

RAMON LLULL: “MERAVELLA’T D’AQUELLS QUI  
HAN MAL REGIMENT PER QUÈ SÓN TANTS”.  
700 ANYS DE PROPOSTES DE REFORMA  
POLÍTICA

FRANCESC-XAVIER MARÍN I TORNÉ  
Universitat Ramon Llull

**RESUM:** L’obra de Ramon Llull és extensa en volums i en temàtiques tal com correspon a una persona amb interessos enciclopèdics: des de la filosofia fins a la teologia, passant per les ciències o la pedagogia. Tanmateix, la intenció final de Llull és una reforma del món per tal que la realitat s’ajusti a la voluntat de Déu. D’aquesta manera, el pensament lul·lià proposa un itinerari que, començant per la conversió personal, culmina en la reforma política. 700 anys després de la mort de Llull paga la pena recordar alguns dels elements essencials d’aquesta utopia.

**PARAULES CLAU:** Ramon Llull, utopia, política.

**Ramon Llull: “Marvel at those who have bad governance  
because they are many”.**

**700 years of proposals for political reform**

**ABSTRACT:** Ramon Llull’s work is large in volumes and topics, as it corresponds to a person with encyclopaedic interests: from philosophy to theology, from sciences to pedagogy. Nevertheless, Llull’s final aim is a reform of the world so that reality adjusts to God’s will. In this respect, Lullian thought proposes an itinerary that, from personal conversion, ends in political reform. 700 years after Llull’s death, we should remember some essential elements of this utopia.

**KEY WORDS:** Ramon Llull, utopia, politics.

“Fill –dix l’ermità a Fèlix–, tu que has pres ofici de meravellar, vé per lo món, e veges com prínceps, prelats e molts d’altres regen lo món, e meravella’t d’aquells qui han mal regiment per què són tants, e d’aquells qui han bon regiment per què són tan pocs<sup>1</sup>”

<sup>1</sup> Llull, R. (1983). *Llibre de meravelles*. 2a ed, Barcelona: Edicions 62, p. 321-322.

## 1. El rerefons geopolític del pensament lul·lià

La vida de Ramon Llull (1232-1316)<sup>2</sup> està decisivament condicionada per les circumstàncies geopolítiques llavors vigents en el Mediterrani, caracteritzades per una pluralitat cultural que no sempre es gestionava pacíficament<sup>3</sup>. Cal recordar, ja des de bon començament, que la presència de l'islam en els territoris que pertanyien a la Corona d'Aragó generava una situació de frontera que dibuixava un model social força diferent del de la resta de la cristiandat<sup>4</sup>. En efecte, mentre que per a la resta d'Europa el món islàmic quedava relegat bàsicament a la simple reflexió especulativa, per als habitants de la Corona d'Aragó tot allò referit a l'islam formava part de la vida quotidiana<sup>5</sup>. Aquest context sociocultural farà que, en un primer moment, l'activitat de Llull tingui lloc quasi exclusivament a l'interior de l'espai dominat per la Corona d'Aragó i que, més endavant, s'ampliï vers les repúbliques comercials italianes per, finalment, expandir-se vers la cúria romana per tal d'obtenir el favor del Papa. Aquest context explica també per què Llull buscarà la col·laboració de la casa d'Anjou a partir del moment que la monarquia francesa desplegui la seva influència fins a Nàpols, Sicília i Terra Santa<sup>6</sup>. A més, Llull haurà de tenir en compte el posicionament de la intel·lectualitat cristiana representada per la Universitat de París, per bé que això comportarà una seriosa confrontació del seu pensament

<sup>2</sup> Llull, R. (2013). *Vida de mestre Ramon*, Barcelona: Barcino; Villalba, P. (2015). *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona; Suau, T. (2014). *Ramon Llull, somni, miracle i misteri*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat; Bordoy, A. (2011). *La filosofia de Ramon Llull*, Mallorca: Objeto Perdido; Llorca, A. (2009). *El camino espiritual de Ramon Llull*, Madrid: San Pablo; Mata, S. (2006). *El hombre que demostró el cristianismo, Ramon Llull*, Madrid: Rialp; Puigpelat, F. (2004). *L'últim hivern de Ramon Llull*, Barcelona: Proa; Bonner, A., Bonner, E. (1993). *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull reader*, Princeton: Princeton University Press; Bonner, A. (1991). *Ramon Llull*. Barcelona: Empúries; Badia, L., Bonner, A. (1988). *Ramon Llull, vida, pensament i obra literària*, Barcelona: Empúries.

<sup>3</sup> Abulafia, D. (2013). *El Gran mar: una historia humana del Mediterráneo*, Barcelona: Crítica.

<sup>4</sup> Franco-Sánchez, F. (coord) (2004). *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios*, Alacant: Publicaciones de la Universitat d'Alacant; Domínguez, F. "La España medieval, frontera de la cristiandad", en A. Galindo, I. Vázquez (ed.) (1998). *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*, p.75-88, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

<sup>5</sup> Tolan, J. V. (2007). *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, València: Universitat de València.

<sup>6</sup> Domínguez Reboiras, F. (2007). "Las relaciones de Ramon Llull con la corte siciliana", in A. Musco (ed.). *Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio Palermo 3-7 Dicembre 2002*, p. 365-386, Palermo: Officina di Studi Medievali.

amb uns corrents filosòfics i teològics nous i, en gran part, allunyats o oposats al seu ideari concretat en l'*Ars*.

Després de tres segles de presència islàmica, entre 1229-1232, les tropes de Jaume I ocupen Mallorca<sup>7</sup>. Molts cavallers, comerciants i prohoms catalans havien donat suport a la conquesta amb la promesa de rebre a canvi noves terres on instal·lar-se. Entre aquests hi figurava la família Amat que emprava el patronímic Lull i que, tot just arribada a l'illa, veurà el naixement del seu fill Ramon a Medina Mayurqa<sup>8</sup>. El tracte que l'ocupació catalana va dispensar a la població autòctona de Mallorca va adquirir unes formes diferents en funció de si es tractava de jueus o de musulmans. Així, inicialment els jueus van veure preservats els seus drets i reconeguts els seus llocs de culte i d'ensenyament; caldrà esperar el 1300 perquè, malgrat la protecció de la monarquia per tal d'evitar-ne l'expulsió, la comunitat jueva fos progressivament reclosa al Call<sup>9</sup>. En canvi, els musulmans van ser desposseïts ràpidament de les seves propietats i reduïts a esclavitud tal com prescriu el *Libre de Repartiment*<sup>10</sup>. A diferència del que va passar amb altres ciutats reconquerides (Toledo, Saragos-

<sup>7</sup> Desclot, B. (1991). *Crònica o Llibre dels fets del rey en Jaume*, Barcelona: Bruguera; Al-Mahzumi, Ibn 'Amira (2009). *Crònica àrab de la conquesta de Mallorca (Kitab Ta'rih Mayurqa)*, Mallorca: Universitat de les Illes Balears; Friedlein, R. (2015). "Figuracions del jo en Jaume I d'Aragó i en Ramon Lull", *eHumanista/IVITRA*, 8, p. 98-108; Mas, A. (2004). "Conquesta i creació del regne" a *Història de les Illes Balears*. vol. II, p. 9-39, Barcelona: Edicions 62; Vinas, A. (2007). *La conquesta de Mallorca. Textos i documents*, Mallorca: Moll; Belenguier, E. (2007). *Jaume I i el seu regnat*, Lleida: Pagès editors; Cingolani, S. M. (2007). *Jaume I. Història i mite d'un rei*, Barcelona: Edicions 62; Furió, A. (2007). *Jaume I: entre la història i la llegenda*, Alzira: Bromera; Valriu, C., Vibot, T. (2005). *El rei En Jaume I. Un heroi històric, un heroi de llegenda*, Palma: J. J. de Olaneta Editor; Villacañas, J. L. (2003). *Jaume I el Conquistador*, Madrid: Espasa Calpe.

<sup>8</sup> Conde, R. (1983). "Los Lull: una familia de la burguesía barcelonesa del siglo XIII", en F. Giunta, P. Corrao (ed.). *La società mediterranea all'epoca del Vespro*. vol. II, p. 371-406, Palermo: XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona; Miret y Sans, J. (1910). "La Vilanova de la Mar i la familia d'En Ramon Lull en la XIII centúria", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 5, p. 525-535; Miret y Sans, J. (1915). "Lo primitiu nom de família d'En Ramon Lull", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 8, p. 305-307.

