós. Gustà l'amich dolçors, e entès amargors en les possessions temporals e en l'entrament e hiximent d'aquest món. Sentí l'amich plaers temporals, e l'enteniment entès lo breu trespasament d'aquets món e los perdurables turments, als quals són ocasió los delits qui a aquest món són agradables.

326. Hoyia l'amich paraules de son amat, en les quals lo vehia son enteniment per ço cor la volentat havia plaer d'aquel ohiment e lo remembrament membrava les virtuts de son amat e los seus prometiments.

327. Ohia blasmar l'amich son amat; en lo qual blasme vehia l'enteniment la justícia e la paciència de son amat, cor la justícia punia los blasadors e la pasçiència los esperava a contricció, penediment. E per açò és qüestió en qual dels dos l'amich crehia pus fortment.

59. Anava l'amich desirant son amat e encontrà's ab II amichs qui ab amor e ab plors se saludaren e s'abraçaren e-s besaren. Smortí's l'amich: tan fortment li remembraren los II amichs son amat!

24. Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors.

323. L'amich ab sa ymaginació pintava e formava les fayçons de son amat en les coses corporals, e ab son enteniment les pulia en les coses sperituals, e ab volentat les adorava en totes creatures.

→ **LC 307, 1.** Oh Deus amorós amador dels vostres amadors! A vos sien glories e honors. Com hom sia, Sènyer, compost de natura sensual e entellectual, doncs qui vol amar son amic acabadament, cové que l'am en la sensual natura e en la entellectual, la qual amor cové que hom aja a son amic en vos e per vos remembrant e entenent e amant l'amat per amor de vos.

47. Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat.

219. Volch pujar molt altament la volentat de l'amich per ço que molt amàs son amat. E manà a l'enteniment que puyàs a tot son poder; e l'enteniment ho manà al remembrament. E tots III puyaren contemplar l'amat en sos honraments.

→ **LC 352, 25-27.** Divinal rey de gloria qui sots e fos e serets tota gloria! Qui vol aver art e manera de adorar e contemplar entellectualment, cové que sapia endressar e ordonar les sensualitats per tal que pusca ordonar e endressar les entellectuitats a

la oracio e contemplacio en tal manera e en tal disposicio entellectual, que la memoria sia cambra on vos siats e estiats per remembrament, e l'enteniment sia ciri ardent qui sia en mig loc de la cambra entenent vostres honraments, e la volentat sia lo portal de la cambra amant vostres honraments per tal que la memoria los remembre e lo enteniment los entena en tal manera que tota la cambra e tot l'enteniment e tota la volentat fruesquen vostres vertuts acabades.

Mas com los homens peccadors volen e amen contemplar vos e adorar, e no saben aparellar la cambra e encendre lo ciri a la oracio e contemplacio la qual ama la volentat, adoncs se buyda, Sènyer, de vos la cambra e romàn buida, e lo ciri s'apaga e son fetes tenebres en la cambra, e la memoria e l'enteniment son contraris a la volentat, per que lo voler no ha ab que ador ni contemple son creador per so car tanca les portes a la cambra que noi entren vostres vertuts ni l'enteniment no les veja. On, axí com la cambra es buida com vos no sots en ella, e son tenebres en ella com vos no entén, enaxí la volentat tanca a vos la cambra e apaga lo ciri com no vol aparellar la cambra e encendre lo ciri a adorar e a contemplar vostres vertuts glorioses.

Vertuós Senyor! Enaxí com la esgleya sensual es cambra qui està uberta e illuminada de ciris e candeles e lantèes per so que les gents hi vejen [a] adorar e a honrar lo vostre gloriós altar, enaxí la memòria e l'enteniment e la volentat dels homens justs catholics, es esgleya entellectual per tal que vos hi siats adorat e contemplat entellectualment per remembrament qui vos remembre, e per enteniment qui demostre bones obres e sancta vida al poble, e per volentat qui aja tanta de caritat que am salvacio dels errats infeels per via de sancta conversacio e creença.

99. Acompanyaren-se memòria e volentat, e puyaren en lo munt de l'amat per ço que l'enteniment s'exalçàs e la amor se doblàs en amar l'amat.

103. Pregà l'amich son amat que li donàs larguea, pau, honrament en est món. E l'amat demostrà ses fayçons al remembrament e l'enteniment de l'amich, e donà's a la volentat per object.

163. Encontrà l'amich son amat; coneix l'amich son amat e plorà. Reprès l'amat son amich per ço cor no plorava ans que l'agués conegut e demanà-li en què l'avia conegut pus que no plorava. Respòs l'amich que en lo remembrament e en l'enteniment e en sa volentat, on lo multiplicament encontinent que fo present a sos ulls corporals.

182. Demanaren a l'amich si era possible cosa que son amat lo desenamoràs. Respòs que no, dementre que la memòria membràs e l'enteniment entenés les nobleses de son amat.

290. —Alt est, amat, en tes altees. A les quals exalçes ma volentat, exalçada en ton exalçament ab ta altea, qui exalça en mon remembrament mon enteniment, exalçat en ton exalçament per conèixer tos honraments e per ço que la volentat n'aja exalçat enamorament e la memòria n'aja alta remembrança.

339. Contemplava l'amich son amat; s'asubtillava en son enteniment e enamorava's en sa volentat. E és qüestió per qual dels dos asubtillava pus fortment sa remembrança a rememorar son amat.

126. Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membrança, enteniment, volentat, per ço que l'amich e l'amat no's partissin. E la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, languimens, sospirs e plors.

322. Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e ls remembraments de l'hamich en les noblees de son amat. E aportaven a l'amich fayçons, e umplien son enteniment de resplandor, per la qual la volentat muntuplicava ses amors.

355. Embriagava's l'amich de vi qui membrava, entenia e amava l'amat. Aquel vi amerava l'amat ab los plors e ab les làgremes de son amich.

303. —Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma volentat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma volentat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments.

159. —Digues, amador, en què has més de enteniment, o en entendre veritat o falsetat? Respòs que en entendre veritat. —Per què?—Cor entén falsetat per ço que puscha mills entendre veritat.

130. Dehia l'amich al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e loar a les gents. Umplí l'amat son amich de devoció, paciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs e plors. E en lo cor de l'amich fo audàcia en loar son amat, e en sa boca foren laors de son amat, e en sa volentat fo menyspreament de lo blasme de les gents qui jútjan falsament.

178. Cantava l'amich de son amat, e dehia que tant li portava bona volentat que totes les coses que aïrava per s'amor li eren plaents e benançaes majors que les coses que amava sens la amor de son amat.

2. Entre la vida activa i la vida contemplativa

→ **LC 157, 1.** Deus gloriós, amorós! A vos, Seyner, sia gloria e benedicció! Cor con son cogitant, Seyner, en la bonea del mon e perpens con el es subject en lo qual som conexedors de la vostra gran bonea e de la vostra gran vertut, adoncs, Seyner, cau en mon enteniment que'l mon es molt noble per so cor es loc en lo qual hom pot eser conexent de la vostra bonea.

→ **LC 282, 28.** La .ix. raó se diu de solititat e de contemplació. On, deym que qui vol aver art e manera de vos amar sia solitari per tal que mills pusca son remembrament e son enteniment contemplar en vos, per la qual contemplació la volentat aja major aparellament d'amar vos. On, axí com natura dona al bou que culla la erba e puxes que la remuc e la mastec, e assò fa natura per so car lo bou no

auria temps que masteguás com pex tota la herba que ha mester, enaxí, Sènyer, per art e per manera pot hom cullir ab los .v. senys sensuals los significats qui signifiquen la vostra noblea, e puxes cove que hom sasol per tal que ab los .v. senys espirituals hom vos pusca contemplar.

343. Angoxós e plorós anava l'amich encerchar son amat per vies sensuals e per carreres entel·lectuals. E és qüestió en qual dels dos camins entrà primerament dementre cerchava son amat, ni en qual l'amat se mostrà a l'amich pus declaradament.

88. Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula.

185. En I gran boscatge era l'amich, qui anava cerchan son amat. E atrobà veritat e falsetat qui s contrastaven de son amat, cor veritat lo loava e falsetat lo blasmava. E per açò l'amich cridà amor que ajudàs a veritat.

109. Anava l'amich per munts e per plans, e no podia trobar portal on pugués exir del carçre d'amor, qui longament avia tengut en presó son cors e sos pensaments, e tots sos desirers e plaers.

Dementre que l'amich anava enaxí treballant, atropa I ermità qui durmia prés de una bella font. Despertà l'amich l'ermita, dient si avia vist en somniant son amant. Respòs l'ermita e dix que egualment eren encarçerats los pensaments en lo carçre d'amor en vetlant e en durment. Molt plach a l'amich con havia atrobat companyó en presó. E ploraren amdós, cor l'amat no avia molts d'aytals amadors.

135. Passar volia l'amich a la darrerana fi per la qual amava son amat; e les altres fins donaven-li embargament en son passatge. E per açò, lonchs desigs he pensaments daven a l'amich tristícia e languiment.

273—Preycha, foll, e digues paraules de ton amat. Plorà, dejunà, renuncià al món e anà cerchar son amat ab amor. E loava-lo en aquells lochs on era desonrat.

12. —Amich foll, per què destruus ta persona e despens tos diners e lexes los delits d'aquest món e vas menyspreat enfre les gents? Respòs: —Per honrar los honraments de mon amat, qui per més hòmens és desamat, desonrat, que honrat e amat.

→**LC 296, 4-5.**Contemplat Senyor! La raó ni la ocasió per que los sants hermitans elegen e tenen los locs agrests e inhabitables a orar en aquells, es per so car lunyaen lurs sensualitats d'altres sensualitats animades, car los uns homens torben los altres; car per so que hom ha vist o oyt o sentit en alcún home, es la ánima ocasionada de recordar e d'entendre e de voler o d'airar aquella cosa sentida, e com la ánima proposa adorar e contemplar non cabausa re tro que ha girat son recordar e son entendre e son voler en la cosa sentida: on, per assò, Sènyer, los hermitans an triats locs agrests e solitaris per tal que lurs sensualitats sien soles e per altres no sien ocupades ni embargades a oració: car enaxí com .j. cors empatxa loc a altre cors, enaxí les unes oracions donen en la oració embargament a les altres.

→**LC 282, 21.** Santificat Senyor! Enaxí com la nau pot hom carregar aitant com hom se vol, enaxí, Sènyer, la ànima aitant com hom se vol la pot enamorar de vos: car axí com la nau ha locs per los quals hom pot metre en ella so d'on hom la carrega, enaxí la memoria e l'enteniment son carreres e portals on la ànima pot hom umplir d'amor; e enaxí com hom buida la nau com hom ne traue per la porta so on ella es plena e carregada, enaxí buida hom la ànima de la vostra amor com hom no li fa remembrar e entendre vos segons la vertut que ha potencialment en vos a remembrar e a entendre; e enaxí com la nau pot hom carregar e umplir de ques vol, enaxí pot hom umplir la memoria e l'enteniment el voler de ques vol; e enaxí com les unes naus son carregadas de mellor mercaderia que altres, enaxí les unes ànimes remembren e entenen e volen mills e més ferventment que les altres.

→**LC 220, 4-6.** Vertuós Senyor sobre totes vertuts, honrat Deus sobre tots honraments! Enaxí com vexell buyt es aparellat a reebre qual que cosa hom vulla metre en ell, sia que sia bella cosa o leja, enaxí, Sènyer, la memoria e l'enteniment e la volentat d'ome son vexells aparellats a reebre quals que coses hom hi vulla metre remembrant e entenent e volent, e segons que hom les umple d'aquelles coses esdevé la coratgia e la fervor en amar aquelles.

On, com los homens peccadors, Sènyer, umplen lur memoria e lur enteniment e lur volentat de les vanitats d'aquest mon remembrant e entenent e volent menjars delicats e boure nobles vins e vestir bells vestiments e aver belles fembres e bells albercs e belles cavalcadures e les altres coses d'aquest semblant, per assò lur remembrament e lur entendre e lur voler los fa esser coratjosos e fervents en posseir los delits d'aquest mon qui re no valen.

On, com assò sia enaxí, doncs per sobre remembrar e per sobre entendre e per sobre voler los delits els honraments d'aquest mon, esdevé hom sobre coratjós e sobre fervent de posseyr los vans delits mundans; e car los homens, Sènyer, son pus remembrables e pus ententiús e pus volenterosos en les coses mundanes que no son en vos, per assò son los homens pus coratjosos e pus fervents en amar lo mon que en amar vos, e més son los homens qui amen lo mon que los homens qui amen vos.

→**LC 296, 20.** Honrat Senyor! En axí com lo vexell buyt es aparellat a reebre qual cosa hom se vulla, enaxí, com hom ha buydat lo mon e ses vanitats de son remembrament e de son enteniment e de son voler, adoncs pot hom cumplir son remembrament e son enteniment e son voler d'oració e de contemplació: car enaxí com les coses sensuales fan les unes loc a les altres sensualment, enaxí, Sènyer, les coses entellectuals donen loc entellectual les unes a les altres. On, com assò sia enaxí, doncs per assò an los hermitans els homens religiosos presa manera com renunciem al mon per tal que pusquen aver aparellat remembrament e enteniment e voler a oració e a contemplació.

→**LC 200, 6.** Com home, Sènyer, vos prega ni us demana a esguardament del cors qui vol posseir los delits temporals, adoncs es la anima empatxada e embargada en la oració per so car remembra e ymagna e vol e desija los delits del cors, e per aquest embargament en lo qual es la anima per lo cors, es la anima desendressada, per lo qual desendressament no pot reebre gracia de vos en sa oració; e per assò com la anima no reeb gracia de vos per esta manera e vos prega desordonadament, per

assò aital oracio desordonada no pot plaer a vos qui sots ordonacio de totes creatures.

56. Puyà-se'n lo cor de l'amich en les altees de l'amat per ço que no fos embargat a amar en l'abís d'aquest món. E con fo a l'amat, contemplà'l ab dolçor e plaer. E l'amat baxà'l a aquest món per ço que'l contemplàs ab tribulacions e ab languiments.

96. Lo lum de la cambra de l'amat vench inluminar la cambra de l'amich, per ço que'n gitàs tenebres e que la umplís de plaers e de llangors e de pensaments. E l'amich gità de sa cambra totes coses per ço que hi cabés son amat.

131. Dehia l'amich a les gents aquestes paraules: —Qui vertaderament remembra mon amat ublida en les circumstàncies de son remembrament totes coses; e qui totes coses oblida per membrar son amat, de totes coses lo defèn mon amat e part li dóna de totes coses.

133. Hublidà l'amich tot ço qui és dejús lo subirà çel per ço que l'enteniment pugués pus alt puyar a conèixer l'amat, lo qual la volentat desiga preÿcar, contemplar.

242. Auçís amor en lo coratge de son vertader amich totes coses per ço que y pogués viure e caber. E agra mort l'amich si no agués membraença de son amat.

→**LC 222, 9.** Amable Senyor! Per so com la mia anima vol crèxer e multiplicar sa coratgía e sa fervor en contemplar en vos, e car les coses sensuais qui venen de part lo cors la embarguen e la empatxen a contemplar en vos, per assò la mia anima se vulría departir del cors per tal que acabadament pogués en vos gloriejar e contemplar; e car la anima nos pot partir del cors, per assò turmenta e languex lo cors ab enamoraments e ab desigs de la vostra gloriosa essencia a veer e a loar e a honrar e a servir.

337. Avia l'amich a anar longues carreres e dures e aspres; e era temps que anàs per aquelles e que portàs lo gran feix que amor fa portar a sos amadors. E per açò l'amich aleujà sa ànima dels pensaments e ls plaers temporals per ço que'l cors pugués portar lo càrrech pus lleugerament e l'ànima anàs per aquelles carreres en companyia ab son amat.

231. Demanaren a l'amat qui era son amich. Respòs que aquell qui per honrar e loar los honraments no duptava nulles coses, e qui a totes coses renunciava per obeir sos manaments e sos consells.

→**LC 149, 2-3.** Tota la melor contenplació en que home pusca eser, es, Seyner, que hom tenga sa cogitació en la vostra noblea e en la vostra virtut sens que la anima del home no sia acupada de nula causa sensual; cor la fervor e la amor es, Seyner, melor e major con .ia. causa entallectual contenpla en altra entallectual, que no es con causa entallectual contenpla en causa sensual.

Tant con home es escalfat e enflamat, Seyner, d'amor, aytant es la cogitació d'ome fervent e fortz en so en que cogita; on per tal que la mia cogitació sia, Seyner, molt

afflamada d'amor, prec vos que vos umplatz tot mon cor e tot mon cors e tota ma anima de vostra amor.

67. Dehia l'amic a son amat: Tu est tot e per tot e en tot e ab tot. Tu vull tot per ço que aja e sia tot mi.

Respòs l'amat: —No·m pots aver tot sens que tu tot no sies de mi.

E dix l'amich: —Ajes-me tot, e yo tu tot.

Respòs l'amat: —Què haurà ton fill, ton frare e ton pare?

Dix l'amich: —Tu est tal tot que pots abundar a ésser tot de cascú qui·s dóna a tu tot.

3. Ajustaren-se molts amadors a amar l'amat, qui·ls abundava tots d'amors. E cascú havia per cabal son amat e sos pensaments agradables, per los quals sentien plaents tribulacions.

→**LC 163, 9-10.** Vos, Seyner, voletz tota la volentat del home per tal que tota la totalitat del home sia vostra, la qual totalitat, Seyner, deu eser tota vostra per so cor tot vos sotz creador e seynor e benfactor e recreador, per que tot home en ses partz e en son tot deu eser tot vostre. On, per aysó vul, Seyner, que tota la mia volentat sia vostra, per so que vos m'ajatz tot a obeyr tota vostra volentat.

Seynor amat, Seynor volgut, Seynor honrat! En totes quantes causes es, Seyner, possibol que home pusca voler, en totes es obligat a voler so qui es en vostre voler, cor pus tot home es vostre, si·s deu esser, Seyner, tot son voler. On en aqueles causes que nos podem voler amant vos, totes les devem voler; e totes aqueles causes que vos voletz que home no vula, totes les deu home desvoler e meynsprear. E aysó es, Seyner, molt gran raó, per tal cor lo nostre voler deu eser tot comprés per lo vostre voler.

220. Partí's volentat de l'amich e donà's a l'amat. E l'amat mès en presó la volentat en l'amich per ço que fos per ell amat e servit.

213. Comprà l'amat a sos honramens un home sclau e sotsmès a pensamens, languiments, sospirs e plors. E demanà-li què menjava ni bevia. Respòs que ço que ell volia. Demanà-li què vestia. Respòs que ço que ell volia. Dix l'amat: —Has gens de volentat? Respòs que serv e sostmès no ha altre voler mas obeir a son seynor e son amat.

→**LC 163, 18).** Tant es covinent, Seyner, lo vostre voler de esser volgut per lo nostre voler e tant es, Seyner, gran necessitat al nostre voler que sia volenterós d'amar lo vostre voler, que lo vostre servidor vos clama mercé que l'abundetz de tan gran amor e de tan gran volentat a voler e a amar totes les causes qui a vos venen en voler e en plaer, que en son voler no pusca altre voler caber ni entrar sinó tan solament lo vostre voler.

→**LC 200, 13.** Eternal Seynor, qui en la persona del Fill ajustàs natura humana ab natura divina! Qui vol esser exoít e aver acabament a assò que demana, umplesca, Sènyer, de vos tot son cor e no am nulla altra cosa sino vos tan solament; car si hom no ama re de vos enfora, nulla altra cosa no us querrà ni us demanarà en sa oracio sino tan solament que pusca vos loar e honrar e servir e beneyr en tots sos dies e en

totes ses forces. On, pus altra cosa nous demán, segur porá esser que sa oracio será exoída e agradable a vos e en vos e per vos.

→LC 200, 10-11. Sènyer Deus per lo qual los bonahuirats religiosos en est mon s'encativen es meten en presó! Com la memoria, Sènyer, del home s'umple tota de vos a rememrar e nulla altra cosa no remembra sino vos, adoncs es la anima del home aparellada e endressada a contemplar en vos, lo qual aparellament es a vos molt plaent e agradable.

Com anima d'ome ha, Sènyer, tot son enteniment e tota sa volentat en vos, e nulla altra cosa no ha en son enteniment ni en sa volentat sino vos, e com tot l'enteniment e la vostra volentat es ple de vos, adoncs tot so que l'enteniment entén e tot so que la volentat vol ni demana, tot es plaent a vos.

54. Anava l'amich per una ciutat 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.

310. —Mon voler has fet franch a amar tos honraments e a menysprear tes valors, per ço que pusques a mon voler muntiplicar tes amors. En aquesta libertat has, amat, perillada ma volentat. Amat, en aquest perill deus rememrar ton amich, qui de sa volentat francha trau servitut a loar tes honors e a muntiplicar en son cors languimens e plors.

292. —Amat, en lo carçre d'amor me tens enamorat ab tes amors, qui m'an enamorat de tes amors per tes amors e en tes amors. Cor àls no est mas amors, en les quals me fas estar sol e ab companyia de tes amors e de tos honramens. Car tu est sol en mi sol, qui son solitari ab mos pensaments, con la solidat tua, sola en honors, m'aja sola a loar e honrar ses valors, sens temor dels desconeixents qui no t'an sol en lurs amors.

