

Ramon Llull: Creure i entendre a través del diàleg

Francesc -Xavier Marín

Ramon Llull és una figura multiforme que es nega a ésser encasellada. No només va destacar com a missioner amb un original mètode apologetic, sinó també com a filòsof, lògic, novel·lista, poeta, astrònom, místic... Personatge captivador i controvertit, no en va ell mateix s'anomenava "Ramon lo foll" i els seus deixebles el coneixien com a "Doctor il·luminat". En aquest article ens proposem de mostrar com va recollir creativament el pensament del segle XIII amb vista a l'establiment d'una saviesa on tots els éssers humans es poguessin trobar reconeguts.

"Cap cosa no pot ser estimada si no és coneguda"

"Siguem artífex de la concòrdia i de l'amor"

Ramon Llull¹

1. La singularitat interreligiosa del segle XIII als Països Catalans

Resulta gairebé una obvietat afirmar que no pot entendre's pas la història hispànica durant l'edat mitjana al marge de les relacions, no sempre còmodes, entre la població cristiana, jueva i musulmana. Avui ens comencem a avesar a una tolerància provinent de la indiferència religiosa o del respecte a la llibertat individual, però a l'Espanya medieval es vivia un aiguabarreig entre el fanatisme excoient i una imprescindible condescendència política imposada per la convivència inevitable de les tres religions en un mateix espai².

1 A la memòria del Dr. Eusebi Colomer, que va morir sobtadament el 1997 durant les Primeres Jornades Universitàries Ramon Llull. La Providència va voler que ell, un dels millors experts en Llull, morís parlant sobre Llull precisament el dia de la festa del beat. Els qui primer el vam conèixer com a professor i després com a company de la Universitat podem testimoniar la seva vàlua humana i professional. Personalment dec al seu mestratge moltes de les intuïcions desenvolupades en aquest article.

2 En tenim evidències literàries en el *Cantar de Mio Cid*, el *Libro del Buen Amor* de l'Arciprest d'Hita, en les

Curiosament, la necessitat de preservar un mínim d'estabilitat no només va afavorir aliances polítiques contínues entre els regnes cristians i musulmans, sinó també l'aparició de figures preocupades per a iniciar un diàleg interreligiós incipient. Hem de destacar els noms de Mosé Sefardí³ i Jehudà ha-Leví⁴. De la banda musulmana, destaca la poderosa personalitat d'Ibn Tufayl (1110-1185), metge-filòsof del soldà de Granada, que publicà una interessantíssima novel·la filosòfica titulada *El vivent, fill del vigilant* (també coneguda com *El filòsof autodidacte*)⁵. El seu protagonista, Hayy, nascut en una illa deserta i alimentat per una gasela, simbolitza el filòsof que no té altre mestre que l'enteniment agent aristotèlic. Un dia topa sorprenentment amb Asal, asceta símbol de la profecia, i constaten meravellats que els seus coneixements coincideixen. Aleshores, tots dos s'encaminen vers una altra illa on regna Salaman, símbol del fanatisme religiós, i s'esforcen a comunicar als seus habitants aquesta troballa prodigiosa, però només hi troben incomprensió i odi. La lliçó de la novel·la és evident: entre la recerca racional (*falsafa*) i la tradició profeticoreligiosa (*kalam*) hi ha relacions de coincidència (Hayy i Asal) que la ignorància dels éssers humans (*Salaman*) converteixen en oposició. L'optimisme epistemològic d'Ibn Tufayl (la veritat és una i idèntica, però les seves formes d'expressió són diferents: simbòlica, per als senzills, i racional, per als savis) és compensat per un pessimisme antropològic terrible: la societat humana està irremediablement corrompuda i només li escapa la religió popular indissolublement vinculada a la representació simbòlica. Tot assaig de purificació intel·lectual està condemnat finalment al fracàs: al veritable savi (que ha aconseguit conciliar la filosofia amb la religió) no li queda més remei que acceptar com a destí un aïllament obligat.

Ramon Llull és plenament fill d'aquest context històric⁶. No ens ha d'estranyar, doncs, que estigués al corrent d'aquests intents d'establir un diàleg interreligiós en

Cantigas d'Alfons X el Savi, o en el *Llibre de bons amonestaments* d'Anselm Turmeda, on l'expressió "*moros i cristians*" significa sistemàticament "*tota la població*". N'hi ha també una prova política en l'epítafi de Pere I de Castella, redactat el 1369 en llatí, hebreu i àrab.

- 3 Mosé Sefardí és un jueu convers natural d'Osca i batejat el cap d'any de 1106 amb el nom de Pere Alfons, en memòria del seu padrí, el rei Alfons I d'Aragó. Va escriure vers el 1115 una apassionada apologia del cristianisme titulada *Dialogus Petri, cognomento Alphonsi ex iudaeo christiani et Moysi iudaei*, però és conegut sobretot com l'autor de la *Disciplina clericalis*, una obra que tingué un èxit editorial inesperat en el seu moment a causa de la gran quantitat de contes d'origen àrab que recollia.
- 4 Jehudà ha-Leví era un jueu nascut a Tudela vers el 1075 i que passà bona part de la seva vida a Còrdova i Sevilla. Basant-se en la conversió al judaisme d'un rei dels khàzars al segle VII, escriu en àrab un text conegut com Kuzari (*Defensa d'una fe menyspreada*) on, després d'haver exposant les creences del cristianisme i de l'Islam, en conclou la superioritat de la fe d'Israel. Jehudà ha-Leví és un jueu piadós que lamenta la desaparició accelerada de la religiositat jueva tradicional enfront de les tendències racionalistes de l'aristotellisme de Salomó Ibn Gabirol. Per a ell, la fe pura és incomparablement superior a la raó, però això no el condueix a confrontar les tres religions monoteistes sinó a mostrar-ne els vincles orgànics. Jehudà les compara a un gran arbre: cristianisme i Islam en serien les branques, les flors i els fruits, però a la saba provenen d'Israel. Tanmateix, inspirant-se en el Càntic del Servent Sofrent del segon Isaïes, defensa que l'excel·lència del judaisme no ha d'ésser motiu d'orgull sinó de soferia humilitat i modesta acceptació de l'exili amb vista a esdevenir llavor de salvació de tota la humanitat.
- 5 L'obra d'Ibn Tufayl s'oposa al fideisme d'Algatzel, es fonamenta en l'intent d'Alfarabi i d'Avicena de conciliar la filosofia amb la religió i, alhora, anticipa la posició d'Averrois. No oblidem que fou Ibn Tufayl qui encoratjà el futur autor de l'*Esfondrament de l'esfondrament* (la rèplica d'Averrois a l'*Esfondrament dels filòsof* d'Algatzel) a comentar les obres d'Aristòtil amb la mateixa metodologia emprada en l'anàlisi de l'Alcorà. Partint de l'afirmació d'Alfarabi segons la qual el savi i el profeta coneixen la mateixa realitat però el primer de forma racional i el segon imaginativa, Ibn Tufayl hi afegeix un misticisme especulatiu d'arrel avicenniana que assaja la contemplació del món intel·ligible mitjançant la unió amb l'enteniment agent.
- 6 Aquestes són les abreviatures habituals per a la citació de les fonts lul·lianes:
 - ATCA, *Arxlu de Textos Catalans Antics*. Editats per J. Perarnau. Barcelona. vol 1, 1982; vol.5, 1986.

un lloc com Mallorca, on els musulmans representaven el 40% de la població total⁷. Les cròniques de la conquesta de Mallorca ens conserven els noms d'Ibn Sayri (converts al cristianisme), Ibn Amira al-Majzumi (cadí de Mallorca), al-Husayn (jatrib a Mallorca), Al-Abdari (imam a Mallorca), Ahmad al Bakri (expert en fiqh) o Umar al-Amiri (expert en ra'y). Ignorem amb quins intel·lectuals musulmans va parlar Llull, ja que en el Pròleg del *Libre del gentil e los tres savis* es limita a declarar que hi va participar "long de temps"... Sigui com sigui, les dades de què disposem conviden a pensar que les primeres controvèrsies les va tenir ja després de la seva conversió, de la seva peregrinació al santuari de Rocamadour i a Sant Jaume de Galícia, i de les converses que va tenir a Barcelona amb Ramon de Penyafort, o sigui, entre 1263-1264 i 1271-1272.

Sí que sabem, però, que el moviment intel·lectual musulmà a Mallorca era molt important, no només per l'interès en promoure l'ensenyament de l'àrab o per l'abundància d'escoles jurídiques islàmiques, sinó també perquè s'estava al corrent de les aportacions dels principals pensadors (Al-Kindi, Avicena, Algacel, Averroís o Ibn Arabi). Tot plegat mostra que l'Islam a Mallorca era més racionalista que el de la península i que, per tant, no ens ha pas de sorprendre l'interès de Ramon Llull per dialogar amb els musulmans amb un nou mètode missionològic basat en les anomenades raons necessàries. En trobem la prova en el text següent: "Com l'home savi disputa ab l'home errat (...) si l veu que sia home de gros enteniment e que no sia home subtil, molt mills lo portar de sa error ab auctoritats e ab miracles de sants que li fassa creure que no farà ab raons ni ab arguments naturals; car home de gros enginy pus prop és de fe que de raó (...). Com home subtil disputa, Senyer, ab altre home subtil, si vol trer de sa error ni endur a veritat, cové que desput ab ell per raons silogitzants naturals en les coses sensuales e en les coses entel·lectuals, car molt mills enduu home subtil a veritat per raons que per fe ni per auctoritat."⁸

Que quedi clar, per tant, que una relativa convivència entre els creients dels tres credos la va viure Llull a la Mallorca acabada de conquerir pel rei Jaume I, on jueus i musulmans gaudien d'un marge d'autonomia, es regien per llur pròpia llei i constituïen, fins a un cert punt, una mena d'estat dins l'Estat⁹. I és que, per dir-ho ràpid

- MOC, *Raymundi Lullii Opera Omnia*, editades per Ivo Salzinger. 8 vols. Original de Maguntia (Mainz) 1721-1742; reimpr. A Frankfurt a.M., 1965.
- OE, *Obres Essencials*, 2 vols, Editorial Selecta, Barcelona, 1957-1960.
- ORIJR, *Obras de Ramón Llull*, editades per Jerónimo Rosselló, Palma de Mallorca, 1901.
- ORI, *Obras de Ramon Llull*, editades per S. Galmés i altres, 21 vols, Palma de Mallorca, 1906-1950.
- OSRL, *Obres Selectes de Ramon Llull*, editades per A. Bonner, 2 vols, Ed. Moll, Palma de Mallorca, 1989.
- RIOL, *Raymundi Lullii Opera Latina*, editades per J. Stöhr i altres, 21 vols, dels quals els cinc primers van ésser editats a Palma (1959-1967) i la resta al *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, Turnhout, Bèlgica, 1957 s.

7 La primera notícia del contacte dels musulmans amb les Balears diu que, vers el 707-708, Ab-d'Allah, fill gran del governador Musa ben Nossier, va fer una incursió a Mallorca; els atacs es van repetir el 798, i l'illa cau en poder musulmà el 902-903. El 1015, Mujahid, walf de Dènia, conquesta les Balears i, abans de la seva mort (1045), retorna al bisbe de Barcelona totes les esglésies cristianes. El seu fill i successor Alí ratifica aquesta donació, però prohibeix que es permeti al Papa l'ordenació de cap capellà. Amb els almoràvits (1160-1203) i amb els almohades (1203-1229) es manté aquesta situació. La victòria de Navas de Tolosa (1212) va significar l'inici d'una nova situació política a les Illes ja que el govern almohade es va desentendre de les seves posicions mediterrànies, fet que acabarà afavorint la conquesta de Mallorca per part de Jaume I el 1229.

8 *Libre de contemplació en Déu*, cap. 187, n.10-11, OE, II, p.547-548.

9 A. Pons. *Los judios del reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, Hispania, 20, (1960), 3-54 i 163-266.

dament, a l'època de Llull les diferències entre les tres religions es donen sempre sobre el rerefons d'una imago mundi compartida. Aleshores, la qüestió que ens plantejem és la següent: si Ramon Llull no és en això cap excepció, on rau la seva originalitat i importància?

Crec que el cas de Llull és especialment singular perquè, tot i les seves arrels clarament i irrenunciablament particularistes, el seu horitzó intel·lectual abasta més enllà de l'Espanya medieval per a esdevenir indiscutiblement universalista¹⁰. Tanmateix, malgrat els seus nombrosos viatges, Llull es mou exclusivament dins l'òrbita històrica de la Corona catalanoaragonesa; Castella i l'Europa central i nòrdica queden fora del seu camp de visió. La seva grandesa consisteix, doncs, en l'habilitat per interrelacionar de forma integrada un context històric, geogràfic i cultural que contempla, partint sempre del marc català i mediterrani, el món llatí, el jueu i l'islàmic¹¹. Encara més, a partir d'aquest enquadrament cultural més immediat, la seva mirada s'obrirà vers els diversos grups cristians de l'Orient (grecs ortodoxos, nestorians i jacobites)¹², de la mateixa manera va tenir interès per la conversió dels mongols i dels tàrtars¹³. Així, en el *Libre d'Ave Maria*, Llull saluda la Mare de Déu en nom de tots aquests grups que seran objecte de la seva atenció: "Ave Maria! Saluts t'aport dels sarraïns, jueus, grecs, mogols, tartres, búlgars, hongres d'Hongaria la menor, comans, nestorins, rossos, guinovins; tots aquests e molts d'altres infeels te saluden per mi, qui som lur procurador"¹⁴.

2. La conversió d'un personatge que trenca motlles

Ara bé, no podem pas demanar a cada moment històric més del que és capaç de donar. Ja hem dit abans (i no ho hem de perdre mai de vista) que Ramon Llull va ser plenament fill del seu temps¹⁵. Ho diem perquè l'interès del nostre autor per jueus i musulmans no provenia d'un sentiment intercultural avançat sinó de la preocupació (fins a cert punt obsessiva) que han mostrat tants conversos per la salvació dels qui són religiosament diferents¹⁶. És a dir, que en la personalitat de Llull,

10 Per a un estudi sobre com aquest afany universalista es tradueix en l'ús i l'enriquiment que Llull fa de la llengua catalana cal llegir A. M. Badia i Margarit, *L'expressió formal en Ramon Llull: unitat de llengua i diversitat de llenguatges*. *Ars Brevis*, número extraordinari, (1998), 9-31.

11 M. Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps*. Ed. Dalmau, Barcelona, 1960, p.5.

12 R. L. Cirac Estopañán, *Bizancio y España: Raimundo Lulio y la unión de los bizantinos*. *Cuadernos de historia*, 3, (1954) p. 7-66; S. Misser, *R. Llull y las iglesias disidentes orientales*, EF, 62, (1961) 37-70.

13 En són una bona prova aquests versos de Desconhort, OE, I, p.1326: "N'Ermità - dix Ramon-, bé havets conserat, car per aital cercle pot ésser acabat lo fait qui és tan bo a crestianitat. E digats ça e lla, a rei e a prelat, que si.l fait tost no.s pren, que ja és ordenat per sarraïns que.ls tartres a ells sion girat, e ja n'han convertits una gran quantitat; els tartres, convertits en sarraïnitat, leu porran destruir quaix tota cristianitat, en tant que no serà cristià qui haja regnat, ni negú prelat haurà cavall sejmort. Vejats, doncs, n'Ermità, lo món a què.s tornat".

14 *Libre l'Evast e d'Aloma e de Blanqueria*, c.61, OE, I, p.199 s.