<sup>9</sup> Oeltjen, N. (2013). "Kings, Creditors and Converts: The Impact of Royal Policy and Corporate Debt on the Collective Identity of Majorcan Conversos after 1391", *Sefarad*, vol. 73:1, p. 133-164; Pons, A. (1984). *Los judíos del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, 2 vols, Palma: Miquel Font Editor; Hillgarth, J. N. (1995). "Sources of the History of the Jews of Majorca", *Traditio*, 50, p. 334-341.

<sup>10</sup> Soto, R. (ed.). (1984). *Llibre del repartiment de Mallorca*, Palma; Santamaría, A. M. (1980). "Creación de la Corona de Mallorca: las disposiciones testamentarias de Jaime I", *Mayurqa*, 19, p. 125-144; Mas, A. (1994). "El procés repoblador a Mallorca durant la primera meitat del segle XIV. Una aproximació al seu estudi", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 50, p. 167-198;

sa, Conca, Terol, Alcántara, Càceres, Badajoz, Còrdova, València, Sevilla...) en el cas de Mallorca no es va negociar una capitulació que permetés conservar l'aljama. Més encara, Mallorca esdevindrà aviat un important centre de comerç d'esclaus musulmans que proporcionava importants rendes a la hisenda pública<sup>11</sup>.

Més enllà del debat sobre el paper com a senescal que Ramon Llull hauria jugat a la cort de Mallorca<sup>12</sup>, el fet és que els anys de regnat de Jaume II (1276-1311) seran determinants en la vida de Llull amb la fundació del monestir de Miramar on un grup de franciscans estudiaran l'àrab i l'Art<sup>13</sup>. Els anys de disputa entre la Corona d'Aragó i el Regne de Mallorca (1279-1285)<sup>14</sup> faran que Llull centri el seu interès més aviat en París (nucli de la intel·lectualitat) i Roma (centre de la cristiandat). Tanmateix, vist el seu context vital a Mallorca, en tot moment Llull es presentarà com a "procurador dels infidels"<sup>15</sup>: el context polític del moment només considera la possibilitat d'una assimilació dels vençuts o l'expulsió, però Llull confia que, a través del diàleg, hom podrà presentar arguments raonats (raons necessàries) d'allò que creu<sup>16</sup>. Aquesta íntima convicció el posarà en con-

<sup>11</sup> Mas, A. (2005). *Esclaus i catalans. Esclavitud i segregació a Mallorca durant els segles XIV i XV*, Palma: Lleonard Muntaner Editor.

<sup>12</sup> Fidora, A.; Rubio, J. E. (ed.). (2008) *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout: Brepols, p. 20-22.

<sup>13</sup> Perarnau, J. (1990). "El Llibre contra Anticrist i la Butlla de Joan XXI a favor de Miramar (1276)", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 9, p. 234-239.

<sup>14</sup> Cateura, P. (1998). *El Regne esvaït: desenvolupament econòmic, subordinació política, expansió fiscal* (Mallorca, 1300- 1335), Palma: El Tall Editorial; Ensenyat, G. (2007). "La antiga corona de Mallorca a mediados del siglo XIV: la crisis general y política y sus repercusiones culturales", *Edad Media. Revista de Historia*, 8, p. 59-77; Abulafia, D. (1996). *Un emporio mediterráneo. El reino catalán de Mallorca*, Barcelona: Ediciones Omega.

<sup>15</sup> La Rosa, L. (2004). "Raimondo Lullo, "procuratore degli infedeli" e maestro di vita cristiana", *Itinerarium*, 28, p. 157-180; Marín, F.-X. (2016). "Ramon Llull: l'aventura del diàleg interreligiós", a Llull, R. *Llibre de gentil i dels tres savis*, p. 5-16, Barcelona: Claret; Roque, M. A. (ed.). (2008). *Ramon Llull i l'Islam*. L'inici del diàleg, Barcelona: La Magrana; Moukarzel, J. (2010). Raymond Lulle en arabe, *Studia Lulliana*, vol 50, p. 3-20; Bonner, A. (1989). "L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme", a M. Salleras (ed.). *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-7 d'abril de 1988*, p. 171-185, Girona: Col·legi Universitari; Gayà, J. (2011). *Ramon Llull, inspiració per al diàleg interreligiós*, Barcelona: Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona, p. 10-42; Gayà, J. (2014). "Una teologia de la història, com a premissa del diàleg intercultural proposat per Ramon Llull", *Comunicació*, 130, p. 223-260.

<sup>16</sup> Bonner, A.; Ripoll, M. I. (2003). *Diccionari de definicions lul·lianes*, Barcelona-Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears; Friedlein, R. (2011). "El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica", Barcelo-

tacte amb les concepcions filosòfiques i teològiques proposades en unes universitats tot just acabades de fundar i en les quals els laics no hi tenien un accés fàcil<sup>17</sup>.

## 2. La teoria política medieval

La teoria política medieval tal com es conforma entre els segles XIII-XIV és deutora de l'herència clàssica grecolatina (essencialment Aristòtil i sant Agustí), però comença a marcar-ne una certa distància anunciant nous plantejaments que donaran peu a la primera Modernitat. Les majors discrepàncies s'originaran en les respostes al problema del conflicte entre el poder espiritual i el temporal que actuen de forma coactiva i simultània sobre un mateix súbdit<sup>18</sup>.

Com és sabut, sant Pau (Ro 13,1-7) exigeix als creients obediència a l'autoritat política. Ara bé, com a conseqüència de la caiguda de Roma, van sorgir diferents propostes d'arrel cristiana que, malgrat les discrepàncies, coincidien en afirmar que el veritable poder rau en l'àmbit espiritual. Un primer plantejament és el del cesaropapisme, que rellegeix la tesi clàssica que veia en l'emperador romà el *pontifex maximus*. Transmesa per Eusebi, aquesta resposta defensava que Déu havia escollit Constantí com a monarca absolut i representant seu a la terra. El cristianisme és proclamat religió oficial el 380 i religió imperial absoluta el 391. Amb la cristianització de l'imperi d'orient Bizanci passava a ser la nova Roma cristiana, de manera que l'emperador es convertia en cap de la religió d'Estat. Un punt de vista ben diferent és el que inaugura Lleó el Gran que fa del Papa l'hereu de tots els poders de Pere, tant l'espiritual com el temporal. L'autoritat religiosa és també la màxima autoritat política perquè el Papa és el cap de l'Església. La relació entre religió i política té aquí

---

na-Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears; Badia, L. (1992). *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona: Quaderns Crema.

<sup>17</sup> Butinyà, J. (2015). "Llull y la filosofía laica medieval", *eHumanista/IVITRA*, 8, p. 44-67; Batalla, J. (2009). Ego, qui sum laicus, *Studia Lulliana*, vol. 48, p. 69-92; Soler, A. (1998). Espiritualitat i cultura: els laics i l'accés al saber a finals del segle XIII a la Corona d'Aragó, *Studia Lulliana*, vol. 38, p. 3-26.

<sup>18</sup> Bordoy Fernández, A. (2009). "Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad", *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14, p. 25-41; Escobar, A. (2015). "Hacia una caracterización de la transmisión aristotélica en la Cataluña medieval", *Anuario de Estudios Medievales*, 45/1, p. 306-311; Haren, M. (1992). *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*. Toronto: University of Toronto Press.

una estructura inversa a la bizantina, ja que ara és l'Església qui incorpora en el seu si el poder polític i el legítim. S'estableix així una separació entre els dos poders i, alhora, una subordinació del poder polític respecte de l'espiritual. A partir de Gelasi I (492-496) la tendència serà a absorbir el poder temporal en l'espiritual. La solemne coronació de Carlemany a Roma l'any 800 suposava el reconeixement implícit de la superioritat del Papa sobre el poder polític, situació que s'allargarà durant el Sacre Imperi Romà-Germànic per tal de deixar clar que només la consagració pontifícia legítima el poder de l'emperador. En l'interval, el *Dictatus Papae* de Gregori VII (1075) prohibirà al poder civil investir càrrecs eclesiàstics apel·lant a la superioritat del poder religiós. Aquest model teocràtic assolirà el màxim esplendor amb la proclamació de la butlla papal *Unam sanctam* (1302). Caldrà esperar segurament a la *Immortale Dei* publicada el 1885 per Lleó XIII per recuperar amb contundència la idea segons la qual l'Església i l'Estat són poders supremes cadascun en el seu propi àmbit, independents però obligats a entendre's<sup>19</sup>.