239. —Digues, foll, què és solitudo? Respòs: —Solaç e companyia d'amich e amat. —E què és solaç companyia? Respòs que solitudo estant en coratge d'amich qui no membra mas tant solament son amat.

→LC 282, 29. On, com solititat, Sènyer, sia pus semblant cosa e pus acostada a contemplació entellectual que no es companyia de gents, e com les coses sensuais dementre que son presents embarguen les .iiij. vertuts de la ánima e los .v. senys entellectuals adoncs com la ánima vol contemplar en vos, per assò aquell qui vol amar vos cové que si us vol amar ferventment e devota de tota la forsa de son remembrament e de son enteniment e de son voler, que sapart e que sia sol alcunes vegades per tal que les .iiij. vertuts pusquen mills esser en lur vertut e en lur forsa.

46. Desirà l'amich soliditat e anà estar tot sol per ço que agués companyia de son amat, ab lo qual està tot sol enfre les gents.

47. Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat.

227. Asoliava's l'amich; e acompanyaven son cor pensaments, e sos hulls làgremes e plors, e son cors affliccions e dejunis. E con l'amich tornava en la companyia de les gents, desemparaven-lo totes les coses demunt dites; e stava l'amich tot sol enfre les gents.

348. Anava l'amich consirós en son amat e atrobà en la via grans gents e grans companyes qui li demanaven de noves. E l'amich, per ço cor atrobava plaer en son amat, no respòs a ço que li demanaven e dix que per ço que no s'lunyàs de son amat no volia respondre a lurs paraules.

273. —Preÿcha, foll, e digues paraules de ton amat. Plorà, dejunà, renuncià al món e anà cerchar son amat ab amor. E loava-lo en aquells lochs on era desonrat.

142. Escarnien e reprenien les gents l'amich per ço cor anava con a foll per amor. E l'amich menyspreava lurs scars e reprenia les gents per ço cor no amaven son amat.

130. Dehia l'amich al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e loar a les gents. Umplí l'amat son amich de devoció, pasciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs e plors. E en lo cor de l'amich fo audàcia en loar son amat, e en sa boca foren laors de son amat, e en sa volentat fo menyspreament de lo blasme de les gents qui jútjan falsament.

60. Cogità l'amich en la mort e ach paor, tro que remembrà son amat. E cridà a les gents qui li estaven devant: —Ha, seynors! Amats, per ço que mort ni perills no temats, a honrar mon amat.

91. —Digues, foll, has vergonya de les gents con te veen plorar per ton amat? Respòs que vergonya sens peccat és per defalliment d'amor qui no sab amar.

152. Los hòmens qui s' depenyen folls per ajustar diners mouen l'amich a ésser foll per amor. E la vergonya que l'amich ha de les gents a anar con a foll dóna manera a l'amich con haja amor e preu de les gents. E per açò és qüestió qual dels dos moviments és major ocasió d'amor.

77. Cridà l'amich en alt a les gents e dix que amor los manava que amasen en anant e·n seent, en vetlant e·n durment, en parlant e·n callant, en comprant e·n venent, en plorant e·n rient, en plaer e·n languiment, en guanyant e·n perdent. E, en qualsque coses feessen, en totes amassen, cor d'amor n'avien manament.

→**LC 157, 3.** Con los homens son, Seyner, amadors e lausadors dels vostres honramens e de les vostres vertutz, adoncs, Seyner, es lo mon melorat per los homens qui vos servixen; mas con los homens son, Seyner, desobediens als vostres

manamens e an en memoria los delitz e·ls honramens temporals, adoncs, Seyner, esdevé lo mon, per los homens, mal e desordenable.

3. Una penitència a vessar de llàgrimes

268. Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor que son amat sostench per s·amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia; e ab misericòrdia, sperança, se conortava.

352. Demanaren a l'amich amor en qual era major, o en l'amich qui vivia o en l'amich qui muria. Respòs que en l'amich qui muria.

—Per què?

—Per ço cor no pot ésser major en amich qui mor per amor, e pot-o ésser en amich qui viu per amor.

314. —Amat, si tu ajudes als hòmens justs de lurs mortals enemichs, ajuda a muntiplicar mos pensaments en desirar tes honors. E si tu ajudes als hòmens injusts con recobren justícia, ajuda al teu amich con faça de sa volentat sacrifici a ta laor, e de son cors, a testimoni d'amor per via de martiri.

139. Plany-se l'amich e clama's lo cor de calor d'amor. Mor-se l'amich; plora'l l'amat e dóna-li consolació de paciència, sperança, guaardó.

244. Murí l'amich per força de gran amor. Soterrà'l en sa terra l'amat, en la qual fo l'amich resucitat. E és qüestió, l'amich de qual reebé major do.

21. Suspirs e plors vengren a jutjament a l'amat e demanaren-li per lo qual se sentia amat pus fortment. Jutjà l'amat que·ls suspirs són pus prop a amor, e los plors als hulls.

126. Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membrança, enteniment, volentat, per ço que l'amich e l'amat no·s partissin. E la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, languimens, suspirs e plors.

42. Les claus de les portes d'amor són daurades de consirers, suspirs e plors. E·l cordó de les claus és de consciència, contricció, devoció, satisfació. E·l porter és de justícia, misericòrdia.

251. Sobre amor està molt altament l'amat e dejús amor està molt baxament l'amich. E amor, qui està en lo mig, devalla l'amat a l'amich e puja l'amich a l'amat. E del davallament e puyament viu e pren començament la amor, per la qual llangueix l'amich e és servit l'amat.

64. Dix l'amich a son amat que·l pagàs del temps en què l'avia servit. Comtà l'amat los pensaments e·ls desigs e·ls plors e·ls perills e·ls treballs que havia sostenguts son amich per s·amor. E afigí l'amat, en aquel comte, eternal benahuÿrança; e donà si mateix en paga a son amich.

70. Demanaren a l'amich quals són los fruyts d'amor. Respòs: —Plaers, cogitaments, desigs, sospirs, ànsies, treballs, perills, turments, languiments. Sens aytals fruyts no s'lexa amor tochar a sos servidors.

78. —Digues, foll, quant vench en tu amor? Respòs: —En aquell temps que m'enrequí e m' poblà mon cor de pensaments, desirers, sospirs, languimens, e abundà mos hulls de làgremes e de plors.

—Què t'aportà amors?

—Belles fayçons, honraments e valors de mon amat.

—En què vengren?

—En membraça e en enteniment.

—Ab què·l·ls reebist?

—Ab caritat, sperança.

—Ab què·ls guardes?

—Ab justícia, prudència, fortitudo, temprança.

236. —Digues, foll, vols ésser franch de totes coses? Respòs que hoc, eceptat son amat. — Vols ésser catiu? Respòs que hoc: —De sospirs e pensaments, treballs e perills e exils, plors, a servir mon amat, al qual son creat per loar ses valors.

143. Dehia l'amich:—Vestit son de drap vilment; mas amor vest de plaents pensaments mon cor, e lo cors de plors, languiments, passions.

128. Vestia l'amat son amich. Mantell, cota, gonella e capell li fahia d'amor; e camissa de pensaments e calçes de tribulacions e garlanda de plors.

218. Vehins de l'amich són los bells capteniments de l'amat. E los vehins de l'amat són los pensaments de son amich, e los treballs e·ls plors que sosté per amor.

224. Vench l'amat albergar a l'hostal de son amich; e féu-li son amich lit de pensaments, e servien-li sospirs e plors. E pagà l'amat son ostal de remembraments.

127. Jahia l'amich en llit d'amor. Los lançols eren de plaers e lo cobertor era de languiments e·l cuxí era de plors. E era qüestió si·l drap del cuxí era del drap dels lançols o del cobertor.

145. Jurava l'amich a l'amat que per s'amor amava e sostenia treballs e passions; e per açò pregava l'amat que l'amàs, e de sos trebaylls passió hagués. Jurà l'amat que natura e propietat era de s'amor que amàs tots aquells qui l'amaven e que hagués pietat d'aquells qui per s'amor treball sostenien. Alegre's l'amich e consolà's en la natura e en la propietat essencials de son amat.

160. Aperçebé l'amich que era amat per son amat, e demanà a l'amat si sa amor e sa misericòrdia eren en ell una cosa mateixa. Atorgà l'amat que en sa essència no han diferència sa amor ni sa misericòrdia.

E per açò dix l'amich per què·l turmentava sa amor e per què no·l guaria sa misericòrdia de ses langors. E respòs l'amat que la misericòrdia li donà les llangors per ço que ab aquelles honràs pus perfetament sa amor.

235. —Digues, foll, d'on has tes necessitats? Respòs: —De pensaments e de desirar, adorar, treballar, perseverança. —E d'on has totes aquestes coses? Respòs: —D'amor. —E d'on has amor? —De mon amat. —E d'on has ton amat? —De si mateix tan solament.

270. Ach l'amich contricció e plors e pregà son amat que li retés amors. Nudria l'amat son amich a amar e amor ensenyava-li a perillar. E paciència l'adoctrinava con sostengués treballs per la amor d'aquell a qui s'és donat per servidor.

286. Los treballs e les tribulacions que l'hamich sostenia per amor l'alteraren e l'enclinaren a impaciència. E reprès-lo l'amat ab sos honramens e ab sos prometiments, dient que poch sabia d'amor qui s'alterava per maltrets ni per benança.

71. Estaven moltes gents denant l'amich, qui·s clamava de son amat con no crexia ses amors; e clamava's d'amor con li donava treballs ni dolors. Escusà's l'amat dient que los treballs d'on acusava amor eren muntiplicaments d'amors.

268. Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor que son amat sostench per s'amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia; e ab misericòrdia, speranza, se conortava.

355. Embriagava's l'amich de vi qui membrava, entenia e amava l'amat. Aquel vi amerava l'amat ab los plors e ab les làgremes de son amich.

308. —Posat m'as, amat, enfre mon mal e ton bé. A la tua part sia pietat, misericòrdia, paciència, humilitat e perdó, ajuda e restaurament; a la mia part sia contricció, perseverança, membrança, ab sospirs, làgremes e plors de la tua santa passió.

203. Temptà l'amich amor si·s poria sostenir en son coratge sens que no remembràs son amat. E çessà son cor de pensar e sos hulls de plorar; e anichilà's amor. E romàs l'amich enbarbesclat, e demanà a les gents si havien vista amor.

28. Hac son l'amich, qui molt havia treballat en cerchar son amat; e ach paor que no ublidàs son amat. E plorà per ço que no s'adurmís, ni son amat no fos absent a son remembrament.

347. Estava l'amich i dia en oració e sentí que sos hulls no ploraven. E per ço que pogués plorar tramès sa cogitació cogitar en diners, fombres, fills, viandes, vanaglòria; e atrobà en son enteniment que més gents an a servidors cascunes de les coses demunt dites que no à son amat. E per açò foren sos hulls en plors e sa ànima en tristícia e en dolor.

122. —A, enteniment, volentat! Ladrats e despertats los grans cans qui dormen ublidants mon amat! A hulls, plorats! A cor, sospirats! A memòria!, membrats la desonor de mon amat, la qual li fan aquells que ell ha tan honrats!.

309. —Amat qui m fas amar, si no m'ajudes, per què m volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors.

95. Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaren ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments.

202. Atrobà l'amich un home qui muria sens amor. Plorà l'amich la desonor que l'amat prenia en la mort d'aquel home qui muria sens amor; e dix a aquell home per què muria sens amor. E ell respòs que per ço cor no avia qui li hagués donada conexença d'amor ni qui l'agués nudrit a ésser amador. E per açò, l'amich suspirà en plorant e dix: —A devoció! Quant serets major per ço que la colpa sia menor e que lo meu amat aja molts fervents, ardots loadors, amadors, qui no dubten a loar sos honramens!

6. Dix l'amich a l'amat: —Tu qui umples lo sol de resplandor, umple mon cor d'amor. Respòs l'amat: —Sens compliment d'amor no foren tos ulls en plor, ni tu vengut en est loch veer ton amador.

144. Cantava l'amat e dehia: —Endrecí los meus loadors en loar mes valors, e los enemichs de mos honraments turmenten-los e han-los en menyspreament. E per açò, he tramès a mon amich que planga e plor ma desonor. E ls seus plants e ls seus plors són nats de mes amors.

49. Duptà l'amich son amat no li falís a ses majors necessitats. Desenamorà l'amat son amich. Ach contricció, penediment, l'amich en son cor. E l'amat reté al cor de l'amich sperança, caritat, e als hulls, làgremes e plors, per ço que retornàs amor en l'amich.

222. Dehia l'amich a son amat: —Amable amat, tu has mos hulls acostumats e nudrits a veer, e mes orelles a oir, tos honramens. E per açò és acostumat mon cor a pensaments, per los quals has acostumats mos hulls a plorar e mon cors a languir. Respòs l'amat a l'amich e dix que sens aytals custumes e nodriments no fóra scrit en lo libre son nom en lo qual són scrits tots aquells qui vénen a eternal benedicció, e són delits lurs noms del libre on són scrits aquells qui van a eternal maledicció.

→**LC 344, 2 (i, per extensió, tot el capítol).** Oh Deus gloriós qui sots gloria e laor e honrament e acabament de tots bens! Qui vol saber la art e la manera per la qual hom vos pot adorar e contemplar ab làgremes e ab plors amant vos e penedent-se de sos greus peccats, sapia afigurar figures sensuais per tal que son enteniment pusca pujar a les entellectuitats per les quals la humiditat del cor puja als ulls corporals per donar a aquells làgremes e plors.

165. Devoció e enyorament trameteren, per misatgers, pensaments al cor de l'amich, per ço que pujàs l'aygua als hulls, qui volien cessar dels plors en los quals havien longament estats.

164. Demanà l'amat a l'amich què era amor. Respòs que presència de fayçons e de paraules d'amat en cor suspirant d'amador; e languiment per desig e per plors en cor d'amich. Amor és bulliment d'audàcia e de temor per frevor. E amor és final volentat a desirar son amat. E amor és aquella cosa qui auçís l'amich con ohí cantar de les bellees de son amat. —E amor és ço què és ma mort e en què està tots jorns ma volentat.

303. —Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma volentat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma volentat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments.

18. Qüestió fo enfre los hulls e la memòria de l'amich, cor los hulls dehien que mellor cosa és veer l'amat que membrar-lo; e la memòria dix que per lo remembrament puya l'aygua als hulls e·l cor s'enflama d'amor.

356. Amor scalfava e aflamava l'amich en membraença de son amat. E l'amat lo refredava ab làgremes e plors e ab hublidament dels delits d'aquest món e ab renunciament dels vans honraments. E crexien les amors con l'amic membrava per qui sostenia langors, tribulacions, ni los hòmens mundans per qui sostenien treballs, persecucions.

38. Cantava e plorava l'amich cants de son amat. E dehia que pus ivaçosa cosa és amor en coratge d'amador que lamp en resplandor ni tro en ohiment; e pus viva és aygua en plor que en ondes de mar; e pus prop és suspir a amor que neu a blancor.

328. Malalt fo l'amich e féu testament ab consell de son amat. Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat. E a son negoci lexà l'endrecament dels infeels, qui innorant van a perdiment.

166. Dehia l'amich —Si vosaltres, amadors, volets foch, venits a mon cor e ençenets vostres làntees. E si volets aygua, venits als meus hulls, qui decorren làgremes. E si volets pensaments d'amor, venits-los pendre a mes cogitacions.

226. Los senyals de les amors que l'amich à a son amat són en lo començament plors e en lo mig tribulacions e en la fi mort. E per aquells senyals, l'amich preÿca los amadors de son amat.

168. Torcava l'amich sa cara e sos hulls de plors que sostenia per amor, per ço que no descobrís los languiments que li donava son amat; lo qual dix a son amich per què celava los senyals d'amor als altres amadors, los quals li havia donats per ço que·ls enamoràs de honrar ses valors.

76. Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables.

246. Estava l'amich I dia denant molts hòmens que son amat avia en est món massa honrats, per ço cor lo desonraven en lurs pensaments. Aquells menyspreaven son amat e scarnien sos servidors. Plorà l'amich, tira sos cabells, baté sa cara e rompé sos vestiments; e cridà altament: —Fo hanc fet tan gran falliment con menysprear mon amat?

45. Dos són los fochs qui scalfen la amor de l'amich: la I és bastit de desigs, plaers, cogitacions; l'altre és compost de temor, languiment, e de làgremes e plors.

153. En tristícia ha amor mes l'amich per sobrecogitaments. E cantà l'amat, he alegrà's l'amich con l'ach ohit. E fo quèstiò qual dels II fo major ocasió a muntiplicar amor en l'amich.

107. Cantava l'amich e dehia: “—O, con gran malenança és amor! A, con gran benauyrança és amar mon amat, qui ama sos amadors ab infinida amor eternal, complida en tots acabaments!” .

189. Muria l'amich per plaer e vivia per languiments. E·ls plaers e·ls turments s'ajustaven e s'unien en ésser una cosa mateixa en la volentat de l'amich. E per açò l'amich en un temps mateix muria e vivia.

117. Demanaren a l'amich de ocasió; e dix que ocasió és plaer en penitència, e enteniment en consciència, e sperança en paciència, e sanitat en abstinència, consolació en remembrament, e amor en diligència, e leyaltat en vergonya, e riquesa en pobretat, e pau en obediència, e guerra en malvolença.

92. Sembrava l'amat en lo cor de l'amich desigs, sospirs, virtuts e amors. Regava l'amich les sements ab làgremes e ab plors. Sembrava l'amat en lo cors de l'amich treballs, tribulacions, languiments. Sanava l'amich son cors ab sperança, devoçió, paciència, consolacions.

22. Vench l'amich beure a la font on hom qui no ama s'enamora con beu en la font, e doblaren sos languiments. E vench l'amat beure a la font per ço que sobre doblement doblàs a son amich ses amors, en les quals li doblàs langors.

110. No ha en l'amat nulla cosa en què l'amich no aja ànsia e tribulació. Ni l'amich no ha cosa en si en què l'amat no aja plaer e senyoria. E per açò la amor de l'amat és en acció e l'amor de l'amich en llanguiment, passió.

351. —Digues, foll, què són treballs, plants, sospirs, plors, tribulacions, perills, en amic?
Respòs: —Plaer d'amat.

—Per què?

—Per ço que n sia més amat e l'amich més guardonat.

291. — Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria. Per la qual tua glòria, me són glòria igualment los treballs e los

languiments qui·m vénen per honrar ta glòria, ab los plaers e·ls pensaments qui·m vénen de ta glòria.

56. Puyà-se'n lo cor de l'amich en les altees de l'amat per ço que no fos embargat a amar en l'abís d'aquest món. E con fo a l'amat, contemplà'l ab dolçor e plaer.
E l'amat baxà'l a aquest món per ço que·l contemplàs ab tribulacions e ab languiments.

II. EL SIMBOLISME DEL MÓN: LA CONTEMPLACIÓ DE LES DIGNITATS

81. Demanaren a l'amat de la amor de son amich. Respòs que la amor de son amich és mesclament de plaer e malanança e de temor, ardiment.

Demanaren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinida bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influencia ha l'amat a l'amich.

→**LC 324, 6.** Com la vostra amor sia, Sènyer, tan alta e tan maravellosa, per assò avets vos creades les creatures en moltes diverses figures e especies e propietats per tal que en moltes de maneres donen e demostren significacions al humà enteniment de la bonea e la granea excellent de la vostra acabada amor gloriosa. On, bonahurada es la ànima qui sab apercebre e conèxer e amar e membrar la vostra santa amor vertuosa, e benahurades son totes les creatures qui al humà enteniment donen demostracio de vostra amor piadosa; e maleyta es la ànima qui no vol ni sab membrar ni entendre ni amar la vostra amor ni vol apercebre los significats en los quals e per los quals la vostra sancta amor es significada.

88. Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e·s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e·ll mortificava no era mas l^a tant solament.

57. Demanaren a l'amich: —Quals són tes riqueses?

Respòs: —Les pobretats que sostench per mon amat.

—E qual és ton repòs?

—Lo languiment que·m dóna amor.

—E qui és ton metge?

—La confiança que he de mon amat.

—E qui és ton maestre?

Respòs e dix que les significançes que les creatures donen de son amat.

40. Levà's matí l'amich, e anava cerchant son amat. E atrobà gents qui anaven per la via e demanà si havien vist son amat. Respongueren li dient quant fo aquella ora que son amat fo absent a sos hulls mentals. Respòs l'amich e dix: Anch, pus ach vist mon amat en mos pensaments, no fo absent a mos hulls corporals, cor totes coses vesibles me representen mon amat.

322. Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e·ls remembraments de l'hamich en les noblees de son amat. E aportaven a l'amich fayçons, e umplien son enteniment de resplandor, per la qual la volentat muntiplicava ses amors.

→**LC 302, 21.** Humil Senyor! Qui vos vol conèxer, cové que remembre e entena e am los significats qui signifiquen vostres qualitats; car com hom sab rememorar e entendre e voler so que significa de vos vostra infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e dretura e misericordia e humilitat e paciència , adoncs ha hom conexensa, Sènyer, de vostra essència e de vostres obres.

