

ELS CAMINS DE L'AMOR
UNA INTERPRETACIÓ DEL
LLIBRE D'AMIC E AMAT

MARIA SAIZ-RAIMUNDO



BIBLIOTECA SANCHIS GUARNER

ELS CAMINS DE L'AMOR
UNA INTERPRETACIÓ DEL
LLIBRE D'AMIC E AMAT

ELS CAMINS DE L'AMOR
UNA INTERPRETACIÓ DEL
LLIBRE D'AMIC E AMAT

MARIA SAIZ-RAIMUNDO

Pròleg de Lola Badia



INSTITUT INTERUNIVERSITARI DE FILOLOGIA VALENCIANA
PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
VALÈNCIA 2025

«Biblioteca Sanchis Guarner»

DIRECTOR FUNDADOR: MANUEL SANCHIS GUARNER

DIRECTOR HONORARI: ANTONI FERRANDO FRANCÉS

CONSELL EDITORIAL:

Director: Rafael Roca (Universitat de València)

Secretària científica: Caterina Martínez (Universitat d'Alacant)

Vocals: Jordi Antolí (Lingüística Diacrònica i Dialectologia - Universitat d'Alacant), Maria Josep Cuenca (Lingüística Sincrònica - Universitat de València), Joan Mahiques (Literatura Medieval i Moderna - Universitat Jaume I), Elena Sánchez (Lingüística Aplicada - Universitat d'Alacant), Vicent Simbor (Literatura Contemporània - Universitat de València)

CONSELL CIENTÍFIC:

Annamaria Babbi (Università di Verona), Maria Teresa Cabré (Institut d'Estudis Catalans), Dominique de Courcelles (Centre National de la Recherche Scientifique, París), Gabriel Ensenyat (Universitat de les Illes Balears, Societat Arqueològica Lul·liana), Jordi Ginebra (Universitat Rovira i Virgili), Mònica Güell (Université Paris-Sorbone), Maria Rosa Lloret (Universitat de Barcelona, AILLC), Juan Carlos Moreno Cabrera (Universidad Complutense de Madrid), Hans Ingo Radatz (Bamberg Universität, ACA), Patrizio Rigobon (Università Ca' Foscari Venezia, AISC), Flocel Sabaté (Universitat de Lleida), Beatrice Schmid (Universität Basel).

Primera edició, juliol de 2025

© Maria Saiz-Raimundo, 2025

© D'aquesta edició, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana

Correcció i maquetació: Enric Izquierdo

ISBN en paper: 978-84-9133-791-1

ISBN en PDF: 978-84-9133-792-8

<http://doi.org/10.7203/PUV-OA-9788491337928>

Edició digital



*Als meus pares i a Donís,
per tots els camins d'amor*

*A mon tio,
per les sendes compartides*

*A I. C.,
per les rutes d'or*

Cantava l'auçell en lo verger de l'amat.
Venç l'amich, qui dix a l'auçell:
—Si no·ns entenem per lenguatge,
entenam-nos per amor, cor en lo teu cant
se representa a mos hulls mon amat.

Llibre d'amic e amat, v. 27

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

Llibre de contemplació, «Pròleg»

Índex

Pròleg	13
I. INTRODUCCIÓ	19
1. La proposta mística de Ramon Llull	25
2. El <i>Llibre d'amic e amat</i> . Una obra per a la contemplació	39
II. ELS CAMINS DE L'AMOR. L'HOMME, EL MÓN I DÉU	
AL <i>LLIBRE D'AMIC E AMAT</i>	47
1. El camí de l'amic	49
1.1 La vida activa i la vida contemplativa	49
1.2 Les llàgrimes del contemplador	71
<i>Taula I. Recopilació de versicles i textos que s'hi relacionen</i>	99
2. Les dreteres del món	121
2.1 Ciris que il·luminen viarany: les dignitats divines	126
2.2 Les bellezes del cosmos	151
<i>Taula II. Recopilació de versicles i textos que s'hi relacionen</i>	169
3. Per les sendes divines	185
3.1 A la recerca de Jesucrist	185
3.2 La pluralitat en la unitat: la Trinitat.....	237
<i>Taula III. Recopilació de versicles i textos que s'hi relacionen</i>	261
III. CONCLUSIONS	281

Referències bibliogràfiques	285
Fonts primàries	285
Fonts secundàries	287

Pròleg

Quan fa un parell d'anys escrivia el pròleg de la magnífica i acurada versió italiana que Simone Sari va fer del *Romanç d'Evast e Blaquerna* —que inclou el *Llibre d'amic e amat*—, no em vaig poder estar d'advertir l'usuari de la traducció que no intentés d'abordar aquesta novel·la de tesi del primer gran autor de les lletres catalans creient que seria com llegir la *Commedia* de Dante. Dante i Llull són uns escriptors enormes i excepcionals, que van ser coetanis prop de cinquanta anys en un món sacsejat pels mateixos conflictes. Si s'assemblen més enllà d'això és només perquè del no-res eleven les respectives llengües vernacles a la categoria de «vulgars il·lustres», aptes per a l'alta cultura. Els mitjans per fer-ho, tanmateix, no podrien ser més divergents. Si per a Dante la poesia i la vida, la poesia i la política, la poesia i la missió són sempre un ideal unitari, per a Llull la poesia, la dels trobadors i la dels romans, és ni més ni menys que l'enemic que cal abatre o, si més no, esquivar. Res de fer-se acompanyar per Virgili al més-enllà: amb la seva Art Ramon hi anava sobre segur. Dante assumeix per al lector l'experiència global del ciutadà del seu temps i transforma la poesia en l'eina de penetrar en tots els racons de la realitat històrica, humana i divina. El jo de Dante, a la *Commedia*, fon la seva particular aventura vital amb la dimensió universal de l'home a la recerca de la salvació. Llull, quan escriu literàriament, confia la seva missió a una prosa bellament retoricada —d'acord amb la primera intenció— i només excepcionalment al llenguatge versificat, sempre instrumental i escaït. Llull es presenta a si mateix com el guardià humil d'un nou saber salvífic que Déu li ha concedit, primer

des de l'anonimat penitencial, més tard sota la vesta de l'atribolat Ramon, procurador dels infidels.

Certament Llull no és el Dante català. No hi ha cap obra lul·liana que pugui ocupar el lloc de la *Commedia* en el cànon literari occidental: una obra reconeguda com a imprescindible, en les successives traduccions, fins i tot per als usuaris de la literatura dominant, la que s'expressa en llengua anglesa. Però, n'estem totalment segurs? M'agradaria fabricar-vos unes estadístiques ben saberudes per mostrar que el *Llibre d'amic e amat* podria aspirar a treure un ditet dient «jo també hi soc». «Existeixo dins del cànon literari occidental, soc l'única obra del beat Ramon que tolera una lectura literària, que no cau de les mans per autoreferencial, abstrusa, desmesurada, repetitiva i obsessiva». Convido a repassar la fitxa de l'obra a la Lull DB, <https://www.ub.edu/llulldb>, per valorar l'impacte i/o la recepció del *Llibre d'amic e amat* i, posats a fer, també és revelador llegir-hi el resum del contingut. És un estat de la qüestió d'on ha arribat la filologia lul·lística a la segona dècada del segle XXI. Tenim el text original editat críticament i sabem com s'ha d'entendre l'autoria atribuïda a un personatge de ficció anomenat Blaquerart. També sabem que el *Llibre d'amic e amat* s'ha de llegir des de l'Art, concretament des de la primera de les Arts quaternàries, i que no ens hem de perdre buscant-li fonts en cultures llunyanes ni sobrevalorar les referències a la natura; que darrera de la dispersió de motius amatoris hi ha una sòlida estructura de pensament, que el destil·lat d'impressions puntuals respon a una disciplina intel·lectual exigent i que té una intenció didàctica. Tot això els lul·listes ho sabem i ho tenim treballat i mastegat però, en una lectura ingènua o desprevinguda, continua vigent el que vaig escriure fa quaranta anys: «literàriament la “perla” de la literatura lul·liana —afegeixo ara, l'única obra lul·liana que s'ha infiltrat d'alguna manera al cànon literari occidental— continua essent una cosa invertebrada, inquietantment inexplicable».

Doncs el llibre que teniu a les mans es proposa de desfer aquesta inquietud davant del desplegament de píndoles místiques en forma de diàleg, qüestió, descripció, definició, narració; totes diferents, totes sorprenents, totes igualment impactants. Maria Saiz va escriure una sòlida tesi doctoral que ofería una lectura interpretativa dels 357 aforismes del *Llibre d'amic e amat*, amb les eines exegetiques d'una hermenèutica basada en la contextualització cultural i filològica del text. La seva tesi arribava més o menys

alhora que unes altres dues, la d'Arnau Vives, que compila i analitza un corpus 3.029 sentències de la metàfora de l'amic i l'amat escampades per l'obra de Llull, i la de Sergi Castellà, que investiga el paper de la literatura mística i exemplarista de Llull en l'univers poètic de J. F. Foix. La collita acadèmica honora les nostres universitats, on hem estat ensenyant les darreres dècades Albert Soler, Josep Enric Rubio, Josep Maria Ruiz Simon, Amador Vega, Maribel Ripoll, Joan Santanach i jo mateixa, tots deutors dels nostres mestres, des dels germans Carreras Artau fins a Jordi Rubió Balaguer, a Frances Yates, a Robert Pring-Mill, a Fernando Domínguez, a Jordi Gayà, a Anthony Bonner.

És des d'aquest encoratjador rerefons que Maria Saiz ha volgut fer el pas d'acostar els versicles del *Llibre d'amic e amat* al gaudi literari pur i simple desfent aquella enutjosa sensació d'allò inquietantment inexplicable. Amb aquest seu assaig sobre *Els camins de l'amor* ha estat capaç de despullar la tesi de la severa crosta argumentativa de qui ha de provar cada paraula per merèixer l'aprovació del tribunal i n'ha fet una guia de lectura amistosa amb el lector, una guia que encamina cap al descobriment del tresor inacabable de sentits que Llull va voler encapsular en els seus aforismes del *Llibre d'amic e amat*, una guia que ajuda a entendre el missatge bell i endreçat del millor assoliment de la nova literatura lul·liana.

A les conclusions Maria Saiz prudentment escriu que «Qualsevol interpretació textual té la voluntat d'omplir un buit i la inconsciència de deixar mil escltexes obertes pel camí que ha trepitjat». En un cas com el del *Llibre d'amic i amat*, fet de 357 peces, totes diferents i totes encaminades a ensenyar al devot cristià què ha de fer per mantenir-se actiu en la recerca apassionada de l'amor a Déu, d'escltexes n'hi ha d'haver per tot arreu. L'amor «no segueix manera», diu Llull; però ara ja no podem dir que no tenim un passamà on agafar-nos per transitar pel «camí de l'amic», per les «dreces del món» i per les «sendes divines». La guia de lectura que ofereix Maria Saiz es presenta com un tríptic que amaga sota aquests títols suggeridors tres estudis rigorosos i dotats de totes les referències que fan al cas sobre la mística lul·liana, els fonaments contemplatius de la seva Art i els continguts estrictament teològics presents en els versets.

A mesura que desplega la doctrina l'assaig subministra mostres del text lul·lià continuament falcades per extrems estratègics del *Llibre de*

contemplació en Déu, un llibre llarg com quatre vegades el *Quixot* de Cervantes, que és el que hauria de competir amb la *Commedia* de Dante per fer de Llull una peça clau del cànon literari occidental. L'acostament entre el *Llibre de contemplació* i el *Llibre d'amic e amat* ensenya moltes lliçons. La primera és que Llull era un superdotat que, quan va començar a escriure la seva gran *opera prima*, no tenia en compte les dificultats dels altres de seguir-lo en la seva nova literatura alternativa; una nova manera d'escriure, tota votada a la primera intenció, tota construïda per exaltar la bondat i la bellesa divines en la deïtat mateixa i en les criatures, especialment en l'ànima de l'home delerós d'entendre i estimar el creador. La segona lliçó és que la font principal del *Llibre d'amic e amat* és el *Llibre de contemplació* amb una correcció important: l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* dona un munt de pistes, com molt oportunament explica el llibre que teniu a les mans.

La tercera lliçó és que la capacitat de Llull per manipular el llenguatge i les formes expressives no té punt de comparació en cap altre escriptor conegut. Després d'anatemitzar la poesia dels trobadors al capítol 118 de *Llibre de contemplació*, Llull proclama l'adveniment d'una nova joglaria neta de pecat —és a dir, la seva nova literatura en prosa, que reflexiona àmpliament sobre tot el diví i l'humà. Però un cop ha rebut la fórmula de l'Art, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* —que soluciona la manera d'explicar-ho tot, de respondre totes les preguntes possibles sobre la veritat de Déu i del món—, Llull va i escriu una novel·la, el *Romanç d'Evast e Blaquerna*. Una novel·la? Doncs sí. Una novel·la de tesi que explica com el protagonista arriba al cim de la perfecció després d'haver estat penitent, monjo, bisbe i finalment un papa reformador que endreça la gestió de les coses mundanes. Llull s'amaga al darrere de Blaquerna, esdevingut ermità, per produir la impactant metamorfosi compressiva de l'inabastable *Llibre de contemplació* en l'amable *Llibre d'amic e amat*. Blaquerna ermità fa de mestre d'ermitans quan els insta a desxifrar la significació que amaguen les metàfores dels nostres versets. No us oblideu, però, que al *Romanç d'Evast e Blaquerna*, després del *Llibre d'amic e amat*, hi ha una *Art de contemplació*, és a dir, un espès i avorridíssim (amb perdó) manual d'ús dels 357 bellíssims versicles. Us asseguro que el llibre de Maria Saiz és molt més atractiu i estimulante que l'*Art de contemplació*, sobretot perquè

porta el lector del segle XXI a ple segle XIII, li obre els camins, li il·lumina el viaranys i li explica tot el que necessita per llegir el que Llull volia que llegíssim al *Llibre d'amic e amat*.

El que no pot aconseguir la guia de Maria Saiz és fer del lector un devot amic de l'amat: això ho haurà de fer pel seu compte i amb l'esforç conjunt de l'enteniment, la memòria i, sobretot, la voluntat.

LOLA BADIA
Centre de Documentació Ramon Llull (UB)
Girona, 22 de març de 2025

I. INTRODUCCIÓ

La figura de Ramon Llull és probablement una de les personalitats més estudiades de la literatura medieval. La seua obra ha concitat les atencions dels més grans experts de la nostra literatura i consegüentment ha estat difós, analitzat i editat a bastament. Malgrat això, la dimensió de l'obra lul·liana és tan considerable que el beat mallorquí continua sent una font que no deixa de vessar edicions d'obres inèdites, anàlisis que connecten els vessants dels seus textos i aproximacions al seu fascinant periple vital.

El treball que ací presentem pretén ser un pas més en aquesta contínua descoberta de Ramon Llull i es proposa fer una interpretació —una exegesi i una hermenèutica— del *Llibre d'amic e amat*, tenint en compte els diversos contextos en què s'encabeix. No sembla baldera una aproximació a la faceta més mística de Ramon Llull si tenim en compte que la proposta teòrica —filosòfica— i pràctica —poètica— expliquen en bona mesura algunes de les obres que vindran després escrites en altres llengües romàniques. Llull és rerefons de versos que en altres literatures remetent sovint de manera dissimulada a l'obra del beat en una xarxa intertextual d'imatges i expressions poètiques del desassossec de cercar Déu pels camins de l'amor espiritual. El beat va construir metàfores, al·lusions intertextuals o figures retòriques que constitueixen no tan sols un desafiament per a la ment que cogita, sinó també per a l'estudiós que en l'actualitat s'hi aproxima. El treball filològic és ací especialment rendible, perquè Llull apareix com un místic que fa poesia i, en fer-ho, investiga les possibilitats d'una llengua encara en formació.

El lector que es troba per primera vegada amb el *Llibre d'amic e amat* queda inevitablement engolit per la bellesa dels versicles —hereus de

tantes tradicions i alhora tan originals—, que fa més de set segles escrigué Ramon Llull. La forma amb què Llull embolcalla el missatge literari ha sabut captivar lectors i crítics de tot arreu. No debades la col·lecció de metàfores morals compta amb una quarantena de manuscrits que la transmeteren, més de cent edicions en setze llengües diferents i ha resultat ser l'obra amb una difusió temporal i espacial més gran de la nostra literatura (Soler, 2012, p. 7). A les pàgines del *Llibre d'amic e amat* hom descobreix una història d'amor universal que transcendeix el temps: les vicissituds d'un personatge a la recerca de l'amor d'un amat inassolible, que camina infinitament, malgrat les penes que li suposa viure i cantar l'amor que el posseeix. Però perquè l'anàlisi d'aquesta història siga eficient i objectiva haurà de prendre en consideració tots els contextos en què s'inscriu, tots els cercles als quals cal circumscriure-la.

El primer cercle que ens cal atendre és el context ficcional de què forma part i que l'explica, el *Romanç d'Evast e Blaquerna*. La inseparabilitat del *LAA* de la novel·la és una evidència indiscutible des que Soler (2012) demostrà que els setze manuscrits medievals que transmeten el *LAA* comencen amb el capítol 99 del *Blaquerna*.

L'anàlisi de l'obra també s'enfronta a una problemàtica ja evidenciada per la crítica: la vertebració de les metàfores. Si bé l'opuscle està estructurat en versicles, s'ha dit prou que aquestes metàfores no constitueixen reflexions liricòmiques disperses, sinó que cada metàfora conforma una unitat temàtica i argumental que té un sentit complet i que alhora es relaciona amb la resta.¹ L'aparent desordre de formes i temàtiques respon en realitat als trets del tema que tria Blaquerna per escriure el llibre, l'amor, ja que l'emotivitat sentimental és imprevisiblement irracional (Badia, 1992, p. 274). La força de l'amor fa esclatar les metàfores i les dispersa en versicles accidentalment aïllats, però substancialment unitaris, si es llegeixen seguint els fils que cal extraure prèviament. El nostre propòsit serà, doncs, traure a la llum quins són aquests fils, perquè es fa difícil acceptar que un autor tan sistemàtic com Ramon Llull, que feia pocs anys havia organitzat una summa espiritual i moral de la talla del *Llibre de contemplació* seguint una estructura tan complexa com detallada, deixara per organitzar els ma-

1. Així tractà de mostrar-ho Dilla mitjançant un catàleg temàtic (1993) en què presentava els temes i motius recurrents del *LAA*. Fruit d'aquestes mateixes consideracions són els treballs de Saiz-Raimundo, 2018a, 2018b i 2021.

terials d'una obreta tan breu. En efecte, l'home medieval no entén el món dissociat de l'estructura i l'ordre; el *LAA* no és producte de la casualitat, perquè per a l'home medieval l'atzar no té cabuda (Domínguez, 1986, p. 128). Per aquest motiu diversos autors (Pring-Mill, 1962; Domínguez, 1986; Badia, 1992) han posat en evidència que l'opuscle lul·lià ha d'estar vertebrat d'alguna manera que no es fa evident al primer cop d'ull.

D'una banda, la vertebració del *LAA* s'explica al si de la filosofia lul·liana i l'examen de l'obra ha de partir de la comprensió d'aquest substrat. En paraules dels Carreras i Artau, «Hay, pues, en el *Libre de amic e amat* una recia contextura filosófica; quien la desconozca no puede saborear todas las bellezas de esta obra singular» (1939, p. 592). Les metàfores s'han d'analitzar tenint present el pensament artístic de Llull que en aquest cas es tradueix en obra mística. El sistema de pensament que crea el beat és unitari i coherent i té com a objectiu la difusió del missatge apològic, però es manifesta en una amplitud de formes tal que poden confondre el lector poc avesat a l'obra lul·liana. Res més lluny de la realitat: Llull refon i reformula una vegada i una altra les mateixes idees assajant de trobar la fórmula definitiva que les faci entenedores per al públic. És en aquest sentit que la producció en llengua vernacla no es pot escindir de l'obra llatina, com tampoc no es pot dissociar l'obra literària de la teològica. Aquesta perspectiva parteix de la línia iniciada per Jordi Rubió i Balaguer (1985) i assumida ja per la crítica com a indiscutible, segons la qual el poeta i el filòsof tenen la mateixa veu. Una veu que es modula, això sí, segons les necessitats i els contextos a què s'adscriuen les obres.

Així doncs, l'anàlisi de les metàfores del *LAA* s'ha d'adscriure a la del pensament lul·lià, i en el context cronològic de l'obra que ens ateny això ens condueix indefectiblement al *Libre de contemplació*. El *LC* és la primera obra que respon a la recerca del mètode per a trobar la veritat, la font de què raja tota la producció posterior de Ramon i, encara més, és el correlat teòric a la proposta pràctica que constitueix el *LAA*.² Perquè la justificació teòrica del mètode contemplatiu que s'exposa al *LC* es du a la pràctica al *LAA* mitjançant l'experiència de Blaquerna i expressat, evidentment, en un llenguatge diferent. Al *LC* Llull havia estructurat el contingut en 365

2. Veg., per exemple, Saiz-Raimundo (2022) en què ja es mostren concomitàncies entre les dues obres a partir de les metàfores marines, que representen el camí espiritual.

capítols segons els dies de l'any, i n'afegia encara un per als anys bixestos, i ara el *LAA* segueix l'estructura i el mètode de l'obra magna: «Blaquerna començà son libre, lo qual departí en aytants versses con ha dies en l'ayn. E cascú vers basta a tot .i. dia a contemplar Deu, segons la art del *Libre de contemplació*» (Llull, 2009, p. 429). En altres paraules, seguint la intuïció que Albert Hauf compartia a les classes de literatura medieval, els versicles del *LAA* són píndoles en què es condensa el pensament que es desenvolupa al *LC* de manera extensa. Totes aquestes consideracions ens obliguen a abordar la lectura de l'opuscle místic en relació amb els pressupòsits teòrics exposats al *LC*.

D'altra banda, per a comprendre la vertebració implícita dels versicles cal analitzar-ne el context: l'últim cercle al qual cal circumscriure l'estudi del *LAA* és el marc històric, social i espiritual en què fou escrit. El *LAA* necessita ser actualitzat pel lector partint d'una evidència: la distància cronològica i, doncs, *cosmovisionària* que ens separa de l'obra, ja que «tot allò que es troba expressat explícitament en una obra pressuposa tota una sèrie d'altres idees que hi resten implícites» (Pring-Mill, 1991, p. 281). Per això els versicles han de ser sistematitzables: com defensa Pring-Mill, seguint alhora els pressupòsits de l'estilística de Dámaso Alonso (2008), cada versicle té una forma exterior, un significat parcial, i alhora una forma interior en què es relacionen tots els significats parcials per conformar-ne el significat total (1991, pp. 281-282). No podem obviar que Llull s'inscriu de ple en la tradició de què forma part, malgrat que les seues fonts no siguin tan explícites com voldríem. De fet, ja s'ha dit que Llull «transfigura, distorsiona i fins suplanta les formes expressives de la tradició cristiana occidental» (Badia, 1989, p. 16). Per això l'estudi del *LAA* ha de tenir en compte els preceptes de la tradició cristiana occidental medieval, les particularitats de la cosmovisió que ajuden a explicar-lo. Com que el nostre *horitzó d'expectatives* (Gadamer, 1993) així com la nostra cosmovisió són ben diferents als dels homes medievals, esdevé necessari explicitar aquestes consideracions implícites. Així, l'enfocament de l'anàlisi del conjunt de les metàfores parteix, també, de la metodologia contextual.³ Ens situem, doncs, propers a la teoria literària tradicionalment denominada extrínseca,

3. Restringirem el terme «context» al context cultural literari, a la producció literària de l'autor, al conjunt d'obres que en són coetànies i a les creacions d'altres sèries socioculturals del moment (Mignolo, 1978, p. 148).

que considera que el significat literari s'obté a partir de la relació establerta entre el text i tot el que l'envolta i que és susceptible de generar significació (Jiménez, 2018, p. 333). La creació de l'home, en tant que ésser històric, es relaciona amb el temps i l'espai en què fou duta a terme. El text respon als interrogants d'un temps, els que visqueren els homes d'una societat concreta: el *LAA* es vertebrava per les idees i la visió del món compartida per l'autor i pels lectors medievals. A més, a l'inici d'aquesta introducció hem triat definir l'anàlisi com una exegesi i una hermenèutica. *Exegesi* és un terme habitualment referit a la interpretació i l'explicació dels textos bíblics, però l'ús es fa extensible als textos antics i espirituals; creiem que l'examen dels versets del *LAA* mereix aquesta etiqueta. En la mateixa línia, el mètode hermenèutic, segons el redefiní Gadamer (1993; 1998), tracta d'examinar l'obra literària fent encaixar els elements del text en un tot més ampli, en un context que el faci més comprensible (Eagleton, 1998, p. 49). Seguint el mètode exegètic i hermenèutic, tractarem de fer una interpretació crítica del text, tan objectiva com ens siga possible, a partir del context intratextual, del context lul·lià i del context espiritual i cultural, com acabem de definir.

Per tant, es farà necessari recórrer a l'obra de Ramon Llull i al context literari, teològic i espiritual en què s'encabeix, els preceptes de la tradició cristiana occidental medieval. Ens proposem incorporar en l'anàlisi elements interdisciplinaris d'estudi que van des de l'apropament semioestilístic al de la història del pensament místic.

Així doncs, el present estudi proposa una interpretació de les metàfores del *Llibre d'amic e amat* en conjunt, en relació amb el pensament i l'obra de Ramon Llull, especialment amb el *Llibre de contemplació* i amb alguns preceptes de l'*Ars compendiosa inveniendi ueritatem*. Ens disposem a analitzar la xarxa de significacions que es descobreix al *LAA* per tal de mostrar una hermenèutica de l'obra que partisca de la configuració dels tres elements fonamentals i la relació que s'hi estableix. Perquè, seguint el gust medieval, hem departit l'estudi en tres capítols i hem desplegat un tríptic en què resplendeixen els tres elements que sintetitzen la cosmovisió medieval: l'home, el món i Déu.⁴ La mística de Llull és la recerca de la

4. Tota la proposta del beat té en consideració aquesta terna essencial: no debades el volum introductor i a Llull del Corpus Christianorum (Fidora & Rubio, 2008) estructura el capítol dedicat al pensament de l'autor seguint aquesta premissa.

relació de l'home amb Déu i amb el món i per això definim l'anàlisi de la contemplació a partir d'aquests tres elements: el camí de l'amic, que troba en el món les drecceres il·luminades per a poder descobrir els misteris divins, que només són a la vista del místic que camina de manera incessant cap a l'amat. Si els versicles han esclatat per la força d'amor que els vertebrava, cal recollir-ne ara els fragments i fer-los dialogar per mostrar-ne la unitat. Amb aquest propòsit, al final de cada apartat es recull una taula que vol explicitar l'estructura interna dels versicles i els relaciona amb els fragments comentats del *Llibre de contemplació*, que en són el correlat teòric, i ocasionalment amb fragments d'altres obres de Lluïll, com el *Blaquerna* o l'*Arbre de filosofia d'amor*.

Finalment, hem d'aclarir algunes qüestions formals que hem seguit. Per norma general, les obres de Lluïll més citades tenen el títol complet la primera vegada que apareixen i s'abreugen en les següents aparicions. Quant a les edicions dels textos citats, s'han seguit sempre les edicions de referència segons la Base de Dades Ramon Lluïll (Lluïll DB).⁵ El text del *Llibre d'amic e amat* i el número dels versicles prové de l'edició de Soler (2012). Citarem sempre el text referenciant el número del versicle i no la pàgina de l'obra, d'aquesta manera: (*LAA* número del versicle). El text del *Llibre de contemplació* se cita per dues edicions diferents: els capítols 1-168 provenen dels dos volums publicats per la NEORL (xiv i xvii), mentre que la resta del text l'hem extret de l'edició d'Obrador i Galmés (ORL II-VIII). Per facilitar la identificació del text, es referenciarà sempre el número del capítol seguit del número de paràgraf i no de pàgina: (*LC* número de capítol, número de paràgraf). Pel que fa a l'*Ars compendiosa inueniendi ueritatem* (*ACIV*), es referencien les dues paginacions de l'edició de Salzinger: la de l'edició original de 1721 i la de la reimpressió de 1965.

5. <https://www.ub.edu/llulldb/>

1. La proposta mística de Ramon Llull

Hi ha termes amb els quals no resulta fàcil enfrontar-se pel seu abast històric i intel·lectual ni per la multiplicitat de perspectives des de les quals poden abordar-se. Les definicions de *religió*, *espiritualitat* o *mística* en són un exemple; poroses, històricament variables i abordables des de diversos àmbits. Parlar d'*espiritualitat* i, concretament, de *mística*, és enfrontar-se a disciplines immenses la complexitat de les quals emergeix des del mateix moment en què hom tracta de definir-les. Si ens situem en les —amples— fronteres del cristianisme medieval occidental, podem tractar de delimitar-ne l'extensió: els termes *mística* i *espiritualitat* s'entenen com a part de la teologia que tracta de la vida interior i contemplativa. L'*espiritualitat*, entesa com a disciplina, s'ha de rastrejar entre els murs dels claustres, però també en les accions dels laics, a través de formes d'expressió ben diverses, com una relació entre determinats aspectes del misteri cristià i de pràctiques concretes. El terme *espiritualitat* expressa la dimensió religiosa de la vida interior i implica una ciència de l'ascetisme que, mitjançant la *mística*, estableix les relacions personals amb Déu (Vauchez, 1994, p. 11). Com que l'experiència se sistematitza, es transmet d'un autor a un altre i és llavors quan parlem de corrents espirituals.

Observem que el camp lingüístic de l'espiritual s'entrellaça amb el del místic. La investigació de la naturalesa del misticisme és una part important de l'estudi de l'espiritualitat, ja que la *mística* és l'objectiu que cerquen les pràctiques espirituals: «we can understand mysticism as the inner and hidden realization of spirituality through a transforming consciousness of God's immediate presence» (McGinn, 2008, p. 44). La *mística* és un

fenomen de la vida anímica, és la tendència fonamental de l'existència humana cap a la unitat amb el fonament des del qual i cap al qual transcorre la vida, de manera que el seu caràcter universal transcendeix el marc del fet religiós (Haas, 2007, p. 21). Si atenem al sentit etimològic del mot *mystica*, el terme, que prové del grec *mystikos*, es relaciona des dels inicis amb el silenci i allò velat, amb els misteris i les realitats ocultes. A més, fa al·lusió a una via de percepció interior que va més enllà de la raó, a una modalitat cognoscitiva que implica una nova manera d'accedir a la realitat suprasensible i que respon al desig de comunió amb Déu (Magnavacca, 2005, p. 460). El místic es relaciona amb el misteri, amb la realitat anterior i superior a l'home que cada religió configura segons la pròpia tradició com a potència innominada, força sobrehumana, Déu, etc. i que també es fa present més enllà de la religió sota «figures profanes» (Velasco, 1999, p. 253). Si considerem que el cristianisme no és una religió misteriosa (Bouyer, 1986)—en tant que el misteri cristià no s'entén com a veritat inaccessible a l'enteniment, sinó com a esdeveniment històric que fa de cada cristià un místic, perquè renova allò que qualifica de místic— cal veure com aquesta religió pren el terme i de quina manera l'adapta als seus pressupòsits. És amb Dionís Areopagita que trobem per primera vegada la noció de *teologia mística* que farà fortuna en la posterioritat:

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

De fet, malgrat que sovint parlem d'«experiència mística», aquesta expressió no era l'emprada pels místics, que per a referir-se al fenomen que els apel·lava adoptaren el nom de «teologia mística».⁶ Pel que fa

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

al cristianisme, la mística va seguir els postulats de la teologia mística de Dionís Areopagita, vinculada amb els escrits neoplatònics i algunes creences orientals i fou amb ell que es començà a utilitzar per a referir-se a la comunicació directa entre l'home i Déu, que havia de culminar en un retorn de l'home a Déu que li permetera unir-s'hi en un acte suprem (Magnavacca, 2005, p. 461). Resseguint aquesta línia trobem el concepte a l'edat mitjana, tot i que el terme adquireix el seu sentit ple a l'edat moderna, com explica Certeau (2006) quan en restringeix l'ús al context europeu i cristià dels segles XVI i XVII. Així, si el terme «místic» s'originà en el paganisme, des del segle II es convertí en una possessió cristiana, que sempre va ser eclesial: les profunditats ocultes o místiques de la Bíblia i els sacraments portaven a una «contemplació mística» i fins i tot a una «unió mística» amb Déu en Crist.

Tenint en compte aquestes consideracions, podem afirmar que la *mística* és un mode d'aprehendre la realitat que no exclou el misteri, és la recerca de l'absolut, el camí introspectiu de comunicació amb Déu. En definitiva, és una experiència espiritual, una experiència d'amor que mou el caminant a voler anar sempre més enllà sense arribar mai del tot al lloc desitjat. Perquè, en paraules de Certeau, «Místico es aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es *eso*, que no se puede residir *aquí* ni contentarse con *aquello*» (2006b, p. 294). És en aquest sentit que podem considerar que Ramon Llull és un dels grans místics d'Occident, entenen la mística de la religió cristiana com un procés o forma de vida, en lloc de definir-la únicament en termes de l'experiència d'unió amb Déu.

D'altra banda, si bé la mística es defineix com una experiència personal, l'element vivencial no es pot deslligar del discurs sobre Déu que té lloc en el context històric a què pertany el místic; l'experiència personal que reporta el místic té lloc en les coordenades teològiques d'una comunitat concreta, en un temps i un espai determinats. Quan Michel de Certeau exposa la relació entre cultura i espiritualitat, també repara en la necessitat de tenir-ne present el caràcter històric. L'espiritualitat i la mística responen als interrogants d'un temps i ho fan sempre en els termes d'aquests interrogants, que són els que viuen i parlen els homes d'una societat concreta. Per això es tendeix a manifestar com viure l'Absolut en les condicions reals fixades per una situació cultural (Certeau, 2006a, p. 51).

En la mateixa línia, és evident que l'experiència com a tal no forma part del registre històric, de manera que l'objecte d'estudi de qui pretén analitzar el fenomen místic és l'evidència en forma de registres escrits que ens han deixat els cristians d'èpoques anteriors. L'hermenèutica dels textos místics esdevé necessària si es vol fer llum en la història del misticisme cristià. Quan parlem de textos místics ens referim a obres calidoscòpiques que transcendeixen la categorització genèrica a què estem avesats. Malgrat aquesta diversitat, la categorització que en fem respon a una qüestió temàtica. El comú denominador de tots aquests textos, tan diferents en les seues coordenades espaciotemporals i vehiculats a través d'una multiplicitat de gèneres, és l'expressió d'un testimoni de contemplació, que sorgeix d'una fascinació primigènica i es desenvolupa en la recerca per part de l'ànima humana de la proximitat amb Déu. I el contingut de la qual s'ha de comunicar a través d'un llenguatge que pot semblar diferent a l'habitual, pel caire inefable de l'experiència que conté (Haas, 2007, p. 27). Prenent en compte que la interpretació d'un text requereix del coneixement del seu context, comprendre els textos místics passa per acceptar el context que envolta el text i l'experiència com a «context extratextual», ja siga en una fe, en una religió, en una problemàtica divina o espiritual, etc. (Haas, 2013, p. 40). Seguint aquests preceptes, el concepte que apareix en escena és la *intertextualitat*. Malgrat la multiplicitat de terrenys en què el místic s'explicita en les seues distintes formes discursives, hi ha una similitud entre aquests tipus de texts, una congruència de contingut i forma que els vincula més enllà del context espaciotemporal:

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

Aquesta perspectiva ens ajuda a entendre per què la mística cristiana només es pot comprendre a través de la seua història: l'element místic apareix implícit en el cristianisme des de l'inici, però s'explicita en el temps i en unes circumstàncies concretes. Per això qualsevol teologia

contemporània del misticisme hauria de tenir cura de les diverses formes en què s'ha expressat l'element místic i com aquest ha interactuat amb les formes institucionals, intel·lectuals i socials de la vida religiosa (McGinn, 1991, p. 10). La intertextualitat és, llavors, un dels fonaments dels textos místics, la condició perquè existisquen i els considerem com a conjunt, més enllà de les estrictes fronteres històriques i contextuals.

Algunes obres de Ramon Llull formen part, precisament, d'aquesta xarxa d'intertextualitat que anomenem textos místics i la seua mística presenta algunes particularitats que s'han d'esmentar. És per tot això que ens calia definir la mística i la importància de la intertextualitat que se li associa. Des del moment de la seua conversió, la vida de Llull és l'itinerari d'un home a la recerca de l'amor diví, és el camí del laic que posa totes les seues forces al servei de Déu i dedica els seus esforços a exposar-ho a la resta de la humanitat, als cristians pecadors que han oblidat el camí recte i, sobretot, als infidels que ignoren la fe veritable. La proposta mística de Llull parteix de la contemplació, però és eminentment activa. Perquè la seua espiritualitat és de realització interior, mitjançant una consciència que transforma la presència immediata de Déu, però és també de realització exterior, perquè és productivitat, acte, missió.

L'objectiu de Llull no és la comunicació d'un coneixement adquirit i fixat, sinó l'acció cap a una descoberta del que resta ocult, del que és inefable i invisible i, tanmateix, s'expressa de maneres diferents en la natura, en el món visible i dicible. El camí místic és en Llull un fet natural i necessari, no una via extraordinària «por partir, como tantas veces ya se ha dicho, de la presencia fontanal de Dios. Se inicia el camino porque a Dios se le tiene y no se le tiene al mismo tiempo» (Cruz, 1977, p. 257). Aquesta acció es materialitza en la indagació permanent de la sistematització d'un mètode per a la contemplació de Déu que es puga comprendre i ensenyar, i en l'afany per convèncer els poderosos de l'efectivitat d'aquest mètode per tal de propagar-lo. De fet, la missió comença a partir d'una visió que podem considerar una experiència mística. La «conversió a la penitència»⁷

7. El terme *conversio ad poenitentiam* és el que Llull emprà a la *Vita magistri Raymundi*. Segons Domínguez, el terme era emprat per altres espirituals del moment i s'utilitzava «para designar la decisión de muchos hombres y mujeres que, sin entrar en una orden mendicante o monástica, abrazaban una vida religiosa más exigente cuyo rasgo esencial era la pobreza»

de Llull es produeix després de veure fins a cinc vegades Jesucrist en la creu, mentre escriu a la seua cambra un poema trobadoresc a una dama. Així ho expressa en aquests versos del *Desconhort*:

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

(Llull, 1936, p. 220)

Com també explica a la *Vita magistri Raymundi*,⁸ des d'aquest moment Llull canvia la vida dissoluta pel servei a Déu. La crida que Déu li ha fet ha estat corresposta i la narració de la conversió deixa entreveure una experiència lluminosa que «se presenta sobre todo como la decisión vital de aceptar como imprescindible la contemplación, el mirar adentro, la reflexión interior y en soledad como la forma primera de adquirir ciencia» (Domínguez, 2016, p. 118). Aquesta convicció marcarà l'inici d'una vida dedicada a la missió apològica: dipositar d'un missatge que ha de saber transmetre, Llull es dedicarà intensament a cercar la manera d'escriure el millor llibre del món contra els errors dels infidels. El primer tempteig es traduirà en el *Llibre de contemplació*, l'obra en què s'assenen els fonaments del pensament del filòsof que acaba de nàixer, un mètode per a contemplar: «cor usant e tractant, Seyner, la manera e la art d'aquest libre, esdevindrà

(2016, p. 108). Bonner (1989, p. 11) n'indica la implicació franciscana i remet a l'estudi d'Oliver (1966) sobre el tema.

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

hom enamorat de vos, per la qual amor s'estendrà e s'exemplará sa saviesa e son saber e sa subtilia e sa gracia e sa benedicció» (LC 168, 15).

Encara hi haurà un altre moment en la seua biografia que comportarà conseqüències en el mètode formulat per a la contemplació: l'anomenada il·luminació de Randa, que li expedirà el títol de Doctor Il·luminat. A Randa Déu «il·lustrà la seua ment», li comunica la manera de formular el sistema que serà l'Art. Segons narra a la *Vita magistri Raymundi*, Llull associa el descobriment de l'Art a un moment concret, però aquest moment és alhora el punt d'arribada d'un procés contemplatiu més llarg, el testimoni del qual el trobem al *Llibre de contemplació* (Gayà, 2002b, p. 16). Encara després d'escriure la primera versió de l'Art, Llull torna a Randa i es produeix una altra experiència mística: una mena de visita angelical que reafirma la convicció que l'Art és un do diví (Badia & Bonner, 1988, p. 22).

Conversió i il·luminació són, doncs, els dos moments en què la comunicació directa entre Llull i Déu es fa palesa i té una conseqüència que s'expressa, en primer lloc, en la presa de consciència de l'error i la voluntat de servir a Déu i, en el segon cas, en l'expressió del mètode per a dur a terme els objectius ja esmentats. Però aquests dos moments formen part d'un procés vital de descobriment de la veritat, car Llull entén la mística no en el sentit d'una experiència concreta d'unió amb la divinitat, sinó com una forma de vida.

Fins ara hem considerat les experiències místiques de Llull, però ja hem fet constar que per estudiar el fenomen místic cal analitzar el registre escrit que en perviu. Per això és fonamental l'anàlisi de les obres de Llull que formen part de la xarxa d'intertextualitat que anomenem textos místics, segons hem definit adés. Cal tenir en compte que la mística de Llull no és circumstancial, no s'emmarca en un moment concret de la seua vida ni respon a una necessitat accidental, impregna gran part de la seua obra i es fa present en una gran diversitat de formes i expressions: «El pensamiento místico de Ramon Llull es, a mi entender, el centro de toda su especulación, porque lo fue de su vida. Es el eje en torno al que se mueve “circularmente” todo el fin, la intención y la dialéctica de su pensamiento» (Cruz, 1977, p. 254). Que el misticisme és una part essencial del pensament de Llull ja ho van afirmar els germans Carreras i Artau: «constituye el *substratum* natural de la filosofía luliana» (1939, p. 342) o, encara més endavant, «una grandiosa filosofía del amor, teológica, metafísica, psicológica y moral a

la vez, anima y caldea todo el opus luliano» (1939, p. 344). Per a entendre el pensament lul·lià cal estudiar també la seua filosofia de l'amor, de la mateixa manera que no es poden entendre les pàgines místiques sense entendre els fonaments del seu sistema contemplatiu. El pensament de Ramon Llull opera d'una manera unitària i el fet que es manifeste en una diversitat de formes com les que ens han arribat només prova la gran capacitat que tenia per a adaptar-se a les necessitats de cada context.

La mística de Llull és escriptura de la recerca constant de Déu i de les maneres d'accedir-hi, de la presència i també de l'absència, de la relació de l'home amb Déu i amb el món i de la seua comunicació. Aquesta recerca s'inicia ja al *Llibre de contemplació*, que conforma una proposta de mètode de contemplació. *Contemplació* i *mística* són conceptes indestruïbles en la filosofia lul·liana i també ho seran *mística* i *ciència contemplativa*, perquè Llull s'aplicarà a sistematitzar un mètode per a contemplar i l'assajarà en les diverses obres que són instruments per a seguir la primera intenció i contemplar Déu. De fet, amb aquesta summa espiritual que és el *Llibre de contemplació* Llull es proposa escriure una «ciència de contemplació novellament ab novella manera demostrada» (LC 366, 16). Per això l'obra es revela com el gran exponent per a entendre el conjunt de la mística lul·liana. Més enllà de la magna enciclopèdia, però, hi ha tot un seguit d'obres en la bibliografia de Llull que es poden considerar místiques. Si seguim la classificació de Carreras i Artau (1939, p. 578), el corpus d'obres místiques estaria conformat per dos grups, segons la naturalesa de la seua temàtica: les obres que tracten de l'art d'orar i contemplar i aquelles que versen sobre l'amor.⁹

9. El primer grup estaria conformat per *Oracions e contemplacions de l'enteniment* (1274-1276), l'*Art de contemplació* (dins del *Blaquerna*, 1276-1283), *Quo modo possumus Deum contemplari* (1297), *Cent noms de Déu* (1292-1294), *Oracions de Ramon* (1299), *Liber de compendiosa contemplatione* (1313). Les obres místiques que tracten sobre l'amor serien *Llibre de contemplació en Déu*, *Llibre d'amic e amat*, *Art amativa* (1290), *Flors d'amors e flors d'intel·ligència* (1294) i *Arbre de filosofia d'amor* (1298). La classificació es deixa, però, quatre obres que en les pàgines anteriors (Carreras i Artau, 1939, pp. 320-322) havien inclòs també com a místiques: *Llibre de santa Maria* (1290-1292), *Arbre de filosofia desiderat* (1294), *De contemplatione Raymundi* (1297) i *Quomodo contemplatio transit in raptum* (1297). Totes aquestes obres es plantegen dins de les fronteres del mètode contemplatiu, ja siga com a mitjà per a estimar bé o com a mètodes d'oració per pregar i per activar les potències de l'ànima al servei de Déu. Encara hi ha altres tractats en què Llull inclou alguns mètodes

La mística lul·liana s'inscriu en la literatura espiritual del segle XIII, però també presenta algunes particularitats que la crítica ha fet notar. Són molts els estudis que s'han dedicat a aquest àmbit i que ens permeten establir, a grans trets, les característiques essencials de la mística de Ramon Llull. D'una banda, els primers estudis del segle XX situen Llull entre els autors de l'espiritualitat franciscana (Carreras i Artau, 1939; Probst, 1914; Longpré, 1926; Pourrat 1946, etc.) i concretament se'l relaciona amb sant Bonaventura (Gayà, 1987; Viñas, 1974). Tanmateix, tot i que són evidents les concomitàncies entre l'espiritualitat de Llull i la propugnada pel franciscanisme, no hi ha cap prova documental que ens faça adscriure el mallorquí a l'orde de sant Francesc, ni tan sols al tercer orde, com la crítica ja ha remarcat (Domínguez, 1995; Soler, 1998). Si bé és cert que tant en la seua biografia com en la seua obra remarquem afinitats amb les de sant Francesc, també ho és que el clima franciscà va nodrir la majoria de propostes espirituals de l'època. Així, més que dependència amb les idees de sant Francesc, hi ha paral·lelismes, propiciats potser per una font comuna (Oliver, 1965, p. 55).

D'una altra banda, la proposta mística de Llull presenta algunes particularitats que la bibliografia ha sabut recollir. Alguns autors la defineixen com a sapiencial (Andreu, 2015), perquè el model espiritual de Llull es basa en l'afectivitat, però també en l'intel·lecte: la fe perfecciona l'enteniment fins a arribar a la saviesa, l'estadi culminant del procés. Aquesta fe, però, s'ha d'entendre en un sentit ampli: «més enllà de la creença, és aquella facultat pròpia de l'home d'obrir-se conscientment a l'Infinit, a Déu, al Tot» (Andreu, 2015, p. 612). El procés de contemplació del místic és el procés d'aplicació de tots els mitjans de què disposa al servei de la primera intenció: l'exercitació dels sentits corporals, dels sentits espirituals i de les potències de l'ànima racional al servei de Déu. Així doncs, el procés contemplatiu ha de ser el procés vital de qualsevol bon cristià, tenint present que conèixer la realitat és contemplar-la des de Déu.

És per això que la mística lul·liana és tan contemplativa com activa, fins al punt que se l'ha considerada com una filosofia de l'acció (Sala-Molins,

d'oració i contemplació, en forma de pregàries, com la tercera part del *Llibre d'home* o la cinquena part de la *Medicina de pecat*, en què aborda quin és el procés de contemplació que condueix al rapte místic (Fernández-Clot, 2019, p. 77).

1974). El místic és aquell que sap llegir en el món la presència de Déu i alhora vol predicar-la a la resta de la humanitat amb l'exemple i la paraula: «il peculiare *agire* di Lullo, che si realizza nella incessante produzione di pensiero e di scrittura, non solo non contraddica l'esperienza mistica ma si radichi in essa, assumendo le caratteristiche di una sapienza dell'amore» (Pereira, 2008, p. 407). S'entén així que el retorn del místic al món siga un dels fonaments de la filosofia de l'amor lul·liana, com va saber veure Vega (1994, 2002, 2005):¹⁰ el místic no resta aïllat de la realitat, sinó que se serveix de la seua experiència per fer veure als homes quina ha de ser la seua funció i com poden dur-la a terme. Una altra de les particularitats de la mística lul·liana és que s'allunya de les místiques de l'excés, car no hi ha en els textos lul·lians la pèrdua de l'essència dels éssers i la seua alteritat, ans al contrari. La mística de Ramon es basa en la diferència, en el refús de la identificació entre l'amic i l'amat (Sala-Molins, 1965 i 1974) i en la preocupació antropològica que situa l'home al centre del procés.

També podem titllar la mística de Llull com a racional, perquè és la recerca de la perfecció de l'amor a Déu per mitjà de la sistematització d'un mètode per a estimar-lo d'acord amb l'exigència de la seua perfecció. Que el discurs místic de Llull va lligat a la seua filosofia és ja una obvietat que fins i tot els autors que van separar el filòsof llatí del literat català van saber captar: la mística lul·liana és una filosofia de l'amor que va molt més enllà de l'afecte i el fervor, l'amor que prescriu no és un sentiment irracional i deslligat de la resta de processos sistematitzables (Probst, 1914). En l'obra de Llull hi ha una convivència de distintes tendències i, de vegades, la voluntat d'encasellar-les és una simplificació estèril i poc realista amb els paràmetres de l'autor a què ens enfrontem. La dimensió narrativa o metafòrica es lliga a la concepció intel·lectual i als principis artístics, amb preeminència d'una o altra tendència segons les necessitats extratextuals, l'estratègia discursiva i el lector a què s'adreça. També és

10. Segons Llull, l'home pot assolir el coneixement de la divinitat mitjançant la contemplació a través dels quatre graus de significació: el sensible-sensible, el sensible-intel·ligible, i l'intel·ligible-intel·ligible, conformen l'*ascensio*; mentre que finalment la *descensio* es dona de l'intel·ligible al sensible. En aquestes maneres diferents d'obtenir significat operen diversos elements: els sentits exteriors, la imaginació, les potències i els sentits espirituals. S'ascendeix fins al món espiritual gràcies a la natura de l'ànima racional, però el místic ha de ser capaç de descendir de nou al món sensible (Vega, 1994, pp. 96-99).

així en els textos místics. La mística que trobem en la filosofia de Ramon Llull respon a l'aspiració de captar el diví per la fe i la raó, per l'amor i el coneixement.¹¹ És en aquest sentit que l'autor assajarà diverses maneres de configurar una art d'estimar Déu, un mètode per tal d'arribar a contemplar, que s'explicitarà en obres que es presenten com a arts d'enamorar-se de Déu i en textos que pretenen ensenyar a orar. Tant el *Llibre d'amic e amat* com l'*Arbre de filosofia d'amor* són exemples d'aquesta mística de dimensió intel·lectual, però l'aplicació dels principis artístics a l'àmbit místic es fa palesa més explícitament en l'*Art amativa*. És a l'etapa ternària quan Llull es planteja la sistematització d'una ciència sobre l'amar, els elements de la qual es troben ja desdibuixats en altres obres amatives anteriors, com el *Llibre d'amic e amat*. Així, el nexa entre l'art combinatòria i la recerca mística esdevé central a les *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*, l'*Art amativa* i l'*Arbre de filosofia d'amor* (Pereira, 2007, p. 187).