### ***De sant Agustí a les propostes hierocràtiques***

---

 161

Tot aquest procés que durarà prop de 1000 anys es desencadena amb la fallida de l'Imperi Romà d'Occident. Sant Agustí, molt afectat pel saqueig de Roma, va començar la redacció de *De civitate Dei* que no acabaria fins el 426. Alguns cristians de l'Imperi es preguntaven per què Déu havia permès tantes calamitats i trobaven difícil conciliar la confiança en la providència divina i les desgràcies patides. Per això Agustí proposarà com a model l'actitud de Daniel que feia penitència no només pels pecats propis sinó també pels pecats del poble. La qüestió és esbrinar per què una obra que proposava una

---

<sup>19</sup> Coleman, J. (2000). *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford: Clarendon Press; Evans, G. R. (1993). *Philosophy and Theology in Middle Ages*, London-New York: Routledge; Strayer, J. (2005). *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton: Princeton University Press; Burns, J. H. (ed.). (1988) *The Cambridge History of Medieval Political Thought 350-1450*, Cambridge: Cambridge University Press; Canning, J. A (1996). *History of Medieval Political Thought 300-1450*, London-New York: Routledge; Miethke, J. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires: Biblos; Kantorowicz, E. H. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid: Alianza; Gierke, O. (1995). *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales; Kilcullen, J. (2004). "Medieval political theory" in G. F. Gaus; C. Kukathas (ed.). *Handbook of Political Theory*, p. 338-352, London: Sage; Hubeňak, F. (2014). Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas, *Prudentia Iuris*, 78, p. 113-129.

teologia de la història de tipus apològic va acabar donant peu en l'edat mitjana a una interpretació teocràtica<sup>20</sup>.

La doctrina antropològica agustiniana defensa que l'ésser humà habita aquest món però està destinat a participar de la vida divina. A causa del pecat vivim una existència en precari que fa que deslliurar-se del mal no sigui el resultat dels mèrits humans sinó del do de Déu. D'aquí dedueix sant Agustí que oblidar-se de Déu comporta abocar-se a una confiança desmesurada en les pròpies capacitats que cal qualificar de supèrbia (De civ. Dei, XIX, 5-4). Aquest punt de partida eticopolític té una enorme transcendència perquè implica que l'ésser humà està destinat per naturalesa a viure en societat (De civ. Dei, XIX, 12,2; XIX, 5; XIX, 7; XVIII, 2,1) però tendeix inevitablement a la discòrdia en lloc de a la convivència (De civ. Dei, XII, 27,1). Justament la funció bàsica dels poders polítics serà corregir la dimensió d'insociabilitat que el pecat introdueix en la conducta humana. És obvi que, un cop abandonada la idea prototípica del món grec segons la qual la condició social està inscrita en l'ordre natural, les preguntes sobre l'origen i les finalitats de la política passen a ser altament pertinents.

---

162

Sant Agustí resol aquest plantejament afirmant que els éssers humans són habitants de dues ciutats definides, no per trets de naturalesa, sinó per decisions ètiques: la ciutat dels justos (aquells qui viuen segons la voluntat de Déu) i la dels impius (els qui es guien exclusivament per criteris humans). Hi hauria una ciutat celeste (ciutat de Déu, hipostatitzada en Jerusalem) i una ciutat terrenal (ciutat del diable, hipostatitzada en Babilònia) (De civ. Dei, XIV,1; XV,1; XV, 4; XV, 7, 1; XVIII, 54, 2)<sup>21</sup>.

Ara bé, la tesi agustiniana afirma que els habitants de la ciutat de Déu no rebutgen res del que afecta els interessos de les institucions polítiques humanes, sempre que no obstaculitzin l'honor degut a Déu (De civ. Dei, XIX, 17). És a dir, la ciutat dels homes (política) no pot fer supèrflua la ciutat de Déu (religió), ni la ciutat de Déu pot ser

---

<sup>20</sup> Brown, P. (2001). *Agustín de Hipona*, Madrid: Acento; Markus, R. (1989). *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press; Dodaro, R. (2004). *Christ and the Just Society in the thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press; Curbelié, P. (2004). *La justice dans la Cité de Dieu*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes; Velásquez, O. (2011). La Ciudad de Dios desde la perspectiva de la razón: la cuarta politeia de la antigüedad. *Teología y Vida*, LII, p. 211-228; García Alonso, M. (2009). La Ciudad de Dios como alternativa al sueño de Escipión. *Pensamiento*, 65, p. 197-219.

<sup>21</sup> Oort, J. Van (1991). *Jerusalem and Babylon*, Leiden: Brill.

tan autosuficient que anul·li la vida política i social. Aquí apareix el recel a les tesis que, segons Agustí, proposen els maniqueus i els pelagians defensant, o bé que el regne humà supleix el Regne de Déu, o bé que el regne de Déu absorbeix les competències de la ciutat terrenal (De civ. Dei, XVIII, 54, 2). Els dos poders són clarament diferenciats en funció dels seus objectius, de tal manera que cal garantir el dret de la ciutat terrenal a reclamar obediència per bé que constatant que es tracta d'un àmbit temporal per on peregrinen els fidels de la ciutat de Déu.

Òbviament sant Agustí no elabora un tractat de teoria política però, en tant que bisbe, sovint es refereix a les implicacions dels seus fidels en l'esfera pública. Als governants correspon facilitar l'accés de la societat a una vida feliç en l'àmbit temporal, finalitat ben diferent de la pròpia de l'Església que consisteix a transmetre la salvació concedida per Déu (De civ. Dei, X,32). L'acció política s'entén exclusivament com a una ordenació harmònica a la concòrdia social (De civ. Dei, XIX, 13). I, atès que la societat es defineix com l'associació de persones basada en l'acceptació d'unes lleis i la comunió d'interessos (De civ. Dei, II, 21,2), l'àmbit d'allò polític es limita a aconseguir uns objectius viscuts en comú. L'Estat és simplement un instrument concebut per gestionar els afers dels seus associats, mentre que els béns que atorga la religió (la salvació) seran considerats superiors. Per bé que el plantejament de sant Agustí no correspon exactament a les idees de l'anomenat agustinisme polític segons el qual el poder polític està subordinat al religiós<sup>22</sup>, el fet innegable és la profunda petjada que deixarà en les propostes de reforma de Ramon Llull.

### ***La consolidació medieval de la filosofia política***

Els historiadors de l'època medieval insisteixen en les novetats que es van produir al llarg del segle XII i que van afectar tots els aspectes de la vida cultural. Vist amb perspectiva, aquestes novetats indicaven l'inici del declivi del règim feudal, quan l'àmbit rural amb els seus castells i abadies cedia la primacia a la vida urbana i el comerç propis de la nova classe social que representava una burgesia que segles després protagonitzaria el Renaixement i la Reforma<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Arquillière, H.-X. (1934). *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen- Âge*, Paris: Vrin.

<sup>23</sup> Pirenne, H. (1983). *Las ciudades en la Edad Media*, 6a ed., Madrid: Alianza Editorial.



El pensament de Joan de Salisbury (1110-1180) representa segurament el màxim exponent d'aquest canvi de mentalitat des del moment que en les seves obres explicita un interès per la filosofia pràctica destinada a fer la vida més digna<sup>24</sup>. Encara més, l'accent posat en la vida social s'acaba centrant tant en la denúncia dels abusos com en les orientacions ètiques que han de regir la vida dels governants (*Metalogicon, P. L.*, 199, 825B). Serà precisament aquest plantejament el que arribarà fins a Ramon Llull.

En efecte, per explicitar les seves intencions, Joan de Salisbury descriu la vida social acudint al símil tradicional de la vida col·lectiva de les abelles (*Metalogicon, P. L.*, 199, 619D-620C). Però la seva metàfora preferida és la del cos i els seus diferents membres, cadascun de les quals compleix la seva missió específica en harmonia amb els altres (*Carmen de membris conspirantibus, P. L.*, 199, 1005A-1008D). A partir de la lliçó que extreu de la mateixa referència provinent d'Isop, Meneni Agripa i Dionís d'Halicarnàs, Joan de Salisbury defensarà que els ciutadans han d'actuar considerant l'interès de la comunitat i no simplement els fins particulars: "*La comunitat política («res publica») és quelcom com un cos [ ]. El príncep ocupa en la comunitat el lloc del cap i es troba sotmès només a Déu i a qui en nom d'Ell el representa a la terra, com en el cos humà el cap és governat per l'ànima. El Senat ocupa el lloc del cor [ ]. Els jutges i els governadors de les províncies reclamen per a ells la missió dels ulls, les oïdes i la llengua. Els oficials i soldats es corresponen a les mans. Els qui assisteixen al príncep s'assemblen a les costelles. Els recaptadors i inspectors poden ser comparats al ventre i els budells. Els pagesos s'assemblen als peus que es troben contínuament en contacte amb la terra*" (*Policraticus, P. L.*, 199, 540A-541A).