15 Destaquem les obres següents que ressenyen la vida del nostre autor: Jordi Rubió, *El Brevicium i les miniaures de la y figura del iluminado maestro B. Ramon Llull*, *Arbor*, 4, (1945), 375-435; Miquel Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps*, Ed. Dalmau, Barcelona, 1960; Robert Pring-Mill, *El microcosmos vida d'en Ramon Llull de la Biblioteca de Karlsruhe*, *BBC*, 3, (1916) 73-88; Maurici de Iriarte, "Genio y figura del iluminado maestro B. Ramon Llull", *Arbor*, 4, (1945), 341-356, 1961; Eusebi Colomer, "Autorretrato de Ramon Llull, conversión y misión", *Pensamiento*, 20, (1964), 5-25; Armand Llinàres, *Ramon Llull*, Ed.62, Barcelona, 1968; Jordi Gayà, *Ramon Llull, Ajuntament de Palma, Palma de Mallorca*, 1982; Anthony Bonner - Lola Badia, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Ed. Empúries, Barcelona, 1988; Amador Vega, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, *Sirueta*, Barcelona, 2002.

16 Malgrat el pas dels anys, segueix essent útil per a entendre la conversió de Llull l'article de Joan Valentí,

el missioner precedeix i predomina per damunt del pensador i l'escriptor. La conversió dels jueus i musulmans va ésser l'ideal de la seva vida i la finalitat última de la seva obra. Objectius que, en darrer terme, responien als motius que formula el mateix Llull amb el llenguatge característic de l'època: l'amor de Déu i el zel de la seva glòria, la voluntat d'ajudar tants d'infidels que es perden per ignorància, i el desig de convertir en realitat l'ideal medieval d'unitat religiosa¹⁷.

Això vol dir que, per a entendre correctament les continuïtats i les ruptures respecte a la tradició que introdueix Llull, ens cal analitzar encara amb més detall el context històric i cultural que va fer que l'obra del nostre autor sigui, per damunt de tot, apològica.

Comencem per les qüestions més genèriques. Ens pot ajudar a entendre els canvis metodològics profunds que s'intuïen al segle XIII l'anècdota següent que relata el mateix Llull: *"Es conta d'un cert religiós, bon coneixedor de l'àrab, que se n'anà a Tunis a discutir amb el rei anomenat Miramolí. El frare demostrà al rei, prenent peu de diversos usatges i exemples de caire moral, que la llei de Mahoma era enganyosa i falsa. El rei moro, ben instruït en la lògica i la filosofia natural, reconegué la veritat de les proves i, assentint a tot allò que el frare havia dit, exclamà: D'ara endavant ja no vull ser musulmà. Demostrea'm ara la teva fe i em faré cristià. Encara més, faré que tots els homes del meu regne se'n facin sota pena de ser decapitats. Aleshores el frare li respongué: La fe cristiana no pot ser demostrada, però aquí tens el símbol exposat en àrab: creu-te'l. El frare digué això perquè, tot i que era molt versat en coses de lletres i de moralitats, en la seva argumentació procedia per via d'autoritat i no de raó. Aleshores el rei replicà: Jo no estic disposat a deixar la fe per la fe, però de bon grat deixaria la fe per l'entendre. Així que vas fer malament de refutar la llei que jo tenia, donat que no pot demostrar-me amb raons vàlides la teva; i així m'has fet quedar sense cap llei. Després el rei expulsà ignominiosament del seu regne el frare i els seus companys. Tant a ell com a aquells jo els vaig veure amb els meus propis ulls. El frare parlava també l'hebreu i, entre altres, discutia sovint a Barcelona amb un mestre jueu, eminent en el coneixement de les lletres hebraïques. Aquest jueu em contà que repetidament havia asseverat al frare que estaria disposat a fer-se cristià, si aquell li assegurava que podia entendre el que segons la seva fe creia, però que el frare li responia sempre que no podia, de manera que el jueu romangué com era abans, menyspreant la nostra llei com a falsa i incapaç de ser demostrada. He contat aquestes coses ací, perquè si aquell religiós hagués estat en disposició de donar al seu interlocutor raons evidents i irrefragables en favor de la nostra fe, ell i molt d'altres amb ell s'haguessin fet cristians. Ara bé, és possible de trobar aitals raons: jo n'estic cert i estic disposat a demostrar-ho"* ¹⁸.

¹⁷ "Dues crisis en la vida de Ramon Llull", *La nostra terra*, 7, (1934), 341-356; Per a una comprensió dels models literaris medievals de vides de sants, cal llegir Josep M. Vidal i Roca. *El context de Ramon Llull: Topica et typica*. *Ars Brevis*, número extraordinari, (1998), 33-53.

¹⁷ "E pus que tots quants som no havem més un Déu, un senyor, una reina o una dona, que tots ensems, ço és saber, tots quants hòmens ha en lo món, no hagem més una fe, una creença, ço és, la sancta fe cristiana." (*Llibre de Sancta Maria*, c.20, OE, I, p.1212)

¹⁸ *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, *Criterion*, 3, (1927), 276. La importància d'aquesta anècdota queda reflectida en el fet que Llull l'esmenta cinc vegades al llarg de la seva obra: *Disputació de cinc savis*, ATCA, 5, (1986), 28; *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, MOC, IV, p.574; *Liber de fine*, RLOL, IX, p.267; *Rèlix*, I, 7, OSRI, II, p.47; *Blanquerna*, IV, c.84, OE, I, p.241.

L'anècdota és ben explícita com a constatació del fracàs d'una determinada manera de fer: no serveix de res convèncer els musulmans de la falsedat de llurs creences si no se'ls demostra a més la veritat de la fe cristiana. Cal una apologètica no merament negativa sinó afirmativa, capaç de satisfer les exigències racionals de l'interlocutor. Si, com sembla, el frare de l'anècdota és Ramon Martí, llavors l'apologètica de Llull ha de ser llegida en confrontació directa amb la dels dominics catalans. Sigui com sigui, el cas és que les apologètiques de Martí i Llull se situen al mateix nivell que el *Dialogus inter philosophum judaeum et christianum d'Abelard*, l'*Ars catholicae fidei* de Nicolau d'Amiens, i la *Summa contra gentiles* de Tomàs d'Aquino. Aquesta florida de l'apologètica cristiana és el reflex d'un canvi produït en el món mediterrani a inicis del XIII en la correlació de forces Cristiandat-Islam. Mentre que a l'Orient els Estats cristians perdien territoris davant l'avançada de l'islam, a l'Occident (i especialment a la península ibèrica) s'esdevenia tot el contrari: amb la fallida de l'imperi almohade, al-Andalus quedava a l'abast de la reconquesta. Els exèrcits cristians s'apoderen de les Illes Balears (1230-1235), Còrdova (1236), València (1238), Sevilla (1248) i Múrcia (1260), de manera que en poc més de 25 anys Castella i Aragó incrementen el seu territori en un 50%. L'èxit era tan espectacular com el problema políticoreligiós que plantejava, ja que els cristians vivien literalment envoltats de jueus i musulmans¹⁹.

Com era habitual en aquell moment, la victòria militar propiciava un corrent de conversions a la fe cristiana. L'esperança d'una assimilació religiosa fàcil de la nova població musulmana i jueva va estimular la creença il·lusòria en una possible cristianització del Magrib²⁰. Signe d'això és que Ramon de Penyafort, confessor i conseller de Jaume I, aconseguirà del rei protecció per als Frares Predicadors i autorització per a la fundació d'escoles a les ciutats novament ocupades²¹. Escriurà al mestre general de l'Orde el 1246 explicant-li les múltiples possibilitats d'apostolat a Tunísia, i demanarà a Tomàs d'Aquino que redacti una apologia de la fe cristiana, la *Summa contra gentiles*. I és que, en la societat medieval, jueus i musulmans eren abans de tot un problema teològic²². D'aquí que el pensament de Ramon de Penyafort destaquí amb tota justícia: com que els jueus i els musulmans són éssers morals i, per tant, no podem ésser forçats a abraçar una fe en contra de la seva voluntat²³, convé optar per la

19 Castella, amb una població de 3 milions d'habitants, sotmeté a Andalusia uns 300.000 musulmans. Catalunya i Aragó, amb una població de mig milió, van incorporar uns 50.000 musulmans de les Illes i uns 150.000 de València, als quals hem d'afegir els 25.000 jueus que s'havien refugiat en els territoris de la Corona d'Aragó fugint de les persecucions almohades. Vegeu Ch. E. Dufourq, *La Méditerranée et le Christianisme: Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionnaire de Ramon Llull*, EL, 24, (1980), 10ss; Ch. E. Dufourq, *La Couronne d'Aragon et les Hafsides du XIII^e siècle*, AST, 25, (1952), 65ss.

20 R. I. Burns, *Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century-Dream of Conversion*, *The American Historical Review*, 76, (1971), 1386-1434.

21 J. M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período raimundiano)*, AST, 17, (1944), Apéndice 2, 138ss.

22 Per això a les *Responsiones ad dubia e praxi missionaria* exorta, i a *Summa de poenitentia*, Ramon de Penyafort estableix minuciosament les regles que haurien de regular el tracte entre les diferents comunitats religioses: se'ls permetia el lliure exercici de la seva religió, però havien de viure en barris separats i dur un distintiu que permetés identificar-los fàcilment per tal de mantenir una segregació estricta. El rerefons de la qüestió és, evidentment, la posició contradictòria dels jueus i dels musulmans en una societat medieval que es diu "cristiana" i que, per tant, té serioses dificultats per a atorgar-los un lloc adient.

23 La seva *Summa de poenitentia* comença amb aquestes paraules: "Els jueus i els sarraïns han de ser portats a rebre la fe de Crist més amb raons i suavitat que no pas amb aspresa, però no cal mai forçar-los a fer-ho, car a Déu no li agrada una obediència que no sigui lliure".

creació dels *studia linguarum*, les escoles d'àrab i hebreu on els futurs missioners alternarien l'aprenentatge de les llengües amb la seva formació filosoficoteològica²⁴.

En efecte, els Frares Predicadors ja s'havien establert a Tunís el 1234, i el 1255 el mestre general Fr. Humbert de Romans recomanava que tots els seus religiosos del Magrib coneguessin l'àrab. Aviat es van encarregar de fundar *studia linguarum a Mallorca* (1237), Tunís (1245), Múrcia (1266), Barcelona (1280, l'únic dels *studia* on només s'ensenyava hebreu), València (1280) i Xàtiva (1291). Llull es va entrevistar amb Ramon de Penyafort després del seu pelegrinatge a Rocamadour i Compostel·la el 1264; per tant, en un moment en què ja hi ha fundats uns quants *studia linguarum*. Per tant, no ens ha de sorprendre que el de Penyafort dissuadís Llull d'anar a estudiar a la Sorbona i li aconsellés de tornar a Mallorca per a estudiar llatí i àrab²⁵.

A aquesta influència de Ramon de Penyafort, cal afegir-hi la de sant Francesc d'Assís, que va jugar un paper principal en la conversió de Ramon Llull²⁶. És cert que l'Orde dels Frares Menors no va adoptar respecte de l'estudi de l'àrab i l'Islam la mateixa línia que els Frares Predicadors, ja que no va instituir cap *studium linguarum*. En aquest sentit, hi ha una certa originalitat de Ramon Llull perquè acabarà essent el primer franciscà que aconseguirà la fundació d'un centre on preparar els futurs missioners entre musulmans²⁷.

Efectivament, el 1275, a Montpeller, Llull va demanar al rei Jaume II el permís per a instituir Miramar²⁸. El rei va establir-ne els rèdits per al seu sosteniment i en

24 Com a data fundacional dels *studia linguarum* s'assenyala el 1250, quan el Capítol Provincial de Toledo de l'Orde de Predicadors assigna oficialment 8 frares catalans (entre ells, Ramon Martí) a l'*studium arabicum* de Tunís. Vegeu A. Cortabarría, *Originalidad y significación de los Studia linguarum de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*, Pensamiento, 25, (1969), 82ss; *El estudio de las lenguas en el Orden dominicano. España. Oriente*. Ramón Martí, Estudios Filosóficos, 19, (1970), 44ss; San Ramón de Penyafort y los estudios dominicanos de lenguas, Escritos del Vedat, 7, (1977), 138ss.

25 A propòsit de la influència de Ramon de Penyafort sobre el projecte missioner de Ramon Llull escriu M. Batllori: "Mercès a aquest, Ramon Llull no fou un escolàstic més, desformat de París, sinó un escolàstic de nou encuny, empeltat de cultura arabohebraica... Paques vegades, a Catalunya, la conjunció de la rauxa i del seny ha donat fruits més esponsoros, que els que brostaren de la trobada dels dos Ramons a Barcelona, els dos homes més universals de tota la cultura catalanomalloquina del segle XIII". Miquel Batllori, *Introducció*, a Ramon Llull, *Antologia filosòfica*. Edicions 62, Barcelona, 1984, p.19.

26 L'Orde dels franciscans va néixer el 1209. Al Capítol General de 1219 van acordar enviar una primera missió a Tunís, on en temps de Jaume I el Conqueridor es va instituir un vicariat franciscà dependent de la província d'Aragó. El 1221 sant Francesc ja dedica a la qüestió de les missions entre musulmans un escrit titulat *De euntibus inter saracenos et alios infideles in la Regula I Fratrum Minorum*. A propòsit d'això escriu el Dante: "Eli havia anat, per les seves ànsies martirials, a predicar Crist i els seus apòstols a la presència del Soldà orgullós; però, trobant el poble endurit per a la conversió i no volent romandre inactiu, va tornar a Itàlia a recollir altres fuits." (*Divina Comèdia* XI, 100-195). Per a les relacions entre Llull i els franciscans el millor estudi segueix essent Antonio Oliver. *El Beato Ramon Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV*, EL, IX, (1965), 55-70 i 145-166; X, (1966), 49-56; XI, (1967), 89-119; XII, (1969), 51-67.

27 Un cop convertit, a imitació de sant Francesc, Llull estava persuadit que el millor i més gran servei que podia prestar a Crist era patir el martiri treballant per la conversió dels musulmans. Mentre meditava sobre el seu propòsit d'escriure un llibre contra els errors dels infidels, es va adonar que podia fer ben poc perquè ignorava l'àrab. Es va decidir, doncs, al voltant de 1264, a comprar un esclau musulmà per a aprendre'n la llengua. Prova de la clara consciència de Llull sobre la nul·litat dels esforços dels missioners que treballaven amb interès però és el text següent: "Los sarrayns qui han sapitl enteniment e qui no creuen que Mafumet sia propheta, serien leygers a convertir a la fe catholica, si era qui la fe los mostràs e ls precyàs, e qui amàs tant la honor de ihesus Christ, e qui membràs tant la passió sua, que no dubtàs a sostenir los trebayos que hom ha per aprendre lur lenguatge" (*Doctrina Pueril*. Cap 71. De Mafumet). El mateix raonament es troba, per exemple, a *Liber de fine*, d.I, p.I. Per a fer-se una idea de la importància que l'Islam atorga a la llengua àrab, cal llegir Alcorà 27, 192-195.

28 La idea ja l'havia concebuda entre 1261-1265. El 1285, quan ja feia 9 anys que Miramar funcionava, formula literàriament els orígens del centre: "L'apostoli e los cardenals, e ls religiosos, a honrar la glòria de Déu,

va demanar el reconeixement papal (butlla *Laudanda tuorum*). Llull va sol·licitar que Miramar fos lliurat als Freres Menors que, des del 1232, ja tenien casa a Mallorca. Va establir que hi residissin 13 franciscans (segons el pròleg del *Libre de contemplació en Déu*, a imitació de Jesús i els dotze apòstols), regits per la *Regula II Fratrum Minorum* aprovada per Honorí III el 1223.