208. —Digues, foll, per qual cosa pots ésser pus semblant a ton amat? Respòs: —Per entendre e amar de tot mon poder les fayçons de mon amat.

238. Malalta era amor. Metjava l'amich ab pasciència, perseverança, obediència, sperança. Guaria l'amor; enmalaltia l'amich. Sanava-lo l'amat donant-li remembrament de ses virtuts e de sos honraments.

51. Dix l'amich a son amat: —En tu és mon sanament e mon languiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon languiment; e on pus me languexs, major sanitat me dónes. Respòs l'amat: —La tua amor és sagell e empremta on mostres los meus honraments a les gents.

24. Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors.

39. Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.

Respòs: —Per ço cor és glòria.

Digueren-li per què era poderós.

Respòs: —Per ço cor és poder.

—Ni per què és savi?

—Per ço cor és saviea.

—Ni per què és amable?

—Per ço cor és amor.

84. Demanà l'amich a son amat qual cosa era major, o amor o amar. Respòs l'amat e dix que, en creatura, amor és l'arbre e amar és lo fruyt, e·ls treballs e·ls languiments són les flors e les fulles. E en Déu, amor e amar son l^a cosa mateixa sens negun treball, llanguiment.

68. Estech e perlongà l'amich sos pensaments en la granea e en la durabletat de son amat, e no y atrobà començament ni migà ni fi. E dix l'amat: —Què mesures, foll? Respòs l'amich: —Mesur menor ab major, e defalliment ab compliment, e començament ab infinitat, eternitat, per ço que humilitat, pasciència, caritat, sperança, ne sie pus fortment en ma membraença.

300. —Subirà bé és lo bé de mon amat, qui és bé de mon bé, cor és bé mon amat sens altre bé; cor si no ho fos, mon bé fóra d'altre bé subirà. E cor no ho és, sia doncs tot lo meu bé despès en esta vida ha honrar lo subirà bé, cor enaxí·s cové.

37. Demanaren a l'amich si camiarà per altre son amat.

Respòs e dix: —E qual altre és millor ni pus noble que subiran bé, eternal, infinit en granea, poder, saviea, amor, perfecció?

291. —Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e·n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria. Per la qual tua glòria, me són glòria igualment los treballs e los languiments qui·m vénen per honrar ta glòria, ab los plaers e·ls pensaments qui·m vénen de ta glòria.

61. Demanaren a l'amich on començaren primerament ses amors. Respòs que en les noblees de son amat; e que d'aquell començament s'enclinaren a amar si mateix e son prohisme, he en desamar engan e falliment.

150. Les noblees e·ls honraments e les bones obres del amat són tresor e riqueses de l'amich. E lo tresor de l'amat són los pensaments e·ls desigs e·ls truments e·ls plors e·ls languiments que l'amich sosté per honrar e amar son amat.

→**LC 72, 1-2.** Ah Deus, savi sobre tots sabers e sobre totes savièes! A la vostra sancta dretura, Sènyer, sia coneguda tota glòria e tota honor, per so con vertaderament e dreturera totes quantes coses avets creades, totes les avets creades per tal que en elles sia coneguda e demostrada vostra gran bonea.

On, con vostra gran bonea meresca, Sènyer, ésser coneguda e esser amada e servida, avets feta molt gran raó e molt gran dretura en so que avets creades les creatures per tal que vos siats conegut.

→**LC 185, 8.** On, com sia, Sényer, propria cosa a la vostra bonea fer bones obres, es significat en la vostra bonea que en la ocasió segons la qual fa bones obres, es, Sényer, lo bé e la vertut qui es en vos.

211. Encontrà l'amich son amat e viu-lo molt noble e poderós e digne de tot honrament. E dix-li que fortment se maravellava de les gents, qui tan poch l'amaven e·l conexien e l'honraven, con ell ne fos tan digne. E l'amat li respòs dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat home per ço que·n fos amat, conegut, honrat. E de mill hòmens, los çent lo temien e l'amaven tan solament; e de los çent, los XC lo temien per ço que no·ls donàs pena, e los X l'amaven per ço que·l·ls donàs glòria. E no era quaix qui l'amàs per sa bonea e sa nobilitat. Con l'amich ohí aquestes paraules, plorà fortment en la desonor de son amat e dix: —Amat, qui tant has donat a home e tant l'as honrat, per què home ha tant tu en ublit?

104. Demanaren a l'amich en què està honrament. Respòs que en entendre e amar son amat. E demanaren-li en què està desonor. Respòs que en ublidar, desamar son amat.

95. Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab lengatge d'amor. Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents,

e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaran ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments.

195. —Digues, amich, hon és ton poder?

Respòs: —En lo poder de mon amat.

—Ab què t'esforçes contra tos enemichs?

—Ab les forces de mon amat.

—Ab què t conortes?

—Ab los tresors eternal de mon amat.

→**LC 34, 24.** Amorós Senyor! Null tresor qui sia creat no ha virtut ni propietat que deja dar bastament al home de ver en ver, per so car es creat; car cosa creada no pot dar abastament. On, cové que vos, Sènnyer, siats tresor sadollant los homens, per so car sots eternal e infinit, sens tot defalliment.

A divinal rey poderós sobre totes forsses! Si l'ome deu tenir son cor e sa pensa la on a més de son tresor, rasó es que nosaltres tingam mes nostre coratje en vostra bonesa que en nula altra causa, cor vostra bonesa, Seyner, es tot lo nostre cabal e tot lo nostre tresor e d'altra causa nos no podem pendre vida sinó de la vostra bonesa. [...]

→**LC 29, 13-15.** A Seyner! Be conec que viltat e paubresa de seyn es en mi; cor eu moltes de vegades he cogitat en aquestz vans delitz e mes de vegades, Seyner, he amat peccat que la vostra bonesa, qui es lo nostre sobirà tresor, del qual se pren vida perdurable.

→**LC 94, 28.** O vos, Seyner Deus, qui sotz salvador e benefactor nostre! Sentetat e gloria e honor sia donada, Seyner, a la vostra honrada misericòrdia, cor tot lo meu tresor e tot lo meu cabal, e tota la mia esperansa e tot lo meu be, tot está, Seyner, en la vostra misericòrdia.

→**LC 307, 3.** Car si l'amic, Sènnyer, no amava primerament vos, nos puría formar ni afigurar en lo amant vera amor, ni l'amat no puría esser amat vertaderament.

106. —Encontré en la via d'amor amador qui no parlava. Ab plors, magres fayçons, languiments, acusava amor e blasmava. Escusava's amor ab leyaltat, sperança, paciència, devoció, fortitudo, temprança, benança. E per açò blasmé l'amador qui d'amor se clamava, pus que tan nobles dons li donava amor.

302. —Lo teu poder, amat, me pot salvar per benignitat, pietat e perdó, e potme dampnar per justícia e per colpes de mos fallimens. Conplescha ton poder ton voler en mi, cor tot es compliment, sia que m dons salvació o dampnament.

→**LC 326, 28.** Complit Senyor ple de lots acabaments! Qui vol adorar e contemplar la vostra gloria sapia membrar e entendre e voler com la vostra gloria es aitàn acabada en l'acabament de les creatures com en lur defalliment: car enaxí com la ànima es aitàn acabada en membrar e en entendre bé e mal com es com lo voler ama lo bé e desama lo mal, enaxí, Sènnyer, sots vos aitàn acabat en gloria per la pena que

donats als dampnats com sots per la gloria que donats als salvats: car enaxí com la ànima es acabada en son recordar e entendre bé e mal e en voler lo bé e en desamar lo mal, enaxí la vostra gloria se mostra acabada en donar gracia als sants de gloria per justícia e per misericòrdia, e en donar pena als infernats: car enaxí com lo voler val aitant per no voler peccat com per voler bé en les creatures, enaxí la vostra gloria aitan gran es en vos per justícia com per misericòrdia.

256. Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels innoventment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat, qui turmentava aquells qui'l conexien e li eren desobedients. E per açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança; ni si havia major benança con vehia honrar son amat, o major malença con lo vehia deshonorar.

327. Ohia blasmar l'amich son amat; en lo qual blasme vehia l'enteniment la justícia e la paciència de son amat, cor la justícia punia los blasadors e la paciència los esperava a contricció, penediment. E per açò és qüestió en qual dels dos l'amich crehia pus fortment.

→**LC 329, 4-6.** Ah excellent Senyor sobre totes altès! Com vostra gloriosa dretura entellectual sia eternal infinida acabada en tots acabaments, e com vos, Sènher, ajats creades les creatures per tal que home pusca aver conexensa de vostra gran dretura, per assò avets volgut que home aja conexensa ab la D [guardó del bé que fa en Pere] e ab la E [pena del mal que fa en Guillem] del acabament e de la vertut de la A [dretura de Déu][...]. / Car si la D e la E, Sènher, no fossen significants e demostrants la A, hom no agra ulls sensuals ni entellectuals ab que pogués vèer la A; e si vos aguessets creades les creatures per tal que fos demostrat e significat l'acabament de la A e no aguessets creada la D e la E, doncs totes creatures foren creades debades; e si ho fossen, la vostra A fora contraria a sí metexa e lo vostre poder e lo vostre saber foren contraris a la A; e assò es cosa impossíbol que en vostra essencia divina aja nulla contrarietat ni null defalliment. / Dreturer Senyor! Enaxí com la D es ubligada a significar e a demostrar l'acabament de la A, enaxí es la E ubligada a significar l'acabament de la A: car axí com la A ha natura e propietat que demostre e manifest al humà enteniment son acabament per la D, enaxí ha natura e propietat que demostre son acabament ab la E; e enaxí com lumà enteniment ha natura e propietat com aja conexensa de la A ab la D, enaxí ha natura e propietat com ab la E aja conexensa de la A. On, enaxí, Sènher, com la D es ubligada a durar perdurablement per tal que perdurablement mostre al humà enteniment l'acabament de la A, enaxí la E es ubligada a durar sens fi per tal que perdurablement demostre e signific al humà enteniment lo gloriós acabament de la A. On, com hom sab aquestes figures entellectuejar enaxí e puxes hom muda son enteniment a la vostra entellectual dretura e a la celestial gloria e a la infernal pena, adoncs es hom adorant e contemplant la vostra gloriosa verdadera dretura.

318. —Pregaven Nostra Dona e los àngels e ls sants de glòria mon amat. E con remembré la error en què'l món és per desconexença, membré gran la justícia de mon amat e gran la desconexença de sos enemichs.

263. L'amich loava lo poder e·l saber e·l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora peccat; lo qual peccat no fóra sens lo poder e·l saber e·l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni·l saber ni·l voler de son amat.

177. Levava l'amat l'enteniment a entendre ses altees, per ço que l'amich enclinàs son remembrament a membrar sos defallimens, e la volentat los menyspreàs e pujàs amar los acabaments de l'amat.

303. —Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma volentat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma volentat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments.

309. —Amat qui·m fas amar, si no m'ajudes, per què·m volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors.

→**LC 322, 6.** On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com hom fia un nou en la correja per tal que sia a hom la sensualitat del nou ocasió com hom sia remembrant en alcuna cosa, enaxí los poders qui son en les creatures e la impossibilitat qui es en elles com es significada al humà enteniment, adoncs es endressat que reeba conexensa del vostre sant poder gloriós; car en so quel firmament ha poder en esser movable e ha defalliment de poder en membrar e entendre e voler, e en so que los elements an poder de compondre e de corrompre los corses elementats e no an poder de membrar ni entendre ni voler, e en so que los vejetables an poder en una cosa e no en altra, e assò metex se seguex en los animals e en los metalls, doncs per assò, Sènyer, es significat al humà enteniment lo vostre sant poder qui ha dat poder a assò ques vol e no a assò a qui dar nol vol. On, com en assò sia significat tot poder, per assò es significat lo vostre sant poder qui pot en so que vol e en so que no vol: on, per assò com hom ha reebuts los significats quil vostre sant poder infinit signifiquen, adoncs deu hom adorar e contemplar de totes ses forces sensuais e entellectuals lo vostre sant poder gloriós.

→**LC 328, 7.** Rey dels reys e Senyor dels senyors! Qui vol adorar e contemplar la vostra subirana bonea, sapia membrar e entendre e voler la D qui es bé compost de bé e de mal; car la calor el fret e la fam e la set e la pobrea e la malautia e la mort, tot es bé qui significa al humà enteniment la gran bonea qui es en vos per justicia e per misericordia e poder e saber e voler e acabament; car aitant com hom aperceb los mals els defalliments qui son en est mon, aitant es hom poderós dapercebre los grans bens qui son en vos: car axí, Sènyer, com la vostra encarnacio e passio e pobrea e mort son los ulls don nostra ànima veu los acabaments qui son en vostres vertuts, enaxí per los mals els treballs els defalliments que hom ha en est mon ha hom conexensa dels bens qui son acabament en vostra bonea, los quals bens nos no pogrem conèixer ni saber si mals e defalliments no fossen en nosaltres. On, com per aquests mals hom pusca aver conexensa de la vostra bonea, doncs los mals que

hom sosté son a home gran bé pus que per ells ha conexensa del vostre bé. On, com assò sia enaxí, doncs ab la D pot hom contemplar e adorar lo vostre bé.

87. Apartaren-se l'amich e amor, e tenien solaç de l'amat; e representà's l'amat. Plorà l'amich e esvaneí's amor en l'esmortiment de l'amich. Reviscolà l'amat son amich con li remembrà ses fayçons.

134. Anava's l'amich combatre per honrar son amat e menà en sa companyia fe, sperança, caritat, justícia, prudència, fortitudo, temprança, ab què vençés los enemichs de son amat. E fòra vençut l'amich si no li ajudàs son amat a significar ses nobilitats a son amich.

185. En I gran boscatge era l'amich, qui anava cerchan son amat. E atrobà veritat e falsetat qui's contrastaven de son amat, cor veritat lo loava e falsetat lo blasmava. E per açò l'amich cridà amor que ajudàs a veritat.

157. Amor e desamor s'encontraren en un verger on parlaven secretament l'amich e l'amat. E amor demanà a desamor per qual intenció era venguda en aquel loch; e respòs desamor que per desenamorar l'amich e per desonrar l'amat. Molt desplach a l'amat e a l'amich ço que dehia desamor e muntuplicaren amor per ço que vençés e destruí desamor.

47. Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat.

66. Remirava l'amich un loch en lo qual havia vist son amat, e dehia: A loc qui'm representes les belles custumes de mon amat! Diràs a mon amat que yo sostench per sa amor treball e malanança?

58. Cantava l'auçel en un ram de fulles e de flors, e lo vent menava les fulles e aportava odor de les flors. Demanava l'amich a l'auçel què significava lo moviment de les fulles ni la odor de les flors. Respòs: —Les fulles signifiquen en lur moviment obediència, e la odor, suferre e malanança.

27. Cantava l'auçell en lo verger de l'amat. Vench l'amich, qui dix a l'auçell: —Si no'ns entenem per lenguatge, entenam-nos per amor, cor en lo teu cant se representa a mos hulls mon amat

199. Eclipse fo en lo cel, e tenebres en la terra. E per açò l'amich remembrà que peccat li havia longament absentat son amat de son voler; per la qual absència tenebres havien exilada la lugor de son enteniment, ab la qual se representa l'amat a sos amadors.

323. L'amich ab sa ymaginació pintava e formava les fayçons de son amat en les coses corporals, e ab son enteniment les pulia en les coses sperituals, e ab volentat les adorava en totes creatures.

78. —Digues, foll, quant vench en tu amor? Respòs: —En aquell temps que m'enrequí e'm poblà mon cor de pensaments, desirers, sospirs, languimens, e abundà mos hulls de làgremes

e de plors. —Què t'aportà amors? —Belles fayçons, honraments e valors de mon amat. — En què vengren? —En membraça e en enteniment. —Ab què·l·ls reebist? —Ab caritat, sperança. —Ab què·ls guardes? —Ab justícia, prudència, fortitudo, temprança.

218. Vehins de l'amich són los bells capteniments de l'amat. E los vehins de l'amat són los pensaments de son amich, e los treballs e·ls plors que sosté per amor.

72. —Digues, foll, con no parles? —Ni què és ço en què estàs enbarbesclat, consirós? Respòs: —En les bellees de mon amat e en lo semblament de les benançaçes e de les dolors que m'aduen e·m donen amors.

→ **LC 223, 7-9.** Honrat Senyor en saber e en poder e en voler e en totes altres dignitats! Com hom remembra e entén e vol que vos tan solament sots un deu sens par e sens companyó e igual, e com hom, Sènyer, vos ama de tota la forsa de son remembrar e de son entendre e de son voler, per assò vos veu hom contemplant, la qual vista contemplativa es mellor e pus gloriosa que nulla altra vista. / On, com la beneyta anima ha plena, Sènyer, sa memoria e son enteniment e sa volentat de la vostra unitat per vista de contemplacio, adoncs ha gran fervor e gran ardor e gran animositat en vos a veer amant e honrant vostra gloriosa unitat; car aitant com la memoria pot remembrar e aitant com l'enteniment pot entendre e aitant com la volentat pot voler, aytant la memoria e l'enteniment e la volentat volen vos veer. / Car enaxí com hom s'enamora d'alcuna cosa a veer sensualment per la bellea d'aquella forma sensual, enaxí, Sènyer, e molt pus fortment la anima s'enamora de vos a veer on pus fortment es contemplativa en la vostra bonea e en los vostres honraments acabaments.

138. —Si veus amador honrat de nobles vestimens, honrat per vanaglòria, gras per menjar e durmir, sàpies que en aquell veus dampnació e turmens. E si veus amador pobrement vestit, menyspreat per les gents, descolorit e magre per dejunar e vetlar, sàpies que en aquell veus salvació e perdurable benedicció.

149. Encontrà l'amich un scuder qui anava consirós he era magre, descolorit e pobrement vestit; e saludà l'amich dient que Déus l'endregàs a trobar son amat. E l'amich li demanà en què l'avia conegut; e l'escuder li dix que los uns secrets d'amors revelen los altres e per açò han conexença los amadors los uns dels altres.

→ **LC 292, 20-21.** Qui ama honrament entellectual, aquell orna sa ánima de vertuts remembrant e entenent e amant vertuts e remembrant e entenent vicis desamant aquells [...] mas com hom ama los ornaments sensuais més que los ornaments entellectuals, adoncs ama hom més esser honrat sensualment que entellectualment. / On, per assò ornant et honrant lo cors, desorna e desonra hom la ánima ab malvat remembrament e enteniment e voler, e per assò pren a hom axí com a la folla fembra qui pinta sa cara e cuidas embelleyr e enlegeexse en so que ella no sap amagar a les gents les colors ni les maestríes ni les sab tam bé ni tan endressadament posar com natura orna faysons [...]. Car com lome o la fembra se orna es pinta, adoncs aquell

ornament significa als altres homens que lur ánima ama luxúria e vanagloria e ergull e no membra ni entén ni ama vos ni la gloria celestial.

→**LC 284, 25.** Oh vos Deu sant gloriós amador daquells qui amen vos! La .viii.^a raó d'amor se diu d'ornaments. On, deym, Sènyer, que sensualment sentim e entellectualment entenem que més homens e fembres sens tota comparacio entenen en ornar lurs vestiments e lurs cares e lurs cavalcadures e lurs cambres e lurs palaus, que no son los homens qui entenen en ornar e en purificar lurs animes de vertuts, per tal que en lurs vertuts sia significada e revelada al humá enteniment la noblea del creador.

143. Dehia l'amich: —Vestit son de drap vilment; mas amor vest de plaents pensaments mon cor, e lo cors de plors, languiments, passions.

23. Malalte fo l'amich, e pensava'n l'amat. De mèrit lo pexia e ab amor l'abeurava, en pasciència lo colgava, d'umilitat lo vestia, ab veritat lo metjava.

76. Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables.

128. Vestia l'amat son amich. Mantell, cota, gonella e capell li fahia d'amor; e camissa de pensaments e calçes de tribulacions e garlanda de plors.

III. LA DESCOBERTA DELS MISTERIS DIVINS

1. Jesucrist: portador de dignitats

129. Pregava l'amat son amich que no l'ublidàs. Dehia l'amich que no·l podia oblidar, pus que no·l podia innorar. Dehia l'amat que, en aquells lochs on és més temut a loar, lo loàs e l'escusàs. Dehia l'amich que d'amor lo bastàs. Responia l'amat que per s'amor s'era encarnat e penjat per murir.

210. Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fèr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia.

30. Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. E l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que havia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia.

305. Creà l'amat e destruí l'amich. Jutjà l'amat, plorà l'amich. Recreà l'amat, glorià a l'hamich. Fení l'amat sa operació e romàs l'amich eternalment en companyia de son amat.

346. —Digues, foll, qual és la mayor e la pus noble amor que sia en creatura? Respòs: — Aquella qui és una ab lo creador. —Per què? —Per ço cor lo creador no ha en què puscha fer pus noble creatura.

264. Loava e amava l'amich son amat con l'avia creat e li havia donades totes coses. E lohava'l e amava'l con li plac pendre sa semblança e sa natura. E d'açò cové ésser feta qüestió: qual laor e amor deu haver major perfecció?