Així com els membres del cos, amb les seves particularitats, constitueixen una harmonia, Joan de Salisbury insistirà en les disfuncions que s'esdevenen quan cadascun dels membres del cos social renuncia a la seva funció específica: "*Va passar que tots els membres del cos van conspirar una vegada contra l'estómac acusant-lo que amb voracitat esgotava el treball de tots. Quan arribaven els fruits del treball de tots, ell sol els devorava i consumia. Van decidir abstenir-se de treballar per tal que, per mitjà de la inanició total, acabessin amb aquell enemic públic i inert. Va passar un dia, i l'endemà va ser més feixuc. El tercer dia va ser tan perjudicial que el mal va arribar a tots.*"

---

<sup>24</sup> Taylor, Q. (2006). "John of Salisbury, the Policraticus, and Political Thought", *Humanitas*, XIX, 1-2, 133-157.

*Davant d'aquesta necessitat van tornar a reunir-se. Després de la deliberació, la raó va palesar que qui havia estat denunciat com a enemic públic era qui produïa aquests mals. És més segur donar a qui ha de distribuir que no pas que passin gana tots plegats si aquell està buit. Així es va fer. Per decisió de la raó es va omplir el ventre; els membres es van refer i a tots va tornar la pau. Així, l'estómac va ser absolt ja que, malgrat que és àvid del que és dels altres, no demana res per a ell mateix sinó per a uns altres que, si ell defalleix, no poden sustentat-se. Així passa en el cos de la comunitat on, per bé que el magistrat demani molt per a ell, no acumula per a ell mateix sinó per als altres. Perquè, si quedés buit, no podria repartir res als altres membres. El mateix ofici tenen l'estómac en el cos i el príncep en la comunitat" (Policraticus, P. L., 199, 625B-D).*

Ara bé, segons Joan de Salisbury, per bé que cal assegurar la primacia del governant, cal afirmar també que els súbdits tenen l'obligació de destituir el príncep si no compleix la seva missió de vetllar pel bé comú i esdevé un tirà que destrueix la convivència (*Policraticus*, P. L. 199, 795A, 796C).

Idees com les de Joan de Salisbury facilitaràn, a partir de la segona meitat del segle XIII, la inclusió de la política entre les disciplines que conformen l'ètica entesa com una part de la filosofia.

Aquesta evolució va ser facilitada per una sèrie de canvis en l'àmbit educatiu quan es funden les noves universitats. Es comencen a preparar breus introduccions a la filosofia en forma de textos anònims destinats a preparar els exàmens per a l'obtenció de la *licentia docendi*<sup>25</sup>. Ara bé, aquesta seqüència està condicionada pel fet que el 1210 el bisbe Pierre Corbeil prohibeix sota pena d'excomunicació la lectura i l'ensenyament de la filosofia natural d'Aristòtil<sup>26</sup>. El 1215 la reforma del pla d'estudis de Robert Courçon demanada pel Papa Innocenci III amplia el recull d'obres d'Aristòtil prohibides i hi inclou els comentaris dels filòsofs àrabs Ibn-Sina i al-Farabi. Les protestes de la facultat d'arts de París força la publicació de la butlla *Parens*

<sup>25</sup> Lafleur, C. (1988). *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Montréal-Paris: IEM-J. Vrin, p. 141-146.

<sup>26</sup> Piché, D. (1999). *La condamnation parisienne de 1277*, Paris: J. Vrin, p. 184 s.; Bianchi, L. (1996). "Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIe siècle", *AHDLM*, 63, p. 45-93; Bianchi, L. (1997). "Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIIIe siècle", en C. Lafleur (ed.). *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle*, p. 109-137, Turhout: Brepols; Libera, A. De (1997). "Faculté des arts ou faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle", en O. Wijers, L. Holtz, *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe - XIVe siècles)*, p. 429-444, Turhout: Brepols.

*scientiarum* (1231) de Gregori IX que, alhora que constitueix oficialment la universitat de París, accepta revisar les obres censurades. La pressió farà que el 1240 s'autoritzi l'ensenyament d'Aristòtil. El resultat d'aquest canvi serà la publicació vers el 1250 de la *Divisio scientiarum* d'Arnauld de Provença que proposa un marc teòric innovador que deixarà espai a un nou plantejament de la política<sup>27</sup>. La filosofia no és una disciplina exclusivament especulativa sinó que inclou una dimensió pràctica (la filosofia moral) que possibilita un coneixement que permet regular l'acció que condueix a la vida bona. Basant-se en l'Ètica a Nicòmac, s'afirmarà que l'ordre polític no afecta només el govern de la ciutat sinó també els elements sobre els quals es construeix la convivència.

Quan a finals dels segle XII i principis del XIII arribin a París les primeres traduccions de les obres aristotèliques, es suscitarà un debat que acabarà essent altament revelador sobre el paper polític de la prudència (*phrónesis*)<sup>28</sup>. Tal com Aristòtil ho planteja en l'Ètica a Nicòmac, la prudència és una disposició pràctica que permet distingir entre allò que és bo i allò dolent per a l'ésser humà (VI, 5, 1140 a 23-1140 b 11). Tanmateix, segons Aristòtil, no és possible assolir el bé d'un mateix sense comptar amb la dimensió social, és a dir, política (VI, 8, 1142 a 8-11). Per això, quan Aristòtil tracta les funcions del polític explicita que només es pot arribar a ser un bon polític si es disposa de prudència (Política IV, 1, 1289 a 11-12).

La primera recepció que farà Tomàs d'Aquino de les tesis aristotèliques és força fidel al pensament del filòsof grec. Així, per exemple, es defensa que per dur una vida bona necessitem de la societat però, alhora, que la vida social necessita d'una autoritat que l'adreci vers el bé. Sense una autoritat dirigent, la societat es dispersa en una multitud de projectes existencials que dificulta la creació d'uns propòsits compartits. En aquest sentit, la finalitat de la política és la promoció de la perfecció de cada persona en harmonia amb el bé comú (*Summa Theologica*, II-II, q. 64, a. 2, in c.). Per tant, la unitat de la societat no és la dels seus components sinó l'assolida a través d'un fi comú (*Summa Theologia*, II-II, q. 152, a. 4, ad 3). Per això, quan el governant s'aparta dels dictats de la recta raó, les seves disposicions perden el caràcter de llei, el seu govern passa a ser il·legítim

<sup>27</sup> Lafleur, C. (1988). *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 297-347.

<sup>28</sup> Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*, Madrid: Crítica; Gauthier, R. A., Jolif, J. Y. (1970). *Le thème scolastique de la 'prudence' en Aristote, Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris: Nauwelaerts, p. 267-283.

i els governats es poden oposar a obeir-lo (*Summa Theologica*, II-II, q. 104, a. 6, ad 3).

En aquesta línia, quan sant Tomàs recull aquestes idees en la *Secunda Secundae, Tractat de la Prudència*, qüestions 47-56, defensarà la tesi aristotèlica segons la qual la virtut pròpia del polític és la prudència. Ara bé, no la limitarà als governants sinó que l'aplicarà també als governats. En efecte, sant Tomàs proposa que els qui estan subjectes a govern participen d'alguna manera de la virtut de la prudència ja que tenen una opinió d'allò que han de fer i d'allò que han d'evitar. Dit d'una altra manera, els súbdits no tenen la prudència en tant que governats sinó en tant que subjectes racionals (20 II-II, 47, 12). Essent-ne conscient o no, el cas és que la tesi tomista deixa oberta la porta a la participació dels governats en la prudència política del governant<sup>29</sup>.

La prova del molt que hi havia en joc en tots aquests plantejaments queda ben palès en el *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate* d'Egidi Romà (1243-1316)<sup>30</sup>, on l'autor (coetani de Lull) s'aferra a les tesis de l'agustinisme polític i, malgrat el recurs continuat a la terminologia aristotèlica, no reconeix la revalorització de la política duta a terme per sant Tomàs a partir del concepte de prudència. I és que el punt de partida d'Egidi és l'afirmació evangèlica segons la qual hi ha dues espases (Lc 22, 38), interpretades com el poder temporal i l'espíritual a partir de l'exegesi del *Policraticus* de Joan de Salisbury. Per això, trencant la lògica que havia inaugurat Tomàs d'Aquino, la finalitat de l'obra d'Egidi no és determinar la naturalesa de cadascun d'aquests dos poders sinó establir definitivament la subordinació del poder temporal (*ius utendi*) a l'espíritual (*plenitudo potestatis*).