No es tractava d'un *studium generale* o d'una escola monàstica on s'estudiés el *trivium* i el *quadrivium*; es donava per suposada la formació filosòfica i teològica dels freres per a poder-se dedicar exclusivament a l'especialització missionera: a més de l'àrab, s'ensenyava l'Alcorà (en la versió àrab contrastada amb les traduccions de Robertus Retenensis de 1145 i la de Marcus de 1210), les tradicions musulmanes, la història de Muhammad, la moral islàmica, la filosofia i la teologia musulmanes, la geografia, així com el concepte que els musulmans tenien del cristianisme i l'apologètica de les raons necessàries. El mateix Llull va residir a Miramar entre 1276-1279. La darrera notícia que tenim de Miramar és el 1292; va durar, per tant, 17 anys²⁹. Va ser el mateix Orde Franciscà que va decidir tancar-lo per problemes interns que Llull descriu en el capítol 65 del *Libre de Blanquerna*³⁰.

Més enllà de les peripècies històriques de Miramar, l'interessant és destacar que, des de 1292 fins a 1311, Llull va demanar amb insistència la fundació de col·legis on s'ensenyessin les llengües als futurs missioners³¹. La primera petició adreçada a la Seu Apostòlica va ser la que el 1292 va enviar a Nicolau IV per mitjà del memorial titulat *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, on suggeria que gent competent en filosofia i teologia aprenguessin llengües (la dels àrabs, els perses, els cumans, i d'altres cismàtics); i en el *Tractatus de modo convertendi infideles*, que acompanyava aquella instància, proposa erigir *studia* a Roma, París, Espanya, Gènova, Venècia, Prússia, Hongria, Haifa, Armènia i Taurus, on es disposés de llibres compostos expressament per a la predicació de la fe cristiana. El 1294 (en la *Petitio* enviada a Celestí V) i el 1295 (en el memorial titulat *Petitio Raymundi pro conversione infidelium*, adreçat a Bonifaci VIII) es limita demanar la institució d'escoles de llengües per a la formació dels futurs missioners. El 1305, en el *Liber de fine* presentat a Climent V, indica que fora dels països dels gentils s'haurien de construir quatre monestirs en llocs adequats a prop del mar, dotats de rèdits suficients a perpetuïtat, on poguessin residir-hi els alumnes amb mestres preparats i biblioteques especialitzades³².

ordenaren que de tots los religiosos qui havien sciència, fossen assignats freres a aprendre diverses lenguatges, e que.n fassen fetes diverses cases per lo món, que a lurs missions fossen bastantment procurats e ordenats, segons la manera del monestir de Miramar qui és en la illa de Mallorca" (*Libre de Blanquerna*, cap 80, n.3).

- 29 Les dades de què disposem semblen indicar que aquesta era la durada habitual dels *studia linguarum* de l'època: el de Tunis va romandre en funcionament durant 16 anys; el de Múrcia, 9; els de Barcelona i València, 10, i el de Xàtiva, 12.
- 30 Com que es van perdre els arxius de Miramar, no sabem quins eren els destins missioners d'aquests freres. Per altra banda, la història de les missions franciscanes que recull el nom dels grans missioners del XIII no en relaciona cap amb Miramar.
- 31 El context històric que explica la insistència de Llull és el següent: la 4a Croada es va emprendre sota el pontificat d'Innocenci III i va prendre Constantinoble el 1204. La 5a, promoguda per Honorí III, va fracassar a Damieta el 1221. Innocenci IV (1243-1254) va convèncer sant Lluís de França per a fortificar les darreres places cristianes a Palestina (Sant Joan d'Acre, Arsut, Cesarea, Jafa i Sidó). Climent IV (1265-1268) va demanar un darrer assaig a Jaume I el Conqueridor, que el 1269 va embarcar a Barcelona però un temporal el va obligar a desembarcar a les costes de Provença. La no-resposta d'Occident a la petició de Nicolau IV de recuperar Terra Santa després de la caiguda de Palestina i Síria (quan als cristians només els quedava Xipre i Armènia), va moure Llull a escriure tota aquesta colla de memorials.
- 32 Aquí l'important és fer palès que la reflexió de Llull varia segons les circumstàncies històriques: no és el

3. L'omnipresència de l'Islam

La tasca islàmica de Llull omple tota la seva vida: des que, pels volts de 1264, va començar a aprendre àrab, a estudiar l'Alcorà i els textos musulmans, a dialogar amb els musulmans de Mallorca i a escriure el text àrab inspirat en la Lògica de l'obra *Maqasid al-falasifa* (les tendències dels filòsofs) d'Algacel, fins que, el desembre de 1315, acaba a Tunis el Liber de *Deo et de mundo*. Presentem a continuació un llistat exhaustiu que vol demostrar la presència constant de la preocupació per l'Islam en les obres i en els viatges de Ramon Llull³³.

Durant els anys de la seva preparació científica (1264-1269) redacta un primer text àrab del que més tard (1275?, 1280?) serà la *Lògica en rims* o *Lògica del Gatzel*, traducció d'un opuscle que va precedir l'*Art abreujada d'atobar veritat* (1270?), pròpiament parlant la primera obra que va escriure Llull i la islamicitat de la qual, malgrat el seu origen, és inferior a la del *Libre de cent Noms de Deu* (1285?, 1292?). L'any 1271 és el de la redacció del *Libre del gentil e los tres savis*; l'any 1272-1273 el del *Libre de contemplació en Deu*, compost en àrab; els anys 1274-1279, el de la petició de fundació de Miramar; els anys 1279-1282, el del seu viatge a l'Orient cristià, el de la *Doctrina pueril* (amb el cap 71, *De Mafumet*) i el del Liber de *Sacto Spiritu* (amb el seu pròleg islàmic i la presència d'un musulmà en la controvèrsia sobre la processió de l'Esperit Sant); els anys 1283-1286, el del *Libre de Blanquerna*, i del *Libre d'Amic e Amat*, compost segons la manera dels sufis; els anys 1287-1289, el del *Liber disputationis fidelis et infidelis*; l'any 1290, el de l'*Art amativa*, que tradueix a l'àrab; l'any 1291, el de *Ars inventiva veritatis*, traduït a l'àrab a Gènova a partir de l'original llatí; l'any 1292, el del memorial Quomodo Terra Sancta recuperari potest i el del *Tractatus de modo convertendi infideles*, presentats al Papa Nicolau IV.

L'any 1293 és el del seu primer viatge missioner a Tunis. Interessos polítics i comercials de Jaume I el Conqueridor (que el 1246 va gestionar davant d'Innocenci IV que la croada no amenacés Tunis), així com els interessos religiosos del papat (el 1246 el Papa havia recomanat el bisbe de Marroc al soldà de Tunis en la butlla *Pater spirituum dominus*) feien que convingués mantenir bones relacions amb el Magrib. Signe de la relativa bona entesa entre les diverses parts és que el soldà tenia mercenaris cristians sota les ordres de Guillem de Moncada, o que des de 1271 el clergat podia entrar lliurement a Ifriqiya i els cristians fruien de llibertat de culte des de 1285. Només hi havia una limitació: estava rigorosament prohibit atacar els principis de l'Islam..., i això és precisament el que va semblar que Llull feia. La seva predicació a les masses (a partir de la idea segons la qual és vertadera aquella religió que creu en un Déu perfecte en cadascun dels seus atributs) li va comportar ésser acusat davant el soldà de pretendre subvertir el poble i de criticar la llei de Muham-

mateix quan s'adreça a Nicolau IV (impressionat per la pèrdua de Sant Joan d'Acre i coneixedor dels coneixements profunds del Papa sobre l'Islam), que quan escriu a Climent V i Bonifaci VIII. És cert que no es va sentir mai recolzat des de la Santa Seu per a la realització dels seus plans. Tampoc no va ser millor l'acollida del rei de França Felip IV el Formós (vegeu el memorial *Ad exaltationem nominis Domini*), de la Universitat de París (memorial *Deo fidelis est*) o del Concili de Vienne.

³³ Per a aquesta qüestió és de lectura obligada l'obra de Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam*. Gràfic-plansis, Palma de Mallorca, 1981.

mad i, malgrat que el consell que el judicava s'inclinava a imposar-li la pena de mort, el criteri d'un faqh que va sortir en defensa seva va prevaler i van decidir expulsar-lo. Un Llull decebut va abandonar Tunis sense haver convertit ningú.

L'any 1294 escriu la *Petitio* missionològica presentada a Celestí V, així com el *Liber de quinque sapientibus* amb el seu extens pròleg islàmic i el cap IV (*Disputatio latini et saraceni*); el 1295 redacta la missionològica *Petitio Raymundi pro conversione infidelium*, adreçada a Bonifaci VIII; l'any 1299 rep l'autorització per part de Jaume II d'Aragó per a predicar a les mesquites en tots els seus dominis.

L'any 1301 Llull viatja a Xipre. Tenia la mirada posada en els musulmans de Síria que, per les notícies arribades a Mallorca, creia que estaven sotmesos a Ghazan Khan dels mongols de Pèrsia. Després de la derrota dels cristians a Orient el 1291, Xipre i Armènia eren l'únic camí per arribar als tàrtars. Llull va optar per Xipre perquè Jaume II d'Aragó hi havia pactat a través dels seus ambaixadors Pere des Portes (1293) i Pere Solivera (1300). Sembla que va discutir de la processió de l'Esperit Sant amb els grecs, de les naturaleses de Crist amb els jacobites i de la persona de Jesús amb els nestorians, tot i que desconeixia el detall de les postures de cadascuna d'aquestes Esglésies. En agraïment a Jacques de Molay, gran mestre dels Templers, que el va rebre a casa seva a Limasol (i malgrat que Llull havia demanat a Nicolau IV la fusió de tots els ordres militars en un de sol, l'Orde de l'Esperit Sant), a partir de llavors el nostre autor es va negar per sempre més a adherir-se als propòsits de Felip IV el Formós i de Climent V de dissoldre els Templers. De Xipre va anar a Armènia, per a entrevistar-se amb el rei Haiton II, que havia ajudat el Ghazan Khan dels perses en la invasió de la Síria musulmana. Però el rei acabava d'abdicar en el seu germà per a abraçar l'orde franciscà. No sembla que a Armènia hi tingués converses amb els cismàtics armenis-gregorians, però allà va conèixer els noms dels reis tàrtars que citarà el 1304 en el *Liber de convenientia fidei et intellectus in objectu*, i el 1308, en el *Liber disputationis Raymundi christiani et Hamar saraceni*.

L'any 1305 escriu el *Liber de fine*, presentat a Climent V, i el 1307 fa el primer viatge a Bugia. Hi havia molt bones relacions comercials de Mallorca amb aquesta ciutat a través de la venda d'oli. Era la ciutat més important i intel·lectualment desenvolupada de la zona després de Tunis, però en aquell moment es vivia un cert radicalisme religiós ja que s'havia reinstaurat el malikisme tot substituint l'almoahidisme. L'autor de la *Vita beati Raymundi Lulli* ens ofereix una descripció molt acurada de l'estada, i podem observar com Llull va adoptar un llenguatge força més radical que el que havia emprat a Tunis: "*La llei dels cristians és vertadera, santa i agradable a Déu, mentre que la dels sarraïns és falsa i errònia; i estic disposat a demostrar-ho*", cridava enmig de la plaça. La gent se li va llençar al damunt per pegar-lo. El muftí el va salvar de la multitud i li va demanar que presentés les raons d'allò que deia; Llull va voler argumentar la Trinitat i va acabar a la presó, després de ser colpejat de nou durant el trajecte. Durant els sis mesos que va passar a la presó va rebre els delegats del muftí que li prometien grans quantitats de diners si es convertia; Llull els brin-

dava la vida eterna si es convertien ells. Van acordar que ell i Hamar escriurien conjuntament un llibre presentant els arguments respectius a favor i en contra de la Trinitat i l'Encarnació (*Liber disputationis Raymundi christiani et Hamar saraceni*), malgrat que Llull va acabar essent-ne l'únic autor. Finalment, el sobirà de Bugia, Halid I, va ordenar la seva expulsió.

L'any 1309 redacta el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*; l'any 1310, el *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*; l'any 1311, els *Sermones contra errores Averrois*, i el *Liber de ente, quod simplicitermest per se et propter se existens et agens*; l'any 1312, tornant del Concili de Vienne i adreçat a Frederic III, escriu el *Liber de participatione christianorum et saracenorum*; l'any 1312 escriu en àrab el *Liber de secretis Sanctissimae Trinitatis et Incarnationis*.

Des del maig de 1313 fins al maig de 1314 va estar-se a Sicília. L'esperit que va impulsar Llull ara era diferent del que l'havia fet anar a Tunis, Xipre i Bugia, ja que volia aprofitar al màxim l'esperit missioner del rei Frederic III, fill de Pere d'Aragó, germà de Jaume II d'Aragó i nebot de Jaume II de Mallorca. De fet, Llull havia presentat Frederic III com a candidat a mestre general de l'Orde de l'Esperit Sant. Tant en el *Liber de differentia correlativorum divinarum dignitatum* com en el *Liber de novo modo demonstrandi* en fa les grans lloances: havia unit una vida d'autèntica espiritualitat cristiana a les seves obligacions reials, duia una pobresa voluntària, va implantar la senzillesa a la cort, i fundà escoles per a la formació de predicadors. Durant l'any que passà a Sicília, Llull va escriure 37 petites obres per a ús dels missioners.

L'octubre de 1314 inicia el segon viatge a Bugia i a Tunis, on s'estarà al menys fins al desembre de 1315³⁴. La situació política de la zona havia variat respecte al primer viatge ja que Tunis i Bugia ja no formaven un sol estat sinó dos estats hàfsides. El soldà Ibn al-Lihyani era molt tolerant en matèria de religió i havia atorgat grans favors als cristians com a agraïment pel suport del rei Frederic III de Sicília al seu ascens al tron. La mare del soldà era cristiana, i la cort aragonesa es va prendre molt seriosament la possible conversió del soldà enviant-hi, el juliol de 1314, un capellà per a dirigir el seu procés religiós; però el soldà no es va convertir. Durant l'any llarg que Llull viurà a Tunis convertirà cinc musulmans notables i escriurà 15 obres de les quals en conservem 7: *Ars consilii*, *Liber de Deo et suis qualitibus*, *Liber de inventione maiore*; *Liber de agentia maiore*, *Liber de bono et malo*, *Liber de maiore fine intellectus, amoris et honoris*, *Liber de Deo et de mundo*³⁵.

34 Armand Uinarès, "Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle", *Révue de la Méditerranée*, 19, (1959), 385-397.

35 De la ingent obra de Llull (amb uns 300 escrits és l'autor medieval més prolífic, només superat per sant Albert el Gran), les següents van ser redactades originàriament en àrab: *Lògica del Gotzel*, *Libre del gentil e los tres savis*, *Libre de contemplació en Deu*, *Ars inventiva veritatis*, *Ars amativa*, *Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni*, *Liber de secretis Sacratissime trinitatis et Incarnationis*, *Liber de accidente et substantia*, *Liber de consolatione eremitarum*, *Ars consilii*, *Liber de Deo et suis propriis qualitibus infinitis*.

4. Una apologètica alhora anacrònica i utòpica

Comencem dient que per primer cop a l'edat mitjana va haver-hi als Països Catalans quelcom semblant a una escola filosòfica que seguís de prop la marxa intel·lectual europea³⁶. Ja sabem que la recepció del pensament grec es féu a través del doble canal del platonisme i de l'aristotelisme. L'influx platònic i neoplatònic predominà en conjunt fins al segle XII, quan va ésser substituït per les traduccions d'Aristòtil a mitjan segle XIII. Quan tot això arriba a Catalunya, l'activitat filosòfica segueix dos corrents: un platonisme tardà barrejat amb elements aristotèlics (és el cas de Ramon Llull) i un aristotelisme rellegit per la teologia cristiana (com el de Ramon Martí)³⁷.