→**LC 60, 5-6.** So per que recreatió fo, Seyner, major do que no fo creatió, si es per so cor home, enans que fos en esser e era privat de esser, no era digne ni de posseyr gloria ni de posseyr pena; e puxes, con fo en esser e fo caut en peccat, fo, Seyner, indigne de posseyr gloria e fo digne de posseyr pena, per la culpa que fo cauda en el. / On con vos, Seyner, agés recreat home, fo home resebent mes de gracia de vos per recreatió que no fo per creatió, cor recreant donás e perdonás e mundás home, qui d'aysó a resebre no era digne; e creant no fesés als mes que donás eser a home, lo qual home no avia colpa en si. On segons asó-s segex, Seyner, que si vos fos vist bo per creatió, melor fos vist per recreatió.

265. Temptà amor l'amich de saviesa e féu-li qüestió si l'amat l'amava més en pendre sa natura o en recrear-lo. E l'amich fo enbarbesclat, tro que respòs que la recreació se covenc a esquivar malanança, e la encarnació a donar benanança. E de la respunsió fo feta altra qüestió: qual fo major amor?

→ **LC 60, 2.** Seyner Deus! Enaxí con es covinent causa a la vostra deitat que ela sia recreatió nostra, enaxí, Seyner, per rasó de la gran mesquinesa e de la gran frevoltat en que es la nostra natura, es de necessitat a nosaltres que siam recreatz per la vostra excellent bonesa.

147. Tant plorà e cridà l'amich a son amat tro que l'amat devallà de les altees subiranes dels cels e vench en terra plorar e plànyer e murir per amor; e per nudrir los hòmens a amar e a conèxer, loar sos honraments.

→**LC 185, 20.** On, beneyt siats vos, Sènyer: car significant amor acabada totes estes coses, es la vostra amor significant que vos avets ocasió e raó de esser home per so que acostassets la natura divina a la natura humana tant en tro que s'unissen abdues, e la vostra amor significa, Sènyer, que ama tant la natura d'ome que vol que fossets aquella, e la vostra amor significa que ama tant home que volc donar la humana natura ajustada ab la natura divina per amor d'ome, e la vostra amor significa que volc perdonar a home per la gran amor que ha a home.

341. Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on veés son amat. E sguardava son amat per ço que li fos mirayll on agués conexença de si mateix. E es qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat.

→**LC 200, 24.** Enaxí com dos miralls demostren la .j. al autre lur forma, enaxí, Sènyer, com hom contempla en vos demanant a vos justícia o misericòrdia o larguea o omilitat o perdó o amor o saviea o altra qualitat, cové que hom se forme e sendrès en tal manera que hom aja en sí metex les qualitats en les quals es contemplant en vos; e si tant es que hom vos demán justícia o misericòrdia o altres qualitats, e hom es just e misericordiós o aquella qualitat queus demana, adoncs pot esser cert e segur que sa oracio e sa demanda es a vos molt plaent e molt agradable.

43. Tocava l'amich a la porta de son amat ab colp d'amor, sperança. Ohia l'amat lo colp de son amich ab humilitat, pietat, pasciència, caritat. Obriren les portes deytat e humanitat; e entrava l'amich veer son amat.

319. Pujava l'amich los poders de sa ànima per scala de humanitat gloriejar la divina natura. E per la divinal natura devallava los poders de sa ànima per gloriejar en la humana natura de son amat.

→**LC 302, 21.** E assò metex se seguex de la vostra encarnacio; car com sab remembar e entendre e amar encarnacio gloriosa, adoncs ha hom conexensa com vostra essencia gloriosa vol que la persona del Fill sencarnás e que la carn que presés murís e que resuscitás per tal que fossen les vostres qualitats divines significades a nosaltres esser en tot acabament e en tota virtut.

→**LC 186, 22-24.** Celestial Senyor del qual no sublida la mia anima a contemplar! No es neguna lig on sia tan fortment significada vostra gran misericòrdia com es, Sènyer, en la ley deis crestians; car creure que vostra misericòrdia vos aja feit encarnar e esser pobre e turmentat e mort per salvar vostre poble, nulla misericòrdia no pot esser aesmada major. On, significant aquesta tan gran misericòrdia, es significat que vos sots deu e home, car en altra manera no pogra esser significada a nosaltres la vostra misericòrdia en tan gran granea. / [...] per raó de la Encarnació es al vostre poble demostrada mills e major la vostra misericòrdia que no fora si no fossets encarnat. On, per so que lo vostre poble pogués esser mills certificat de la vostra misericòrdia, presés vos carn humana per tal que la carn humana e la sua passio que sostenc fossen ulls ab los quals entellectualment veessem e sabessem la vostra gran maravellosa misericòrdia.

→**LC 127, 30.** On, beneyta sia, Sènyer Deus, la vostra sancta humanitat gloriosa qui es a nosaltres vista sensual e entellectual per la qual veem lo gloriós acabament en les vostres vertuts glorioses! On, com hom es membrant e entenent e volent lo vostre gloriós acabament significat a home per la vostra encarnacio, adoncs es hom adorant e contemplant e glorificant e loant vostre gloriós acabament membrant e entenent e volent per vostra encarnacio l'acabament de vostres vertuts glorioses.

→**LC 328, 10.** [...] car enaxí com vos avets creats ulls corporals a home per vèer les coses sensuais, enaxí avets creada la humanitat quel Fill pres per tal que fos ull

entellectual a nos en lo qual e ab lo qual apercebessem e coneguessem la gran bonea qui es en lo creador.

→ **LC 334, 11.** [...] e enaxí com los ulls son estrument ab que es vista color e la ceguetat del home orb es estrument ab que es innorada de color, enaxí la C (afirmació d'encarnació) es estrument per lo qual la B (significació de la paciència divina) demostra la A (paciència divina) a la G (memòria, enteniment i voluntat), e la B es estrument per lo qual la G no pot membrar ni entendre ni amar la A ni pot créixer ne multiplicar la H (oració i contemplació) a adorar e a contemplar la A.

→ **LC 327, 29.** Car enaxí com home no bastaría a reebre la resplandor del sol sens vista corporal, enaxí, Sènyer, ànima d'ome sens que no entellectuejás e no affermás encarnacio en lo vostre Fill gloriós e la passió e la mort quel vostre cors gloriós soferí per salvar nosaltres peccadors, no puría bastar a reebre lo gloriós acabament de vostres vertuts, lo qual vos volets que sia demostrat al humà enteniment per tal que lo remembrament lo remembre e lo enteniment lo sapia e la volentat lo am. On, jassía que nostre enteniment no pogués tam bé reebre conexensa del acabament qui es en vostres vertuts sens la encarnacio com fa per la encarnacio, per tot assò l'enteniment no entén que ans de la encarnacio ni depuis aja en vostres vertuts null defalliment, axí com no entén que en lo sol no ha defalliment de resplandor ans que sia en hom vista corporal ni après la privacio de la corporal vista.

→ **LC 347, 22.** Perdurable Senyor en tots temps, comensament de tots començaments! Entellectualment entenem que com la M [enteniment de l'home que rep els significats] reeb la K [significació de la negació de l'encarnació], que adoncs entén que enaxí com lo sol pot aver sa resplandor en sí metex sens que no fossen ulls corporals, enaxí la A [Déu] pot aver acabades vertuts sens la G [afirmació de l'encarnació]. On, com l'enteniment assò entén, adoncs entén que la H [significació de l'afirmació de l'encarnació] demostra la G com la B [significació de Déu] demostra la A, entenent la M que enaxí com a la resplandor del sol es mester que sia vista per ulls corporals, que enaxí a l'enteniment la G sia vista entellectual ab que la B demostra les acabades vertuts de la A: car enaxí com sería cosa descuvinent que lo sol fos tan bella creatura e que no fos vista corporal quil veés, enaxí sería cosa descuvinent que la G no fos e que la M no agués ab que reebés la demostracio que la B fa de la A demostrant l'acabament de ses vertuts, e que la M no pogués multiplicar la L a loar e a graír la A de la vertut que li dona en ella a conèixer per la G (LC 347, 22).

312. —Amat, qui en I nom est nomenat hom e Déu! En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Déu. E si tu, amat, has tant honrat ton amich sens sos mèrits en nomenar e voler ton nom, per què no honres tants hòmens innorables qui cidentalment no són estats tan colpables al ten nom, Jesucrist, con és stat lo teu amich?

→ **LC 42, 14.** Cor en so que en la ostia no poden ymaginar carn ni sanc segons los .v. seyns corporals, per aysó, Seyner, esdevenen descresens que fer-se pusca; mas d'aquest engan, Seyner, s'aydarien si els anaven per la via de la potencia racional.

→ **LC 338, 24.** Divinal Senyor! Com la H [memòria, enteniment i voluntat] tempta la F [significació d'afirmació d'encarnació] e la G [significació de negació]

d'encarnació] segons qual porà mills membrar e entendre que per los sants de gloria sia mills ajudada a pregar e a clamar mercè al Rey de gloria, adoncs la F se fa a avant e demostra ab la D [afirmació de l'encarnació] que vostra humana natura e nostra dona Sancta Maria e los apostols e molts sents e martirs e confessors e religiosos ha en gloria qui tots ajuden a pregar per nosaltres peccadors. On, com la H ha vista la demostració de la F, enaprés se gira a la G la qual no li pot tanta dajuda significar ab la E [negació de l'encarnació] com la F fa ab la D. On, com assò sia enaxí e com lo noble vasall vertuós es pus ajudat de sa noblea e vertuts denant son senyor a contar e a dir ses paraules que no es lo vassall neci culpable de poca valor per ses viltats e per ses nescietats, per assò la H ha conexensa que molt més sens tota comparacio es ajudada a fer bé e a esquivar mal per la F que per la G (LC 338, 24).

256. Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels innorantment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat, qui turmentava aquells qui·l conexien e li eren desobedients. E per açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança; ni si havia major benança con vehia honrar son amat, o major malenança con lo vehia deshorrar.

328. Malalt fo l'amich e féu testament ab consell de son amat. Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat. E a son negoçi lexà l'endrecament dels infeels, qui innorant van a perdiment.

148. Blasmava l'amich los cristians con no meten lo nom de son amat, Jesucrist, primerament en lurs letres, per ço que li faesen la honor que·ls sserraÿns fan a Mafumet, qui fo home galiador, al qual fan honor con lo nomenen primerament en lurs letres.

210. Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fèr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia.

→**LC 62, 26-27.** Si es nul hom, Seyner, qui aja perduda amor e paciència e leyaltat e devoció e esperansa e humilitat e continencia e dretura e misericordia e veritat, vasa-se·n, Seyner, denant la crou e contemple en ela, cor totes estes vertutz e mes encara trobará en ela. / Si aquels, Seyner, qui no guarden en la crou ni remembren ni aperseben so que la crou significa no saben que s'es mal ni dolor ni trebayl, no es, Seyner, nula maravela; ni si aquels qui an perdudes vertutz no les serquen en la crou, no es, Seyner, maravela si no les troben, car no les serquen la on son.

→**LC 60, 21.** Enaxí, Seyner, con arbre qui es carregat e ple de bels fruytz e de bons, enaxí, Seyner, con lo vostre beneset cors penjá en la crou per recrear home, fo tota la crou carregada de fruytz moltz bels e moltz nobles, cor tota fo plena e carregada, Seyner, d'amor e de misericordia e de pietat e de justicia e de gracia e de humilitat e de paciència.

→**LC 123, 10.** Vos, Seyner, avetz lexat l'esclau de la vostra passió en les crous escampades per lo mon per so que, con veurem ab los huls corporals la vostra ymaje, que vejam ab los huls de la anima la vostra passió.

→**LC 147, 7-9.** Obeyt Seynor per totes creatures, honrat en totz honramens! Vos, Seyner, avetz lexada la vostra figura en la crou per tal que·l vostre poble la pusca sentir ab vista corporal. E avetz volgut que·l vostre cors vejam e manejem e sintam sobre l'autar corporalment adoncs con la ostia e·l vi esdevenen en vera carn e en vera sanc per vertut de paraules. / On con la nostra sensualitat corporal no pusca bastar a sentir lo vostre cors gloriós qui es en los cels, per aysó avetz volgut que la nostra sensualitat entallectual bast a sentir entallectualment lo vostre cors gloriós, lo qual sentim per fe e per entallectuitat sejús en la terra. / Con lo prevere te, Seyner, lo vostre cors gloriós sobre l'autar, la sua sensualitat corporal no·l sent, cor los .v. seyns corporals no son dignes d'el a sentir per so cor lo vostre cors es glorificat e·l cors del prevere no es. Mas so per que·l prevere sent lo vostre cors, es, Seyner, per raó dels .v. seyns sperituals; cor la cogitació cogita la ostia eser vostre cors, e l'apersebiment o enten per fe, e la consiència o consela, e la subtilea o demostra per obra miraculosa, e la coratgia o vol saber e amar e creure e entendre

→**LC 255, 28-29.** Jhesu Christ Sènyer! Sensualment sentim e entellectualment entenem que los crestians, la figura que fan vostra en la crou, que ells no senten vostra humanitat en aquella figura; mas per la figura sensual que veen, entenen la vostra gloriosa humanitat, la qual humanitat entenen que no es la figura sentida en la crou pintada o entallada de coses inanimades. / Gloriós Senyor! Los crestians sensualment fan reverencia a la crou qui representa a la entellectual natura la vostra gloriosa humanitat com fo treballada e turmentada e aontada e mortificada per salvar nosaltres peccadors: on, la reverencia que hom fa sensualment, Sènyer, a la crou, se fa per la representacio que la crou fa a la entellectuitat; car en aitant es digna la crou que hom li fassa sensualment reverencia, com ella ab sa sensualitat dona a hom memoria de la vostra greu passio e mort.

97. Demanaren al amich quyn senyal fahia son amat en son ganphanó. Respós que de home mort. Digueren-li per que fahia aytal senyal. Respós: —Per ço cor fo ome mort crucificat; e per ço que aquells qui's guaben que son sos amadors seguesquen son sclau.

254. Vestí's l'amat del drap on era vestit son amich, per ço que fos son companyó en glòria eternalment. E per açò l'amich desirà tots jorns vermells vestiments, per ço que·l drap sia mills semblant als vestiments de son amat.

30. Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. E l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que havia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia.

89. Entresenya's l'amat a son amich de vermells e novells vestiments. E estén sos braços per ço que l'abraç, e enclina son cap per ço que li do un besar. E està en alt per ço que·l puscha atrobar.

2. La pluralitat en la unitat: la trinitat

262. Vehia l'amich en nombre de I e de III major concordança que en altre nombre, per ço cor tota forma corporal venia de no-ésser a ésser per lo nombre demunt dit. E per açò l'amich esguardava la unitat e la trinitat de son amat, per la major concordança de nombre.

→**LC 327, 23.** Vigorós Senyor poderós! Sensualment sentim e entellectualment entenem que paraula està en unió e en .iiij. coses: nom e verb e preposició, e assò metex se seguex de vou qui no puría ésser sens moviment e sens àer e sens oyment, e assò metex se seguex de vista qui no poría ésser sens color e superficients e espay. On, com totes estes coses, e axí de les altres coses semblants a aquestes, no poguessen ésser en ésser sens que cascuna cosa no fos en .iiij. coses, per assò es significat al humà enteniment que lacabament del creador qui ha creades les coses en unió e en triplicitat, sia en unió e en trinitat.

258. Los secrets de son amat vehia l'amich, per diversitat, concordança, qui li revelaven pluralitat, unitat, en son amat per major conveniment de essència sens contrarietat.

259. Digueren a l'hamich que si corrupció —qui és contra ésser en ço qui és contra generació, qui és contra no ésser— era eternalment corrupent corruput, impossible cosa seria que no-ésser ni fi se concordàs ab la corrupció ni-l corruput. On, per estes paraules, l'amich viu en son amat generació eternal.

298. —Eternalment comença e ha començat e començarà mon amat; e eternalment no comença ni ha començat ni començarà. E aquests començaments no són contradicció en mon amat, per ço cor és eternal e ha en si unitat e trinitat.

88. Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e-s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e-l mortificava no era mas I^a tant solament.

→**LC 269, 21.** On, beneit siats vos, Sènyer Deus: car tant es gran la unitat de vostres .iiij. persones, que tot so que la una de les personas ama amen les dues, e tot so que les dues amen ama la una, e tot so que totes .iiij. amen es amat per les dues e per la una, e tota la amor qui es en elles es una amor tan solament. On, tant es gran la amor qui es enfre en elles, que qui una de les vostres persones ama totes les .iiij. persones ama, e qui les dues ama sís fa la tersa; e qui una de les persones desama totes .iiij. les persones desama.

253. Fa l'amat a son amich dos semblants a si mateix, amats en honraments e valors. E enamora's l'amich de tots tres egualment, jassia que l'amor sia una tan solament, a significança de la unitat; una en tres amats essencialment.

299. —Lo meu amat és I; e en sa unitat s'unexen en una volentat mos pensaments e mes amors. E la unitat de mon amat abasta a totes unitats e a totes pluralitats. E la pluralitat qui és en mon amat abasta a totes unitats e pluralitats.

255. —Digues, foll, què fahia ton amat ans que·l món fos? Respòs: —Covenia's a ésser per diversses propietats eternal, personals, infinides, on són amich e amat.

39. Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.

Respòs: —Per ço cor és glòria.

Digueren-li per què era poderós.

Respòs: —Per ço cor és poder.

—Ni per què és savi?

—Per ço cor és saviea.

—Ni per què és amable?

—Per ço cor és amor.

263. L'amich loava lo poder e·l saber e·l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora peccat; lo qual peccat no fóra sens lo poder e·l saber e·l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni·l saber ni·l voler de son amat.

RESUMÉE

Le lecteur qui découvre le *Livre de l'ami et de l'aimé* pour la première fois est inévitablement happé par la beauté des versets que Raymond Lulle a écrit il y a plus de sept siècles. La manière dont Lulle enveloppe le message littéraire de cette petite œuvre a su captiver les lecteurs et les critiques du monde entier. Il n'est pas surprenant que la collection de métaphores morales compte une quarantaine de manuscrits qui l'ont transmis, plus de cent éditions dans seize langues différentes et s'est avérée être l'œuvre la plus largement diffusée dans le temps et l'espace de notre littérature (Soler 2012 [1995], 7). Dans les pages du *Livre de l'ami et de l'aimé (LAA)*, on découvre une histoire d'amour universelle qui transcende le temps: les vicissitudes d'un personnage à la recherche de l'amour d'un ami inaccessible, qui marche sans fin, malgré les douleurs que lui cause sa vie et son chant d'amour.

Cependant, bien que cette petite œuvre circule encore aujourd'hui de manière indépendante, on ne peut pas la dissocier du contexte fictionnel dont elle fait partie et qui l'explique, le *Romanç d'Evast et Blaquerne*. L'indissociabilité du roman est une évidence incontestable depuis que Soler (2012 [1995]) a démontré que les seize manuscrits médiévaux qui transmettent le *LAA* commencent par le chapitre 99 du *Blaquerne*. Il est donc évident que la lecture et l'analyse du *LAA* nécessitent le contexte fictionnel dans lequel il s'inscrit: le cinquième livre du roman, «De vida ermitana», commence par la renonciation du personnage Blaquerne au pontificat pour se consacrer à la vie érémitique, objectif qu'il a poursuivi depuis qu'il a abandonné le destin que ses parents lui avaient préparé. Ainsi, au chapitre 96, Blaquerne réalise son désir d'être «contemplador de Deu en vida ermitana» et prie les cardinaux de le laisser faire sa volonté et «que li fos donat aquell ofici de oració» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 420). La vie érémitique est définie comme un office de prière, une méthode pour la contemplation. Quelques pages plus loin, déjà consacré à la vie contemplative dans la montagne, Blaquerne reçoit la visite d'un ermite de Rome qui était apparu quelques chapitres plus tôt. Le *LAA* apparaît dans la fiction comme une commande de cet ermite à Blaquerne: il doit être un livre qui serve de modèle aux autres ermites pour qu'ils suivent la première intention, se souvenir, comprendre et aimer Dieu.

Dans cet esprit, il traite de l'amour, sur 357 versets que Lulle appelle «métaphores morales», visant à élever l'intelligence, en aidant l'âme dans son ascension du monde sensible vers Dieu. Le choix du format répond aux besoins de l'âme, les phrases doivent être courtes pour que «en breu temps la ànima ne pogués moltes decórrer», car «cascú vers basta a tot I dia a contemplar Déu» (Lull 2012, 71). Ainsi, la finalité pour laquelle ces versets sont insérés dans le roman définit à la fois la forme et le contenu, c'est pourquoi toute analyse souhaitant être efficace et objective devra partir de ces considérations.