L'argument d'Egidi es basa en una aparent contradicció: l'existència dels dos poders té un fonament en el fet que l'ésser humà té una naturalesa terrenal i una altra d'espíritual; però, atès que l'espasa espíritual té un *dominium* absolut, per què no es dedueix que l'espasa material és supèrflua? El punt de partida de la resposta és teològic: tot ho hem rebut de Déu. Qui no se sotmet a Déu en realitat posse-

<sup>29</sup> Martínez Lorca, A. (1996). "Concepto de civitas en la teoría política de Tomás de Aquino". *Analogía filosófica*, vol. 10, n. 2, p. 139-150; McNerny, R. (1992). *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington: The Catholic University of America Press, p. 161-177; Nelson, D. M. (1998). *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, p. 96 s.

<sup>30</sup> Aegidius Romanus. (1961). *De ecclesiastica potestate*, Aalen: Scientia Verlag.

eix injustament allò que té sota el seu control; de la mateixa manera el governant que no vol sotmetre's a Déu no és digne de tenir subordinats al seu propi poder. No es pot ser senyor de les coses temporals a menys d'estar sotmesos a Déu a través de l'Església. Per això el poder temporal deriva de l'espiritual. I és que vivim en un món que, perquè aspira a l'ordre, ha d'estar jerarquitzat en un únic cap on rau la plenitud de poder. Així, el Papa i l'Església posseeixen les dues espases, per bé que l'espasa material és un simple instrument, un poder que es delega al príncep per tal que el poder espiritual no es derivi de la seva autèntica finalitat. L'Església té un poder absolut sobre allò temporal; tanmateix, no correspon a l'Església gestionar els afers temporals. Es dedueix, per tant, que no existeix en sentit estricte allò temporal i allò espiritual com a dues esferes essencialment diferents perquè no hi ha cap realitat neutra respecte de la dimensió espiritual de l'ésser humà.

De mica a mica es constata que la teoria política es conforma en la confluència d'una concepció teleològica dels actes humans que veu en la felicitat el fi últim de l'ésser humà distingint, però, entre un fi natural (el poder temporal) i un altre de sobrenatural (el poder espiritual). Tot plegat farà que a partir de la segona meitat del XIII la teoria política ja no se centri de forma quasi exclusiva en l'estudi de la Política d'Aristòtil sinó que inclogui elements que provenen de la teologia<sup>31</sup>. Així, malgrat que la influència del model eticoteleològic aristotèlic continuarà essent innegable, el paradigma eticopolític que veia en la polis l'ideal de les relacions humanes es comença a esquarterar quan irromp l'àmbit privat en un àmbit públic fins llavors representant monolític del poder.

En efecte, es continuarà invocant el concepte aristotèlic de naturalesa per fonamentar el sorgiment de l'ordre polític, però aquesta naturalesa ha perdut el seu caràcter de perfecció eticoracional per passar a ser impuls vers la satisfacció de les necessitats humanes. En el model medieval el príncep exerceix en la ciutat (*civitas*) un poder despòtic anàleg al del *pater familias* a casa seva (*oikos*), és a dir, s'ha implementat en l'espai públic la manera de fer pròpia de l'àmbit privat. La transformació d'allò polític (*polis*) per la irrupció d'allò econòmic (*oikos*) comportarà, per exemple, que sant Tomàs tradueixi el *zoon politikón* d'Aristòtil per *animal sociale* (*Summa Theologica*,

<sup>31</sup> Nederman, C. J. (1991). "Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century", *Journal of the History of Ideas*, 52, p. 179 s.; Black, A. (1996). *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 120 s.

I, q. 96, a.4). S'ha passat de la *civitas* a la *societas*: la política ja no és només un recurs per promoure persones virtuoses sinó també una forma d'administració. Mentre l'*homo politicus* té a veure amb l'ètica, l'*homo socialis* té relació amb l'ordre econòmic que imposa la burgesia com a nova classe social.

D'aquesta manera, quan Tomàs d'Aquino defineix l'*officium regis* com l'art de conduir allò governat vers el seu fi ja no en té prou en considerar la distinció aristotèlica entre el *vivere* (la vida gregària dels animals) i el *bene vivere* (la vida humana virtuosa), sinó que ha d'introduir-hi una tesi quasi moderna: l'Estat s'origina en el poder del governant sobre el governat. La naturalesa ens porta a voler viure en societat, però la raó ens aconsella ser dirigits per un governant per evitar que cadascú procuri arribar al seu fi per camins diferents, fet que facilitaria la substitució del bé comú pels béns particulars. S'ha obert el camí que, segles després, portarà a la tesi ja clarament moderna de Hobbes sobre la conveniència d'un poder polític únic i absolut.

El mateix problema respecte de la recepció d'Aristòtil es trobarà, per exemple, a Marsili de Pàdua (1275-1342). Com que ja no es pot acceptar simplement el plantejament aristotèlic de l'ésser humà com a ésser polític per naturalesa, caldrà apel·lar a la dimensió política com a resultat del desenvolupament històric de tendència a la perfecció de la comunitat. Abandonada la dimensió teleològica, la *civitas* ja no pot ser la causa final de la societat sinó només una dimensió descoberta per la raó que reflexiona sobre la indigència de la condició humana. Ja no es tracta del *bene vivere* sinó de compensar les insuficiències humanes: només la vida en comú ens ofereix alguna possibilitat a l'hora de sobreviure<sup>32</sup>.

### 3. La utopia reformadora de Ramon Llull

Les èpoques de canvi com van ser els segles XII-XIV forcen el posicionament dels intel·lectuals. Encarats amb les transformacions, alguns experimenten desconcert i s'aferren amb fermesa als esquemes heretats incapaços d'ajustar-se a les novetats; altres, al contrari, troben en les innovacions l'oportunitat de desplegar amb tot l'esplendor les seves capacitats fins llavors esmorteïdes. Hom podria pensar que Ramon Llull (persona arrauxada) es trobaria a gust entre

---

<sup>32</sup> Marsilio de Padua (1989). *El defensor de la paz*, Madrid: Tecnos; Bayona, B. (2007). El periplo de la teoría política de Marsilio de Padua por la historiografía moderna. *Revista de Estudios Políticos*, 137, p. 113-153.

els segons<sup>33</sup>; tanmateix, la seva estreta vinculació amb la tradició agustiniana podria proporcionar-li una relativa inquietud en els nous aires que bufaven. Sigui com sigui, la constatació és que Llull es va avançar al pensament del seu temps en molts aspectes. No desborda la lògica de l'escolàstica però apunta alguns plantejaments que ja seran característics de l'Humanisme del Renaixement<sup>34</sup>.

La visió política de Llull ha d'inscriure's en el marc general d'una afirmació teològica: la primacia absoluta de Déu tal com és presentada pel cristianisme. Aquest principi, configurador de la mentalitat medieval, és sotmès per Llull a una profunda reformulació que, sense comportar una ruptura, explicita clarament una opció decidida per una reforma radical. D'acord amb la tesi lul·liana, el món participa dels atributs, virtuts o dignitats divines<sup>35</sup> però, d'acord amb la lògica que vincula el Creador amb la creatura, només de forma imperfecta en tant que potencialitat. És la tesi (neo)platònica del món com a mirall on es reflecteix, de forma mediada, la glòria de

<sup>33</sup> Forthomme, B. (2015). "La folie comme force réformatrice. Approche dialectique et romanesque selon Raymond Lulle", *Antonianum*, 90/3, p. 495-519.

<sup>34</sup> Badia, L. (2009). "Ramón Llull i la societat del segle XIII: entre la censura i la reforma "artística"" a F. Sabaté (ed.). *Utopies i alternatives de vida a l'Edat Mitjana*, p. 205-214, Lleida: Pagès editors; Bonner, A. (1997). "Ramon Llull i el rebuig de la tradició clàssica i patristica", en *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i de la Secció balear de la SEEC. Palma, 1 al 4 de febrer de 1996*, p. 373-385, Palma de Mallorca: Impremta Esment; Butiña, J. (2006). *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, Madrid: UNED, p. 144-167; Colomer, E. (1997). *El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona: IEC-Publicacions de l'Abadia de Montserrat; Rosales, J. M. (1998). "La crisis del paradigma político medieval. Una reflexión sobre el debate de la teología política", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 5, p. 121-134; Freedman, P. (2008). "El món polític i social de Ramon Llull", *L'Avenç*, 336, p. 24-40.