Després d'una primera etapa de signe agustinianà, Ramon Martí va adaptar el seu pensament a la nova manera d'entendre la relació raó-fe presentada per Tomàs d'Aquino. Ja hem dit que, per a Martí, a diferència del que passa amb els preàmbuls de la fe, els articles del credo no poden ser demostrats. Per això, Martí deixa de banda les proves racionals directes i es limita a mostrar negativament que la fe cristiana no és contrària a la raó malgrat que la superi, o a argüir indirectament a favor d'ella a través dels miracles o de l'acompliment de les profecies messiàniques contingudes a les Escriptures.

Llull, en canvi, es mou en el marc epistemològic de l'agustinisme medieval a la manera de sant Anselm i d'Hug de Sant Víctor que, en uns moments on s'imposaven els paradigmes tomistes, ja no s'estilava. Efectivament, per a Llull, si no es volien defugir les exigències racionals dels interlocutors jueus i musulmans, calia ampliar el camp de la controvèrsia apologètica racional des del terreny dels pressupòsits de la fe a l'àmbit de les afirmacions doctrinals de la mateixa fe, sense excloure aquelles que el creient considera com a misteris. Val a dir que Llull no és l'únic a treballar en aquesta direcció anacrònica: Nicolau d'Amiens, al XII³⁸, i Roger Bacon, al XIII³⁹, participen de la mateixa metodologia.

36 Aquest pes relatiu de la filosofia en el món català medieval esdevé un senyal distintiu de la peculiaritat catalana dins la península. La situació geogràfica i política, el veïnatge amb França, les relacions comercials amb els estats de la conca mediterrània, l'expansió vers Itàlia i Bizanci, repercuteixen de manera connatural en el camp de la cultura. En el segle X, en el *scriptorium* de Santa Maria de Ripoll fundat per l'abat Oliva, es féu per primer cop a la península un assaig d'allò que més tard, en els segles XII i XIII, tindrà un desenvolupament extraordinari: una escola de traductors de l'àrab al llatí. La tasca traductora va ser represa a Barcelona, on al començament del segle XII trobem dues figures de relleu: l'italià Plató de Tívoli, i el matemàtic, astrònom i filòsof jueu Abraham Bar Hiyya.

37 La consolidació de la saviesa grega transmesa pels filòsofs musulmans feia impossible de mantenir la imatge simplista fins llavors imperant dels jueus deïcides i dels musulmans seguidors il·lusos d'un impostor que s'havia fet passar per profeta. Sorgeix així el clima social que explica la celebració de controvèrsies públiques amb els jueus (com les que tingueren lloc a París i a Barcelona) i el naixement d'un nou tipus de literatura apologètica com la representada pels tres Ramons: Penyafort, Martí i Llull. Vegeu E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana. I: Des dels orígens fins al segle XV*. Herder - Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1983, p.625-689.

38 Nicolau d'Amiens, en l'*Ars catholicae fidei* (vers 1187-1191), esbossa una apologètica de nou encuny, el tret distintiu de la qual és el rigor racional: com que no es pot convèncer els infidels per la força de les armes o a través de la realització de miracles, l'única via vàlida és recórrer a una teologia estrictament deductiva. Nicolau hi desenvolupa les seves demostracions *more geometrico*, partint de definicions, postulats i axiomes, i deduint-ne els teoremes teològics corresponents, però amb una consciència clara dels seus límits, ja que la raó pot moure a creure però no basta per abraçar la fe.

39 Roger Bacon és molt proper a Ramon Llull, no només per la professió franciscana comuna, sinó també per haver desenvolupat un pensament utòpic d'alta qualitat. Per a l'autor de l'*Opus maius*, l'objectiu darrer de

L'obra apologètica de Llull (a part d'ésser molt més extensa que la de Martí) no és pas el reflex d'un pensament asèptic que desitja saber, sinó d'una especulació que aspira a convèncer a través de la veritat salvadora. Per això, malgrat que el retrat que Llull i Martí esbossen de l'Islam respon a la imatge deformada que s'havia format l'Occident cristià⁴⁰, per a Llull allò que defineix una apologètica són els seus destinataris. Això fa que, per bé que segons Llull jueus i musulmans són el paradigma dels infidels⁴¹, sigui fàcil detectar una evolució clara en les seves obres perquè l'actitud canvia en funció de l'origen del llibre o del públic al qual s'adreça: és el contrast entre el diàleg imaginari deliciós del *Libre del gentil* i la discussió real dura i desagradable de la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, entre la trobada benvolent del *Blanquerna* i l'encontre aspre ressenyat en el *Fèlix*⁴². Per tant, si volem fer-nos una idea exacta dels punts fonamentals de l'apologètica lul·liana, hem d'abastar la totalitat de les seves obres, des de les més primerenques, fruit de la trobada amb els seus veïns a Mallorca, fins a les més tardanes, després de les vicissituds dels viatges a Tunis i a Gúcia.

Resumint, allò que estava en joc en la contraposició Llull-Martí no era tant l'antagonisme entre un mètode positiu i un de racional, com dues concepcions diferents de la racionalitat i del seu abast⁴³. També Martí argumenta racionalment, però ho fa a partir de premisses de raó en les qüestions filosòfiques i a partir de premisses de fe en les teològiques; així, el mètode de Martí no consisteix a donar raó de les veritats de la fe cristiana, sinó a fer veure a l'interlocutor que, negant-les, no és coherent amb la seva pròpia tradició doctrinal. Però, com hem apuntat, Llull no només prescindeix de la nova tècnica exegètica dominicana i conserva la tradició agustiniana, sinó que esbossa un nou model apologètic en el qual el conservadorisme doctrinal va de la mà amb una audàcia missionera que només pot ésser titllada d'utòpica⁴⁴. D'entrada, Llull només exigeix als seus interlocutors jueus i musulmans que fa-

les missions és l'establiment de la *respublica fidelium*, és a dir, d'una ciutat universal de ciutadans de bona voluntat units per la professió comuna de la fe cristiana. En la realització d'aquest projecte, Bacon topa amb el mateix problema que preocuparà Llull: la *respublica fidelium* haurà de tenir les mateixes fronteres que la fe. Per tant, la qüestió cabdal acaba essent com convèncer els infidels que la fe cristiana és la veritable. La solució de Bacon (no gaire diferent de la de Llull) consistirà a promoure el diàleg entre els savis pertanyents a les diverses tradicions religioses i, com que és evident que la fe no es pot provar per la fe que demanen els mirades i els textos sagrats, caldrà trobar una via comuna com ara una filosofia que pugui donar raons demostratives de la fe cristiana. I és que, per a Bacon, la filosofia és un vestigi de la saviesa eterna que pot encaminar cap a la veritat.

40 Vegeu A. Cortabarría. *Connaissance de l'Islam chez R. Llull et R. Martin*, Cahiers de Fanjeaux, 22, (1987), 33-55. L'actitud dels teòlegs medievals envers jueus i musulmans és essencialment ambivalent: per a ells, la llei de Moïssés és bona però incompleta, mentre que la llei de Muhammad, malgrat no ser del tot bona i completa, sembla més oberta a la llei cristiana. Vegeu com ho planteja Llull a *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*, RLOL, XVIII, p.174.

41 *Liber de Deo maiore et Deo minore*, RLOL, I, p.489.

42 Crelem que això explica també per què en les obres acabades a Mallorca, Montpeller, París, Nàpols o Pisa, Llull escriu sobre l'Islam amb major riquesa de detalls que en els llibres compostos a Messina i a Tunis entre els mateixos musulmans.

43 "Com l'humà enteniment sia menyspreat se'js entre'ls homes qui dien que aquell no pot entendre per necessàries raons la sancta Trinitat de Déu ni la gloriosa encarnació del Fill de Déu, e com Déus a demostrar enteniment aja pujada la humana espècie sobre les altres espècies qui li són dejús en nobilitat, per açò, jo, home, culpable, pobre, mesquí, ab poc enteniment, menyspreat de les gents, indigne que son nom sia escrit en est libre ni en altre, per gràcia de Déu comença aquest libre e preposa aquest acabar, per tal que ls ineeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que a l'enteniment sia conegut l'honrament e la vera lum per la qual Déus l'ha inluminat com pusca entendre los articles per raons necessàries". *Libre de demostracions*, I, del pròleg, ORL, XV, p.3.

44 L'optimisme de Llull li permet afirmar, el 1296, amb tota la contundència: "Fora de la fe cristiana cap religió no pot provar la seva veritat, així com tampoc no pot rebatre el cristianisme amb arguments racionals" (*Liber de articulis fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae*, MOC, IV, p.561). Anys més tard, el 1313,

cin servir la seva raó. Per a ell, no es tracta tant de refutar els errors de l'interlocutor infidel com d'ajudar-lo a entendre allò que el cristià creu en la seva fe⁴⁵. En lloc de situar l'interlocutor a la defensiva, Llull li ofereix sempre l'oportunitat de discutir, de prendre part en la dialèctica racional i d'intentar rebatre el discurs que se li adreça. Seguint els clàssics (Ricard de Sant Víctor, Joan de Salisbury, sant Anselm, Joan Escot Eriúgena i sant Agustí), Llull pensa que la raó es mou dins l'horitzó omniabastador de la fe. Més enllà de la distinció i mútua col·laboració entre raó i fe que sant Tomàs havia posat de moda, i més enllà del divorci entre les dues facultats que introduïen els averroistes llatins, un anacrònic Llull segueix destacant el vell ideal agustinian de la saviesa cristiana on fe i raó anaven unides⁴⁶.

5. La revolució metodològica: dignitat i correlatius

Llull es va adonar ben aviat que l'únic camí viable de diàleg entre els creients de les tres religions monoteistes és partir d'allò que els uneix (la capacitat de raonament) i no d'allò que els separa (la fe específica de cada tradició). Aquesta preeminència de la raó en el diàleg interreligiós s'acompanya aviat d'una primacia de dret: la forma de creure (no el seu contingut) queda supeditada a la forma d'entendre. Llull és molt agosarat quan afirma que la fe, com a tal, no és cap criteri de veritat. La fe de vegades s'enganya; la raó mai⁴⁷. L'arrel d'aquest punt de vista tan poc usual en el seu temps rau en una constatació empírica: jueus i musulmans també creuen però, segons la ferma convicció dels cristians, la seva fe no és la vertadera; per tant, no n'hi ha prou de creure per a tenir la garantia d'estar en la veritat. La conseqüència no es fa esperar: per a concedir una oportunitat al diàleg interreligiós, cal que es pugui demostrar racionalment la veritat d'allò que es creu.

defensarà la superioritat del cristianisme basant-se en el fet que, segons ell, és la religió que permet conèixer i estimar millor el Déu més gran: "Hem provat necessàriament, seguint la manera de l'Art, que la llei dels cristians és més bona, més gran i més vertadera que qualsevol altra llei. Per això cal que no hi hagi en tot el món més que un sol poble, el cristià, com sigui que cap altre poble no pot assolir la glòria eterna i celestial sense aquella llei que sigui la més bona, la més gran i la més vertadera" (Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera. Epilogus, RLOL, XVII, p.190).

45 Llull sempre va creure que la fe cristiana és més vertadera que la jueva o la islàmica perquè el Déu en qui creu és el Déu més gran: "Els cristians creuen efectivament que en l'essència divina, així com en la seva deïtat, hi ha trinitat, a saber, deïficant, deïficat i deïficar... I els cristians creuen també en l'encarnació del Fill de Déu. Per això tenen una fe més alta que els jueus i els sarraïns, els quals no hi creuen. Car, així com l'ànima racional unida al cos humà eleva i exalta la natura corporal fins a la sublimitat de la bondat, de la grandesa i del poder, així la natura divina, unida a la humanitat de Crist, eleva i exalta tot l'univers creat fins a la sublimitat, és a dir, fins a la bondat, la grandesa i el poder. La raó d'això és que la naturalesa divina és unida a la naturalesa humana de Crist, la qual participa en les cinc potències, de les quals es compon l'univers, és a saber, l'elemental, la vegetativa, la sensitiva, la imaginativa i la racional. La llei dels jueus i dels sarraïns no pot assolir una fe tan alta i sublim" (Liber praedicationis contra Judaeos, s.30, RLOL, XII, p.51).

46 Les obres clàssiques són Jean Henri Probst, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*. Édouard Privat ed, Toulouse, 1912; Carreras y Autau, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XIV*, vols I-II, CSIC, Madrid, 1939-1943; Jocelyn N.Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century in France*, Clarendon Press, Oxford, 1971; Ruedi Imbach, "Lulle face aux Averroistes parisiens", *Cahiers de Fanjeaux*, 22, (1987), 261-282. Per altra banda, la condemna per part del bisbe de París del pensament d'Aristòtil el 1270 i el 1277 evidencia la crisi del projecte universitari d'edificar una saviesa cristiana sobre els fonaments de la ciència aristotèlica, i fa palès que, per a les autoritats del moment, teologia i filosofia ofereixen veritats dissonants. Vegeu Giulio Bonafede, *La condanna di Stefano Tempier e la Declaratio di Raimondo Lullo*, EL, 4, (1960), 21-44.

47 "Fe és cosa qui pot ésser en veritat o falsetat...; e raó, Senyor, null temps no està si no en veritat. On, ço perquè creença pot ésser en veritat o en falsetat, és per ço car raó de tria entre ver e fals, per ço cové que tot ço qui sia raó, sia ver", *Llibre de contemplació en Déu*, c.154, n.7, OE, II, p.445.

Vet aquí per què, en les seves controvèrsies religioses, Llull no remet a l'*auctoritas* sinó a la *ratio*. En primer lloc, evidentment, perquè els interlocutors de les altres religions no accepten les autoritats dels cristians⁴⁸ i, a continuació, perquè l'argumentació basada en les autoritats engendra discussions contínues sobre la fiabilitat del punt de partida⁴⁹. La impressió d'esgotament que produeix en l'ànim de Llull la idea de totes aquestes discussions estèrils és expressada dient: "*Disputar per autoritas no ha repòs*"⁵⁰.

Familiaritzat com estava amb el pensament d'Ibn Sabin de Múrcia (1217-1270), a qui deu alguns desenvolupaments de la seva lògica⁵¹, i amb el d'Ibn Hazm de Còrdova (994-1064), que, malgrat les seves crítiques a l'especulació racional, no es privava d'emprar demostracions necessàries, Llull recuperarà la contraposició entre teologia positiva i teologia demostrativa⁵², i adoptarà decididament la segona. Serà, doncs, a partir de les raons necessàries que Llull mirarà de proporcionar una resposta a la pregunta bíblica: per què són tan pocs els infidels que es converteixen a la fe cristiana?: "*Dix Blanquerna: En lo temps dels profetes se convenia que per creença hom convertís les gents, car leugerament creien; e en lo temps de Crist e dels apòstols se convenien miracles, car les gents no eren molt fundades en escriptures, e per açò amaven miracles, qui són demostracions de coses visibles corporalment. Ara som esdevinguts en temps que les gents amen raons necessàries, car són fundades en grans ciències de filosofia e de teologia; e per açò les gents que ab filosofia són caiguts en error contra la santa fe romana, cové conquerir ab raons necessàries, e destruir a ells lurs falses opinions ab raons necessàries, les quals raons sien per filosofia e per teologia*"⁵³.