D'autre part, l'examen de l'œuvre doit nécessairement partir de la compréhension du substrat qui l'explique: la philosophie de Raymond Lulle. Selon Carreras i Artau, «Hay, pues, en el *Llibre de amic e amat* una recia contextura filosófica; quien la desconozca, no puede saborear todas las bellezas de esta obra singular» (Carreras i Artau 1939, 592). L'immense œuvre du Majorquin est liée par un fil qui la traverse de bout en bout: l'Art. Le système de pensée créé par Raymond Lulle est unitaire et cohérent et il a pour objectif la diffusion du message apologétique, mais il se manifeste sous une multitude de formes qui peuvent déconcerter le lecteur peu habitué à l'œuvre de Lulle. Rien n'est plus éloigné de la réalité: Lulle refond et reformule encore et encore les mêmes idées en essayant de trouver la formule définitive qui les rendra compréhensibles pour le public. C'est dans ce sens que la production en langue vernaculaire ne peut être dissociée de l'œuvre en latin, pas plus que l'œuvre littéraire ne peut être dissociée de l'œuvre théologique. Cette perspective est issue de la ligne initiée par Jordi Rubió i Balaguer (1985 [1957]) et déjà assumée par la critique comme indiscutable, selon laquelle le poète et le philosophe, l'écrivain et le théologien ont la même voix. Une voix qui se module, certes, selon les besoins et les contextes auxquels les œuvres sont affiliées. C'est dans ce contexte que Rubió ne parle pas de littérature mais d'«expression littéraire» (Rubió 1985 [1957] [1961]) dans l'œuvre du béat.

L'analyse des métaphores du *LAA* est liée à la pensée du béat, et dans le contexte chronologique de l'œuvre qui nous intéresse, cela nous mène inévitablement à l'analyse du *Livre de contemplation (LC)*. Le *LC* est la première œuvre qui répond à la recherche de la méthode pour trouver la vérité, la première tentative lullienne pour écrire le

meilleur livre du monde contre les erreurs des infidèles et aussi la source de toute la production ultérieure de Ramon. Nous ne découvrons rien de nouveau en disant cela. Mais encore plus: c'est le corollaire théorique de la proposition pratique qui constitue le *LAA*. La justification théorique de la méthode contemplative exposée dans le *LC* est mise en pratique dans le *LAA* par l'expérience de Blaquerne et exprimée, évidemment, dans un langage différent. En effet, le *LAA* suit la structure et la méthode du *LC*, comme le souligne Lulle lui-même: «Blaquerna començá son libre, lo qual departí en aytants versses con ha dies en l'ayn. E cascú vers basta a tot .i. dia a contemplar Deu, segons la art del *Libre de contemplació*» (*Blaquerna*, NEORL VIII, 429). Dans le *LC*, Lulle structure le contenu en 365 chapitres selon les jours de l'année, et ajoute même un chapitre pour les années bissextiles: «Enaxí con vos volgés departir l'ayn per .ccc.lx.v. dies, enaxí volem nos departir aquestes distinció per .ccc.lx.v. capítols» (*LC*, NEORL XIV, 23). En d'autres termes, suivant l'intuition qu'Albert Hauf partageait dans les cours de littérature médiévale, les versets du *LAA* sont des pilules dans lesquelles la pensée développée dans le *LC* est condensée de manière extensive. Toutes ces considérations nous obligent à aborder la lecture de l'opus mystique en relation avec les présupposés théoriques exposés dans le *LC*.

Le dernier cercle dans lequel il faut circonscrire l'étude du *LAA* est le contexte historique, social et spirituel dans lequel il a été écrit. Nous ne pouvons pas ignorer que Lulle s'inscrit pleinement dans la tradition dont il fait partie, même si ses sources ou les références contextuelles ne sont pas aussi explicites que nous le voudrions. Les pages du beat laissent deviner une personnalité souvent qualifiée d'originale, une figure qui, par endroits, dépasse les moules de son époque et de sa pensée, mais qui puise en même temps dans l'humus spirituel du moment. Dans cette perspective, Jordi Gayà, en étudiant la théologie de l'auteur, constate que son originalité ne réside pas dans l'innovation de doctrines *ex nihilo*, mais dans la systématisation de celles reçues (Gayà 1987, 36). De même, Badia considère que Lulle «transfigura, distorsiona i fins suplanta les formes expressives de la tradició cristiana occidental» (Badia 1989, 16). C'est pourquoi l'étude du *LAA* doit prendre en compte les préceptes de la tradition chrétienne occidentale médiévale, ainsi que les particularités de la vision du monde qui aident à l'expliquer.

Les versets qui composent l'oeuvre ne constituent pas des réflexions lyrico-comiques dispersées et isolées, mais chaque métaphore forme une unité thématique et argumentative qui a un sens complet et qui est en relation avec le reste. En ce sens, l'apparent désordre de formes et de thèmes répond en réalité aux caractéristiques du thème choisi par Blaquerna pour écrire le livre, l'amour, où l'émotivité sentimentale est imprévisiblement irrationnelle (Badia 1985, 274). Nous constatons cependant que, au-delà de la disposition en versets, aucune autre structuration n'est explicitée. Cette absence s'explique si l'on prend en compte le contexte dans lequel le *LAA* a été écrit, la vision du monde qui le structure:

El *Libre d'Amich e Amat* té una estructura ideològica ben definible i assequible, la qual em sembla que depèn de dues coses distintes, però íntimament relacionades entre elles: d'una banda, l'estructura complicada de la cosmovisió medieval, a la llum de la qual fou concebuda (o sigui que el Beat pogué escriure els versicles tal com són en part perquè escrivia per a gent que els llegiria dins el mateix context estructurant —que tot lector hi ha d'imposar per compte seu); i d'altra banda, les relacions doctrinals —també només implícites— entre els seus versicles, tots els quals estan íntimament lligats per llur contingut, essent referibles (tots ells) a una sola art de contemplació, també ben integrada, segons la qual calia emprar l'opuscle com a ajuda espiritual (Pring-Mill 1991 [1962-1967], 281).

L'art de contemplation exposée dans le *Livre de l'ami et de l'aimé* (*LAA*) et la vision du monde partagée par les lecteurs de l'époque sont les axes qui structurent l'oeuvre. Le *LAA* ne peut pas être le produit du hasard, Lulle ne peut rien laisser au hasard car, pour l'homme médiéval, le hasard n'a pas de place, le cosmos médiéval tourne autour de Dieu, qui gouverne tout (Domínguez 1986, 128). Le texte explicite suppose tout un ensemble d'idées implicites qui ne sont pas évidentes actuellement. Étant donné que nous sommes séparés de plusieurs siècles du moment où Lulle a écrit le livre et que notre horizon d'attentes ainsi que notre cosmologie sont très différents de ceux des hommes médiévaux, il est nécessaire d'explicitier ces considérations implicites.

Cependant, malgré les nombreux travaux présentés autour du *LAA*, sous différentes perspectives et en abordant différentes thématiques, nous ne connaissons toujours pas d'étude exhaustive qui propose une exégèse des versets en tenant compte de tous les contextes que nous avons exposés dans les pages précédentes. En nous appuyant sur les études de Badia (1985), Domínguez (1986) et Pring-Mill (1991 [1962-1967]), nous

croyons que le *Livre de l'ami et de l'aimé* constitue une unité structurelle tissée de différents fils qu'il faut étirer pour les rendre visibles. Derrière les versets se cache un univers de secrets et de signes qu'il faut savoir lire à la lumière des hypothèses exposées jusqu'à présent. Ainsi, cette étude se propose d'analyser de manière exhaustive les métaphores du *Livre de l'ami et de l'aimé* dans leur ensemble, en relation avec la pensée et l'œuvre de Raymond Lulle, notamment avec le *Livre de Contemplation* et certains préceptes de l'Art. L'étude doit examiner comment se configure la proposition mystique de Raymond Lulle à partir des éléments du *LAA* qui s'inscrivent dans la cosmologie médiévale et s'établissent comme des symboles. Nous nous disposons donc à examiner le réseau de significations qui se découvre dans le *LAA* afin de montrer une herméneutique de l'œuvre qui part de la configuration des trois protagonistes —l'ami, l'amat et l'amour— et de la relation qui s'y établit.

Suivant le goût médiéval, nous avons voulu diviser l'étude en trois chapitres: nous avons déployé un triptyque qui montre deux côtés mineurs —la mystique et la communication— qui enveloppent la partie centrale —la contemplation—, le cœur de la recherche. Les trois concepts qui dirigent les blocs sont interdépendants, c'est pourquoi nous avançons à partir des présupposés théoriques qui constituent le fondement de notre étude jusqu'à l'analyse proprement dite des versets du *Livre de l'ami et de l'aimé* en relation avec la pensée de Raymond Lulle, surtout avec les considérations du *Livre de contemplation*. Ainsi, nous avons structuré notre interprétation en trois grandes parties. La première explique les concepts de base qui soutiennent l'étude du *LAA*, en se concentrant sur le contexte et les traits de la mystique lullienne. Étant donné que cette mystique est axée sur la recherche de la relation de l'homme avec Dieu et le monde, le deuxième bloc explore en profondeur ces trois éléments: l'homme, le monde et Dieu, à travers la voie de l'ami, le symbolisme du monde et les mystères divins. Cette section examine la proposition contemplative pratique du *LAA* à la lumière des théories du *LC*. Enfin, la troisième partie examine la communication entre l'ami et l'aimé, en s'appuyant sur la conception du langage dans la pensée de Raymond et sur les caractéristiques des discours mystiques. Dans l'ensemble, notre objectif est de définir le langage amoureux du *LAA*, car la mystique de Lulle est aussi une quête de communication.

Le travail débute en prenant en compte les considérations qui ont limité les significations possibles des termes «spiritualité» et «mysticisme». En termes généraux, Haas définit le terme «spiritualité» d'un point de vue chrétien comme la *fides ex parte credentis* ou *fides qua* (la foi par laquelle on croit) par opposition à la *fides ex parte rei creditae* ou *fides quae* (ce en quoi on croit), qui serait l'objet propre de la théologie dogmatique. Ainsi, le grand spécialiste de la mystique s'emploie à aborder un problème essentiel de l'existence chrétienne: la difficulté de trouver des constantes dans les vicissitudes historiques de la vie spirituelle, compte tenu que la spiritualité est un concept dynamique qui se définit comme étant vivant. Selon lui, cette tentative s'articule de manière plus évidente dans l'expérience mystique, et elle est également une expérience ecclésiastique constante, étant donné que «una vida desde el espíritu, que es a lo que se alude realmente con el término espiritualidad, se encuentra en tensa relación con aquello que intenta expresar una teología enredada en sus propios mecanismos de reflexión» (Haas 1999, 89). Ainsi, la tension entre un savoir théologique et un savoir de l'expérience articule l'histoire de la spiritualité chrétienne européenne comme un leitmotiv fondamental qui doit être pris en compte et dans lequel la figure de Jésus-Christ est la seule constante pertinente.

Schneiders a tenté de définir et de délimiter à travers plusieurs travaux (1986, 1989, 1994, 2005a, 2005b) la spiritualité chrétienne en tant que domaine, discours et discipline académique, en tenant compte d'aspects tels que sa cause matérielle et formelle, l'interdisciplinarité qu'elle présente ou sa relation avec la théologie. La spiritualité en tant que discipline n'a pas pour but de déduire de la révélation ce que doit être la spiritualité chrétienne, ni de prescrire théologiquement sa forme, mais elle cherche à la comprendre telle qu'elle se produit. L'horizon de valeur ultime —le Dieu trinitaire révélé en Jésus-Christ— détermine donc la manière particulière dont ceux qui suivent la spiritualité chrétienne se rapportent à toute la réalité et cette relation spécifiquement chrétienne constitue la spiritualité chrétienne.

De plus, la stipulation de l'expérience en tant qu'objet d'étude de la spiritualité chrétienne suppose l'acceptation d'un ensemble d'implications qui aident à préciser le concept qui nous occupe. D'une part, comme toute expérience a lieu dans une réalité,

une approche visant à articuler l'expérience de la spiritualité chrétienne devra prendre en compte les catégories qui aident à la configurer. L'étude de la spiritualité chrétienne doit être présentée nécessairement comme multidisciplinaire, car son objet d'étude, l'expérience chrétienne transformante en tant que telle, est polymorphe.

D'autre part, l'expérience est, par définition, subjective, de sorte que, en tant que phénomène existentiel, la spiritualité ne peut être communiquée que par l'articulation en textes ou autres types de manifestations. Si l'on considère que l'expérience est toujours l'expérience de quelque chose, cette chose doit être articulée pour que le lecteur ou l'auditeur y accède. Cette chose articulée est l'objet de la spiritualité en tant que champ d'étude, que les chercheurs cherchent à comprendre. C'est pourquoi accéder à l'expérience religieuse, c'est accéder à ses articulations, aux textes et aux manifestations qui ont perduré (Schneiders 2005b, 17-18). Lorsque Michel de Certeau expose la relation entre culture et spiritualité, il insiste également sur la nécessité de prendre en compte son caractère historique (2006b).

En prenant en compte toutes ces considérations, nous placerons l'étude de la spiritualité dans la tradition chrétienne occidentale, romane, du XIII^e siècle, plus précisément à partir d'un individu, Raymond Lulle, un laïc situé dans un mouvement déterminé, proche de la spiritualité franciscaine, qui implique diverses pratiques et manifestations. Dans ce cas, l'objet d'étude sera la mystique lullienne telle qu'elle s'articule dans certaines œuvres du bienheureux, qui sont établies comme objet d'étude du présent travail, en tant qu'elles sont la manifestation concrète de son expérience religieuse, de sa spiritualité.

D'autre part, il convient également de définir le terme «mystique». Les domaines linguistiques du mystique et de l'espirituel ont été entrelacés tout au long de l'histoire de telle manière qu'ils semblent nécessairement liés, indépendamment de la façon dont nous comprenons leurs significations:

If we take spirituality as a broad term signifying the whole range of beliefs and practices by which the Christian church strives to live out its commitment to the Spirit present in the Risen Christ (1 Cor. 6:14–20; 2 Cor. 3:17), then we can understand mysticism as the inner and hidden realization of spirituality through a transforming consciousness of God's immediate presence. Mysticism, or more precisely, the mystical element within Christian spirituality, is the goal to which spiritual practices aim. It is a personal

appropriation, but not an individualistic one, because it is rooted in the life of the Christian community and the grace mediated through that community and its sacraments and rituals. If this way of construing the relationship between spirituality and mysticism makes sense, it is clear that the investigation of the nature of mysticism, especially the role of what is usually called mystical experience, is an important part of the study of spirituality (McGinn 2008, 44).

La mystique serait donc l'objectif recherché par les pratiques spirituelles, la réalisation intérieure de la spiritualité par une conscience qui transforme la présence immédiate de Dieu. De ces lignes, nous pouvons encore souligner un aspect du phénomène que nous considérons comme essentiel: si la mystique est définie comme une expérience personnelle, nous ne pouvons pas négliger qu'elle est enracinée dans la vie de la communauté chrétienne et qu'elle se dessine et se comprend en elle. C'est pourquoi l'élément vécu ne peut être dissocié du discours sur Dieu qui a lieu dans le contexte historique auquel appartient le mystique, c'est-à-dire de la théologie du moment: l'expérience personnelle rapportée par le mystique a lieu dans les coordonnées théologiques d'une communauté concrète, à un moment et en un lieu déterminés.

En ce qui concerne le christianisme, la mystique a suivi les postulats de la théologie mystique de Denys l'Aréopagite, liée aux écrits néoplatoniciens et certaines croyances orientales, et c'est avec lui qu'on a commencé à utiliser le terme pour se référer à la communication directe entre l'homme et Dieu, qui devait aboutir à un retour de l'homme à Dieu qui lui permettrait de s'unir en un acte suprême (Magnavacca 2005, 461). En suivant cette ligne, le concept est présent au moyen âge, bien que le terme acquière son sens plein à l'âge moderne, comme l'explique Certeau (2006a) lorsqu'il restreint son utilisation au contexte européen et chrétien des XVI^e et XVII^e siècles.

Nous pouvons maintenant affirmer que la mystique est un mode d'appréhender la réalité qui n'exclut pas le mystère, elle est la recherche de l'absolu, le chemin introspectif de communication avec Dieu. En fin de compte, elle est une expérience spirituelle, une expérience d'amour qui pousse le marcheur à vouloir aller toujours plus loin sans jamais arriver complètement à la destination souhaitée. Car, selon les mots de Certeau, «Místico es aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es *eso*, que no se puede residir *aquí* ni contentarse con *aquello*» (de Certeau 2006a, 294).

En prenant en compte toutes ces questions, il est clair que la mystique pose plusieurs problèmes difficiles à résoudre. Tout repose sur les difficultés présentées par l'objet auquel le mystique s'adresse: d'une part, la difficulté ontologique, car la nature de l'objet auquel il est fait référence n'est pas la réalité physique, ce qui rejoint la difficulté épistémologique, l'apparente inaccessibilité à l'objet désiré auquel le mystique est confronté, et enfin, l'insuffisance du langage humain pour pouvoir tout expliquer, pour pouvoir parler d'un objet ineffable et pour pouvoir communiquer une expérience qui va au-delà des frontières rationnelles.

C'est pourquoi est évident l'effort répété tout au long de l'histoire pour trouver un langage avec lequel expliquer l'expérience mystique. C'est l'autre point fondamental dans toute considération de la mystique: le discours mystique, les textes qui véhiculent l'expérience mystique et qui constituent le fondement de nos études. Il est évident que l'expérience en tant que telle ne fait pas partie du registre historique, de sorte que l'objet d'étude de celui qui analyse le phénomène mystique est la preuve sous forme d'enregistrements écrits que les chrétiens des époques antérieures nous ont laissés. Seuls les textes mystiques nous sont parvenus, pas les expériences qui les justifient (Baruzi 1996, 31).

L'herméneutique des textes mystiques devient donc nécessaire si l'on veut éclairer l'histoire de la mystique chrétienne. Dans ce sens, la reconnaissance de l'interdépendance de l'expérience et de l'interprétation du mystique que nous avons défendue peut aider à éviter certains problèmes dans l'étude de la mystique, car la distinction souvent faite entre expérience mystique et théologie mystique a bloqué une analyse de l'herméneutique des textes mystiques, qui ont parfois été traités comme des sources pour confirmer ce qui était déjà attendu, sans prêter une grande attention au genre, au public ou à la structure pour élucider l'étude du texte (McGinn 1991, 13-14).

En tenant compte que la mystique est une façon de parler (de Certeau 2006, 117), qui est essentiellement un fait du langage (Vega 2018, 317), l'analyse du discours mystique semble inévitable dans notre entreprise. Nous ne pouvons pas ignorer que le langage utilisé par les mystiques a une forte charge symbolique, car il s'agit d'un discours qui vise à concorder avec l'expérience vécue et non pas avec une approche intellectuelle de la réalité. Ce type de discours se matérialise en une série d'éléments et de ressources

rhétoriques répétés tels que la paradoxie, l'oxymore ou la *coincidentia oppositorum*, qui répondent à la nature ineffable du contenu à véhiculer.

D'autre part, il convient également de mentionner les concepts de «contexte» et d'«intertextualité» du phénomène, qui ont été évoqués d'une certaine manière dans les pages précédentes: en tenant compte du fait que l'interprétation d'un texte requiert la connaissance de son contexte, comprendre les textes mystiques passe par l'acceptation du contexte qui entoure le texte et l'expérience comme «contexte extratextuel», que ce soit dans une foi, une religion, une problématique divine ou spirituelle, etc. (Haas 2013, 40). C'est dans ce sens qu'Haas revendique la recherche contextuelle de la mystique et défend une méthodologie qui ne réduise pas les textes mystiques à leur substrat vécu. En suivant ces préceptes, le concept essentiel qui apparaît sur scène est l'intertextualité. Malgré la multiplicité de terrains sur lesquels le mystique s'exprime dans ses différentes formes discursives, il a déjà été remarqué qu'il y a une similitude entre ces types de textes, une congruence de contenu et de forme qui les lie au-delà du contexte spatio-temporel:

Dado que los textos místicos se refieren de forma radical, es decir, absoluta, a la relación del ser humano con lo Absoluto, con Dios, y pretenden situar la salvación en ese cara a cara en cierto modo abstraído, pero construido a propósito retóricamente, la incalculable intertextualidad es lisa y llanamente la condición para que tales textos puedan ser producidos (Haas 2013, 36).

Dans le même sens, McGinn affirme que le mysticisme s'explique comme faisant partie d'un tout plus grand, comme un élément au sein de communautés et de traditions religieuses concrètes, complexes et en développement. Cette perspective nous aide à comprendre pourquoi la mystique chrétienne ne peut être comprise qu'à travers son histoire. L'intertextualité est donc l'un des fondements des textes mystiques, la condition *sine qua non* pour qu'ils existent et que nous puissions les considérer comme un ensemble, au-delà des frontières strictement historiques et contextuelles.

Certaines œuvres de Raymond Lulle font partie de ce réseau d'intertextualité que nous appelons textes mystiques: comprenant la mystique non comme une union stricte et nécessaire entre l'homme et Dieu, mais comme une recherche constante de l'absent; dans le sens que de Certeau expose, comme un chemin qui se parcourt à l'infini.

Comme le propose McGinn, en comprenant la mystique de la religion chrétienne comme un processus ou une forme de vie, plutôt que de se définir uniquement en termes d'expérience d'union avec Dieu. C'est dans ce sens que nous pouvons affirmer que Lulle est l'un des grands mystiques de l'Occident, et sa mystique présente certaines particularités qui doivent être analysées.

Pour tenter de dilucider l'importance de ses écrits dans l'histoire du mysticisme chrétien, il est nécessaire d'esquisser la tradition et le contexte dont il est issu. Dans ce sens, nous avons synthétisé les grandes lignes de la mystique médiévale: nous avons vu comment le mysticisme se concrétise et se systématisé chez les cisterciens et les victoriens et quels sont les fondements de la spiritualité franciscaine, au bord desquels il faut placer Raymond Lulle.