En paral·lel a l'*Art inventiva*, Llull es proposa crear una *Art amativa*, una ciència que ensenye a estimar. Aquesta proposta es comprén plenament d'acord amb l'esperit que anima tota la seua obra, perquè Llull s'esforça a demostrar que l'Art era aplicable a totes les ciències.¹² Fruit d'aquesta voluntat foren els nombrosos tractats en què aplicà els principis de la combinatòria artística a diverses disciplines. L'amor és una altra de les disciplines a què es poden aplicar els preceptes del seu sistema intel·lectual,

11. En la teoria lul·liana, la relació que es dona entre la fe i la raó és de doble direccionalitat: tan important com és la raó en la demostració dels misteris, ho és la fe en el procés intel·lectual de comprensió i contemplació de Déu. Llull no és original en aquesta qüestió: interpreta la doctrina del *credo ut intelligam* de sant Anselm i segueix els postulats de sant Agustí, que també fa seua la citació bíblica «Nisi credideritis, non intelligetis» (Is 7,9). El pretès racionalisme de Llull advoça sempre pel paper preeminent i necessari de la fe, condició necessària en el procés cognoscitiu de Déu i les realitats espirituals. La fe és un do que ajuda l'enteniment a reconèixer la veritat de la creença i comprendre-la. I la contemplació és el procés en què es du a terme la comprensió de la fe. La bibliografia sobre la relació entre fe i raó en Llull és molt extensa. Remetem només a alguns estudis: Artus (1995); Bordoy (2019); Carreras i Artau (1939, pp. 514-523); Colomer (1996); Fidora (2018); Garcías Palou (1957); Gayà (2020); Gracia (1975); Johnston (1987, pp. 120-133); Rubio (1994); Solà (2003); Trias (1979).

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

mitjançant el qual l'home podrà orientar la seua voluntat a estimar les coses amables i odiar les odiables:

compilam esta *Art amativa* en la qual se dona es mostra amancia, axí com en la *Art inventiva* sciencia: car enaxí com sciencia es intitulada sots entendiment, enaxí amancia es entitulada sots voluntat; e car amancia es deffectiva sens sciencia, e sciencia sens amancia, per açò en esta amancia prenem los començaments de la *Art inventiva*, e la manera d'aquella sciencia seguim en esta compilació. (Llull, 1933, p. 4)

Així es posen en igualtat l'enteniment i la voluntat, la ciència del saber i la ciència de l'amar, l'*amància*. L'*amància* és la ciència que té com a objecte l'amor a Déu, tenint en compte que de l'amor es pot obtenir un coneixement intel·lectual. Aquesta ciència s'ha d'encarregar d'aplicar la voluntat a dilucidar què ha de ser estimat i què ha de ser odiat, perquè l'enteniment i la raó exercisquen correctament la seua funció i les tres potències de l'ànima racional s'apliquen a recordar, entendre i estimar el que cal que siga recordat, entès i estimat: Déu i les seues virtuts. La ciència s'aplica a accedir a la veritat a través de processos racionals, mentre que l'*amància* té com a objectiu el coneixement de l'amor afectiu i alhora intel·lectiu: l'objecte de la ciència és la *veritas*, mentre que el de l'*amància* és la *bonitas*, i totes dues són indestriables. Llull està convençut que una art amativa ajudarà els homes a seguir la primera intenció, perquè: «si sabien tan bé amar con saben entendre, per mi [filosofia d'amor] e per ma sor [filosofia de saber] poria ésser tot lo món ordenat e en bon estament» (Llull, 1980, p. 18). Com afirmàvem a l'inici d'aquestes línies, la mística lul·liana és deutora del seu pensament i també del llenguatge artístic: els principis que regeixen tots els ordres de la realitat també poden aplicar-se a l'àmbit amorós per tal de mecanitzar-lo. Així, en les obres amatives el llenguatge artístic es barreja amb el llenguatge al·legòric i metafòric tant de la prosa poètica com de la ficció narrativa.

Tenint en compte totes les consideracions que acabem d'enunciar, podem reafirmar que la mística lul·liana és una mística racional. L'experiència mística i el coneixement intel·lectual són indispensables l'un en la configuració de l'altre. Perquè contemplar és un element fonamental per als

dos camps: és comprendre la fe, arribar a conèixer la veritat i a estimar la bondat. Platzeck (1978) ja va advertir que el mètode combinatori es podia considerar des de l'ús contemplatiu, i mostrà de quina manera les figures i altres recursos sensorials exerceixen un paper de suport en la meditació que, alhora, du a la contemplació. Estudis posteriors (Vega, 2002; Pereira, 2007; Romano, 2007) han vist l'art com a mètode demostratiu i com a instrument de pregària i meditació. En aquestes línies ens hem referit a l'art d'estimar, a la ciència de l'amor, però també hem esmentat que la contemplació lul·liana va lligada a l'art de l'oració i la meditació. Totes dues coses s'expliciten en l'obra que es constitueix com a objecte del nostre estudi: el *Llibre d'amic e amat*.

2. El *Llibre d'amic e amat*. Una obra per a la contemplació

Si alguna obra destaca en el repertori lul·lià és el *Llibre d'amic e amat*. El reconeixement que ha adquirit es veu explicitat en la ininterrompuda circulació del text des de la seua composició, en l'extensa bibliografia que se n'ha ocupat i en les traduccions a nombroses llengües que se n'han fet. L'articulació estilística dels continguts, la bellesa i la brevetat dels seus versicles místics, és el motiu principal que aquestes siguen, segurament, les pàgines més llegides i conegudes de Ramon Llull. El *LAA* es considera la joia més preuada de la mística lul·liana (Carreras i Artau, 1939, p. 320) i igualment és l'obra que ha arribat a captivar autors ben diversos,¹³ com Jacint Verdager, qui afirmà a propòsit dels versicles que tenen «una sabor mística superior a la de tots los llibres místics escrits per la mà de l'home» (2007, p. 38).

Però l'obreta no es pot deslligar del context del *Romanç d'Evast e Blaquerua*.¹⁴ La finalitat amb què s'hi insereix defineix tant la forma com el contingut dels versicles que ens ocupen, per això tota anàlisi que es vulga eficient i objectiva haurà de partir d'aquestes consideracions. La lectura del *LAA* requereix la comprensió del context ficcional en què s'inscriu,

13. Veg., per exemple, els treballs de Vega (2018) i Castellà (2021) sobre la recepció de Llull en l'obra de Verdager. Veg. també el treball recent de Castellà (2023), en què explora i demostra com la proposta creativa de Foix pren com a model l'hàbit actiu i contemplatiu que es desprèn de l'Art de Llull.

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

ja que constitueix un exemple de literatura dins la literatura, una obra inserida dins d'una altra que és fonamental en el corpus lul·lià. El llibre cinqué de la novel·la, «De vida ermitana», s'enceta amb la renúncia del personatge Blaquerua al papat per dedicar-se a la vida ermitana, un ideal que ha perseguit al llarg de tota la narració. En aquest sentit, al capítol 96, Blaquerua Papa fa realitat el seu desig de convertir-se en «contemplador de Deu en vida ermitana» i prega als cardenals que li permeten complir la seua voluntat i «que li fos donat aquell ofici de oració» (Llull, 2009, p. 420). La vida ermitana es defineix com un ofici d'oració i es fa explícit que aquest és el mètode lul·lià per a la contemplació, sempre indissociable de l'oració. Finalment, Blaquerua obté el consentiment dels cardenals i emprén el camí cap a la seua nova vida a la muntanya. Ja establert allí, el personatge rep la visita de l'ermità de Roma que adés li havia demanat acompanyar-lo a la seua ciutat per proclamar-se model per a la resta d'ermitans. Com que no ha aconseguit dur-los el mestre que necessiten, sol·licita ara a Blaquerua que escriga un llibre que els ajude a regir la vida que han triat. D'aquesta manera, el *LAA* es presenta en la ficció com un encàrrec adreçat al protagonista, un llibre que ha de servir de model als ermitans perquè seguisquen la primera intenció: recordar, entendre i estimar Déu.

El *LAA* té, doncs, una finalitat concreta: multiplicar el fervor i la devoció dels ermitans i de l'amic per a enamorar-los de Déu, representat en la metàfora de l'amat. Així, podem afirmar que el *LAA* pretén ser una obra de direcció espiritual «destinada a la cura de les ànimes d'un col·lectiu en procés d'institucionalització, el dels ermitans [...] que no sap com practicar la mena de vida que ha elegit» (Ruiz Simon, 2015, p. 69). Amb aquest propòsit, té com a matèria l'amor, tractat al llarg de 357 versicles que Llull anomena «metàfores morals», amb què es pretén fer pujar l'enteniment, ajudant l'ànima en l'ascensió del món sensible cap a Déu. La tria del format respon a les necessitats de l'ànima, les sentències han de ser breus perquè «en breu temps la ànima ne pogués moltes decórrer», ja que «cascú vers basta a tot i dia a contemplar Déu» (Llull, 2012, p. 71).

Podríem dir, també, que l'obra és el primer tempteig del beat de crear una art d'estimar Déu: aquest tractat sobre l'amor místic és una obra didàctica, una eina per a qui vol contemplar i saber com actuar en la vida eremítica. Però alhora és la transcripció diària d'una experiència mística concreta, la de Blaquerua, una experiència que queda fixada en la paraula

i que per això esdevé mitjà i model per a la resta, com ja hem exposat en parlar de les experiències i els textos místics: «Blaquerna estava en oració e considerava la manera segons la qual contemplava Déu e ses virtuts; e con havia finida sa oració escrivia ço en què havia contemplat Déu» (Llull, 2012, p. 71). El saber de l'experiència, en aquest cas ficcional, s'articula i es fa paraula perquè la comunitat a qui es pretén arribar i sobre la qual es pretén incidir pugui accedir-hi. Ha estat de sobres demostrat que Llull domina els recursos literaris al servei del seus propòsits, i aquesta n'és una de les proves fefaents; és capaç de traduir l'experiència d'un personatge d'una novel·la en uns versicles exquisits, tot convertint-la en una expressió poètica refinada, i aconsegueix vehicular la seua filosofia en una obreta d'aparent simplicitat que amaga en realitat una gran complexitat. No ho sabem explicar millor del que ho ha fet Soler:

Dins del *Blaquerna*, el *Llibre d'amic e amat* es revela com una solució genial al problema de com informar, en un marc narratiu, de les vivències místiques del protagonista; de com transmetre al lector aquesta experiència radical i inefable per definició cap a la qual ha tendit tota la vida del protagonista i que ha estat el motor de la novel·la. (Soler, 2012, p. 34)

És cert que la novel·la podria haver-se clos al capítol 98, «De la vida en la qual estava Blaquerna en son ermitatge», però llavors no s'hauria entès el desequilibri entre les parts precedents —dedicades a la resta d'etapes de la vida consagrada— i aquest darrer capítol que presenta breument la rutina de Blaquerna ermità. Encara menys tenint en compte que la vocació inicial de ser ermità és el motiu que justifica tota la novel·la. Si en el desenvolupament de la ficció narrativa es presenta un model per a cada tipus de vida, regit sempre segons la primera intenció —l'exemple del bon matrimoni, del monjo, de l'abat, del bisbe i del papa ideals— no tindria sentit desproveir el lector d'un model de vida ermitana. El *Romanç d'Evast e Blaquerna* és un pou d'ensenyaments, consells i exemples didàctics per a cada estament, estat de vida o professió, també per a l'eremita (Badia et al., 2013, p. 445). El *LAA* i l'*Art de contemplació* que el segueix són, doncs, capítols coherents en la concepció de la novel·la. Llull ha de mostrar també quina és la manera d'ordenar la vida de qui es dedica exclusivament a

estimar Déu, perquè com en la resta d'etapes existeixen perills i temptacions que s'han de saber evitar. Alguns autors han volgut llegir la novel·la i els opuscles que en formen part com la transcripció del procés contemplatiu complet en què se succeeixen les etapes ascètica i mística:

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

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

D'altra banda, cal fer atenció a la metàfora que tria Llull per a la contemplació: l'amic i l'amat, l'home i Déu, units per un amor compartit que escurça la distància entre el seu caminar. La manera i la matèria del *Llibre d'amic e amat* són obra de Déu, que les revela a Blaquerna:

Dementre que Blaquerna plorava e adorava e en la sobirana stremitat de ser forçes havia puyada Deus sa anima, qui·l contemplava, Blaquerna se sentí exit de manera per la gran frevor e devoció en que era e cogitá que força d'amor no segueix manera con l'amich ama molt fortment son amat. On, per açó, Blaquerna fo en volentat que feés *Libre de amich e amat*, lo qual amich fos feel e devot crestiá e·l amat fos Deu. (Llull, 2009, p. 426)¹⁵

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

La metàfora que Ramon Llull escull no resulta estranya per al lector de l'època, ans s'inscriu en un context espiritual avesat a la interpretació al·legòrica en què l'amor humà serveix per a descriure l'amor espiritual.¹⁶ De fet, al *Llibre de contemplació* Llull dedica la distinció 39 a l'amor humà i tracta de caracteritzar-lo per mostrar de quina manera s'haurien d'estimar els humans, atenent a la primera intenció i al model que Jesucrist els propicià. En sintonia amb la tradició, Llull sap que l'art d'estimar Déu també es pot ensenyar, aprofitant precisament l'amor humà:

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

L'amor entre l'amic i l'amat s'ha de llegir tropològicament, però fins i tot aquesta relació humana s'expressa ja en termes summament espiri-

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

tuals; en cap dels versicles no es descriu un amor eròtic o de desig carnal, sinó que es modela un amor dinàmic en què la presència i l'absència no depenen de la corporalitat sinó de la correcta aplicació dels sentits i de les potències de l'ànima racional de l'amic a la contemplació de l'amat. Si hi ha un desig, és el de l'amic incansable a la recerca de l'amat, amb la voluntat d'assolir la companyia de Déu. L'amic ha d'estar predisposat a estimar Déu i a fer-ho seguint la primera intenció, altrament no pot nàixer l'amar compartit entre els amants, que hi possibilitarà l'apropament. Així ho expressa Llull a l'*Art amativa*: «...car sens compliment del donant e del resebent non poria nàixer complit amar, car l'amatiu e l'amable haurien defalliment, e enaxí convenia que l'amar hagués defalimient» (Llull, 1933, p. 330); a l'amat perfecte li cal la correspondència d'un amant també perfecte (Domínguez, 1986, p. 119), malgrat que el grau de perfecció no puga ser mai igual entre els dos. Per això l'amor es defineix com la voluntat de l'amic de seguir la primera intenció, basada en el desig que l'amic ha de gestar abans de començar el camí:

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

El desig de l'amic és fonamental per fer viure l'amor per l'amat, ja que du la voluntat a aplicar-se a la funció perquè fou creada, estimar Déu. Llavors se li encomana una altra missió: difondre el missatge que ja posseeix i servir de model a la resta d'amadors. Per aquest motiu l'amor és teoria i és, sobretot, pràctica: pràctica interior del subjecte lliurat a la recerca de Déu, i pràctica exterior que pren la forma de missió apològica i exercici de model per a la resta, com ho és Blaquerua per als ermitans de Roma:

—Digues, foll, què és amor? Respòs: —Amor és concordança de tesòrica e de pràcticcha a una fi, a la qual se mou lo compliment de la volentat de l'amich per ço que faça a les gents honrar e servir

son amat. E és qüestió si la fi se cové pus fortment ab la volentat de l'amich qui desiga ésser ab son amat. (LAA 229)

Tanmateix, aquesta condició s'ha de veure reforçada per l'ajuda que li oferirà l'amat, que és qui possibilita l'amor en primer terme: «Demà naren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinida bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influencia ha l'amat a l'amich» (LAA 81). Gràcies a l'amor de l'amat, l'amor de l'amic serà partícip de les dignitats, car és infonent-li les virtuts que l'amic reunirà les condicions necessàries que el predisposaran a seguir la primera intenció.

Per tant, tot i que l'amor de l'amat és el que permet iniciar el procés d'enamorament i contemplació, l'amic ha de restar actiu i ocupar-se'n, perquè l'amor és una acció contínua, és el caminar de l'amic que es fa possible gràcies a l'encarnació, a la humanitat de Déu. De fet, la tria dels personatges respon, segons Sala-Molins (1965), a la base trinitària del pensament lul·lià: l'amor que naix de la relació de l'amic i l'amat és el que s'estableix entre el Pare i el Fill. Si l'home pot aspirar a comprendre i trobar Déu és gràcies a Jesucrist, l'esglaó necessari entre els dos mons. És en aquesta línia que podem dir que la contemplació i la mística lul·lianes són antropocèntriques.

En efecte, en la filosofia lul·liana, la dinàmica de l'amor es presenta des del punt de vista de l'activitat humana (Romano, 2007, p. 388), la qual cosa es manifesta i es justifica des de dos vessants. D'una banda, perquè l'encarnació és el que permet la relació entre l'ésser humà i Déu. De l'altra banda, perquè l'ésser humà és l'entitat més important de la creació, ja que participa de l'*intelligere* de Déu: «és el compendi, el centre de la creació. És la imatge de Déu» (Mensa, 2012, p. 39). L'home és un microcosmos que resumeix el món sencer: queda lligat al món terrenal per la natura del seu cos i al món espiritual per la natura de la seua ànima i, alhora, el seu cos resumeix els quatre escalons del món sensible. En l'organisme humà es veu reflectida tant l'estructura ternària del món espiritual, en les potències de l'ànima, com l'estructura quaternària del món material, en la composició del seu cos (Pring-Mill, 1991, pp. 80-83). És per això que l'home que es coneix a si mateix podrà conèixer la realitat i podrà fer-la conèixer a la resta: «el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo le

abre el camino para el conocimiento de toda la realidad. El sujeto hombre es la llave para conocer el mundo, porque el ser humano es la síntesis de toda la realidad visible» (Domínguez, 2015, p. 252).

La finalitat per què foren creats tots els éssers és servir Déu en la mesura de les seues capacitats, i l'home, en tant que criatura espiritual i alhora corporal, és el que tanca el cercle perfecte que és la creació i possibilita que la resta de criatures puguen seguir la primera intenció. Es pot trobar Déu a través de l'home virtuós, perquè l'home és finit en Déu i perquè les virtuts que conté són el reflex imperfecte de les dignitats divines, els vestigis de Déu que l'enteniment de l'home pot aprehendre perquè la memòria els recorde i la voluntat els estime. Si l'home deixa de recordar, entendre i estimar Déu, totes les criatures perdran la manera d'accedir-hi. Per això ha d'aplicar-se a contemplar-lo a cada moment i en cada activitat que du a terme, perquè «des del moment en què l'home es torna conscientment cap a Déu i segueix la intenció recta esdevé contemplatiu en totes les accions de la seua vida» (Rubio, 2015, p. 592). Aquest argument es presenta al *LAA* d'aquesta forma:

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

El manament de l'amor ha de guiar la vida de l'amic, que ha de saber que pot contemplar Déu en cada acte que realitza. En les pàgines que segueixen analitzarem si l'amic és capaç de seguir aquest manament d'amor, aquest camí obert per l'amat i teixit de sendes aspres i dreceres lluminoses. Aquest camí que comença en les belleses del món per arribar a Déu, la bellesa suprema.

II. ELS CAMINS DE L'AMOR. L'HOME, EL MÓN I DÉU AL LLIBRE D'AMIC E AMAT

Com els raigs d'una llum que es reflecteix en mil miralls, l'amor, tot i la seua unitat, es desplega en infinites rutes, ramificades i canviants. Sendes, dreces i viarans s'obrin als ulls i als peus de l'amic, delerós de recórrer cada pas del viatge de contemplació. L'amat es concep com una realitat una i transcendent, però l'amic podrà accedir a ell a través de múltiples camins i experiències. Caldrà descobrir quines són les rutes que l'acosten a la veritat, car la mística del *LAA* integra la pluralitat en una experiència d'unificació que transforma la dispersió del món en una única veritat: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e-s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e-ll mortificava no era mas la tant solament» (*LAA* 88). L'amic haurà de saber aprofitar cada senda que se li obri per contemplar l'amat en el món i assolir el coneixement del suprasensible. En aquestes línies ja han aparegut els tres elements que sintetitzen la cosmovisió medieval i que ocuparan l'anàlisi de les pàgines que segueixen: l'home, el món i Déu. També són aquests els tres elements clau de l'univers lul·lià. El regne natural, el regne humà i el regne diví en són el resultat; filosofia natural, antropologia i teologia són tres disciplines indissociables en Llull. La mística de Llull és la recerca de la relació de l'home amb Déu i amb el món, per això definim les pàgines dedicades a l'anàlisi de la contemplació del *Llibre d'amic e amat* a partir d'aquests tres elements: el camí de l'amic, el simbolisme del món i la descoberta dels misteris divins. En les pàgines que seguirem descobrirem de quina manera es defineix el camí de l'amic,

com se serveix del món per arribar a contemplar l'amat i quin paper hi juguen els misteris divins de la Trinitat i l'encarnació en la seua recerca.

Així doncs, en aquest capítol pretenem examinar la proposta contemplativa del *LAA* a partir de la relació que s'estableix entre els tres àmbits i que, d'entrada, s'explica en termes d'exemplarisme. L'amic és el gran protagonista del *LAA* i en l'examen dels versicles s'ha de considerar com actua per arribar a assolir la seua comesa: com disposa la memòria, l'enteniment i la voluntat a membrar, entendre i estimar l'amat, com es mou entre l'acció i la contemplació i com empra el sofriment per acomplir la seua missió, a través d'una penitència que s'emmiralla en el patiment de Crist. A les pàgines que segueixen s'examinen els versicles tenint en compte aquests plantejaments.

Si l'amic ocupa les pàgines del primer apartat, la segona part d'aquest capítol se centra en el paper del món sensible en tant que llibre ple de signes de Déu. Per a Llull, conèixer la realitat és contemplar-la des de Déu, i per això el camí de l'amic comença i acaba en el món. Partint de la concepció simbòlica i al·legòrica de l'univers medieval, l'amic adquireix el coneixement de l'amat a partir de les significacions que les criatures donen de les seues dignitats. Així, la lectura dels versicles considera el paper de les dignitats divines com a principis de l'ésser i com a eines epistemològiques.

Finalment, la darrera senda ens mostra de quina manera els misteris de l'encarnació i la Trinitat s'encabeixen en el mètode contemplatiu que Llull teoritza al *Llibre de contemplació* i tracta de posar en pràctica a través del *Llibre d'amic e amat*. El diàleg que s'estableix entre el *Llibre de contemplació*, el *Llibre d'amic e amat* i l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* ajudarà a donar respostes i a aclarir les observacions lul·lianes sobre el cristocentrisme en aquesta primera etapa productiva. Jesucrist se situa al centre del sistema epistemològic i ontològic lul·lià, i les potències de l'ànima racional veuran en ell el subjecte perfecte sobre el qual aplicar-se, en tant que signe exemplar de les perfeccions divines. D'altra banda, Llull recorre al trinitarisme inherent a les coses per a explicar el misteri de la Trinitat.

1. El camí de l'amic

Per a Ramon Llull, estimar és un acte que sona al ritme d'un tres per quatre etern. La terna amic, amat i amor es troben en la subdivisió binària del món medieval, dominat pel dualisme sensual/intel·lectual que justifica cada acció de l'home de l'edat mitjana. En aquest recorregut de passos incessants que s'inicia i es clou en l'amat, l'amic ha de ser capaç de potenciar les seues virtuts i fer-les visibles per mostrar l'amor que l'inunda i el sotmet. L'amic enamorat haurà de començar per disciplinar tots els mitjans de què l'amat l'ha proveït per a iniciar la recerca. Això el durà, necessàriament, a subordinar les seues capacitats sensuales a la part espiritual que haurà de dominar: l'ànima racional i les seues tres potències. Memòria, enteniment i voluntat han d'estar disposades a membrar, entendre i estimar l'amat, malgrat les temptacions i les adversitats amb què es troben en el caminar etern.

En ocasions llegirem que l'amic voldrà isolar-se per tal de facilitar-los la comesa, però es veurà llençat al món per cantar les proeses de l'amat, perquè la seua missió que comença i acaba en l'amat té l'eixida i la meta en el món sensual. Els camins delitosos que recorrerà són plens a vessar de paratges dolorosos i penes inclements que no li facilitaran la missió que té encomanada. Però sabrà servir-se dels sofriments del viatge per a apropar-se al model suprem que persegueix, Jesucrist. Perquè, al capdavall, és gràcies a ell que podrà trobar-se amb l'amat.

1.1 LA VIDA ACTIVA I LA VIDA CONTEMPLATIVA

En el si del projecte contemplatiu que vol dur a terme, Blaquerna es proposa, des de l'inici de la novel·la, abandonar tot allò mundà per tal

d'arribar a Déu. Regit per la causa final perquè fou creat, el protagonista ha determinat fer-se ermità i posar-se al servei de Déu. Així ho exposa a Evast i Aloma quan tracten de retenir-lo (Llull, 2009, p. 107):

no vull metre honrament ni riqueses ni delits d'aquest mon ni negunes altres coses, mas Deu tan solament, qui m'ha creat e fet per ço que sia son tabernacle. On, gran injuria sseria feta a Deu qui-l gitás de la cambra en la qual vol estar, e injuriat seria lo meu cor si el tollia a Deu.

Com que vol que Déu l'habite, el jove Blaquerna necessita deixar el món que li ho impedeix; ésser a prop de Déu comporta la necessitat de buidar-se de totes les coses terrenals. Per això vol anar-se'n sol al bosc: «vull ésser solitari per ço que no haja null embargament a amar, a conexas, loar e beneir Deu ab ço que he après en lo món. Aquesta es, senyer, la pus principal rahó per que yo leix lo mon» (Llull, 2009, p. 117). En aquell moment, però, Blaquerna desconeix que abans de poder dedicar-se a la vida contemplativa haurà de restituir l'ordre del món, i que només quan assolisca el procés reformador de la cristiandat podrà dedicar-se a la que és per a ell la veritable vida al servei de Déu. Des de l'inici de la ficció el jove coneix quines són les condicions per a la contemplació, segons la màxima que per a estar prop de Déu cal estar lluny del món terrenal, per sobre de la valoració de les riqueses i dels plaers sensuals. En la tradició monàstica, la contemplació només té lloc en l'altra vida, però la manera que tenen els homes de dur-la a terme en la vida terrenal és allunyant-se tant com els siga possible del món sensible, posant els ulls en el cel, on tindrà lloc la glòria que vindrà:

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

Així s'entén que la contemplació que l'home pot dur a terme en aquesta vida ha d'aplicar els sentits sensuais a contemplar el cel i no la terra, com expressa Ramon Llull amb aquestes paraules:

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

Per tal d'aplicar les potències de l'ànima racional a recordar, entendre i estimar Déu, la vista ha d'observar el cel, el millor vestigi diví que pot contemplar. Per això no sorprén la rutina que segueix Blaquerna quan ja és a l'ermitatge: «Llevà's Blaquerna a la mijanit, esguardà lo cel e les esteles, e gità de sos pensaments totes coses e mès-los en les virtuts de Déu a pensar. E volc contemplar la bonesa de Déu en totes les quinze virtuts e les quinze virtuts volc contemplar en la bonesa de Déu» (Llull, 2009, p. 424). El procés de contemplació ha de partir del món perquè els sentits sensuais recullen els vestigis de les dignitats que es troben en les virtuts de les criatures i del món creat. Perquè en la contemplació les coses mundanes poden actuar com a mitjà i també com a obstacle, depenent de l'ús que l'home en sàpiga fer. Es pot arribar a la llum a través dels ciris que Déu ha deixat al món terrenal, les virtuts que ha difós en la creació i que el signifiquen: la bondat i tota la resta de dignitats. L'home, llavors, ha de saber servir-se'n i veure en les coses mundanes l'esglaó perfecte des d'on iniciar-se en la contemplació de Déu:

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

Ara bé, aquest és només l'inici del procés. Quan els sentits sensuais han actuat sobre les sensualitats, el procés ha de continuar amb la resta de mitjans amb què compta l'home, aplicats de manera ordenada a acomplir les seues funcions respectives. Arribats a aquest punt, és convenient apuntar breument quins són aquests mitjans i quin és l'ordre inamovible que Déu hi va establir, perquè l'amic els haurà de saber emprar segons aquesta jerarquia. Al segon llibre del *LC*, als capítols referits a la relació entre Déu i l'home, concretament als 40-43 de la distinció xi «qui tracta de l'ordenació divina», Lull especifica quina és l'ordenació de cadascuna de les potències i la jerarquitització entre aquestes:

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

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

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

L'ermità cerca Déu per uns camins místics, al·legoria dels diversos nivells del món material (vegetal, sensual, imaginal), que conformen les carreres sensuais, seguint l'ordre jeràrquic, en ascendent, per a poder arribar

a les carreres intel·lectuals, el camí de l'enteniment i la voluntat, dues de les potències de l'ànima racional. Per tant, prenent el món sensual com a base, l'amic aconsegueix arribar fins al món espiritual, fent ús de totes les eines que té al seu abast. Així, els sentits sensuais inicien el camí actuant sobre les sensualitats i, seguidament, els sentits intel·lectuals han d'aplicar el que han recollit els sentits sensuais a les intel·lectualitats. Després la imaginació ho recull i ho transforma en matèria apta per a l'ànima, perquè finalment la potència racional ho pugui entendre, recordar i estimar.

Tanmateix, l'home que amb els sentits sensuais sap collir el fruit que Déu ha deixat en la terra, després ha d'allunyar-se del bullici del món per poder emprar el material amb els sentits espirituals:

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

Ací Llull pareix referir-se a la tècnica meditativa de la *ruminatio*: la metàfora del bou que remuga l'herba una i una altra vegada fins que la digereix del tot s'emprava en l'àmbit monàstic per referir-se a la meditació continuada de la Paraula de Déu fins a assimilar-la, de manera que la lectura s'entenia com a aliment espiritual dels monjos (Cavallo & Chartier, 2004, p. 182). Al fragment el beat proposa *ruminar* no la Bíblia, sinó els significats de les dignitats divines en les criatures, de manera que es remarca la importància de les significacions de les virtuts divines.

L'estratègia del bon contemplador ha de ser utilitzar els mitjans que té al seu abast i saber quan ha arribat el moment de partir perquè el procés contemplatiu es pugui desenvolupar amb èxit, emprar tant les sensualitats com les intel·lectualitats: «Angoxós e plorós anava l'amich encerchar

son amat per vies sensuais e per carreres entel·lectuals. E és qüestió en qual dels dos camins entrà primerament dementre cerchava son amat, ni en qual l'amat se mostrà a l'amich pus declaradament» (LAA 343). Així doncs, quan ja ha ordenat els sentits sensuais, l'amic parteix del món per trobar l'amat en l'isolament de la natura, i és allí on pot comunicar-se amb ell —«en un verger on parlaven secretament l'amich e l'amat» (LAA 157)—:

En 1 gran boscatge era l'amich, qui anava cerchan son amat.
E atrobà veritat e falsetat qui's contrastaven de son amat, cor veritat
lo loava e falsetat lo blaslava. E per açò l'amich cridà amor que
ajudàs a veritat. (LAA 185)

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

Dementre que l'amich anava enaxí treballat, atroba 1 ermità
qui durmia près de una bella font. Despertà l'amich l'ermita, dient
si avia vist en somniant son amant. Respòs l'ermita e dix que
equalment eren encarçerats los pensaments en lo carçre d'amor
en vetlant e en durment. Molt plach a l'amich con havia atrobat
companyó en presó. E ploraren amdós, cor l'amat no avia molts
d'aytals amadors. (LAA 109)

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

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

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

Per a enamorar-se de Déu cal activar les tres potències sobre ell, i Llull al *LC* exposa i argumenta reiteradament la manera de fer-ho:

Santificat Senyor! Enaxí com la nau pot hom carregar aitant com hom se vol, enaxí, Sènyer, la ànima aitant com hom se vol

la pot enamorar de vos: car axí com la nau ha locs per los quals hom pot metre en ella so d'on hom la carrega, enaxí la memoria e l'enteniment son carreres e portals on la ànima pot hom umplir d'amor; e enaxí com hom buida la nau com hom ne trau per la porta so on ella es plena e carregada, enaxí buida hom la ànima de la vostra amor com hom no li fa recordar e entendre vos segons la vertut que ha potencialment en vos a recordar e a entendre; e enaxí com la nau pot hom carregar e umplir de ques vol, enaxí pot hom umplir la memoria e l'enteniment el voler de ques vol; e enaxí com les unes naus son carregadas de mellor mercaderia que altres, enaxí les unes ànimes remembren e entenen e volen mills e més ferventment que les altres. (LC 282, 21)

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

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

On, com los homens peccadors, Sènher, umplen lur memoria e lur enteniment e lur volentat de les vanitats d'aquest mon remembrant e entenant e volent menjars delicats e boure nobles vins e vestir bells vestiments e aver belles fembres e bells albercs

e belles cavalcadures e les altres coses d'aquest semblant, per assò lur remembrament e lur entendre e lur voler los fa esser coratjosos e fervents en posseir los delits d'aquest mon qui re no valen. (*LC* 220, 4-5)

El mateix diu Blaquerna als cardenals quan ha decidit abdicar del papat: «Senyors, longament he desirat con fòs servidor, contemplador de Deu en vida ermitana per ço que en mon coratge no fos altra cosa mas Deu tant solament» (Llull, 2009, p. 420). És per això que es fa necessari per al contemplador buidar-se tant com puga de les coses temporals i els estímuls sensorials que destorben el funcionament correcte de les potències de l'ànima racional i el fan pecar. Per aquest motiu en *l'Art de contemplació* Blaquerna «gitá de sos pensaments totes coses e mes-los en les virtuts de Deu a pensar» (Llull, 2009, p. 525). També per a orar és necessari oblidar les distraccions sensorials:

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

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

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

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

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

Dehia l'amich a les gents aquestes paraules: —Qui vertaderament remembra mon amat ublida en les circumstàncies de son remembrament totes coses; e qui totes coses oblida per membrar son amat, de totes coses lo defèn mon amat e part li dona de totes coses. (*LAA* 131)

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

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

Per tal de contemplar l'amat és necessari que l'amic es buide de tota la resta de coses, perquè les potències puguén aplicar-se només a Déu. La memòria ha d'oblidar (131, 133) tot el que no siga Déu per fer-li l'espai que necessita. L'amic no ha de renunciar a si mateix per unir-se a l'amat, però sí que és efectiu que renunciï al món durant un temps per contemplar només les dignitats. Tot i això, es tracta d'un allunyament temporal, perquè el procés contemplatiu és circular, comença i acaba en el món: l'amic, des-

prés d'ascendir fins a l'amat, ha de tornar al món sensible en un moviment de *descensio*, com es veu al versicle 56. Fixem-nos, també, que a la glòria l'amic contempla feliç, però al món cal patir contemplant l'amat, perquè en la glòria l'amic és ja un ésser només espiritual, s'ha deslliurat del cos, però en la vida terrenal ha d'evitar que el cos segueisca la seua natura i s'amarre a les sensualitats. Ha de patir necessàriament:

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

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

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

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

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

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

Rere tota aquesta teoria es troba el concepte de la *kenosi*, l'anihilació o el despreniment. Si bé el concepte sorgeix de la concepció cristològica que es basa en l'himne prepaulí que després Pau completà a la Carta als Filipencs (2, 6-11),¹⁷ en què Crist, tenint condició divina, es «desprengué» de si mateix, s'«autobuidà» per a esdevenir esclau, també s'ha desenvolupat en la concepció trinitària, en què la *kenosi* es defineix com una condició fonamental de l'amor entre les persones divines, basada en deixar espai a l'altre. El concepte *kenosi*, *anihilació* o *despreniment* té un paper fonamental en la mística d'autors com Marguerite Porrette o Mestre Eckhart, segons el qual el místic ha de buidar-se per a saber-se habitat per Déu.¹⁸

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

18. Quant a la tradició del tema i els aspectes dogmàtics de la *kenosi*, veg. von Balthasar (2000, pp. 27-38). Pereira (2007, 2008) posa en relació Llull amb Margherita Porete i el seu *Miroir des simples âmes*, partint precisament de la imatge de la mort per amor i l'anihilació. Segons l'autora, el segon amic de l'*Arbre de filosofia d'amor* posseeix característiques pròpies de la mística especulativa: abandona la seua voluntat al servei del voler de Déu, substitueix les potències de l'ànima pel poder diví, i, en conseqüència, li naix l'amor a l'ànima (Pereira, 2008, p. 406). Tot i que no s'estableix amb els mateixos termes, al *LAA* també llegim aquest abandonament de la voluntat de l'amic.

L'obertura a Déu passa per l'abandonament del jo i del món en el jo en funció de la voluntat divina, però aquest buidar-se no implica l'anul·lació de l'ésser, sinó un «saberse habitado, perfeccionado y sostenido en Dios» (González et al., 2018, p. 575).

En efecte, no hi ha en els versicles del *LAA* la fusió de l'amic en l'essència de l'amat ni l'abandonament del seu ésser, però l'amic sí que disposa la seua voluntat al servei de l'amat perquè l'habite i la seua voluntat estiga totalment abocada a estimar-lo. Per tal d'arribar a Déu l'amic ho ha de sotmetre tot a la seua voluntat: ha de deixar de banda el món i ha de viure i d'obrar segons la voluntat divina. I això es tradueix en l'abandonament de les riqueses,¹⁹ en la solitud i, en definitiva, en la imitació del camí de Jesucrist, en el retorn a la pobresa primitiva. Abandonant-se en la voluntat de l'amat sense deixar de ser l'amic, l'amic arriba a trobar Déu en aquest món:

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

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

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

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

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

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

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

Vos, Seyner, voletz tota la volentat del home per tal que tota la totalitat del home sia vostra, la qual totalitat, Seyner, deu eser

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

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

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

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

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

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

Comprà l'amat a sos honramens un home sclau e sotsmès a pensamens, languiments, sospirs e plors. E demanà-li què menjava ni bevia. Respòs que ço que ell volia. Demanà-li què vestia. Respòs

que ço que ell volia. Dix l'amat: —Has gens de volentat? Respòs que serv e sostmès no ha altre voler mas obeir a son senyor e son amat. (*LAA* 213)

L'amic ha d'estimar l'amat per retornar-li l'amor que Déu li ha donat fins i tot abans que fora. Ha d'estimar el que Déu considere estimable i ha d'odiar el que Déu considere odiable. Però, com hem vist adés al capítol 149, aquest no és un acte senzill i l'home necessita l'ajuda divina perquè l'òmpliga d'amor i no permeta que entre res alié en la seua voluntat. Tanmateix, el procés és un cercle que es retroalimenta: perquè a Déu li plaga l'oració contemplativa que profereix l'home, primer l'home ha de saber buidar-se de tot i omplir-se de Déu:

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

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

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

contemplar en vos, lo qual aparellament es a vos molt plaent e agradable.

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

Anava l'amich per una ciutat com a foll, cantant de son amat, e demanaren-li les gents si avia perdut son seny. Respòs que son amat havia pres son voler e que ell li avia donat son enteniment; per açò era-li romàs tan solament lo remembrament, ab què remembrava son amat. (*LAA* 54)

L'amic abandona les seues potències als designis del poder diví perquè li nasca l'amor en l'ànima i puga contemplar-lo adequadament, característiques pròpies de la mística especulativa que trobem, també, en el segon amic de l'*Arbre de filosofia d'amor*. Remarquem, però, que la decisió de l'amic no ve imposada per Déu, és un acte de la voluntat en el seu lliure albir, per la qual cosa la vàlua que té per aconseguir-lo és encara major:

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

Llavors l'amic se sent ple de l'amor i de les dignitats divines, i tot i que resta sol, està millor acompanyat que mai, perquè ha aconseguit que Déu l'habite:

—Amat, en lo carçre d'amor me tens enamorat ab tes amors, qui m'an enamorat de tes amors per tes amors e en tes amors. Cor àls no est mas amors, en les quals me fas estar sol e ab companyia de tes amors e de tos honramens. Car tu est sol en mi sol, qui son

solitari ab mos pensaments, con la solidat tua, sola en honors, m'aja sola a loar e honrar ses valors, sens temor dels desconeixents qui no t'an sol en lurs amors. (*LAA* 292)

En efecte, tot i que sembla paradoxal, la relació entre l'amic i l'amat es defineix en termes de soledat: «—Digues, foll, què és solitudo? Respòs: —Solaç e companyia d'amich e amat. —E què és solaç companyia? Respòs que solitudo estant en coratge d'amich qui no membra mas tant solament son amat» (*LAA* 239). Com és habitual, el versicle queda explicat a la llum del *LC*:

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

L'ermità cerca habitar lluny del món per viure deslligat de les riqueses temporals i els estímuls sensorials, com hem exposat més amunt. Evidentment, la major distracció del món terrenal ve de la mà dels homes, que a més han oblidat la primera intenció i es dediquen a tot un seguit de pràctiques punibles, de manera que constitueixen amb el seu obrar l'antiexemplar del bon contemplatiu. Al *LAA* són molts els versicles en què l'amic es queixa de l'actitud de «les gents» que deshonren l'amat en el seu dia a dia. Per això decideix allunyar-se dels enemics de l'amat, com ho fa Blaquerna a l'*Art de contemplació*: «tots jorns vos he mester contra mos enemichs, qui m'embarguen a contemplar les virtuts de mon senyor, per lo qual son vengut en est ermitatge» (Llull, 2009, p. 572). Fixem-nos com ho trasllada a les metàfores del *LAA*:

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

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

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

Anava l'amich consirós en son amat e atrobà en la via grans gents e grans companyes qui li demanaven de noves. E l'amich, per ço cor atrobava plaer en son amat, no respòs a ço que li demanaven e dix que per ço que no s'lunyàs de son amat no volia respondre a lurs paraules. (LAA 348)

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

cap a Déu, però ha de tornar-hi en la *descensio* per continuar predicant amb l'exemple. Així ho resumeix Mancini (1995, p. 69):

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

Aquesta realitat de l'àmbit místic té un correlat en l'àmbit artístic que ja exposà Vega (2005, p. 170):

El retorno de lo inteligible a lo sensible tiene, en la mecánica del Ars, su correspondencia en el descenso del universal en el particular, pero desde una perspectiva místico-contemplativa también podría significar el paso de la vida contemplativa a la activa o, en términos aristotélicos, de la vida teórica a la práctica. Así es como el último modo de significación al que se accede es siempre sensible, siendo el inteligible un simple medio para regresar a aquél.

De fet, com han sabut veure Pereira (2007) i Rubio (2017b), això s'explicita clarament a l'*Arbre de filosofia d'amor*. El segon amic i les dones d'amor van per la ciutat per a veure qui honora l'amat i, meravellats per la situació desoladora que troben en els diferents llocs, decideixen abandonar la ciutat i retirar-se a contemplar a la natura. Remarquem la resposta d'un pelegrí en conèixer la intenció dels personatges (Llull, 1980, p. 152):

L'amic e les dones ixiren de la siutat, e can foren defores, en i bel prat, agren conseyl què farien ni vers quals parts tendrien. E adoncs l'amic e les dones agren volentat que s'exissen del món e que no esteguessen enfre los homes, mas que esteguessen en los boscatges ab los aucels, bèsties e arbres, qui no fan desonor a l'amat. Enaxí anant l'amic e les dones en los boscatges, atrobaren i pelegrí qui venia de pelegrenació, qui-ls demanà on anaven. L'amic e les dones recomtaren al pelegrí la entenció per què anaven estar en los boscatges e per què sixien del món. Lo pelegrí reprès fortment l'amic e les dones e dix que tornassen en lo món estar ab los homes,

per so que no fossen ocioses, e que l'amat agués servidors que s'alegrassen de ses honors e que li tractassen honrament, e que de ses desonors aguessen dolor e tristícia. «E vosaltres», dix lo pelegri, «ajats consolació per la justícia que l'amat farà en l'autre segle d'aquels qui en aquest li fan desonor; car a l'amat negú no-s pot defendre ni li pot celar ni negar la desonor que li fa. E tornats en lo món e procurats que l'amat aja molts bons servidors e que tot lo món sia en veritat e en bon estament.»

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

La crítica a l'ociositat és una de les claus de la mística lul·liana. Com en tota la resta d'àmbits, l'home no pot caure en el perill de la inactivitat, per això contemplar consta també d'una part activa. Acció i contemplació s'alternen en les distintes etapes de la vida de l'amic. En darrer terme, l'amic no fa més que seguir el model proporcionat per Jesucrist i els apòstols, ser simultàniament actiu i contemplatiu. De fet, quan col·loquem aquests dos models existencials en relació, constatem que les posicions teòriques i pràctiques en Llull són coherents, que l'ideal que proposa en la ficció és, també, el que encarna al llarg de la seua vida (Galent-Fasseur, 2002, p. 29). Des d'aquest punt de vista, Llull resta ben lluny del contemplatiu frustrat i de l'actiu per resignació i, com els seus protagonistes, es proclama eminentment un contemplador actiu.

Així doncs, després de contemplar l'amat i assolir-ne el coneixement parcial, l'amic torna a la realitat de la qual ha estat absent durant un període i s'adona de la quantitat de gent ignorant i pecadora que ha oblidat servir Déu. Lluny d'abandonar de nou el món, decideix implicar-s'hi activament. L'amic predica un amor que ve d'adquirir en el seu llarg camí d'ascensió i no té por de fer-ho en els llocs menys amables, al contrari, és allí on cal el seu exemple i la seua paraula: «—Preycha, foll, e digues paraules de ton amat. Plorà, dejunà, renuncià al món e anà cerchar son amat ab amor. E loava-lo en aquells lochs on era desonrat» (*LAA* 273). Malgrat que la resposta que rebia no siga automàticament la conversió de la gent, malgrat que l'humilien i el ridiculitzen, perquè aquests són els homes que més necessiten la intervenció de l'amic: «Escarnien e reprenien les gents l'amich

per ço cor anava con a foll per amor. E l'amich menyspreava lurs scars e repreneia les gents per ço cor no amaven son amat» (*LAA* 142). L'amic no s'està d'amonestar les gents: per a lloar l'amat, cal també reprovejar el comportament dels pecadors que dediquen llurs vides a vituperar Déu i els seus amadors:

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

Perquè els qui obren d'aquesta manera no aconseguiran la glòria. Aquesta és una altra estratègia que seguirà l'amic per a redreçar les vides dels homes que no estimen Déu, exhortar-los a estimar-lo sense tenir por a la mort, amar per a véncer el temor a la mort: «Cogità l'amich en la mort e ach paor, tro que remembrà son amat. E cridà a les gents qui li estaven devant: —Ha, seynors! Amats, per ço que mort ni perills no temats, a honrar mon amat» (*LAA* 60). Per tot açò, l'amic no sent vergonya d'anar com un foll, de mostrar-se vulnerable i comportar-se de manera diferent a la resta d'homes, perquè sap que és l'amor a Déu el que el du a actuar d'aquesta manera: «—Digues, foll, has vergonya de les gents con te veen plorar per ton amat? Respòs que vergonya sens peccat és per defalliment d'amor qui no sab amar» (*LAA* 91). La vergonya és pròpia dels qui saben que han pecat, però no dels bons amadors que segueixen la primera intenció. Aquesta situació és el que l'empeny a abandonar el món a la recerca de l'amat i és la causa que hi retorne per redreçar aquests comportaments. En altres paraules, el comportament boig dels homes mou l'amic a esdevenir foll per amor:

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

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

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

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

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

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

1.2 LES LLÀGRIMES DEL CONTEMPLADOR

Els camins de l'amor són arduos i tortuosos, plens de dificultats que l'amic haurà de suportar si vol arribar fins a l'amat. Tampoc no és original Llull amb el traçat de les sendes que ens descriu: des dels inicis de la seua concreció, el dolor es concebé en el cristianisme com una força cosmològica i formava part de la consciència comuna, com a fet de gran importància social (Bakan, 1968, p. 67). Tant les penes que es deriven del pecat original com la redempció de la humanitat es defineixen a partir del dolor, ja que la humanitat de Crist hagué de sofrir les pitjors penes per a aconseguir restaurar la condició humana. A la baixa edat mitjana la imitació de la passió de Crist i la penitència s'instauren com a mode de vida; en una època en què els laics cerquen formes d'espiritualitat pròpies per a emancipar-se intel·lectualment, la pietat penitencial se'n manifesta com una via excel·lent (Soler, 1998, p. 4). En realitat, ja en l'eremitisme dels segles XI i XII es gesta una nova accepció de la penitència que inclou el martiri. El fonament espiritual d'aquestes pràctiques penitencials és el desig de sofrir amb Crist, de manera que les proves espirituals i corporals que hauran de superar els homes es comprenen en la voluntat d'identificar-se amb Jesús i participar activament del seu sofriment (Nagy, 2000, pp. 215-216).

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

de sant Bonaventura.²⁰ El missatge franciscà es fonamenta en la devoció i veneració de Crist i el seu sofriment en la creu i això es tradueix en el desig de viure en la pobresa i la humilitat extremes, i en aquesta línia s'emmarcaran els versicles de Llull. L'espiritualitat dels darrers segles de l'edat mitjana estarà marcada per aquest cristocentrisme radical, que es manifestarà en la devoció a la passió redemptora de Jesús, venerada en la seua humanitat per tal de poder accedir a la seua divinitat. Així doncs, el sofriment esdevindrà una de les vies d'accés al coneixement del diví, un dels mitjans necessaris que l'home haurà de conrear en la contemplació. El dolor donarà accés al coneixement del cos, de l'ànima, de la realitat, de Déu, i s'instaurarà com a manera d'afirmar les fronteres de la identitat (Cohen, 1995, pp. 52-53).

És indiscutible que l'obra de Llull s'encabeix en aquesta tradició medieval d'espiritualitat afectiva, en la qual el patiment de Crist s'utilitza com a recurs devocional que suscita la compassió. L'espiritualitat lul·liana és cristocèntrica, com s'analitzarà al tercer capítol d'aquest treball, i aquesta concepció traspua per moltes pàgines de les seues obres. L'amic del *LAA* cercarà el record de Jesús al llarg del camí, com a model a imitar en la seua penitència per aconseguir l'amor de l'amat. Vegem-ne la justificació que dona Llull al *LC*, a la llum de la qual s'entenen millor els pressupòsits dels versicles del *LAA*. És Jesucrist qui ensenya l'ús que s'ha de fer de les coses sensibles, precisament mitjançant l'exemple de la seua vida, car la recreació i la redempció de la humanitat foren possibles gràcies al dolor sofert per Déu fet home:

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

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

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

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

La bella imatge de la llum associada a la funció de Jesucrist en la recreació permet explicar que el patiment del cos de Déu fet home és la causa i el mitjà que feu possible la redempció. És per això que el patiment sofert per Jesús dut a l'extrem en la seua passió ha de ser correspost per aquells pels quals el senyor donà la vida. Si així ho fan, els sentits i les potències veuran ordenades les seues funcions i podran acomplir-les segons la primera intenció. Quan les potències de l'ànima s'apliquen a entendre, recordar i estimar el patiment és quan podran sobreposar-se al cos i activar el cos a imitar-lo. Al capítol 330 del *LC* s'exposa de quina manera funcionen les potències de l'ànima quan reben la significació de l'encarnació:

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

adoncs lo voler pert sa fervor e sa devocio per ublidament que la memoria fa de la B.