Per a fer-nos càrrec, en concret, de la manera de procedir de Llull comptem amb dos passatges de la *Vita coetanea*, on ell mateix traça les línies mestres del seu mètode apologètic. El primer recull el discurs que Llull va fer a Tunis, el 1293, davant un grup de savis musulmans. D'entrada, Llull es posa al mateix nivell que els seus interlocutors i els diu que "*ell coneixia bé els fonaments de la llei dels cristians en tots els seus articles, però que havia vingut aquí a oir els de la llei de Mahoma, i que, si després d'haver sostingut amb ells una disputació sobre aquestes coses trobava que llurs arguments eren més forts que els dels cristians, es convertiria a llur secta*"⁵⁴. Després els presenta el nucli de la seva proposta: "*Convé que cada savi tingui aquella fe que atribueixi al Déu etern, en el qual creuen tots els savis del món, la major bonesa, saviesa, poder, veritat, glòria, perfecció i altres similars, i totes aquestes coses en major igualtat i concordança. També és més lloable aquella fe en Déu que posa la major concordança i conveniència entre Déu, que és la*

48 "Els infidels no s'atenen a les autoritats dels fidels, però en canvi s'atenen a llurs raons...; car diuen: no volem deixar la fe per la fe o el creure pel creure; en canvi deixarem de bon grat el creure per l'entendre", *Liber de demonstratione per aequalparantiam*, RI.OL, IX, p.221.

49 "E: car neguna auctoritat vera no pot ésser contra raó necessària per ço no curam tractor... d'auctoritats, com sia açò que auctoritas pusca hom espondre en diverses maneres e haver d'elles diverses opinions, per les quals se multipliquen paraules e esdevé l'enteniment en confusió", *Disputació de cinc savis*. De la disputació del llatí e del grec, ATCA, 5, 1986, p.34.

50 Proverbis de Ramon, ORI, XIV, p.271.

51 Ch. Lohr, *Ramon Llull: "christianus arabicus"*, a *Lògica, ciència, mística i literatura en l'obra de Ramon Llull*, Randa, 19, (1986), 20ss.

52 *Llibre dels proverbis*, ORI, XIX, p.301.

53 *Fèlix o llibre de meravelles*, I, c.12, OS, II, p.67.

54 *Vita coetanea*, n.26, RI.OL, VIII, p.290.

summa causa, i el seu efecte. Però jo, segons les coses que m'haveu proposades, veig que tots vosaltres, sarrains que sou baix la llei de Mahoma, no enteneu, en les dignitats divines predites i altres similars, l'existència d'actes propis intrínsecs i eterns, sense els quals les dignitats mateixes serien ocioses, i això ab aeterno. Els actes, per cert, de bonesa els dic bonificatiu, bonificable e bonificar, i els actes de grandesa són magnificatiu, magnificable, magnificar, i així de totes les dignitats divines predites i similars. Però com vosaltres, segons veig, atribuiu als predits actes només a dues dignitats o raons divines, és a dir, a saviesa i voluntat, així queda manifest que en totes les altres divines raons, o sigui bonesa, grandesa, etc., deixeu ociositat i, per consegüent, poseu desigualtat i també discòrdia entre elles, cosa que no és lícit. Pels actes substancials, intrínsecs i eterns de les predites dignitats, raons o atributs, presos, com cal, en igualtat i concordança, els cristians proven de manera evident l'existència, en una simplíssima essència i natura divina, d'una Trinitat de persones, és a dir, el Pare, el Fill i l'Esperit Sant. La qual cosa, jo, per mitjà d'una Art revelada fa poc, segons es creu, per inspiració divina, a un cert ermità cristià, us podré demostrar amb clares raons, si Déu vol i si vosaltres volguéssiu disputar amb mi, amb esperit tranquil, durant uns quants dies. També us quedarà clar, si us plau, de manera molt raonable mitjançant la mateixa Art, com en l'Encarnació del Fill de Déu, per participació, és a dir per la unió del Creador amb la criatura en la persona de Crist, la primera i summa causa convé i concorda de la manera més raonable amb el seu efecte⁵⁵.

El segon passatge de la *Vita coetanea* registra el debat que Llull mantingué el 1307 a Bugia amb el cadí de la ciutat (que el text anomena amb gràcia "bisbe"). Endut per un rampell, Llull s'ha posat a cridar al bell mig de la plaça major: "La llei dels cristians és vera, santa i acceptable a Déu, mentre que la llei dels sarrains és falsa i errònia, i estic disposat a provar-ho". El text segueix amb el reny del cadí a Llull: "Com és que t'has ficat en una insensatesa tan grossa com voler presumir d'impugnar la llei de Mahoma? No saps que qualsevol que presumeix tal cosa s'exposa a la pena capital?". I Llull respongué: "El vertader servent de Crist, coneixedor de la veritat de la fe catòlica, no hauria de témer els perills de la mort corporal, quan pot aconseguir la gràcia de la vida espiritual per a les ànimes dels infidels". I aquí comença una disputa rigorosa: "El bisbe li féu: Si creus, doncs, que la llei de Crist és vera i consideres la de Mahoma falsa, addueix una raó necessària que ho provi. Car aquell bisbe era conegut com a filòsof. I Ramon respongué: Convinguem tots dos en quelcom comú; llavors et donaré una raó necessària. Com que això va plaure al bisbe, Ramon el va interrogar dient: No és Déu perfectament bo?. El bisbe respongué que sí. Llavors Ramon, volent provar la Trinitat, comença a argumentar així: Tot ens perfectament bo és en si tan perfecte que no necessita fer bé fora de si ni mendicar. Tu dius que Déu és perfectament bo des de l'eternitat per tota l'eternitat; així doncs no necessita mendicar ni fer bé fora de si; perquè si fos així, llavors no seria perfectament bo en tota simplicitat. I com que tu negues la beatíssima Trinitat, suposem que aquesta no existís: en aquest cas, Déu no hauria estat perfectament bo des de l'eternitat fins que hagués produït el bé del món en el temps. Però tu creus en la creació del món i, per tant, creus que Déu fou més perfecte en bonesa quan va crear el món en el temps que abans, puix que la bonesa és més bona difonent-se que existint ociosa. Això és el teu costat de l'argument. El meu cos-

tat, emperò, és que la bonesa es difusiva des de l'eternitat i per tota l'eternitat. I això és propi del bé, que sigui difusiu seu, ja que Déu Pare de la seva bonesa genera el Fill bo, i d'ambdós procedeix l'Esperit Sant bo"⁵⁶.

Aquí l'important és la pretensió de Llull d'aprofitar l'estreta relació entre pensar i dir per a elaborar una complexa maquinària lingüísticoconceptual⁵⁷. Llull pren com a punt de partida les dignitats (una sèrie d'atributs divins comuns a les tres religions monoteistes: bo, gran, etern, poderós...) i les reformula en una seqüència abstracta que ha tingut molta rellevància en el pensament filosòfic: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria. A continuació es recupera la intuïció anselmiana (*Deus est id quo nihil maius cogitari potest*), es postula que Déu és infinit i que, per tant, cal atorgar-li sempre la màxima perfecció tant en l'àmbit de l'ésser com en el d'obrar. D'aquí se segueix: 1) que Déu no és només el bo, el gran, sinó l'òptim, el màxim...; encara més, que és òptim com a màxim i viceversa; 2) que cal atribuir-li les dignitats en grau superlatiu de manera que quedi exclosa entre elles qualsevol oposició; 3) que, en tant que propietats essencialment actives, cal dotar les dignitats d'actes intrínsecs (bonificatiu, bonificable, bonificar; magnificatiu, magnificable, magnificar...), de manera que es conservi de forma infinita l'activitat de Déu. És el que hom anomena els "correlatius", o sigui les mateixes dignitats encarnades al mateix temps sota la forma de principi, d'objecte i de nexa⁵⁸. En conclusió, els noms de Déu constitueixen l'element fonamental d'una gramàtica que esdevé mediadora del pensament. Es pot passar, així, de la unitat del llenguatge a la unitat de les religions⁵⁹.

56 *Vita coetanea*, n.36-37, RLOL, VIII, p.298.

57 La bibliografia és literalment immensa. Ens permetem de recomanar, tanmateix, el clàssic però encara vigent estudi d'F. W. Platzeck. *La combinatoria luliana*, a RF, 12-13, (1953-1954), 575-609 i 125-165. Estudis més recents són Ch. H. Lohr. *Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle*, Cahiers de Fanjeaux, 22, (1987), 233-248; Josep Maria Rufz Simón, *El joc de Ramon Llull i la Significació de l'Art General*. Ars Brevis, número extraordinari, (1998), 55-65. Per a fer-vos una idea de les repercussions de la lògica lul·liana podeu llegir Eusebi Colomer, *De Ramon Llull a la moderna informàtica*, FE, 23, (1979), 113-135; Paolo Rossi. *Clavis universalis. El arte y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*. FCE, México, 1989; Josep Maria Rufz Simón, *El segle XVII, el segle de Llull*, Enrahonar, 22, (1994), 113-116.

58 En el *Libre de demostracions* (1274-1278), primera obra apologetica escrita segons la regla de l'Art d'atrabar veritat, hi ha aquest text: "De la necessitat se cové que la creença dels crestians i dels jueus o dels sarraïns sia vera; car si neguna d'estes creences no era vera, impossibol cosa seria que en lo sobiran bé fos bonea, justícia, misericòrdia, e açò és impossibol: per la qual impossibilitat és demostrat que lig cové ésser per la qual hom sia anant a vida vera; e car lig cové ésser de necessitat, per açò cové que los cristians o els jueus o els sarraïns sien en lig; car ensems no hi poden ésser per ço car les tres creences damunt dites són oppòsits, los quals en contradicció; car los cristians creen en lo sobiran bé trinitat e creen encarnació, e los jueus e els sarraïns ho descreen; e los jueus descreen lo secta dels sarraïns, e per açò cové de necessitat que los cristians o els jueus o els sarraïns sien en veritat. On, qual que sia en veritat, cové que aja pus alta e pus noble esperança que les altres creences; car si no ho havia, seguir-s-ia que esperança e veritat fossen contraris, e açò és impossibol; car si era possibol, desesperança e veritat serien concordants, e açò és impossibol; per la qual impossibilitat és demostrable la encarnació que encercam del Fill de Déu; car tota quanta de esperança poden haver los jueus e los sarraïns en lo sobiran bé, segons bonea, poder e les altres ombres de la figura, poden haver los crestians, e encara més que els jueus ni els sarraïns per l'encarnació de Jesu Crist". *Libre de demostracions*, IV, 14, ORL, XV, p.476. Arguments semblants es troben en el *Libre de quattordecim articulis sacrosanctae Romanae Catholicae fidei* (1283-1285).

59 La teoria dels correlatius, tot i ser uns dels trets distintius del sistema lul·lià, no és una creació del nostre pensador. Plató i Plotí ja la van intuir reduïda a l'esfera del coneixement, i sant Agustí la va aplicar a les relacions intratrinitàries (*nosscens i notum, noscere i amans, amatum i amare*). Llull, però, no limitarà l'ús dels correlatius a l'activitat cognoscitiva i volitiva sinó que l'estendrà a tots els verbs transitius. Llull pot fer aquest pas perquè, bo i partint de la cèlebre definició aristotèlica de Déu com a "nóesis nóeseos" i de l'enteniment alhora intel·ligent i entès del *Libre de causis Procle*, pot aprofitar l'herència dels filòsofs musulmans. Alfarabi dedueix que l'enteniment, l'entenent i l'entès constitueixen una mateixa substància indivisible. Ibn Arabí defensa també que el coneixement, l'objecte conegut i el coneixedor són tres que han de ser considerats com un. La trada apareix també a Ibn Sabin, i arriba a la idea suff que en Déu i en la mística qui coneix i l'objecte conegut són una mateixa cosa. No oblidem que Llull va compondre el *Libre d'a-*

L'oposició de Llull a la tesi de Ramon Martí segons la qual els articles de la fe no es poden demostrar, el va fer especialment sensible a les diferents teories de demostració científica. Al seu entendre, els teòlegs no coneixen altres formes de demostració que les aristotèliques quia (pas de la causa a l'efecte) i *propter quid* (pas de l'efecte a la causa), que no es poden aplicar a l'ésser de Déu. Per això, la novetat de l'intent lul·lià passa per postular una nova forma de raonament, la demostració *per aequiparantiam*, que procedeix per via de l'equivalència de les dignitats divines i dels seus correlatius. A partir d'ara, l'eix del raonament de Llull serà el principi següent: "On hi ha actes intrínsecs, allí hi ha Trinitat"⁶⁰. Efectivament, on hi ha actes intrínsecs, hi ha concordança ja que l'agent i l'"agible" concorden a obrar; i on hi ha concordança, hi ha diferència ja que la pluralitat d'agent, d'"agible" i d'obrar pressuposa la diferència; i on hi ha concordança i diferència hi ha igualtat, ja que l'agent, l'"agible" i l'obrar participen igualment del mateix principi absolut que obra. Finalment, com que les dignitats divines coincideixen circularment les unes amb les altres, se segueix com a conclusió que en l'essència única de Déu hi ha tres persones, el Pare, el Fill i l'Esperit Sant⁶¹.

Però, com que les demostracions *per aequiparantiam* només concerneixen opinions i pressupòsits, Llull va elaborar també demostracions *per hypothesim* per a poder treballar també amb creences religioses. Es tracta d'un mètode que, inspirat en la lògica dels teòlegs musulmans aixarites, prova de distingir les hipòtesis veritables de les falses a través de la falsació i la verificació, i així poder fer el pas des de la teologia positiva (*scientia positiva per credere*) a la teologia demostrativa (*scientia demonstrativa per intelligere*). En darrer terme, no es tracta sinó d'una variant de la *reductio ad absurdum*: com que de dues proposicions contradictòries només una pot ser vertadera, l'argumentació avança decidint la veritat d'una d'elles tot exclouent, per impossible, les conseqüències necessàries de l'altra. A diferència del sil·logisme aristotèlic (que es fonamenta en les essències de les coses) el raonament *per hypothesim* en té prou amb una comprensió negativa: en el camí del creure a l'entendre la raó s'autoposiciona com a intèrpret de la veritat en la mesura que es nega a assentir a conclusions contradictòries.

Recordarem ara que és precisament aquest el mètode que ha emprat Llull en els dos textos de la Vita coetanea que hem presentat abans. El nostre autor acorralla els seus interlocutors tot demostrant-los que la seva postura és racionalment insostenible. El cadí sosté que Déu no és pas productiu en ell mateix; Llull, en canvi, escull la posició contradictòria i argumenta que, com que la bonesa és més bona difonent-se que romanent ociosa, se segueix que Déu fou més perfectament bo després de la creació del món que abans; una conclusió impossible, ja que hom havia establert de bon començament com a principi comú que Déu és bo en grau superlatiu. La con-

mic e amat a la manera dels sufís i que la unitat de l'amat, l'amat i l'amor hi té un paper essencial. Sobre tot això vegeu D. Urvoy, Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?, dins El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I jornades de Filosofia Catalana. Girona, 25-27 d'abril de 1988, *Istudí General*, 9, (1989), 164s.; també F. X. Marín, *Llibre d'Amic e Amat, Ars Brevis*, número extraordinari, (1998), 153-161.

⁶⁰ *Liber de Trinitate et Incarnatione*, I, 16, RLOL, XXXVII, p.110.

⁶¹ *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, prol., RLOL, XXXV, p.219.

clusió vertadera només pot ésser que les dignitats són intrínsecament actives des de tota l'eternitat i que Déu és productiu en ell mateix⁶².