Il est évident que la spiritualité de Lulle est proche de celle prônée par le franciscanisme, mais il n'y a aucune preuve documentaire qui nous permette d'affilier le Majorquin à l'ordre de Saint-François, pas même au tiers-ordre, comme l'ont déjà souligné les critiques (Domínguez 1995, Soler 1998). Bien qu'il soit vrai que nous remarquons des affinités avec celles de saint François, dans sa biographie comme dans son œuvre, ce n'est pas un fait extraordinaire, car le climat franciscain nourrissait la plupart des propositions spirituelles de l'époque. Comme saint François suit les pas du Christ, Lulle imite le chemin parcouru pour saint François (Cruz 1977, 61), peut-être avec plus de conscience que ce qu'il montre. En effet, comme chez le franciscain, dans le fait de sa conversion il y a déjà la graine de toute sa spiritualité (Oliver 1965-1969, 148). Mais plutôt qu'une dépendance aux idées de saint François, il y a des parallèles favorisés peut-être par une source commune, le mouvement populaire religieux du siècle précédent (Oliver 1965, 55).

L'exemplarisme universel, le christocentrisme ou la doctrine trinitaire de Lulle doivent beaucoup de leurs présupposés à l'école franciscaine. Le parcours de vie et la théologie de Raymond s'inspirent de la spiritualité franciscaine et se concrétisent en un idéal et des particularités à prendre en compte lors de l'analyse de l'œuvre du béat. Tout aussi important que la considération du contexte est l'analyse du développement du système lullien. La personnalité extraordinaire de Raymond Lulle se promène dans chacune des pages de ses œuvres, y compris celles que nous considérons comme mystiques.

Depuis le moment de sa conversion, la vie de Raymond Lulle est l'itinéraire d'un homme à la recherche de l'amour divin, c'est le chemin du laïc qui met toutes ses forces au service de Dieu et consacre ses efforts à l'exposer au reste de l'humanité, aux chrétiens pécheurs qui ont oublié le chemin droit et surtout aux infidèles qui ignorent la véritable parole, la foi véritable. La mystique de Lulle part de la contemplation mais est éminemment active. Car sa spiritualité est une réalisation intérieure, par une conscience qui transforme la présence immédiate de Dieu, mais elle est aussi une réalisation extérieure, car c'est de la productivité, de l'action, de la mission.

La voie mystique est, pour notre auteur, un fait naturel et nécessaire, pas une voie extraordinaire, «por partir, como tantas veces ya se ha dicho, de la presencia fontanal de Dios. Se inicia el camino porque a Dios se le tiene y no se le tiene al mismo tiempo» (Cruz 1977, 257). Elle est aussi une action, qui se matérialise dans la recherche permanente de la systématisation d'une méthode pour la contemplation de Dieu qui peut être comprise et enseignée, et dans l'effort pour convaincre les puissants de l'efficacité de cette méthode afin de la propager.

La mystique lullienne s'inscrit dans la littérature spirituelle du XIII^e siècle, mais présente également certaines particularités que la critique a soulignées. De nombreuses études ont été consacrées à ce domaine, ce qui nous permet d'établir, de manière générale, les caractéristiques essentielles de la mystique de Lulle. Son modèle spirituel repose sur l'affectivité mais aussi sur l'intellect, tant dans la foi que dans la compréhension, deux concepts qui ne peuvent être dissociés chez l'auteur Majorquin. Dans le chemin du mystique, la foi perfectionne la compréhension jusqu'à atteindre la sagesse, stade ultime du processus ; c'est pourquoi certains auteurs définissent la mystique lullienne comme étant sapientielle (Alcina 2015). Cette foi, cependant, doit être comprise dans un sens large: «més enllà de la creença, és aquella facultat pròpia de l'home d'obrir-se conscientment a l'Infinit, a Déu, al Tot» (Alcina 2015, 612).

Le processus de contemplation du mystique est le processus d'application de tous les moyens dont il dispose au service de la première intention: l'exercice des sens corporels, des sens spirituels et des pouvoirs de l'âme rationnelle, subordonnés les uns aux autres dans cet ordre, au service de Dieu. Le processus contemplatif doit être en

réalité le processus vital de tout bon chrétien, car connaître la réalité c'est la contempler depuis Dieu. Car la mystique de Lulle est aussi contemplative qu'active, au point qu'elle a été considérée comme une philosophie de l'action (Sala-Molins 1974). Le mystique est celui qui sait lire dans le monde la présence de Dieu, celui qui est constamment vigilant et prêt à la rencontre de l'absolu qu'il recherche, et en même temps prêt à le prêcher ensuite avec l'exemple et la parole au reste de l'humanité. En d'autres termes, «il peculiare agire di Lullo, che si realizza nella incessante produzione di pensiero e di scrittura, non solo non contraddica l'esperienza mistica ma si radichi in essa, assumendo le caratteristiche di una sapienza dell'amore» (Pereira 2008, 407).

Car le retour du mystique au monde est l'un des fondements de la philosophie de l'amour lullien, comme l'a su voir Vega (1994, 2002, 2005). Selon Lulle, l'homme peut atteindre la connaissance de la divinité par la contemplation à travers les quatre degrés de signification : le sensible-sensible, le sensible-intelligible, et l'intelligible-intelligible, qui constituent l'ascension; tandis que finalement la descente se produit de l'intelligible au sensible. Et dans ces différentes manières d'obtenir du sens, différents éléments fonctionnent: les sens externes, l'imagination, les pouvoirs et les sens spirituels (Vega 1994, 96-99). On monte jusqu'au monde spirituel grâce à la nature de l'âme rationnelle, mais le mystique doit être capable de redescendre dans le monde sensible, déjà avec la connaissance du suprasensible acquise.

D'autre part, la proposition lullienne s'éloigne de l'expérience extatique, des mystiques de l'excès: l'âme humaine ne fusionne pas avec Dieu, il n'y a pas dans les textes lulliens la perte de l'essence des êtres et leur altérité. Au contraire, la proposition de Lulle repose sur la différence, sur l'altérité entre les amants, sur le refus de l'identification entre ami et amoureux (Sala-Molins 1965 et 1974). Et dans la considération de l'ami au centre de l'expérience, car la préoccupation anthropologique de Lulle se manifeste également dans les pages consacrées à l'amour de Dieu. L'homme à la recherche de l'absolu avec la conscience de la difficulté du chemin mais convaincu qu'il ne doit pas cesser de marcher.

L'autre aspect indissociable de la contemplation que nous avons abordé a été la prière. Celle de Lulle est une mystique de la parole: pour le bienheureux, contempler c'est parler avec Dieu, c'est communiquer avec lui de l'intérieur pour le connaître. En ce

sens, nous sommes partis des trois types de prière expliqués dans le *LC*. Ces types de prières constituent la méthode qui doit purifier les sensualités pour atteindre l'intellectualité simple, pour édifier progressivement l'âme jusqu'à la contemplation mystique (Carreras et Artau 1939, 570). Cela nous permet d'analyser comment cette proposition s'articule dans l'*Art de la Contemplation* du *Blaquerne*.

Une vision profonde est donc donnée, qui visait à établir les bases pour comprendre bien l'œuvre qui nous concerne: le *Livre de l'ami et de l'aimé*. C'est à ce moment précis de la démarche que nous avons pu plonger dans l'analyse des métaphores morales qui font l'objet de notre étude. Nous avons précisé que l'œuvre est la première tentative de Lulle pour créer un art d'aimer Dieu. Ce traité sur l'amour mystique est à la fois un ouvrage didactique —un outil pour qui veut contempler et savoir agir dans la vie d'ermite— et la transcription quotidienne d'une expérience mystique spécifique, celle de *Blaquerne*. De cette façon, la connaissance de l'expérience mystique, dans ce cas fictif, a été articulée et prononcée pour que la communauté qu'elle entend atteindre et sur laquelle elle entend influencer puisse y accéder. C'est précisément ce que nous avons défini dans le premier chapitre.

L'importance des trois personnages du *LAA* transparaît dès les premières lignes de l'œuvre. En réalité, le titre lui-même explicite l'ampleur que prendra la métaphore dans l'œuvre : les versets que *Blaquerne* écrira mettent au centre la relation entre l'être humain, l'ami, et Dieu, l'aimé, qui devient possible grâce au troisième personnage, l'amour partagé qui leur permet l'approche et la reconnaissance mutuelle. La métaphore choisie par Lulle n'est pas étrange pour le lecteur de l'époque, mais s'inscrit dans un contexte spirituel habitué à l'interprétation allégorique où l'amour humain sert à décrire l'amour spirituel.

L'amour entre l'ami et l'amant doit être lu de manière tropologique, mais même cette relation humaine s'exprime déjà en termes extrêmement spirituels: aucun des versets ne décrit un amour érotique ou de désir charnel, mais tout au long des métaphores se modèle un amour dynamique, dans lequel la présence et l'absence ne dépendent pas de la corporalité mais de la correcte application des sens et des puissances de l'âme rationnelle de l'ami à la contemplation de Dieu. S'il y a un désir, c'est celui de l'ami

inlassable à la recherche de l'aimé, la volonté d'atteindre la compagnie de Dieu, même si elle est partielle et qu'elle se produit à travers de brèves rencontres.

L'ami et l'aimé sont ontologiquement différents mais partagent pourtant un amour commun qui ne les amène pas à fusionner mais leur permet de se rapprocher et de se reconnaître en l'autre. Ainsi le définit Lulle: «—Dignes, foll, de què·s fa la major comparació e semblança? Respòs: —D'amich e amat. Demanaren-li per qual rahó. Respòs que per amor, qui estava enfr·amdós» (*LAA* 183). C'est l'amour que Dieu lui a donné en le créant qui permet à l'ami de commencer à marcher vers l'aimé. Si nous comprenons l'amour divin comme la personnification des dignités de Dieu, en particulier de la bonté (Pardo 2002b, 191), ce verset s'explique de lui-même: l'homme a été créé grâce à la bonté divine et a reçu une partie de cette bonté en tant que créature de Dieu. C'est pourquoi l'ami et l'aimé sont semblables malgré leurs différences. Ainsi, l'amour est à la fois ce qui pousse l'ami vers Dieu et ce qui permet de réduire la distance ontologique entre les amants.

Dans la pensée lullienne, l'amour n'est pas possible sans l'altérité des amants. Dans cette ligne, plusieurs auteurs ont souligné que l'altérité de l'ami et de l'aimé se définit en termes de différence: la différence ontologique des personnages définit la mystique lullienne comme non unitive, l'ami ne disparaît pas dans l'aimé, de sorte qu'il n'y a ni fusion ni anéantissement des essences dans la mystique de Lulle. C'est Probst (1916) qui initie ces études, en partant du schéma proposé par Rousselot (1908), qui différencie les mystiques de l'amour physique des mystiques qui ont pour objet l'amour extatique.

En plus, l'examen des versets montre que le mysticisme lullien est constitué comme anthropocentrique. L'ami et l'aimé partagent les pages du *LAA*, dans une relation qui place le désir de l'homme au centre. La recherche de l'ami est sans fin, car l'aimé est impossible à atteindre dans cette vie, mais en chemin, nous voyons qu'il s'y rapproche, car il applique tous les instruments à sa disposition à cette tâche.

Le deuxième bloc a pris en compte le processus contemplatif du *LAA*: comment se définit le chemin de l'ami, comment le monde est-il utilisé pour contempler l'aimé et quel rôle jouent les mystères divins de la trinité et de l'incarnation dans cette recherche.

L'ami amoureux a commencé à discipliner tous les moyens que l'aimé lui a fournis pour commencer la recherche, car leur action doit viser à comprendre l'organisation que Dieu a établie dans l'univers. Cela l'a conduit à subordonner ses capacités sensuelles à la partie spirituelle —l'âme rationnelle et ses trois puissances— qu'il a réussi à maîtriser. Dans les versets, nous avons vu comment la mémoire, l'entendement et la volonté se sont préparées à se souvenir, à comprendre et à aimer l'aimé, malgré les tentations et les adversités qu'ils ont rencontrées dans la marche éternelle.

L'ami suit le cercle vie active-vie contemplative et ainsi a été exposé. Dans l'analyse des métaphores, nous avons découvert que l'ami commence par contempler l'aimé à partir des significations de dignité trouvées dans le monde, mais il sait également le contempler isolé du monde, dans la solitude accompagnée de Dieu. Pour contempler l'aimé, l'ami s'est vidé de toute autre chose et a accordé sa volonté, dans un acte d'abandon qui n'impliquait pourtant pas l'union mystique. Cette distance était temporaire car le processus contemplatif est circulaire: il a sa sortie et son but dans le monde sensuel. Après avoir atteint l'aimé, l'ami est retourné dans le monde sensible dans un mouvement de *descensio*. En tant que dépositaire de l'amour divin, l'ami a ressenti le besoin de montrer la voie à suivre pour atteindre l'objectif. En fin de compte, il a réussi à remplir sa mission: faire du monde un lieu plein de vertus qui permettent de contempler les dignités de l'aimé, car la création matérielle est pleine de possibilités pour contempler Dieu. Il a réussi à faire faire aux autres les premiers pas et à entreprendre son propre voyage qui doit les conduire à la sagesse et, ensuite, au bonheur éternel.

D'autre part, nous avons remarqué que les chemins empruntés par l'ami sont remplis d'endroits pénibles et de douleurs inclémentes qui ne facilitent pas sa mission. L'ami utilise justement les souffrances du voyage pour se rapprocher du modèle suprême qu'il poursuit, Jésus-Christ, car c'est grâce à lui qu'il peut rencontrer l'aimé. Tout au long de ces pages, il a été montré que l'œuvre s'inscrit dans la tradition médiévale de la spiritualité affective, dans laquelle la souffrance du Christ est utilisée comme une image pour la contemplation, comme une ressource dévotionnelle qui suscite la compassion. La pénitence initiée par le protagoniste du *LAA* se reflète dans celle subie

par Jésus-Christ, c'est pourquoi l'ami s'efforce constamment de se souvenir de la passion. Le chemin de l'ami se veut semblable au chemin du Christ et des apôtres. On ne s'étonnera donc pas si l'ami chante que le plus grand acte d'amour que l'on puisse faire pour l'aimé, c'est la mort. Dès lors, la souffrance est présentée comme une condition intrinsèque de l'amour, la douleur est un bien précieux car elle est l'expression de l'amour. Ainsi, si les amours de l'ami et de l'aimé peuvent se ressembler en quelque chose, c'est dans cette souffrance commune, que l'ami exprime par les travaux, la contrition, le jeûne et les afflictions, mais aussi par les larmes et les soupirs, qui deviennent des signes d'amour. En effet, il a été démontré dans les métaphores qu'il y a une manifestation explicite du désir de Dieu à travers les pleurs.

Nous avons dit que le chemin de l'ami commence et se termine dans le monde. L'ami apprendra à lire le livre qui se déploie dans un acte infini de significations, et à la fin de son voyage, partagera la lecture apprise avec le reste des hommes, aussi bien avec les désireux d'amour qu'avec les pauvres ignorants qui ne connaissent pas les merveilles que la réalité offre. Décoder les significations des dignités qui rendent le monde beau deviendra donc l'acte incontournable dans la marche de l'ami.

La deuxième partie du deuxième bloc a porté sur le rôle du monde sensible comme livre rempli de signes de Dieu, selon la conception exemplaire de l'univers médiéval. Pour cela, les lignes théoriques du symbolisme médiéval et de l'allégorie ont été synthétisées à partir des prémisses augustinienne concernant le signe. Nous avons voulu souligner le rôle important de la théorie de la signification dans la pensée lullienne, car elle est le mécanisme qui rend possible le système de règles permettant de découvrir les significations secrètes auxquelles renvoient les signifiants. Pour Lulle, la démarche contemplative de l'ami est en réalité la démarche vitale de tout bon chrétien, car connaître la réalité, c'est la contempler depuis Dieu.

Dans le réseau de relations qui configurent le monde médiéval, la signification est le mécanisme qui les rend possibles, en tant que système de règles permettant de découvrir les significations secrètes auxquelles renvoient les choses signifiantes. En tant que signe, l'univers matériel vise à conduire l'homme vers Dieu, de sorte que l'acte de signification repose sur une relation matériel-immatériel, présent-absent.

La connaissance de Dieu est acquise à partir des significations que les créatures leur donnent. La théorie de la signification est un système de règles permettant de découvrir la signification secrète des choses significantes, c'est-à-dire expliquer artificiellement la signification naturelle implicite dans le livre de la nature. C'est pourquoi la signification devient cruciale dans la contemplation, mais en outre, chez Lulle, c'est l'une des caractéristiques fondamentales de sa méthode démonstrative, l'*Ars*. La doctrine de la signification naturelle est un système de règles pour lire le livre du monde selon des mots sensuels et intellectuels, avec des règles concrètes, permettant de pénétrer de manière sensible et intelligible le sens du livre de la nature (Trias 1993, 18-19). Dans un jeu où le sensible et l'intelligible ont besoin l'un de l'autre, la signification permet d'arriver à connaître Dieu, grâce aux ressemblances qui se manifestent dans la création, car chez Lulle, la possibilité de la signification est due à la création (Vidal 1990, 323). La définition de Johnston est très précise: «*Semblança* (resemblance or similitude) designated the relationship of correspondence between all beings, and *significació* (signification) the revelation or dynamic manifestation of that correspondence. [...] *Semblança* established a semiology [...] *significació* provided an hermeneutics» (Johnston 1978, 38).

Dans la méthode de connaissance qu'il systématise, Lulle cherche à transformer la contemplation en connaissance, et pour y parvenir, il utilise les significations: « la clé de cette transformation est dans la progression qui va du connu au moins connu ou caché grâce à un jeu ordonné de significations » (Rubio 2017, 64). La signification est donc le moteur de la méthode cognitive, dans laquelle l'objet que l'on veut connaître est confronté à un autre, plus connu, avec lequel il entretient une relation de ressemblance. Cela permet une comparaison des qualités des deux objets, pour voir lesquelles se trouvent dans l'autre et comment, et dans la différence entre les qualités, la signification révèle les significations cachées. Ensuite, l'intelligence doit s'efforcer de trouver la signification, en analysant les qualités de la chose qui fonctionne comme un signe, et qui sont le reflet des qualités divines, afin d'obtenir une *similitudo* de l'objet spirituel (Rubio 2017a, 65-67). Car si Dieu peut être signifié, c'est grâce à ses dignités.

La doctrine lullienne des dignités divines considère qu'il existe une série de principes ou de vertus qui sont coessentiels à Dieu, identiques en lui, concordants et mutuellement convertibles. De l'activité de chaque dignité découle un ternaire de corrélations, qui *ad intra* expriment la Trinité, et *ad extra* produisent toute la création, de sorte que le monde sensible participe à ces attributs. Comme on l'a déjà exposé, selon le niveau ontologique qu'ils occupent dans la réalité, les créatures rendront compte des vertus divines, les qualités des créatures signifieront les qualités de Dieu, car celles-ci sont partagées par le signe et par l'être signifié. Ainsi, le monde sensible agit comme un miroir imparfait dans lequel se reflètent Dieu et ses qualités. Pas pour rien dans les *Proverbes de Ramon*, le bienheureux affirme que «tota semblança es creatura» (*ProvRam*, ORL XIV, 163).

Cela s'explique si l'on considère que pour que les propriétés et les qualités d'un objet en constituent la démonstration, elles doivent être comprises à partir des causes: dans l'ontologie de l'être créé, ses propriétés et ses qualités peuvent constituer la démonstration du créateur (Gayà 1995, 489-490). En corollaire de cette approche, les dignités sont établies comme l'un des moyens d'accéder à la connaissance de Dieu: l'intellect humain, limité et imparfait, ne peut pas connaître l'essence divine —«ma anima no pusca bastar a cogitar en vos segons lo vostre gran acabament» (*LC* 149, 7), «impossíbol cosa es que cosa infinida pusca esser tota compresa per cosa finida» (*LC* 100, 7)— mais il peut en suivre les vertus à travers la création, car les créatures signifient partiellement et imparfaitement leur cause agent à travers les propriétés qui y sont présentes. Grâce à la *similitudo*, les créatures permettent à l'être humain de savoir comment est Dieu ; la signification est le moyen par lequel l'homme peut le connaître: s'il les déchiffre, il pourra comprendre les affirmations de la foi qui affirment quelque chose sur Dieu, son être et son agir (Gayà 1995, 490). C'est pourquoi les dignités divines sont à la fois des principes de l'être et des principes cognitifs.