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

És necessari que l'enteniment reba la significació de l'encarnació perquè s'engegue el procés perquè l'home puga fer penitència. La memòria recorda llavors el martiri de Jesús i la voluntat activa la devoció i es mou a fer penitència per amor. Aquest mateix exemple serveix Llull per a mostrar que els cristians suporten més dejunis i afliccions que els qui no creuen en l'encarnació. La penitència que inicia l'amic s'emmiralla en la que sofrí Jesucrist, per això s'esforça a recordar la passió: «Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor que son amat sostench per s'amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia; e ab misericòrdia, sperança, se conortava» (*LAA* 268). Fixem-nos, a més, que l'amic va més enllà de recordar la passió i la comunica a la resta. El camí de l'amic vol ser semblant al recorregut per Crist i els apòstols i en aquest sentit el major acte d'amor que l'amic pot mostrar per l'amat és la mort, seguint de nou l'exemple de Jesús, que morí per amor a la humanitat. Així ho explica el versicle 352 del *LAA*:

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

—Per què?

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

L'amic que viu podrà esforçar-se més a estimar l'amat i, consegüentment, sempre tindrà la possibilitat de fer créixer el seu amor; però l'amic

que és mort ja no pot manifestar un amor major per l'amat. Els treballs i el sofriment de l'amic arriben a l'extrem amb el martiri, quan l'amic no tem la mort sinó que la desitja perquè sap que és la porta a l'altre món, on podrà trobar-se amb l'amat cara a cara i ja no «in aenigmatè». Desitjar la mort és el major sacrifici que la voluntat pot fer per amar:

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

L'amic mor per amor a l'amat amb l'esperança de trobar-lo en la vida eterna amb què ell el guardonarà: «Plany-se l'amich e clama's lo cor de calor d'amor. Mor-se l'amich; plora'l l'amat e dóna-li consolació de paciència, sperança, guardó» (*LAA* 139). Encara més, quan l'amic mor arriba a la glòria i ressuscita després: «Muri l'amich per força de gran amor. Soterrà'l en sa terra l'amat, en la qual fo l'amich resucitat. E és qüestió, l'amich de qual reebé major do» (*LAA* 244). Perquè, com els apòstols, l'amic salva la vida quan la perd per l'amat: «Si quis vult post me sequi, denegat semetipsum: et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam: qui autem perdidit animam suam propter me, et Evangelium, salvam faciet eam» (Mc 8, 34-35). En el traspàs ideal, el bon cristià seguirà el camí emprés per ell: ressuscitarà, obtindrà la salvació i passarà a la vertadera vida, la vida eterna celestial. Al capdavall, el martiri és el senyal indiscutible de la conversió total del bon cristià (Domínguez, 1986, p. 132).

De fet, si en alguna cosa poden assemblar-se els amors de l'amic i l'amat és en aquest patiment compartit, que l'amic expressarà a través dels treballs, la contrició, els dejunis i les afficcions, però també les llàgrimes i els sospirs, que són signes d'amor: «Sospirs e plors vengren a jutjament a l'amat e demanaren-li per lo qual se sentia amat pus fortment. Jutjà l'amat que-ls sospirs són pus prop a amor, e los plors als hulls» (*LAA* 21). D'aquesta manera tan bella ho explica Llull en la metàfora 126: «Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membrança, enteniment, volentat, per ço que l'amich e l'amat no-s partissin. E la corda en què les dues amors se nuaven era de

pensaments, languimens, sospirs e plors». En una altra metàfora aquests elements es defineixen com les claus de l'amor: «Les claus de les portes d'amor són daurades de consirers, sospirs e plors. E·l cordó de les claus és de consciència, contricció, devoció, satisfació. E·l porter és de justícia, misericòrdia» (*LAA* 42). Les llangors són un dels mitjans de l'amic per a servir l'amat ja que, en assumir la condició humana de Jesús, l'amic serà més prop de l'amat:

Sobre amor està molt altament l'amat e dejús amor està molt baxament l'amich. E amor, qui està en lo mig, devalla l'amat a l'amich e puja l'amich a l'amat.

E del davallament e puyament viu e pren començament la amor, per la qual llangueix l'amich e és servit l'amat. (*LAA* 251)

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

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

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

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

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

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

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

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

Llull defineix la condició de l'amic sofrent mitjançant la imatge de la cambra i el seu camp semàntic. Fins i tot en el repòs, l'amic mostra l'amor a l'amat en el sofriment que experimenta per ell.²¹ Notem que al versicle

21. Ja en la tradició monàstica el simbolisme del llit s'associa a l'activitat contemplativa, en oposició a l'*otiositas* tan menyspreada. Així es veu florir tota una simbologia al voltant del «somni vigilant», com mostra per exemple sant Bernat en el sermó 52 dels *Sermones Super cantica canticorum* (Leclercq, 1957, p. 68). En un altre versicle Llull també ho explicita: «Anava l'amich per munts e per plans, e no podia trobar portal on pugués exir del carçre d'amor, qui longament avia tengut en presó son cors e sos pensaments, e tots sos desirers e plaers. Dementre que l'amich anava enaxí treballat, atrobà l'ermità qui durmia prês de una bella font. Despertà l'amich l'ermità, dient si avia vist en sompiant son amat. Respòs l'ermità e dix que equalment eren encarcerats los pensaments en lo carçre d'amor en vetlant e en durment. Molt plach a l'amich con havia atrobat companyó en presó. E ploraren amdós, cor l'amat no avia molts d'aytals amadors» (*LAA* 109). Tot plegat recorda els passatges de l'Evangeli en què s'indueix els homes a vetlar perquè no se sap quan arribarà el Senyor: «Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit» (Mt 24,42); «De die autem illo vel hora

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

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

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

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

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

nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater. / Videte, vigilate, et orate: nescitis enim quando tempus sit. [...] Vigilate ergo (nescitis enim quando dominus domus veniat: sero an media nocte, an galli cantu, an mane) / ne, cum venerit repente, inveniat vos dormientes. / Quod autem vobis dico, omnibus dico: Vigilate» (Mc 13,32-33, 35-37).

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

Ach l'amich contricció e plors e pregà son amat que li retés amors.

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

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

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

Malgrat que la teoria és clara, en la pràctica contemplativa l'amic no sempre es mostra amb la mateixa paciència ni convicció; en ocasions, l'arduïtat que sosté el fa qüestionar-se si realment està seguint la primera intenció, però llavors intercedeix l'amat per refermar la condició de l'amic. D'entre totes aquestes manifestacions del patiment i la devoció ens interessa especialment el plor, les llàgrimes que l'amic vessa per distints motius al llarg dels versicles del *LAA*.

La sensibilitat medieval es caracteritza per la intensitat interior del desig de Déu, que s'exterioritza en distintes manifestacions que donen compte tant de la joia com del patiment que suposa aquest desig ardent. Una d'aquestes manifestacions són les llàgrimes, que tenen una significació singular en l'home medieval, però s'expliquen en el sistema general antropològic cristià. Les llàgrimes constitueixen en el cristianisme un signe de religió, en el sentit etimològic del mot (Michelet, 1971, p. 593). Per acostar-nos als distints tipus de llàgrimes que vessa l'amic hem de començar

per definir aquesta pràctica dels plors des de la perspectiva religiosa del cristianisme. Podem anomenar «do de llàgrimes» la capacitat i la pràctica de plorar per devoció en un sentit religiós, ja siga com a *habitus*, virtut o fruit d'un do diví (Nagy, 2000, p. 22). En un sentit específicament místic, el do de llàgrimes es defineix com els plors vessats per l'amor de Déu, provocats pel record i la meditació de l'encarnació, que en darrer terme causen la joia espiritual i tenen una capacitat beatificant (Vauchez, 1988, p. 512).

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

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

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

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

Grans temps a, Seyner, que mos huls no ploraren ni mon cor no amà ni ma boca no adorà ni pregà per so cor no fo en mon cor remembrada la gran passió que vos, recreant nosaltres, sostengés. (LC 60, 25-27)

El record de Jesucrist —i del sofriment que hagué de patir per recrear i redimir la humanitat— ve a la memòria gràcies al recurs sensual de la creu, i ha d'activar el plor de l'amic, així com els seus sospirs. La invocació de Crist fa nàixer les llàgrimes en l'amic: la memòria i la *imitatio Christi* són els mitjans que cal combinar per a fer-les brollar. Així doncs, les llàgrimes es valoren com a signe d'humanitat, d'emoció i de virtut, i alhora també són signe de l'habitatge diví de l'home. D'aquesta manera, les llàgrimes permeten establir un lligam entre les llàgrimes de l'amic i el sofriment redemptor de Crist:

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

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

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

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

Si recordar l'encarnació i la passió resulta un mecanisme efectiu perquè l'amic plora, encara hi ha una altra manera d'ajudar els ulls a vessar llàgrimes: recordar els pecats del món i penedir-se'n sofrint. És a dir, la contrició. El cristià ha de plorar pels propis pecats comesos i, per compassió, també pels pecats de la resta, com plorà Jesucrist a l'entrada de Jerusalem en preveure els mals que assetjarien la ciutat (*LC* 19-41), perquè no hi ha dubte que la valorització cristiana de les llàgrimes es fonamenta en les Escripures —només cal pensar en la tercera benaurança per comprovar-ho.²² La figura de Maria Magdalena constitueix l'exemple feiaent del plor eficient de penediment; la pecadora encarna en el cristianisme la conversió total per l'amor a Crist i institueix el model de comportament a seguir, segons el qual la conversió per les llàgrimes i l'amor de Jesucrist esborren les traces d'una vida poc virtuosa. Els plors són l'expressió de la sinceritat i la intensitat dels sentiments en la comunicació amb Déu, però també un mitjà d'obtenir la salvació (Nagy, 2000, pp. 47-53), així s'entén que els plors vessats en la terra eviten els plors futurs en l'eternitat. Efectivament, el cristianisme elabora una cultura de fer bon ús de les llàgrimes per a la salvació, les llàgrimes serveixen per a fer desaparèixer els pecats, tenen una virtut que actua directament sobre Déu i, en aquest sentit, es difon una imatge molt potent: les llàgrimes extingeixen els focs de l'infern. En aquesta línia, la pregària serà més efectiva quan s'acompanye de les llàgrimes, ja que Déu escolta els qui ploren i es mortifiquen i acompleix la seua demanda, la purificació dels pecats. Així, els plors tenen la facultat d'instaurar una comunicació sincera i immediata, més directa i eficaç que la paraula, entre l'home i Déu (Nagy, 2000, pp. 84-88). L'amic coneix aquest recurs i aplica aquest tàctica quan no pot plorar:

Estava l'amich i dia en oració e sentí que sos hulls no ploraven.
E per ço que pogués plorar tramès sa cogitació cogitar en diners,
fembres, fills, viandes, vanaglòria; e atrobà en son enteniment que

22. A l'Evangeli segons sant Mateu, diu Jesucrist: «Beati qui lugent: quoniam ipsi consolabuntur» (*Mt* 5,5). Consegüentment, veiem com per a la religió cristiana s'estableix un lligam determinant entre l'aflicció i l'elecció divina (Nagy, 2000, p. 16). El mateix Lluï assigna l'ofici de «Canonge de plors» al tercer llibre del *Blaquerna* d'acord amb aquesta benaventurança (2009, pp. 317-320).

més gents an a servidors cascunes de les coses demunt dites que no à son amat. E per açò foren sos hulls en plors e sa ànima en tristícia e en dolor. (*LAA* 347)

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

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

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

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

Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat entre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaren ses dolors.

Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments. (*LAA* 95)

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

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

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

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

En altres ocasions el procés és el contrari: quan l'amic pecca, l'amat li trau la gràcia i quan l'amic inicia de nou el procés, mitjançant la contrició,

l'amat decideix tornar a omplir-li els ulls de llàgrimes —veiem ací el *donum lacrymarum*—, perquè retorne l'amor o, potser més precisament, perquè pugui mostrar de nou els senyals exteriors que signifiquen que està enamorat:

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

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

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

Respòs l'amat a l'amich e dix que sens aytals custumes e nodriments no fôra scrit en lo libre son nom en lo qual són scrits tots aquells qui vénen a eternal benedicció, e són delits lurs noms del libre on són scrits aquells qui van a eternal maledicció. (*LAA* 222)²³

Fins ara hem vist que en el camí contemplatiu l'amic pot plorar per manifestar l'amor que sent a l'amat tant pel record de l'encarnació com pels pecats comesos per ell (contricció) i per la resta del món. Tot plegat requerirà del seu esforç i la seua perseverança, però també de la gràcia divina. En altres obres, com la *Medicina de peccat*, Lluïl recorre a altres imatges que poden ser útils per a començar l'oració contemplativa amb sospirs i plors. Com ha sabut veure Fernández-Clot (2019, p. 82), al capítol «De manera d'oració» Lluïl descriu diverses coses que la imaginació pot fer servir perquè l'oració vaja acompanyada de plors: imaginar les penes de l'infern per sentir temor i contricció o imaginar el turment d'algú estimat

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

per a sentir pietat el durà a recordar la passió de Crist i el dolor de la Mare de Déu i de sant Joan i podrà pregar amb sospirs i plors. La imaginació ben ordenada pot ser una gran aliada per al contemplatiu a la recerca del plor, perquè aplicant-se al que cal fa créixer la pietat, la devoció i la penitència de l'amic. D'altra banda, al *LC* també trobem algunes pàgines dedicades a explicar els mecanismes per a plorar segons la distinta natura de l'home. El capítol 344 es titula, precisament, «Com hom adora e contempla e prega son gloriós Deu que li demostre la art e la manera segons la qual pusca plorar sos peccats e ses culpes». Així exposa Ramon quin és el procediment que ha de seguir l'home que vol plorar:

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

Ja a l'inici trobem les dues maneres d'arribar als plors que venim d'exposar: la devoció («amant vos») i la contrició («penedent-se de sos greus peccats»). Per a fer-ho, l'home ha de partir de les figures sensuais perquè l'enteniment pugui pujar a les intel·lectualitats que fan pujar la humitat del cor als ulls i així ixen les llàgrimes. El procés funciona de la següent manera: primer l'enteniment ha de rebre qualsevol de les virtuts de Jesucrist i l'ha de transmetre a la memòria. Aquesta ha de prendre del cos algun dels sentits sensuais i ha de rebre algun dels sentits intel·lectuals que li done l'enteniment. Quan tot queda ordenat així, el cor rep la contrició i la vista corporal comença a plorar. És imprescindible que l'enteniment complisca la seua funció, perquè si defalleix no pot cercar el que ha posat en la memòria i llavors la voluntat no es mou a devoció ni a estimar Jesucrist i, de retruc, el cor està dur i no dona aigua als ulls ni la boca pot articular l'oració (*LC* 344, 5-6). Quan l'enteniment entén l'encarnació i, per tant, l'amor de Déu per la humanitat i els pecats de l'home, forma en si mateix i en la memòria la figura intel·lectual de la tristor. Llavors l'ànima entén, recorda i estima Jesús, es forma en ella contrició i penediment pels pecats

del cos i els ulls s'omplin de llàgrimes (*LC* 344, 7-8). No obstant això, de vegades la figura de la tristor no és suficient, perquè el cor està massa dur i impedeix que la vista plori. Lull proposa una figura alternativa per a aquests casos: la de l'alegria, plorar per gran goig, per la gràcia que Jesús feu al cos de l'home. Quan l'ànima s'ompli d'alegria i de l'acabament diví, la vista s'ompli de plors per l'abundància de goig (*LC* 344, 9-10). Lull encara exposa una altra solució: quan el record dels pecats no fa plorar l'home, ha d'examinar per quina raó no pot fer-ho i destruir aquesta raó. Igualment, pot mortificar la potència vegetal amb dejunis i penitència per tal d'afeblir el cor. Però si inclús així el procés no funciona, l'enteniment ha de veure en quina de les potències rau el problema per resoldre-ho i perquè la potència motiva obeeisca la racional (*LC* 344, 15-19). Al capítol encara s'afegeix un apunt important: hi ha dos tipus d'homes, els que tenen el cor tendre i disposat a obeir l'ànima i, per tant, són propensos al plor, i els qui necessiten fer un gran esforç i treball perquè el cos no està preparat per a obeir l'ànima i, per molt fort que l'ànima recorde, entenga i estime Jesucrist, no pot provocar que la vista corporal plori. El que es valora no és la natura propensa als plors exteriors, sinó l'ànima que s'esforça per superar la predisposició de la natura més hostil i aconsegueix vèncer el cos i produir les llàgrimes als ulls. Tota aquesta explicació teòrica del *LC* té un correlat pràctic al *Blaquerna*, tant al *LAA* com a l'*Art de contemplació*. Examinem primer un fragment de l'*Art de contemplació* en què l'acció està més desenvolupada que als versicles (2009, p. 546):

Con Blaquerna hac considerat longament en les coses demunt dites, ell sentí que sa memoria e son enteniment e sa volentat foren altes en la contemplació; mas per tot açó son cor no doná aygua a sos hulls per la qual fossen en lagremes e en plors. E per açó Blaquerna preposá a pujar les virtuts de sa anima pus altament per ço que muntificás devoció tant fortment en son cor que sos hulls ne fossen en lagremes e en plors, cor descuvinent cosa es contemplar altament sens plorar. E per açó Blaquerna devallá sa memoria a remembar la viltat e la miseria d'aquest mon e los peccats que y son; ni con fo gran la malvestat que nostre pare Adam feu contra son creador con li fo desobedient; ni con fo gran la misericordia, larguea, humilitat, pasciencia de Deu con li plac pendre carn humana, ni

con volch aquella carn donar a pobretat, menyspreament, turments, treballs e angxosa e vil mort, sens que no havia colpa ni tort dels nostres falliments. Dementre que·l remembrament de Blaquerna era çajús en remembrança d'aquestes coses, puyá l'enteniment a entendre e segui-lo lo remembrament, e contemplaren en les altes virtuts divines, ço es a saber, bonea, infinitat, eternitat e caetera. E per açó la volentat hac tanta de devoció enfre les noblees de les virtuts e la passió e mort de la natural de Jesucrist, e doná al cor sospirs, contricció, e lo cor doná als hulls lagremes e plors e a la bocha confessió e laors de Deu.

Blaquerna segueix les dues maneres exposades fins ara per fer sorgir el plor: recordar els pecats del món i les virtuts de Déu, així com l'encarnació i la passió. Quan la memòria recorda aquestes coses, l'enteniment les entén i tots dos contemplen les virtuts, de manera que la voluntat activa la seua devoció. Al seu torn, aquesta devoció provoca que el cor sospire, i el cor provoca que els ulls ploren.

Centrem-nos en aquesta darrera qüestió. En alguns versicles que ja han aparegut i en altres que ara destacarem, es dona per descomptat que els plors de l'amic naixen de l'amor que sent, i de vegades s'especifica que brollen del cor. Hi ha tot un procés fisiològic medieval que així ho explica, i que Llull deixa entreveure al capítol del *LC* que hem comentat («la humidesa del cor puja als ulls corporals per donar a aquells làgremes e plors», *LC* 344, 2). El cervell o la memòria, el cor i els ulls han anat de la mà des de l'antiguitat.²⁴ En el monaquisme occidental naixent, con-

24. Recordem la relació que hi ha entre aquests elements: els antics creien que el cor era el centre de la memòria. Si ens fixem en el verb llatí *recordare* veiem que es compon del prefix *re* («una altra vegada») i el substantiu *cor*; *cordis* («cor»). Per tant, *recordare*, en el seu sentit etimològic, significa tornar a passar pel cor. Actualment, en algunes llengües encara queden restes d'aquesta concepció: pensem en l'expressió «aprendre de memòria» en francès, *apprendre par cœur*, o anglés, *know by heart*. D'altra banda, és coneguda la relació que Aristòtil establí entre el cervell i el cor; veg. concretament el capítol 7 del segon llibre de *De partibus animalium* (Aristòtil, 2010, pp. 149-154). Segons el filòsof, el cor és el centre de l'activitat perceptiva, l'origen del moviment, l'origen de la sang i la seu de la calor amb la qual els aliments es transformen en nutrients en la sang. Per a ell, el centre de percepció i pensament no era el cervell, sinó el cor. Així, la importància del cervell rau en la seua natura humida i fluïda, de manera que funciona com un òrgan refrigerador del cor, segons el principi

cretament en els textos de sant Benet, les llàgrimes es relacionen amb la interioritat i el moviment del cor per a purificar-se (*puritas cordis*). A partir del segle XI, es difonen els moviments de la interioritat que propugnen la intensitat emocional dels textos de la pregària. Per al monjo, l'oració s'ha d'acompanyar de llàgrimes silencioses, el plor s'associa a un moviment del cor, a la intenció individual del cor en la pregària privada, i té un paper purificador a través de la compunció. Rere aquesta orientació s'entreu un tret que serà determinant per a les concepcions occidentals posteriors de les llàgrimes: el lloc precís de contacte de l'home amb Déu es troba al cor (Nagy, 2000, pp. 143-144). Per a alguns autors, les llàgrimes provenen del foc d'amor ardent, són la recompensa que Déu dona a l'home per l'afflicció. Concretament, Pere Damià i Joan de Fécamp expliquen que les llàgrimes assenyalen la força de l'amor en l'ànima, ja que la gràcia de les llàgrimes és objecte del desig: el cor es fa líquid, es dissol en i per l'amor, i les llàgrimes protegeixen el cos del mal (Nagy, 2000, pp. 174-175). La gràcia fa que les llàgrimes brollen, fluïnt primer per dins, i eixint després del cor. Perquè la gràcia transforma la tristesa del cor en llàgrimes que, en sorgir, alliberen el cor del sentiment pesat que sosté. Així, les llàgrimes funcionen com un mitjà de purificació interior: les llàgrimes de gràcia sorgeixen del cor en forma de tristesa i, en fecundar allí les virtuts, es transformen en llàgrimes corporals; flueixen, per tant, de Déu, irriuen l'ànima i finalment brollen dels ulls (Nagy, 2000, p. 195). A la llum d'aquestes teories prenen sentit alguns versicles del *LAA*. Observem aquestes tres metàfores:

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

Demana l'amat a l'amich què era amor. Respòs que presència de fayçons e de paraules d'amat en cor suspirant d'amador; e lan-

de compensació (el principi d'equilibri entre els oposats). El cervell té, doncs, la funció de temperar la calor i l'ebullició que es dona al cor. A més, els ulls i les oïdes es connecten al cervell i al cor: des dels ulls i les oïdes s'estenen uns canals que arriben a les venes que envolten el cervell, i des d'allí els estímuls tornen al cor, així queden comunicats els canals dels ulls amb les venes del cervell (Oleksowicz, 2018, pp. 82-89).

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

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

En aquesta terna es veu clarament la teoria que venim d'enunciar a les pàgines precedents. El cor és qui provoca que puge l'aigua fins als ulls perquè ploreu. Fixem-nos, però, que aquest moviment pot ser causat tant per la devoció (165) com per la contemplació de les virtuts i el desig (164) o per la contricció (303). Les tres causes s'adiuen amb el que es pressuposava necessari per a l'efusió de les llàgrimes, segons hem exposat. Centrem-nos més específicament en la metàfora 303. La contricció provoca els plors de l'amic, que li fan molla l'ànima endurida pels pecats perquè la voluntat estime la veritat, és a dir, Déu. Així, les llàgrimes aconsegueixen la seua regeneració espiritual. Les llàgrimes són, llavors, l'expressió de la constricció del cor. Aquesta teoria s'entén perfectament en el procés d'interiorització penitencial que s'inicia al segle XII i que té el moviment del cor com a origen de la penitència: la vertadera penitència implica el penediment de la falta per amor a Déu, la contricció és l'element interior del procés penitencial que es manifesta exteriorment amb les llàgrimes. Això mateix trobem, per exemple, en sant Bernat: cal oferir a Crist un holocaust de nosaltres mateixos, amb contricció pietosa, una obra digna que siga un sacrifici de lloança. Com sant Bernat, seran molts els autors a subratllar la importància central del cor penedit i de les llàgrimes de penitència, que representen el valor metafòric de la vida monàstica i ahora l'ascesi corporal (Nagy, 2000, pp. 268-297). A més, el context fisiològic de l'època suporta aquestes concepcions. Per a la medicina galènica existeix una comunicació directa entre el cor, el cervell i els ulls: es creia que l'efusió de les llàgrimes provenia de la tristesa del cor, ja que l'afflicció del cor, en pressionar la pell que envolta el cervell, el comprimeix i provoca que la humidesca isca pels

ulls (Nagy, 2000, p. 371). Encara hi ha una altra metàfora en què es planteja una qüestió que podem resoldre tenint en compte aquestes premisses:

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

De nou els tres elements que es posen en relleu són la memòria, els ulls i el cor que, personificats, discuteixen sobre la seua relació amb l'amat.²⁵ Tots tres són essencials en el procés penitencial que forma part de la contemplació: recordar l'amat és clau perquè la voluntat l'estime, el cor s'ompliga d'amor i les llàgrimes entelen els ulls de l'amic. Una vegada més trobem la importància del record de Déu. El procés penitencial que ha anat evolucionant al llarg de l'edat mitjana sempre té una constant: la devoció a Crist. És la invocació de Crist el que fa nàixer les llàgrimes, tant la memòria com la *imitatio* són mitjans que cal combinar per a fer-les brotar. La devoció del segle XIII també se centra en la meditació de Crist, que desperta en l'home l'impuls del cor que farà nàixer el desig que, al seu torn, farà brotar les llàgrimes (Nagy, 2000, p. 300).

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

Amor scalfava e aflamava l'amich en membraença de son amat.
E l'amat lo refredava ab làgremes e plors e ab hublidament dels delits d'aquest món e ab renunciament dels vans honraments.
E crexien les amors con l'amic membrava per qui sostenia langors, tribulacions, ni los hòmens mundans per qui sostenien treballs, persecucions. (LAA 356)

25. Aquest debat poètic sobre la preeminència dels ulls, el cor o el pensament en l'amor a l'ésser estimat serà freqüent en els segles que segueixen. Recordem, per exemple, el poema «Un cors gentil m'a tant enamorat» de Jordi de Sant Jordi, en què els ulls, el cor i el pensament discuteixen sobre qui serà el més destacat en la correspondència de la dama (Sant Jordi, 1984, p. 189).

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

Malalt fo l'amich e fêu testament ab consell de son amat.
Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals
lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs
e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a
son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat.
E a son negoçi lexà l'endrecament dels infeels, qui innocent van
a perdiment. (*LAA* 328)

De més a més, el final del versicle anuncia encara una missió per a l'avenir: convertir els infidels que ignoren la veritat. En realitat, al llarg del seu recorregut l'amic és i es vol missioner per als infidels i exemple per a la resta d'amadors, com es deixa entreveure en moltes metàfores: «Dehia l'amich —Si vosaltres, amadors, volets foch, venits a mon cor e ençenets vostres làntees. E si volets aygua, venits als meus hulls, qui decorren làgremes. E si volets pensaments d'amor, venits-los pendre a mes cogitacions» (*LAA* 166). Fixem-nos que l'amic convida la resta d'amadors a prendre d'ell dos dels quatre elements: el foc i l'aigua. Els qui no en tenen, poden adquirir la calor —qualitat pròpia del foc— i la humitat —qualitat apropiada de l'aigua, que pren de l'aire— contagiant-se de l'amor i les llàgrimes de l'amic. Els tres elements que per enèsima vegada es destaquen al versicle són el cor, els ulls i el cervell. L'ascesi i la missió són complementàries en el camí de l'amic, perquè la vida contemplativa implica la vida activa, com ja s'ha mostrat. La història de l'amic, que es desenvolupa sobretot a l'*Arbre de filosofia d'amor* i a l'*Art amativa*, acaba en la missió, amb el guiatge i la instrucció d'una nova comunitat d'amadors que l'amic transformarà ajudant-se de l'Art i de la difusió del seu mètode de contemplació (Vives, 2022, p. 122).

L'esforç humà de l'amic per trobar-se amb Déu té com a guardó mantenir-hi la relació, continuar contemplant l'amat i difondre el camí contemplatiu que cal seguir amb el seu mateix exemple: «Los senyals de les amors que l'amich à a son amat són en lo començament plors e en lo mig tribulacions e en la fi mort. E per aquells senyals, l'amich preÿca los amadors de son amat» (*LAA* 226). Esdevenint un fidel imitador de Crist, l'amic mostra el camí a seguir a la resta d'amadors, la penitència que el condueix fins al martiri i la glòria. El do de llàgrimes que l'amat ha atorgat a l'amic té encara un darrer objectiu, que és provocar la reacció de la resta d'amadors per tal que s'enamoren de les dignitats i puguin plorar ells també:

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

De fet, els contemplatius demanen a l'amor assemblar-se a l'amat per tal de servir-lo, «Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables» (*LAA* 76), i una manera d'aconseguir-ho és mostrant les llàgrimes i els sospirs que Jesús sofrí. L'amic ha de ser model i guia, perquè és conscient de la situació del món i de la manca de referents per a la resta d'amadors i per als infidels. Per això quan els plors no són suficients per a convèncer la resta d'homes, pot expressar el dolor fent grans escarafalls, en un acte dramàtic i commovedor que pretén impactar en la consciència i en els actes dels homes:

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

Tirar-se dels cabells i esquinçar les vestidures són gestos que expressen la immensitat del dolor de l'amic i que en realitat són comuns en la tradició de l'afflicció i el dol iniciada pels romans i desenvolupada en l'edat mitjana sobretot en les dones que han de mostrar de manera extrema la vivacitat del seu dolor per la mort de l'ésser proper (Schmitt, 1990, pp. 223 i 286).²⁶ En la pregària, el gest del cos és el testimoni i la prova de la devoció de l'esperit: l'actitud de l'home exterior ens ensenya la humilitat i el desig (*affectus*) de l'home interior. Encara més, la disciplina dels gestos pot contribuir a reformar l'home interior, per això hi ha una especial atenció a les parts del cos més expressives, a saber, el rostre i la mirada (*vultus*) i les mans que semblen parlar (Schmitt, 1990, p. 303).

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

26. Veg. a Schmitt (1990, pp. 212-221) les miniatures del *Sacramentarium* del bisbe Warmundus d'Ivrea, que constitueixen un document perfecte per a l'estudi dels gestos de dol i dels funerals. En aquestes miniatures, les dones que estan en l'enterrament d'un laic s'agafen les galtes, es colpegen el pit, s'estiren els cabells i aixequen els braços al cel.

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

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

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

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

Seguint aquests arguments, s'entén que als versicles fins i tot siga explícitament l'amat qui carregue l'amic amb les penes i els treballs que conformen la seua penitència joiosa.

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

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

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

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

—Digues, foll, què són treballs, plants, sospirs, plors, tribulacions, perills, en amic? Respòs: —Plaer d'amat.

—Per què?

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

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

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

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

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

Fet i fet, la terra és l'escenari de l'amic per a servir l'amat i tractar de conèixer-lo, com ho fou també de Jesucrist quan prengué natura humana i patí per a redimir la humanitat. Per això el camí no pot ser fet de flors i violes; seria injust i fins i tot un abús per part de l'amic pretendre arribar a la contemplació sense sofrir. La penitència és un dels peatges que cal pagar per a contemplar l'amat, però l'amic l'abona joiós, conscient de la petjada eterna que segueix i de l'exemple que representarà per a la resta d'amadors.

Taula I. Recopilació de versicles i textos que s’hi relacionen

I. EL CAMÍ DE L’AMIC	
<i>1.1 La vida activa i la vida contemplativa</i>	
<p>Llevà’s Blaquerna a la mijanit, esguardà lo cel e les esteles, e gità de sos pensaments totes coses e mès-los en les virtuts de Déu a pensar. E volc contemplar la bonesa de Déu en totes les quinze virtuts e les quinze virtuts volc contemplar en la bonesa de Déu.</p>	<p><i>Blaq,</i> p. 424</p>
<p>Enaxí com lo cel es pus bell e pus noble que la terra, enaxí cove que hom do object a sa vista corporal lo cel; car major vertut reeb la ànima a remembrar e a entendre e voler com hom veu e guarda en lo cel e en les esteles, que no fa com hom guarda en la terra; car aitant com la vista corporal ha noble object en so que veu, aitant la vista ocasionaja que la ànima aja en pus nobles coses son remembrament e son enteniment e son voler; e assò es, Sènyer, per la gran unió qui es enfre lo cors e la ànima, car no pot aver la .j. noblea ne vertut que lautre non senta.</p>	<p><i>LC 296, 6</i></p>
<p>Per les carreres de vegetació, e de sentiment e de ymaginació e de enteniment, volentat, anava l’amich cerchar son amat. E’n aquelles carreres havia l’amich perills e languimens per son amat, per ço que exalçàs son enteniment e sa volentat a son amat, qui vol que’ls seus amadors l’entenen e l’aman altament.</p>	<p><i>LAA 306</i></p>

<p>E so per que la potencia racional es, Seyner, dona de totes les altres, si es per so cor es dona de la ymaginativa, qui es dona de la sincitiva, la qual sincitiva es dona de la vegetable; e la racional, Seyner, es dona de la mutiva en so que la racional la mou a la acció del feyt tota ora que·s vol.</p>	<p><i>LC 43, 4</i></p>
<p>Angoxós e plorós anava l'amich encerchar son amat per vies sensuais e per carreres entel·lectuals. E és qüestió en qual dels dos camins entrà primerament dementre cerchava son amat, ni en qual l'amat se mostrà a l'amich pus declaradament.</p>	<p><i>LAA 343</i></p>
<p>La .ix. raó se diu de solititat e de contemplació. On, deym que qui vol aver art e manera de vos amar sia solitari per tal que mills pusca son remembrament e son enteniment contemplar en vos, per la qual contemplació la volentat aja major aparellament d'amar vos. On, axí com natura dona al bou que culla la erba e puxes que la remuc e la mastec, e assò fa natura per so car lo bou no auria temps que masteguás com pex tota la herba que ha mester, enaxí, Sènyer, per art e per manera pot hom cullir ab los .v. senys sensuais los significats qui signifiquen la vostra noblea, e puxes cove que hom sasol per tal que ab los .v. senys espirituals hom vos pusca contemplar.</p>	<p><i>LC 282, 28</i></p>
<p>En ı gran boscatge era l'amich, qui anava cerchan son amat. E atrobà veritat e falsetat qui·s contrastaven de son amat, cor veritat lo loa e falsetat lo blasmava. E per açò l'amich cridà amor que ajudàs a veritat.</p>	<p><i>LAA 185</i></p>
<p>Anava l'amich per munts e per plans, e no podia trobar portal on pugués exir del carçre d'amor, qui longament avia tengut en presó son cors e sos pensaments, e tots sos desirers e plaers. Dementre que l'amich anava enaxí treballant, atroba ı ermità qui durmia prés de una bella font. Despertà l'amich l'ermita, dient si avia vist en somniant son amant. Respòs l'ermita e dix que egualment eren encarçerats los pensaments en lo carçre d'amor en vetlant e en durment. Molt plach a l'amich con havia atrobat companyó en presó. E ploraren amdós, cor l'amat no avia molts d'aytals amadors.</p>	<p><i>LAA 109</i></p>

<p>Passar volia l'amich a la darrerana fi per la qual amava son amat; e les altres fins donaven-li embargament en son passatge. E per açò, lonchs desigs he pensaments daven a l'amich tristícia e languiment.</p>	LAA 135
<p>—Preýcha, foll, e digues paraules de ton amat. Plorà, dejunà, renuncià al món e anà cerchar son amat ab amor. E loava-lo en aquells lochs on era desonrat.</p>	LAA 273
<p>—Amich foll, per què destruus ta persona e despens tos diners e lexes los delits d'aquest món e vas menyspreat enfre les gents? Respòs: —Per honrar los honraments de mon amat, qui per més hòmens és desamat, desonrat, que honrat e amat.</p>	LAA 12
<p>Contemplat Senyor! La raó ni la ocasió per que los sants hermitans elegen e tenen los locs agrests e inhabitables a orar en aquells, es per so car lunyen lurs sensualitats d'altres sensualitats animades, car los uns homens torben los altres; car per so que hom ha vist o oyt o sentit en alcún home, es la ànima ocasionada de remembrar e d'entendre e de voler o d'airar aquella cosa sentida, e com la ànima proposa adorar e contemplar non cabausa re tro que ha girat son remembrar e son entendre e son voler en la cosa sentida: on, per assò, Sènyer, los hermitans an triats locs agrests e solitaris per tal que lurs sensualitats sien soles e per altres no sien ocupades ni embargades a oració: car enaxí com .j. cors empatxa loc a altre cors, enaxí les unes oracions donen en la oració embargament a les altres.</p>	LC 296, 4-5
<p>Santificat Senyor! Enaxí com la nau pot hom carregar aitant com hom se vol, enaxí, Sènyer, la ànima aitant com hom se vol la pot enamorar de vos: car axí com la nau ha locs per los quals hom pot metre en ella so d'on hom la carrega, enaxí la memoria e l'enteniment son carreres e portals on la ànima pot hom umplir d'amor; e enaxí com hom buida la nau com hom ne trau per la porta so on ella es plena e carregada, enaxí buida hom la ànima de la vostra amor com hom no li fa remembrar e entendre vos segons la vertut que ha potencialment en vos a remembrar e a entendre; e enaxí com la nau pot hom carregar e umplir de ques vol, enaxí pot hom umplir la memoria e l'enteniment el voler de ques vol; e enaxí com les unes naus son carregadas de mellor mercaderia que altres, enaxí les unes ànimes remembren e entenen e volen mills e més ferventment que les altres.</p>	LC 282, 21

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

*LC 220,
4-5*

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

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

*LC 296,
20*

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

LC 200, 6

<p>Puyà-se'n lo cor de l'amich en les altees de l'amat per ço que no fos embargat a amar en l'abis d'aquest món. E con fo a l'amat, contemplà'l ab dolçor e plaer. E l'amat baxà'l a aquest món per ço que·l contemplàs ab tribulacions e ab languiments.</p>	<p>LAA 56</p>
<p>Lo lum de la cambra de l'amat vench inluminar la cambra de l'amich, per ço que·n gitàs tenebres e que la umplís de plaers e de llangors e de pensaments. E l'amich gità de sa cambra totes coses per ço que hi cabès son amat.</p>	<p>LAA 96</p>
<p>Dehia l'amich a les gents aquestes paraules: —Qui vertaderament remembra mon amat ublida en les circumstàncies de son remembrament totes coses; e qui totes coses oblida per membrar son amat, de totes coses lo defèn mon amat e part li dóna de totes coses.</p>	<p>LAA 131</p>
<p>Hublidà l'amich tot ço qui és dejús lo subirà çel per ço que l'entement pugués pus alt puyar a conèixer l'amat, lo qual la volentat desiga preÿcar, contemplar.</p>	<p>LAA 133</p>
<p>Auçís amor en lo coratge de son vertader amich totes coses per ço que y pogués viure e caber. E agra mort l'amich si no agués membrança de son amat.</p>	<p>LAA 242</p>
<p>Amable Senyor! Per so com la mia anima vol crèxer e multiplicar sa coratgía e sa fervor en contemplar en vos, e car les coses sensuais qui venen de part lo cors la embarguen e la empatxen a contemplar en vos, per assò la mia anima se vulríá departir del cors per tal que acabadament pugués en vos gloriejar e contemplar; e car la anima nos pot partir del cors, per assò turmenta e languex lo cors ab enamoraments e ab desigs de la vostra gloriosa essencia a veer e a loar e a honrar e a servir.</p>	<p>LC 222, 9</p>
<p>Avia l'amich a anar longues carreres e dures e aspres; e era temps que anàs per aquelles e que portàs lo gran feix que amor fa portar a sos amadors. E per açò l'amich aleujà sa ànima dels pensaments e·ls plaers temporals per ço que·l cors pugués portar lo càrrech pus lleugerament e l'ànima anàs per aquelles carreres en companyia ab son amat.</p>	<p>LAA 337</p>

<p>Demanaren a l'amat qui era son amich. Respòs que aquell qui per honrar e loar los honraments no duptava nulles coses, e qui a totes coses renunciava per obeir sos manaments e sos consells.</p> <p>Tota la melor contenplació en que home pusca eser, es, Seyner, que hom tenga sa cogitació en la vostra noblea e en la vostra virtut sens que la anima del home no sia acupada de nula causa sensual; cor la fervor e la amor es, Seyner, melor e major con ia. causa entallectual contenpla en altra entallectual, que no es con causa entallectual contenpla en causa sensual.</p> <p>Tant con home es escalfat e enflamat, Seyner, d'amor, aytant es la cogitació d'ome fervent e fortz en so en que cogita; on per tal que la mia cogitació sia, Seyner, molt afflamada d'amor, prec vos que vos umplatz tot mon cor e tot mon cors e tota ma anima de vostra amor.</p>	<p><i>LAA 231</i></p> <p><i>LC 149, 2-3</i></p>
<p>Dehia l'amic a son amat: Tu est tot e per tot e en tot e ab tot. Tu vull tot per ço que aja e sia tot mi.</p> <p>Respòs l'amat: —No m pots aver tot sens que tu tot no sies de mi.</p> <p>E dix l'amich: —Ajes-me tot, e yo tu tot.</p> <p>Respòs l'amat: —Què haurà ton fill, ton frare e ton pare?</p> <p>Dix l'amich: —Tu est tal tot que pots abundar a ésser tot de cascú qui's dóna a tu tot.</p>	<p><i>LAA 67</i></p>
<p>Ajustaren-se molts amadors a amar i amat, qui'ls abundava tots d'amors. E cascú havia per cabal son amat e sos pensaments agradables, per los quals sentien plaents tribulacions.</p> <p>Vos, Seyner, voletz tota la volentat del home per tal que tota la totalitat del home sia vostra, la qual totalitat, Seyner, deu eser tota vostra per so cor tot vos sotz creador e seynor e benfactor e recreador, per que tot home en ses partz e en son tot deu eser tot vostre. On, per aysó vul, Seyner, que tota la mia volentat sia vostra, per so que vos m'ajatz tot a obeyr tota vostra volentat. Seynor amat, Seynor volgut, Seynor honrat! En totes quantes causes es, Seyner, possibol que home pusca voler, en totes es obligat a voler so qui es en vostre voler, cor pus tot home es vostre, si's deu esser, Seyner, tot son voler. On en aqueles</p>	<p><i>LAA 3</i></p> <p><i>LC 163, 9-10</i></p>

<p>causes que nos podem voler amant vos, totes les devem voler; e totes aqueles causes que vos voletz que home no vula, totes les deu home desvoler e meynsprear. E aysó es, Seyner, molt gran raó, per tal cor lo nostre voler deu eser tot comprés per lo vostre voler.</p>	
<p>Partí's volentat de l'amich e donà's a l'amat. E l'amat mès en presó la volentat en l'amich per ço que fos per ell amat e servit.</p>	LAA 220
<p>Comprà l'amat a sos honramens un home sclau e sotsmès a pensamens, languiments, sospirs e plors. E demanà-li què menjava ni bevia. Respòs que ço que ell volia. Demanà-li què vestia. Respòs que ço que ell volia. Dix l'amat: —Has gens de volentat? Respòs que serv e sostmès no ha altre voler mas obeir a son senyor e son amat.</p>	LAA 213
<p>Eternal Senyor, qui en la persona del Fill ajustàs natura humana ab natura divina! Qui vol esser exoít e aver acabament a assò que demana, umplesca, Sènyer, de vos tot son cor e no am nulla altra cosa sino vos tan solament; car si hom no ama re de vos enfora, nulla altra cosa no us querrà ni us demanarà en sa oracio sino tan solament que pusca vos loar e honrar e servir e beneyr en tots sos dies e en totes ses forces. On, pus altra cosa nous demán, segur porá esser que sa oracio será exoída e agradable a vos e en vos e per vos.</p>	LC 200, 13
<p>Sènyer Deus per lo qual los bonahuirats religiosos en est mon s'encativen es meten en presó! Com la memoria, Sènyer, del home s'umple tota de vos a recordar e nulla altra cosa no remembra sino vos, adoncs es la anima del home aparellada e endressada a contemplar en vos, lo qual aparellament es a vos molt plaent e agradable.</p> <p>Com anima d'ome ha, Sènyer, tot son enteniment e tota sa volentat en vos, e nulla altra cosa no ha en son enteniment ni en sa volentat sino vos, e com tot l'enteniment e la vostra volentat es ple de vos, adoncs tot so que l'enteniment entén e tot so que la volentat vol ni demana, tot es plaent a vos.</p>	LC 200, 10-11

<p>Anava l'amich per una ciutat com a foll, cantant de son amat, e demanaren-li les gents si avia perdut son seny. Respòs que son amat havia pres son voler e que ell li avia donat son enteniment; per açò era-li romàs tan solament lo remembrament, ab què remembrava son amat.</p>	<p><i>LAA 54</i></p>
<p>—Mon voler has fet franch a amar tos honraments e a menysprear tes valors, per ço que pusques a mon voler muntiplicar tes amors. En aquesta libertat has, amat, perillada ma volentat. Amat, en aquest perill deus remembrar ton amich, qui de sa volentat francha trau servitut a loar tes honors e a muntiplicar en son cors languimens e plors.</p>	<p><i>LAA 310</i></p>
<p>—Amat, en lo carçre d'amor me tens enamorat ab tes amors, qui m'an enamorat de tes amors per tes amors e en tes amors. Cor als no est mas amors, en les quals me fas estar sol e ab companyia de tes amors e de tos honramens. Car tu est sol en mi sol, qui son solitari ab mos pensaments, con la solidat tua, sola en honors, m'aja sola a loar e honrar ses valors, sens temor dels desconeixents qui no t'an sol en lurs amors.</p>	<p><i>LAA 292</i></p>
<p>—Digues, foll, què és solitudo? Respòs: —Solaç e companyia d'amich e amat. —E què és solaç companyia? Respòs que solitudo estant en coratge d'amich qui no membra mas tant solament son amat.</p>	<p><i>LAA 239</i></p>
<p>On, com solititat, Sènyer, sia pus semblant cosa e pus acostada a contemplació entellectual que no es companyia de gents, e com les coses sensuales dementre que son presents embarguen les .iij. vertuts de la ànima e los .v. senys entellectuals adoncs con la ànima vol contemplar en vos, per assò aquell qui vol amar vos cové que si us vol amar ferventment e devota de tota la forsa de son remembrament e de son enteniment e de son voler, que sapart e que sia sol alcunes vegades per tal que les .iij. vertuts pusquen mills esser en lur vertut e en lur forsa.</p>	<p><i>LC 282, 29</i></p>
<p>Desirà l'amich soliditat e anà estar tot sol per ço que agués companyia de son amat, ab lo qual està tot sol enfre les gents.</p>	<p><i>LAA 46</i></p>

<p>Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat.</p>	<p>LAA 47</p>
<p>Asoliava's l'amich; e acompanyaven son cor pensaments, e sos hulls làgremes e plors, e son cors afficcions e dejunis. E con l'amich tornava en la companyia de les gents, desemparaven-lo totes les coses demunt dites; e stava l'amich tot sol enfre les gents.</p>	<p>LAA 227</p>
<p>Anava l'amich consirós en son amat e atrobà en la via grans gents e grans companyes qui li demanaven de noves. E l'amich, per ço cor atrobava plaer en son amat, no respòs a ço que li demanaven e dix que per ço que no-s lunyàs de son amat no volia respondre a lurs paraules.</p>	<p>LAA 348</p>
<p>L'amic e les dones ixiren de la siutat, e can foren defores, en 1 bel prat, agren conseyl què farién ni vers quals parts tendrien. E adoncs l'amic e les dones agren volentat que s'exissen del món e que no esteguessen enfre los homes, mas que esteguessen en los boscatges ab los aucels, bèsties e arbres, qui no fan desonor a l'amat. Enaxí anant l'amic e les dones en los boscatges, atrobaren 1 pelegrí qui venia de pelegrenació, qui·ls demanà on anaven. L'amic e les dones recomtaren al pelegrí la entenció per què anaven estar en los boscatges e per què sixien del món. Lo pelegrí reprès fortment l'amic e les dones e dix que tornassen en lo món estar ab los homes, per so que no fossen ocioses, e que l'amat agués servidors que s'alegrassen de ses honors e que li tractassen honrament, e que de ses desonors aguessen dolor e tristícia. «E vosaltres», dix lo pelegrí, «ajats consolació per la justícia que l'amat farà en l'autre segle d'aquels qui en aquest li fan desonor; car a l'amat negú no-s pot defendre ni li pot celar ni negar la desonor que li fa. E tornats en lo món e procurats que l'amat aja molts bons servidors e que tot lo món sia en veritat e en bon estament.» L'amic e les dones tornaren en lo món e anaren per longues terres tractar honor a l'amat. E avien molts trebays e moltes de langors e marrimens; mas tot ó fahia sofferre l'amor de l'amat.</p>	<p>AFA, p. 152</p>

—Preycha, foll, e digues paraules de ton amat. Plorà, dejunà, renuncià al món e anà cerchar son amat ab amor. E loava-lo en aquells lochs on era desonrat.	<i>LAA 273</i>
Escarnien e reprenien les gents l'amich per ço cor anava con a foll per amor. E l'amich menyspreava lurs scars e reprenia les gents per ço cor no amaven son amat.	<i>LAA 142</i>
Dehia l'amich al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e loar a les gents. Umplí l'amat son amich de devoció, pasciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs e plors. E en lo cor de l'amich fo audàcia en loar son amat, e en sa boca foren laors de son amat, e en sa volentat fo menyspreament de lo blasme de les gents qui jútjan falsament.	<i>LAA 130</i>
Cogità l'amich en la mort e ach paor, tro que remembrà son amat. E cridà a les gents qui li estaven devant: —Ha, seynors! Amats, per ço que mort ni perills no temats, a honrar mon amat.	<i>LAA 60</i>
—Digues, foll, has vergonya de les gents con te veen plorar per ton amat? Respòs que vergonya sens peccat és per defalliment d'amor qui no sab amar.	<i>LAA 91</i>
Los hòmens qui s depenyen folls per ajustar diners mouen l'amich a ésser foll per amor. E la vergonya que l'amich ha de les gents a anar con a foll dóna manera a l'amich con haja amor e preu de les gents. E per açò és qüestió qual dels dos moviments és major ocasió d'amor.	<i>LAA 152</i>
Cridà l'amich en alt a les gents e dix que amor los manava que amasen en anant e-n seent, en vetlant e-n durment, en parlant e-n callant, en comprant e-n venent, en plorant e-n rient, en plaer e-n languiment, en guanyant e-n perdent. E, en qualsque coses feessen, en totes amassen, cor d'amor n'avien manament.	<i>LAA 77</i>
<div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>Con los homens son, Seyner, amadors e lausadors dels vostres honramens e de les vostres vertutz, adoncs, Seyner, es lo mon melorat per los homens qui vos servixen; mas con los homens son, Seyner, desobediens als vostres manamens e an en memoria los delitz e ls honramens temporals, adoncs, Seyner, esdevé lo mon, per los homens, mal e desordenable.</p> </div>	<i>LC 157, 3</i>