En deduím que Déu, en la unitat dinàmica de les seves dignitats, esdevé el fonament del diàleg interreligiós que Llull proposa. De fet, ell estava convençut que jueus i musulmans compartien la seva concepció de Déu i de les dignitats divines, almenys pel que fa al tema de la creació⁶³. Per això, el fil conductor de la seva argumentació consisteix sempre a fer-los adonar de la contradicció entre admetre, per una banda, les dignitats com a propietats divines essencialment actives i excloure, per l'altra, aquesta activitat de la condició divina. Si no hi hagués aquesta correspondència entre l'acció divina *ad extra* i la seva vida *ab intra*, llavors Déu fóra supremament actiu respecte al món però en ell mateix totalment ociós. Fóra un Déu petit (*Deus minor*) i no el Déu sempre més gran (*Deus maior*)⁶⁴. Per això, per a Llull, Déu no és *id quo maius cogitari nequit* pel que fa a l'ésser, sinó en tant que eternament actiu. El Déu més gran és el qui fa en si mateix l'obra més gran que es pot pensar: "*Com Déus en si mateix e de si mateix engendra Déu*"⁶⁵. Aquest és el sentit últim d'una definició que Llull apreciava especialment: "*Déu est l'ens deïtant*"⁶⁶. Com explica Llull mateix: "*És, doncs, en Déu existència e agència, e cové que sia Déu aitan bo e aitan gran per l'agència com per l'existència (...). On, com sia Déus per estar, cové que sia Déus per obrar, ço és a saber, per deïficar, enaixí que sia Déus de Déu, e que.l deïficant sia per ço que sia lo deïficat e deïficable; e el deïficat e el deïficable per ço que sia lo deïficant e el deïficar; e.l deïficar per ço que sia lo deïficant e.l deïficable*"⁶⁷. Justament perquè és màximament actiu *ab intra*, Déu és sobiranament lliure d'obrar o de no fer-ho *ad extra*: "*Déus és ens lo qual fora si no afretura d'alguna cosa, car en ell de tot en tot són totes perfeccions. E ab aquesta difinició és Déu diferent de tot altre ens, car tots los altres afreturen d'alguna cosa fora de si*"⁶⁸.

En la mateixa línia, el 1274-1276, escriu: "*Ço per què lo filòsof majorment entès a provar que lo món sia eternal, és per donar honor a la prima causa, ço és Déu... Mas nos qui creem que.l món és creat, honram més Déu e li atribuïm major honor en ço que deïm que Déu ha en si meteix obra eternal, amant e entenent si meteix (...); e deïm que aquesta obra és primera e denant a l'obra de Déus hac e ha, a ésser causa del món, que no feeren os filòsofs que innoraren la obra que Déus ha en si meteix, e no li atribuïren obra que fos dintre si meteix, mas obra que no és en si meteix ni de si meteix, ço és lo món*"⁶⁹.

62 És veu aviat que el plantejament de Llull admet una crítica fàcil: demostrar que Déu desplega des de tota l'eternitat les termes dels seus correlatius essencials no és haver demostrat la Trinitat que, segons la fe cristiana, no és una tríada qualsevol sinó de persones. Llull, però, podria replicar que la dignitat principal, la bondat, es diu primàriament de la persona que s'adreça a una altra persona. En aquest sentit, Déu no és només bo perquè dóna, sinó sobretot perquè es dóna a si mateix. Ara bé, aquest acte de donar-se (un acte de la llibertat) pressuposa una pluralitat de persones. Vegeu *Liber de quinque sapientibus*, IV, d. 1, c.1, MQG, II, p.161.

63 *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, c.174, RLOL, XVII, p.380.

64 *Liber de Deo maiori et de Deo minore*, RLOL, I, p.489.503.

65 *Fèlix*, I, 2, OSRL, II, p.28.

66 *Liber de predicatione*, dist. I, pars 3, RLOL, III, p.298.

67 *Arbre de ciència*, VII, 2, E, I, p.691.

68 Art breu, IX, OSRL, I, p.564.

69 *Llibre del gentil*, II, 7, OSRL, I, p.152. Sobre això mateix és útil llegir W. W. Artus, *La creación, señal de la filosofía luliana*, EL, 17, (1973), 150ss.

Uns anys més tard, el 1283, torna sobre el mateix tema: "*Los filòsofs digueren que. l món és eternal, e açò enteneren a dir a honor de la virtut increada, qui. s cové a obrar eternalment e infinida; e, car ells innoraren en Déu trinitat e obra eternal, atribuiren a Déu obra eternal e infinida en el món (...), mas car la virtut de Déu se cové molt mills a obrar en si obra eternal, infinida en poder, saviesa, amor, perfecció, glòria, que en altra cosa qui no sia Déu, per açò la perfeta justícia, saviea, glòria, veritat de Déu sigificava a Blanquer-na que lo m'n havia començat e que l'obra que la divina essència ha en si mateixa, engendrant lo Pare lo Fill, e ixent lo Sant Esperit del pare e del Fill, és eternal, infinida en tota perfecció*"⁷⁰.

I el 1288-1289 culmina la seva reflexió sobre el tema amb aquest text: "*Un savi demanà a un fisolof qual era pus noble cosa, o la essència de Déu o l'obra de Déu. Lo fisolof considerà longament en la demanda que el savi li havia feta, e dix que Déus és aitant eternal com lo món, e lo m'n com Déu; e la raon que-l fisolof entès a dir que el món és eternal, fo per ço que a Déu atribuí obra eternal. E per ço hagren alguns fisolofs opinió que el món fos eternal: car no. ls era semblant que Déus, qui és tan noble en bondat, infinitat, eternitat, poderm saviesa, volentat, pugués ni degués estar ociós. Mas, si los fisolofs ha-guessen haüda coneixensa de l'obra que Déus ha en si mateix, engendrant lo Pare lo Fill, ixint lo Sant Esperit del Pare e del Fill, ja ells no hagren haüda falsa opinió, la qual hagren en creure que el món sia sens comenament*"⁷¹.

Quelcom de semblant cal dir de l'Encarnació. Llull hi veu alhora la manifestació suprema de l'activitat de les dignitats divines en el món i l'expressió de la màxima unió possible entre el creador i la seva creació. Efectivament, l'activitat infinita de les dignitats divines no pot descansar en definitiva sinó en Déu mateix. El resultat és aleshores el Déu fet home. El fi, raona Llull, és allò en què el principi reposa. Ara bé, en crear Déu el món, el va crear amb la seva bonesa, grandesa, saviesa, poder... i, per tal que aquesta activitat infinita no sigui debades, les dignitats exigeixen un fi en el qual puguin descansar en el grau màxim de repòs: "*El qual fi és que Déu es faci home i que totes les criatures puguin descansar en ell i que el mateix Déu, per mitjà de l'home, pugui participar amb totes les criatures*"⁷².

És confiant en els bons resultats que li pot proporcionar l'aplicació de la teoria de les dignitats i dels correlatius que Llull afrontarà els temes més espinosos del diàleg islamocristià⁷³. Segons Llull, amb la creació irromp la diferència entre l'infinít i el fi-

70 Blanquer-na, Art de contemplació, c.106, OE, I, p.287.

71 Fèlix, I, 4, OSRL, II, p.36.

72 Liber de praedicatione, dist. I, C, RLOL, III, p.294.

73 Llull presenta sense embuts l'objectiu últim del seu mètode: "*Com Déus haja creat l'home a si conèixer e amar, e home no. l pusca molt amar sens que d'ell no haja gran coneixença; per açò nós, ab la ajuda de Déu, nos esforçam aitant com podem a encercar Déu, segons sa essència, ses dignitats e ses obres, per ço que d'ell gran coneixença puscam haver es que, per la gran coneixença que n'haurem, molt lo puscam amar... Con nos fassam comú encercament de Déu, per tal que aquest libre sia comú a totes nacions, ocultament parlam de les divines persones, les quals significam en lo procés d'aquest libre; e no. n volem parlar manifestament, per ço que los jueus e los sarrains no sien agreujats en aquest libre a legir e a oir, con sia açò que ells hajen greuge de oir parlar de la divina trinitat de Déu*" Libre de coneixença de Déu, del pròleg, ORL, p.375. "*Aquest libre fem de "és", per ço car és lo pus simple vocable que hom pusca considerar, e aquell qui és pus lunny a no "és". On, per raó d'açò, lo subject d'aquest libre és "és", ço és a saber, l'"és" de Déu... E fem aquest libre per ço que hom pusca haver coneixensa de la sancta divina trinitat e unitat; e no volem parlar emplicadament de les divines*

nit, una separació que només pot ser superada dels dos pols, és a dir, de la naturalesa divina i humana en el Crist. És a dir, el pla de Déu sempre va contemplar una íntima relació entre la Creació i l'Encarnació, ja que *"és tanta la distància entre l'ens infinit i etern i l'ens finit i començat que, si Déu no s'hagués fet home, mancaria el mitjà entre el Déu infinit i etern i el gènere humà limitat i començat i així, no existint la causa, tampoc no existiria l'efecte, i cap ens no fóra creat. Car Déu no hauria creat de cap manera el món si no hagués volgut dur-lo (per l'Encarnació) a l'estat de perfecció"*⁷⁴. El Déu encarnat és efectivament la superació de la diferència, la síntesi entre els dos extrems antitètics, Déu i el món: *"Si és encarnació és gran conjunció de començament e de fi; car gran conjunció és en mitjà en qui.s conjunyen creador e creatura..., en qui.s fa la influència del creador a la creatura e la refuència de la creatura al creador"*⁷⁵.

Val a dir que aquí Llull és molt original i agosarat, ja que substitueix el principi clàssic de la teologia cristiana *"encarnació per a la redempció"* per aquest altre: *"creació per a l'encarnació"*. Dit d'una altra manera, l'Encarnació de Jesús no va ésser una solució de segona mà presa un cop el pecat va arrelar en la història, sinó que des de l'inici va formar part del pla creador: Déu crea el món amb vista a l'Encarnació del Fill. La intenció originària de la creació estava ordenada al Déu-home com a suprema manifestació de Déu en el món; per tant, encara que l'ésser humà no hagués pecat, Déu s'hauria encarnat. La presència del pecat no fa sinó introduir una segona intenció en el pla creador de Déu i adreçar l'Encarnació també a la redempció. Crist envé, llavors, el consumidor d'un univers creat per a ell i, ahora, el seu salvador⁷⁶.

Així, Déu havia de fer-se home si volia crear el món a la mesura de la seva pròpia grandesa⁷⁷. Suposada la creació, la humanitat de Déu forma part de la lògica interna de la Divinitat. Un Déu no encarnat no seria pas, per a Llull, el Déu més gran que hom pugui pensar. El veritable sentit de l'Encarnació no és en darrer terme sinó la plenitud de la creació i, en cert sentit, de Déu mateix. La coincidència entre ésser i correlacionalitat permet superar la doctrina aristotèlica segons la qual l'activitat és un simple accident, i anar més enllà de la doctrina escolàstica que afirma el descans com a meta de l'activitat, per a postular que l'agent descansa en la seva activitat⁷⁸. D'aquesta manera, a mesura que avançava en l'estratègia del diàleg interreligiós, Llull introduïa una esquerda al bell mig de l'ontologia clàssica i apuntava vers una concepció dinàmica i relacional de l'ésser que, segles després, Hegel desenvoluparia de manera fastuosa.

propietats personals, ço és a saber, de paternitat, filiació e espiració, per ço car aquest ibre proposam metre en aràbic, e los sarraïns esquiven parlar que en Déu sia paternitat, filiació e espiració. Mas, per ço que direm de l'"és" de Déu, les divines propietats hi seran empicades e signifiçades e enaixí declarades, que-ls sarraïns savis no les poran negar, con hajen a consentir que l'"és" de Déu sia complit e sens tot defalliment, lo qualcomplir no poria ésser, sens ço que d'all direm, e que a ell de necessitat se cové". Libre de l'és de Déu, del pròleg, ORL, p.439. Vaig mirar de presentar els reptes (i les possibilitats) del diàleg amb l'Islam a F. X. Marín, El diàleg Islamocristià, Ars Brevis, 5, (1999), p.341-364.

⁷⁴ *Ibid.* dist. II, 8, RL.OL, IV, p.183.

⁷⁵ *Arbre de ciència*, XIII, VI, 28, OE, I, p.755.

⁷⁶ Val a dir que aquesta tesi ja es troba en Honorí d'Autun, Rupert de Deutz, Robert Grosseteste, Guillem de la Ware, Joan Peckam i, sobretot, Duns Escot..., però és Llull qui la formula amb més amplitud i detall.

⁷⁷ *"Déu es féu de primer amb aquella creatura que assumí i després amb les altres. A la manera com en el poner les branques, els rams, les fulles i les flors són perquè sigui la poma, així i molt més encara totes les coses creades són perquè sigui l'home Crist"*. Liber de Trinitate et Incarnatione, II, 6, RL.OL, p.121.

⁷⁸ *Ars generalis ultima*, X, 8, RL.OL, XIV, p.320.

1. Conclusions

Tal com hem plantejat, podria semblar que, en l'intent de fer-se proper a jueus i musulmans, la metodologia lul·liana és de tipus racionalista. En realitat, el que Llull ha fet és prescindir de la distinció entre les veritats religioses accessibles a la raó i les que només són conegudes per la fe⁷⁹. I és que, des de la seva concepció de la relació fe-raó, com que no hi ha res que pugui ésser anomenat enteniment "natural" sinó que la raó sempre es troba afectada per la gràcia, cap dels misteris de la fe queda al marge de les capacitats de comprensió⁸⁰. En darrer terme, a Déu se'l coneix només des de Déu que, a causa de la seva infinitud, transcendeix tot enteniment finit. Fe i raó són, per a ell, dos moments rigorosament vinculats d'un únic procés de coneixement, que comença en la fe, passa per la raó i retorna, enriquit, a la fe⁸¹. Es tracta d'una versió singular del *fides quaerens intellectum* de sant Anselm ja que, aquí, hi ha una circularitat (la raó descansa sobre la fe i aquesta es recolza en la raó) on la fe s'afirma exclouent les afirmacions contradictòries des del convenciment que es tracta del millor recurs per a entendre el Déu sempre més gran.

Quedi clar, doncs, que el punt de partida del pensament lul·lià és sempre la fe. La *Lògica del Gatzel* ho expressa de forma contundent: "Si vols entendre lo ver, fe e entendre t'hauran mester, ab fe comença a obrar en ço que volràs encercar"⁸². Llull no es cansa de referir-se al text d'Isaïes 7,9: "Si no creieu, no entendreu", i comenta: "Com si digués: si creiem això que creiem, mitjançant la fe ho podem entendre"⁸³. I també: "L'enteniment vol fer-se creient, per tal d'entendre per mitjà del creure"⁸⁴. La fe és, per tant, condició prèvia del coneixement ja que sempre s'entén sobre la base de la fe. La tasca del pensament, per tant, no condueix a l'abolició de la fe sinó al descobriment en la seva estructura d'una dimensió d'intel·ligència: "Que lo lum de fe pusca convertir-se en entendre"⁸⁵.

Llull, que estava al cas de la novetat d'aquest plantejament i de les reserves que provocava, presenta acuradament les seves idees en la *Disputatio fidei et intellectus*. Es tracta d'un llibre deliciós on un germà i una germana (l'enteniment i la fe) discuteixen acaloradament: "Fem, doncs, aquest tractat en forma d'un diàleg, en el qual l'enteniment, dirigint-se a la fe, sosté que els articles poden ser demostrats i la fe, oposant-se-li, ho nega, sense decidir per part nostra la qüestió, ans reservant-la a un enteniment més elevat"⁸⁶. De fet, Llull ja ha deixat resolta la qüestió en el pròleg: "L'enteniment és la fa-

79 I. L. Cofresi, *Reason and Revelation: The Coincidence of opposites in Ramon Lull's Thought*, EL, 24, (1980), 211ss.

80 *Llibre de demostracions*, I, 1, ORL, XV, p.8; *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiectu*, II, MOG, IV, p.572; *Declaratio Raymundi*, c.16, RLOL, XVII, p.282.