Les premières recherches lulliennes concernant cette théorie se trouvent dans le *Livre de contemplation*. Tout au long de l'œuvre, la cause finale pour laquelle les créatures ont été créées est expliquée une fois et encore: «Per tal que·l vostre compliment e·l vostre acabament, Seyner, fos conegut, per aysó, Seyner, es donat eser a les creatures; e la pus principal occasió per que les creatures son, Seyner, creades, si es per conexer la vostra bonesa» (*LC* 100, 7). C'est ainsi que la réalité sensible s'inscrit au centre du

système lullien ; le monde est le fondement à partir duquel commence le processus contemplatif, le premier pas que le voyageur doit faire dans le long voyage à la recherche de Dieu, comme cela est constaté depuis les premières œuvres lulliennes. Par conséquent, la théorie de la connaissance se montre dépendante des sensualités (*sensibilia*) et des sens extérieurs —surtout du sens de la vue. Dans le livre III du *Livre de contemplation*, Lulle décrit la méthode de connaissance de la vérité à partir des sensibilités, la recherche du monde intelligible à travers le sensible. En particulier, dans la distinction 29, l'auteur systématise une méthode de connaissance à partir des sujets qu'il a déjà exposés, pour les intégrer dans une formulation qui permet de transformer la contemplation en connaissance véritable (Rubio 2017, 64).

Ainsi, puisque les dignités sont le moyen par lequel l'univers témoigne de l'ineffabilité de Dieu, l'homme doit partir d'elles dans la configuration pratique de la contemplation divine. C'est pourquoi les dignités jouent un rôle central à la fois dans le *LC* et dans le *LAA*, sachant que «la mística lul·liana és essencialment un sistema de contemplació metòdica i minuciosa de l'escala de les criatures» (Pring-Mill 1991 [1962], 92). Puisque l'homme n'est pas capable de contact direct avec Dieu, il doit savoir utiliser les moyens dont il dispose pour atteindre son objectif:

Dios en si no puede ser jamás un objeto inmediatamente dado. Por esto, la contemplación luliana en Dios presupone necesariamente otros objetos intermedios los cuales por si mismos tienen que presentarse inmediatamente a nuestra conciencia. Por lo dicho consta que la contemplación luliana es una observación atenta y absorbida en la vista inmediata de un objeto real o mental o también de cualquier agrupamiento problemático de objetos o conceptos, en cuanto tal observación continuada lleva nuestra mente a la consideración de Dios mismo (Platzeck 1978, 96).

La réalité matérielle constitue le fondement à partir duquel on peut ascensionner vers le spirituel, et l'homme doit commencer par savoir la regarder, car elle contient les vestiges des dignités divines. Dans la contemplation des dignités, il faut également suivre une méthode qui doit être apprise. Lulle explique la procédure dans *l'Art de contemplation*, le manuel théorique de contemplation qui forme le chapitre 101 du *Romanç d'Evast e Blaquerne*: le protagoniste, Blaquerne, écrit un traité qui doit aider les ermites à élever leur âme «a contemplar Déu en sos honraments e en sos capteniments». Il explique le fonctionnement dans les premières pages :

La art d'aquest libre es que les virtuts divines sien primerament contemplades les unes en les altres e puxes sien contemplades en les altres parts del libre, havent per object l'anima del contemplador les virtuts divines en son remembrament, enteniment, volentat; e que sapia concordar en sa anima les virtuts divines e les altres parts del libre, en tal manera que sia honrament e honor de les divines virtuts; les quals virtuts son aquestes: bonea, granea, eternitat, poder, saviea, amor, virtut, veritat, gloria, perfeccio, justicia, larguea, misericordia, humilitat, senyoria, paciència (*ArtCont*, NEORL VIII, 523).

L'art consiste à contempler de manière combinatoire les dignités, d'abord les unes avec les autres, puis avec les autres parties du livre proposées, et c'est ainsi que le personnage Blaquerne le mettra en pratique dans les chapitres suivants. La systématique de la méthode est ce qui permettra au fils d'Evast d'arriver à contempler Dieu: «per açó Blaquerne era tan abundós a contemplar son amat, per ço cor seguia art en sa contemplació, que sos hulls n'eren tots jorns en plors e sa anima en devoció, contricció, amors» (*ArtCont*, NEORL VIII, 533). Au chapitre du *LC* sur la façon de contempler la seigneurie divine, cela est expliqué par le biais d'une comparaison très efficace:

On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com lo mirall representa a la bella dona la figura de sa cara, per la qual representacio sensual la dona ha ocasió de membrar e entendre e voler sa bellea, enaxí la M (memòria, enteniment e voluntat) es ocasionada de membrar e entendre e amar la A (senyoria de Déu) com la B (significació d'A) li representa la A ab la F (poder de Déu) e G (saviesa de Déu) e H (volentat de Déu) e I (dretura de Déu) e K (misericòrdia de Déu) e L (acabament de Déu). On, com la M entellectueja so que reeb de la B per les damunt dites figures ab les quals la A es significada, adoncs membra e entén e ama la ànima en vostra senyoria tant de poder e saber e voler e dretura e misericordia e acabament, que lo voler de la M no ama altra senyoria sino la vostra, ni altra senyoria no membra ni entèn digna ni covinent sino la vostra, ni neguna senyoria no es par ni equal ni semblant ab la vostra en poder ni saber ni voler ni dretura ne misericordia ni acabament (*LC* 332, 11).

Le miroir représente le visage de la femme et la femme, grâce à cette représentation, comprend, se souvient et aime sa beauté, de la même manière, les puissances de l'âme s'appliquent à contempler la seigneurie divine à travers les significations que leur donnent les autres dignités. En fait, Lulle précise à plusieurs reprises que le monde est le miroir à travers lequel l'homme peut voir Dieu; l'activité *ad extra* du créateur a une finalité épistémologique évidente. Nous comprenons la réponse que l'Amour de *l'Arbre de philosophie d'amour (AFA)* donne à l'ami quand celui-ci lui demande ce qu'est la création: «“Amic, és creació per so que sia lo món e les creatures, espil e

ymage de la obra que l'amat à en si metex per so que sia per los àngels e per los homes coneguda, amada e loada'» (AFA, 163). Le monde est la conséquence de l'activité productive tournée vers l'extérieur de l'éternelle activité divine, de l'éternelle action des dignités et, par conséquent, il est le moyen pour l'être humain de le connaître et de le contempler. Si dans le passage du chapitre 332, nous constatons de nouveau que certaines dignités démontrent les autres et rendent possible leur contemplation, cela est formulé de la même manière dans le *LAA*, où l'amour divin, l'une des dignités (*voluntas*), est caractérisé à partir d'autres dignités:

Demana ren a l'amat de la amor de son amich. Respòs que la amor de son amich és mesclament de plaer e malança e de temor, ardiment.

Demana ren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinida bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influencia ha l'amat a l'amich (*LAA* 81).

Puisque les dignités sont concordantes et mutuellement convertibles, selon le principe de «convenient de propietats» (Gayà 1979a, 15), les unes démontrent et caractérisent les autres, comme cela se produit avec l'amour. C'est pourquoi l'ami contemple en Dieu toutes les vertus, qui sont différentes en même temps sont en accord entre elles: «Esguardava l'amich son amat en la major diferència e concordança de virtuts» (*LAA* 257). Selon cette théorie on peut comprendre ce verset du *LAA*: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e·s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e·ll mortificava no era mas 1^a tant solament» (*LAA* 88).

Les manifestations des dignités dans les créatures sont diverses —mais ce sont des manifestations d'une seule substance divine— c'est pourquoi les manières dont l'amant se représente aux yeux de l'ami sont diverses, tandis que dans Dieu, il y a une seule essence, c'est pourquoi la métaphore se termine par une adversative selon laquelle l'amour «no era mas 1^a tant solament». La présence des créatures à la vue sensuelle du contemplatif est ce qui déclenche le processus contemplatif, car il les utilise comme outil épistémique. À tel point que l'ami finit par considérer leurs significations comme des enseignants dans la contemplation:

Demana ren a l'amich: —Quals són tes riqueses?

Respòs: —Les pobretats que sostench per mon amat.

—E qual és ton repòs?

—Lo languiment que·m dóna amor.

—E qui és ton metge?

—La confiança que he de mon amat.

—E qui és ton maestre?

Respòs e dix que les significançes que les creatures donen de son amat (*LAA 57*).

Qui peut enseigner quelque chose sur l'aimé sont les significations que l'on peut percevoir à travers les créatures, pour autant qu'elles soient lues correctement. La compréhension des dignités n'est possible que si la fonction des sens externes est accompagnée de l'activité des puissances divines:

Lev'à's matí l'amich, e anava cerchant son amat. E atrobà gents qui anaven per la via e demanà si havien vist son amat. Respongueren li dient quant fo aquella ora que son amat fo absent a sos hulls mentals. Respòs l'amich e dix: Anch, pus ach vist mon amat en mos pensaments, no fo absent a mos hulls corporals, cor totes coses vesibles me representen mon amat (*LAA 40*).

Tout cela nous conduit à conclure sur le rôle essentiel du monde et de tous ses éléments en tant que miroir où contempler l'aimé. Et aussi ses beautés, car la beauté du monde est un reflet de la beauté de l'immanence. Si la beauté du monde signifie la beauté infinie et parfaite du créateur, elle devient un autre mécanisme épistémique, car à travers elle l'homme peut connaître et voir Dieu.

Enfin, nous avons clôturé ce bloc en abordant comment les mystères de l'incarnation et de la trinité s'inscrivent dans la méthode contemplative que Lulle théorise et tente de mettre en pratique à travers le *LAA*. Au centre de l'activité lullienne se trouve la ferme volonté de démontrer les vérités révélées de la foi chrétienne. Expliquer avec des raisons nécessaires l'incarnation de Jésus-Christ et la trinité est, peut-être, la tâche à laquelle Lulle consacra plus de pages et de ressources. Aussi bien la théorie ontologique de Raymond que les fondements épistémiques qu'il défend sont toujours justifiés en ce sens. La prééminence du Christ et de la trinité sont remarquables dans la méthode contemplative et, en définitive, expliquent sa vision du monde. Jésus-Christ, en plus de lui offrir un modèle moral à suivre, est la clé qui permet à l'homme de connaître Dieu, même si c'est imparfaitement et avec toutes les limitations de ceux qui habitent le monde sensuel. D'autre part, la pensée lullienne ne peut être comprise sans la vision trinitaire du monde: la structure trinitaire de sa vision du monde soutient tout son système, ce qui l'a conduit à développer la théorie des corrélatifs.

Si la prééminence du Christ est remarquable dans la méthode contemplative, ce n'est pas seulement en raison de sa grandeur morale: Christ devient clé dans le processus de connaissance de Dieu, car c'est lui, justement, qui rend la connaissance possible pour l'entendement humain. En effet, la dévotion au Christ et à sa passion est un moyen pour l'ami, qui peut accéder à travers la contemplation de l'humanité souffrante du Christ à la contemplation de sa divinité. Car Jésus-Christ est fondamental comme réalité ontologique mais aussi comme réalité signifiante: si à travers la création l'ami a pu contempler Dieu à travers la diffusion des vertus divines qu'elle contient, il le fera encore mieux à travers le souvenir de Jésus-Christ, qui est le signe exemplaire des perfections divines. Les puissances de l'âme rationnelle voient dans la figure du Christ le sujet parfait sur lequel s'appliquer.

Dans *l'Art de la contemplation*, Blaquerne explique la méthode qu'il suivra pour contempler les dignités, basée sur la combinaison des dignités entre elles et ces principes avec les trois concepts fondamentaux de la mission lullienne, l'unité, trinité et incarnation:

[...] aquestes virtuts poden esser contemplades en diversses maneres, cor una manera es contemplar una virtut ab altra, o una ab dues o tres o mes; altra manera es con les virtuts contempla hom en la essència o en la hunitat o en la trinitat o en la encarnació, e axí de les altres parts del libre; e altra manera es con ab les virtuts contempla hom la essència o la unitat o trinitat, encarnació (*ArtCont*, NEORL VIII, 523-524).

Une des possibilités épistémologiques est de contempler les vertus dans l'incarnation et, inversement, de contempler l'incarnation avec les vertus. Les vertus et Jésus-Christ sont à la fois le sujet agent et l'objet patient pour venir contempler Dieu. Blaquerne lui-même montre la méthode à travers son expérience, dans laquelle, grâce au souvenir de la passion du Christ, il parvient à entrer dans l'état qui appelle à la contemplation.

En quelque sorte Jésus-Christ suppose la réconciliation des hommes, et du monde créé, avec Dieu, et en même temps est, avec la trinité, l'une des clés de l'épistémologie et de l'ontologie lullienne. Parce qu'à travers l'incarnation, la différence et le contraste entre Dieu et l'homme sont minimisés et la maximisation de la similitude et de la concordance est atteinte (Hughes 2005). Le Père, le Fils et le Saint-Esprit font l'homme à leur ressemblance pour que l'homme subsiste à l'image de Dieu. Mais Dieu non

seulement crée les hommes à sa ressemblance, mais dans un excellent acte de bonté prend la nature humaine. Cela permettra à l'homme de pouvoir accéder à la connaissance de Dieu d'une manière moins imparfaite, et en assimilant ses qualités il pourra même le voir en lui :

Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on veés son amat. E sguardava son amat per ço que li fos mirayll on agués conexença de si mateix. E es qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat (*LAA* 341).

De plus, dans l'analyse des considérations sur l'incarnation, il a été montré qu'un dialogue s'établit entre le *LC*, le *LAA* et l'*ACIV* qui aide à apporter des réponses et à clarifier les observations de Raymond sur le christocentrisme dans cette première étape productive. À la fin, cela a montré l'importance de la prise en compte de la production contextuelle lullienne dans l'œuvre en cours. Nous avons encore mis en évidence un autre élément que l'ami utilise pour son succès: la croix, comme symbole par excellence de la religion chrétienne. Le regard de la croix est ce qui active l'ami à se souvenir de la passion, car la croix est une fontaine qui déverse des vertus pour ceux qui savent les boire: en la regardant, l'homme doit savoir lire le sens de la dignités divines qu'elle contient.

Si Jésus-Christ est l'un des fils avec lesquels Lulle tisse la méthode contemplative tout au long des pages du *LC*, la croix est précisément l'un des fils qui en ressort. Car la vision sensuelle de la croix permet de contempler et de suivre la première intention:

Con lome religiós guarda, Sènyer, en la creu la vostra figura, qui demostra les vostres nafres els vostres treballs e la greu mort que sostengués, adoncs es sensible sensualment; e con per la sensualitat sensual comensa a remembrar la vostra passio e la vostra mort, adoncs sent intellectualment; e con comensa a plorar e a suspirar e a amar e aver contriccio e devoció, adoncs es lo sentiment compost corporalment e intellectualment.

Con lo cors del home sent, Sènyer, escalfament e frevor e plor, e la anima sent amor e voler e membrament e cogitament e devocio, adoncs daquestes dues sensualitats es feta en home una sensualitat composta de les coses corporals e de les espirituals. (*LC* 147, 5-6).

Nous savons que l'homme accède à la connaissance de la réalité à partir des figures qui lui sont présentées par la perception sensible, dans lesquelles il perçoit les propriétés et les qualités qu'il doit comprendre comme se référant à l'objet réel. C'est dans l'intellectualité que l'homme trouve l'explication des propriétés et qualités - telles

qu'elles définissent l'objet perçu - et où l'existence d'autres réalités qui ne s'offrent pas à la perception de leurs sens, mais auxquelles nul ne peut rapporter des propriétés et qualités semblables à ceux connus. Et la connaissance des propriétés et des qualités qui définissent la réalité conduira à comprendre la foi, qui est le sens ultime de la contemplation (Gayà 1995, 498). Ainsi, l'aperçu de la croix fournit une image sensuelle, la figure, qui pousse rapidement la mémoire à se souvenir de la souffrance de Jésus-Christ. La perception visuelle de l'objet matériel, la croix, s'accompagne de la perception du concept spirituel correspondant, la passion, qui est représentée aux puissances supérieures et les active. Car si la croix a une intention, c'est la manifestation de la passion, et c'est ce que la vision intellectuelle saisit: «Vos, Seyner, avetz lexat l'esclau de la vostra passió en les crous escampades per lo mon per so que, con veurem ab los huls corporals la vostra ymaje, que vejам ab los huls de la anima la vostra passió» (*LC* 123, 10).

Or, nombreux sont ceux qui assument le symbole de la croix, mais peu qui la suivent activement et remplissent son sens ultime, l'imitation de la passion et du martyre. Le contemplateur énonce avec son exemple le modèle pour le reste des contemplateurs:

Tant m'es, Seyner, dous e placent a veser l'esclau de la vostra passió que ja mon cor no será sadolat d'amar ni mos huls de plorar tro que tota la mia sanc aja escampada per amor de vos, e tota la humeditat de mon cors aja escampada e versada en suor e en plors e en lagremes per donar lausor del meu seynor Jesucrist (*LC* 123, 30).

Dans un deuxième temps, nous nous sommes attachés à aborder le rôle de la trinité de la même manière. La complexité de cette question théologique n'empêche pas Lulle d'y consacrer ses efforts, bien au contraire: le mystère de la Trinité est au centre de ses réflexions. Selon les mots de Gayà, «the Trinitarian mystery is not only the focal point of Lull's theological reflections, of his missionary and apologetic activities, and even of his Art, but is also the focus of his mystical experience» (CCCM CCXIV, 510). Ceci est démontré tout au long des pages des ouvrages dont nous traitons: entre les versets du *LAA* et les chapitres du *LC*, on peut discerner d'abondantes références au mystère de la trinité. Et nous ne sommes pas surpris, car comme ont pu le voir Carreras i Artau, l'une des doctrines centrales du *LC* qui allait devenir le support théologique, métaphysique et moral des premières formulations de l'*Ars* est la prouvabilité des

dogmes de l'Église catholique: «Llull concentra su máxima atención en los dogmas diferenciales de la Trinidad y la encarnación, para cuya demostración agota todo el aparato de sus argumentaciones analógicas y silogísticas» (Carreras i Artau 1939, 357-358).

La pensée de Lulle ne peut être comprise sans la vision trinitaire du monde. En effet, la structure trinitaire de sa vision du monde sous-tend tout son système: Dieu est une substance et trois personnes à la fois, et les êtres du monde sont trinitairement actifs, dans le processus continu d'action et de perfection dans lequel ils sont tout. La vision du monde trinitaire de Lulle est fille de la tradition médiévale augustinienne, bien qu'avec plusieurs particularités qui la rendent originale, se concentrant sur l'activité des dignités et développant par la suite la théorie des corrélatifs.

Les sens des vertus divines servent à Lulle pour démontrer la trinité: si nous ne recevions pas plusieurs sens des vertus divines, l'entendement ne pourrait pas percevoir la trinité. Lulle se tourne vers le trinitarisme inhérent aux choses, causé par l'action *ad extra* des dignités divines. Les vertus divines sont «selon Dieu» une substance, mais «selon nous» elles se déploient au pluriel, et dans leur diversité elles signifient le rapport de paternité, de filiation et de procession inhérent à la trinité de Dieu, que l'entendement reçoit pour comprendre la relation de paternité, de filiation et de procession de Dieu:

Car Seynor sent e gloriós, vertader en totz temps! Les vostres vertutz, en quant vos sotz .i.^a. substancia, son, Seyner, totes .i.^a. causa, no moltes. Mas, en quant, Seyner, les vostres vertutz son moltes, son-o, Seyner, per so cor lo vostre poder fa e ordena moltes causes en nos (LC 13, 28).

Si le monde et toutes les parties qui le composent sont parfaits, c'est précisément parce qu'ils contiennent la trinité dans l'unité, et par cette vertu de perfection on entend l'«achèvement» de Dieu:

Vertuós Senyor! Com hom sab recordar e entendre que la unitat del mon no poria esser acabada sens les .iij. substancies damun dites, so es substancia corporal e substancia incorporal e substancia animada per la entellectual e elementada, e com hom sab membrar e entendre que estes .iij. coses no purien aver acabament sens que no componessen .j. mon tan solament, adoncs pot hom apercebre per aquest acabament altre acabament en cascuna de les parts on lo mon es compost; car sens que la substancia corporal no fos una e .iij. coses, so es materia e forma e lur conjunccio, no puria esser

acabada; e assò metex se seguex de la substancia intellectual creada qui sens intellectual materia e forma e conjuncio no poria aver acabament; e de la animal creatura se seguex assò metex, car sens que animal no fos cors e ànima e lur compost no puria aver acabament. (LC 327, 5).

Dans le *LAA*, les significations sensuelles et intellectuelles de la triplicité des créatures aident l'entendement de l'ami à contempler et à comprendre l'unité et la trinité de Dieu. À travers les versets, nous avons observé que la sensualité, l'intellectualité et l'animalité du monde, composées de matière, de forme et de la concordance des deux, servent à ce que l'âme, également trinitaire, comprenne, se souvienne et aime à travers les significations du monde, que le créateur est trois personnes en une seule substance :

Singular Senyor en infinitat e en eternitat! Com la ànima del vostre servidor mou son rememrar e son entendre e son voler a contemplar e a adorar per raons necessaries e veres vostra gloriosa trinitat, adoncs lo remembrament remembra e l'enteniment entén e la volentat ama los significats e les raons necessaries on la vostra trinitat es significada e demostrada, los quals significats e raons son com lo mon es remembrat e entès e volgut que es en .iij. parts, les quals son sensualitat intellectuital animalitat, e cascuna destes .iij. parts es en .iij. coses, materia e forma e la conjuncio de materia e de forma.