<i>1.2 Les llàgrimes del contemplador</i>	
Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor que son amat sostench per s'amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia; e ab misericòrdia, sperança, se conortava.	<i>LAA 268</i>
<p>Acabat Senyor en tots acabaments, honrat Senyor en tots honraments! Com l'enteniment reeb la D (significació d'encarnació) que la B (encarnació) dona de la A (misericòrdia de Déu), adoncs la memoria membra les dolors e les fams e les sets e les tribulacions els treballs que vostre cors sostenc per nosaltres a recrear e a salvar e a rembre del mortal enemic, [e] adoncs la volentat se mou e fa a hom fer dejunis e romeries e affliccion e almoynes per la vostra amor. On, daitant com la volentat es ocasionada que fassa a hom fer totes estes coses per la vostra amor e fa a hom desijar com sostengués treballs e mort per la vostra amor axí com vos sostengués per amor de nos, daitant, Sènyer, la A fa misericòrdia al voler en esser vertuós en amor e al remembrament en membrar e al enteniment en entendre; e com l'enteniment se gira a la C (privació d'encarnació) e a la E (significació de privació d'encarnació), adoncs lo voler pert sa fervor e sa devocio per ublidament que la memoria fa de la B. On, com assò sia enaxí, Sènyer, doncs enaxí com F (en Pere) reeb molt més de la vertut sensitiva que la G (en Guillem), enaxí la D reeb molt més de gracia a significar la A que no fa la E. On, per assò sensualment veem e entellectualment entenem que lo poble qui creu en la B dejuna més e ha més d'affliccio e fa més d'almoyna e treballa més per son creador e adora e contempla més e ha més religioses e més clergues e pus honrats, que lo poble qui creu la C. On, com assò sia enaxí, doncs enaxí com la D demostra mills la A que la E, per assò lo poble de la B reeb més de gracia de la A que lo poble de la C.</p>	<i>LC 330, 19-20</i>

<p>Demanaren a l'amich amor en qual era major, o en l'amich qui vivia o en l'amich qui muria. Respòs que en l'amich qui muria.</p> <p>—Per què?</p> <p>—Per ço cor no pot ésser major en amich qui mor per amor, e pot-o ésser en amich qui viu per amor.</p>	<i>LAA 352</i>
<p>—Amat, si tu ajudes als hòmens justs de lurs mortals enemichs, ajuda a muntiplicar mos pensaments en desirar tes honors. E si tu ajudes als hòmens injusts con recobren justícia, ajuda al teu amich con faça de sa volentat sacrifici a ta laor, e de son cors, a testimoni d'amor per via de martiri.</p>	<i>LAA 314</i>
<p>Plany-se l'amich e clama's lo cor de calor d'amor. Mor-se l'amich; plora'l l'amat e dóna-li consolació de paciència, speranza, guawardó.</p>	<i>LAA 139</i>
<p>Murí l'amich per força de gran amor. Soterrà'l en sa terra l'amat, en la qual fo l'amich resucitat. E és qüestió, l'amich de qual reebé major do.</p>	<i>LAA 244</i>
<p>Suspirs e plors vengren a jutjament a l'amat e demanaren-li per lo qual se sentia amat pus fortment. Jutjà l'amat que·ls suspirs són pus prop a amor, e los plors als hulls.</p>	<i>LAA 21</i>
<p>Nuaven-se les amors de l'amich e l'amat ab membrança, enteniment, volentat, per ço que l'amich e l'amat no·s partissin. E la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, languimens, suspirs e plors.</p>	<i>LAA 126</i>
<p>Les claus de les portes d'amor són daurades de consirers, suspirs e plors. E·l cordó de les claus és de consciència, contricció, devoció, satisfació. E·l porter és de justícia, misericòrdia.</p>	<i>LAA 42</i>
<p>Sobre amor està molt altament l'amat e dejús amor està molt baxament l'amich. E amor, qui està en lo mig, devalla l'amat a l'amich e puja l'amich a l'amat.</p> <p>E del davallament e puyament viu e pren començament la amor, per la qual llangueix l'amich e és servit l'amat.</p>	<i>LAA 251</i>
<p>Dix l'amich a son amat que·l pagàs del temps en què l'avia servit. Comtà l'amat los pensaments e·ls desigs e·ls plors e·ls perills e·ls treballs que havia sostenguts son amich per s·amor. E afigi l'amat, en aquel comte, eternal benahuýrança; e donà si mateix en paga a son amich.</p>	<i>LAA 64</i>

<p>Demanaren a l'amich quals són los fruys d'amor. Respòs: —Plaers, cogitaments, desigs, sospirs, ànsies, treballs, perills, turments, languiments. Sens aytals fruys no s lexa amor tochar a sos servidors.</p>	<p>LAA 70</p>
<p>—Digues, foll, quant vench en tu amor? Respòs: —En aquell temps que m'enrequí e m poblà mon cor de pensaments, desirers, sospirs, languimens, e abundà mos hulls de làgremes e de plors. —Què t'aportà amors? —Belles fayçons, honraments e valors de mon amat. —En què vengren? —En memبرانça e en enteniment. —Ab què lls reebist? —Ab caritat, sperança. —Ab què lls guardes? —Ab justícia, prudència, fortitudo, temprança.</p>	<p>LAA 78</p>
<p>—Digues, foll, vols ésser franch de totes coses? Respòs que hoc, eceptat son amat. —Vols ésser catiu? Respòs que hoc: —De sospirs e pensaments, treballs e perills e exils, plors, a servir mon amat, al qual son creat per loar ses valors.</p>	<p>LAA 236</p>
<p>Dehia l'amich: —Vestit son de drap vilment; mas amor vest de plaents pensaments mon cor, e lo cors de plors, languiments, passions.</p>	<p>LAA 143</p>
<p>Vestia l'amat son amich. Mantell, cota, gonella e capell li fahia d'amor; e camissa de pensaments e calçes de tribulacions e garlanda de plors.</p>	<p>LAA 128</p>
<p>Vehins de l'amich són los bells capteniments de l'amat. E los vehins de l'amat són los pensaments de son amich, e los treballs e l's plors que sosté per amor.</p>	<p>LAA 218</p>
<p>Vench l'amat albergar a l'hostal de son amich; e féu-li son amich lit de pensaments, e servien-li sospirs e plors. E pagà l'amat son ostal de remembraments.</p>	<p>LAA 224</p>
<p>Jahia l'amich en llit d'amor. Los lançols eren de plaers e lo cobertor era de languiments e l'cuxí era de plors. E era qüestió si l drap del cuxí era del drap dels lançols o del cobertor.</p>	<p>LAA 127</p>

<p>Anava l'amich per munts e per plans, e no podia trobar portal on pugués exir del carçre d'amor, qui longament avia tengut en presó son cors e sos pensaments, e tots sos desirers e plaers. Dementre que l'amich anava enaxí treballant, atroba i ermità qui durmia prés de una bella font. Despertà l'amich l'ermita, dient si avia vist en somniant son amat. Respòs l'ermità e dix que egualment eren encarçerats los pensaments en lo carçre d'amor en vetlant e en durment. Molt plach a l'amich con havia atrobat companyó en presó. E ploraren amdós, cor l'amat no avia molts d'aytals amadors.</p>	<p>LAA 109</p>
<p>Jurava l'amich a l'amat que per s'amor amava e sostenia treballs e passions; e per açò pregava l'amat que l'amàs, e de sos trebaylls passió hagués. Jurà l'amat que natura e propietat era de s'amor que amàs tots aquells qui l'amaven e que hagués pietat d'aquells qui per s'amor treball sostenien. Alegrà's l'amich e consolà's en la natura e en la propietat essencials de son amat.</p>	<p>LAA 145</p>
<p>Aperçebé l'amich que era amat per son amat, e demanà a l'amat si sa amor e sa misericòrdia eren en ell una cosa mateixa. Atorgà l'amat que en sa essència no han diferència sa amor ni sa misericòrdia. E per açò dix l'amich per què'l turmentava sa amor e per què no'l guaria sa misericòrdia de ses langors. E respòs l'amat que la misericòrdia li donà les llangors per ço que ab aquelles honràs pus perfetament sa amor.</p>	<p>LAA 160</p>
<p>—Digues, foll, d'on has tes necessitats? Respòs: —De pensaments e de desirar, adorar, treballar, perseverança. —E d'on has totes aquestes coses? Respòs: —D'amor. —E d'on has amor? —De mon amat. —E d'on has ton amat? —De si mateix tan solament.</p>	<p>LAA 235</p>
<p>Ach l'amich contricció e plors e pregà son amat que li retés amors. Nudria l'amat son amich a amar e amor ensenyava-li a perillar. E paciència l'adoctrinava con sostengués treballs per la amor d'aquell a qui s'és donat per servidor.</p>	<p>LAA 270</p>
<p>Los treballs e les tribulacions que l'hamich sostenia per amor l'alteraren e l'enclinaren a impaciència. E reprès-lo l'amat ab sos honramens e ab sos prometimts, dient que poch sabia d'amor qui s'alterava per maltrets ni per benança.</p>	<p>LAA 286</p>

<p>Estaven moltes gents denant l'amich, qui s clamava de son amat con no crexia ses amors; e clamava's d'amor con li donava treballs ni dolors. Escusà's l'amat dient que los treballs d'on acusava amor eren muntiplicaments d'amors.</p>	<p>LAA 71</p>
<p>Ab làgremes de sos hulls recomptava l'amich la passió e la dolor que son amat sostench per s·amor. E ab tristícia, pensaments, scrivia les paraules que dehia; e ab misericòrdia, sperança, se conortava.</p>	<p>LAA 268</p>
<p>Embriagava's l'amich de vi qui membrava, entenía e amava l'amat. Aquel vi amerava l'amat ab los plors e ab les làgremes de son amich.</p>	<p>LAA 355</p>
<p>L'esclau qui es en la crou, Sènyer, aquell es format e afigurat de nuedat e de nafres e de turments e de plors e de moltes dolors. On, tot aquest afigurament volgués vos que fos en ell, per tal que com nosaltres lo veuriem, que sempre se comensàs nostre cor a umplir d amor e nostres ulls de lagremes.</p>	<p>LC 323, 12</p>
<p>A rey gloriós en lo qual es sobirana saviesa! Enaxí con per lo moviment de la mola lo gra es atrissat e decorre menudament la farina, enaxí tota ora que denant mos huls sia lo seynal de la crou, deuriem mos huls decore de menudes lagremes.</p> <p>Enaxí con lo molí mol lo blat per anar entorn, vos prec, Seyner, que fassatz anar ma pensa e ma memoria entorn de la vostra noblea e de la vostra passió per tal que giten mos huls plors e ma boca sospirs.</p> <p>Grans temps a, Seyner, que mos huls no ploraren ni mon cor no amá ni ma boca no adorá ni pregá per so cor no fo en mon cor remembrada la gran passió que vos, recreant nosaltres, sostengés.</p>	<p>LC 60, 25-27</p>
<p>—Posat m'as, amat, enfre mon mal e ton bé. A la tua part sia pietat, misericòrdia, paciència, humilitat e perdó, ajuda e restaurament; a la mia part sia contricció, perseverança, membrança, ab sospirs, làgremes e plors de la tua santa passió.</p>	<p>LAA 308</p>
<p>Temptà l'amich amor si s poria sostenir en son coratge sens que no remembràs son amat. E çessà son cor de pensar e sos hulls de plorar; e anichilà's amor. E romàs l'amich enbarbesclat, e demanà a les gents si havien vista amor.</p>	<p>LAA 203</p>

Hac son l'amich, qui molt havia treballat en cerchar son amat; e ach paor que no ublidàs son amat. E plorà per ço que no s'adurmís, ni son amat no fos absent a son remembrament.	<i>LAA 28</i>
Estava l'amich i dia en oració e sentí que sos hulls no ploraven. E per ço que pogués plorar tramès sa cogitació cogitar en diners, fembres, fills, viandes, vanaglòria; e atrobà en son enteniment que més gents an a servidors cascunes de les coses demunt dites que no à son amat. E per açò foren sos hulls en plors e sa ànima en tristícia e en dolor.	<i>LAA 347</i>
—A, enteniment, volentat! Ladrats e despertats los grans cans qui dormen ublidants mon amat! A hulls, plorats! A cor, sospirats! A memòria!, membrats la desonor de mon amat, la qual li fan aquells que ell ha tan honrats!	<i>LAA 122</i>
—Amat qui'm fas amar, si no m'ajudes, per què'm volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors.	<i>LAA 309</i>
Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaren ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments.	<i>LAA 95</i>
Atrobà l'amich un home qui muria sens amor. Plorà l'amich la desonor que l'amat prenia en la mort d'aquel home qui muria sens amor; e dix a aquell home per què muria sens amor. E ell respòs que per ço cor no avia qui li hagués donada conexença d'amor ni qui l'agués nudrit a ésser amador. E per açò, l'amich suspirà en plorant e dix: —A devoció! Quant serets major per ço que la colpa sia menor e que lo meu amat aja molts fervents, ardots loadors, amadors, qui no dubten a loar sos honramens!	<i>LAA 202</i>
Dix l'amich a l'amat: —Tu qui umples lo sol de resplandor, umple mon cor d'amor. Respòs l'amat: —Sens compliment d'amor no foren tos ulls en plor, ni tu vengut en est loch veer ton amador.	<i>LAA 6</i>

<p>Cantava l'amat e dehia: —Endrecí los meus loadors en loar mes valors, e los enemichs de mos honraments turmenten-los e han-los en menyspreament. E per açò, he tramés a mon amich que planga e plor ma desonor. E ls seus plants e ls seus plors són nats de mes amors.</p>	<p><i>LAA 144</i></p>
<p>Duptà l'amich son amat no li falís a ses majors necessitats. Des-enamorà l'amat son amich. Ach contricció, penediment, l'amich en son cor. E l'amat reté al cor de l'amich sperança, caritat, e als hulls, làgremes e plors, per ço que retornàs amor en l'amich.</p>	<p><i>LAA 49</i></p>
<p>Dehia l'amich a son amat: —Amable amat, tu has mos hulls acustumats e nudrits a veer, e mes orelles a oir, tos honramens. E per açò és acustumat mon cor a pensaments, per los quals has acustumats mos hulls a plorar e mon cors a languir.</p> <p>Respòs l'amat a l'amich e dix que sens aytals custumes e nodriments no fôra scrit en lo libre son nom en lo qual són scrits tots aquells qui vénen a eternal benedicció, e són delits lurs noms del libre on són scrits aquells qui van a eternal maledicció.</p>	<p><i>LAA 222</i></p>
<p>Oh Deus gloriós qui sots gloria e laor e honrament e acabament de tots bens! Qui vol saber la art e la manera per la qual hom vos pot adorar e contemplar ab làgremes e ab plors amant vos e penedent-se de sos greus peccats, sapia afigurar figures sensuais per tal que son enteniment pusca pujar a les entellectuitats per les quals la humiditat del cor puja als ulls corporals per donar a aquells làgremes e plors.</p>	<p><i>LC 344,</i> <i>2</i></p>
<p>Con Blaquerna hac considerat longament en les coses demunt dites, ell sentí que sa memoria e son enteniment e sa volentat foren altes en la contemplació; mas per tot açò son cor no doná aygua a sos hulls per la qual fossen en lagremes e en plors. E per açó Blaquerna preposá a pujar les virtuts de sa anima pus altament per ço que muntuplicás devoció tant fortment en son cor que sos hulls ne fossen en lagremes e en plors, cor descuvinent cosa es contemplar altament sens plorar. E per açó Blaquerna devallá sa memoria a remembrar la viltat e la miseria d'aquest</p>	<p><i>Art de contemplació (Blaquerna), p. 546</i></p>

<p>mon e los peccats que y son; ni con fo gran la malvestat que nostre pare Adam feu contra son creador con li fo desobedient; ni con fo gran la misericordia, larguea, humilitat, pasciencia de Deu con li plac pendre carn humana, ni con volch aquella carn donar a pobretat, menyspreament, turments, treballs e angoxosa e vil mort, sens que no havia colpa ni tort dels nostres falliments. Dementre que·l remembrament de Blaquerma era çajús en remembrança d'aquestes coses, puyá l'enteniment a entendre e seguí-lo lo remembrament, e contemplaren en les altes virtuts divines, ço es a saber, bonea, infinitat, eternitat e caetera. E per açó la volentat hac tanta de devoció enfre les noblees de les virtuts e la passió e mort de la natural de Jesucrist, e doná al cor suspirs, contricció, e lo cor doná als hulls lagremes e plors e a la bocha confessió e laors de Deu.</p>	
<p>Devoció e enyorament trameteren, per misatgers, pensaments al cor de l'amich, per ço que pujàs l'aygua als hulls, qui volien cessar dels plors en los quals havien longament estats.</p>	LAA 165
<p>Demaná l'amat a l'amich què era amor. Respòs que presència de fayçons e de paraules d'amat en cor suspirant d'amador; e languiment per desig e per plors en cor d'amich. Amor és bulliment d'audàcia e de temor per frevor. E amor és final volentat a desirar son amat. E amor és aquella cosa qui auçís l'amich con ohí cantar de les bellees de son amat. —E amor és ço què és ma mort e en què està tots jorns ma volentat.</p>	LAA 164
<p>—Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma volentat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma volentat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments.</p>	LAA 303
<p>Qüestió fo enfre los hulls e la memòria de l'amich, cor los hulls dehien que mellor cosa és veer l'amat que membrar-lo; e la memòria dix que per lo remembrament puya l'aygua als hulls e·l cor s'enflama d'amor.</p>	LAA 18

<p>Amor scalfava e aflamava l'amich en membraça de son amat. E l'amat lo refredava ab làgremes e plors e ab hublidament dels delits d'aquest món e ab renunciament dels vans honraments. E crexien les amors con l'amic membrava per qui sostenia langors, tribulacions, ni los hòmens mundans per qui sostenien treballs, persecucions.</p>	<p><i>LAA 356</i></p>
<p>Malalt fo l'amich e fèu testament ab consell de son amat. Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat. E a son negoçi lexà l'endrecament dels infeels, qui innorant van a perdiment.</p>	<p><i>LAA 328</i></p>
<p>Dehia l'amich —Si vosaltres, amadors, volets foch, venits a mon cor e ençenets vostres làntees. E si volets aygua, venits als meus hulls, qui decorren làgremes. E si volets pensaments d'amor, venits-los pendre a mes cogitacions.</p>	<p><i>LAA 166</i></p>
<p>Los senyals de les amors que l'amich à a son amat són en lo començament plors e en lo mig tribulacions e en la fi mort. E per aquells senyals, l'amich preÿca los amadors de son amat.</p>	<p><i>LAA 226</i></p>
<p>Torcava l'amich sa cara e sos hulls de plors que sostenia per amor, per ço que no descobrís los languiments que li donava son amat; lo qual dix a son amich per què celava los senyals d'amor als altres amadors, los quals li havia donats per ço que ls enamoràs de honrar ses valors.</p>	<p><i>LAA 168</i></p>
<p>Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que ls vestís e ls ornàs de sos afayçonaments per ço que n fossen a l'amat pus agradables.</p>	<p><i>LAA 76</i></p>
<p>Estava l'amich ı dia denant molts hòmens que son amat avia en est món massa honrats, per ço cor lo desonraven en lurs pensaments. Aquells menyspreaven son amat e scarnien sos servidors. Plorà l'amich, tira sos cabells, baté sa cara e rompé sos vestiments; e cridà altament: —Fo hanc fet tan gran falliment con menysprear mon amat?</p>	<p><i>LAA 246</i></p>

Dos són los fochs qui scalfen la amor de l'amich: la i és bastit de desigs, plaers, cogitacions; l'altre és compost de temor, languiment, e de làgremes e plors.	<i>LAA 45</i>
En tristícia ha amor mes l'amich per sobrecogitaments. E cantà l'amat, he alegrà's l'amich con l'ach ohit. E fo qüestió qual dels II fo major ocasió a muntiplicar amor en l'amich.	<i>LAA 153</i>
Cantava l'amich e dehia: «—O, con gran malenança és amor! A, con gran benauyança és amar mon amat, qui ama sos amadors ab infinida amor eternal, complida en tots acabaments!».	<i>LAA 107</i>
Muria l'amich per plaer e vivia per languiments. E·ls plaers e·ls turments s'ajustaven e s'unien en ésser una cosa mateixa en la volentat de l'amich. E per açò l'amich en un temps mateix muria e vivia.	<i>LAA 189</i>
Demanaren a l'amich de ocasió; e dix que ocasió és plaer en penitència, e enteniment en consciència, e sperança en paciència, e sanitat en abstinència, consolació en remembrament, e amor en diligència, e leyaltat en vergonya, e riquesa en pobretat, e pau en obediència, e guerra en malvolença.	<i>LAA 117</i>
Sembrava l'amat en lo cor de l'amich desigs, sospirs, virtuts e amors. Regava l'amich les sements ab làgremes e ab plors. Sembrava l'amat en lo cors de l'amich treballs, tribulacions, languiments. Sanava l'amich son cors ab sperança, devoçió, paciència, consolacions.	<i>LAA 92</i>
Vench l'amich beure a la font on hom qui no ama s'enamora con beu en la font, e doblaren sos languiments. E vench l'amat beure a la font per ço que sobre doblement doblàs a son amich ses amors, en les quals li doblàs langors.	<i>LAA 22</i>
No ha en l'amat nulla cosa en què l'amich no aja ànsia e tribulació. Ni l'amich no ha cosa en si en què l'amat no aja plaer e senyoria. E per açò la amor de l'amat és en acció e l'amor de l'amich en llanguiment, passió.	<i>LAA 110</i>
—Digues, foll, què són treballs, plants, sospirs, plors, tribulacions, perills, en amic? Respòs: —Plaer d'amat. —Per què? —Per ço que n sia més amat e l'amich més guardonat.	<i>LAA 351</i>

<p>— Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e·n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria. Per la qual tua glòria, me són glòria igualment los treballs e los languiments qui·m vénen per honrar ta glòria, ab los plaers e·ls pensaments qui·m vénen de ta glòria.</p>	<p><i>LAA 291</i></p>
<p>Puyà-se'n lo cor de l'amich en les altees de l'amat per ço que no fos embargat a amar en l'abis d'aquest món. E con fo a l'amat, contemplà'l ab dolçor e plaer. E l'amat baxà'l a aquest món per ço que·l contemplàs ab tribulacions e ab languiments.</p>	<p><i>LAA 56</i></p>

2. Les dreceres del món

Hem resseguit ja els passos de l'amic que, sense deixar de caminar, ha vessat llàgrimes i sofriments per escurçar la distància amb l'amat. En aquesta segona part de l'estudi, ens centrarem en el paper del món sensual als versicles del *LAA*, car el camí de l'amic comença i acaba en el món, en tant que llibre ple de signes de Déu. Les idees implícites que revelarem s'emmarquen en el simbolisme del cosmos medieval i en la teoria de l'exemplarisme universal. Són aquestes algunes manifestacions del que Pring-Mill batejà en el seu cèlebre opuscle *El microcosmos lul·lià* (1991, pp. 31-112) com a «substrat col·lectiu dels llocs comuns», les idees subjacents a una tradició cultural, assimilades pels escriptors coetanis de manera que resten implícites, i sense les quals no és possible entendre el sentit total dels textos. Per a comprendre com l'amic del *LAA* se serveix del món per a contemplar, cal exposar ara, breument, en quin context se situen les idees de Ramon Llull.

En la cosmovisió medieval tant el món natural com l'art tenen un valor simbòlic que s'ha d'interpretar segons el codi establert. Immers en un joc de referències simbòliques, l'home medieval fa del món un llibre que ha de saber desxifrar a la llum de la transcendència. El símbol s'erigeix com a element primordial del pensament cristià medieval, fonamental en la descoberta dels misteris de les veritats superiors, primordial com a mètode d'accés al diví. Tota la realitat té un valor simbòlic, és un codi críptic que l'home savi provarà de descodificar, perquè a l'edat mitjana la veritat se situa en un nivell superior a la realitat sensible. Si el món es llegeix com un

cúmulo de símbols, la realitat es conforma com a llenguatge. És així com l'home medieval fa del món un acte immens de paraula (Eco, 1997, p. 87).

El simbolisme i l'al·legorisme medievals s'entenen en una concepció contextual concreta: beuen del corrent neoplatònic, de la cristianització que sant Agustí i, més endavant, Dionís Areopagita fan del pensament de Plató i Plotí. D'una banda, l'al·legorisme es desenvolupa en el cristianisme com a mètode interpretatiu dels textos bíblics. El *modus exponendi sacram Scripturam* fou durant molt de temps la base de tota la ciència sagrada, fins al punt que alguns autors consideren que fins al segle XII no va existir una teologia sistemàtica i l'erudició teològica es concentrava en l'exegesi (Lubac, 1993a, p. 38). La tradició bíblica i la tradició clàssica convergien a reforçar aquesta visió de l'univers, però són els pares de l'Església els qui fixen el sentit místic dels signes (De Bruyne, 1946, p. 341). Amb Orígens naix ja el discurs teològic sobre l'escriptura de Déu: la distinció que presenta entre els sentits literal, moral i místic estableix la base del que a poc a poc s'anirà transformant en la teoria dels quatre sentits de l'escriptura (Eco, 1997, p. 80).²⁷ D'una altra banda, és sant Agustí el primer autor que funda una teoria del signe. Segons exposa a *De doctrina christiana*, el signe és allò que, a banda de la imatge que introdueix en els sentits, du al pensament alguna altra cosa distinta (Agustí d'Hipona, 1962, p. 32). Hi ha dos tipus de signe: els naturals i els artificials. Els *signa naturalia* signifiquen sense intenció, no estan imposats per la voluntat humana i fan conèixer alguna cosa distinta a ells mateixos; en canvi, els *signa data* són els que intencionalment mostra una criatura a una altra per fer-li palés un moviment del seu esperit o una idea de la seua ment (1962, pp. 32-34). Les «petjades» o «indicis» pertanyen al primer grup, als *signa naturalia*. El signe és, doncs, una *res* que s'ofereix als sentits, que pren lloc al món sensible i pot ser descrit com a tal. Però el signe té com a particularitat que és una *res* el contingut de la qual no s'esgota en la matèria sensible que ofereix als sentits, sinó que el contingut del signe és mental, és allò que la *res* fa evocar (Giraud, 2011, p. 254).

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

Per a la cultura medieval, el món és un lloc de teofanies, totes les criatures i tota la creació són signe de Déu, perquè porten impresa la petjada del creador, de manera que el cosmos esdevé una mena de senyal que transmet un missatge permanent. Per desxifrar aquest missatge caldrà interpretar el món de manera simbòlica, convertir els signes en imatges reals i objectives que es puguin reconèixer en un acte d'intuïció, a través del qual es revele la veritat religiosa (Vârvaro, 1983, pp. 59-60). Ens trobem així amb les dues cares d'un mateix pensament hermenèutic: el text sagrat i la natura s'instauren com a principis epistèmics que necessiten ser interpretats. És el que comunament s'ha anomenat l'al·legorisme universal. El símbol medieval, doncs, es construeix entorn a relacions analògiques que estableixen un lligam entre quelcom present en el món i quelcom que té el seu lloc sota la veritat eterna del més enllà (Pastoureau, 2004, p. 11). La realitat material significa una altra realitat més difícil de discernir, fins al punt que s'instaura un dualisme metafísic en què el món farà accessible Déu a l'enteniment de l'home. En tant que signe, l'univers material té com a objectiu conduir l'home vers Déu. Són les coses creades el que fan visibles Déu i les seues virtuts per a la intel·ligència, de manera que la raó, mitjançant la intel·ligència i partint de l'espectacle de les obres divines, pot conèixer l'existència de Déu.

Aquest dualisme metafísic governarà tot el neoplatonisme medieval. En el primer neoplatonisme cristià, representat per Dionís Areopagita, el símbol s'entén com a expressió que remet a una realitat obscura, inexpressable amb paraules. Més endavant, Escot Eriúgena defineix el símbol com a signe sensible que presenta algunes semblances pures o confuses amb realitats immaterials. A més, explicita les dues vies per a accedir a Déu: les Escriptures i la natura sensible. L'home ha d'esforçar-se racionalment a trobar Déu a través de l'anàlisi de la creació visible, i alhora ha de provar per l'autoritat de les Escriptures i els pares de l'Església les conclusions que jutjarà fermament establertes (De Bruyne, 1947, p. 346). Com que per a Déu crear és revelar-se, cada cosa creada és un signe pel qual es dona a conèixer, en un grau major o menor, segons el grau ontològic que presente en l'escala que va dels àngels a les criatures. Per tant, el valor epistèmic de la cosa creada dependrà del seu valor ontològic. La teoria eriugenista exercirà una influència cabdal en la cultura medieval: es perpetuarà la con-

cepció cristiana neoplàtonica segons la qual qualsevol ésser creat participa de Déu a través dels seus atributs, i en tant que hi participa els reflecteix.²⁸

Al segle XII, els victorins recolliran aquesta tradició i faran especial atenció al simbolisme estètic. Per a Hug de Sant Víctor, el símbol és una referència immediata que lliga una forma sensible a una realitat invisible a la qual significa (1879, p. 941). L'activitat humana té un objectiu clar: restaurar en l'home la imatge de Déu, la qual cosa és possible amb saviesa i virtut. La saviesa s'adquireix en tres etapes, per la filosofia, la teologia i la mística, la finalitat de les quals és revelar l'invisible. Com que l'operació humana té un doble objecte, el coneixement i l'activitat, i el coneixement ix d'una font doble, una natural i una altra sobrenatural, el pensament i la contemplació poden centrar-se en la natura, en el text de l'escriptura o en l'experiència moral (De Bruyne, 1947, pp. 204-205). La mística consisteix a buscar interpretacions al·legòriques de les coses naturals i a conduir l'ànima cap a la pau i el gaudi interior per les vies del recolliment (Gilson, 1986, p. 84). Si les criatures manifesten la saviesa invisible del Creador, s'ha d'observar la natura més enllà del seu aspecte visible per tal d'arribar a veure la saviesa transcendent que se'n revela. L'home ha d'ensenyar-se a llegir el món per descobrir la trama invisible que lliga tot els elements i en fa un llibre únic l'autor del qual és Déu.

Al seu torn, Ricard de Sant Víctor inicia el procés de la purificació del cor necessari per al coneixement místic amb la recerca de Déu en la natura i la seua bellesa sensible. Després, l'ànima ha de sobrepassar la imaginació pura i incloure-hi el raonament fins que s'instal·la en la raó pura i finalment la sobrepassa per contemplar en la seua veritat la saviesa suprema (Gilson, 1986, p. 87). Ricard de Sant Víctor estableix tres objectes possibles per a la contemplació: *sensibilia*, *intelligibilia* i *intellectibilia*. Els dos primers es relacionen amb les criatures, en un procés trigradual en què la intel·ligència pot contemplar les formes sensibles o pot descobrir-hi una immensa al·legoria gràcies al sentit espiritual que la raó atribueix a les formes sensibles. Llavors, les qualitats sensibles es poden percebre

28. Segons Yates (1985), els orígens de Llull són eriugenistes, es troben en la interpretació grecocirlandesa del neoplatonisme cristià, fins al punt que la relació entre els victorins i el nostre autor es trobaria en què tots són deutors del neoplatonisme eriugenista.

intuitivament, es poden analitzar a través de les formes de l'experiència per explorar-ne l'estructura intel·ligible a través d'un sistema de definicions i proves causals o es poden contemplar com una al·legoria inesgotable (De Bruyne, 1946, pp. 235-236); en els tres casos la materialitat esdevé la base de la contemplació.

Finalment, sant Bonaventura també parteix de la realitat sensible en exposar l'ascensió cap a Déu. Seguint els passos de sant Agustí i d'Hug de Sant Víctor, el menoret presenta la creació com un llibre en què es llegeix la Trinitat creadora segons un triple grau d'expressió, per mitjà del vestigi (*vestigium*), la imatge (*imago*) o la semblança (*similitudo*), en ordre jeràrquic. Tota criatura és vestigi de Déu, tota criatura que el coneix n'és imatge i només la criatura en qui habita Déu n'és la semblança (Bonaventura, 1925, p. 93). En coherència amb aquest plantejament, a partir de totes les criatures podem conèixer Déu de manera indirecta, com per un espill en què les coses apareixen en enigma, recordant la famosa sentència de la carta de sant Pau als Corintis. A l'*Itinerarium mentis in Deum* Bonaventura fixa la realitat exterior com al primer dels estadis que l'ànima ha de recórrer en el viatge a la recerca de Déu, que defineix com una *speculatio*.²⁹ La *mens* té tres mitjans per a ascendir a estimar Déu: un es dirigeix a les realitats corporals exteriors, l'altre a la interioritat pròpia i l'altre al que hi ha per sobre d'un mateix. Al primer accedim pels vestigis i en els vestigis; a la interioritat pròpia, per la imatge i en la imatge, i al que ens sobrepassa ho fem per la semblança de la llum divina que resplendeix sobre nosaltres i en ella. Així, a través dels sentits i la imaginació, els dos primers dels sis graus de les potències de l'ànima, s'inicia el procés de coneixement de Déu en la creació (Bonaventura, 2019, pp. 77-78). De nou les criatures sensibles condueixen Déu a qui ha sabut veure en elles no només el seu ésser sinó llur significació. A partir de les realitats visibles, el contemplatiu s'eleva a considerar el poder, la saviesa i la bondat divines, a través de la condició

29. Segons explica Solignac al glossari final que proposa per a l'edició de *Itinerarium mentis in Deum*, amb el terme *speculatio* Bonaventura designa l'acte intel·lectual i l'exercici espiritual pel qual l'esperit fabrica un suport, l'espill, que el durà a contemplar Déu de manera indirecta i elevar-se fins a ell; per a fabricar-lo el contemplatiu es recolza sobre les propietats de les criatures. Es tracta d'un mitjà d'inflamar el desig de la unió amb Déu, no d'un exercici intel·lectual (Bonaventura, 2019, p. 162).

septiforme (origen, grandesa, multitud, bellesa, plenitud, operació, ordre) de les criatures, que és testimoni septiforme del poder (Déu ho produeix tot del no-res), la saviesa (ho distingeix tot amb claredat) i la bondat (ho ornamenta tot amb generositat) divines (Bonaventura, 2019, pp. 54-55). Llavors, la consideració del món com a espill posa de manifest uns ternaris segons els quals es constitueix la realitat i alhora explica l'exemplarisme en què s'estructuren les operacions de l'ànima en l'acte de comprendre la creació. Aquesta qüestió serà fonamental per entendre la teoria de la significació lul·liana. Segons el doctor seràfic, hi ha una art eterna, Déu, que té unes lleis o uns principis que es comuniquen a l'ànima. Quan la memòria les recorda, guia l'enteniment a percebre la realitat per formar definicions, proposicions i demostracions verdaderes (Gayà, 1987, pp. 28-30). Així, a partir dels principis de l'art eterna l'ànima percep la realitat, que de nou s'imposa com al mecanisme epistèmic inicial.

Amb tot, queda clar que en la cosmovisió medieval l'hermenèutica de la realitat es basa en les relacions de significació que s'hi estableixen. És així com la semiologia esdevé una eina al servei de l'epistemologia, del coneixement de Déu, i l'exegesi esdevé total: no es concep com una ciència auxiliar de la teologia, sinó com la teologia mateixa (Lubac, 1993b, p. 478). Totes aquestes qüestions conformen una cosmovisió compartida que es reflectirà en tota mena de manifestacions artístiques, també en les literàries. És a la llum d'aquests enfocaments que s'entén la teoria de la significació en la filosofia de Ramon Llull.

2.1 CIRIS QUE IL·LUMINEN VIARANYS: LES DIGNITATS DIVINES

La teoria de la significació és un dels fonaments sobre els quals s'assenta tot el sistema lul·lià, tenint en compte el paper preeminent de l'analogia i el simbolisme en l'exemplarisme cristià, comú als autors de filiació augustiniana, com s'acaba d'exposar. De fet, l'analogia és essencial en les primeres versions de l'Art, anomenades quaternàries precisament per l'analogia elemental.³⁰ En la xarxa de relacions que configuren el món

30. Sobre el paper de l'analogia en les primeres manifestacions de l'Art, veg. Pring-Mill (1991, pp. 241-252).

medieval, la significació és el mecanisme que les fa possible, en tant que sistema de regles amb el qual es poden descobrir els significats secrets a què remeten les coses significants. Ja hem vist que, com a signe, l'univers material té com a objectiu conduir l'home envers Déu, de manera que l'acte de significació reposa en una relació material-immaterial, present-absent.

La teoria de la significació és un sistema de regles amb el qual és possible descobrir la significació secreta de les coses significants, és a dir, explicar artificialment la significació natural implícita en el llibre de la natura. Per això la significació esdevé cabdal en la contemplació, però, a més, en Llull és una de les característiques nuclears de l'Art. La doctrina de la significació natural és un sistema de regles per a llegir el món segons paraules sensuais i intel·lectuals, amb unes regles concretes que permeten sensiblement i intel·ligible penetrar el sentit del llibre de la natura (Trias, 1993, pp. 18-19). En un joc en què el sensible i l'intel·ligible es necessiten mútuament, la significació permet arribar a conèixer Déu gràcies a les semblances que es manifesten en la creació. La definició que en feu Johnston és ben precisa:

Semblança (resemblance or similitude) designated the relationship of correspondence between all beings, and *significació* (signification) the revelation or dynamic manifestation of that correspondence. [...] *Semblança* established a semiology [...] *significació* provided an hermenèutics. (Johnston, 1978, p. 38)³¹

En el mètode de coneixement que sistematitza, Llull pretén transformar la contemplació en coneixement i per a aconseguir-ho se serveix de les significacions. La significació és, doncs, el motor del mètode cognoscitiu, en què l'objecte que es vol conèixer es confronta a un altre de més conegut amb el qual guarda una relació de semblança. Aquesta relació permet comparar les qualitats dels dos objectes, per identificar quines es troben en l'altre i de quina manera. A través de les diferències entre aquestes qualitats,

31. Trias (1993), Gayà (1995), Bonner (2012) i sobretot Rubio (2017) han estudiat la teoria de la significació en les primeres obres lul·lianes. Quant a una anàlisi més detallada dels termes semblança i significació, veg. Johnston (1978, pp. 38-170).

la significació desvela els significats ocults. Llavors, l'enteniment s'ha d'esforçar a trobar la significació, analitzant les qualitats de la cosa que funciona com a signe —i que són reflex de les qualitats divines— per tal d'obtenir una *similitudo* de l'objecte espiritual (Rubio, 2017a, pp. 65-67). Perquè si Déu es pot significar és gràcies a les seues dignitats.

La doctrina lul·liana de les dignitats divines considera que hi ha una sèrie de principis coessencials a Déu, idèntics en ell, concordants i mútuament convertibles. De l'activitat de cada dignitat es desplega un ternari de correlatius, que *ad intra* expressen la Trinitat, i *ad extra* produeixen tota la creació, de manera que el món sensible participa d'aquests atributs. Com ja s'ha exposat, segons el nivell ontològic que ocupen en la realitat, les qualitats de les criatures significaran les qualitats de Déu, perquè aquestes són compartides pel signe i per l'ens significat. Així, el món sensible actua com un mirall imperfecte en què es reflecteixen Déu i les seues qualitats. Això s'explica si tenim en compte que, perquè les propietats i qualitats d'un objecte en constituïsquen la demostració, han de ser compreses a partir de les causes: en l'ontologia de l'ésser creat les seues propietats i qualitats poden constituir la demostració del creador (Gayà, 1995, pp. 489-490). Com a corol·lari d'aquest plantejament, les dignitats s'instauren com un dels mitjans per accedir al coneixement de Déu: l'intel·lecte humà, limitat i imperfecte, no pot conèixer l'essència divina —«ma anima no pusca bastar a cogitar en vos segons lo vostre gran acabament» (LC 149, 7)— però sí que en pot resseguir les seues virtuts a través de la creació. Gràcies a la *similitudo*, les criatures permeten a l'ésser humà saber com és Déu; si l'home les desxifra, podrà comprendre les afirmacions de la fe en què s'afirma alguna cosa sobre Déu (Gayà, 1995, p. 490). Per això les dignitats divines són alhora principis de l'ésser i principis cognoscitius. En paraules de Domínguez (2015, p. 249):

Los diferentes modos de realizarse las dignidades como principios de todo lo creado sirven para establecer una jerarquía en la realidad que expresa una diferenciación ontológica según se aleja de la perfección absoluta del Creador. Esta diferenciación progresiva descendente (*descensus*) es la que sirve de guía al conocimiento de toda la realidad y el camino inverso (*ascensus*) es

guía para conocer a su Creador. Desde el *Libre de contemplació* hasta el final de su incansable tarea de escritor, pasando por todas las extensas formulaciones de su *Arte general*, se esfuerza Llull en mostrar ese *ascensus* como fundamento y base de una verdadera ciencia fundada en la razón y no en una opinión recibida a través de una fe heredada y intelectualmente no asimilada.

Les primeres recerques lul·lianes en relació amb aquesta teoria les trobem al *Llibre de Contemplació*. Al llarg de l'obra s'explica una i una altra vegada la causa final perquè foren creades les criatures, el seu paper en el procés epistèmic: «Per tal que·l vostre compliment e·l vostre acabament, Seyner, fos conegut, per aysó, Seyner, es donat eser a les creatures; e la pus principal ocasió per que les creatures son, Seyner, creades, si es per conexer la vostra bonesa» (LC 100, 7). És així com la realitat sensible s'inscriu al centre del sistema lul·lià; el món és el fonament des d'on iniciar el camí místic, el primer pas que el caminant ha de fer en el llarg viatge a la recerca de Déu. Per tant, la teoria del coneixement es mostra dependent de les sensualitats (*sensibilia*) i dels sentits exteriors.

Ja en l'obra que constitueix el primer tempteig de l'Art, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, Llull agrupa en la figura A setze virtuts divines: *bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, justitia, largitas, misericordia, humilitas, dominium, patientia*. Resseguint les cambres que formen els setze atributs, l'ànima racional podrà conèixer Déu, podrà resoldre les qüestions *per raons necessàries*. Llavors, l'exemplarisme metafísic constitueix la clau interpretativa de les raons necessàries (Bauçà, 1998, pp. 419-420). És per això que les dignitats juguen un paper central tant al *Llibre de contemplació* com al *Llibre d'amic e amat* tenint en compte que «la mística lul·liana és essencialment un sistema de contemplació metòdica i minuciosa de l'escala de les criatures» (Pring-Mill, 1991, p. 92).³² Com que l'home no està

32. Pring-Mill (1962) ja va assenyalar el caràcter preminent de les dignitats en la primera etapa de la producció lul·liana. Gayà (1995) també va manifestar el paper destacat de l'ontologia exemplarista i el realisme universal en les primeres obres del beat, que el relacionen amb les posicions més neoplatòniques del s. XIII. Veg. Merle (1977) per a una anàlisi del terme *dignitas* en la teologia de Llull i els seus predecessors.

capacitat per al contacte directe amb Déu, ha de saber emprar els mitjans que té a l'abast per a assolir el seu objectiu:

la contemplación luliana es una observación atenta y absorbida en la vista inmediata de un objeto real o mental o también de cualquier agrupamiento problemático de objetos o conceptos, en cuanto tal observación continuada lleva nuestra mente a la consideración de Dios mismo. (Platzeck, 1978, p. 96)

En la contemplació de les dignitats³³ també s'ha de seguir un mètode que cal aprendre. Llull explicita el procediment a l'*Art de contemplació*, el manual teòric de contemplació que conforma el capítol 101 del *Romanç d'Evast e Blaquerna*: el protagonista, Blaquerna, escriu un tractat que ha d'ajudar els ermitans a pujar l'ànima «a contemplar Déu en sos honraments e en sos capteniments». A les primeres pàgines n'explica el funcionament. L'art consisteix a contemplar de manera combinatòria les dignitats, primer les unes amb les altres i després amb les altres parts del llibre que es proposen (Llull, 2009, p. 523), i així ho posarà en pràctica el personatge Blaquerna en els capítols que segueixen. La sistematicitat del mètode és el que permetrà al fill d'Evast arribar a contemplar Déu. Al capítol del *LC* sobre com contemplar la senyoria divina —la dignitat *dominium*—, s'explica això mateix per mitjà d'un símil ben eficient:

On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com lo mirall representa a la bella dona la figura de sa cara, per la qual representacio sensual la dona ha ocasió de membrar e entendre e voler sa bellea, enaxí la M (memòria, enteniment e voluntat) es ocasionada de membrar e entendre e amar la A (senyoria de Déu) com la B (significació d'A) li representa la A ab la F (poder de Déu) e G (saviesa de Déu) e H (voluntat de Déu) e I (dretura de Déu)

33. En aquesta obra en són 16, com a tota la producció primerenca. Per al nombre de dignitats divines en les primeres obres lul·lianes, veg. Pring-Mill (1991); Platzeck (1964); Llinarès (1990); Rubio (1997, pp. 111-123), i Mayer (2016).

e K (misericòrdia de Déu) e L (acabament de Déu). On, com la M entellectueja so que reeb de la B per les damunt dites figures ab les quals la A es significada, adoncs membra e entén e ama la ànima en vostra senyoria tant de poder e saber e voler e dretura e misericòrdia e acabament, que lo voler de la M no ama altra senyoria sino la vostra, ni altra senyoria no membra ni entèn digna ni covinent sino la vostra, ni neguna senyoria no es par ni equal ni semblant ab la vostra en poder ni saber ni voler ni dretura ne misericòrdia ni acabament. (*LC* 332, 11)

Com el mirall representa la cara de la dona i la dona per aquesta representació entén, recorda i estima la seua bellesa, les potències de l'ànima s'apliquen a contemplar la senyoria divina a través de les significacions que en donen les altres dignitats. De fet, Llull precisa en diverses ocasions que el món és l'espill mitjançant el qual l'home pot veure Déu; l'activitat *ad extra* del creador té una finalitat epistemològica evident. Copsem la resposta que l'amor de l'*Arbre de filosofia d'amor* dona a l'amic quan aquest li pregunta què és la creació: «Amic, és creació per so que sia lo món e les creatures, espil e ymage de la obra que l'amat à en si metex per so que sia per los àngels e per los homes coneguda, amada e loada» (Llull, 1980, p. 163). El món és la conseqüència de l'activitat productiva cap a l'exterior de l'eterna activitat divina, de l'eterna acció de les dignitats i, per consegüent, és el mitjà de l'ésser humà per a conèixer-lo i contemplar-lo. Si al passatge del capítol 332 comprovàvem de nou que unes dignitats demostrin les altres i en fan possible la contemplació, el mateix es formula al *LAA* en què l'amor diví, una de les dignitats (*voluntas*) es caracteritza a partir d'altres dignitats:

Demana ren a l'amat de la amor de son amich. Respòs que la amor de son amich és mesclament de plaer e malanança e de temor, ardiment.

Demana ren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinida bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influencia ha l'amat a l'amich. (*LAA* 81)

Com que les dignitats són concordants i mútuament convertibles les unes demostren i caracteritzen les altres, així com passa amb l'amor. Per això l'amic contempla en Déu totes les virtuts, que alhora són diferents —perquè en són múltiples—, i concordants entre si: «Esguardava l'amich son amat en la major diferència e concordança de virtuts» (LAA 257). La mateixa idea trobem al LC quan l'amor és demostrat per totes les altres dignitats a través de les significacions que en donen les criatures:

Com la vostra amor sia, Sènyer, tan alta e tan maravellosa, per assò avets vos creades les creatures en moltes diverses figures e especies e propietats per tal que en moltes de maneres donen e demostren significacions al humà enteniment de la bonea e la granea excellent de la vostra acabada amor gloriosa. On, bonahuirada es la ànima qui sab apercebre e conèixer e amar e membrar la vostra santa amor vertuosa, e benahuirades son totes les creatures qui al humà enteniment donen demostracio de vostra amor piadosa; e maleyta es la ànima qui no vol ni sab membrar ni entendre ni amar la vostra amor ni vol apercebre los significats en los quals e per los quals la vostra sancta amor es significada. (LC 324, 6)

Les criatures, en la seua multiplicitat, mostren la unitat de l'amor diví; és la pluralitat el que permet reconèixer Déu en la creació gràcies a l'activitat *ad extra* del creador que n'imprimeix l'estructura trinitària. La diversitat és clau en el sistema lul·lià —no oblidem que la diferència és un dels principis relatius de la figura T³⁴ de l'Art—, ja que és el que permet l'existència de les coses: si no foren diferents les unes de les altres, no existirien. L'univers és essencialment un ordre, perquè per a revelar pel finit la saviesa infinita calen una infinitat de coses diverses i aspectes can-

34. La figura T de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ACIV) és la dels principis relatius i els significats. Es tracta d'una de les dues figures agents (junt amb S), que s'encarrega de cercar la veritat en les cambres generades per la resta de figures, anomenades pacients. T simbolitza la relació entre els principis divins, humans i del coneixement. Consisteix en cinc triangles de tres conceptes cada un: Déu, criatura, operació; diferència, concordança, contrarietat; començament, mitjà, final; majoritat, igualtat, minoritat; afirmació, dubte, negació (Rubio, 1997, pp. 73-79).

vians. La diferència inherent a la creació possibilita que la creació done moltes i variades significacions a l'enteniment sobre el creador. L'ontologia lul·liana s'assenta, primer de tot, en aquest concepte: és una ontologia de la diferència. De fet, la diferència acabarà sent un principi universal dels divuit de l'Art ternària. Més endavant es desenvoluparà més extensament aquesta idea per a explicar la demostració lul·liana de la Trinitat a partir de les significacions de les virtuts divines.

Al fragment que acabem de citar, doncs, la multiplicitat de les criatures mostra la unitat divina. Aquesta paradoxa aparent s'explica parant esment en la doble consideració que s'ha de fer de les dignitats: «en una manera son les virtuts en vostra essència a esguart de la vostra essència e en altra manera entenen les virtuts a esguart de les vostres obres en les creatures» (LC 178, 3). S'han de distingir les virtuts expressades *quo ad se* i les virtuts expressades *quo ad nos*, distinció que en última instància es basa en les dues maneres de considerar l'essència divina (Gayà, 1979, p. 14).