81 *Sembla que només a Llibre de contemplació*, c.244, OE, II, p.733 Llull contraposa raó i fe, oposició que aviat va abandonar.

82 *Lògica del Gatzel*, vs 640-644, ORL, XIX, p.28.

83 *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, RLOL, IX, p.221.

84 *Liber de ascensu et descensu intellectus*, dist. IX, 1, RLOL, IX, p.139.

85 *Llibre de demostracions*, I, 9, ORL, XV, p.14. Se'n troba una síntesi excel·lent a Carles Llinàs, *La teoria lul·liana del coneixement de Déu: una introducció*. *Ars Brevis*, número extraordinari, (1998), 67-100.

86 De forma significativa, quan els dos interlocutors comencen a acalorar-se, un ermità clou el debat, bo i proposant que es recullin les argumentacions respectives en un llibre que serà sotmès al parer del Papa i dels mestres de teologia de les universitats més anomenades. *Disputatio fidei et intellectus*. De prologo,

cultat per la qual l'home entén naturalment els éssers intel·ligibles i aquesta facultat no pot entendre contràriament a la seva manera d'entendre, de la mateixa manera com la facultat de veure no pot veure contràriament a la seva natura de veure. La fe, en canvi, és la llum donada per Déu, gràcies a la qual l'enteniment arriba més enllà de la seva natura d'entendre, creient que allò que és pertanyent a Déu és ver, cosa que l'enteniment no assolix pel sol fet d'entendre"⁸⁷. L'enteniment i la fe es necessiten mútuament: per a entendre veritablement cal creure i per a creure com cal s'ha d'entendre. Per això, en el curs del debat, l'enteniment s'adreça a la fe en aquests termes: "*És ben palès, doncs, que tu em disposes i prepares per a assolir les alçàries de Déu, car el que em permet de pujar és allò mateix que, per mitjà teu, en creure, pressuposo...*, i així tu ets en mi i jo en tu. I quan jo pujo fins al grau on tu ets, entenen, tu pugues, creient, en un grau més elevat"⁸⁸.

Una altra metàfora suggerent es troba en l'*Ars ultima*: de la mateixa manera que per a pujar una escala posem alternativament un peu en cada graó, així per a ascendir vers Déu cal que fem servir primer la fe i a continuació l'enteniment⁸⁹. O, dit amb una altra metàfora, així com l'eina fa de mediadora entre l'agent i l'operació a realitzar, de manera semblant la fe se situa entre l'enteniment i Déu. Queda clar, per tant, que, a través d'aquestes metàfores, no es tracta que la fe i la raó intentin substituir-se l'una a l'altra, sinó d'integrar-les en un únic moviment on la fe esdevé raonable i la raó, creient⁹⁰.

Però amb un matis decisiu: Llull subratlla expressament que creiem més del que som capaços d'entendre⁹¹. Fins i tot les tan preuades raons necessàries queden superdilitades a l'aprehensió dels principis de la fe⁹², ja que la raó no proporciona nous coneixements a la fe sinó només més coneixement⁹³. Llull recorre a la metàfora eficaç de l'oli que sura sempre damunt l'aigua: "*Mentre l'enteniment sotjava la divina essència, es plantejava la qüestió: el meu capteniment envers ella serà el del creient o el del coneixedor? I aleshores l'enteniment baixà a l'oïda, que escolta allò que li diu la parla. I com que no pogué negar raonament allò que l'orella escoltà, conegué que estava cert de Déu, de la seva essència i de la Trinitat benaurada. Tanmateix, es digué a si mateix que la fe és més alta pel creure que ell mateix per l'entendre; ja que així com l'oli sura sobre l'aigua, així també la fe sura sobre la intel·ligència... I aleshores l'enteniment conegué que, per molt que s'enlairi en entendre, la fe segueix essent la seva habitud, per tal com ell mateix, per la fe, creu més del que pot entendre; i suposà que, si no pogués entendre, recorreria a la fe. Però també que, per això que ll entén de Déu, amb la seva gràcia, els infidels es poden convertir a la fe catòlica"⁹⁴.*

MOG, IV, p.479. Com és propi d'aquests opuscles lul·lians, Llull sempre afirma que deia que cadascú hi digui la seva, però, en realitat, s'estalvia de treure una conclusió perquè creu que els seus arguments són tan sòlids que no poden ésser refusats.

⁸⁷ *Disputatio fidel et intellectus*. De prologo, MOG, IV, p.479.

⁸⁸ *Ibid.*, I, MOG, IV, p.481.

⁸⁹ *Ars generalis ultima*, IX, RLOL, XIV, p.278.

⁹⁰ *Declaratio Raymundi*, c.16, RLOL, XVII, p.283.

⁹¹ *Liber de praedicatione*, I, B, 3, RLOL, III, p.246.

⁹² *Liber de l'és de Déu*, pròleg, II, p.440; *Ars generalis ultima*, IX, 1, RLOL, XVI, p.209; *Desconhort*, vs XXIV-XXVI, OE, I, p.1315.

⁹³ *Ars generalis ultima*, IX, 9, RLOL, XIV, p.276.

⁹⁴ *Liber de ascensu et descensu intellectus*, IX, 10, RLOL, IX, p.154.

El cas és que Llull posa a dialogar els seus interlocutors jueus, musulmans i cristians amb l'esperança d'assolir una unió en les creences⁹⁵. No va dubtar mai de la sinceritat espiritual dels seus col·legues monoteistes ni del seu afany de buscar la veritat a través de la interacció entre fe i enteniment⁹⁶. Potser no hi hagi millor obra que el *Libre del gentil e dels tres savis* per a exemplificar tot allò que hem vist en aquest assaig⁹⁷. Un gentil, desesperat per la proximitat de la mort, troba casualment tres savis (un jueu, un cristià i un musulmà) en una floresta amb fonts i arbres fruiters. Tots quatre s'encaminen vers un prat, on una bella dama (la dona d'Intel·ligència) els explica el significat de cinc arbres florits de la contrada i les regles que cal seguir per a collir-ne les flors⁹⁸.

El primer arbre, amb 21 flors, és l'arbre de Déu creador i de les seves dignitats increades: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, amor i perfecció. Les flors són 21 com a resultat de la combinació dels 7 elements, presos de dos en dos. L'arbre es regeix per aquestes dues condicions derivades de sant Anselm: cal atribuir sempre a Déu la major nobilitat, bo i evitant alhora tota mena de contrarietat entre les seves dignitats.

El segon arbre, amb 49 flors, és l'arbre de les virtuts divines i humanes. Aquesta xifra prové de la combinació de les 7 dignitats increades del primer amb les 7 virtuts creades, o sigui, les 3 teologals (fe, esperança i caritat) i les 4 cardinals (prudència, justícia, fortalesa i templança). Les flors són 49 perquè les 7 virtuts divines es combinen amb les 7 humanes en $7 \times 7 = 49$ maneres. L'arbre es regeix per aquestes dues condicions: cal considerar com a més nobles les virtuts creades que mostrin més clarament la noblesa de les dignitats, i evitar que entre les unes i les altres no hi hagi cap contrarietat.

El tercer arbre, també amb 49 flors, és l'arbre de les virtuts de Déu i dels vicis humans. L'arbre s'origina, com el segon, de la combinació de les 7 virtuts divines amb els 7 vicis capitals (gola, luxúria, avarícia, peresa, supèrbia, enveja i ira), i es regeix per aquestes dues condicions: que entre les virtuts divines i els vicis humans no hi hagi cap concordança, sinó que s'afirmi allò que és més contrari a les primeres i es negui allò que és menys contrari als segons.

95 Se'n troba una síntesi excel·lent a E. Colomer. L'encontre de les religions en Ramon Llull. *Ars Brevis*, número extraordinari (1998), 101-112.

96 Sense negar això que acabem de dir, hem d'afirmar també que hi ha en Llull una evolució, des del diàleg obert de la primera època, passant per la controvèrsia i acabant en la polèmica. Sembla que el punt d'inflexió del seu pensament seria el 1293, data del primer viatge a Tunis. Il·lustren l'època del diàleg obres com el *Libre del gentil e dels tres savis* (1274-76), el *Liber de Sancto Spiritu* (1274-1283), el *De adventu Messiae* (1274-1283); pertanyen a l'època de la controvèrsia apològica el *Liber Tartari et Christiani* (1288), i la *Disputació de cinc savis* (1294); com a exemple de polèmica, cal citar la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* (1307).

97 Convé llegir la breu però suggerent anàlisi d'aquesta obra que fa A. Vega. *Libre del gentil e dels tres savis*. *Ars Brevis*, número extraordinari, (1998), 171-175.

98 Evidentment, aquesta dona simbolitza la filosofia lul·liana amb el seu característic aparell lingüístico-conceptual. El mateix Llull ho expressa dient: "Cada ciència ha mester los vocables per los quals sia manifestada... Cor injúria sería feta a aquesta ciència e a aquesta Art, si no era demostrada amb los vocables que li convienen".

El quart arbre és l'arbre de les virtuts humanes. Té 21 flors com el primer, i es regeix per aquestes dues condicions: que entre les virtuts no hi hagi cap contrarietat, sinó que s'afirmi com a vertader allò que més convingui al seu major ésser i com a fals allò que menys s'hi escaigui.

Finalment, el cinquè arbre és l'arbre de les virtuts i els vicis humans. Té 49 flors com el segon i el tercer, i es regeix per aquestes dues condicions: que les virtuts i els vicis no concordin mai entre ells, i que es considerin més amables les virtuts que siguin més contràries als vicis, i més avorribles els vicis que siguin més contraris a les virtuts.

L'ambient que regna en aquell prat és tan idíl·lic que un dels savis no pot evitar exclamar: *"Ah, con gran benaurança seria aquesta, si per aquests arbres podiem ésser en una lig e en una creença tots los hòmens qui som! E que la rancor e la mala volentat no fos en los hòmens, qui airen los uns los altres per desvariació e per contrarietat de creences e de sectes. E que enaixí com és un Déu tan solament, pare e creador e sènyer de quant és, que enaixí tots los pobles qui són s'unissen en ésser un sol poble tan solament, e que aquell fos en via de salut, e que tuit ensems haguessen una fe, una lig, e donassen glòria e laor de nostre sènyer Déus (...). On con açò sigui enaixí, afegeix un altre savi: paria-us bo que.ns assi-guéssem sots aquests arbres, de costa esta bella font, e que esputássem ço que creem, segons ço que les flors e les condicions d'aquests arbres signifiquen; e pus per auctoritats no.ns podem avenir, que assajássem si.ns poriem avenir per raons demostratives i necessàries?"⁹⁹.*

Quan els savis s'assabenten que el gentil no ha sentit parlar mai de Déu, decideixen exposar-li, primer, les raons de la seva comuna fe i, a continuació, les diferències entre les tres tradicions religioses. I ho faran de forma amable i ordenada, primer el jueu, després el cristià i finalment el musulmà. S'acorda també que, durant el parlament de cadascun d'ells, els altres no hi faran cap objecció, *"cor per contrastar és engenrada mala volentat en humà coratge, e per la mala volentat és torbat l'enteniment a entendre"*¹⁰⁰.

Prescindim ara de les argumentacions de cadascun dels tres savis. Allò que ens interessa destacar és que, al final, el gentil manifesta el seu propòsit de *"triar e elegir aquella lig que m'és significada ésser vera, per la gràcia de Déu e per les paraules que vosaltres m'havets dites"*¹⁰¹. Com ja hem trobat en altres oportunitats, cap dels tres savis no mostra cap interès a saber quina és la tria del gentil, no solament perquè cadascú està convençut que triarà la seva religió, sinó sobretot perquè si el gentil els donés a conèixer la seva elecció, *"no hauriem tan bé matèria com nós desputássem ni com la veritat atrobássem"*¹⁰². Després d'acomiar-se del gentil i de demanar-se mútuament perdó pel cas hipotètic d'haver-se ofès durant l'exposició o d'haver dit alguna paraula vana, els tres savis determinen retrobar-se en aquell mateix indret al cap d'un

99 *Libre del gentil*. Del pròleg, p.113.

100 *Libre del gentil*. I, 7, OSRL, I, p.141.

101 *Libre del gentil*, IV, p.268.

102 *Libre del gentil*, IV, p.269.

temps i no cloure el seu diàleg fins que no arribin a concordar en una mateixa creença: “*Paria-us bo que... cascum jorn una vegada, nos esputàssem, e qye tant de temps duràs nostra esputació tro que tots tres haguéssem una fe e una lig tan solament, e que enfre nòs haguéssem manera de honrar e servir la un l’altre, per ço que enans nos puscam concordar? Cor guerra, treball, malvolença, e donar dan e honta, empatxa los hòmens a ès-ser concordants en una creença*”¹⁰³.

Aquest esquema narratiu deuria ésser molt valorat per Llull ja que el reproduceix en El Liber de Sancto Spiritu, escrit potsers el 1282 arran d’un viatge hipotètic de Llull a Constantinoble, on presenta un savi musulmà i dos savis cristians (un de catòlic llatí i un altre de grec ortodox). El musulmà ha travessat el mar per fer-se cristià, però, en constatar les diferències que separen Roma de Constantinoble, vol saber amb certesa de quina banda es troba la veritat. Els dos savis cristians s’ofereixen de bon grat a dialogar sobre la processió de l’Esperit Sant i, seguint l’ordre de les dignitats lul·lianes, tots dos demostren les seves tesis. També aquí el diàleg resta obert: el savi musulmà promet estudiar les raons dels savis cristians i aquests, en acomiadar-se, decideixen reprendre la seva discussió i no abandonar-la fins que no arribin a un acord¹⁰⁴.

El mateix hem de dir del *De adventu Messiae*, escrit entre 1274-1283, on apareixen un savi jueu i un de cristià que, per tal d’enfortir l’amistat que es tenen, aspiren a compartir també la mateixa fe. Amb aquest objectiu s’encaminen vers un bosc, abundós d’arbres i fonts, on debaten amablement la qüestió de la vinguda del Messies. Com que per la via acostumada de la interpretació dels profetes (*auctoritas*) no arriben a posar-se d’acord, se’ls acut d’intentar-ho pel camí del raonament (*rationes necessariae*). Com s’esdevenia en el *Libre del gentil*, també aquí es comença establint les tres condicions a les quals haurà d’atenir-se la discussió: la coincidència de les dignitats entre elles i amb els seus actes propis; la concordança entre les dignitats divines i les set virtuts humanes; la concordança de les virtuts humanes entre elles i la seva completa oposició als set vicis capitals. Un cop més el diàleg resta obert: els dos interlocutors decideixen prosseguir el debat, freqüentar esglésies i sinagogues, i sospesar els arguments respectius en presència d’altres savis imparcials, fins que no arribin a un acord.

Un canvi de perspectiva apareix en el *Liber tartari et Christiani*, escrit a Roma vers el 1288. Trobem aquí un tàrtar molt versat en filosofia i tres savis (un jueu, un musulmà i un cristià). No havent quedat convençut pels arguments del jueu i del musulmà, finalment un ermità cristià el remet a Blanquerna (personificació literària de Llull) que, tot seguint el mètode de l’Art general, li exposa el contingut del símbol de sant Atanasi (*Quicumque vult*). El tàrtar, finalment convençut, demana el baptisme, i Blanquerna l’adreça a Roma on serà batejat pel mateix Papa.