On, com la ànima remembra e entén la divisió del mon en .iij. parts e les .iij. parts son lo mon, adoncs es significat al humà enteniment per raons necessaries que lo creador del mon es en trinitat; car per so car lo mon es creat, es significat lo creador e es significat que en la unitat e en la trinitat del mon es significada la trinitat del creador e la sua unitat; car sil creador no fos .j. en essencia e que no fos en .iij. persones, fora significat al humà enteniment que lo mon no es creat a significar lo creador; e si assò fos enaxí, doncs fora creat debades e lo creador fora va en sa obra (LC 317, 10-11).

Dieu se manifeste dans sa création continue, dans sa production constante, à la fois interne et externe, à la fois dans la trinité et à travers des œuvres externes. Suite à la caractérisation que nous avons déjà faite, il est devenu clair qu'en Dieu la pluralité des dignités est en même temps une unité, une essence dans laquelle il n'y a pas de contradiction entre les vertus: «Los secrets de son amat vehia l'amich, per diversitat, concordança, qui li revelaven pluralitat, unitat, en son amat per major conveniment de essencia sens contrarietat» (*LAA* 258).

Au verset 39, les trois vertus divines que signifient les trois personnes sont notées: Dieu est la puissance, c'est la sagesse dans le Fils et c'est l'amour dans le Saint-Esprit. De son côté, le verset 263 rappelle les trois dignités que l'ami loue, les trois personnes qui ont tout créé, sauf le péché, qui est engendré par la condition humaine:

Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.
Respòs: —Per ço cor és glòria.
Digueren-li per què era poderós.
Respòs: —Per ço cor és poder.
—Ni per què és savi?
—Per ço cor és saviea.
—Ni per què és amable?
—Per ço cor és amor (*LAA* 39).

L'amich loava lo poder e·l saber e·l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora pecat; lo qual peccat no fóra sens lo poder e·l saber e·l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni·l saber ni·l voler de son amat (*LAA* 263).

Le troisième bloc de notre recherche a concerné la communication dans la contemplation. Il a fallu mettre la valeur de la parole dans l'œuvre de Lulle, indispensable pour mener à bien tous les objectifs fixés par le bienheureux, toujours au service de la première intention. D'une part, elle est élémentaire dans la prédication, et donc dans le projet missionnaire, au point que Raymond se propose d'écrire «le meilleur livre du monde» pour convertir les incroyants et leur démontrer l'existence de Dieu en s'occupant de la raison. La parole est le moyen qui a été donné à l'homme pour communiquer, et il est nécessaire d'instituer un langage commun qui permette une communication efficace, entre chrétiens eux-mêmes mais aussi avec les autres religions, car l'objectif missionnaire est au cœur du projet lullien. En ce sens, comme l'explique Rubio, l'écriture comme condition première de la transmission des idées reste toujours au centre de l'activité lullienne, car la raison de la foi doit non seulement être intellectuellement claire mais, en plus, elle doit pouvoir se communiquer (Rubio 2017a, 16-17).

La langue est un élément fondamental et incontournable de son travail, et le Majorquin sait utiliser toutes ses ressources pour faire passer son message. Des références au rapport entre langage et pensée, entre les limites des mots et l'entendement humain, se dégagent déjà des premières œuvres de Lulle. Cette préoccupation conduira à l'*Ars*, mais aussi à l'écriture de plusieurs ouvrages spécifiques sur différents aspects du langage.

L'examen de la bibliographie nous a conduits à vérifier que l'originalité de Raymond Lulle réside, effectivement, dans la capacité d'avoir su adapter les formes de la tradition littéraire au service de sa théologie missionnaire. Avoir habillé en littérature

les concepts des champs philosophiques et théologiques qu'elle vise à faire connaître (Rubió 1985 [1961], 302). Il fallait surtout tenir compte du fait que la littérature est pour Lulle le discours plus ou moins lyrique sur Dieu. Ainsi, l'objectif missionnaire et apologétique justifie l'écriture de toutes sortes de formes littéraires, qui ne sont rien d'autre que l'instrument expressif pour rendre accessible un contenu didactique et apologétique.

La littérature est toujours subordonné au service de l'*Ars* et, après tout, au service de la première intention. La littérature acquiert ainsi le rang de seconde intention, car elle est l'instrument qui permet la première intention. Lulle pratiquait presque tous les genres familiers aux hommes de l'époque, et c'est ainsi qu'un immense canevas de formes littéraires diverses nous est parvenu. Les raisons métaphysiques, ontologiques, épistémologiques, scientifiques sont couvertes par toutes les ressources littéraires disponibles. De la plume de Lulle sortent des récits allégoriques, des proverbes, des romans, des poèmes, des sermons, des prières pour la contemplation, des monographies scientifiques, des exemples... qui rejoignent la tradition romane et qui à la fois façonnent et s'adaptent à son système.

De toutes les ressources, l'importance de la métaphore comme outil de contemplation et de démonstration a été mise en évidence. La métaphore acquiert une valeur dans le système épistémique lullien, elle facilite l'apprentissage et aide l'entendement à comprendre les intellectualités, car elle permet d'établir des relations entre différents champs et se constitue comme une méthode pour affiner la pensée (Gisbert 2004). En plus, on pourrait faire valoir que la métaphore a un rôle démonstratif dans la méthode lullienne: dans les œuvres artistiques de la première phase, les métaphores et les comparaisons démonstratives jouent un rôle fondamental, à partir de l'analogie entre les mondes physique, spirituel et divin.

Cette réflexion préalable sur le langage cherchait à mettre en évidence la valeur de la parole dans l'œuvre lullienne pour aborder le dernier des problèmes du mysticisme que nous avons déjà pointé au début de ces pages: comment communiquer l'expérience de l'ineffable. Nous avons déjà dit qu'au moyen âge les signes jouaient un rôle fondamental. Signifier, c'est exprimer quelque chose au moyen d'un signe, exprimer

un contenu rationnel au moyen d'un support sensible, au moyen d'un langage. Chez Lulle, le langage est d'ailleurs l'instrument de la démonstration rationnelle. Dans la mystique, il faut aussi savoir signifier le vécu, par le signe donné qu'est le langage.

L'expérience mystique qui a été un acte intérieur de l'ami doit être traduite dans un langage qui permette de la transmettre. Le mystique a encore une dernière mission: transformer l'expérience en contenu communicable, faire discours de l'élément expérientiel que lui seul possède. C'est celui-ci le but fictif du *LAA*: Blaquerne écrit des métaphores morales pour communiquer les connaissances acquises, les partager avec le reste des ermites et transformer l'expérience individuelle en expérience communautaire. Pour ce le faire, il choisit un type de ressource, la métaphore, qui doit être exposée. Les versets du *LAA* sont explicitement présentés dans un langage difficilement accessible, à la manière des soufis: ils sont véhiculés à travers d'obscures métaphores qui demandent l'effort interprétatif de l'entendement pour amorcer l'ascension vers Dieu et mouvoir la volonté aux mêmes fins: «Dignes, foll, per què parles tan subtilment? Respòs: —Per ço que sia ocasió a exalçar enteniment a les noblees de mon amat e perquè per més hòmens sia honrat, amat e servit» (*LAA* 354). Seuls les entendements préparés à comprendre ses paroles pourront comprendre les significations de Dieu dont l'ami parle. L'effort exégétique que devra faire l'entendement du contemplatif éveillera ses capacités et l'obligera à dépasser ses limites naturelles. Si les paroles d'amour et les exemples ont besoin d'être expliqués, les ermites devront faire un effort pour interpréter les versets, c'est pourquoi chaque verset du *LAA* suffit pour une journée entière à contempler Dieu. La prédilection pour les formes courtes répond à une question d'efficacité: la nature de l'entendement lui permet de mieux comprendre les mots courts que les phrases longues, il traverse d'autant mieux les sensualités qu'elles sont courtes.

Dans cette préférence, on ne s'étonnera donc guère que le discours du *LAA* contienne de nombreux paradoxes, car les réalités qui y sont évoquées sont trop complexes pour être closes ou contenues dans des définitions abstraites. Une fois de plus, Lulle ne fait que suivre la tradition. Ainsi, nous avons expliqué comment, par le recours au paradoxe, il s'agit de dépasser le dualisme de la réalité dans les mots, dans un domaine particulièrement réfractaire à ce type d'expression: la souffrance.

Si le langage mystique est truffé de paradoxes, c'est parce qu'il évoque des réalités trop complexes pour être closes ou contenues dans des définitions abstraites. Ainsi, par le recours au paradoxe, ils tentent de concilier, en termes d'expérience spirituelle, des notions qui, en apparence et dans le domaine naturel, sont des antinomies (Leclercq 1957 : 68). Par les antinomies nous pouvons atteindre le divin: «lo divino solo puede ser concebido como milagro absoluto, como paradoja, como absurdo, acontecimiento que, de ninguna manera puede determinarse con predicados positivos» (Oltra 1973, 7-9). Nombreux sont les mystiques qui incorporent ces ressources dans leurs discours et voient dans l'hyperbole, les paradoxes, les antithèses ou les oxymores une manière de briser la logique d'un discours qui, par nature, ne devrait pas l'être.

Les versets du *LAA* montrent comment Lulle ouvre le langage et le transgresse, le contraint à l'extrême de ses possibilités en employant des paradoxes et en usant de termes apparemment opposés qui forcent le sens et qui, en réalité, cachent un sens pour ceux qui savent comment briser la coquille de la métaphore et dépasser la lecture littérale. A titre d'exemple, lisons le verset 158: «—Dignes, foll, en què·t sens major volentat, o en amar o en aïrar? Respòs que en amar, per ço cor aïrava per tal que pogués amar» (*LAA* 158). Le potentiel symbolique et sémantique des termes amour et colère les rend aptes à traduire la tension entre l'expérience et la compréhension du fait mystique.

Avec ces paires d'opposés, Lulle tente de surmonter le dualisme de la réalité dans les mots. Et si dans le *LAA* il y a un domaine particulièrement réfractaire à ce type d'expression, c'est bien celui de la souffrance. Les paires d'opposés trouvent leur expression la plus forte dans le domaine de la souffrance, qui est la voie de la réalisation spirituelle, répandue dans la littérature mystico-ascétique médiévale, afin d'unir l'expérience du corps à celle de l'esprit (Vega 2002, 118- 119).

La souffrance est inséparable de l'amour, et donc à travers les travaux et les souffrances, à travers les larmes et la douleur, l'ami aimera l'aimé: «Dix l'amat a l'amich: —Sabs encara què és amor? Respòs:— Si no sabés què és amor, sabera què és treball, tristícia e dolor?» (*LAA* 10). L'amour ne s'oppose pas à la douleur mais en est la nourriture, la langueur donne du plaisir car l'ami sait que c'est la condition de

l'amour, le chemin de Jésus-Christ que lui aussi doit savoir parcourir s'il veut contempler: «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» (LAA 31). Voici la même idée: «Mesclà amor los treballs e·ls plaers en los pensaments de l'amich. E clamaren-se los plaers d'aquel mesclament e acusaren amor a l'amat. E feniren e deliren los plaers con l'amat los hac departits dels turments que amor dóna a sos amadors» (LAA 225). Enfin, l'amie dit que «en tu és mon sanament e mon llanguiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon llanguiment; e on pus me languexs, major sanitat me dones [...]» (LAA 51).

Enfin, il a été abordé quel type de communication s'établit entre l'ami et l'aimé. Pour ne pas laisser de côté la terminologie que Raymond utilise dans l'une des métaphores, nous avons nommé le langage entre l'ami et l'être aimé le «langage de l'amour»: «Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab languatge d'amor» (LAA 95).

La communication dialogique entre l'ami et l'aimé se fait avec toute une série de caractéristiques qui s'analysent dans ces pages. La communication est le champ herméneutique dans lequel se trouvent l'expérience et la compréhension, le sensible et l'intelligible, puisqu'en elle s'opère lisiblement la conversion de la compréhension en expérience sensible et de l'expérience sensible en compréhension intelligente (Vega 2002, 116). Pour cette raison, ce ne sera qu'à partir de la découverte que la vérité habite l'autre que l'ami pourra accéder à la révélation, car bien qu'il en soit le dépositaire, il a besoin de l'aimé et de l'amour pour conclure le chemin de celle-ci, comme il arrivera aussi à l'amour. Afin d'atteindre la connaissance de Dieu, de suivre l'intention première, l'ami et l'aimé se chercheront continuellement pour se communiquer. C'est pourquoi de nombreuses métaphores morales du livre sont présentées sous la forme d'un dialogue entre deux interlocuteurs s'exprimant dans une conversation qui peut être aussi réelle qu'on l'imagine.

Les versets nous ont montré que l'ami a appris à écouter Dieu à travers les chants de la nature et il a appris aussi à lire tout l'univers des signes et significations secrètes que l'aimé lui présente. Le dialogue du LAA est fait de secrets et d'expériences, de non-dits et de mystères qui se dévoilent. L'ami chante les beautés de l'aimé avec toutes les

possibilités que le langage lui offre, et il montre aussi avec le silence l'étourdissement causé par la présence de Dieu:

Cantava e plorava l'amich cants de son amat. E dehia que pus ivaçosa cosa és amor en coratge d'amador que lamp en resplandor ni tro en ohiment; e pus viva és aygua en plor que en ondes de mar; e pus prop és suspir a amor que neu a blancor (*LAA 38*).

Anava l'amich per una ciutat 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 (*LAA 54*).

Cantava l'amich e dehia: —O, con gran malança és amor! A, con gran benauyrança és amar mon amat, qui ama sos amadors ab infinida amor eternal, complida en tots acabaments! (*LAA 107*).

Cantava l'amich de son amat, e dehia que tant li portava bona volentat que totes les coses que aïrava per s'amor li eren plaents e benançaes majors que les coses que amava sans la amor de son amat (*LAA 178*).

Dans son chant, l'ami exprime à la fois la joie et le tourment que lui cause l'amour de l'aimé, il expose au monde la relation intime qui marche de son pas infini et qui le fait passer pour fou. Le fou d'amour chante les vertus de l'aimé, communique à l'humanité les exploits et les peines rencontrées tout au long de son parcours. Car, comme le chant sacré, le chant de l'ami a une double fonction: il manifeste son expérience surnaturelle, de sorte que la louange vocale soit comprise comme la plénitude du langage humain et, en même temps, il invite le repos des âmes marcher vers cette même expérience parce qu'ils sont aussi remplis de l'esprit divin (Miró 2017, 167).

Et dans son silence: «Encontraren-se l'amich e l'amat, e dix l'amich: —No cal que'm parles; mas fe'm senyal ab tos hulls, qui són paraules a mon cor, con te do ço que'm demanes» (*LAA 29*) ; «Vedà la paraula l'amat a son amich, e aconsolava's l'amich en l'esguardament de son amat» (*LAA 146*). Car le silence n'est pas au-delà du langage, il est dans le langage. C'est la vérité du langage, car l'indicible est dans ce qui est dit. Ce n'est pas que la parole dise l'indicible en tant que tel, mais plutôt qu'il est «expliqué»,

qu'il se déploie dans tous les mots qui ne le sont pas (Certeau 1988, 27). Et ces mots qui ne sont pas sont les signes avec lesquels l'ami et l'aimé parlent.

La conversation du *LAA* est donc le dialogue entre le secret et la révélation. L'ami et l'aimé portent les signes d'amour qui les font se reconnaître comme amants et qui, par conséquent, qui leur permettent de communiquer. L'ami a acquis, marchant avec amour, les vertus et les signes qui l'attirent désormais comme un bon amant et, possesseur de la vérité, il se résout à répandre les vertus de l'aimé et le langage d'amour qu'il a appris à parler.

Le langage de l'amour avec lequel les amants communiquent est plein de secrets et de signes que seuls ceux qui ont commencé le chemin contemplatif comprennent. C'est pourquoi l'ami lui-même devient un signal pour le reste des amoureux, car «vera fi d'amor és senyal e se vera de vertaders e leyls amadors» (*AFA* 48). Dans son apparence extérieure, l'ami peut montrer les signes de l'amour — traits maigres, vêtements pauvres, yeux larmoyants, etc. — suivant le fondement franciscain selon lequel le corps doit prêcher sans parler et doit faire circuler l'enseignement de ce qui l'habite (Certeau 2006, 95). Considérant, également, la prémisse que les vertus morales sont le miroir des vertus divines et, ensuite, elles deviennent un chemin pour arriver à la connaissance des dignités, qui est la base du comportement moral (Domínguez 1995, 403). Montrer les richesses de l'amour, c'est se montrer dépourvu de richesses temporelles, s'habiller des plus beaux habits, c'est s'habiller des vertus divines: «[...] si veus amador pobrement vestit, menyspreat per les gents, descolorit e magre per dejunar e vetlar, sàpies que en aquell veus salvació e perdurable benedicció» (*LAA* 138); «Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables» (*LAA* 76); «Pregava l'amic son amat que li umplís son cor e son cors d'amor, per so que agués moltes e beles vestedures» (*AFA*, 76), «Vers senyals d'amor pregaren l'amat que·ls tramesés a son amic, car falses senyals d'amor lo volien enganar, e son ver amar, de fals amor vestir per so que tostemps fos sens repòs» (*AFA*, 74). Lorsque l'ami atteint l'état désiré, lorsqu'il parvient à s'éloigner des tentations et, vertueusement, suit l'intention première, les signes de l'aimé, de l'amour, apparaissent dans son apparence extérieure et il ne peut rien faire pour les cacher:

L'amich volch anar en una terra stranya per honrar son amat, e volch-se desmerxar per ço que no fos pres en lo camí. E hanc no poch desmerxar de sos hulls plors, ni de sa cara magres fayçons e groga color, ni de son cor plants, pensaments, sospirs, tristícia, languiments. E per açò fo pres en lo viatge e liurat a turments per los enemics de son amat (*LAA* 161).

Remarquons quels sont les signes qui trahissent l'ami aux infidèles : dans l'aspect extérieur les soupirs, les pleurs, et le visage triste, sec et démuní ; dans ses pensées intérieures, occupées par l'amour de l'être aimé. Parmi tous ces signes, les pleurs acquièrent une forte prééminence dans les métaphores: «Lo senyal de l'amat apar en l'amic, qui per amor és en tribulacions, sospirs e plors, pensaments, e en menyspreament de les gents» (*LAA* 120); «—Dignes, foll per amor, e qual cosa és pus vesible: o l'amat en l'amich o l'amich en l'amat? Respòs e dix que l'amat és vist per amors, e l'amich per sospirs e per plors e treballs e dolors» (*LAA* 13); «Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors» (*LAA* 24); «Dehia l'amich al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e loar a les gents. Umplí l'amat son amich de devoció, pasciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs e plors [...]» (*LAA* 130); «Los senyals de les amors que l'amich à a son amat són en lo començament plors e en lo mig tribulacions e en la fi mort. E per aquells senyals, l'amich preÿca los amadors de son amat» (*LAA* 226). Avec tous ces exemples on comprend que les pleurs finissent par se fixer comme éléments de communication.

Les bons amants n'ont pas besoin de mots pour communiquer, ils peuvent le faire avec les signes d'amour partagé qu'ils ont acquis dans la contemplation, avec le code communicatif commun de l'amour. Dans son voyage, l'ami ne doit pas cacher qui il est, précisément parce que ses signes sont les marques qui le rendent reconnaissable au reste des amants et elles sont l'exemple à imiter pour les hommes qui n'ont pas encore été initiés à la marche infinie vers l'aimé:

Torcava l'amich sa cara e sos hulls de plors que sostenia per amor, per ço que no descobrís los languiments que li donava son amat; lo qual dix a son amich per què celava los senyals d'amor als altres amadors, los quals li havia donats per ço que·ls enamoràs de honrar ses valors (*LAA* 168).

Lorsqu'ils se rencontrent et se rassemblent, les amateurs forment une communauté, une armée spirituelle d'amateurs où peuvent s'en inscrire tous les nouveaux qui commencent à suivre leur exemple. L'objectif de leur mission est clair: la défense de l'amour pour l'être aimé et sa propagation. Ils portent comme emblème les vertus de l'aimé, comme étendard leurs âmes amoureuses de Dieu:

Grans osts e grans companyes se són ajustades d'espirits d'amors, e porten senya d'amor on és la figura e'l senyal de lur amat. E no volen menar en lur companyia null home qui sia sens amor, per ço que lur amat no y prenga desonor (*LAA* 151).

L'ami, marchant avec amour, a supporté en ascète toutes les peines et les afflictions que l'aimé a mises sur son chemin et a pu acquérir les vertus et les signes qui l'attirent maintenant comme un bon amant. Détenteur de la vérité, il fait partie d'une armée d'amoureux prêts à se battre spirituellement pour faire grandir la communauté chrétienne, pour répandre les vertus de l'être aimé et le langage d'amour qu'il a appris à parler.

Le voyage à travers les métaphores morales du *LAA* nous a donc fait vérifier qu'il est possible d'établir une herméneutique à travers ses protagonistes et les éléments qui tournent autour d'eux, et que cela se réfère à la tradition contextuelle du texte. À la fois, elle doit tenir compte de la tradition culturelle et historique contemporaine de Lulle, ainsi que des autres œuvres du bienheureux et de la formulation de sa pensée. Les métaphores du *Livre de l'ami et de l'aimé* sont expliquées à la lumière des préceptes théoriques du *Livre de contemplation*, et aussi des significations contextuelles implicites. Il est donc prouvé que la plus belle œuvre de Raymond Lulle est un puits de mystères qui peuvent être révélés.