En Déu les dignitats són essencials, absolutes i convertibles, mentre que en les criatures les virtuts³⁵ són concordants però no convertibles, es diferencien les unes de les altres, i no són absolutes perquè deriven de les divines, per això en són ontològicament inferiors. Segons aquest plantejament, s'entén el següent versicle del *LAA*: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e-s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e-ll mortificava no era mas 1^a tant solament» (*LAA* 88). Les manifestacions de les dignitats en les criatures són diverses —tot i que són manifestacions d'una única substància divina—, per això són diverses les maneres en què l'amat es representa als ulls de l'amich, mentre que en Déu són una sola essència, així és que la metàfora acaba amb l'adversativa que l'amor «no era mas 1^a tant solament». La presència de les criatures a la vista sensual del contemplador és el que engega el procés contemplatiu, perquè les empra com a eina epistèmica. Fins al punt que l'amich arriba a considerar-ne les significacions com a mestres en la contemplació:

35. El terme *dignitats* només s'aplica als principis que es refereixen a Déu, en les criatures emprarem els termes *principis* o *virtuts*, segons mostrà Bonner (2012, p. 141). Veg. també Bonner (1990 i 1996).

Demanaren a l'amich: —Quals són tes riqueses?
 Respòs: —Les pobretats que sostench per mon amat.
 —E qual és ton repòs?
 —Lo languiment que m dóna amor.
 —E qui és ton metge?
 —La confiança que he de mon amat.
 —E qui és ton maestre?
 Respòs e dix que les significançes que les creatures donen de son amat. (*LAA* 57)

Qui pot ensenyar alguna cosa sobre l'amat són les significacions que es poden apercebre a través de les criatures, sempre que se sàpiguen llegir. L'aprehensió de les dignitats només és possible si la funció dels sentits exteriors va acompanyada de l'activitat de la memòria, l'enteniment i la voluntat:

Levà's matí l'amich, e anava cerchant son amat. E atrobà gents qui anaven per la via e demanà si havien vist son amat. Respongueren li dient quant fo aquella ora que son amat fo absent a sos hulls mentals. Respòs l'amich e dix: Anch, pus ach vist mon amat en mos pensaments, no fo absent a mos hulls corporals, cor totes coses vesibles me representen mon amat. (*LAA* 40)

Notem que l'amic veu l'amat perquè les criatures operen com a teofanies, però la visió es converteix en pensament sobre les dignitats gràcies a les potències de l'ànima. La memòria ha de recordar les dignitats perquè l'enteniment les entenga i la voluntat les estime i estime Déu: «Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e ls remembraments de l'hamich en les noblees de son amat. E aportaven a l'amich fayçons, e umplien son enteniment de resplendor, per la qual la volentat muntuplicava ses amors» (*LAA* 322). Contemplar implica orientar cap a Déu l'activitat de la memòria, l'enteniment i la voluntat, de manera que s'actualitzen les virtuts divines en l'ànima racional. Per a fer-ho l'home s'ajudarà dels sentits exteriors, que operaran a través de les significacions de les criatures, però només activant l'eina fonamental d'aprehensió de l'espíritual el contemplador aconseguirà acostar-se al coneixement de Déu:

Humil Senyor! Qui vos vol conèixer, cové que remembre e entena e am los significats qui signifiquen vostres qualitats; car com hom sab rememorar e entendre e voler so que significa de vos vostra infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e dretura e misericordia e humilitat e paciència, adoncs ha hom conexensa, Sènher, de vostra essència e de vostres obres. (*LC* 302, 21)

Si el contemplador adreça els seus esforços a aplicar l'enteniment, la memòria i la voluntat a entendre, recordar i estimar les significacions de les virtuts divines, podrà arribar a conèixer Déu i el seu dinamisme. I serà d'aquesta manera com més s'assemblarà a Déu: «—Digues, foll, per qual cosa pots ésser pus semblant a ton amat? Respòs: —Per entendre e amar de tot mon poder les fayçons de mon amat» (*LAA* 208). En la mateixa línia, al *LAA* el remei contra la malaltia que pateix l'amic, l'enamorament, és recordar les dignitats, adreçar la memòria a membrar les virtuts divines per tal de poder contemplar l'amat: «Malalta era amor. Metjava l'amich ab paciència, perseverança, obediència, sperança. Guaria l'amor; enmalaltia l'amich. Sanava-lo l'amat donant-li remembrament de ses virtuts e de sos honraments» (*LAA* 238). La cura per a l'amic passa per aplicar-li les dignitats, que actuen com a xarop que fa acréixer l'enamorament, en un joc paradoxal en què la causa i el remei de la malaltia són el mateix. Al versicle 51 es reitera aquesta metàfora:

Dix l'amich a son amat: —En tu és mon sanament e mon languiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon languiment; e on pus me languexs, major sanitat me dónes.

Respòs l'amat: —La tua amor és sagell e empremta on mostres los meus honraments a les gents. (*LAA* 51)

L'amat és el responsable de la malaltia de l'amic, però també qui en possibilita el guariment. A més, l'amic serveix d'espill imperfecte de l'amat i el seu amor mostra les virtuts divines. Encara hi ha un altre verset que palesa la mateixa idea: «Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors» (*LAA* 24).

L'amat és vist en les seues dignitats, ací *nobilitats*, que *ad intra* acompleixen el màxim grau de perfecció, mentre que en les virtuts de les criatures, *totes les altres nobilitats creades*, es mostren en un grau de perfecció menor. Però es mostren, a través de la vera amor que sent l'amic, i també dels plors que emet per l'amat. El procés contemplatiu es completa a la perfecció si, a més, va acompanyat de l'oració i de l'exemple i la predicació posteriors:

Gloriós Senyor! Qui vol adorar e contemplar la vostra excellent amor, cové que sapia membrar e entendre e voler los significats per los quals les creatures donen significacio e demostracio al humà enteniment de la vostra sancta amor virtuosa; car com la ànima reeb los significats membrant e entenent e volent aquells e la vostra amor significada per ells, adoncs es la amor gloriosa adorada e contemplada per la ànima qui la sab membrar e entendre e amar: car enaxí com amor es demostrada en les creatures esser molt bona cosa jassía que sien les creatures comensades e lur amor sia termenada, doncs, quant més es mellor la vostra amor qui es en vos infinida eternal acabada.

[...] lo vostre servidor obre son remembrament al enteniment com en ell cerc los significats qui signifiquen la vostra amor per tal que lo remembrament remembre e l'enteniment entena e la volentat am e la boca do laor e benediccio de la vostra sancta amor virtuosa. (LC 324, 2-3)

Tota l'obra lul·liana s'ha de llegir en funció del seu afany missional. Quan hom ha aconseguit contemplar l'amor diví, ha de predicar-lo a la resta del món, cal manifestar-lo per a esdevenir exemple i aconseguir l'adhesió de la resta d'amadors. Remarquem encara una altra idea dels paràgrafs que venim de comentar: és la relació de contrast amb les criatures el que permet conèixer la grandesa de Déu. Ja ha estat exposat que les semblances significatives entre els plans de la realitat i entre ells i Déu permeten conèixer-lo: conèixer l'ésser implica descobrir les significacions vehiculades per aquestes semblances. Gràcies als principis relatius, a més, sabem quina relació es manifesta entre els plans de la realitat. Per tant, les

dignitats s'erigeixen com a motor fonamental del procés epistemològic en el sistema artístic, ja que, en paraules de Pring-Mill (1991, p. 43):

tot el mètode inductiu, comparatiu i demostratiu de l'Art consisteix en la reducció de les coses particulars als aspectes transcendents de la realitat que són aquestes dignitats, i —per consegüent— a la comparació de les coses particulars entre si a la llum de les Dignitats divines.

Si l'amor de les criatures és bo, l'amor de Déu que signifiquen és major, perquè és infinit. Aquest amor creat existeix per un amor increat que n'és la causa, i que, per tant, assumeix el grau de perfectibilitat màxima. Així s'entén la resposta de l'amic a les qüestions que se li plantegen en aquest versicle:

Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.

Respòs: —Per ço cor és glòria.

Digueren-li per què era poderós.

Respòs: —Per ço cor és poder.

—Ni per què és savi?

—Per ço cor és saviea.

—Ni per què és amable?

—Per ço cor és amor. (*LAA* 39)

Déu és la causa de les dignitats que imprimeix en la creació i n'assumeix el grau de màxima actualitat. Per això és el substantiu de què deriva l'adjectiu: és el més bo i és la bondat, és el més savi i és ell mateix la saviesa, etc. Encara més, la dignitat i la seua acció també són una única cosa en Déu:

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

Per a explicar la relació entre la virtut i l'acte de les criatures, Llull emprà la metàfora de l'arbre i el seu fruit, mentre que en Déu no es dona majoritat de l'acte respecte de la dignitat ni viceversa. La seua essència no admet l'aplicació d'aquests principis relatius, perquè ell és la perfecció màxima i en ell es dona el màxim grau d'actualitat:

Estech e perlongà l'amich sos pensaments en la granea e en la durabletat de son amat, e no y atrobà començament ni migà ni fi. E dix l'amat: —Què mesures, foll? Respòs l'amich: —Mesur menor ab major, e defalliment ab compliment, e començament ab infinitat, eternitat, per ço que humilitat, paciència, caritat, sperança, ne sie pus fortment en ma membraça. (LAA 68)

L'amic, que contempla la grandesa i l'eternitat de Déu, s'adona que Déu no admet intrínsecament la relació de començament mitjà i fi. En efecte, aquests principis relatius manifesten la relació entre el món i Déu, però no expliquen l'activitat de Déu *per se*. No és possible aplicar a Déu alguns ternaris relatius de la figura T, com començament-mitjà-fi, perquè en el màxim grau de perfecció no és possible cap tipus de diferenciació, la unitat de la seua essència no ho permet. En canvi, la relació de diferència entre aquestes i Déu serveix a l'amic com a mètode cognoscitiu, com s'ha exposat més amunt al capítol 324 de *LC*. Comparant la *menoritat* i el *defalliment* del món i de les criatures amb la *majoritat* i el *compliment* divins, respectivament, l'amic aconsegueix recordar amb més força les dignitats *humilitat* i *paciència* i les virtuts teològals *caritat* i *esperança*. Així, la inferioritat que es dona en el món respecte a Déu ha provocat que l'amic pose en valor la seua humilitat i la seua paciència i les recorde, i per consegüent les entenga i les estime. Per a entendre millor tot el que acabem d'exposar, prenguem com a exemple la bondat, un dels transcendents per excel·lència:

—Subirà bé és lo bé de mon amat, qui és bé de mon bé, cor és bé mon amat sens altre bé; cor si no ho fos, mon bé fóra d'altre bé subirà. E cor no ho és, sia doncs tot lo meu bé despès en esta vida ha honrar lo subirà bé, cor enaxí s cové. (LAA 300)

Demanaren a l'amich si camiaría per altre son amat.

Respòs e dix: —E qual altre és millor ni pus noble que subiran bé, eternal, infinit en granea, poder, saviea, amor, perfecció? (LAA 37)

Déu és el «subiran be», el bé suprem anterior a tot altre bé, causa eficient, final i exemplar de la resta de béns del món. El bé de l'amich no prové de cap altre bé que el de l'amat, i per això ha de passar la vida honrant-lo. Dels dos versicles es desprén que les dignitats divines són la font d'on ragen tota la resta de virtuts que trobem en l'home gràcies a la seua activitat *ad extra*. Així passa, per exemple, amb les virtuts de l'amich *glòria* i *poder*, que provenen de la glòria i del poder divins: «—Digues, amich, hon és ton poder? Respòs: —En lo poder de mon amat» (LAA 195); «—Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e-n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria» (LAA 291). Perquè l'amor de l'amich siga bo, gran, etc., necessita beure d'aquesta font, contemplar les dignitats divines d'on provenen la bondat i la resta de virtuts que tot bon amador requereix. Així ho afirma a l'*Arbre de filosofia d'amor* en referir-se a la matèria d'amor (Llull, 1980, p. 36):

Amar volc l'amich la bonea de son amat, per so que amàs l'amat ab bo amar. Entrà la bonea de l'amat ab sa granea en la amor de l'amich, e l'amich ac bo e gran amar.

Can l'amich ac bo e gran amar, volca ver durable e poderós amar, e adoncs entraren en la sua amor, per ésser amades, la bonea, granea, duració, poder de l'amat, ab saviea, volentat, vertut, veritat e glòria de l'amat, e l'amich ac tan fortment ple son amar de les semblances de son amat que a penes podia sostenir los desirers e les amors que li venien per son amat.

En l'amar de l'amich volgren entrar diferència, concordança, comensament, mejà e fi e egalat ab majoritat, per so que l'amar de l'amich fos major; mas l'amich s'escusà a eles e dix que no podia major amor caber en sa amabilitat. Mas l'amor e l'amat obriren la porta e entraren les semblances de l'amat en la amor de l'amich, ab majoritat, e l'amich perdé ymagenar e sentir e estec en rabeu per sobre amor e amar.

L'amic ha d'omplir-se de les semblances de l'amat si vol activar la seua voluntat a estimar-lo virtuosament. Si així ho fa, fins i tot quan creu que ja no pot estimar més, que no cap més amor «en sa amabilitat», aconsegueix superar les potències sensitiva i imaginativa que el connecten al món terrenal i, abandonat totalment a l'estat de contemplació amb les potències de l'ànima racional aconsegueix entrar en èxtasi per sobreestimar, gràcies a la voluntat. El poder de les dignitats és tal que no només indueixen l'amic a estimar i contemplar l'amat, sinó que també el condueixen a estimar-se, a estimar el proïsme i a saber rebutjar la falsedat: «Demanaren a l'amich on començaren primerament ses amors. Respòs que en les noblees de son amat; e que d'aquell començament s'enclinaren a amar si mateix e son prohisme, he en desamar engan e falliment» (LAA 61).

Tot plegat explica que Llull afirme que la bondat divina és «mare e font e mar de totes les bonèes» (LC 328, 13). Aquesta bondat intrínseca a Déu, com tota la resta de dignitats, és dinàmica, perquè en el pensament lul·lià l'*esse* necessita l'*agere*. Així ho explicita l'amic a l'*Arbre de filosofia d'amor*: «“Amat”, dix l'amic, “la tua bondat de què és plena?” “Amich”, dix l'amat, “ma bondat és plena de ma essencial e natural bonificativitat e bonificabilitat e bonificació”» (Lull, 1980, p. 158). La bondat es desplega en tres correlatius: és *bonificativa* quan està en acte, i produeix les coses bones, *bonificables*, amb el *bonificar*, que *ad intra* genera la Trinitat i *ad extra* produeix les criatures. En efecte, l'activitat constant de les dignitats genera el món i també la seua activitat (Lull, 1980, p. 164):

«Amor, aquela obra que l'amat à en lo món, de què és?». «Amich, la obra que l'amat à en lo món és de les sues obres que à dedints si metex; car la sua bonea bonifica, ab son bonificar, les bones obres que fan los hòmens e les altres creatures, e la sua granea e son magnificar les magnifica, e enaix de les altres».

Per això les criatures són bones i a través d'aquestes bondats l'home pot conèixer el bé que n'és la causa. Déu, en un acte totalment voluntari, ha creat el món perquè l'home pugui conèixer-ne la seua bondat i servir-la. Per tot això «les bones obres del amat són tresor e riqueses de l'amich» (LAA 150), perquè aporten les significacions de l'amat que l'enteniment resseguirà per a actualitzar la bondat en l'ànima racional:

Intellectualment entenem que la B (*significació de A*) demostra de la A (*Déu*) a la M (*enteniment del home qui reb los significat damunt dits*) que en la A ha acabat poder e saber e voler e dretura e misericòrdia, e que en la A ha humilitat e pietat e paciència e acabament de totes vertus. On, com la M reeb totes aquestes demostracions que la B li fa de la A, adoncs se forma a la M conexensa de la vostra excellent bonea qui es bonea sobre totes bonèes e vertut sobre totes vertuts creades. (*LC 347, 4*)

Tot plegat mostra que l'home ha d'aplicar la bondat que Déu li ha donat a contemplar i honrar el bé que n'és la causa, a seguir la primera intenció. Però en la pràctica l'amic es troba que la realitat és ben diferent:

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

Honar Déu és aplicar la memòria, l'enteniment i la voluntat a contemplar-lo, mentre que el deshonor es manifesta quan hom manté la memòria i la voluntat passives: «Demanaren a l'amich en què està honrament. Respòs que en entendre e amar son amat. E demanaren-li en què està desonor. Respòs que en ublidar, desamar son amat» (*LAA 104*). Per això, com Fèlix al *Llibre de meravelles*, l'amic se sorprèn de l'oblit general de la primera intenció, ja que els pocs amadors que queden no l'estimen per sí mateix, sinó pel benefici posterior que n'obtindran. El consol el troba, de nou, en la contemplació de les dignitats divines:

Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab lengatge d'amor. Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaran ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments. (*LAA* 95)

—Digues, amich, hon és ton poder?

Respòs: —En lo poder de mon amat.

—Ab què t'esforçes contra tos enemichs?

—Ab les forces de mon amat.

—Ab què't conortes?

—Ab los tresors eternals de mon amat. (*LAA* 195)

Anant pel món l'amic s'adona que són ben pocs els bons amadors de Déu i s'ha d'esforçar contra la manca de servidors que té l'amat. Aquesta realitat el fa patir però alhora incrementa l'amor que sent per Déu, perquè l'augment del dolor implica també el de l'amor. I, sobretot, pel consol que li ofereix l'amat, que li revela les dignitats, els tresors eternals. Contra els pecats dels enemics, resta consolar-se en les dignitats divines, contemplar Déu a través de les seues virtuts. Aquestes virtuts són el veritable tresor de l'amic, molt més valuoses que les riqueses temporals que l'home, amarat del pecat d'avarícia, acostuma a desitjar. Al capítol 34 del *LC* «Com Deus ha creats los metals», Llull contraposa els tresors materials al tresor espiritual. Davant del tresor terrenal, que és finit i imperfecte, que està mal repartit de manera desigual a causa de la cobejança, els homes poden sadollar-se a bastament del veritable tresor infinit i perfecte, Déu:

Amorós Senyor! Null tresor qui sia creat no ha virtut ni propietat que deja dar bastament al home de ver en ver, per so car es creat; car cosa creada no pot dar abastament. On, cové que vos, Sènyer, siats tresor sadollant los homens, per so car sots eternal e infinit, sens tot defalliment. (*LC* 34, 24)

Perdé l'amic I diner d'aur que avia, per lo qual avia què menjar e vestir. E riss amor per so car l'amic avia matèria per la qual se

confiàs en lo tresor de son amat qui abasta a tots aquells qui en é l'an esperansa. (Llull, 1980, p. 37)

El beat afirma reiteradament que Déu i les seues dignitats són el tresor de l'amic: «Amic, as negú tresor? Dix l'amic que son amat era son tresor e son amar» (1980, p. 206), «Les noblees e ls honraments e les bones obres de l'amat són tresor e riqueses de l'amic» (*LAA* 150).³⁶ Vegem-ne la justificació:

A divinal rey poderós sobre totes forsses! Si l'ome deu tenir son cor e sa pensa la on a més de son tresor, rasó es que nosaltres tingam mes nostre coratje en vostra bonesa que en nula altra causa, cor vostra bonesa, Seyner, es tot lo nostre cabal e tot lo nostre tresor e d'altra causa nos no podem pendre vida sinó de la vostra bonesa. [...]

A Seyner! Be conec que viltat e paubresa de seyn es en mi; cor eu moltes de vegades he cogitat en aquestz vans delitz e mes de vegades, Seyner, he amat peccat que la vostra bonesa, qui es lo nostre sobirà tresor, del qual se pren vida perdurable. (*LC* 29, 13, 15)

La bondat i la misericòrdia, dues de les setze dignitats de l'etapa quaternària, es presenten com el tresor de l'home per la seua activitat creadora i salvífica. Les dignitats i les obres que produeix l'amat en el seu constant *agere* són la riquesa de l'amic, que, tanmateix, ha de saber emprar-les correctament perquè complisquen el seu paper. Les dignitats *virtut*, *veritat* i *amor* són el tresor de l'amic, però també de l'amat, perquè si les aplica correctament l'amic s'allunya dels vicis i esdevé bon amador. L'amic, si segueix la primera intenció, és el tresor de la resta d'homes:

36. Al «Sermó de la muntanya» de l'Evangeli segons Mateu, trobem el mateix menyspreu per les riqueses terrenals i la mateixa preocupació per les riqueses del més enllà, perquè aquest serà el tresor més preat, on estarà l'amor de l'home en la vida eterna: «Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra: ubi aerugo, et tinea demolitur: et ubi fures effodiunt, et furantur. / Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo, ubi neque aerugo, neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt, nec furantur. / Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum» (Mt 6,19-21).

On, com assò sia, Sènyer, enaxí, doncs tot hom qui sia amat son amic per esta manera, ama acabadament e fermament, e sa amor nos camia nis mou nis corromp en vés son amat, per que lamat es bonahuirat com per tal amic es amat; car tot lo major tresor que hom pot aver en est mon, es, Sènyer, amic qui am son amic ab remembrament e enteniment e voler acabat per lacabament que ha reebut en vos a membrar e a entendre e a voler; car amic qui sia acabat en son remembrar e entendre e voler, es tresor de son amat en tots acabaments e en totes necessitats qui sien mester a lamat. (LC 307, 20)

Per a estimar el proïsme correctament, l'home prèviament ha de recordar, entendre i estimar Déu, «Car si l'amic, Sènyer, no amava primerament vos, nos puria formar ni afigurar en lo amant vera amor, ni l'amat no puria esser amat vertaderament» (LC 307, 3). L'home coneix el verdader amor diví i pot estimar amb verdader amor els altres amats: és així com esdevé tresor per a la resta. Per tant, cal seguir les virtuts però també cal fer-les seguir a la resta dels homes. Ja hem dit que l'objectiu missional és ben present al llarg de les metàfores que ens ocupen i l'amic també s'instaura com a justicier quan cal que algú advertísca els homes que dubten o quan mostren una conducta moral reprobable:

—Encontré en la via d'amor amador qui no parlava. Ab plors, magres fayçons, languiments, acusava amor e blasmava. Escusava's amor ab leylaltat, sperança, paciència, devoció, fortitudo, temprança, benança. E per açò blasmé l'amador qui d'amor se clamava, pus que tan nobles dons li donava amor. (LAA 106)

L'amic critica l'amador perquè es queixa quan està rebent les virtuts morals. Però sap que serà Déu, en la seua perfecció absoluta, qui decidisca salvar-lo en un acte immens de caritat o condemnar-lo per la seua justícia, dignitats que no es contradiuen en l'essència divina per la seua naturalesa: «—Lo teu poder, amat, me pot salvar per benignitat, pietat e perdó, e potme dampnar per justícia e per colpes de mos fallimens. Complescha ton poder ton voler en mi, cor tot es compliment, sia que·m dons salvació o

dampnament» (*LAA* 302). La glòria de Déu es veu tant en les perfeccions de les criatures com en les seues febleses, se significa igualment per la gràcia que procura als homes com per la pena que es veu obligat a infligir-los. Així ho argumenta Llull al *LC* (326, 28):

Complit Senyor ple de lots acabaments! Qui vol adorar e contemplar la vostra gloria sapia membrar e entendre e voler com la vostra gloria es aitàn acabada en l'acabament de les creatures com en lur defalliment: car enaxí com la ànima es aitàn acabada en membrar e en entendre bé e mal com es com lo voler ama lo bé e desama lo mal, enaxí, Sènyer, sots vos aitàn acabat en gloria per la pena que donats als dampnats com sots per la gloria que donats als salvats: car enaxí com la ànima es acabada en son recordar e entendre bé e mal e en voler lo bé e en desamar lo mal, enaxí la vostra gloria se mostra acabada en donar gracia als sants de gloria per justícia e per misericordia, e en donar pena als infernats: car enaxí com lo voler val aitant per no voler peccat com per voler bé en les creatures, enaxí la vostra gloria aitàn gran es en vos per justícia com per misericòrdia.

Tant la justícia com el poder divins s'estableixen per mitjà del càstig o de la recompensa que Déu dona als homes en el món transcendent segons la seua conducta moral en el món de la immanència (*LC* 329, 4-6). El càstig o el premi és el que permet tant a la vista sensual com a la intel·lectual contemplar la justícia divina. Com que en Déu no pot haver contrarietat, les penes i la glòria que atorga als homes demostren la seua justícia. I pel seu paper en la teoria de la significació, el guardó i la pena de l'infern que Déu concedeix han de durar molt de temps. De nou veiem que el fonament de l'argumentació es troba en el respecte per la concordança de les dignitats i l'essència divines. Aquesta teoria s'aplica així a la contemplació de Déu:

Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels inno-
rantment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat,
qui turmentava aquells qui'l conexien e li eren desobedients. E per
açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança;

ni si havia major benança con vehia honrar son amat, o major malenança con lo vehia deshonorar. (*LAA* 256)

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

Seguint el que Llull havia exposat al *LC*, l'enteniment de l'amic entén la justícia divina quan Déu castiga els qui li són desobedients o el vituperen. En darrer terme, és el blasme dels qui desconeixen l'amat i no segueixen la primera intenció el que possibilita que l'enteniment de l'amic entenga la justícia divina. Igualment, recordar el pecat del món comés pels homes permet activar la memòria de l'amic a recordar la justícia de l'amat: «—Pregaven Nostra Dona e los àngels e ls sants de glòria mon amat. E con remembré la error en què·l món és per desconexença, membré gran la justícia de mon amat e gran la desconexença de sos enemichs» (*LAA* 318). Tant el mal de culpa com el mal de pena serveixen com a mecanisme epistèmic. D'una banda, com que l'home no pot conèixer el bé directament, necessita la significació contrària que el demostre al seu enteniment limitat: el mal. El mal sorgeix del pecat humà de manera accidental, no sorgeix de la voluntat divina:

L'amich loava lo poder e·l saber e·l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora pecat; lo qual peccat no fóra sens lo poder e·l saber e·l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni·l saber ni·l voler de son amat. (*LAA* 263)

Tanmateix, Déu tolera el mal perquè a través d'aquest, mitjançant el coneixement per la negativa, l'home pot conèixer el bé. El pecat, l'«Entenció girada e enversada contra la final entenció e rahó per què mon amat ha creades totes coses» (*LAA* 276) pot ser una eina per a conèixer, per contrarietat, quina és la recta intenció. És així com Llull arriba a la justificació gnoseològica del mal (Rubio, 1995, p. 6). D'una altra banda, el mal de pena,

que sí que sorgeix de la voluntat divina, és un acte en què Déu demostra la seua justícia i que l'enteniment que s'hi aplica correctament pot percebre. Per això tant la pena del mal que Déu imposa com el pecat de l'home poden significar a l'enteniment humà la justícia divina.

Per tant, la imperfecció de les criatures, la feblesa humana i els pecats que es cometen són necessaris per a conèixer, a través del coneixement per la negativa, la perfecció divina. Per aquesta argumentació s'entén que tant el poder com la impossibilitat de les criatures significaran el poder diví:

On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com hom fia un nou en la correja per tal que sia a hom la sensualitat del nou ocasió com hom sia remembrant en alcuna cosa, enaxí los poders qui son en les creatures e la impossibilitat qui es en elles com es significada al humà enteniment, adoncs es endressat que reeba conexensa del vostre sant poder gloriós; car en so quel firmament ha poder en esser movable e ha defalliment de poder en membrar e entendre e voler, e en so que los elements an poder de compondre e de corrompre los corses elementats e no an poder de membrar ni entendre ni voler, e en so que los vejetables an poder en una cosa e no en altra, e assò metex se seguex en los animals e en los metalls, doncs per assò, Sènyer, es significat al humà enteniment lo vostre sant poder qui ha dat poder a assò ques vol e no a assò a qui dar nol vol. On, com en assò sia significat tot poder, per assò es significat lo vostre sant poder qui pot en so que vol e en so que no vol: on, per assò com hom ha reebuts los significats quil vostre sant poder infinit signifiquen, adoncs deu hom adorar e contemplar de totes ses forces sensuels e entellectuals lo vostre sant poder gloriós. (*LC 322, 6*)

El poder diví ha atorgat diversos poders als elements de l'escala de les criatures, segons la seua voluntat, per això tant el poder de les criatures com la seua negació el signifiquen sensualment. Subratllem encara el símil tan gràfic que el beat empra en l'argumentació: el poder de Déu se significa a través del de les criatures com el nus que fem com a recordatori sensual remet a la cosa que vol ser recordada. La imatge sensual, doncs, esdevé ineludible per al contemplador que vol arribar a recordar, entendre i estimar

Déu. En la mateixa línia, el mal del món s'instaura com a mecanisme eficient per a contemplar la bondat divina. Així ho justifica el beat al capítol del *LC* que tracta sobre com contemplar la bondat de Déu:

Rey dels reys e Senyor dels senyors! Qui vol adorar e contemplar la vostra subirana bonea, sapia membrar e entendre e voler la D qui es bé compost de bé e de mal; car la calor el fret e la fam e la set e la pobrea e la malautía e la mort, tot es bé qui significa al humà enteniment la gran bonea qui es en vos per justicia e per misericordia e poder e saber e voler e acabament; car aitant com hom aperceb los mals els defalliments qui son en est mon, aitant es hom poderós dapercebre los grans bens qui son en vos: car axí, Sènyer, com la vostra encarnacio e passio e pobrea e mort son los ulls don nostra ànima veu los acabaments qui son en vostres vertuts, enaxí per los mals els treballs els defalliments que hom ha en est mon ha hom conexensa dels bens qui son acabadament en vostra bonea, los quals bens nos no pogrem conèxer ni saber si mals e defalliments no fossen en nosaltres. On, com per aquests mals hom pusca aver conexensa de la vostra bonea, doncs los mals que hom sosté son a home gran bé pus que per ells ha conexensa del vostre bé. On, com assò sia enaxí, doncs ab la D pot hom contemplar e adorar lo vostre bé. (*LC* 328, 7)

A causa de les limitacions de l'enteniment, només a través del coneixement del mal l'home arriba a entendre el bé, perquè l'únic que pot arribar a conèixer el bé en si mateix és Déu. Per això el bon contemplador ha de prendre consciència dels seus pecats i ha de servir-se'n amb el profit intencional que venim d'explicar. L'amic prova de fer-ho, però es veu incapacitat i precisa de l'ajuda de l'amat:

Levava l'amat l'enteniment a entendre ses altees, per ço que l'amich enclinàs son remembrament a membrar sos defalliments, e la volentat los menyspreàs e pujàs amar los acabaments de l'amat. (*LAA* 177)

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

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

El primer pas és que l'amic aplique la memòria i l'enteniment a recordar i entendre els seus pecats i les seues febleses. A continuació és indispensable que la voluntat els odie i estime les dignitats. En altres paraules, en aquests versicles Llull no fa més que aplicar l'espècie I de la figura S de l'*ACIV*: memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que odia. Quan l'amic ha recordat i entés els vicis contraris a Déu ha de rebutjar-los afectivament per tal d'afirmar les dignitats divines i les virtuts. Per aconseguir-ho, l'amic ha requerit l'ajuda de l'amat, que s'ha hagut d'implicar perquè l'amic arribe a contemplar-lo. L'actuació de l'amat és clau sempre que l'amic es veu superat per la dificultat de la seua empresa i en algunes metàfores és gràcies a ell que les potències de l'ànima s'apliquen a seguir la primera intenció:

Apartaren-se l'amich e amor, e tenien solaç de l'amat; e representà's l'amat. Plorà l'amich e esvaneí's amor en l'esmortiment de l'amich. Reviscolà l'amat son amich con li remembrà ses fayçons. (*LAA* 87)

Anava's l'amich combatre per honrar son amat e menà en sa companyia fe, sperança, caritat, justícia, prudència, fortitudo, temprança, ab què vençés los enemichs de son amat. E fôra vençut l'amich si no li ajudàs son amat a significar ses nobilitats a son amich. (*LAA* 134)

Ni ajudat de les virtuts teologals i cardinals l'amic aconsegueix véncer els obstacles que li impedeixen seguir la primera intenció, per això l'amat el socorre recordant-li a la memòria qui és o significant a les potències de l'ànima les seues dignitats per fer-li reprendre el recte camí de la contemplació.

Siga com vulga, la realitat natural s'imposa com un element fonamental en la contemplació, constitueix el primer esglaó que cal pujar en el camí a la recerca de Déu: és quan es troba en la natura que l'amic cerca Déu. Així, als versicles del *LAA* l'amic troba l'amat «En I gran boscatge» (*LAA* 185), parla amb ell «en un verger» (*LAA* 157) o el veu representat «sots la ombra de un bell arbre» (*LAA* 47). Perquè tots aquests llocs comparteixen les virtuts divines que Déu els va imprimir en crear-los, en el descens productiu *ad extra* de les seues dignitats. La natura esdevé llavors missatgera entre l'amic i l'amat: «Remirava l'amich un loch en lo qual havia vist son amat, e dehia: A loc qui m representes les belles custumes de mon amat! Diràs a mon amat que yo sostench per sa amor treball e malanança?» (*LAA* 66). L'omnipotència de Déu i el seu dinamisme el du a mostrar-se ininterrompudament i infinitament en el món. Així s'entén que l'amic el trobe en el seu recorregut pels boscos, a través dels diversos elements que en duen impresa la seua petjada. D'aquesta manera, fins i tot el moviment d'una fulla (*LAA* 58) o el cant d'un ocell (*LAA* 27) faciliten la comunicació entre l'amic i l'amat, sense bandejar que hi ha ací un aprofitament dels elements retòrics del *locus amoenus*:

Cantava l'auçel en un ram de fulles e de flors, e lo vent menava les fulles e aportava odor de les flors. Demanava l'amich a l'auçel què significava lo moviment de les fulles ni la odor de les flors. Respòs: —Les fulles signifiquen en lur moviment obediència, e la odor, suferre e malanança. (*LAA* 58)

Cantava l'auçell en lo verger de l'amat. Vench l'amich, qui dix a l'auçell: —Si no ns entenem per llenguatge, entenam-nos per amor, cor en lo teu cant se representa a mos hulls mon amat. (*LAA* 27)

Tanmateix, quan l'home deixà de saber mirar el món, a causa del pecat comès, l'enteniment fou incapaç d'aplicar-se a entendre els vestigis de

Déu en la creació i la voluntat deixà d'estimar Déu. Sense la llum que els el deixara veure, els amadors es veieren privats de la presència de Déu: «Eclipse fo en lo cel, e tenebres en la terra. E per açò l'amich remembrà que peccat li havia longament absentat son amat de son voler; per la qual absència tenebres havien exilada la lugor de son enteniment, ab la qual se representa l'amat a sos amadors» (*LAA* 199). Perquè per a avançar en el coneixement de Déu són indispensables les potències de l'ànima racional. Si el primer pas és la visió sensual del món, el contemplador ha de ser capaç d'aplicar la seua imaginació sobre aquesta visió perquè es convertisca en un material apte per a ser entès per l'enteniment, recordat per la memòria i estimat per la voluntat: «L'amich ab sa ymaginació pintava e formava les fayçons de son amat en les coses corporals, e ab son enteniment les pulia en les coses sperituals, e ab volentat les adorava en totes creatures» (*LAA* 323). Les criatures són l'inici i el final del procés contemplatiu, entès com un cercle d'ascensió i de descens posterior, com un camí d'anada fins a l'espiritualitat i de retorn al món corpori. Tots aquests exemples, tant els teòrics del *LC* com la seua aplicació pràctica al *LAA*, corroboren el paper central de la realitat sensible en la contemplació i en la mística lul·lianes, i en la mateixa línia confirmen la importància que les dignitats prenen en el sistema significatiu del beat. Com a bells ciris que il·luminen els viaransys que recorre l'amich.

2.2 LES BELLESES DEL COSMOS

Les dignitats són una de les eines epistèmiques nuclears del pensament lul·lià, encara més en la primera època de la seua producció. Quina relació, però, s'estableix entre la bellesa divina, que està estretament relacionada amb la bondat, i les belleses corporals? La preeminència ontològica dels principis divins és clau per a entendre que el gust estètic de l'home medieval consistisca a captar totes les relacions sobrenaturals entre l'objecte i el món, a advertir en les coses el reflex ontològic de la virtut participant de Déu (Eco, 1997, p. 27). La infinita bellesa de Déu es manifesta en totes les formes visibles de l'univers, de manera que l'estètica medieval entén la bellesa del món com a reflex de la bellesa divina. Al segle XIII, la reflexió

sobre la bellesa s'encabeix en el mode de pensar transcendental, segons el qual l'ésser té tres modes universals, tres propietats necessàries: és un (*unum*), vertader (*verum*) i bo (*bonum*).³⁷ Alhora, els ens són vertaders per la seua semblança amb la causa primera i són bons i bells perquè en l'acte de la creació Déu fa el bé i manifesta la seua bondat. Per això von Balthasar defineix la història de l'estètica del període que ens ocupa com l'esforç per integrar la bellesa (*pulchrum*) entre les propietats transcendents de l'ésser (1992, pp. 287-293).

Llull segueix de nou aquesta tradició simbolista que considera bell el que manifesta Déu amb les seues virtuts; concretament segueix la interpretació que Albert Magne fa de la teoria de Dionís Areopagita sobre les teofanies, segons la qual tots els éssers obtenen de la bellesa divina la seua pròpia bellesa tenint en compte les seues propietats (Ruiz Simon, 2005, p. 177). Déu mostra la seua bellesa a través de les dignitats, que són per a la vista humana com la bellesa de les formes sensibles que permet a l'home estimar les criatures:

Honrat Senyor en saber e en poder e en voler e en totes altres dignitats! Com hom remembra e entén e vol que vos tan solament sots un deu sens par e sens companyó e igual, e com hom, Sènyer, vos ama de tota la forsa de son remembar e de son entendre e de son voler, per assò vos veu hom contemplant, la qual vista contemplativa es mellor e pus gloriosa que nulla altra vista.

On, com la beneyta anima ha plena, Sènyer, sa memoria e son enteniment e sa volentat de la vostra unitat per vista de contem-

37. Els transcendents són modes universals de l'ésser, tan universals com ell, fonts d'intel·ligibilitat. Són els primers conceptes de la ment humana, els *principia*, els *communissima* als quals referir qualsevol altre concepte, qualsevol contingut del pensament humà. Al llarg de la història de la filosofia se'n conceben tres: l'un, la bondat i la veritat, tot i que hi ha autors que tracten d'encabir-hi també la bellesa. A la *Summa de bono* de Felip el Canciller trobem el primer intent de fixar una noció exacta de transcendental, que seguiran autors com Alexandre de Hales, sant Bonaventura, Albert Magne i, sobretot, sant Tomàs d'Aquino. D'entre la bibliografia extensíssima sobre els transcendents, vegeu els estudis de Gracia (1992) i Aertsen (1996 i 2012). Sobre la relació de la bellesa amb els transcendents, vegeu els treballs clàssics de Pégnaire (1932) i Pouillon (1946), així com von Balthasar (1992) i Eco (1997, pp. 29-43).

placio, adoncs ha gran fervor e gran ardor e gran animositat en vos a veer amant e honrant vostra gloriosa unitat; car aitant com la memoria pot remembrar e aitant com l'enteniment pot entendre e aitant com la volentat pot voler, aytant la memoria e l'enteniment e la volentat volen vos veer.

Car enaxí com hom s'enamora d'alcuna cosa a veer sensualment per la bellea d'aquella forma sensual, enaxí, Sènyer, e molt pus fortment la anima s'enamora de vos a veer on pus fortment es contemplativa en la vostra bonea e en los vostres honraments acabaments. (*LC 223, 7-9*)

A través de la contemplació de la bondat i de la resta de dignitats, l'amich s'enamora de Déu: les dignitats són, en Déu, el que la forma bella és en les criatures. Dit d'una altra manera, les dignitats són les belleses espirituals i invisibles i per això les criatures, en tant que en participen, són les belleses sensuais i visibles. Per això el beat es refereix als atributs divins com a «belles fayçons», «belles custumes», «bells capteniments», o simplement «bellees»:

—Digues, foll, quant vench en tu amor? Respòs: —En aquell temps que m'enrequí e m poblà mon cor de pensaments, desirers, suspirs, languimens, e abundà mos hulls de làgremes e de plors. —Què t'aportà amors? —Belles fayçons, honraments e valors de mon amat. —En què vengren? —En membrança e en enteniment. —Ab què lls reebist? —Ab caritat, sperança. —Ab què lls guardes? —Ab justícia, prudència, fortitudo, temprança. (*LAA 78*)

Vehins de l'amich són los bells capteniments de l'amat. E los vehins de l'amat són los pensaments de son amich, e los treballs e lls plors que sosté per amor. (*LAA 218*)

—Digues, foll, con no parles? —Ni què és ço en què estàs enbarbesclat, consirós? Respòs: —En les bellees de mon amat e en lo resemblament de les benanances e de les dolors que m'aduen e m donen amors. (*LAA 72*)

Al primer exemple les potències de l'ànima racional s'han aplicat a estimar, recordar i entendre les virtuts divines —gràcies a les virtuts teològals *caritat* i *esperança*— i l'amic les conserva amb una bona conducta moral, per mitjà de les virtuts cardinals. Advertim que Llull anomena les dignitats «honraments» i «valors» però també «belles fayçons», uns trets que són la bellesa absoluta de la qual participen la resta de belleses, tant espirituals com materials. Al versicle 72, en contemplar les dignitats de Déu el contemplatiu perd la parla perquè, com diu Joan Escot Eriúgena, quan penetrem la bellesa fins al fons, restem muts d'admiració, el bell suprem causa la joia suprema (De Bruyne, 1946, p. 354). L'inefable, en efecte, no es lloa sinó pel silenci, perquè està més enllà de les fronteres de la paraula. De la bellesa absoluta de Déu, doncs, es creen tota la resta de belleses. A l'*Arbre de filosofia d'amor* se n'explica el procés a partir de la bellesa de les dignitats (Llull, 1980, p. 88):

«Amic», dix amor, «en Déu ha aytan bel bonificar, con és la belea de sa bontat, com sia so que lo seu bonificar sia aytan gran, durable, poderós, savi, amorós, virtuós, ver e gloriós com és la sua bonea; car si no ó era, seria la sua bonea ociosa, e seria menor per ociositat, e viciosa per menoritat e contrarietat. E assò metex se seguiria si l'amat no avia aytan gran belea per magnificar com per sa granea, e per eternar con per eternitat, e enaxí de les altres, enfora contrarietat e menoritat, qui no poden ésser en lo subirà amat.»

Com que la bondat divina és bella, el bonificar també ho ha de ser, perquè sinó la bondat seria ociosa. De fet, «Si bonificar fos legea en bontat, / no fora a amar bellea de amic e de amat» (Llull, 1936, p. 109). En aquesta línia s'entén que Llull proclame als *Proverbis de Ramon* que «bellea de bontat es per bonificar e damor per amar» i «neguna ociositat es bella» (Llull, 1928, p. 40). Així, Déu fa belles les criatures a través del bonificar —i de la resta de dignitats en el seu *agere*. L'evidència de la bellesa de la natura és un indicati del seu origen transcendent: la bellesa del món implica l'existència de la bondat. Vegem l'explicació metafísica de l'existència de Déu que un ermità dona a Fèlix al *Llibre de meravelles* (Llull, 2011, p. 85):

Bells amichs —dix l'ermitá—, considerar devets que aquest mon es per alcuna ocasió de be, cor sens ocasió de be no poria esser tan bell mon com aquest. E, si Deus res no era, seria lo mon per ocasió de mal, cor mes seria de mal que de be. Et cor be se coven ab esser e mal se cové ab no esser, es semblant que ço per que·l mon es bo es Deus e ço per quel mon seria major en mal que en be seria no esser Deu, sens l'esser del qual tot quant es seria debades e seguir-s'ia que be fos per ço que fos mal e mal seria per si matheix e seria la fi de be. E açó es molt inconvenient, per lo qual es declarat Deus esser.

Déu és el bé absolut i difon la seua bondat en la creació. Com que el seu fi és el bé, el món és bell; l'adequació al fi, doncs, és el que li confereix bellesa. La bondat de Déu es constata en la bellesa de la creació i l'existència del bé significa l'existència de la seua causa, perquè si Déu no existira el mal del món seria major al bé (Bonillo, 2006, pp. 293-295). A l'*Arbre de filosofia d'amor* Llull defineix així la bondat: «Bonea és so per què bo fa bé e per què bona cosa és ésser e mala no ésser» (1980, p. 22). D'una banda, es constata de nou la importància del dinamisme en el pensament lul·lià —el bé existeix per a bonificar— i, d'una altra, el bé s'associa a l'ésser i el mal al no ésser: Déu és la causa primera i l'allunyament suposa la manca d'existència, perquè si Déu no existirà, el bé no en seria un atribut, de manera que equivaldria al mal (Bonillo, 2006, pp. 294-295). L'argument metafísic, llavors, s'encabeix en la línia del pensament transcendental que presentàvem a l'inici de l'apartat.

La bellesa de les criatures significa la bellesa infinita i perfecta del creador, de manera que esdevé un altre mecanisme epistèmic: «A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum uideri» (Sv 13,5). A l'arbre d'amor de l'*Arbre de filosofia d'amor*, Llull inclou les «cogitacions d'amor» per ensenyar els amadors a saber pensar en Déu i a multiplicar aquests pensaments d'amor. La vuitena de les cogitacions se centra precisament en la utilitat de la bellesa de la creació (1980, p. 31):

Viu l'amic 1^a bela flor que avia creada son amat, e dix a la flor que la sua belea lo movia a cogitar la belea de son amat. E per

aysò la flor dix a l'amic que no avia grans cogitacions e durables envers son amat, car aquel ha grans cogitacions d'amor, qui cogita en l'amat simplement, segons les condicions de l'amat e la natura e essència d'amor.

L'amic s'adona que a través de la bellesa sensual de la flor pensa en la bellesa de Déu, però aquesta meditació és imperfecta i limitada, entre altres perquè la flor és efimera i Déu és etern. La meditació sobre l'amat, doncs, ha de partir de la bellesa del món sensible però ha d'anar-hi molt més enllà; aquest és només el primer esglaó d'un llarg camí per a qui ha d'arribar a cogitar en la bellesa de Déu en la seua totalitat, «simplement».³⁸

En la mateixa obra es dona un altre cas més extrem: pensar en Déu a partir de la bellesa de la representació de la bellesa de la creació. En aquest cas la significació apareix doblement, es tracta de la visió indirecta a través d'una mena de doble espill en què trobem Déu per la representació pictòrica de les criatures que el signifiquen. A l'*Arbre de filosofia d'amor*, el metge que tracta de curar l'amic el du a sojornar a una cambra on hi ha pintades unes belles figures que acreixen la seua desesperació (1980, p. 109):

Lo metge d'amor fêu jaer l'amic en una bela cambra d'amor, pintada de beles figures qui a l'amic remembraven son amat e les sues noblees e valors, axí com figures de bels e grans arbres carregats de fuyles, flors e fruyts, dels quals ix gran odor, e figures d'aucels, bèsties e de bels hòmens e beles dones. E aqueles figures fan remembrar a l'amic que son amat és bel e gran en bontat, qui tantes, tan grans e tan beles creatures à creades.

La representació de les criatures (la *imago*) tant del món vegetal com del món animal provoca que l'amic recorde la bellesa i la bondat de l'amat. La representació gràfica activa la vista sensual i també l'olfacte, perquè al passatge s'adverteix una sinestèsia: les imatges de l'arbre i els seus

38. De fet, per a Hug de Sant Víctor el grau suprem del coneixement és la intuïció intel·lectual, pura i simple de la realitat divina en el seu ésser racionalment incompreensible (Bruyne, 1946, p. 230).

fruits estan amarades d'olor. A més, el llit on el metge l'instal·la «avia propietat e vertut que negun home qui y jagués no podia dormir ni ublidar les beles e noblees de l'amat». De nou, Llull designa les dignitats com a belleses i trobem el motiu paradoxal de la coincidència entre la causa i el remei de la malaltia d'amor, com ha estat comentat als versicles 51 i 238 del *LAA*. Així, tant la visió de les figures com la constitució del llit on reposa, activen la memòria de l'amic i, amb el record de l'amat present, n'impossibiliten el guariment.

Encara trobem una altra cambra d'amor que se serveix del recurs figuratiu per a activar la memòria de qui el contemple. És la cambra del fill del cavaller que al *Llibre de meravelles* se'n va de casa i a qui els pares fan pintar per tal de recordar (Llull, 2014, p. 67):

En una terra estranya trametia un cavaller son fill. Ans que·l fill de aquell cavaller partís de son pare et de sa mare, feren en la paret de lur cambra depinyer lur fill a un pintor, qui les callitats et la disposició de lur fill significás en la ymatge que en la paret pintava. Com lo pare et la mare veeyen aquella ymatga, adonchs remembraven lur fill, qui se·n fo anat et qui en fet d'armes estech longament en terra estranya. Totes les vegades que·l pare et la mare regardaven aquella pintura eren alegres per ço cor lur fill remembraven.

Molt plach a Felix la semblança, per la qual entés que aquest mon es ymatge per la qual es significada la gran bonea et noblea de Deu. Et cor la memoria sia creada a membrar Deu, per açó, per natura, se deu alegrar com remembra la ymatge de Deu, en la qual ymatge son significades les dignitats de Deu, ço es a saber, que per la bonea de la creatura es significada la bonea de Deu et per la granea de la creatura es significada la granea de Deu et axí de les altres coses semblants a aquestes.

En aquesta cambra pintada es representen les *qualitats* i la *disposició* del jove, els atributs que el fan reconeixible i que permeten als pares estimular el record del fill. La semblança ajuda a exposar l'exemplarisme ontològic. Els exemples fins ara adduïts evidencien l'interès de Llull pel

pulchrum, pel que és bell en funció de Déu, per la bellesa que condueix a la divinitat. L'home que contempla la bellesa de les criatures no pot oblidar que al darrere hi ha l'empremta de Déu, la seua bondat infinita, i que les criatures serveixen precisament per a demostrar-la i arribar-hi. Ara bé, per tal d'aprehendre la bellesa divina, el contemplatiu ha de ser capaç d'eleva la sensualitat i no quedar-se en la forma externa:

Cuminal Senyor a uns e a altres, savi Senyor en totes coses!
 Vos avets donada a home vista corporal per tal que veja les coses que sensualment se veen e que hom conega a elles senyor e creador e ordonador, e conegut creador e senyor per vista corporal, cove que hom ymagén la noblea e la bonea del creador e del senyor qui tam bellamente tan ordonada ha creades les creatures.