¹⁰³ *Ibid*, p.271. Llull estava tan convençut de la veritat del cristianisme com de la vàlua dels seus arguments. De fet, sota la forma literària d’un diàleg expositiu, ell ha volgut fer una apologia del cristianisme. Ho prova, a part del propòsit clarament manifestat en el pròleg de l’obra que, mentre l’interlocutor gentil planteja objeccions als savis jueu i musulmà, no en posa cap a l’exposició del savi cristià.

¹⁰⁴ *Ibid*, II, p.124.

El nou enfocament és encara més palès en la *Disputació de cinc savis*, escrita a Nàpols el 1294 en retornar del seu primer viatge a Tunís. Trobem ara representants de les diverses esglésies cristianes: un catòlic llatí, un grec ortodox, un nestorià i un jacobita discutint amb un musulmà. L'ambient de l'obra és molt diferent del del *Libre del gentil*: quan els cristians veuen apropar-se el musulmà no poden evitar recordar que l'Islam ha conquerit Terra Santa. Un dels savis, amb llàgrimes als ulls, exclama: "Com cretianisme sia en tan gran perill, per què tots los crestians del món no han unitat, pus que han concordança en creure la sancta trinitat de Déu e la sua encarnació? E si en alcunes coses han contrast, per què no.s concorden? Car, si s'unien, leugerament purien vencre e destruir tots los sarraïns del món e, après, los tartres el.s altres pagans purien sobiugar a la sancta fe cristiana"¹⁰⁵. El musulmà, per la seva banda, ha perdut la fe en la religió dels seus pares a causa dels seus estudis filosòfics, ja que un ermità l'ha pogut convèncer de la falsedat de l'Islam però no l'ha convençut de la veritat del cristianisme. Per això, en trobar els savis cristians, tot plorós els diu: "Senyors, si en vosaltres ha lum de veritat qui pusca clarificar lo meu cor e gitar-lo de tenebres, plàsia-us per pietat mi il-luminar e vera doctrina donar, com pusca Déu amar e conèixer... E car vosaltres, senyors, segons l'hàbit e la semblança que havets, sots hòmens savis, prec-vos, per Nostre Senyor, que la mia ànima il-luminets de veritat, si la sabets, car molt bé se'n porà seguir a mi e a d'altres"¹⁰⁶. Els savis es mostren disposats a ajudar-lo i un d'ells aclareix: "Entre veritat e falsedat és contrarietat. Veritat ha concordança ab ésser e ab claredat e falsedat ab prevaçió e ab tenebres. E, per açò, ha Déus ordenat que veritat aia lum e avantatge sobre falsedat, ab lo qual l'human enteniment conesca veritat de les coses e conesca falsedat contrària a aquela veritat. E, per açò, bels amics, si Déus no hagués ordenat que veritat hagués avantatge sobre falsedat... convengre que hom cregués veritat e falsedat egalment. E fóra l'human enteniment ociós e periclitat en tenebres e açò no.s cové segons la saviesa de Déu, qui ha ordenat aquest món a si amar e conèixer. E vós, amic, no creats que hom de la fe crestiana pusca donar demostració enaixí propter quid e palpablement segons sensibilitat de es coses corporals e de l'art geomètrica, com sia açò que Déu sia invisible e, encara, que hom no.s puria haver a fe e a creença de Déu. Mas, emperò, hom darà a vós tals raons necessàries per equiparància que novelament és atrobada, que vostre enteniment serà fortificat a conèixer veritat de la fe crestiana e de necessitat conèixer les errors qu.els infeels apponen contre los crestians e a questa coneixença aital abasta a vós e als altres, qui són de la vostra opinió"¹⁰⁷. La discussió es duu a terme "seguint la manera e la doctrina de la Art inventiva e de la Taula general, que novament són vengudes en lo món per la gràcia de Déu"¹⁰⁸. A part del fet que en la *Disputació* trobem ja la versió pràcticament definitiva de l'art lul·liana tant pel que fa al nombre de les dignitats com sobretot a l'ús de la teoria dels correlatius, el diàleg entre els savis no només esdevé una apologia del cristianisme enfront de l'Islam, sinó també una defensa del catolicisme enfront de les altres confessions cristianes. És ben palesa l'evolució respecte al que es deia en el *Libre del gentil e dels tres savis*¹⁰⁹.

105 *Disputació de cinc savis*, ATCA 5, 1986, p.24.

106 *Ibid*, p.27.

107 *Ibid*, p.32.

108 *Ibid*, p.31.

109 Això queda confirmat per la *Petitio Roymundi* a Celestí V, que el llibre inclou com a apèndix. Llull hi advoca a favor de la unió de l'església catòlica amb els cismàtics orientals, la qual cosa permetria de com-

La *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* representa el punt final d'aquesta evolució. El llibre recull en part les experiències frustrants de Llull a Bugia el 1307 i els sis mesos que passà empresonat discutint amb teòlegs musulmans¹¹⁰. La bella floresta amb la font i les flors del *Libre del gentil* s'ha convertit en una presó malsana, i els personatges ja no són els savis idealitzats i amables sinó dos homes apassionats en dura confrontació. Llull no en té prou de rebatre els arguments d'Hamar i inicia una contraofensiva encaminada a demostrar que Islam és fals, amb un to aspre i agressiu que és tota una novetat en la seva obra¹¹¹. El final del llibre és ben explícit: "*Quan el musulmà hagués escoltat aquestes raons, va meditar-les llargament, després va sospirar i finalment s'apartà del cristià i abandonà la discussió*"¹¹².

Per què Llull ha passat de l'esperança al desànim? Com és que havia començat defensant aferrissadament la possibilitat d'un acord entre les tres religions mono-teistes i ha acabat escrivint una obra carregada de violència verbal? L'explicació més senzilla és la diferència entre la teoria i la praxi: és relativament fàcil ésser tolerant mentre s'escriuen llibres, però ja no ho és tant quan l'interlocutor de carn i ossos es nega a compartir el nostre punt de vista. Una cosa són els musulmans culturalment assimilats que Llull coneix a Mallorca, i una altra de molt diferent són les societats islamitzades de Tunis i Bugia¹¹³. I és que, en temes de fe (i de raó), no tot s'esgota en haver elaborat una metodologia impecable i un artefacte lògic i conceptual complex...

Crec que, en certa mesura, aquesta explicació queda confirmada per l'evolució del parer de Llull respecte de les croades. Al començament, Llull pertany, amb Roger Bacon i sant Francesc d'Assís, a un petit grup d'inconformistes que desconfien de l'eficàcia de les croades. En el *Libre de contemplació* afirma que "*la Sancta Terra d'outramar par que.s deixa conquerre per predicació mills que per força d'armes*", i dedueix del fracàs militar de les expedicions que Déu no les aprova: "*Gloriós Senyor, piadós, humil, douç, simple e suau, molts cavallers veig que van en la sancta terra d'outramar e cuiden aquella conquerre per força d'armes. On, com ve a la fi tots s'hi consumen sens que no venen a fi de ço que.s cuiden. On, par-me, Sènyer, que lo conqueriment d'aquella sancta terra no.s deia conquerir sinó per la amnera on la conquesés vós e.ls vostres apòstols, qui la conquerís ab amor e ab oracions e ab escampament de làgremes e de sang*"¹¹⁴.

El mateix punt de vista apareix anys més tard, en un passatge del *Blanquerna*, on un irònic Llull col·loca un missatger musulmà a la cort papal per a explicitar la sor-

bate més eficaçment els musulmans i d'establir relacions amistoses amb els tàrtars. D'altra banda, el Papa hauria de demanar als sobirans musulmans que enviessin savis als països cristians, als quals es mostraria allò que els cristians creuen. El convenciment de Llull que les seves raons són necessàries i no admeten objecció és clar: "*Jo, Ramon Llull, ne cuit haver moltes segons alcuna nova manera que Déus m'ha donada a vendre tots aquells qui contra la fe catòlica valen neguna cosa provar o improvar*" *Petitio Raymundi*, ATCA, 1, 1982, p.40.

110 A. Llinarès. *Le séjour de Raymond Lulle à Bougie et la Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, EL, 4 (1960), 63-72.

111 *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, II, 2, MOC, II, p.464.

112 *Ibid.*, II, 2, p.476.

113 M. Barceló, *Per sarraïns a preicar, o l'art de predicar a audiències captives, dins El debat intercultural als segles XIII i XIV*, Estudi General, 9, (1989),128.

114 *Libre de contemplació en Déu*, c.112, OE, II, p.340.

presa del soldà pel fet que "tots los reis e ls prínceps dels crestians, en conquerir la Sancta Terra d'outramar, prenen la manera de lur profeta Mafumet, qui les terres que conqués hac per forà d'armes; e car no volien haver la manera de Jesucrist e dels apòstols, qui per preïcació e per martire convertiren lo món"¹¹⁵.

És, però, en el *Libre contra Anticrist* (1274-83) on Llull expressa amb més contundència el seu refús de la violència com a mitjà legítim per a la causa de la fe: "La manera per la qual hac començament e exalçament e perfecció la esgleia romana s'és quaix girada en guerres e en batalles e és quaix oblidada la priemra manera, çò és, de preïcament e de convertiment e endreçament... Batalles e guerres molt se convenien en lo poble dels jueus contra los infeels, ans que fos l'adveniment del Fill de Déu, que no fan ara en lo poble dels cristians... Per experiència de loes guerres e de les batalles, que-ls reis cristians, prínceps e grans barons, cavallers e altres hòmens han fetes contra los sarraïns, pot hom conèixer e saber que per altra manera pus alta, e pus noble és possíbol cosa a convertir lo món e conquerre la sanca terra d'oltra-mar, que no és ceylla que-ls cristians han presa contra-ls infeels per guerres e per batalles sensuals contra les intel-lectuals batalles, la qual manera és semblant a la primera segons que los sarraïns han començada e multiplicada lur secta"¹¹⁶.

Les obres lul·lianes ens permeten seguir l'evolució amb detall: fins al 1285, Llull presenta com a únic objectiu la missió. Entorn del 1285, comença a insinuar la possibilitat d'unir missió i croada, però l'interès prioritari és encara la missió¹¹⁷. El 1288, al final del *Liber tartari et christiani*, apareix clarament el punt d'inflexió: aquí Llull presenta dos clergues que, en presència del Papa i dels cardenals, plantegen la qüestió sobre quin és el camí més adequat per a convertir els infidels: la missió o la croada. La discussió no arriba a cap conclusió definitiva, però Llull al·ludeix a l'oportunitat de conjugar els dos mètodes¹¹⁸. Cal portar a terme la conversió dels infidels alhora amb armes espirituals i materials: "Ab ferre, e fust e ver argument"¹¹⁹. Però, des del 1292, la idea de croada sembla predominar sobre la de missió. Llull escriu ininterrompudament, com ja hem vist, memorials, peticions, llibres i tractats. Sembla que el motiu més decisiu per a aquest canvi d'actitud va ser que, el 1291, la cristiandat occidental va experimentar dificultats greus per a pair la pèrdua de Sant Joan d'Acres i els altres territoris d'Orient, amb l'excepció de Xipre i Armènia. És a dir, que el pensament lul·lià segueix de prop la marxa dels esdeveniments: per a Llull, la teoria és projecte d'una praxi i, en aquest sentit, no pot prescindir dels condicionaments històrics. Sembla, tanmateix, que el canvi no és de fons sinó d'accent: Llull va defensar sempre clarament la llibertat de la fe¹²⁰ i no va subordinar pas la predicació a la força de les armes, però, a partir de 1292, no va proscriure mai del tot dels seus plans missioners l'ús dels exèrcits. En conformitat amb el seu moment històric, per a ell, la guerra era el darrer mitjà per a recuperar una terra, però sempre va fer prevaler

115 *Blanquerna*, c.80, OE, I, p.229.

116 *Libre qui és contra Anticrist*, ATCA, 9, 1990, p.154-156.

117 *Blanquerna*, c.81, OE, I, p.233.

118 *Liber tartari et christiani*, MOG, IV, p.30.

119 *Lo Desconhort*, v.3, OE, I, p.1309.

120 *Libre de contemplació en Déu*, c.346, OE, II, p.1152.

que "per a propagar la fe, cal que l'Església segueixi el camí de Crist, dels apòstols i dels màrtirs"¹²¹.

És cert, doncs, que l'actitud de Lluïl oscil·la entre la simpatia i el dogmatisme, el respecte i la coacció, i que amb l'edat el seu pensament tendeix a ésser més dogmàtic i rígid. L'afany per l'eficàcia immediata i el desengany pel fracàs del seu esforç a favor de la unitat el fan cada cop més sensible a la temptació de la força. Cap al final de la seva vida, es mourà enmig d'aquesta ambigüitat. Tanmateix, les dues idees fonamentals de la seva apologètica no van trontollar mai a causa dels avatars històrics: Lluïl salvarà sempre la llibertat de la fe i la independència de la veritat sobre tota forma de coacció¹²², i mai no abandonarà l'esperança en la possibilitat d'aconseguir la unitat entre totes les religions¹²³.

121 *Tractatus de modo convertendi infideles*, I, c, p.137.

122 "No seria millor vèncer els infidels en la discussió, convencent-los pels atributs divins i amb raons necessàries, que no pas fer-los la guerra, travessant-los amb la nostra espasa i arrabassant-los les terres? Convertim-los i deixem-los el que posseeixen. Siguem artífexs de la concòrdia i de l'amor". *Tractatus de modo convertendi infideles*, I, c. p.140.

123 "Enaixí com havem un Déu, un creador, un senyor, haguéssim una fe, una lig, una secta, una manera en amar e honrar Déu, e fóssem amadors e ajudadors los uns dels altres, e entre nós no fos nulla diferència ni contrarietat de fe ni de costumes; per la qual diferència e contrarietat són los uns enemics dels altres; e per aital guerra e mort e servitud és empatxada la lausor e la reverència e l'honor de què som tenguts a Déu tots los jorns de la nostra vida". *Libre del gentil*, IV, p.269.

ABSTRACT

Ramon Llull es una figura multiforme que se niega a ser encasillada. No sólo destacó como misionero con un original método apologetico, sino también como filósofo, lógico, novelista, poeta, astrónomo, místico... Personaje cautivador y controvertido, no en vano él mismo se denominaba "Ramon el loco" y sus discípulos lo conocían como "Doctor iluminado". En este artículo, nos proponemos mostrar de qué modo recogió creativamente el pensamiento del siglo XIII con el objetivo de establecer una sabiduría en la que todos los seres humanos pudieran encontrarse reconocidos.



Ramon Llull is a manifold figure, refusing any particular label. Not only did he stand out as a missionary with an original apologetic method, but also as a philosopher, a logician, a novelist, a poet, an astronomer, a mystic... He was an appealing and controversial character, as he recognised calling himself "Ramon the fool" and his disciples called him "Enlightened Doctor". This article aims at showing how he creatively gathered all the thinking currents of the thirteenth century so that he could establish some kind of wisdom with which all human beings could feel identified.



Raymond Lulle est une figure multiforme qui refuse d'être classée. Il se distingue non seulement en tant que missionnaire offrant une méthode apologetique originale, mais aussi en tant que philosophe, logicien, romancier, poète, astronome, mystique... Personnage attirant et controversé, ce n'est pas pour rien qu'il se nommait lui-même « Ramon lo foll » (Raymond le fou), et que ses disciples le connaissaient comme « Doctor il·luminat » (Docteur illuminé). Cet article vise à montrer comment il a recueilli créativement la pensée du XIII^e siècle avec l'intention d'établir une sagesse où tous les êtres humains pourraient s'y reconnaître.