<sup>35</sup> Bonner, A. (1996) «Més sobre el mot i el concepte de "dignitats" en Ramon Llull», en *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXXII. Miscel·lania Germà Colón* 5, p. 5-14, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat; Idem. (2007). *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leiden: Brill; Idem. (1986). "L'Art de Ramon Llull com a sistema lògic", *Randa*, 19, p. 35-56; Idem. (1996). "El arte luliano como método, del Renacimiento a Leibniz", en F. Domínguez, J. de Salas (ed.). *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, p. 161-172, Tübingen: Max Niemeyer Verlag; Idem. (1994). "Ramon Llull: relació, acció, combinatòria i lògica moderna", *Studia Lulliana*, 34, p. 51-74; Bonner, A., Soler, A. (2015). Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic, *Studia Lulliana*, vol 55, p. 3-30; Higuera Rubio, J. (2014). "La pluralidad de sentidos del término ars: scientia-philosophia-sapientia", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31/2, p. 323-245; Idem. (2013). "Las artes del Arte: las artes liberales en la evolución del Arte luliano", *Medievalia*, 16, p. 89-97; Batalla, J. (2010). "L'art lul·liana com a teologia filosòfica", *Revista de llengües i literatures catalana, gallega y vasca*, 15, p. 321-344; Pistolesi, E. (2013). "La grammatica luliana dal trivium all'Arte", *Quaderns d'Italià*, 18, p. 45-64.

Déu amb la finalitat que totes les creatures l'estimin. Es tracta, al capdavant, d'una cosmovisió basada en la necessària reunificació de tot allò que existeix al servei de Déu. Així ho llegim en el *Llibre d'Evast e Blanquerna*: "*Senyor Déu gloriós, u en essència i tres en persones: a llaor i honra vostra, ab la vostra gràcia, virtut i benedicció, comença lo Llibre d'Evast i d'Aloma e de Blanquerna son fill; lo qual és fet per intenció que los hòmens hagen d'amar, entendre, recordar e servir a vós com a ver Déu, senyor i creador que sou de totes coses*"<sup>36</sup>. I trobem la mateixa idea en el prefaci del *Llibre de meravelles*: "*En tristícia e en llanguiment estava un home en estranya terra. Fortment se meravellava de les gents d'aquest món, com tan poc coneixien e amaven Déu, qui aquest món ha creat e donat als hòmens en gran noblea e bonea, per tal que per ells fos molt amat e conegut. Aquest home plorava e planyia com Déus en est món ha tan pocs amadors e servidors e lloadors. E per ço que sia conegut, amat e servit, fa aquest Llibre de meravelles*"<sup>37</sup>.

En aquest sentit, el fonament del pensament reformista lul·lià és teleològic: una acció humana només és legítima quan coincideix amb la voluntat divina. Ara bé, segons el model medieval, aquesta recerca de l'harmonia social és indestruïble de la noció d'ordre i jerarquia. En aquest sentit, les reflexions de Llull no tenen com a finalitat qüestionar la legitimitat del projecte de la cristiandat, sinó revisar la lògica a partir de la qual la societat és organitzada. No hem de perdre de vista que la finalitat de Llull no és adoptar una mirada estrictament política, sinó completar els processos de conversió individual amb els propòsits de reforma social. L'interès bàsic de Llull no és debatre sobre la naturalesa i la funció dels poders temporal i espiritual, sinó adoptar una perspectiva espiritual sobre els qui governen. Només hi haurà reforma si l'autoritat del governant és legítima i el seu ús s'ajusta a criteris virtuoses. Per això les novel·les lul·lianes expliquen el canvi que experimenta l'exercici del poder quan és exercit per una persona convertida a Déu<sup>38</sup>.

A partir d'aquest principi, la proposta de Llull per a la reorganització monàstica i eclesiàstica continua amb aquesta tònica (la formació de persones virtuoses a través del respecte a l'ordre), però s'hi introdueix una novetat significativa: com que es tracta d'organismes

<sup>36</sup> Llull, R. (1982). *Llibre d'Evast e Blanquerna*, Barcelona: Edicions 62, p.19.

<sup>37</sup> Llull, R. (1983). *Llibre de meravelles*, op. cit., p. 19.

<sup>38</sup> Courcelles, D. de (2000). "L'utopie politique et religieuse: le pape et l'empereur dans le *Llibre d'Evast e Blanquerna* de Raymond Lulle". *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, p. 383-395; Vega, A. (2002). *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid: Siruela, p. 131-134.



col·legiats, caldrà fixar un marc que reguli la vida de la comunitat. Per això, sense negligir en cap moment la importància de la disposició a la conversió, ara el focus se centra en la proposta de models legals de supervisió, discerniment i elecció de les persones més aptes per a exercir càrrecs de responsabilitat.

En el *Llibre d'Evast e Blanquerna* l'interès cau especialment en la renovació de l'organització eclesiàstica que implementa el protagonista quan arriba al papat, perquè justament en aquest punt conflueixen la realitat social i les diverses teories sobre els dos poders que hem assenyalat amb anterioritat. D'aquesta manera, el papa Blanquerna crearà representacions territorials de l'Església arreu del món, reduirà el nombre de cardenals i idearà una nova diversitat d'oficis eclesiàstics, reinterpretarà la funció dels ordes de cavalleria, erigirà monestirs i escoles missioneres, i establirà la convocatòria de sínodes i concilis per tal de garantir un govern col·legiat. Tot plegat acompanyat d'una contundent reforma econòmica que limita la dotació del clergat i incrementa les partides destinades als pobres. L'objectiu d'aquest reajustament administratiu i econòmic és assegurar l'ordre social promocionant l'austeritat com a forma ideal de vida. Només es potencia l'ordre si es consolida un marc de referència basat en una concepció eticoespiritual de l'existència: "*E cor l'apostoli e els cardenals faïen llur poder en servir los oficis que havien presos a servir, per açò Déus los donava benedició e compliment a lurs obres, e faïa'ls ésser agradables a les gents*"<sup>39</sup>.

---

172

Per això és oportú destacar dues concomitàncies entre el *Llibre d'Evast e Blanquerna* i el *Llibre de meravelles*. En primer lloc, totes dues són obres que accentuen la necessitat d'adquirir uns nous coneixements per fer front a uns desafiaments inesperats. Per això, els protagonistes de les dues novel·les (Blanquerna i Fèlix) esdevindran viatgers amb un caràcter iniciàtic amb l'objectiu d'obtenir una intel·ligència enciclopèdica. En segon lloc, aquests coneixements que s'adquiriran a través de les trobades que el viatge propicia no són el resultat de la simple erudició sinó un do que es rep de Déu. Per això Llull construeix uns escenaris recurrent al motiu clàssic del *loci amoeni* on els personatges que transmetran la metodologia per fer front als nous reptes són al·legories i no personatges reals (Deu Manaments, Fe, Veritat, Enteniment, Devoció, Valor...). La saviesa per regir una societat no és mundana sinó que prové de Déu.

---

<sup>39</sup> Llull, R. (1982). *Llibre d'Evast e Blanquerna*, op. cit., p.266.

Atès que Llull concep els seus lectors com a éssers polítics i les seves obres com a manuals de saviesa política<sup>40</sup>, el que hi ha en joc és la transmissió dels criteris que permetran distingir el bon polític del qui abusa del seu poder. Això comporta, lògicament, dos plantejaments diferenciats per bé que estretament vinculats: per una banda, l'elecció del governant i, per una altra, l'exercici del govern<sup>41</sup>.

### ***L'elecció del governant i l'exercici del poder***

En el *Llibre d'Evast e Blanquerna*, quan tot just el nostre heroi inicia el seu periple, s'estableix una teoria sobre el valor: "...Car tota valor està en tres coses: l'una és con les coses terrenals valen a sustentar lo cors; l'altra és con valen a guanyar virtuts e mèrits; terça és con totes coses són bones en quant Déus n'és servit, conegut, amat, e vol usar de son poder e ses creatures"<sup>42</sup>.

Quan aquesta tesi s'aplica a l'elecció del governant, el principi general apareix formulat en el *Llibre de meravelles* assegurant que equivocar-se en la tria de qui detindrà el poder comporta el risc el caos social: "*L'ermità dix a Fèlix que es meravellàs, e que ploràs e planyés lo mal e la desordonança qui es segueix per malvada elecció; car si fos feta bona elecció e vera, molt de bé fóra que no és, e molt de mal és que no fóra. Cogità Fèlix en ço que es seguia de bé per bona elecció, e en ço qui es seguia de mal e es perdia de bé per mala elecció. Car viu molt major lo mal que lo bé, per açò plorà e planyé molt lo bé qui es perdia, e lo mal qui es seguia per mala elecció*"<sup>43</sup>. I un relat exemplifica amb un cas concret quin és el propòsit de Llull: "*A un rei vengueren dos hòmens qui cascun per si mateix lo pregaren que fos batlle d'una ciutat que havia. La un d'aquells era hom bo e bé acostumat, e pregava lo rei que el faés batlle per ço que ell pogués servir Déu, e tenir justícia en aquella ciutat. L'altre era hom avar e orgullós, e volia ésser batlle per ço que fos honrat e que ajustàs molts diners. Con lo rei era hom avar, ergullós e injust, elegí la semblança d'aquell hom mal, a amar, e desamà que l'hom bo, qui no havia sa semblança, fos batlle, e féu batlle l'hom mal acostumat. Molt hom hac*

<sup>40</sup> Rubió i Balaguer, J. (1985). *Ramon Llull i el lul·lisme*, vol. II, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 320.