On, com los homens s'adeliten en veer la bellea de les creatures e lur anima s'ublida de rememrar e d'entendre e d'amar la noblea e la saviea el poder e la bonea del creador qui tam belles coses ha creades e fetes com son les creatures, adoncs, Sènyer, per vista corporal e entellectual es pres lo vostre nom en va en so que hom no reeb los significats que les creatures donen a home de la alta bonea de lur creador. (LC 256, 4-5)

Quedar-se en la forma externa bella de les criatures i no emprar-les perquè les potències s'apliquen a recordar, entendre i estimar les dignitats divines és fer un ús incorrecte de la creació o, en termes lul·lians, desordenar les intencions. Per això l'amic de l'*Arbre de filosofia d'amor*, abans d'ésser jutjat i condemnat a morir, confessa que ha pecat. La contemplació de la bellesa externa de les criatures li ha provocat el gaudi estètic i no ha sabut convertir-lo en gaudi místic, de manera que ha invertit l'ordre de les intencions:

él havia peccat moltes vegades ab los huyls en veent beles creaturas, car més s'alegrava per la belea d'eles que per la belea de l'amat qui les à creades a significar ses grans beles e beutats, per so que los amadors s'alegren en les sues beles. [...] E, encara, que moltes vegades era anat al sermó per so que oís beles paraules rectorica-des e ornades, de poca utilitat, que de veritat, e a les paraules bones s'adurmia, e a les males él vetlava. (Llull, 1980, p. 116)

Per a l'estètica medieval, l'home savi és aquell capaç de convertir l'emoció estètica que li provoca la contemplació de la natura en emoció religiosa, qui sap passar del gaudi estètic al gaudi místic. El bon contemplatiu ha d'admirar la bellesa immediatament manifesta per a veure la saviesa transcendent que se'n revela. Segons sant Bonaventura, les coses no són la semblança divina en estat pur, només tenen d'aquesta semblança el reflex projectat sobre la matèria que les constitueix, que és el que els confereix ordre, mesura, pes i intel·ligibilitat. Però podem no percebre'l o rebutjar voluntàriament contemplar-lo, de manera que se n'esborra el vestigi i només veiem en la natura el residu brillant però sense intel·ligibilitat (Gilson, 1943, p. 175). Així, la natura perd la funció que li conferí Déu en crear-la. El cim de l'estètica és, doncs, descobrir en les formes sensibles la projecció de la bellesa de l'ànima i de la bellesa de Déu, de l'ordre moral i de l'ordre diví (De Bruyne, 1946, p. 211). De fet, l'ànima humana és qui té la major bellesa si s'aplica a recordar, entendre i estimar les virtuts, perquè, com s'ha exposat, la superioritat ontològica i epistemològica de la realitat intel·ligible condiciona la teoria estètica lul·liana.

Si la bellesa sensual és un dels fonaments del sistema contemplatiu de Llull, com s'ha mostrat, la bellesa espiritual hi ocupa un lloc encara més remarcable. A l'*Arbre de filosofia d'amor* s'explicita la diferència entre dos tipus de belleses, que anomena bellesa natural i bellesa moral:

dix l'amor a l'amic que ensercassen les belees de les creatures, per so que ab eles sabessen mils parlar de la belea, amor de l'amat. E dix amor que les belees de les creatures són en dues maneres, so és a saber, belea natural e belea moral; belea natural, axí com la bela dona qui ha bela cara, bels cabels e bel cors; belea moral és con la dona à bela amor per bontat, justícia, saviea e castetat. (Llull, 1980, p. 85)

Seguint la simbologia de l'arbre, l'*Arbre de filosofia d'amor* s'estructura en set parts, una de les quals és els rams. En aquest apartat, l'amor exerceix el seu mestratge sobre l'amic. El segon dels tres rams és la bellesa, perquè «amor requer belea d'amic e d'amat e de lurs obres, e sens ela, amor en lo seu arbre no pot florir ni granar» (1980, p. 81). La recomanació de l'amor a

l'amic és clara: per a parlar de la bellesa de Déu cal cercar la bellesa de les criatures. El que és remarcable és que en aquest cas contraposa la bellesa natural, que es correspon a la bellesa sensual, a la bellesa moral —en altres llocs anomenada bellesa espiritual—, que té com a objecte l'adequació al fi perquè s'ha estat creat. Així, la bellesa moral de Déu és l'amor que sent per les criatures, mentre que la bellesa moral de les criatures és seguir la primera intenció. Els dos tipus de bellesa exerceixen una funció en la contemplació, per a la qual cosa s'hi ha de saber aplicar el sentit corresponent i s'ha de tenir en compte la jerarquia ontològica que hi ha entre elles. La jerarquia entre els dos tipus de belleses també s'estableix entre el plaer que se n'obté: mentre que la bellesa sensual comporta el plaer corporal, la bellesa espiritual suposa el gaudi espiritual. La importància que Llull dona a aquest tipus de representacions en la contemplació la veiem al capítol 57 del *Llibre de meravelles*, quan fa aparèixer el *Llibre de plaent visió* (Llull, 2014, p. 78):³⁹

«Aquest libre, senyer rey», dix lo donzell, «feu aquell sant hermitá qui fo filosof; et de tots los libres que poch atrobar ell trash totes les ystories que poch traher, et de tot açó que vey a fer als homens et a les besties et auzells, arbres, ell ho posava en figures.»

Segons es narra al capítol, un filòsof ermità escriu un llibre «de plaer corporal et esperital», que a la seua mort arriba a mans del rei. El donzell que li'l tramet s'apressa a explicar-li'n el contingut: «De plaer corporal es per ço cor hi ha moltes et diverses figures, qui son molt noblament fetes et son de totes aytantes maneres com hom pot pensar de creatures et de obres de creatures» (2014, p. 78). A partir de les belles figures que representen la realitat sensible, l'ermità pot contemplar la bellesa sensual del cosmos, però també pot obtenir-ne plaer espiritual si la visió de les figures mou la vista espiritual a contemplar en les criatures els atributs divins (2014, p. 79):

39. Tot i que el llibre forma part de la ficció del *Fèlix*, un bon grapat de lul·listes considerà que l'obra hauria existit. Fou Bonner qui argumentà convincentment el caràcter metaficcional de l'obreta que ens ocupa (1980, pp. 71-73). Sobre el *Llibre de plaent visió*, és fonamental el treball de Soler (2016).

Com lo filosof hac fet aquest libre, ell se·n vench ha estar en .n^a. esgleya hermitana, et aquest libre ell guardava tot jorn per ço que·n hagués plaher corporalment et espiritual; plaher corporal n'avia, per ço cor lo libre es bell et ben pintat et afigurat et cor de moltes figures es ajustat; plaher espiritual n'avia, per ço cor, per ço que vey a ulls corporals, se girava ha veer ab ulls espirituals, ab los quals vey a Deu et les obres que havia en les creatures, et havia plaher de ço que considerava en les coses passades et en les obres que fan les creatures.

Malgrat que ens podria semblar innovador, Llull és també ací hereu del seu temps. Amb aquest tipus de contemplació a partir de les representacions diagramàtiques i iconogràfiques, el beat s'inscriu en la tradició del XII que fa dels recursos visuals un estímul perfecte per a la contemplació i que té la seua màxima expressió en els victorins (propers en molts aspectes, segons s'està constatant al llarg de l'apartat) i en les obres de Joaquim de Fiore (Soler, 2016, p. 535). Igualment, Platzcek (1978) ja es refereix al paper de les figures com a suport per a la contemplació.

Seguint amb la fonamentació de la teoria estètica lul·liana, de vegades la bellesa sensual es correspon amb la bellesa moral o espiritual, però en altres casos les criatures que són belles sensualment no ho són moralment o viceversa, i en aquest cas ha de prevaler la superioritat del sentit i la bellesa espirituals. La crítica a la preocupació per la bellesa sensible en detriment de la bellesa espiritual és una constant lul·liana que l'autor pren de la tradició cristiana medieval. Tenint en compte la superioritat ontològica i estètica de l'ànima racional, hauria de ser aquesta l'objecte de preocupació dels homes i no el cos mortal i corruptible, font d'apetits i de pecats. L'ànima, en tant que té la capacitat de comprendre Déu, és qui rep la major bellesa de la divinitat que l'ha creada, però l'home oblida que la seua part espiritual està per sobre de la corporal i es dedica a ornamentar i honrar el cos, en comptes d'embellir l'ànima amb les virtuts, aplicant les potències racionals a estimar, entendre i recordar les virtuts i odiar els vicis. Aquesta inversió de l'ordre intencional provoca la crítica del beat.

La mala fembra, Seyner, se pausa blanquet e color e s tin sos cabels e ses celes e sa boca e sos huls per tal que sia vista bela a

les jens; e sobre les beles colors e les beles faysons que vos avetz pausades en ela, ela, Seyner, posa colors qui son de causes molt leges e molt pudens a veser e a odorar e a palpar. (LC 104, 11)

Qui ama honrament entellectual, aquell orna sa ánima de virtuts remembrant e entenenent e amant virtuts e remembrant e entenenent vicis desamant aquells [...] mas com hom ama los ornamentals sensuels més que los ornamentals entellectuals, adoncs ama hom més esser honrat sensualment que entellectualment. On, per assò ornant et honrant lo cors, desorna e desonra hom la ánima ab malvat remembrament e enteniment e voler, e per assò pren a hom axí com a la folla fembra qui pinta sa cara e cuidas embelleyr e enlegeexse en so que ella no sap amagar a les gents les colors ni les maestríes ni les sab tam bé ni tan endressadament posar com natura orna faysons [...]. Car com lome o la fembra se orna es pinta, adoncs aquell ornament significa als altres homens que lur ánima ama luxuria e vanagloria e ergull e no membra ni entén ni ama vos ni la gloria celestial. (LC 292, 20-21)

Oh vos Deu sant gloriós amador d'aquells qui amen vos! La .vij.^a raó damor se diu d'ornaments. On, deym, Sènyer, que sensualment sentim e entellectualment entenem que més homens e fembres sens tota comparacio entenen en ornar lurs vestiments e lurs cares e lurs cavalcadures e lurs cambres e lurs palaus, que no son los homens qui entenen en ornar e en purificar lurs animes de virtuts, per tal que en lurs virtuts sia significada e revelada al humá enteniment la noblea del creador. (LC 284, 25)

En la línia de l'aversion cap a la cura del cos, la crítica al maquillatge i l'embelliment artificial és un lloc comú en els textos dels moralistes, segons el principi que no s'ha de corregir l'obra de Déu. Els pares de l'Església adaptaren a les seues necessitats la tradició estoica que condemnava l'adornament femení i introduïren en el debat dues qüestions que serien molt importants durant els segles successius: l'associació de l'embelli-

ment femení amb la desobediència a Déu i la consideració que les dones s'adornaven exclusivament per a seduir els homes (Sánchez, 1987). Com es veu als fragments, Llull també fa seu aquest lloc comú.

Si hom resta embadalit en la bellesa sensual de les criatures, els sentits sensuais no estan complint la seua funció, perquè s'han superposat als espirituals i a les potències de l'ànima. Restar en la bellesa sensual de les criatures i no servir-se'n amb un objectiu contemplatiu condueix al pecat. En aquest sentit, el perill s'intensifica quan es tracta de la bellesa femenina. Que la bellesa sensual de les dones fa que qui les contempla oblide Déu és un altre dels tòpics que recorre la tradició moral i literària de l'època. El mateix Llull confessa a la *Vita magistri Raymundi* que portava una vida dissoluta dedicada als plaers carnals, fins que l'aparició de Jesucrist crucificat el va fer consagrar la seua vida a seguir la primera intenció. Al *LC* explica que per contemplar la bellesa femenina havia oblidat servir Déu:

Eternal Seynor, perdurable, en totz temps, gloriós sobre totes glories! Enaxí con gran secada e gran fret es pestelencia dels fruytz de la terra, enaxí, Seyner, la belesa de les fembres es estada pestelencia e tribulatió de mos huls, cor per la belesa de les fembres son estat oblidós de la vostra gran bonesa e de la belesa de vostres obres. (*LC* 104, 16)

Aquest perill ateny tota la societat, fins i tot els clergues, que tampoc no queden exempts d'oblidar la bellesa de Déu. La inversió de les intencions arriba a tal punt que inclús dins de l'església els homes prefereixen mirar les dones belles i ornamentades que contemplar la creu, el símbol bell per excel·lència (Llull, 2009, p. 319):

E con fo al entrant de l'esgleya ell viu moltes dones entrar en l'esgleya, les quals foren vestides de molt nobles vestiments. Tintes agueren lurs çelles e lurs cabells; en lur cara foren colors de blanch e de vermell per ço que fossen vistes per los homens e cobeejades als plaers de luxuria. Homens jovens, be vestits e ab lurs garlandes en lo cap, entraren en l'esgleya e guardaren enans les dones que l'altar ni la creu on es representada la passio del Fill de Deu.

Si la bellesa sensual, quan no resta al servei de la primera intenció, és fortament criticada per Llull, la lletgesa sensual és valorada perquè sovint va en paral·lel a la bellesa espiritual. A través de l'aspecte extern es poden significar les virtuts dels bons amadors, que la vista espiritual ha de saber reconèixer. El bon enamorat que ho deixa tot per seguir la primera intenció, també abandona les possessions materials. Només cal recordar l'opció vital que Llull seguí després de sentir el sermó del dia de la festivitat de sant Francesc, a Palma, segons es conta a la *Vita magistri Raymundi*: desposseït dels seus béns, abandona la família, es posa un «hàbit de drap vil» i comença el pelegrinatge missional. Així, l'aposta conscient per la pobresa és un dels senyals del bon contemplador, i una de les característiques del bon penitent, com explica Blaquerna al personatge de Narpan quan li ensenya a fer penitència correctament (Llull, 2009, pp. 247-248):

Con los monjos entraren en lo capitol e lo senyor abat demaná a Narpan com anava tan stranyament vestit ni con s'era levat tan matí, Narpan respós que enaxí l'avía vestit son scuder e que l'havia despertat e que ell volia d'aquí en avant esser obedient a Blaquerna en tot ço que Blaquerna li consellás [...]. A penitencia se convenen .iii. coses: contricció de cor e confessió de bocha e satisfació dels falliments que hom ha fets [...]. A satisfació cové que hom reta ço que te de tort e que hom do afflicció a son cors de vigílies, oracions, aspres viandes, aspre lit, aspres vestiments e humils, e les altres coses semblants a aquestes.

La sorpresa dels monjos i de l'abat rau en l'estranya indumentària que el penitent fa servir, però ràpidament Blaquerna explica que aquesta és precisament una de les condicions de la penitència. Fins i tot Llull s'abilla d'aquesta manera després de la conversió, com hem dit. De fet, la humilitat en la manera de vestir és un dels senyals que plau a la vista espiritual:

Gloriós Deus! Als huls corporals no plasen vesar vils draps ni apedassatz vestimens, ni no·ls plau faysó d'ome vel, magre, malenant, plorós, consirós; mas dels huls sperituals no es enaxí, Seyner, cor molt es bela causa e plasant a l'anima con veu home

paubre, mal vestit, magre, vel, plorós e consirós, per la vostra amor envelit en lo vostre servei. (*LC* 104, 5)

L'ideal de pobresa evangèlica aposta pel deslliurament dels béns materials com a mitjà per a seguir Jesucrist, de manera que la pobresa i la humilitat són essencials per a qui pretén dedicar la vida al servei de Déu, com ho fou per a sant Francesc o per al mateix Ramon Llull. Aquest és el mateix camí que han de seguir els contemplatius, com l'amic i els altres amadors de Déu:

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

Encontrà l'amich un scuder qui anava consirós he era magre, descolorit e pobrement vestit; e saludà l'amich dient que Déus l'endrechàs a trobar son amat. E l'amich li demanà en què l'avía conegut; e l'escuder li dix que los uns secrets d'amors revelen los altres e per açò han conexença los amadors los uns dels altres. (*LAA* 149)

Els nobles vestiments no signifiquen la noblesa d'ànima, ans al contrari: l'amador que els porta peca de vanaglòria i és condemnat a la pena infernal. Per contra, l'amador que es despreocupa del seu aspecte físic, es vesteix humilment i fa autèntica penitència tindrà com a recompensa la glòria eterna. Totes aquestes característiques físiques, menyspreades per la vista sensual però plaents a la vista espiritual, signifiquen l'amor per Déu. Els amadors de l'amat es poden reconèixer entre ells, pels signes que els signifiquen, que són secrets als ulls de la gent corrent però descodificables entre els contemplatius que comparteixen l'amor a Déu i el saben reconèixer en l'altre.

De fet, per a Llull els nobles vestiments, les belles vestidures, són les virtuts de l'ànima. La verdadera preocupació de l'amic ha de ser l'ornamentació de l'ànima, la contemplació de les dignitats que pot dur a terme si s'aplica a seguir la primera intenció. En alguns versets, l'amic així ho fa

i es vesteix amb l'amor de l'amat i les dignitats: «Dehia l'amich: —Vestit son de drap vilment; mas amor vest de plaents pensaments mon cor, e lo cors de plors, languiments, passions» (LAA 143). Llull se serveix d'una metàfora en què personifica les virtuts o altres elements importants en l'amor místic, com els plors, els llanguiments o directament l'amor mateix, que són l'hàbit amb què l'amic vol abillar-se:

Malalte fo l'amich, e pensava'n l'amat. De mèrit lo pexia e ab amor l'abeurava, en paciència lo colgava, d'umilitat lo vestia, ab veritat lo metjava. (LAA 23)

Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que ls vestís e ls ornàs de sos afayçonaments per ço que'n fossen a l'amat pus agradables. (LAA 76)

Vestia l'amat son amich. Mantell, cota, gonella e capell li fahia d'amor; e camissa de pensaments e calçes de tribulacions e garlanda de plors. (LAA 128)

L'ajuda de l'amat és essencial en aquests casos; ho serà també en els versicles en què Llull emprà la mateixa metàfora per a parlar de la *imitatio Christi*, com veurem en l'apartat que segueix. La recurrència al vestit o «hàbit d'amor» no és una singularitat lul·liana, ans remet al concepte filosòfic que arrenca d'Aristòtil i que codifica sant Tomàs d'Aquino. L'hàbit de la virtut és una qualitat o possessió permanent amb què un es revesteix com a resultat de la pràctica virtuosa continuada. Aquest concepte de l'àmbit de l'ètica,⁴⁰ serveix Llull per a explicar el funcionament correcte de la voluntat (1980, p. 27):

40. Per als escolàstics, l'hàbit té dos sentits: indica un mode d'estar de l'ens o bé una qualitat. L'hàbit com a qualitat és una possessió permanent del subjecte adquirida per mitjà de l'execució repetida d'alguns actes, mitjançant el qual ens tornem hàbils per al que som capaços de fer (Magnavacca, 2005, p. 324). Per a una revisió aprofundida del concepte, veg. Sánchez (2000), que analitza extensament les tres dimensions de l'hàbit segons sant Tomàs, partint de les consideracions d'Aristòtil: l'hàbit com a tinença, com a disposició i com a qualitat. Veg. la descripció del terme que fa Auer en l'àmbit de la filosofia, de la psicologia, de l'ètica i de la teologia (1960, pp. 1298-1299).

Can l'amic mescla son voler ab amar, qui es obra d'ábit d'amor, adoncs vest sa volentat d'amor e son voler d'amar; e cant per alcunes aversitats la volentat se vol enclinar a desamar l'amat, lo voler e l'amar no·s poden partir, pus que l'ábit d'amor ha vestit a la volentat son amar; emperó aisó no pot fer amor sens ajuda de son amat e de les altres rails d'amor.

Dir que l'amic vesteix d'amor la voluntat, i el voler d'amar no és més que afirmar que el contemplador aplica la potència de l'ànima a complir la seua funció, que s'aplica virtuosament a complir la primera intenció. Al llarg d'aquestes pàgines s'ha constatat la importància de la bellesa sensual i la bellesa intel·lectual quan aconsegueixen la funció que els ha estat donada en l'estètica lul·liana. Tanmateix, si hi ha una veritable bellesa que supera tota la resta, aquesta és la que prové de Jesucrist i de la creu, entesa com a símbol suprem cristià.

Taula II. Recopilació de versicles i textos que s'hi relacionen

II. LES DRECKERES DEL MÓN	
<i>2.1 Ciris que il·luminen viaranys: les dignitats divines</i>	
<p>Per tal que·l vostre compliment e·l vostre acabament, Seyner, fos conegut, per aysó, Seyner, es donat eser a les creatures; e la pus principal ocasió per que les creatures son, Seyner, creades, si es per conexer la vostra bonesa.</p>	LC 100, 7
<div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com lo mirall representa a la bella dona la figura de sa cara, per la qual representació sensual la dona ha ocasió de membrar e entendre e voler sa bellea, enaxí la M (memòria, enteniment e voluntat) es ocasionada de membrar e entendre e amar la A (senyoria de Déu) com la B (significació d'A) li representa la A ab la F (poder de Déu) e G (saviesa de Déu) e H (voluntat de Déu) e I (dretura de Déu) e K (misericòrdia de Déu) e L (acabament de Déu). On, com la M entellectueja so que reeb de la B per les damunt dites figures ab les quals la A es significada, adoncs membra e entén e ama la ànima en vostra senyoria tant de poder e saber e voler e dretura e misericordia e acabament, que lo voler de la M no ama altra senyoria sino la vostra, ni altra senyoria no membra ni entén digna ni covinent sino la vostra, ni neguna senyoria no es par ni igual ni semblant ab la vostra en poder ni saber ni voler ni dretura ne misericordia ni acabament.</p> </div>	LC 332, 11

<p>Amic, és creació per so que sia lo món e les creatures, espil e ymage de la obra que l'amat à en si metex per so que sia per los àngels e per los homes coneguda, amada e loada.</p>	<p><i>AFA</i>, p. 163</p>
<p>Demanaren a l'amat de la amor de son amich. Respòs que la amor de son amich és mesclament de plaer e malança e de temor, ardiment. Demanaren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinida bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influencia ha l'amat a l'amich.</p> <p>Com la vostra amor sia, Sènyer, tan alta e tan maravellosa, per assò avets vos creades les creatures en moltes diverses figures e especies e propietats per tal que en moltes de maneres donen e demostren significacions al humà enteniment de la bonea e la granea excellent de la vostra acabada amor gloriosa. On, bonahuirada es la ànima qui sab apercebre e conèixer e amar e membrar la vostra santa amor vertuosa, e benahuirades son totes les creatures qui al humà enteniment donen demostracio de vostra amor piadosa; e maleyta es la ànima qui no vol ni sab membrar ni entendre ni amar la vostra amor ni vol apercebre los significats en los quals e per los quals la vostra sancta amor es significada.</p>	<p><i>LAA</i> 81</p> <p><i>LC</i> 324, 6</p>
<p>Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e ll mortificava no era mas ia tant solament.</p> <p>en una manera son les vertuts en vostra essencia a esguart de la vostra essencia e en altra manera entenem les vertuts a esguart de les vostres obres en les creatures.</p>	<p><i>LAA</i> 88</p> <p><i>LC</i> 178, 3</p>
<p>Demanaren a l'amich: —Quals són tes riqueses? Respòs: —Les pobretats que sostench per mon amat. —E qual és ton repòs? —Lo languiment que m dóna amor. —E qui és ton metge? —La confiança que he de mon amat. —E qui és ton mestre? Respòs e dix que les significanças que les creatures donen de son amat.</p>	<p><i>LAA</i> 57</p>

<p>Levà's matí l'amich, e anava cerchant son amat. E atrobà gents qui anaven per la via e demanà si havien vist son amat. Respongueren li dient quant fo aquella ora que son amat fo absent a sos hulls mentals. Respòs l'amich e dix: Anch, pus ach vist mon amat en mos pensaments, no fo absent a mos hulls corporals, cor totes coses vesibles me representen mon amat.</p>	<p>LAA 40</p>
<p>Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e-ls remembraments de l'hamich en les noblees de son amat. E aportaven a l'amich fayçons, e umplien son enteniment de respandor, per la qual la volentat muntiplicava ses amors.</p>	<p>LAA 322</p>
<p>—Digues, foll, per qual cosa pots ésser pus semblant a ton amat? Respòs: —Per entendre e amar de tot mon poder les fayçons de mon amat.</p> <div data-bbox="142 691 777 887" style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px 0;"> <p>Humil Senyor! Qui vos vol conèixer, cové que remembre e entena e am los significats qui signifiquen vostres qualitats; car com hom sab remembrar e entendre e voler so que significa de vos vostra infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e dretura e misericòrdia e humilitat e paciència, adoncs ha hom conexensa, Sènyer, de vostra essencia e de vostres obres.</p> </div>	<p>LAA 208</p> <p>LC 302, 21</p>
<p>Malalta era amor. Metjava l'amich ab pasciència, perseverança, obediència, sperança. Guaria l'amor; enmalaltia l'amich. Sanava-lo l'amat donant-li remembrament de ses virtuts e de sos honraments.</p>	<p>LAA 238</p>
<p>Dix l'amich a son amat: —En tu és mon sanament e mon languiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon languiment; e on pus me languexs, major sanitat me dónes. Respòs l'amat: —La tua amor és sagell e empremta on mostres los meus honraments a les gents.</p>	<p>LAA 51</p>
<p>Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors.</p>	<p>LAA 24</p>

<p>Gloriós Senyor! Qui vol adorar e contemplar la vostra excellent amor, cové que sapia membrar e entendre e voler los significats per los quals les creatures donen significacio e demostracio al humà enteniment de la vostra sancta amor vertuosa; car com la ànima reeb los significats membrant e entenent e volent aquells e la vostra amor significada per ells, adoncs es la amor gloriosa adorada e contemplada per la ànima qui la sab membrar e entendre e amar: car enaxí com amor es demostrada en les creatures esser molt bona cosa jassía que sien les creatures comensades e lur amor sia termenada, doncs, quant més es mellor la vostra amor qui es en vos infinida eternal acabada.</p> <p>[...] lo vostre servidor obre son remembrament al enteniment com en ell cerc los significats qui signifiquen la vostra amor per tal que lo remembrament remembre e l'enteniment entena e la volentat am e la boca do laor e benediccio de la vostra sancta amor vertuosa.</p>	<p><i>LC 324,</i> <i>2-3</i></p>
<p>Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós. Respòs: —Per ço cor és glòria. Digueren-li per què era poderós. Respòs: —Per ço cor és poder. —Ni per què és savi? —Per ço cor és saviea. —Ni per què és amable? —Per ço cor és amor.</p>	<p><i>LAA 39</i></p>
<p>Demana l'amich a son amat qual cosa era major, o amor o amar. Respòs l'amat e dix que, en creatura, amor és l'arbre e amar és lo fruyt, e·ls treballs e·ls languiments són les flors e les fulles. E en Déu, amor e amar son 1ª cosa matexa sens negun treball, llanguiment.</p>	<p><i>LAA 84</i></p>
<p>Estech e perlongà l'amich sos pensaments en la granea e en la durabletat de son amat, e no y atrobà començament ni migà ni fi. E dix l'amat: —Què mesures, foll? Respòs l'amich: —Mesur menor ab major, e defalliment ab compliment, e començament ab infinitat, eternitat, per ço que humilitat, pasciència, caritat, sperança, ne sie pus fortment en ma membraença.</p>	<p><i>LAA 68</i></p>

<p>—Subirà bé és lo bé de mon amat, qui és bé de mon bé, cor és bé mon amat sens altre bé; cor si no ho fos, mon bé fòra d'altre bé subirà. E cor no ho és, sia doncs tot lo meu bé despès en esta vida ha honrar lo subirà bé, cor enaxi s cové.</p>	<p><i>LAA 300</i></p>
<p>Demnaren a l'amich si camiaría per altre son amat. Respòs e dix: —E qual altre és millor ni pus noble que subiran bé, eternal, infinit en granea, poder, saviea, amor, perfecció?</p>	<p><i>LAA 37</i></p>
<p>—Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria. Per la qual tua glòria, me són glòria igualment los treballs e los languiments qui m vénen per honrar ta glòria, ab los plaers e ls pensaments qui m vénen de ta glòria.</p>	<p><i>LAA 291</i></p>
<p>Amar volc l'amic la bonea de son amat, per so que amàs l'amat ab bo amar. Entrà la bonea de l'amat ab sa granea en la amor de l'amic, e l'amic ac bo e gran amar.</p> <p>Can l'amic ac bo e gran amar, volca ver durable e poderós amar, e adoncs entraren en la sua amor, per ésser amades, la bonea, granea, duració, poder de l'amat, ab saviea, volentat, vertut, veritat e glòria de l'amat, e l'amic ac tan fortment ple son amar de les semblances de son amat que a penes podia sostenir los desirers e les amors que li venien per son amat.</p> <p>En l'amar de l'amic volgren entrar differència, concordança, comensament, mejà e fi e egaltat ab majoritat, per so que l'amar de l'amic fos major; mas l'amic s'escusà a eles e dix que no podia major amor caber en sa amabilitat. Mas l'amor e l'amat obren la porta e entraren les semblances de l'amat en la amor de l'amic, ab majoritat, e l'amic perdé ymagenar e sentir e estec en rabeu per sobre amor e amar.</p>	<p><i>AEA, p. 36</i></p>
<p>Demnaren a l'amich on començaren primerament ses amors. Respòs que en les noblees de son amat; e que d'aquell començament s'enclinaren a amar si mateix e son prohisme, he en desamar engan e falliment.</p>	<p><i>LAA 61</i></p>

<p>«“Amat”, dix l’amic, “la tua bondat de què és plena?” “Amic”, dix l’amat, “ma bondat és plena de ma essencial e natural bonificativitat e bonificabilitat e bonificació”».</p>	<p><i>AFE</i>, p. 158</p>
<p>«Amor, aquela obra que l’amat à en lo món, de què és?». «Amic, la obra que l’amat à en lo món és de les sues obres que à dedints si metex; car la sua bonea bonifica, ab son bonificar, les bones obres que fan los hòmens e les altres creatures, e la sua granea e son magnificar les magnifica, e enaxí de les altres».</p>	<p><i>AFE</i>, p. 164</p>
<p>Les noblees e·ls honraments e les bones obres del amat són tresor e riqueses de l’amich. E lo tresor de l’amat són los pensaments e·ls desigs e·ls truments e·ls plors e·ls languiments que l’amich sosté per honrar e amar son amat.</p>	<p><i>LAA</i> 150</p>
<p>Entellectualment entenem que la B (significació de A) demostra de la A (Déu) a la M (enteniment del home qui reb los significat damunt dits) que en la A ha acabat poder e saber e voler e dretura e misericordia, e que en la A ha humilitat e pietat e paciència e acabament de totes vertus. On, com la M reeb totes aquestes demostracions que la B li fa de la A, adoncs se forma a la M conexas de la vostra excellent bonea qui es bonea sobre totes bonèes e vertut sobre totes vertuts creades.</p>	<p><i>LC</i> 347, 4</p>
<p>Encontrà l’amich son amat e viu-lo molt noble e poderós e digne de tot honrament. E dix-li que fortment se meravellava de les gents, qui tan poch l’amaven e·l conexien e l’honraven, con ell ne fos tan digne. E l’amat li respòs dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat home per ço que·n fos amat, conegut, honrat. E de mill hòmens, los çent lo temien e l’amaven tan solament; e de los çent, los xc lo temien per ço que no·ls donàs pena, e los x l’amaven per ço que·l·ls donàs glòria. E no era quaix qui l’amàs per sa bonea e sa nobilitat. Con l’amich ohí aquestes paraules, plorà fortment en la desonor de son amat e dix: —Amat, qui tant has donat a home e tant l’as honrat, per què home ha tant tu en ublit?</p>	<p><i>LAA</i> 211</p>

<p>Demànaren a l'amich en què està honrament. Respòs que en entendre e amar son amat. E demànaren-li en què està desonor. Respòs que en ublidar, desamar son amat.</p>	<p>LAA 104</p>
<p>Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab lenguatge d'amor. Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenía desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaran ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments.</p>	<p>LAA 95</p>
<p>—Digues, amich, hon és ton poder? Respòs: —En lo poder de mon amat. —Ab què t'esforçes contra tos enemichs? —Ab les forçes de mon amat. —Ab què·t conortes? —Ab los tresors eternals de mon amat.</p>	<p>LAA 195</p>
<p>Amic, <i>as</i> negú tresor? Dix l'amich que son amat era son tresor e son amar</p>	<p>AFE, p. 206</p>
<p>Amorós Senyor! Null tresor qui sia creat no ha virtut ni propietat que deja dar bastament al home de ver en ver, per so car es creat; car cosa creada no pot dar abastament. On, cové que vos, Sènuyer, siats tresor sadollant los homens, per so car sots eternal e infinit, sens tot defalliment. A divinal rey poderós sobre totes forsses! Si l'ome deu tenir son cor e sa pensa la on a més de son tresor, rasó es que nosaltres tingam mes nostre coratje en vostra bonesa que en nula altra causa, cor vostra bonesa, Seyner, es tot lo nostre cabal e tot lo nostre tresor e d'altra causa nos no podem pendre vida sinó de la vostra bonesa.</p>	<p>LC 34, 24</p>
<p>Perdé l'amich I diner d'aur que avia, per lo qual avia què menjar e vestir. E riss amor per so car l'amich avia matèria per la qual se confiàs en lo tresor de son amat qui abasta a tots aquels qui en él an esperansa.</p>	<p>AFE, p. 37</p>

<p>A Seyner! Be conec que viltat e paubresa de seyn es en mi; cor eu moltes de vegades he cogitat en aquestz vans delitz e mes de vegades, Seyner, he amat peccat que la vostra bonesa, qui es lo nostre sobirà tresor, del qual se pren vida perdurable.</p>	<p><i>LC 29,</i> 13-15</p>
<p>On, com assò sia, Sènyer, enaxí, doncs tot hom qui sia amant son amic per esta manera, ama acabadament e fermament, e sa amor nos camíia nis mou nis corromp en vés son amat, per que lamat es bonahuirat com per tal amic es amat; car tot lo major tresor que hom pot aver en est mon, es, Sènyer, amic qui am son amic ab remembrament e enteniment e voler acabat per lacabament que ha reebut en vos a membrar e a entedre e a voler; car amic qui sia acabat en son recordar e entendre e voler, es tresor de son amat en tots acabaments e en totes necessitats qui sien mester a lamat.</p>	<p><i>LC 307,</i> 20</p>
<p>—Encontré en la via d'amor amador qui no parlava. Ab plors, magres fayçons, languiments, acusava amor e blasmava. Escusava's amor ab leyaltat, sperança, paciència, devoció, fortitudo, temprança, benança. E per açò blasmé l'amador qui d'amor se clamava, pus que tan nobles dons li donava amor.</p>	<p><i>LAA 106</i></p>
<p>—Lo teu poder, amat, me pot salvar per benignitat, pietat e perdó, e potme dampnar per justícia e per colpes de mos fallimens. Complecha ton poder ton voler en mi, cor tot es compliment, sia que-m dons salvació o dampnament.</p>	<p><i>LAA 302</i></p>
<p>Complit Senyor ple de lots acabaments! Qui vol adorar e contemplar la vostra gloria sapia membrar e entendre e voler com la vostra gloria es aitàn acabada en l'acabament de les creatures com en lur defalliment: car enaxí com la ànima es aitàn acabada en membrar e en entendre bé e mal com es com lo voler ama lo bé e desama lo mal, enaxí, Sènyer, sots vos aitàn acabat en gloria per la pena que donats als dampnats com sots per la gloria que donats als salvats: car enaxí com la ànima es acabada en son recordar e entendre bé e mal e en voler lo bé e en desamar lo mal, enaxí la vostra gloria se mostra acabada en donar gracia als sants de gloria per justícia e per misericordia, e en donar pena</p>	<p><i>LC 326,</i> 28</p>

<p>als infernats: car enaxí com lo voler val aitant per no voler peccat com per voler bé en les creatures, enaxí la vostra gloria aitant gran es en vos per justícia com per misericòrdia.</p>	
<p>Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels inno- rantment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat, qui turmentava aquells qui'l conexien e li eren desobediens. E per açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança; ni si havia major benança con vehia honrar son amat, o major malenança con lo vehia deshonrar.</p>	LAA 256
<p>Ohia blasmar l'amich son amat; en lo qual blasme vehia l'enteniment la justícia e la paciència de son amat, cor la justícia punia los blasadors e la pasciència los esperava a contricció, penediment. E per açò és qüestió en qual dels dos l'amich crehia pus fortment.</p>	LAA 327
<p>—Pregaven Nostra Dona e los àngels e ls sants de glòria mon amat. E con remembré la error en què'l món és per desconexença, membré gran la justícia de mon amat e gran la desconexença de sos enemichs.</p>	LAA 318
<p>L'amich loava lo poder e'l saber e'l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora pecat; lo qual peccat no fôra sens lo poder e'l saber e'l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni'l saber ni'l voler de son amat.</p>	LAA 263
<p>Levava l'amat l'enteniment a entendre ses altees, per ço que l'amich enclinàs son remembrament a membrar sos defallimens, e la volentat los menyspreàs e pujàs amar los acabaments de l'amat.</p>	LAA 177
<p>—Amat, veritat visita la contricció de mon cor e puya aygua a mos hulls con ma volentat la ama. E cor la tua veritat és subirana, puja veritat çajús ma volentat a honrar tos honraments e davalla-la a desamar mos defalliments.</p>	LAA 303
<p>—Amat qui'm fas amar, si no m'ajudes, per què'm volguist crear? Ni per què per mi portest tantes langors ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'as ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a devallar a membrar, aïrar, mes colpes e mos defallimens, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, loar, tes valors.</p>	LAA 309

<p>On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com hom fia un nou en la correja per tal que sia a hom la sensualitat del nou ocasió com hom sia remembrant en alcuna cosa, enaxí los poders qui son en les creatures e la impossibilitat qui es en elles com es significada al humà enteniment, adoncs es endressat que reeba conexensa del vostre sant poder gloriós; car en so quel firmament ha poder en esser movable e ha defalliment de poder en membrar e entendre e voler, e en so que los elements an poder de compondre e de corrompre los corses elementats e no an poder de membrar ni entendre ni voler, e en so que los vejetables an poder en una cosa e no en altra, e assò metex se seguex en los animals e en los metalls, doncs per assò, Sènyer, es significat al humà enteniment lo vostre sant poder qui ha dat poder a assò ques vol e no a assò a qui dar nol vol. On, com en assò sia significat tot poder, per assò es significat lo vostre sant poder qui pot en so que vol e en so que no vol: on, per assò com hom ha reebuts los significats quil vostre sant poder infinit signifiquen, adoncs deu hom adorar e contemplar de totes ses forces sensuais e entellectuals lo vostre sant poder gloriós.</p>	<p><i>LC 322, 6</i></p>
<p>Rey dels reys e Senyor dels senyors! Qui vol adorar e contemplar la vostra subirana bonea, sapia membrar e entendre e voler la D qui es bé compost de bé e de mal; car la calor el fret e la fam e la set e la pobrea e la malautía e la mort, tot es bé qui significa al humà enteniment la gran bonea qui es en vos per justicia e per misericordia e poder e saber e voler e acabament; car aitant com hom aperceb los mals els defalliments qui son en est mon, aitant es hom poderós dapercebre los grans bens qui son en vos: car axí, Sènyer, com la vostra encarnacio e passio e pobrea e mort son los ulls don nostra ànima veu los acabaments qui son en vostres vertuts, enaxí per los mals els treballs els defalliments que hom ha en est mon ha hom conexensa dels bens qui son acabadament en vostra bonea, los quals bens nos no pogrem conèixer ni saber si mals e defalliments no fossen en nosaltres. On, com per aquests mals hom pusca aver conexensa de la vostra bonea,</p>	<p><i>LC 328, 7</i></p>

<p>doncs los mals que hom sosté son a home gran bé pus que per ells ha conexensa del vostre bé. On, com assò sia enaxí, doncs ab la D pot hom contemplar e adorar lo vostre bé.</p>	
<p>Apartaren-se l'amich e amor, e tenien solaç de l'amat; e representà's l'amat. Plorà l'amich e esvaneí's amor en l'esmortiment de l'amich. Reviscolà l'amat son amich con li remembrà ses fayçons.</p>	LAA 87
<p>Anava's l'amich combatre per honrar son amat e menà en sa companyia fe, sperança, caritat, justícia, prudència, fortitudo, temprança, ab què vençés los enemichs de son amat. E fôra vençut l'amich si no li ajudàs son amat a significar ses nobilitats a son amich.</p>	LAA 134
<p>En 1 gran boscatge era l'amich, qui anava cerchan son amat. E atrobà veritat e falsetat qui's contrastaven de son amat, cor veritat lo loava e falsetat lo blasmava. E per açò l'amich cridà amor que ajudàs a veritat.</p>	LAA 185
<p>Amor e desamor s'encontraren en un verger on parlaven secretament l'amich e l'amat. E amor demanà a desamor per qual intenció era venguda en aquel loch; e respòs desamor que per desenamorar l'amich e per desonrar l'amat. Molt desplach a l'amat e a l'amich ço que dehia desamor e muntificaren amor per ço que vençés e destruis desamor.</p>	LAA 157
<p>Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat.</p>	LAA 47
<p>Remirava l'amich un loch en lo qual havia vist son amat, e dehia: A loc qui-m representes les belles custumes de mon amat! Diràs a mon amat que yo sostench per sa amor treball e malanança?</p>	LAA 66
<p>Cantava l'auçel en un ram de fulles e de flors, e lo vent menava les fulles e aportava odor de les flors. Demanava l'amich a l'auçel què significava lo moviment de les fulles ni la odor de les flors. Respòs: —Les fulles signifiquen en lur moviment obediència, e la odor, suferre e malanança.</p>	LAA 58

<p>Cantava l'auçell en lo verger de l'amat. Vench l'amich, qui dix a l'auçell: —Si no·ns entenem per lenguatge, entenam-nos per amor, cor en lo teu cant se representa a mos hulls mon amat.</p>	<p><i>LAA 27</i></p>
<p>Eclipse fo en lo cel, e tenebres en la terra. E per açò l'amich remembrà que peccat li havia longament absentat son amat de son voler; per la qual absència tenebres havien exilada la lugor de son enteniment, ab la qual se representa l'amat a sos amadors.</p>	<p><i>LAA 199</i></p>
<p>L'amich ab sa ymaginació pintava e formava les fayçons de son amat en les coses corporals, e ab son enteniment les pulia en les coses sperituals, e ab volentat les adorava en totes creatures.</p>	<p><i>LAA 323</i></p>

2.2 <i>Les belleses del cosmos</i>	
<p>—Digues, foll, quant vench en tu amor? Respòs: —En aquell temps que m'enrequí e·m poblà mon cor de pensaments, desirers, sospirs, languimens, e abundà mos hulls de làgremes e de plors. —Què t'aportà amors? —Belles fayçons, honraments e valors de mon amat —En què vengren? —En membrança e en enteniment. —Ab què·ls reebist? —Ab caritat, sperança. —Ab què·ls guardes? —Ab justícia, prudència, fortitudo, temprança.</p>	LAA 78
<p>Vehins de l'amich són los bells capteniments de l'amat. E los vehins de l'amat són los pensaments de son amich, e los treballs e·ls plors que sosté per amor.</p>	LAA 218
<p>—Digues, foll, con no parles? —Ni què és ço en què estàs enbarbesclat, consirós? Respòs: —En les bellees de mon amat e en lo semblament de les benanances e de les dolors que m'aduen e·m donen amors.</p>	LAA 72
<p>Honrat Senyor en saber e en poder e en voler e en totes altres dignitats! Com hom remembra e entén e vol que vos tan solament sots un deu sens par e sens companyó e egual, e com hom, Sènyer, vos ama de tota la forsa de son remembrar e de son entendre e de son voler, per assò vos veu hom contemplant, la qual vista contemplativa es mellor e pus gloriosa que nulla altra vista. / On, com la beneyta anima ha plena, Sènyer, sa memoria e son enteniment e sa volentat de la vostra unitat per vista de contemplacio, adoncs ha gran fervor e gran ardor e gran animositat en vos a veer amant e honrant vostra gloriosa unitat; car aitant com la memoria pot remembrar e aitant com l'enteniment pot entendre e aitant com la volentat pot voler, aytant la memoria e l'enteniment e la volentat volen vos veer. / Car enaxí com hom s'enamora d'alcuna cosa a veer sensualment per la bellea d'aquella forma sensual, enaxí, Sènyer, e molt pus fortment la anima s'enamora de vos a veer on pus fortment es contemplativa en la vostra bonea e en los vostres honraments acabaments.</p>	LC 223, 7-9

<p>Lo metge d'amor fèu jaer l'amic en una bela cambra d'amor, pintada de beles figures qui a l'amic remembraven son amat e les sues noblees e valors, axí com figures de bels e grans arbres carregats de fuyles, flors e fruyts, dels quals ix gran odor, e figures d'aucels, bèsties e de bels hòmens e beles dones. E aqueles figures fan remembrar a l'amic que son amat és bel e gran en bontat, qui tantes, tan grans e tan beles creatures à creades.</p>	<p><i>AEA</i>, p. 109</p>
<p>Viu l'amic la bela flor que avia creada son amat, e dix a la flor que la sua belea lo movia a cogitar la belea de son amat. E per aysò la flor dix a l'amic que no avia grans cogitacions e durables envers son amat, car aquel ha grans cogitacions d'amor, qui cogita en l'amat simplement, segons les condicions de l'amat e la natura e essència d'amor.</p>	<p><i>AEA</i>, p. 31</p>
<p>Bells amichs —dix l'ermitá—, considerar devets que aquest mon es per alcuna ocasió de be, cor sens ocasió de be no poria esser tan bell mon com aquest. E, si Deus res no era, seria lo mon per ocasió de mal, cor mes seria de mal que de be. Et cor be se coven ab esser e mal se cové ab no esser, es semblant que ço per que-l mon es bo es Deus e ço per quel mon seria major en mal que en be seria no esser Deu, sens l'esser del qual tot quant es seria debades e seguir-s'ia que be fos per ço que fos mal e mal seria per si matheix e seria la fi de be. E açó es molt inconvenient, per lo qual es declarat Deus esser.</p>	<p><i>Fèlix</i>, p. 80</p>
<p>—Si veus amador honrat de nobles vestimens, honrat per vanaglòria, gras per menjar e dormir, sàpies que en aquell veus dampnació e turmens. E si veus amador pobrement vestit, menyspreat per les gents, descolorit e magre per dejunar e vetlar, sàpies que en aquell veus salvació e perdurable benedicció.</p>	<p><i>LAA</i> 138</p>
<p>Gloriós Deus! Als huls corporals no plasen veser vils draps ni apedassatz vestimens, ni no·ls plau faysó d'ome vel, magre, malenant, plorós, consirós; mas dels huls sperituals no es enaxí, Seyner, cor molt es bela causa e plasent a l'anima con veu home pobre, mal vestit, magre, vel, plorós e consirós, per la vostra amor envelit en lo vostre servesi.</p>	<p><i>LC</i> 104, 5</p>

Dehia l'amich: —Vestit son de drap vilment; mas amor vest de plaents pensaments mon cor, e lo cors de plors, languiments, passions.	<i>LAA</i> 143
Encontrà l'amich un scuder qui anava consirós he era magre, descolorit e pobrement vestit; e saludà l'amich dient que Déus l'endreçàs a trobar son amat. E l'amich li demanà en què l'avía conegut; e l'escuder li dix que los uns secrets d'amors revelen los altres e per açò han conexença los amadors los uns dels altres.	<i>LAA</i> 149
<p>Qui ama honrament entellectual, aquell orna sa ánima de virtuts remembrant e entenen e amant virtuts e remembrant e entenen vicis desamant aquells [...] mas com hom ama los ornamentals sensuais més que los ornamentals entellectuals, adoncs ama hom més esser honrat sensualment que entellectualment. / On, per assò ornant et honrant lo cors, desorna e desonra hom la ánima ab malvat remembrament e enteniment e voler, e per assò pren a hom axí com a la folla fembra qui pinta sa cara e cuidas embelleyr e enlegeexse en so que ella no sap amagar a les gents les colors ni les maestríes ni les sab tam bé ni tan endressadament posar com natura orna faysons [...]. Car com lome o la fembra se orna es pinta, adoncs aquell ornament significa als altres homens que lur ánima ama luxuria e vanagloria e ergull e no membra ni entén ni ama vos ni la gloria celestial.</p>	<i>LC</i> 292, 20-21
<p>Oh vos Deu sant gloriós amador daquells qui amen vos! La .viii.a raó d'amor se diu d'ornaments. On, deym, Sènyer, que sensualment sentim e entellectualment entenem que més homens e fembres sens tota comparacio entenen en ornar lurs vestiments e lurs cares e lurs cavalcadures e lurs cambres e lurs palaus, que no son los homens qui entenen en ornar e en purificar lurs animes de virtuts, per tal que en lurs virtuts sia significada e revelada al humá enteniment la noblea del creador.</p>	<i>LC</i> 284, 25
Cuminal Senyor a uns e a altres, savi Senyor en totes coses! Vos avets donada a home vista corporal per tal que veja les coses que sensualment se veen e que hom conega a elles senyor e creador e ordonador, e conegut creador e senyor per vista corporal, cove	<i>LC</i> 256, 4-5

<p>que hom ymagén la noblea e la bonea del creador e del senyor qui tam bellamente tan ordonada ha creades les creatures. On, com los homens s'adeliten en veer la bellea de les creatures e lur anima s'ublida de remembrar e d'entendre e d'amar la noblea e la saviea el poder e la bonea del creador qui tam belles coses ha creades e fetes com son les creatures, adoncs, Sènher, per vista corporal e entellectual es pres lo vostre nom en va en so que hom no reeb los significats que les creatures donen a home de la alta bonea de lur creador.</p>	
<p>él havia peccat moltes vegades ab los huyls en veent beles creaturas, car més s'alegrava per la belea d'eles que per la belea de l'amat qui les à creades a significar ses grans beles e beutats, per so que los amadors s'alegren en les sues beles. [...] E, encara, que moltes vegades era anat al sermó per so que oís beles paraules rectoricades e ornades, de poca utilitat, que de veritat, e a les paraules bones s'adurmia, e a les males él vetlava.</p>	<p><i>AFa</i>, p. 116</p>
<p>Malalte fo l'amich, e pensava'n l'amat. De mèrit lo pexia e ab amor l'abeurava, en pasciència lo colgava, d'umilitat lo vestia, ab veritat lo metjava.</p>	<p><i>LAA</i> 23</p>
<p>Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables.</p>	<p><i>LAA</i> 76</p>
<p>Vestia l'amat son amich. Mantell, cota, gonella e capell li fahia d'amor; e camissa de pensaments e calçes de tribulacions e garlanda de plors.</p>	<p><i>LAA</i> 128</p>
<p>Can l'amich mescla son voler ab amar, qui es obra d'ábit d'amor, adoncs vest sa volentat d'amor e son voler d'amar; e cant per alcunes aversitats la volentat se vol enclinar a desamar l'amat, lo voler e l'amar no·s poden partir, pus que l'ábit d'amor ha vestit a la volentat son amar; emperó aísó no pot fer amor sens ajuda de son amat e de les altres rails d'amor.</p>	<p><i>AFa</i>, p. 27</p>

3. Per les sendes divines

Al centre de l'activitat lul·liana hi ha la ferma voluntat de demostrar les veritats revelades de la fe cristiana. Explicar amb raons necessàries l'encarnació de Jesucrist i la Trinitat és, potser, la tasca a la qual Llull dedicarà més pàgines i recursos. Tant la teoria ontològica de Ramon com els fonaments epistèmics que defensa es justifiquen sempre en aquest sentit. La preeminència de Crist i de la Trinitat són remarcables en el mètode contemplatiu i, en darrer terme, expliquen la seua cosmovisió. Jesucrist, a banda d'oferir-li un model moral a seguir, és la clau que permet a l'home arribar a conèixer Déu, ni que siga de manera imperfecta i amb totes les limitacions de qui habita el món sensual. D'altra banda, el pensament lul·lià no s'entén sense la cosmovisió trinitària: l'estructura trinitària de la seua visió del món fonamenta tot el seu sistema, que el durà a desenvolupar la teoria dels correlatius. La descoberta dels misteris divins i la recerca del mètode per a demostrar-los no poden, doncs, restar al marge del mètode contemplatiu que Llull teoritza i tracta de posar en pràctica a través de les seues obres, també del *Llibre d'amic e amat*.

3.1 A LA RECERCA DE JESUCRIST

La figura de Jesucrist té un paper primordial en el pensament lul·lià, tant en el seu recorregut vital com en l'espiritualitat i la missió evangèlica que durà a terme al llarg de la seua vida. Jesucrist hi és present des del moment clau de la biografia del beat: el fet que motiva la seua conversió al servei de Déu és la visió de Jesús en la creu, atenent a la sensibilitat franciscana.

A partir d'aquell moment, Llull s'identifica amb el model de vida de Crist i predicarà el martiri com a major acte d'amor. Que l'espiritualitat lul·liana és cristocèntrica és un lloc comú reiterat per la crítica. De fet, alguns autors (Nicolau, 1958) el situen al costat de Duns Scot com a representant exemplar de la primacia absoluta de Crist en el pensament franciscà. El que és indiscutible és que l'obra de Ramon s'encabeix en l'espiritualitat afectiva de la tradició medieval, en la qual el patiment de Crist s'utilitza com a imatge per a la contemplació, com a recurs devocional que suscita la compassió. El seguiment vital del Crist humanal és a la base de la pietat franciscana, fins al punt que la missa esdevé un acte de culte que commemora i representa la vida, la passió i la mort de Jesús (Hauf, 2022, p. 38).

Per a Llull, si la preeminència de Crist és remarcable en el mètode contemplatiu, no és només per la seua magnitud moral. A banda de la seua presència en la literatura devocional com a model moral i penitent, el Déu fet home esdevé clau en el procés de coneixement de Déu, car és ell qui en possibilita la coneixença a l'enteniment humà. La devoció a Crist i a la seua passió ocupa un lloc central en l'espiritualitat franciscana no només en tant que expressió de tendresa emocional, sinó, sobretot, com un mitjà privilegiat que té l'ànima per a accedir a través de la contemplació de la humanitat sofrent de Crist a la contemplació de la seua divinitat (Vauchez, 1994, p. 139). Jesucrist és fonamental com a realitat ontològica però també com a realitat significant. Si la creació representa la divinitat a través de la difusió de les virtuts divines que hi conté, Jesucrist és el signe exemplar de les perfeccions divines, perquè és el vestigi diví per excel·lència, la criatura més perfecta i l'obra suprema de Déu, que posseeix alhora natura humana i divina.

A totes aquestes consideracions inicials cal afegir encara que l'antropologia lul·liana no es comprén sense la seua cristologia, perquè la realitat humana s'entén en relació amb la divinitat. L'home és el centre de tota la creació, en què s'uneix la natura corporal amb la realitat espiritual, perquè participa de tots els esglaons de la realitat corporal i els uneix en ell en el món espiritual. I aquesta dimensió ontològica en determina l'epistemològica i la teleològica, car l'home permet un millor coneixement de Déu i, alhora, l'home està al món perquè tot el món, des dels cossos celestes fins als animals irracionals, assolisquen en Déu la seua fi, la primera intenció. És gràcies al Déu fet home que l'ésser humà pot assolir els seus objectius:

«con l'incarnazione di Cristo, Dio ha lasciato sulla terra le chiavi dei cieli: una di esse è l'intelligenza illuminata, che può scoprire l'impronta de Dio nel creato» (Romano, 2004, p. 769).

Els estudis tradicionals que s'han encarregat de la cristologia lul·liana han tendit a dividir l'evolució del pensament del mallorquí en dues etapes: en la primera, l'encarnació aniria estretament lligada a la redempció, mentre que en la segona el beat defensaria la necessitat de la creació per a l'encarnació. Per a Garay (1942), en la filosofia lul·liana el cristocentrisme s'emfasitza a partir dels *Cent noms de Déu* (1285): en les primeres obres Llull concep l'encarnació motivada per la redempció, però amb el pas del temps el beat ho matisarà fins a afirmar que la finalitat primera de l'encarnació és la manifestació de la bondat i la saviesa divines. L'autor divideix la producció lul·liana en dues etapes. En la primera (1270-1271), fonamentada en el *LC*, l'encarnació es presenta en relació a la redempció, a la manifestació de les virtuts divines i com a clau de la creació. En la segona etapa, que es basa en les obres escrites al voltant de 1275, continua present la idea de la redempció però apareixen altres conceptes importants, hi destaca especialment la idea de Jesucrist com a fi de tots els homes. Així, segons Garay, Llull evoluciona de la necessitat de l'encarnació per a la redempció de la humanitat, cap a la necessitat de la creació per a l'encarnació. Rubí (1960) explica el desenvolupament de la cristologia lul·liana, des de les primeres obres fins al cristocentrisme que, per contra, apareix en Llull a partir del *Llibre d'intenció* (1276-1283) i s'accentua fins a adquirir caràcter científic. De fet, Llull, seguint els passos de sant Anselm i sant Bonaventura, considera que les dignitats es manifesten per l'encarnació més que no per la redempció, i Crist és el mitjà objectiu pel qual les criatures poden arribar al coneixement de Déu. Així, Llull s'hauria avançat a Escot i altres franciscans de l'època en defensar el cristocentrisme. Per la seua banda, Longpré afirma taxativament que «Raymond Lulle est passé d'un point extrême à l'autre dans ses recherches théologiques sur la Primauté du Christ et la finalité de l'Incarnation» (1969, p. 6). Però una revisió acurada del tractament de la cristologia en les obres de Llull revela que aquesta asserció és molt agosarada i que el cristocentrisme lul·lià segueix una evolució gradual.

Actualment, ha estat Hughes qui ha volgut posar llum sobre aquesta qüestió en diversos treballs (2001, 2005, 2013, 2014). L'autor defineix

l'obra de Llull com un himne hiperbòlic al Déu home (2001, p. 112), basat en la idea de Crist com a màxima manifestació dels atributs de Déu i la noció de Crist com a causa final de la creació i com a obra suprema de Déu. La lectura cronològica que ens presenta mostra que la multiplicitat de propòsits de l'encarnació és present des de les primeres obres de Llull: ja al *LC* o al *Llibre de demostracions* l'encarnació es presenta amb una doble finalitat, i la manifestació dels atributs de Déu apareix com una intenció superior a la de la recreació de l'home (2001, p. 112). Fins a la fase que Ruiz Simon (1999) anomena de transició (situada en el període de 1283-1289), la concepció de la recreació va estretament lligada al pecat original. Només amb el temps, Llull relegarà l'atribució de la finalitat redemptora de l'encarnació a segona intenció.

En l'anàlisi que fa de la cristologia a l'*Arbor scientiae*, Gayà exposa que l'encarnació té un lloc de ser en l'*ordo creaturarum*, i és un mode de ser previst per la lògica dels principis que constitueixen la realitat (2002a, p. 285). És la humanitat de Crist la que compleix la finalitat per a la qual s'ha creat el món i en la qual les dignitats de Déu troben el seu repòs (Gayà, 2008, p. 512). És en aquest sentit que Domínguez afirma que l'antropologia lul·liana no s'entén sense la cristologia. La humanitat de Jesucrist és el fi i la perfecció de totes les criatures, car Crist no només ve a eliminar els efectes del pecat original, sinó també a completar i a perfeccionar l'obra creadora (Domínguez, 2011, pp. 607-611). Mitjançant l'encarnació, Déu eleva les criatures i les associa a la seua vida, de manera que a través de Crist els homes poden participar de la vida personal de Déu. És així com s'associa l'encarnació amb el procés de deïficació, ja que «la encarnació se presenta como objetivo *melior et maior* de la creación. Cristo es *maior finis mundi, ratio essendi, dignitas mundi y exaltatio mundi*» (Domínguez, 2015, p. 250).

D'una banda, això atenua la necessitat històrica de l'encarnació a partir del pecat original. Ara bé, Llull no nega aquest altre extrem: en la teoria missional el subratlla i el col·loca en primer pla, però en obres com el *Llibre de Santa Maria* o l'*Arbre de ciència* posa en relleu aquest altre aspecte de l'encarnació. Així, la dicotomia tradicionalment establerta per la crítica s'ha de matisar, perquè al llarg de l'obra lul·liana trobem una dialèctica entre la tesi de l'encarnació per a la redempció i la tesi de la creació per a

l'encarnació. En efecte, Llull posa en primer pla una idea o l'altra depenent del context i de la necessitat concreta de l'obra.

De l'altra banda, les implicacions cristològiques de la creació del món que tot just venim d'exposar són una de les claus del mètode contemplatiu que Llull exposa i constitueixen per si mateixes la justificació d'aquest apartat. Comencem per advertir que als versicles del *LAA* tampoc no podien faltar les referències a aquesta qüestió. L'encarnació es justifica segons era habitual en les primeres obres, com a acte d'amor que Déu efectua per la humanitat:

Pregava l'amat son amich que no l'ublidàs. Dehia l'amich que no·l podia oblidar, pus que no·l podia innorar. Dehia l'amat que, en aquells lochs on és més temut a loar, lo loàs e l'escusàs. Dehia l'amich que d'amor lo bastàs. Responia l'amat que per s'amor s'era encarnat e penjat per murir. (*LAA* 129)

Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fèr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia. (*LAA* 210)

El major acte d'amor que Déu podia fer per l'amic ja ha estat escomés, a través de l'encarnació i la passió. Però en els dos casos la restauració moral i la redempció que ha possibilitat l'encarnació esperen anar acompanyades de l'actuació paral·lela de l'amic. No és gratuït el desenvolupament de la conversa del versicle 129. L'amic està contemplant l'amat perquè l'enteniment està actiu entenent-lo i per consegüent la memòria està activa recordant-lo, però l'amat l'insta a la missió apologètica. És en aquest moment del diàleg que l'amic clama l'amor diví per acomplir l'objectiu que li acaba de ser encomanat. I, llavors, l'amat li recorda l'acte d'amor que sofrí per la seua causa. El record de Jesucrist pot servir, a més, per a intensificar l'amor que l'amic sent mentre contempla, per a activar la voluntat i tenir, així, la terna de potències complint la primera intenció. Una lectura semblant presenta la metàfora 210. En aquest cas el record de l'encarnació ve donat per la branca amb què l'amat fereix simbòlicament l'amic, que significa la creu, que alhora significa la passió de Jesucrist.

Mitjançant aquest doble joc de significació, l'amat pretén fer augmentar l'amor de l'amic gràcies al record de l'encarnació, que serveix de model a imitar en l'espiritualitat lul·liana.

El record de l'encarnació a través de la seua significació és un dels mecanismes que possibiliten la contemplació. Llull sintetitza tot el procés de creació i recreació al *LAA* d'aquesta manera: «Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. E l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que havia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia» (*LAA*, 30), «Creà l'amat e destruí l'amich. Jutjà l'amat, plorà l'amich. Recreà l'amat, glorià a l'hamich. Fení l'amat sa operació e romàs l'amich eternalment en companyia de son amat» (*LAA* 305). La brevetat de les frases, marcada per la puntuació, intensifica la diferència entre els distints moments de la història de la salvació. La creació divina va seguida del pecat de l'home i la seua aflicció posterior per la pena que Déu li atorga. La situació se subverteix quan Déu du a terme la recreació i restaura la condició humana. És així que l'amic pot tornar a Déu i restar amb ell per sempre, perquè la recreació aconseguix que la humanitat es reconcilie amb Déu i possibilita que els homes participen de la vida personal del creador. Potser caldria remarcar encara el verb de la darrera oració del versicle: «finir». L'operació de Déu, la creació, no ha estat finida fins que ha dut a terme la recreació, que perfecciona la primera creació.

El versicle podria explicar-se millor tenint en compte la figura T de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Parem atenció als triangles blaus i vermell: *Deus-Creatura-Operatio* i *Principium-Medium-Finis*, respectivament. A la metàfora apareixen els principis dels dos triangles: l'amat (Deus) crea (*operatio*) l'amic i la resta de criatures (*creatura*), i s'especifica que en la recreació «fineix l'operació». El principi relatiu *Finis*, representat a la figura T per la lletra K, té tres matisos diferents: *Terminationis*, *Privationis* i *Perfectionis*. Al versicle que ens ocupa amb el verb «finir» s'està fent referència a *Finis Perfectionis*, perquè Déu, en la seua acció contínua de perfeccionament, amb la *recreatio* acaba de millorar l'obra creada. Però encara hi apareix un altre dels matisos del principi, tot i que la terminologia no siga explícita. Es tracta del sentit temporal del fi, *Finis Terminationis*, perquè la *recreatio* també permet que l'amic «romàs eternalment» amb Déu. Per tant, Llull aplica en aquest versicle el triangle vermell al blau per tal d'explicar el procés de *creatio* i *recreatio* mitjançant l'encarnació.

Segons llegim en els dos fragments, podem afirmar, doncs, com proposa Domínguez, que crear i recrear són un mateix acte, i que només el llenguatge humà introdueix diferències entre ells (2011, p. 613). I en realitat, si tenim en compte el caràcter dinàmic que Llull atorga a Déu, l'acció creadora és contínua infinitament i eternalment. Crist és el mediador entre l'amic i l'amat perquè és la major difusió de l'amor que el creador pot realitzar a través de la creació, participant de les dues natures. En paraules de l'amic: «—Digues, foll, qual és la mayor e la pus noble amor que sia en creatura? Respòs: —Aquella qui és una ab lo creador. —Per què? —Per ço cor lo creador no ha en què puscha fer pus noble creatura» (*LAA* 346). L'amor que ho ha lligat tot i ho ha perfeccionat tot es veu en la seua major possibilitat en Jesucrist i per això se l'haurà d'imitar com a model suprem.

Si la creació és un acte lliure en què Déu mostra la seua gran voluntat, igualment ho és la recreació, en què mostra de nou la seua grandesa i tota la resta de dignitats, a través de produir-les en el seu grau màxim en la persona divina que és Crist. Llull s'esforça a fer evident la grandesa de les dues creacions —o, si es prefereix, de la creació i del seu perfeccionament a través de la recreació—, i de vegades hi reflexiona a través de diversos recursos estilístics, com les preguntes retòriques:

Loava e amava l'amich son amat con l'avia creat e li havia donades totes coses. E lohava'l e amava'l con li plac pendre sa semblança e sa natura. E d'açò cové ésser feta qüestió: qual laor e amor deu haver major perfecció? (*LAA* 264)

Aquesta dialèctica productiva amb el lector a través de les interrogacions sense resposta es dona en un grup nodrit de metàfores del *LAA*. En aquest cas concret el dilema obert que es qüestiona és si la lloança i l'amor que l'amic adreça a Déu hauria de ser major per haver-lo creat o per haver-lo recreat a través de l'encarnació. *A priori* el lector pot resoldre, àvidament, que es tracta d'un fals problema, com tants altres que recorren les metàfores de l'opuscle. Tanmateix, fixem-nos en aquest passatge del *LC*, en què potser Llull s'avança a donar la resposta a la interrogació del versicle:

So per que recreatió fo, Seyner, major do que no fo creatió, si es per so cor home, enans que fos en esser e era privat de esser, no

era digne ni de posseyr gloria ni de posseyr pena; e puxes, con fo en esser e fo caut en peccat, fo, Seyner, indigne de posseyr gloria e fo digne de posseyr pena, per la culpa que fo cauda en el.

On con vos, Seyner, agés recreat home, fo home resebent mes de gracia de vos per recreatió que no fo per creatió, cor recreant donás e perdonás e mundás home, qui d'aysó a resebre no era digne; e creant no fesés als mes que donás eser a home, lo qual home no avia colpa en si. On segons asó·s segex, Seyner, que si vos fos vist bo per creatió, melor fos vist per recreatió. (LC 60, 5-6)

L'argumentació de Llull apunta a la superioritat de l'acte de la recreació. Si la creació manifesta la bondat excelsa de Déu, la recreació significa la mateixa bondat de la divinitat en un sentit encara superior, perquè el subjecte per al qual va adreçada l'acció ja no conserva la puresa original. A través de la recreació Déu efectua un acte major en bondat perquè la condició de l'home ha empitjorat, de manera que la gràcia divina que cal ha de ser major per a poder perdonar-lo i purificar-lo. Per això l'acte de recreació significa també d'una manera major la bondat divina. Atenent a aquesta justificació, la lloança de l'amic cap a l'amat i l'amor que li ha de professar també hauria de ser superior per la recreació que no per la creació, perquè l'acte de bondat dut a terme per Déu és major.

Veiem que el cristocentrisme de Llull s'adverteix ja des d'aquestes reflexions que es troben per tot arreu en la seua producció inicial. A la primera formulació de l'Art, l'*ACIV*, Llull planteja el problema de l'encarnació com una de les qüestions que prova de resoldre a través del mètode que tot just ve d'exposar (Llull, 1721, p. 36/469):

30. *Quaestio*. Utrùm Incarnatio JESU Christi fuit de necessitate?

Solutio. [F.G.A.T.] [E.A.V.Y] [I.V.Z] [M.A.V.Y]. F. movetur per A.T. & suas cameras, ut G. Intelligat in suis cameris, quòd A. non haberet perfectionem in suis cameris, si aliquid faceret, vel crearet, quod ipsi esset de necessitate: ideo F. memorat *nonum modum*, per quem G. intelligit, quòd Incarnatio fuerit necessària ipsis E.I.M. secundùm praedictas cameras; quia, nisi esset Incarnatio,

non potuissent tam bene, ût nunc, sumere objectum, nec possent tam bene concordare cum majoritate nec cum câmera [Esse & Perfectionis], ût nunc concordant, quando Persona Filii assumpsit humanam carnem ex utero beatae gloriosae Virginis.

El qüestionament planteja la necessitat de l'encarnació, i la resposta deixa clara que depén del subjecte a qui s'aplique: l'encarnació no fou necessària per a Déu però sí que ho fou per a l'ésser humà. Déu no necessita l'encarnació, perquè això suposaria contradir la seua perfecció, però la solució a la pregunta explica que la memòria recorda i l'enteniment entén que l'encarnació sí que és necessària per a l'home. L'enteniment concorda amb *majoritat*, *ésser* i *perfecció* concretament a causa de l'encarnació, de manera que sense ella l'enteniment humà seria encara més limitat. Encara més: sense l'encarnació l'enteniment no podria aplicar-se a acomplir tan bé la primera intenció, perquè la seua capacitat seria més deficient. I el paper de l'enteniment és fonamental, tenint en compte el mecanisme contemplatiu de la significació que hem exposat, en què l'home només pot accedir al coneixement de l'essència divina a través de la contemplació de les dignitats mitjançant les potències de l'ànima. En definitiva, sense l'encarnació l'enteniment no podria entendre tan bé com entén les virtuts divines, precisament perquè l'encarnació les significa en el seu màxim grau. Tot plegat recorda que les obres *ad extra* del creador no són necessàries, sinó que responen a la seua lliure voluntat, a la seua bondat absoluta. I per consegüent, les obres signifiquen aquesta bondat suprema. Al *LC* Llull ja havia fet referència a aquesta mateixa qüestió:

Seyner Deus! Enaxí con es covinent causa a la vostra deitat que ela sia recreatió nostra, enaxí, Seyner, per rasó de la gran mesquinesa e de la gran frevoltat en que es la nostra natura, es de necessitat a nosaltres que siam recreatz per la vostra excellent bonesa. (*LC* 60, 2)

Els verbs que empra en referir-se a Déu i a l'ésser humà són diferents: mentre que l'encarnació és «cuvinent» a la divinitat —perquè a partir d'aquest moment residirà en tota la seua plenitud en un cos i es podrà donar a conèixer a l'enteniment humà encara millor—, és «de necessitat» per

a l'home, a causa del pecat que ha comés, per a restaurar-ne la condició. Aquesta terminologia sembla fer referència a la diferència aristotèlica *ut esse / ut bene esse* que Llull també aplica al seu sistema intencional en altres obres:⁴¹ mentre que per a Déu l'encarnació és adequada perquè n'afavoreix el coneixement però no necessària perquè Déu ja és perfecte —és, doncs, «cuvinent», *ut bene esse, propter melius*— per a l'home l'encarnació és necessària per a tornar a seguir la primera intenció —és, així, «de necessitat», *ut esse, necessarium*.

El que sembla que s'accentua al passatge, doncs, és el caràcter necessari de la redempció pel pecat comés per la humanitat. Tanmateix, si llegim el final de la terna d'aquest passatge trobem, com en la qüestió que hem comentat de l'*ACIV*, que també s'incideix en la necessitat epistemològica de l'encarnació, remarcant la manifestació de la bondat divina:

Enaxí, Seyner, con creatiò es subject en lo qual es conegut la noblea e la vertut de vostra bonesa, enaxí, Seyner, vos avetz volgut recrear home per tal que recreatió sia subject en lo qual sia demostrada la altesa e la dignitat de vostra bonesa. (*LC* 60, 3)

La voluntat divina ha actuat per tal que la recreació demostre, signifiqui, la seua bondat excelsa. Així que, finalment, es remarca la importància de l'encarnació en el procés epistemològic. Això constata que el diàleg entre les diverses tesis efectivament està present des de les primeres obres i que Llull n'accentua la importància de l'una o de l'altra dependent de l'obra i del context concrets, com apuntàvem a l'inici de l'apartat.

En aquesta línia, els versicles del *LAA* tornen a dialogar amb les exposicions espirituals del *LC*. A la metàfora 265 el qüestionament s'especifica encara més, ja no es demana si l'acte d'amor diví és major creant o recreant, sinó que la interrogació se centra en les distintes conseqüències de l'encarnació:

41. Veg. Pistolesi (1996) en referència a *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus*, especialment pp. 15-17.

Temptà amor l'amich de saviesa e féu-li qüestió si l'amat l'amava més en pendre sa natura o en recrear-lo. E l'amich fo embarbesclat, tro que respòs que la recreació se covenc a esquivar malanança, e la encarnació a donar benança. E de la respüsió fo feta altra qüestió: qual fo major amor? (*LAA* 265)

Que Déu prenga natura humana demostra doblement la seua bondat. D'una banda, perquè es mostra concordant amb les criatures i «homicificant-se» encarna les perfeccions divines, i així possibilita un major coneixement de les seues virtuts. I d'una altra banda, perquè accedeix a perdonar l'home i a restaurar la seua condició, permetent-li netejar el pecat. En el seu *agere* no es contradiu, sinó que les dues accions concorden, com aclareix l'amich després d'un instant de reflexió ambdues suposen la manifestació de la seua bondat suprema. Per això Llull empra de nou el recurs a la interrogació retòrica al final del versicle, en sintonia a la pregunta del versicle 264 que el precedeix i que ja ha respost a *LC* 60, 4-6. Al *LC* dedica el capítol 185, «Com es significada e apercebuda e entesa la final raó per que Deus vol que la natura divina sia encarnada e ajustada ab la natura humana de Jhesu Christ», a demostrar quines són les causes de l'encarnació a través de la seua significació. Amb aquest objectiu tria set dignitats divines (ací anomenades virtuts), entre elles l'amor, que es manifesta i se significa de tres maneres diferents mitjançant l'encarnació:

On, beneyt siats vos, Sènyer: car significant amor acabada totes estes coses, es la vostra amor significant que vos avets ocasió e raó de esser home per so que acostassets la natura divina a la natura humana tant en tro que sunissen abdues, e la vostra amor significa, Sènyer, que ama tant la natura d'ome que vol que fossets aquella, e la vostra amor significa que ama tant home que volc donar la humana natura ajustada ab la natura divina per amor d'ome, e la vostra amor significa que volc perdonar a home per la gran amor que ha a home. (*LC* 185, 20)

L'amor diví per la humanitat es demostra quan pren natura humana i, en el mateix acte, deïfica l'home. I alhora porta per consegüent la misericòrdia, perquè el fa perdonar el pecat humà i restablir-li la condició. L'amat s'en-

carna i pren natura humana per a socórrer l'amic i, alhora, possibilitar un apropament major a través de la contemplació dels seus atributs significats en la seua màxima expressió en la persona divina que és Crist:

Tant plorà e cridà l'amich a son amat tro que l'amat devallà de les altees subiranes dels cels e vench en terra plorar e plànyer e murir per amor; e per nudrir los hòmens a amar e a conèixer, loar sos honraments. (*LAA* 147)

Per misericòrdia i per bondat, l'amat empara l'amic mitjançant l'encarnació i la passió. Però també per nodrir l'enteniment dels homes, per possibilitar-los conèixer millor les dignitats. Aquesta és la clau de la importància que Lull dona a Jesucrist en l'epistemologia i, per tant, en el mètode contemplatiu, que en realitat no és original del nostre autor. L'home recreat ha de seguir el model espiritual i moral de Crist i alhora l'encarnació li possibilita avançar cap al coneixement. Pensem, per exemple, en el que exposa sant Pau a la Carta als Colossencs: «nolite mentiri invicem expoliantes vos veterem hominem cum actibus eius et induentes novum eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit eum» (Col 3,9-10).

Jesucrist se situa al centre del sistema epistemològic i ontològic lul·lià «car per la recreació ha la G [memòria, enteniment i voluntat] mills demostració del acabament de les virtuts del creador» (*LC* 362, 20). Les potències de l'ànima racional veuen en la figura de Crist el subjecte perfecte sobre el qual aplicar-se, de manera que a través de Jesucrist els homes podran avançar en el procés cap a la recerca de Déu per fer llum sobre els secrets divins: «ut consolentur corda ipsorum instructi in caritate et in omnes divitias plenitudinis intellectus in agnitionem mysterii Dei Patris Christi Iesu in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi» (Col 2,2-3).

Totes aquestes consideracions sobre l'encarnació constitueixen només una de tantes evidències de la importància de tenir en compte la producció lul·liana contextual a l'obra que ens ocupa. Hem constatat que el diàleg entre el *LC*, el *LAA* i l'*ACIV* ajuda a donar respostes i a aclarir les consideracions lul·lianes sobre el cristocentrisme en aquesta primera etapa productiva.

Cal, també, examinar el paper de Jesucrist en la contemplació com a portador de dignitats. A l'*Art de contemplació* Blaquerna explica el mètode

de⁴² que seguirà per a contemplar les dignitats, com ja s'ha vist, basat en la combinació de les dignitats entre elles i d'aquests principis amb els tres conceptes fonamentals en la missió lul·liana, ço és, la unitat, la Trinitat i l'encarnació:

aquestes virtuts poden esser contemplades en diversses maneres, cor una manera es contemplar una virtut ab altra, o una ab dues o tres o mes; altra manera es con les virtuts contempla hom en la essència o en la hunitat o en la trinitat o en la encarnació, e axí de les altres parts del libre; e altra manera es con ab les virtuts contempla hom la essència o la unitat o trinitat, encarnació. (Llull, 2009, pp. 523-524)

Les virtuts, l'essència, la unitat i la Trinitat s'imposen com a fonamentals en el mètode contemplatiu, presents des de l'*ACIV*. No debades els principis referits a Déu al triangle blau de la figura T són *virtutes, unitas, trinitas*, i a la primera figura de T de l'*Art demostrativa* són *unitat, essència, dignitat*. Així, en la contemplació se subratlla la unitat i la multiplicitat divines, a través de l'essència, de les dignitats i de la Trinitat. Però el que resulta interessant d'aquest passatge de l'*Art de contemplació* és que a la terna de la figura T Llull afegeix encara un altre concepte, que coexisteix en igualtat d'importància amb els altres, en el mètode contemplatiu: l'encarnació.

Una de les possibilitats epistemològiques és contemplar les virtuts en l'encarnació i, a la inversa, contemplar amb les virtuts l'encarnació. Les virtuts i Jesucrist són tant el subjecte agent com l'objecte pacient per a arribar a contemplar Déu. El mateix Blaquerma mostra el mètode a través de la seua experiència, en què gràcies al record de la passió de Crist aconseguix entrar en l'estat que demana la contemplació. Però en aquest camí a la recerca de Déu tot ha d'estar correctament ordenat perquè el mètode funcione, i després d'iniciar-se en la contemplació de Jesucrist, alguna cosa falla al fill d'Evast. Des de l'inici de la seua missió apològica,

42. Veg. Santanach (2018b) que proposa l'*Art de contemplació* com a recurs didàctic de Llull per a explicar el mètode contemplatiu.

Llull és conscient que l'encarnació és fonamental si vol demostrar que la religió cristiana conté una veritat major que les altres religions, aquest és un treball que no defugirà mai. Al contrari, són molts els exemples en els quals encara directament els possibles entrebancs amb què es pot trobar el contemplador quan aplica les seues potències a contemplar l'encarnació:

Longament plorà Blaquerna contemplant la encarnació del Fill de Deu, segons que demunt es dit; mas, dementre plorava, la ymaginació volch ymaginar la manera segons la qual lo Fill de Deu e la natura humana s'ajustaren, e cor no la poch ymaginar, l'enteniment començá a innorar e Blaquerna a duptar, e cessaren los sospirs e les lagremes e ls plors per defalliment de la dubitació, qui destroy la devoció. Con Blaquerna sentí en que era sdevengut son pensament, altra vegada puyá sa memòria e son enteniment a la granea de la bonea, poder, saviea, amor, perfecció de Deu, e en la granea d'aquelles virtuts entés son enteniment que Deus poch ajustar a si la humana natura, jassia ço que la ymaginació no ho sabia ni ho pusca ymaginar, cor major es Deu en bonea, poder, saviea, voler, que la ymaginativa en ymaginar. E per açó, a membrar e a entendre, Blaquerna destroy la dubitació la qual hac auda en la encarnació, e retorná en lo cor devoció, contricció, e en los hulls lagremes e plors, e fo en pus alta e en pus fervent contemplació que no era estat en lo començament. (Llull, 2009, pp. 546-547)

La unió de la natura divina i la natura humana de Jesucrist és una veritat superior a la qual l'home només pot accedir amb l'instrument que li permet arribar a les veritats intel·lectuals, l'ànima racional. La imaginativa és la potència encarregada de mostrar la representació de les sensualitats que li ofereixen els sentits a la potència racional, però no pot voler exercir una funció que sobrepassa les seues capacitats. Llull deixa ben clar al llarg del *Llibre de contemplació* quina ha de ser l'ordenació de les potències de l'home.⁴³ Només per a recordar-ho breument, prenguem la senzilla explicació que el narrador de *Doctrina pueril* presenta al seu fill:

43. Veg. el fragment del capítol 43 del *LC* a la pàgina 52 del present treball.

Sapies, fil, que la anima ab la ymaginació pren e ajusta en cumú tot so que li offeren los .v. seyns corporals, veent, oent, odorant, gustant, sintent; e ofer-o en la pantacia a l'enteniment, e puxes lo enteniment puge mes a ensús en entendre Deu e angels e les cozes intellectuals, les quals la ymaginativa no pot ymaginar. (Llull, 2005, p. 233)

La imaginació, per la seua natura, no té les aptituds necessàries per a enfrontar-se directament a la contemplació de les coses intel·lectuals, en aquest cas, de l'encarnació. Per això es produeix el dubte en Blaquerna i perd la devoció amb què havia aconseguit entrar en contemplació. Però el nostre protagonista ja coneix els mecanismes per a eixir de la dubitació, perquè no és la primera vegada que li ocorre al llarg del camí contemplatiu que presenta en aquest opuscle. Així, sap que el millor remei és activar la potència racional: aplicant de nou la memòria, l'enteniment i la voluntat a recordar, entendre i estimar, respectivament, les virtuts divines, l'enteniment arribarà a entendre com Déu prengué natura humana. La superació del dubte ràpidament el farà retornar a l'estat de contemplació —reapareixeran la devoció, la contrició, les llàgrimes— i, salvades les dificultats, l'estat en què es troba ara esdevindrà millor que l'inicial. Veiem, doncs, que el que fa Blaquerna és aplicar de manera pràctica el mecanisme del «dubte metòdic» introduït per l'espècie R de la figura S de l'*ACIV*:⁴⁴ la R introdueix el dubte en l'ànima (S) que, quan serà vençut, l'ajudarà a ascendir en la contemplació.

D'alguna manera Jesucrist suposa la reconciliació dels homes i del món creat amb Déu, i al mateix temps és una de les claus de l'epistemologia i l'ontologia lul·lianes. Perquè mitjançant l'encarnació es minimitza la diferència i la contrarietat entre Déu i l'home i se n'aconsegueix la maximització de la semblança i la concordança (Hughes, 2005). El Pare, el Fill i l'Esperit Sant fan l'home a la seua semblança perquè subsistisca com a imatge de Déu. Però Déu no només crea els homes a la seua semblança, sinó que en un acte excels de bondat pren natura humana. Això possibilitarà que l'home pugui assolir d'una manera menys imperfecta el coneixement de Déu, i assimilant-ne les qualitats podrà, fins i tot, veure'l en ell:

44. Veg. l'explicació del mecanisme que fa Rubio (1997, pp. 91-94).

Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on veés son amat. E sguardava son amat per ço que li fos mirayll on agués conexença de si mateix. E es qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat. (*LAA* 341)

En aquesta relació especular tan emprada pel beat, l'amic que és bon amador manifesta, sempre de manera imperfecta, les virtuts de l'amat, i en una relació que s'estableix recíproca la contemplació de Déu li permet també reconèixer-se en ell. El versicle es clou amb una pregunta oberta i complexa que, tanmateix, facilita una resposta més clara que les anteriors: l'enteniment humà, per les seues limitacions, sempre podrà acostar-se millor a l'home, a si mateix, que a Déu. Al *LC* s'explica aquesta qüestió així:

Enaxí com dos miralls demostren la .j. al altre lur forma, enaxí, Sènyer, com hom contempla en vos demanant a vos justicia o misericordia o larguea o omilitat o perdó o amor o saviea o altra qualitat, cové que hom se forme e sendrès en tal manera que hom aja en sí metex les qualitats en les quals es contemplant en vos; e si tant es que hom vos demán justicia o misericordia o altres qualitats, e hom es just e misericordiós o aquella qualitat queus demana, adoncs pot esser cert e segur que sa oracio e sa demanda es a vos molt plaent e molt agradable. (*LC* 200, 24)

Igualment, l'amic podrà arribar millor a Déu fet home, Jesucrist, que a Déu pare, perquè en l'encarnació s'uneixen els *principia* de la natura humana —la pluralitat elemental, vegetal, sensual, imaginal, racional— i els *principia* de la natura divina —les dignitats (Gayà, 2002a, p. 279). Així ho desenvolupa Domínguez:

Es en la idea luliana de Cristo (él es el principio y fin del universo y está colocado entre Dios y el género humano) donde alcanza el concepto de hombre su punto culminante [...] En la encarnación de Cristo nos encontramos con lo *maximum* a lo que la naturaleza humana es capaz. La perfección absoluta de la creación exige la unión del creador y la criatura. En la persona del Dios-hombre Cristo se unifican la naturaleza divina y la naturaleza creada del

universo. Cristo es el eslabón, el dinámico *-are*, que ata el divino *-tívum* y el finito *-bile* pues él como *individuum* representa la realización de todas las posibilidades intrínsecas de la especie y a través de él en la especie humana puede realizarse la consumación del universo. (2000, p. 131)

Déu es fa home com a camí perquè els homes i les criatures puguen arribar a ell. Per això en la contemplació es camina cap a Déu mitjançant l'home: a través d'aquesta doble natura, l'amat es fa accessible a l'amic, que si segueix la primera intenció, aconseguirà contemplar-lo. Llull ho transforma en metàfora lírica d'aquesta manera: «Tocava l'amich a la porta de son amat ab colp d'amor, sperança. Ohia l'amat lo colp de son amich ab humilitat, pietat, pasciència, caritat. Obriren les portes deytat e humanitat; e entrava l'amich veer son amat» (*LAA* 43).

Els versicles del *LAA* dibuixen un amic que seguirà el model moral i espiritual que representa Jesucrist per tal de servir-se ell mateix com a espill en què poder veure l'amat. El viatge de la contemplació és un camí d'anada i de retorn constants i infinits que requereixen tant la pujada a les nobleses de l'amat, com el retorn posterior al sensible (com plantejarà detalladament al *Liber de ascensu et descensu intellectus*). En la teoria epistemològica lul·liana, el camí contemplatiu ascendeix del sensible a l'intel·ligible i descendeix de l'intel·ligible al sensible, com també es davalla en el seu sistema de l'universal al particular i es retorna del particular a l'universal. Les dues vies es poden recórrer a través de la contemplació de Jesucrist: «Pujava l'amich los poders de sa ànima per scala de humanitat gloriejar la divina natura. E per la divinal natura devallava los poders de sa ànima per gloriejar en la humana natura de son amat» (*LAA* 319). Les potències de l'ànima racional s'apliquen a contemplar la natura humana de Jesús per a ascendir fins a ser a prop de la divinitat, i el cicle es completa quan retornen des de les alteses de la natura divina per a sentir la glòria en la natura humana. Memòria, enteniment i voluntat han d'actuar recordant, entenent i estimant tant la natura humana com la divina, i així ho fa l'amic, que estima l'encarnació: «En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Déu». Per a assolir el coneixement de Déu i ser participants de les dignitats divines, els homes han d'estimar Jesucrist a partir de l'amor que Déu els ha proporcionat (Pardo, 2002, p. 191).

Com hem exposat en l'apartat anterior, el coneixement de les criatures i el món és el primer esglaó per a ascendir a Déu en el camí costerut que és la contemplació. Però l'amic ha de fer un altre pas si vol finir amb èxit la seua comesa i Jesucrist és el mitjà perfecte per a accedir als secrets divins, perquè ell mateix els conté. Signe exemplar de les perfeccions divines, Jesucrist és el mirall perfecte, en tant que és la *participatio* entre el creador i les criatures. Al *LC* Llull no es cansa de repetir que Déu pren natura humana per a significar-se millor a l'enteniment humà:

Humil Senyor! Qui vos vol conèixer, cové que remembre e entena e am los significats qui signifiquen vostres qualitats; car com hom sab remembrar e entendre e voler so que significa de vos vostra infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e dretura e misericordia e humilitat e paciència, adoncs ha hom conexensa, Sènyer, de vostra essència e de vostres obres. E assò metex se seguex de la vostra encarnacio; car com sab remembrar e entendre e amar encarnacio gloriosa, adoncs ha hom conexensa com vostra essència gloriosa vol que la persona del Fill sencarnàs e que la carn que presés murís e que resuscitàs per tal que fossen les vostres qualitats divines significades a nosaltres esser en tot acabament e en tota virtut. (*LC* 302, 21)

L'encarnació és la representació de les virtuts divines en la seua màxima expressió, la significació exemplar per a l'intel·lecte humà, que per les seues evidents limitacions no pot accedir directament a la comprensió de l'essència divina. L'enteniment humà, de manera més completa i perfecta en Crist, opera com a conducte privilegiat pel qual la significació pot circular plenament, i Crist és el signe requerit per Déu perquè la seua influència i la seua refluència se signifiquen adequadament (Hughes, 2005, pp. 7-8).

No hem d'oblidar mai que tota l'obra de Llull s'entén en funció del seu afany missional. I la preeminència de Jesucrist en la missió apologetica és fonamental perquè és un dels punts en discòrdia de les tres religions. Per això al *LC* el beat s'esforça de mostrar l'existència de l'encarnació justificant-la a través de la seua funció en la demostració de les dignitats divines i, doncs, en la contemplació. Al capítol 336, que detalla com es pot adorar la virtut de Déu, l'encarnació es descriu com a mitjà fonamental per a contemplar les dignitats en els següents termes:

Ah Senyor al qual tramet mon cogitar per tal quem fassa vos amar! Com hom met ab la F [demostració de l'encarnació] la Q [oració] en la L [memòria], adoncs la B [demostració de la virtut de Déu] demostra tan fortment la A [virtut de Déu] a la L que la L en la P [terme major atribuït a oració] remembra tan fortment la A, que totas cumple de la R [acabament]; car tant es noble e vertuosa la L com remembra la A per la F, que no poria més de misericordia e dumilitat e damor e de gracia e de poder membrar de la A com membra; car tota la major vertut que hom pusca membrar de obra de creador en creatura, es que hom membre vostra encarnacio e la greu mort que la vostra sancta humanitat volc sostenir per amor de nosaltres peccadors. (*LC* 336, 13)

Al passatge s'argumenta per què la major virtut de l'obra del creador en una criatura és l'encarnació, i tot seguit es qüestiona si l'enteniment rep major virtut de Déu si entén l'afirmació o la negació de l'encarnació, plantejament que es repetirà en la demostració de la Trinitat. Quan l'enteniment entén que està obligat a conèixer la demostració de la virtut divina, es tempta per veure si la virtut es demostra més per l'afirmació o per la negació de l'eternitat, i arriba a la conclusió que ja pressuposem: en l'afirmació de l'encarnació es demostra millor la virtut de Déu perquè en l'encarnació es mostren la humilitat, la misericòrdia, la pietat i el poder divins, i el mateix procés esdevé per a la voluntat i la memòria. Encara hi ha un altre argument a favor de l'encarnació com a mitjà epistèmic de les dignitats: com més s'esforça l'enteniment a entendre les coses obscures i subtils, més digne és de rebre la demostració de la virtut divina (*LC* 336, 25), i en aquest sentit l'encarnació i la Trinitat es constitueixen com a dos dels millors exemples. Això mateix torna a exposar al capítol 347 del *LC*, en què reitera que l'enteniment rep major virtut d'entendre la unitat i la Trinitat divines que de rebre només unitat i que, a més, Déu dona major virtut a l'enteniment que entén coses subtils.

Totes les virtuts se signifiquen millor gràcies a l'encarnació, però Llull centra l'atenció especialment en la demostració de la bondat:

On, com sia, Sènyer, propria cosa a la vostra bonea fer bones obres, es significat en la vostra bonea que en la ocasió segons la

qual fa bones obres, es, Sènyer, lo bé e la vertut qui es en vos. On, aquesta ocasió de bé qui es significada en vos, significa que vos agraciets e restaurets e honrets e endressets home qui es vostra creatura; car pus vos sots bo e sots creador e senyor d'ome, significat es que vos avets ocasió de fer bé a home. On, lo major bé el major honrament el major endressament que home pusca reebre, es que sia sa natura unida ab cella de son creador.

On, enaxí, Sènyer, com la vostra bonea es subirán bé, enaxí significa que subirán bé fassa subirana honor e honrament a home; car on major bé e major honrament fa creador a creatura, més es significada e demostrada la bonea del creador. On, la final raó per que vos avets ocasió de esser home es per usar de vostra gran bonea en home. (*LC* 185, 8-9)

A partir del capítol 316 Llull dedica moltes pàgines a explicar com s'ha de contemplar cada dignitat, i el mecanisme recurrent que detalla passa perquè les potències comproven si les virtuts divines se signifiquen millor per l'afirmació o per la negació de l'encarnació. Aquest és el procediment que s'ha de seguir:

Amorós Senyor! Qui vol entrar en est encercament damundit, cové que sapia seguir la art e la manera segons la qual les vostres vertuts se demostren al humà enteniment, la qual art es que hom quart e aestme la A (Deitat) segons qual de la D (significació de la negació de l'encarnació) o la F (significació de l'afirmació de l'encarnació) demostra mills e pus declaradament la B (virtuts de Déu) a la H (home cristià) o a la I (home infidel). On, qual que demostracio la G (enteniment humà) veja pus manifestament e pus declaradament, cové que segons aquella aferm o nec la C (negació de l'encarnació) o la E (afirmació de l'encarnació), afermant la C o la E per tal que mills pusca obeyr als significats que la A dona de la B. (*LC* 339, 3)

Quan es tempta l'enteniment de l'home cristià i el de l'home infidel, es veu que l'enteniment de l'home cristià rep millor la demostració de les virtuts divines que el de l'infidel. Perquè l'enteniment de l'infidel entén

que Déu ama acabadament l'home gràcies a la creació, però alhora entén que l'home no és acabadament estimat per Déu, perquè Déu no ha volgut encarnar-se i morir per ell. L'enteniment humà no hauria rebut acabadament si no tinguera un objecte intel·lectual, l'encarnació, que conega la demostració que Déu fa de les virtuts.

L'esquema expositiu es repeteix en cada capítol i respon sempre al mateix procés que porta, a partir de la teoria de la significació, a sentenciar que l'afirmació de l'encarnació demostra millor les virtuts divines que la negació de l'encarnació. Tot plegat ens permet concloure que als passatges l'objectiu de Llull no és demostrar, pròpiament, l'encarnació, sinó més aviat mostrar que l'afirmació de les significacions de l'encarnació es correspon amb un Déu millor que la seua negació. Com a resultat, un ha d'afirmar—ha de creure en—l'encarnació. Les potències sempre s'omplin d'oració i contemplació gràcies a la significació que els dona l'encarnació. El paper que Llull atorga a l'encarnació és, doncs, una peça lògica en el desplegament del sistema, que li permet afirmar la superioritat de la religió cristiana, el seu objectiu últim.

No és només que l'encarnació siga un acte suprem de la bondat o la misericòrdia divines, sinó que, a més, sense ella l'enteniment humà no podria rebre'n la significació. D'entre tots els exemples que s'escolen per les nombroses pàgines, prenem aquests fragments que fan referència a la misericòrdia:

Celestial Senyor del qual no subllida la mia anima a contemplar!
 No es neguna lig on sia tan fortment significada vostra gran misericòrdia com es, Sènyer, en la ley deis crestians; car creure que vostra misericòrdia vos aja feit encarnar e esser pobre e turmentat e mort per salvar vostre poble, nulla misericòrdia no pot esser aesda major. On, significant aquesta tan gran misericòrdia, es significat que vos sots deu e home, car en altra manera no pogra esser significada a nosaltres la vostra misericòrdia en tan gran granea.

[...] per raó de la Encarnació es al vostre poble demostrada mills e major la vostra misericòrdia que no fora si no fossets encarnat. On, per so que lo vostre poble pogués esser mills sertificat de la vostra misericòrdia, presés vos carn humana per tal que la carn humana e la sua passio que sostenc fossen ulls ab los quals

entellectualment veessem e sabessem la vostra gran maravolosa misericòrdia. (LC 186, 22-24)

El que sobreix en els textos adduïts són les propietats formals del poder significatiu suprem de l'encarnació. Fins al punt que aquesta sovint és identificada amb la llum, els ulls o la vista sensual i intel·lectual que permeten a l'home copsar les dignitats i poder seguir la primera intenció:

On, beneyta sia, Sènyer Deus, la vostra sancta humanitat gloriosa qui es a nosaltres vista sensual e entellectual per la qual veem lo gloriós acabament en les vostres virtuts glorioses! On, com hom es membrant e entenent e volent lo vostre gloriós acabament significat a home per la vostra encarnacio, adones es hom adorant e contemplant e glorificant e loant vostre gloriós acabament membrant e entenent e volent per vostra encarnacio l'acabament de vostres virtuts glorioses. (LC 127, 30)

car enaxí com vos avets creats ulls corporals a home per veèr les coses sensuais, enaxí avets creada la humanitat que'l Fill pres per tal que fos ull entellectual a nos en lo qual e ab lo qual apercebessem e coneguessem la gran bonea qui es en lo creador. (LC 328, 10)

e enaxí com los ulls son estrument ab que es vista color e la ceguetat del home orb es estrument ab que es innorada de color, enaxí la C (afirmació d'encarnació) es estrument per lo qual la B (significació de la paciència divina) demostra la A (paciència divina) a la G (memòria, enteniment i voluntat), e la B es estrument per lo qual la G no pot membrar ni entendre ni amar la A ni pot créxer ne multiplicar la H (oració i contemplació) a adorar e a contemplar la A. (LC 334, 11)

El símil de l'encarnació amb la vista és efectiu per a mostrar tota la teoria que venim explicant en aquestes pàgines i per a remarcar encara més la incidència lul·liana en el paper epistemològic de l'encarnació. Això no ens ha de fer oblidar que les virtuts divines existeixen independentment de l'encarnació: ja hem vist que la necessitat d'aquesta s'explica per les

limitacions de l'enteniment humà, com mostrava la solució a la qüestió 30 de l'*ACIV*.

Seguint l'analogia que ens procura Llull, contemplar la perfecció de les virtuts sense l'encarnació seria tan difícil com tractar de veure el Sol sense el sentit de la vista. Tanmateix, això no suposa que la perfecció de les dignitats depenga de l'encarnació, com la llum del Sol no depèn de la visió de l'home. Perquè la perfecció de les dignitats és eterna i independent de qualsevol cosa. De nou recorre al símil amb l'astre per a explicar per què l'enteniment ha de rebre la demostració de l'encarnació per a rebre significació de Déu:

Car enaxí com home no bastaria a reebre la resplandor del sol sens vista corporal, enaxí, Sènyer, ànima d'ome sens que no entellectuejás e no affermás encarnacio en lo vostre Fill gloriós e la passió e la mort quel vostre cors gloriós soferí per salvar nosaltres peccadors, no puría bastar a reebre lo gloriós acabament de vostres vertuts, lo qual vos volets que sia demostrat al humà enteniment per tal que lo remembrament lo remembre e lo enteniment lo sapia e la volentat lo am. On, jassía que nostre enteniment no pogués tam bé reebre conexensa del acabament qui es en vostres vertuts sens la encarnacio com fa per la encarnacio, per tot assò l'enteniment no entén que ans de la encarnacio ni depuis aja en vostres vertuts null defalliment, axí com no entén que en lo sol no ha defalliment de resplandor ans que sia en hom vista corporal ni après la privacio de la corporal vista. (*LC* 327, 29)

Una argumentació semblant trobem uns capítols més endavant, en què Llull persisteix en la comparació visual i desenvolupa així aquestes idees:

Perdurable Senyor en tots temps, comensament de tots començaments! Entellectualment entenem que com la M [enteniment de l'home que rep els significats] reeb la K [significació de la negació de l'encarnació], que adoncs entén que enaxí com lo sol pot aver sa resplandor en sí metex sens que no fossen ulls corporals, enaxí la A [Déu] pot aver acabades vertuts sens la G [afirmació de l'encarnació]. On, com l'enteniment assò entén, adoncs entén que

la H [significació de l'afirmació de l'encarnació] demostra la G com la B [significació de Déu] demostra la A, entenent la M que enxí com a la resplandor del sol es mester que sia vista per ulls corporals, que enxí a l'enteniment la G sia vista entellectual ab que la B demostra les acabades vertuts de la A: car enxí com sería cosa descuvinent que lo sol fos tan bella creatura e que no fos vista corporal quil veés, enxí sería cosa descuvinent que la G no fos e que la M no agués ab que reebés la demostracio que la B fa de la A demostrant l'acabament de ses vertuts, e que la M no pogués multiplicar la L a loar e a graír la A de la vertut que li dona en ella a conèxer per la G. (LC 347, 22)

Com la llum del Sol existeix independentment dels ulls corporals, la perfecció de les dignitats tampoc no depén de l'encarnació, però aquesta és com la vista intel·lectual amb què la significació de Déu es demostra a l'enteniment humà. Seguint el mateix símil, negar l'encarnació (i, per tant, que l'enteniment la ignore, la memòria l'oblidi i la voluntat la desame) seria equivalent a aclucar els ulls quan es vol veure la llum del Sol. La llum del Sol existeix igualment, però l'home no pot accedir-hi, com li passa amb el coneixement de Déu si no existira Jesucrist.