<sup>41</sup> Díaz Marcilla, F. J. (2014). "El poder regio en los textos de Ramon Llull y su recepción posterior", *Ámbitos*, 31, p. 69-80; Hägele, G., Pukelsheim, F. (2001). Llull's Writing on Electoral System", *Studia Lulliana*, vol. 41, p. 3-38.

<sup>42</sup> Llull, R. (1982). *Llibre d'Evast e Blanquerna*, op. cit., p. 122.

<sup>43</sup> Llull, R. (1983). *Llibre de meravelles*, op. cit., p. 326.

*en aquella ciutat qui es meravellà del rei, com havia fet batlle l'hom mal e no l'hom bo*"<sup>44</sup>.

Atès que la tesi de Llull és que cadascú ha d'ajustar-se al paper que Déu li ha assignat, es dedueix que és més gran la responsabilitat en funció de la jerarquia perquè l'ordre social ha de respectar l'ordre moral: *"En una ciutat estaven un rei e un bisbe. Cascun d'ells era hom viciós, envejós e de mala vida. Los hòmens d'aquella ciutat prenien mal eiximpli de la mala vida del rei e del bisbe; mas pus mal eiximpli prenien del bisbe que del rei, car en aitant con lo bisbe, segons ofici, era pus prop a la semblança de Déu que lo rei, se seguia aquella semblança del bisbe en major contrarietat de bé, que la semblança del rei"*<sup>45</sup>.

Per això s'insisteix en el fet que cada persona, cadascuna des de la seva condició peculiar, ha d'aprendre a judicar el valor de les coses si de debò aspira a ser virtuosa: *"E Blanquerna dix a l'emperador: Sènyer: molts nobles fets havets fets, moltes de vegades, per los quals sots estat amic de valor. On, si havets feta nulla cosa que sia malestant contra valor, no us pot re ajudar en est boscatge, on havets així pobre poder on un de nosaltres; mas si en la vostra ànima ha noblea de coratge qui es concord ab valor, les virtuts amunt dites, qui són filles de valor, vos poden ajudar, en est boscatge, a haver paciència, humilitat, e a haver consolació en l'esperança de Déu, qui us pot ajudar en aquest lloc e en altre"*<sup>46</sup>.

174

La proposta reformista de Llull davant de l'elecció equivocada del governant passa per animar a la crítica i la denúncia malgrat les conseqüències que se'n deriven: *"Fill –dix l'ermità–, en una ciutat havia un bisbe qui era molt avar, e lo príncep d'aquella ciutat era molt mal e cruel; cor en abdós caritat freturava e crueltat los posseia. Tots los hòmens d'aquella ciutat ne havien mal eiximpli, per lo qual en ells caritat se minvava e crueltat creixia. En aquella ciutat havia un hom just e de santa vida, fi ll de caritat, e era hom pobre dels béns temporals, mas dels espirituals era abundós. Un jorn s'esdevenç que lo príncep e lo bisbe cavalcaven ensems, e passaven per la carrera on lo sant hom estava. Aquell sant hom, con los viu, cridà e dix que morta era en ells caritat, e crueltat lurs tenia en lur poder. Aquell hom fo pres e batut, e mès en carçre, on estec longament per les paraules que hac dites als enemics de paciència, humilitat, caritat"*<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Op. cit., p. 325.

<sup>45</sup> Op. cit., p. 220-221.

<sup>46</sup> Ramon Llull (1982). *Llibre d'Evast e Blanquerna*, op. cit., p. 123.

<sup>47</sup> Llull, R. (1983). *Llibre de meravelles*, op. cit., 195.

Ara bé, el governant ho és per voler diví, de manera que el poble ha de criticar però no té dret a rebel·lar-se: *"En una ciutat havia un burguès molt savi, noble e poderós de riqueses e d'amics. Lo príncep d'aquella ciutat era malvat hom e de mala manera. Aquell príncep era de tan malvades costumes, que aquella ciutat malmestia e destruïa. Car lo burguès amava la ciutat, e car era hom just e savi, havia molt gran ira de la malea del príncep e del destròiment d'aquella ciutat. Un dia s'esdevenç que el príncep hac fet un gran falliment contra la ciutat, e lo burguès ne fo en tan gran ira, que ell cogità com mogués-li tot lo poble de la ciutat e que aucies lo príncep. En volentat fo lo burguès que metés en obra ço que cogitava, tro que remembrà justícia, leialtat, caritat, e entès que ell devia haver paciència sots la volentat de Déu, qui aquell príncep los havia donat per senyor natural; e penedí's de sa folla consideració la qual havia haüida en auciere son senyor. Meravellà's lo burguès com la ira, que és pecat mortal, la qual hac contra son senyor, poc en ell venir, pus que ell desijava lo bé e la utilitat de la ciutat; emperò entès e dix que la ira que havia del mal de la ciutat no era vici, mas que havia alcuna semblança ab la ira que hac en auciere son senyor, per ço com li defallí fortitudo a destruir la semblança que la una ira havia ab l'altra, la qual poc ésser destruïda ab paciència"*<sup>48</sup>.

La lliçó de Llull és immediata: el desgovern s'origina en l'elecció d'uns governants que es guien més pels interessos particulars que per la saviesa que prové de la voluntat de Déu. Hom no pot refiar-se dels mals governants perquè diuen coses que després no fan: *"Aquell pelegrí vénc als prelats e prínceps dels crestians, e deïa'ls que fossen diligents en honrar Jesucrist; e cascun li deïa que bo seria, mas negun no se'n metia tant a avant com lo pelegrí volia. Meravellà's lo pelegrí, e deïa que accidia vivia, e diligència moria"*<sup>49</sup>.

Per això cal pregar perquè els mals governants es converteixin i abandonin una mirada que capgira els veritables valors. En trobem un exemple en el *Llibre de meravelles*: *"Un rei era molt poderós de gents e de tresor, e tot quant havia, tot ho metia en ésser honrat, e en haver los delits d'aquest món; e en així com ell era elet a justícia amar e mantenir, enaixí ell, en elecció de justícia, estava ab injúria contra justícia. (...) Aquest rei mesurà en sa ànima la gran justícia de Déu, e, per la injúria que havia tots temps feta a Déu, no mesurà en sa esperança la granea de la misericòrdia de Déu, e desesperà's de Déu per lo gran pecat que havia fet contra justícia"*<sup>50</sup>. La mateixa advertència apareix en el *Llibre d'Evast*

<sup>48</sup> Op. cit., p. 224-225.

<sup>49</sup> Op. cit., p. 215.

<sup>50</sup> Op. cit., p. 197.

e *Blanquerna* quan l'emperador s'adona que forma part del grup d'aquells que han confós els valors: “*Oh foll culpable, qui persegueixes valor e encalces les bèsties salvatges, en perill de mort, e ço qui és desvalor has servit tots los temps de ta vida, opinant que fos valor! A falliment cové satisfacció, e a desordenament, ordenació; e per açò en aquest lloc, en presència de Blanquerna, faç promessió que tot mon emperi, e tot mi, sia d'aquí en avant en servitud de valor, per tal que recobre sa possessió en mi e en los altres, la qual ha llong temps perduda. E per açò cové que sia ordenament de mi, a valor sia retut son honrament, e retorn enfre nós, sens tristícia, alegrement*”<sup>51</sup>.

No cal insistir en el fet que, pel que fa als criteris d'elecció dels governants, el *Llibre de les bèsties* proporciona un conjunt de dades altament rellevants<sup>52</sup>. Més enllà del debat sobre el seu encaix forçat com a llibre VII del *Llibre de meravelles* i de la controvèrsia sobre la seva dependència respecte del *Kalila wa-Dimna*<sup>53</sup>, el cert és que l'obra ofereix una crítica de la realitat en crisi alhora que dibuixa el marc d'una societat ideal. En efecte, des de bon començament en el *Llibre de les bèsties* es debat sobre quin és el criteri millor d'elecció d'un governant: ha de ser escollit per la voluntat de la majoria o cal primar que estigui dotat de noblesa, murrieria o força?

<sup>51</sup> Llull, R. (1982). *Llibre d'Evast e Blanquerna*, op. cit., p. 124-125.

<sup>52</sup> Badia, L. (2012). “Consideraciones sobre la edición crítica del Félix o Libro de Maravillas de Ramon Llull”, en *El texto medieval. De la edición a la interpretación*, p. 355-370, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela; Maulu, M. (2014). “Parler et se taire: le dialogue entre les animaux et les hommes dans le *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull”, *Reinardus: Yearbook of the International Reynard Society*, 26, p. 127-138; Güell, M. (2012). “Un miroir des princes catalan: Le livre des bêtes de Ramon Llull”, en G. Martin, A. Guillaume-Alonso, J. P. Duviols (ed.). *Le monde hispanique: histoire des fondations. Hommage au professeur Annie Molinié-Bertrand*, p. 41-50, París: Sorbonne; Ramis Serra, P., Ramis Barceló, R. (2012). “L'antropologia jurídica en el *Llibre de les bèsties*”, a M. I. Ripoll, M. Tortella (ed.). *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner*, p. 355-373, Palma-Barcelona: Universitat de les Illes Balears-Universitat de Barcelona; Bonillo, X. (2008). *Literatura al “Libre de meravelles”*, Barcelona: UOC; Domínguez Reboiras, F. (2008). “Una lectura del *Libre de meravelles* como ars praedicandi”, *Caplletra*, 43, p. 131-160.

<sup>53</sup> Martín Pascual, Ll. (1996). *La tradició animalística en la literatura catalana medieval*, Alacant: Institut de Cultura Juan Gil-Albert, Generalitat Valenciana; Ibidem (1997). “Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del *Llibre de les Bèsties* de Ramon Llull i l'original oriental”, *Catalan Review*, vol. XI, p. 83-112; Neugaard, E. J. “The sources of Folk-Tales in Ramon Llull's *Llibre de les Bèsties*”, *Journal of American Folklore*, 84 (1971), p. 333-337; Tassadit, Y. (2008). “Lire les fables kabyles dans le prolongement de Raymond Lulle”, en *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue*, p. 63-68, Barcelona: Quaderns de la Mediterrània-Icària.

En el *Llibre de les bèsties* l'elecció del rei desencadena tot el conflicte posterior exemplificat en la distinció essencial entre animals carnívors i herbívors que simbolitzen les diferències irreconciliables entre els grups socials. Els exemples que Llull ofereix al llarg del relat han de servir per il·lustrar les conseqüències de les decisions dels qui ocupen el poder i dels qui giren al ser voltant<sup>54</sup>. La funció del governant és òbviament regir la societat: "E el rei dix: Rei és establert en est món a significança de Déu, ço és a saber, que rei tenga en terra justícia, e que govern lo poble que Déu li ha comanat"<sup>55</sup>. Però, més enllà de la finalitat mundana immediata, inclou sempre una dimensió espiritual: "per tal que siguin a servici d'hom, e hom servesca a Déu"<sup>56</sup>. Ara bé, precisament perquè el governant és representant de Déu a la terra ("vós, qui sots en terra tinent lloc de Déu")<sup>57</sup> la seva actuació s'ha de caracteritzar per les qualitats atribuïdes a Déu: impartir justícia però recorrent a la misericòrdia i el perdó, actuant sempre amb saviesa i bondat per tal d'assolir la pau social.

Per tal de governar, les relacions entre el senyor i els súbdits s'han de moure dins del marc del tracte jerarquitzat consolidat pel poder feudal. Tanmateix, com que governar és "ofici molt perillos e de gran treball"<sup>58</sup>, convé que el rei disposi de "consellers qui m'ajuden e que em consellen de tal manera que sia salvament per mi e de mon poble"<sup>59</sup>. Justament per això, bo i tenint en ment el relat bíblic de l'elecció d'Abimèlec (Jt 9,1-21) amb el conegut apòleg sobre com l'esbarzer és escollit rei dels arbres, el *Llibre de les bèsties* vol posar l'accent en el procés de legitimació de l'autoritat fent palès que, en un primer moment, el triomfador és el més murri, però que qui venç definitivament serà qui és lleial a la seva missió<sup>60</sup>.

La utopia política de Llull es basa en una ètica de les virtuts segons la qual la classe política ha d'estar dotada de saviesa i lleialtat, pru-

<sup>54</sup> Ensenyat, G. (2015). Introducció, a R. Llull. *Contes i exemples*, p. 5-53. Muro: Ensiola Editorial; Bonillo, X. (2016). "Reinterpretacions i reelaboracions de la tradició en alguns exemples del Llibre de meravelles de Ramon Llull", *Studia Lulliana*, vol. 56, p. 3-33; Idem (2015). "Catálogo de ejemplos lullianos", *Magnificat Cultura i Literatura Medievales*, n. 2, p. 55-127.

<sup>55</sup> Llull, R. (1983). *Llibre de meravelles*, op. cit., p. 125.

<sup>56</sup> Op. cit., p. 131.

<sup>57</sup> Op. cit., p. 132.

<sup>58</sup> Op. cit., p. 116.

<sup>59</sup> Op. cit., p. 116.

<sup>60</sup> Ramis, P. (1991). "Llibre de les bèsties: el príncipe y la sociedad," *Studia Lulliana*, 31, p. 149-165.

dència i honor. Una mala tria dels governants i dels seus consellers introduiria el desordre en el conjunt de la societat. Per això al final de relat es diu: “*Finit és lo Libre de les bèsties, lo qual Fèlix aportà a un rei per tal que veés la manera segons la qual, en ço que fan les bèsties, és significat com lo rei dega regnar e es dega gordar de malvat consell e de falses hòmens*”<sup>61</sup>.

Ara bé, la utopia lul·liana és teocràtica: “*Sènyer apostoli –dix lo cardenal– poder de voler fa los hòmens dejunar e plorar e treballar, per honrar e lloar lo poder de Déu, e lo poder corporal ha Déus obligat e sots-mès al poder espiritual. On, si el rei se defèn ab poder corporal contra lo poder de nostres ànimes, cové que el seu poder sia vençut e sobrat per molt amar e honrar la Passió de Déu, e per escampament de llàgremes e de sang, e per sants hòmens qui, amagadament e a palès, vagen enfre los infeels, e que per llonga continuació lo poder corporal sia vençut per l’esperitual, a significar que lo poder de Déu esperitualment venç lo sensual e l’entellectual qui és en les creatures, segons que és representat en l’hòstia sagrada*”<sup>62</sup>.

D’acord amb els esquemes que Llull hereta sobre la superioritat ontològica del poder espiritual, el papa és retratat com a àrbitre de la pau social. Tanmateix, aquí irromp la novetat de la utopia lul·liana: un cop el papa Blanquerna ha implementat la seva reforma, pot tornar al que havia estat el seu punt de partida, tornar al bosc, recuperar la seva vida eremítica i consagrar-se a lloar Déu. Aquí hi ha el punt de provocació de Llull: és molt difícil dur una vida virtuosa quan hom es mou en els cercles de poder. La capital de la cristiandat és substituïda per un bosc: la comunitat humana és substituïda per la “*companyia dels arbres e dels aucells e de les bèsties*”<sup>63</sup>. Blanquerna, representant del poder espiritual, desapareix en el món utòpic<sup>64</sup>. Ara, al final del relat, pot completar-se el cercle i presentar l’emperador com la figura del poder polític en procés de conversió: “*Lo qual emperador hac ordenat son emperi per ço que hi retornàs Valor, e lleixà son emperi a son fill, al qual hac fet un llibre de Doctrina de príncep en son regiment de son alberg e de sa persona e de sa terra; e après totes estes coses,, deseparà lo món e anà cercar Blanquerna per ço que ensems*

<sup>61</sup> Llull, R. (1983). *Llibre de meravelles*, op. cit., p. 145.

<sup>62</sup> Llull, R. (1982). *Llibre d’Evast e Blanquerna*, op. cit., p. 247-248.

<sup>63</sup> Op. cit., p. 269.

<sup>64</sup> Ripoll, M. (2012). “Una lectura no utòpica del Romanç d’Evast e Blaquerna”, *Studia Lulliana*, vol. 52, p. 3-24.

*contemplassen en vida ermitana nostre senyor Déus*"<sup>65</sup>. Aquest és el desafiament reformista de Ramon Llull. Els màxims representants dels dos poders definitoris del món medieval han abandonat tot afany de domini i es lliuren al servei de Déu i de la humanitat: "*Acabat és lo romanç d'Evast e Blanquerna (...) per donar doctrina con deja hom viure en est món per tal que en l'altre eternalment sia en la gloria de Déu*"<sup>66</sup>.

Francesc-Xavier Marín i Torné  
Universitat Ramon Llull  
xaviermt@blanquerna.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2017]

---

<sup>65</sup> Op. cit., p.352.

<sup>66</sup> Op. cit., p.354.