És necessari que els homes contemplen les virtuts divines perquè aquesta és la causa que els explica: foren creats amb aquesta finalitat, per això han de dedicar la vida a recordar, entendre i estimar Déu. Amb aquest propòsit, Jesucrist esdevé l'eina clau del procés epistemològic i un argument fonamental per a afirmar la superioritat de la religió cristiana. Però en la contemplació Jesucrist no només mostra les dignitats, sinó que també explicita la relació que hi mantenen. Fixem-nos en aquest passatge del *Romanç d'Evast e Blaquerua* en què l'encarnació és l'argument per a demostrar la igualtat de les dignitats en Déu:

En perill fo Blaquerua, qui cuydá considerar que la seynoria de son amat fos major que la misericordia e la humilitat, per ço cor sa seynoria es en tots los homens qui son e sa humilitat ni misericordia no enluminen de la fe catolicha los infeels. Mas l'amat de Blaquerua despertá son remembrament, al qual feu membrar que la misericordia feu humiliar lo Fill de Deu a encarnar, murir en la creu

en quant era home, per ço que sa senyoria fos revelada, preycada per tot lo mon per aquells a qui Deus s'umiliá en lo sant sacrifici e a qui Deus ha fets tants d'onraments, e que sa misericòrdia los espera a fer satisfació de tants e tan greus falliments mortals, e a Deu e a les gents desagradables. (Llull, 2009, p. 532)

Blaquerna dubta de nou perquè considera una de les virtuts divines, la senyoria, superior a la resta, ja que aquesta es manifesta en tots els homes, premiant-los o castigant-los, dominant-los amb independència de la seua religió. Tanmateix, la humilitat i la misericòrdia no semblen ser tan universals, atès que Déu no es manifesta a tots els homes perquè se salven de l'error a què s'avesen. Aquesta és la qüestió que fa dubtar el fill d'Evast. Però el record de Jesucrist és, precisament, el que serveix per a combatre l'error de Blaquerna, perquè mostra la igualtat de la misericòrdia amb la senyoria: l'encarnació i la passió de Jesucrist tenen lloc justament «per ço que sa senyoria fos revelada, preycada per tot lo mon per aquells a qui Deus s'umiliá [...] e qui sa misericòrdia los espera a fer satisfació de tants e tan greus falliments mortals» (Llull, 2009, p. 532).

Els dubtes han assaltat Blaquerna ja en dues ocasions i han fet perillar els pressupòsits cristians que són fonamentals per a Llull: a l'*Art de contemplació* l'hem trobat dubtant de l'existència de l'encarnació i, en aquest cas, ha posat en qüestió la igualtat de les dignitats en Déu. Però la confusió s'ha resolt sempre favorablement i Blaquerna no ha arribat a caure en l'error perquè sempre rep l'ajuda de Déu que l'il·lumina i, amb els arguments que li exposa, en restitueix la fe. El suport de l'amat es fa present també per a l'amic del *LAA* quan defalleix en el camí contemplatiu. Perquè tot i que els bons amadors són una minoria i sovint són temptats pels dubtes i el pecat, Déu fa mostra de la seua paciència i la seua misericòrdia i es llança sempre al seus socors. Per això l'amic no entén per què l'amat no usa el seu poder per a fer llum en l'enteniment dels infidels, que encara ara ignoren l'encarnació:

—Amat, qui en i nom est nomenat hom e Déu! En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Déu. E si tu, amat, has tant honrat ton amich sens sos mèrits en nomenar e voler ton nom, per què no honres tants hòmens innorables qui cientalment no són

estats tan culpables al teu nom, Jesucrist, con és stat lo teu amich?
(*LAA* 312)

Llull considera que la ignorància dels infidels es deu a la seua inconsciència. Com mostra a través de distints passatges al *LC*, els infidels no arriben al coneixement ple de la veritat a causa de la mala disposició de la seua potència racional: «Cor en so que en la ostia no poden ymaginar carn ni sanc segons los .v. seyns corporals, per aysó, Seyner, esdevenen descresens que fer-se pusca; mas d'aquest engan, Seyner, s'aydarien si els anaven per la via de la potencia racional» (*LC* 42, 14).⁴⁵ En molts llocs Llull afirma ser conscient del pes de la tradició heretada, de l'ensenyament rebut des de petit, que dificulta que els infidels accedisquen al cristianisme perquè, d'entrada, la seua voluntat desama aquest misteri. Un cristià, però, no té aquesta excusa, ja que la fe l'ha rebuda des del naixement. Per això el greuge dels infidels, que no creuen en l'encarnació, és menor que el dels cristians, entre ells l'amic, que ho tenen tot bonament predisposat per a estimar Jesucrist, però sovint desordenen la jerarquia de les potències i es desvien de la primera intenció.

És en aquesta línia que s'entén la incomprensió que mostra l'amic perquè l'amat no honore els infidels i sí que ajude els pecadors cristians. Potser la resposta a la problemàtica ens la facilita aquest passatge del capítol 338 del *LC*, que versa sobre com contemplar l'ajuda que Déu fa a la humanitat:

Divinal Senyor! Com la H [memòria, enteniment i voluntat] tempta la F [significació d'afirmació d'encarnació] e la G [significació de negació d'encarnació] segons qual porà mills membrar e entendre que per los sants de gloria sia mills ajudada a pregar e a

45. No descobrim res si afirmem que Llull es mostra innovador en la manera de plantejar la comunicació amb la resta de religions; no debades ha fet fortuna la consideració del beat com a pare del diàleg interreligiós. L'apologetica cristiana tradicional té un caràcter defensiu i sovint afirma que les creences errònies dels infidels sobre el cristianisme responen a la voluntat d'aquests per ridiculitzar la religió cristiana —pensem, per exemple, en el *De rationibus fidei* de l'Aquinat. Però el pensament interconfessional de Llull s'aparta d'aquests pressupòsits en considerar que l'error en la interpretació dels musulmans de la doctrina cristiana no es deu a la voluntat de difamació, sinó a la diferència hermenèutica i gnoseològica (Fidora, 2013, pp. 45-50).

clamar mercè al Rey de gloria, adoncs la F se fa a avant e demostrea ab la D [afirmació de l'encarnació] que vostra humana natura e nostra dona Sancta Maria e los apostols e molts sents e martirs e confessors e religiosos ha en gloria qui tots ajuden a pregar per nosaltres peccadors. On, com la H ha vista la demostració de la F, enaprés se gira a la G la qual no li pot tanta dajuda significar ab la E [negació de l'encarnació] com la F fa ab la D. On, com assò sia enaxí e com lo noble vasall vertuós es pus ajudat de sa noblea e virtuts denant son senyor a contar e a dir ses paraules que no es lo vassall neci culpable de poca valor per ses viltats e per ses nescietats, per assò la H ha conexensa que molt més sens tota comparacio es ajudada a fer bé e a esquivar mal per la F que per la G. (*LC* 338, 24)

L'encarnació és la major demostració de l'ajuda divina a la humanitat. Perquè les significacions d'afirmació de l'encarnació porten a la mediació dels sants: qui creu en l'encarnació rep més ajuda, perquè pot pregar a la Verge, als sants, i a tota la cort celestial, que intercedeix pel bon vassall davant el Senyor, seguint la semblança feudal amb què es clou el paràgraf. En canvi, quan les potències reben la significació de la negació de l'encarnació, s'elimina aquesta via d'auxili. Així doncs, els cristians que creuen en l'encarnació reben una major ajuda divina que els infidels, com a conseqüència del funcionament del mètode contemplatiu.

Però de la mateixa manera que l'ajuda divina és major per als cristians peccadors, també és major la justícia divina que recau sobre ells. Perquè al darrere del comportament dels infidels hi ha la ignorància de la verdadera religió —a causa de la mala disposició de potència racional, com ha exposat Lluïl al *LC*—, però els cristians sí que són conscients de la veritat que posseeixen i tot i així desordenen les intencions i pequen. Per això la justícia de l'amat ha d'actuar sobre ells:

Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels inno-
rantment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat,
qui turmentava aquells qui l conexien e li eren desobedients. E per
açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança;
ni si havia major benança con vehia honrar son amat, o major
malenança con lo vehia deshonrar (*LAA* 256).

Contra els errors dels infidels, en canvi, ha d'haver el compromís missioner dels cristians, que s'han d'esforçar per convertir-los. Ja sabem que al capdavant de tot el sistema lul·lià hi ha sempre la funció apologètica i missional a la qual consagrarà la vida.

Malalt fo l'amich e fêu testament ab consell de son amat.
Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals
lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor suspirs
e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a
son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat.
E a son negoçi lexà l'endrecament dels infeels, qui innorant van
a perdiment. (*LAA* 328)

El versicle subratlla de nou que la causa de la perdició dels infidels és la seua ignorància. La lírica del versicle amaga tots els objectius que l'amic ha d'acomplir al servei de Déu: la penitència i els turments que ha de patir per l'amat, la contemplació de les virtuts divines i la passió, i la missió apologètica que ha d'aconseguir convertir els infidels. Tots aquests fragments ens permeten concloure que la crítica de Llull potser s'adreça més als cristians que no aconsegueixen convèncer els jueus i els musulmans que no als mateixos jueus i musulmans que per desconeixement ignoren la veritable fe. De fet, Llull arriba a acusar de pecat mortal els cristians que no aconsegueixen que els infidels arriben al coneixement de la veritat i a la salvació (Gayà, 2002c, p. 13). En alguns casos fins i tot exalta algunes virtuts dels musulmans, com en aquest verset:

Blasmava l'amich los cristians con no meten lo nom de son
amat, Jesucrist, primerament en lurs letres, per ço que li faesen la
honor que·ls sserayns fan a Mafumet, qui fo home galiador, al qual
fan honor con lo nomenen primerament en lurs letres. (*LAA* 148)

És cert que el nom de Jesucrist no enceta els escrits cristians, tot i que qualsevol activitat humana s'ha de fer en nom de Déu i atenent a la primera intenció. Els musulmans inicien les seues cartes amb la *bàsmla* «En el nom de Déu, el Clement i Misericordiós» (*Bismil·lahi rahmani rahimi*), però en aquesta fórmula tampoc no apareix el nom de Mahoma.

Potser Llull ha confós aquesta fórmula amb la *xahada* o professió de fe, el cinquè pilar dels cinc que regulen l'islam, que es refereix a la repetició de la fórmula «No hi ha cap divinitat tret de Déu, i Mahoma és el seu profeta». Siga com siga, el que el beat vol remarcar és la necessitat de tenir en compte la primacia de Jesucrist, la importància del seu nom, per això afirma a l'*Arbor scientiae* que Crist és el millor nom i qui l'anomena parla de totes les coses: «Quaestio: Quale nomen est maius? Solutio: Qui Christum nominat de omnibus rebus loquitur» (Llull, 2000, p. 887).

Finalment, en aquesta anàlisi de la significació cal abordar un element indissociable a la figura de Jesucrist: la creu, símbol per excel·lència de la religió cristiana. Des del relat bíblic de la crucifixió, tota la producció cultural —tant la pictòrica, com la literària, etc.—, fa de la creu l'element en què el dolor i el sacrifici són més recognoscibles. Des d'antic, la creu posseeix un fort valor simbòlic en moltíssimes tradicions; en el cristianisme, aquest significat simbòlic o metafísic va acompanyat del seu significat històric i es constitueix com a emblema del missatge religiós. La creu és el símbol de la vida perquè és símbol del sacrifici: representa la victòria de Crist sobre el pecat, és el lloc on Jesús venç la mort i, per tant, mostra i possibilita la restitució de l'ordre del món. Amb la imatge de la creu la religió cristiana condensa la història de la salvació i la passió, la presència del Messies i el seu suplici. Molts són els càntics que se li han conferit, d'entre els quals voldríem destacar aquests versos del *Laudismus de Sancta Cruce* de sant Bonaventura (Gourmont, 1892, pp. 260-261):

Recordare sanctae Crucis
 Qui perfectam vitam ducis
 Delectare jugiter.
 Sanctae Crucis recordare
 Et in ipsa meditare
 Insatiabiliter. [...]
 Crux est navis, crux est portus,
 Crux deliciarum hortus
 In quo florent omnia:
 Crux est fortis armatura
 Et protectio secura
 Conterens daemonia.

Ja hem explicat que recordar l'encarnació i el sofriment de Crist és un dels mecanismes que possibiliten la contemplació. Si fem un pas més

en el joc de la representació i la significació, la visió de la creu és el que activa el record de la passió. La creu és el mitjà i és el fi, és l'esperança i el recer. Cal observar-la i descodificar-ne el significat, perquè és l'emblema d'un missatge religiós clar: no debades presenta una gran complexitat semiòtica.⁴⁶ En la iconografia cristiana es representa sovint com un arbre, atenent a diverses llegendes que feren fortuna en el món medieval, segons les quals la fusta de què està feta estava presa de l'arbre de la vida del paradís (Eliade, 1974, p. 68).⁴⁷ El símbol de l'arbre de la vida referit a la creu i a Crist recorre, per exemple, tota la teologia de sant Bonaventura, que culmina en la seua obra mística *Lignum vitae*, fonamentada en la passió i la imitació de Crist. Tenint en compte aquestes consideracions s'entén que la creu se situe al centre místic del cosmos, com a eix del món, com a escala o pont que possibilita accedir del món terrestre amb l'espiritual. Alhora, la creu també representa la conjunció de contraris i per això es transforma en instrument de martiri (Cirlot, 1992, pp. 153-155).

Si parlem de l'espiritualitat cristocèntrica lul·liana, la creu pren una importància remarcable des de l'inici: el motor de la conversió és justament la visió de Jesucrist crucificat. I des de les primeres obres n'apareix la interpretació simbòlica. De fet, al capítol 60 del *LC*, «Com lumà lynatge fo recreat per la sancta passió de Jesu Christ», la creu s'esmenta com a mecanisme de contemplació per a l'amador que ha perdut les virtuts que li permeten contemplar Déu:

Si es nul hom, Seyner, qui aja perduda amor e paciencia e leylaltat e devoció e esperansa e humilitat e continencia e dretura e misericordia e veritat, vasa-se-n, Seyner, denant la crou e contemple en ela, cor totes estes vertutz e mes encara trobará en ela.

46. Per a una visió sintètica dels diferents significats de la creu en el cristianisme, veg. Chevalier i Gheerbrant (1982, pp. 319-323).

47. Tanmateix, hi ha una altra llegenda medieval de la creu segons la qual «elle aurait été faite du bois de l'«Arbre de la Science», de sorte que celui-ci, après avoir été l'instrument de la «chute», serait devenu ainsi celui de la «rédemption». On voit s'exprimer ici la connexion de ces deux idées de «chute» et de «rédemption», qui sont en quelque sorte inverses l'une de l'autre, et il y a là comme une allusion au rétablissement de l'ordre primordial» (Guénon 1957, pp. 94-95). Per a aprofundir en el tema, encara ara són fonamentals els estudis detallats de Wünsche (1905) i Bauerreiss (1938).

Si aquels, Seyner, qui no guarden en la crou ni remebren ni aperseben so que la crou significa no saben que s'es mal ni dolor ni trebayl, no es, Seyner, nula maravela; ni si aquels qui an perdues vertutz no les serquen en la crou, no es, Seyner, maravela si no les troben, car no les serquen la on son. (LC 62, 26-27)

La creu és una font que vessa les virtuts per a qui sap veure-les, perquè en mirar-la, l'home ha de saber llegir la significació de les dignitats divines que conté. En paral·lel a la doctrina de sant Bonaventura de l'ascensió de l'ànima a Déu, en Llull la figura de la creu també té un triple motiu en l'ascensió: dota el procés d'un caràcter eminentment cristològic, insereix el tema de la *imitatio Christi* en la vida virtuosa i funciona com a recurs metodològic (Gayà, 1994, p. 34). Al *LC* hi ha tot un seguit de capítols dedicats a la societat humana (110-123), en els quals s'entrelluca l'apologia de l'espiritualitat cristocèntrica que venim exposant al llarg de l'apartat. En aquestes pàgines Llull descriu la visió del que fan els diversos oficis i sempre conclou els capítols establint semblances amb la passió de Crist. L'austeritat i la pobresa que representa Jesucrist ha de ser l'exemple per a tota la humanitat, i al llarg d'aquests capítols Llull detalla com s'hi hauria d'adaptar cada ofici. Així, per aquest gruix de pàgines veiem passar els joglars o els cavallers, però també els llauradors o els pintors. Especialment interessant es presenta el tractament que el mallorquí fa d'aquests darrers, perquè hi trobem una crítica fefaent al tractament pictòric de la creu. Els pintors han de tenir en compte el que representa la creu, el que significa: si volen que la representació s'adiga tant com siga possible amb la creu en què Crist morí, han d'emprar els materials que ho possibiliten, això és, les llàgrimes i la sang, com els que Jesús vessà en la creu. Tota la representació de la realitat social ha de tenir present com a model la vida de Crist, de manera que les taules, els llits, els vestits, etc., que els pintors representen en els seus quadres han de buidar-se dels ornaments materials innecessaris, perquè el que importa és el significat que hi contenen, el que representen. Així s'explica que per sobre de totes les figures que poden pintar hi haja la creu, que permet una doble representació:

Vertader Seynor gloriós, ple de dousa misericordia e pietat! La pus bela e la pus nobla pintura que eu anc vesés, Seyner, per nul

temps m'es senblant que sia, Seyner, la figura e la ymaje que veg penjar en la crou; on beneseta sia, Seyner, la ymaje que tan bela se demostra, e beneset sia, Seyner, lo pintor qui aquela pinta, cor per la pintura de la ymaje qui penja en la crou es significat al humanal lynatje que tot lo mon es ordonat e enbelit per la significatió qui es representada en la crou.

Con la ymaje de la creu sia, Seyner, tan nobla pintura e tan bona, con pot eser, Seyner, que ls pintors pinten ni deboxen ni entalen nula altra pintura sinó crous? Ni en les obres que fan, per que fan neguna altra figura sinó figura de crou?

Totes quantes pintures son, Seyner, en est mon, levada figura de la crou, totes son, Seyner, pus beles defora que dedintre; mas de la figura de la crou, Seyner, no es enaxí, cor pus bela es dintre que defora, cor si defora es bela, Seyner, per so com demostra plors e lagremes e sanc e angoxosa mort, dintre demostra, Seyner, amor e misericordia e pietat e gloria e benedicció eternal.

Oh vos, Seyner Deus, savi sobre totes savieses, en lo qual está tot nostre be e tota nostra salut e tota nostra benahuyransa! No veg, Seyner, neguna pintura enfora sela de la crou qui fassa so que significa, cor no an poder de fer so que signifiquen, tant son mesquines causes e paubres en poder e en saviesa e en bonesa; mas la benahuyrada figura, Seyner, de la crou, aquela fa, Seyner, tot so que significa, cor aquel qui es significat e remenbrat per la figura de la crou es acabat en poder e en saviesa e en bonesa. (LC 120, 25-28)

La representació pictòrica de la crucifixió mostra la restauració de l'ordre del món que s'havia perdut a causa del pecat original. Però no només això: el món s'embelleix pel que representa la creu. Seguint aquests preceptes, la creu hauria de ser la imatge més representada, la tria per excel·lència de qualsevol pintor. Però Llull encara exposa un argument més: si totes les figures són belles en la seua imatge, la creu ho és doblement perquè significa doblement. En el seu interior significa les dignitats i en la seua forma externa significa la passió de Jesucrist. Per això és alhora un instrument que permet la contemplació de les virtuts divines i l'exemple perfecte que tothom ha de seguir per a regir la seua vida al servei de la primera intenció. És, doncs, la imatge de què es pot traure més profit i

l'única que permet fer el que significa, en tant que és la imatge i la figura que demostra les dignitats divines i les virtuts de Jesucrist en sacrificar-se per la humanitat. La imatge de la creu és una icona que causa el que significa (*efficit quod figurat/significat*), és un «signe performatiu», una imatge pictòrica que *fa* el que significa, no només que *permet* fer-ho. I, a més, segons Llull és l'única imatge que ho fa; si bé és cert que en l'àmbit lingüístic trobem uns altres signes performatius importantíssims en aquest àmbit: els sacraments.⁴⁸

Seguint amb la identificació arbòria que hem exposat més amunt, la creu és l'arbre replet dels fruits divins que són les dignitats:

Enaxí, Seyner, con arbre qui es carregat e ple de bels fruytz e de bons, enaxí, Seyner, con lo vostre beneset cors penjá en la crou per recrear home, fo tota la crou carregada de fruytz moltz bels e moltz nobles, cor tota fo plena e carregada, Seyner, d'amor e de misericordia e de pietat e de justicia e de gracia e de humilitat e de paciència. (*LC* 60, 21)

L'amic, el contemplador, ha de saber reconèixer i collir les virtuts que la creu li ofereix. Aquesta assimilació de la creu amb l'arbre de la vida també la trobem en el *Laudismus de Sancta Cruce* de sant Bonaventura: «Cruz est arbor decorata, / Christi sanguine sacrata / Cunctis plena fructibus...» (Gourmont, 1892, p. 261). Llull encara desenvoluparà més la relació i en farà aparèixer les branques amb diverses finalitats:

Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fèr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia. (*LAA* 210)

48. Sobre el caràcter performatiu de les fórmules sacramentals és necessari fer referència al magnífic treball de Rosier-Catach, 2004, que recull, tradueix i analitza textos teològics medievals existents sobre el tema, des dels escrits de Bérenger de Tours fins als de Duns Escot. L'autora analitza els textos en la complexitat de la seua disposició teòrica, tenint en compte una doble perspectiva epistemològica i filosòfica, i el llibre perfila amb gran detall una història medieval del performatiu, com a episodi essencial de la història de la lingüística i la semiologia. Per a una anàlisi molt més breu però igualment esclaridora, veg. Rosier-Catach (2006).

El versicle s'entén plenament en la consideració tradicional de la creu formada de l'arbre de la vida: les branques amb què l'amat donà ésser als amadors són ara l'utensili amb què enamora l'amic, amb què fereix d'amor el seu cor, seguint el tòpic literari del *vulnus amoris*. Alhora, les branques també representen, metonímicament, la creu en què Jesucrist fou crucificat per recuperar els amadors caiguts en el pecat. Amb tot, aquesta interpretació simbòlica fa de la creu un vestigi de la passió de Crist que ha de propiciar, en darrer terme, la *imitatio Christi*.

Si Jesucrist és un dels cabdells amb què Llull teixeix el mètode contemplatiu al llarg de les pàgines del *LC*, la creu és justament un dels fils que en sorgeix. Perquè la visió sensual de la creu possibilita la contemplació i el seguiment de la primera intenció:

Con lome religiós guarda, Sènyer, en la creu la vostra figura, qui demostra les vostres nafres els vostres treballs e la greu mort que sostengués, adoncs es sensible sensualment; e con per la sensualitat sensual comensa a recordar la vostra passio e la vostra mort, adoncs sent intellectualment; e con comensa a plorar e a suspirar e a amar e aver contricció e devoció, adoncs es lo sentiment compost corporalment e intellectualment.

Con lo cors del home sent, Sènyer, escalfament e frevor e plor, e la anima sent amor e voler e membrament e cogitament e devocio, adoncs daquestes dues sensualitats es feta en home una sensualitat composta de les coses corporals e de les espirituals. (*LC* 147, 5-6)

Ja sabem que l'home accedeix al coneixement de la realitat a partir de les figures que se li presenten a través de la percepció sensitiva, en les quals percep les propietats i les qualitats que ha d'entendre com a referides a l'objecte real. És en la intel·lectualitat on l'home troba l'explicació de les propietats i les qualitats —en tant que defineixen l'objecte percebut— i on es confirma l'existència d'altres realitats que no s'ofereixen a la percepció dels seus sentits, però a les quals cap referir propietats i qualitats semblants a les conegudes. El coneixement de les propietats i qualitats que defineixen la realitat duran a comprendre la fe, que és el sentit últim de la contemplació (Gayà, 1995, p. 498). Així doncs, l'esguardament de la creu proporciona una imatge sensual, la *figura*, que ràpidament empena la

memòria a recordar el sofriment de Jesucrist. La percepció visual de l'objecte material, la creu, va acompanyada de la percepció del concepte espiritual corresponent, la passió, que es representa a les potències superiors i les activa. Perquè si la creu té una intenció és la demostració de la passió, i és això el que copsa la visió intel·lectual: «Vos, Seyner, avetz lexat l'esclau de la vostra passió en les crous escampades per lo mon per so que, con veurem ab los huls corporals la vostra ymaje, que vejам ab los huls de la anima la vostra passió» (LC 123, 10).

En conseqüència, tant el cos com l'ànima de l'home s'han donat completament a la contemplació de Jesucrist a partir de la creu, el mitjà que n'ha possibilitat la significació. En la continuació del capítol Llull aprofundeix en la manera en què es pot contemplar Jesucrist a partir dels sentits sensorials:

Obeyt Seynor per totes creatures, honrat en totz honramens!
 Vos, Seyner, avetz lexada la vostra figura en la creu per tal que'l vostre poble la pusca sentir ab vista corporal. E avetz volgut que'l vostre cors vejам e manejem e sintam sobre l'autar corporalment adoncs con la ostia e'l vi esdevenen en vera carn e en vera sanc per vertut de paraules.

On con la nostra sensualitat corporal no pusca bastar a sentir lo vostre cors gloriós qui es en los cels, per aysó avetz volgut que la nostra sensualitat entellectual bast a sentir entellectualment lo vostre cors gloriós, lo qual sentim per fe e per entellectuïtat se'jús en la terra.

Con lo prevere te, Seyner, lo vostre cors gloriós sobre l'autar, la sua sensualitat corporal no'l sent, cor los .v. seyns corporals no son dignes d'el a sentir per so cor lo vostre cors es glorificat e'l cors del prevere no es. Mas so per que'l prevere sent lo vostre cors, es, Seyner, per raó dels .v. seyns sperituals; cor la cogitació cogita la ostia eser vostre cors, e l'apersebiment o enten per fe, e la consiencia o consela, e la subtilea o demostra per obra miraculosa, e la coratgia o vol saber e amar e creure e entendre. (LC 147, 7-9)

Déu ha sabut servir-se de dos elements corporals, tangibles, per a manifestar-se, a fi que l'home hi pugua accedir amb els sentits corporals:

la creu i el pa i el vi consagrats. Veure i sentir corporalment són el primer pas per a sentir espiritualment el cos diví, en un procés que demana la intel·lectualitat però també pressuposa la fe; particularment perquè hem de tenir en compte que per a Llull la integritat de la fe depèn de la seua comprensió. I perquè la fe s'imposa com a absolutament necessària en alguns casos: després de la consagració eucarística els sentits continuen percebent el pa i el vi però és la fe qui exigeix que hi veiem la presència del cos i de la sang de Jesucrist.⁴⁹

Són els sentits intel·lectuals —cogitació, apercebiment, consciència, subtileza i coratgia— els que permeten al prevere accedir a la natura espiritual de Jesucrist. Així, de l'exterioritat dels sentits sensuais que veuen la creu i l'hòstia passem a la interioritat dels sentits espirituals que activen l'ànima a creure, entendre i estimar la natura humana de Jesucrist. Encara més endavant Llull retorna sobre el desenvolupament del mètode a partir dels significats que aporta la creu:

Jhesu Christ Sènyer! Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que los crestians, la figura que fan vostra en la crou, que ells no senten vostra humanitat en aquella figura; mas per la figura sensual que veen, entenen la vostra gloriosa humanitat, la qual humanitat entenen que no es la figura sentida en la crou pintada o entallada de coses inanimades.

Gloriós Senyor! Los crestians sensualment fan reverencia a la crou qui representa a la intel·lectual natura la vostra gloriosa

49. Aquesta qüestió va ser l'objecte d'un debat teològic al segle xi, la controvèrsia eucarística entre Bérenger de Tours i Lanfranc de Pavia o de Bec. Segons Rosier-Catach (2004) el primer corrent inclou els defensors del «pacte-causalitat» (*causalité-pacte*) i el segon corrent defensa la «causalitat física» (*causalité physique*). Els de la «causalité-pacte» parteixen de sant Agustí i destaquen el paper de la intenció en l'eficàcia sacramental, en el valor convencional del ritu i del pacte: les fórmules rituals són efectives perquè hi creiem (*non quia dicitur, sed quia creditor*) i perquè s'imposen. Els defensors de la «causalitat física», influenciats per Aristòtil, se centren més en les propietats intrínseques dels signes: el poder del sagrament prové de les mateixes paraules, i de la seua associació en l'acte de pronunciació. El debat ens interessa perquè és precisament una reflexió sobre la consistència ontològica del sensible i la fiabilitat de les estructures mentals i corporals humanes des d'un punt de vista epistemològic. Per a una anàlisi sintètica però esclaridora de la qüestió, veg. Turpin (2011), i per a un estudi exhaustiu i històric de la querella, veg. Montclos (1971).

humanitat com fo treballada e turmentada e aontada e mortificada per salvar nosaltres peccadors: on, la reverencia que hom fa sensualment, Sènyer, a la crou, se fa per la representacio que la crou fa a la entellectuitat; car en aitant es digna la crou que hom li fassa sensualment reverencia, com ella ab sa sensualitat dona a hom memoria de la vostra greu passio e mort. (LC 255, 28-29)

Per entendre el fragment hem de tenir en compte la polisèmia inherent al terme *figura*. De les sis accepcions que presenta el terme segons el Nou Glossari General Lul·lià, la primera resa que és la «forma que presenta un cos als ulls de l'home», mentre que la tercera el defineix com a «pintura o escultura». La creu que veuen els cristians del passatge és aquesta darrera accepció del terme *figura*, una escultura o pintura que representa la creu en què morí Jesucrist, així com la passió mateixa. Els sentits sensuais no senten la humanitat de Jesucrist en la figura de la creu perquè no el veuen a ell, sinó a la «creu pintada o entallada de coses inanimades» que el representa. Ara bé, la visió d'aquesta figura sensual activa l'enteniment a entendre la humanitat de Déu, perquè la creu representa a la natura intel·lectual dels homes (a l'ànima) la passió de Jesucrist. És el coneixement de la representació de la humanitat de Déu, el que provoca el record de la passió i, en conseqüència, l'home actua seguint la primera intenció. Així, els cristians reverencien la creu sensualment a causa de la representació intel·lectual que aquesta ofereix a l'ànima i que els du primer a entendre i després a recordar la passió. Conscient del perill que pot suposar venerar la *figura* pel que és i no pel que representa, Llull s'afanya a explicitar que en la glorificació de la creu dels cristians no cap el pecat d'idolatria, perquè són conscients que la creu no és Déu, sinó que la veneren sabent que *representa* la humanitat i deïtat unides en Jesucrist:

Vertader Senyor! Enaxí com los jueus els sarraïns sagenollen e leven lurs mans e lurs ulls als cels per fer honor a la vostra deïtat, enaxí los crestians fan reverencia e honor a la crou per honrar vostra humanitat e deïtat; e enaxí com los jueus els sarraïns fan reverencia al cel qui es cosa sensual e no an consciencia quei pequen pus que saben que lo cel no es deu, enaxí los crestians no an consciencia que fassen peccat en fer honor a la crou pus que no creen que la crou sia deu. (LC 255, 30)

Al *Blaquerna* trobem un altre passatge que ajuda a entendre la posició de Llull enfront de la polèmica de l'adoració de les imatges. El cardenal de «Adoramus te» se'n va a la muntanya amb un ermità per a contemplar de quina manera han d'adorar Déu i, en el camí, troba una església en què un pelegrí destrossa un crucifix «entallat e enbutit molt noblement». En ser preguntat pel cardenal, el pelegrí justifica d'aquesta manera la seua actuació (Llull, 2009, p. 376):

Senyer —dix lo pelegrí—, custuma era ça anrera que les gents qui adoraven ydoles e, en aquest temps en que som, son moltes gents qui adoren les ydoles; e los sserrayns e los jueus reprehen nosaltres chrestians con adoram les ymages. Cor ymage entayllada e enbotida es pus prop en figura a ydola que ymage plana, a significar que les ymages planes son pus cuvinables que les enbutides, é presa en custuma con destroescha totes les ymages entallades qui son sobre l'altar semblans a ydoles.

Segons el pelegrí s'han de venerar les imatges de la creu quan són pintades, planes, bidimensionals, i no les escultures, que presenten un perill major d'idolatria atés que s'assemblen massa a l'idol.

Reprenem el fil sobre els passatges del *LC* que venim de comentar. La teoria que hem exposat mostra que el terme *figura* en el sistema lul·lià pot aplicar-se a diversos àmbits. En l'àmbit ontològic, l'ús que fa del terme per descriure Crist indica la manera en què l'encarnació ofereix l'oportunitat als sentits corporals de complir la seua aspiració cap a Déu, així com els mateixos mitjans pels quals Déu pot participar en la creació d'una manera que poden copsar les facultats perceptives humanes (Hughes, 2005, p. 13). Això entronca, doncs, amb la dimensió epistemològica de les figures. I, en darrer terme, les figures —i, per tant, la significació—, comporten també una dimensió moral, perquè representant exemples de conducta ajuden a activar les potències cap al seu seguiment. Per això més important encara que l'esguard de la representació de la figura de la creu és el seguiment dels bons amadors de Déu. Perquè els homes, tant els religiosos com els laics, que abandonen els estímuls del món material i es dediquen a seguir la primera intenció, esdevenen ells mateixos senyals de Jesucrist:

Gloriós rey de gloria! Aquel qui vol atrobar ni veyer l'esclau vostre, gartse, Seyner, que no s'acompayn ni s'asolás ab los homens erguloses, vanaglorioses, amables les vanitatz d'aquest mon, cor en aytals homens no es vist l'esclau de les vostres carreres. Doncs qui'l vostre esclau volrá veyer ni atrobar, Seyner, vaja-se'n als homens religioses e als homens qui son enemics de les vanitatz d'aquest mon, cor en aquels son los seynals per los quals hom pot veyer les carreres que vos tengés en est mon. (*LC 123, 13*)

De fet, tot i que segons venim exposant en la teoria estètica lul·liana la pintura més bella i el vestigi més bell que hi ha és la passió de Jesucrist, encara és major la bellesa dels homes que recorden, entenen i estimen Déu i en segueixen l'exemple en el seu recorregut vital:

O rey dels reys! O seynor dels seynors! O sent dels sens! Tot lo pus bel seynal e la pus bela pintura e'l pus bel esclau que hom pusca veyer en est mon es, Seyner, l'esclau de la vostra passió; cor no es neguna flor ni negun ram ni neguna fula ni negun pom qui tan bel veyer fassa con la vostra figura de la crou. E tant es bel e bo lo vostre esclau, Seyner, que totz aquels qui van per lo vostre esclau son pus bels e melors a veyer e amar e a honrar que negunes altres causes qui sien en est mon.

Si'l vostre esclau es, Seyner, bel a veyer en la crou, molt pus bel es a veyer, Seyner, en los homens religioses e en los homens amadors de veritat; cor pus prop es en natura e en senblansa la figura e la senblansa del benahuyrat religiós ab la vostra humanitat, que no es la figura de la crou, cor la figura que nos vesem en la crou es pintura en fust, mas lo benahuyrat religiós es d'aquela carn e d'aquela sanc d'on es la vostra humanitat gloriosa.

Si en la ymaje de la crou son beles a veyer, Seyner, les pintures de les vostres nafres e de les vostres lagremes e de la vostra nuedat e de la vostra vil mort, quant mes serien, Seyner, pus beles causes a veyer nafres e plors e trebayls e dolors e mortz angoxoses en corses d'omens religioses e de fembres religioses qui per lo vostre esclau volgessen venir a vos, axí con vos anás d'aquest segle en l'autre! (*LC 123, 19-21*)

En aquests passatges encara hi ha un altre terme inherent a la teoria semiòtica medieval que Llull empra amb una certa freqüència i convé esclarir. Es tracta del mot *esclau*:

A Jesucrist Seyner, en lo qual es tota vertut e tota gloria e tota noblesa! Beneset siatz vos, qui en la figura de la crou avetz lexat a nosaltres lo vostre esclau e·l vostre seynal, per tal que vejам les amargors e e les langors e les dolors e la greu passió que vos, Seyner, sostengés per nosaltres peccadors.

On, benesetes sien, Seyner, totes les crous, cor en totes se significa e·s representa so que vos per resemble l'umanal liyatje sostengés e soferís; mas, per lo nostre peccat, pocs son los homens qui en la crou sapien apersebre ni conexer la paubresa ni les ontes ni les desonors ni les penes que vos soferís en est mon per amor de nosaltres peccadors.

Qui ben garda, Seyner, en la crou ab los huls corporals e ab los huls sperituals e contenpla en so que la crou significa, en la crou porá veser, Seyner, la vostra gran misericordia e la vostra gran humilitat e la vostra gran pietat e la gran amor que vos avetz al vostre poble; cor la crou es, Seyner, mirayl en lo qual se poden veser, remenbrant e cogitant, totes les vostres vertutz e les vostres nobleses. (LC 123, 1-3)

Llull dedica aquest capítol del *LC* a explicar el paper simbòlic que té la creu en el procés contemplatiu, en el qual reapareixen tot un seguit de termes relatius a la teoria semiòtica que ens cal posar en relleu. Com es defineix al Nou Glossari General Lul·lià, l'*esclau* és la «petjada; impressió que el peu deixa en el lloc per on es passa», per tant, el terme es correspon amb el *vestigium* llatí definit per sant Agustí. En la mateixa línia, el senyal és la «marca feta a un objecte, o cosa posada en algun indret per fer-ne conèixer la propietat, la pertinença a una entitat, a una orde». Jesús ha imprés en la *figura* que és la creu el seu *esclau*, la seua empremta, de manera que en resta el *senyal* que ens permet reconèixer-lo quan mirem la creu i la llegim com cal, la qual cosa ha de comportar, d'una banda, la contemplació de les dignitats i, d'una altra, el consegüent seguiment de l'exemple que representa, per això l'ús del terme *esclau*. Com els pastors

marquen el seu bestiar, Jesucrist, que és el pastor de la humanitat, deixa el seu senyal a la creu perquè qui la mire pugui reconèixer-lo i contemplar-lo:

A Seyner ver Deus qui sotz esperança e conort de totz nosaltres qui en vos nos confiam e·ns conortam! Nos vezem, Seyner, que los pastors, Seyner, seynen lur bestiar per tal que per aquel seynal lo conegen; e vos, Seyner, con a humil e a piadós pastor que vos sotz, al vostre poble volgés vos metex seynar en la sancta crou presiosa per tal, Seyner, que tot lo vostre poble vos conegés en la crou tota ora que us aja perdut. Mas, con pot eser, Seyner, que los pastors conexen lur bestiar per lo seynal que·ls fan e a penes es negú de nosaltres qui conegam vos per lo seynal que vos metex fesés en vos? (LC 119, 22)

Ara bé, són molts els qui assumeixen el símbol de la creu, però pocs els qui la segueixen activament i n'acompleixen el seu sentit final, la imitació de la passió i el martiri. El contemplador del *LC* al final del capítol que comentem exposa amb el seu exemple el model per a la resta de contempladors:

Tant m'es, Seyner, dous e plasent a veser l'esclau de la vostra passió que ja mon cor no será sadolat d'amar ni mos huls de plorar tro que tota la mia sanc aja escampada per amor de vos, e tota la humeditat de mon cors aja escampada e versada en suor e en plors e en lagremes per donar lausor del meu seynor Jesucrist. (LC 123, 30)

Com en els altres exemples adduïts, el terme emprat per Llull per a remarcar la manera en què Jesucrist se significa en la creu és el mot «esclau», la qual cosa s'entén perfectament atenent el que postula Rubio (2015): «esclau» (*vestigium*) remet al món cinegètic, com el caçador segueix les petjades o empremtes de la peça que persegueix, l'home ha de seguir la petjada de Jesús. Llull empra aquest terme relacionat amb la creu «perquè vol remarcar el caràcter actiu derivat de la contemplació. Contemplar amb els ulls espirituals la humanitat de Crist porta indefectiblement cap al seu seguiment» (2015, p. 598). És per això que la crítica s'adreça als que perden de vista l'acció a què els ha d'empènyer la contemplació de la creu.

Però Llull barreja la terminologia semiòtica i en altres passatges utilitza el mot «esclau» no només per a referir-se al *vestigium*, sinó també al *signum*:

L'*esclau* de la vostra greu passió, Seyner, veg que hom porta a les foces con hom va soterrar los mortz, mas qui veu, Seyner, homens qui vasen a la mort per lo vostre *esclau*? On aysó es gran maravela, que hom port la crou al mort per tal que l'ome mort ne sia honrat e quax nul hom no honre la crou en so que vula seguir lo significat de la crou a sa mort. (*LC* 123, 24)⁵⁰

El primer ús del terme (*signum*) fa referència a la representació figurativa de la creu, a la imatge física que els cristians posen a les seues tombes quan se soterran. El segon ús (*vestigium*) és el propi del terme, que ja havíem trobat en els passatges comentats, i que considera la creu un indicatiu per a l'acció, un impuls cap al seguiment de Crist. I això és el que no fan els cristians, que prenen la creu com a imatge icònica però no en segueixen l'exemple que representa. De sobres s'ha afirmat ja que no hi ha prou amb contemplar la creu i, en ella, les dignitats divines, sinó que a més cal seguir l'exemple de Jesucrist, actuar com ell ho feu. En la mateixa línia s'entén aquest versicle del *LAA*:

Demanaren al amich quyn senyal fahia son amat en son ganphanó. Respós que de home mort. Digueren-li per que fahia aytal senyal. Respós: —Per ço cor fo ome mort crucificat; e per ço que aquells qui s guaben que son sos amadors seguesquen son esclau. (*LAA* 97)⁵¹

50. De fet, en la versió llatina del *LC* la terminologia semiòtica és més precisa i ajuda a aclarir el significat del text català: «Ego video quod quando catholici sepeliunt cadauera mortuorum, semper *signum* deferunt tue crucis. Sed quis videt subire mortem pro te catholicorum aliquem in hoc mundo sequentem tue *vestigia* passionis?». El subratllat és nostre en els dos textos. Per a una explicació més detallada de la imprecisió en la terminologia, veg. les notes 16 i 28 de Rubio (2015), i sobre les diferències entre el text català i llatí del *LC*, veg. Gayà (2011) i Llull (2015, pp. 37-55).

51. Fixem-nos en la versió llatina del text: «Interrogaverunt quidam amico, dicentes: Quid *signum* gerit amatus tuus in vexillo suo? Respondit amicus: *Signum* hominis mortui. Qui dixerunt: Quare gerit *signum* tale? Ait illis: Quia fuit homo mortuus, crucifixus, ut

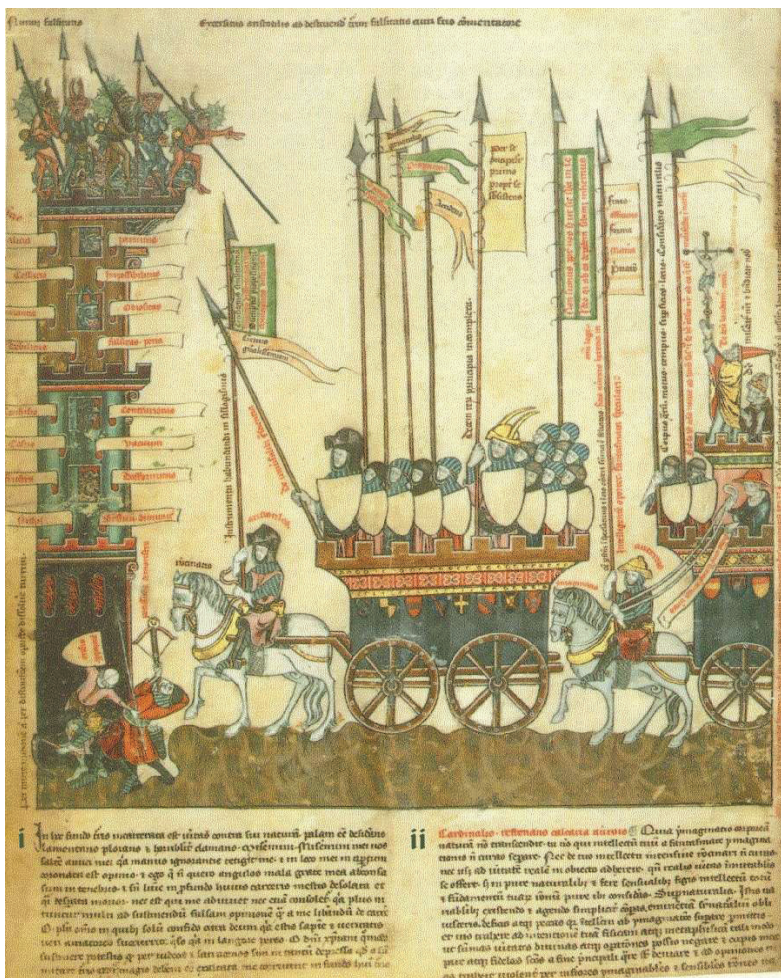
Els bons amadors, doncs, han de seguir la petjada de l'amat que hi ha en l'estendard de l'amic, i aquest senyal és l'home mort, Jesucrist crucificat. Així s'explica que seguir l'esclau, el vestigi, la petjada, significa recórrer el mateix camí: morir de la mateixa manera que ho feu Jesucrist. En una altra metàfora s'explica açò mateix d'una manera més lírica: «Vestí's l'amat del drap on era vestit son amich, per ço que fos son companyó en glòria eternalment. E per açò l'amich desirà tots jorns vermells vestiments, per ço que'l drap sia mills semblant als vestiments de son amat» (*LAA* 254). Déu es feu home (s'abillà amb el «drap on era vestit son amich», o «venc morir en la gonella de son amic», al versicle 30) per a salvar la humanitat, i ara l'home ha de saber vestir-se amb l'hàbit de Jesucrist (ha de desitjar «vermells vestiments»), ha de seguir els seus passos i dur una vida de penitència i sacrifici, fins a acabar donant la vida per Déu.

La imatge que es dibuixa al versicle 97 recorda les miniatures VI i VII del *Breviculum*, en què les llances i els escuts que porten Llull i el seu exèrcit per destruir la torre de la falsedat i la ignorància són plens de significacions i senyals de l'amat. En aquestes escenes es representa el debat averroista, a imatge del parisenc, en el qual dos exèrcits tracten de rescatar la veritat, que està empresonada a la torre de la falsedat. En la miniatura VI, *Exercitus Aristotelis cum suo Commentatore*, Aristòtil va al capdavant del primer exèrcit, seguit pel seu comentador Averroes, i al carro l'acompanyen un cardenal, un bisbe i el papa. Aquests darrers són els encarregats de mostrar als filòsofs les limitacions de la imaginació i la importància de sobreposar-hi l'enteniment, ja que la raó natural a què aboca la imaginació pot conduir a l'opinió però no a la veritat.⁵² El que ens interessa de remarcar és el fet que la fe catòlica es representa amb el crucifix que alça el papa, amb el qual proclama la confiança en Jesucrist com a salvador. Al versicle 97 la representació de Jesucrist crucificat és l'estendard que abandera l'amic, i en aquest cas és l'element que enarbora

qui se iactant servos eius esse, sequantur *vestigia* eius» (Llull, 1988, p. 343). La cursiva és nostra. En aquest cas, Llull sí que empra en català els termes «senyal» i «esclau» amb els significats precisos *signum* i *vestigia*, respectivament. Així, remarca de nou el caràcter de vestigi de la passió de Crist.

52. Veg. Higuera (2001, pp. 96-104) i Domínguez i Vega (2020) per a un comentari més extens sobre les miniatures.

el papa contra la falsedat, i que segueix el cavaller Raimundus a la figura VII. El poder simbòlic del crucifix és total.



Miniatura VI del *Breviculum* (Myésier, ca. 1321-1336)

A les *Oracions de Ramon*, el Déu del judici final apareix amb una bandera vermella que significa la passió i, per tant, la victòria de Crist sobre el pecat i la mort terrenal. Aquest símbol serà ben rebut pels que hauran seguit l'exemple de Jesucrist durant la vida al món terrenal, de manera que rebran la recompensa de la vida eterna, mentre que no despertarà tanta simpatia pels pecadors, temorosos del càstig etern (Llull, 1935, p. 341):

Vos, Senyor, vendrets al judici ab senyera vermeyla pintada de roses flors e violes, senyera de victoria, senyera qui darà pahor e temor als peccadors, e alegrarà vostres amadors qui auran per vostra amor vensuda la carn, lo demoni, e lo mon. Per queus clam mercè, Senyor, queus humiliets a mi enans quem jutgets, per ço que adonchs con venrets al judici, malegrets, e que de la vostra part me trobets.

Fins i tot el cos del contemplador pot imitar en la seua forma externa la figura de la creu, però el signe extern ha d'anar acompanyat del seguiment intern de la passió, de l'activació de les potències de l'ànima aplicades a recordar, entendre i voler la passió de Jesucrist:

Seynor virtuós per lo qual son endressatz a pervenir a gloria perdurable! Con eu, Seyner, esten mos brases, adoncs veg mon cors en semblansa de crou, mas con serc en mon cor amor e voler e menbransa e cogitació de la vostra passió, adoncs eu veg que mon cors demostra figura de crou e mon cor, que no es benvolent de crou; on aysó es gran viltat mia, que lo cors sia en figura de crou e-l fals cor que no sia amador ni lausador de crou.

Con eu, Seyner, gart la vostra ymaje en la crou, eu veg, Seyner, que-l vostre cap esta enclí en vert la terra, per tal que-ls vostres huls garden sa jus en vert nosaltres, qui avem gran mester la vostra misericòrdia; on, si-ls vostres huls, Seyner, garden en vert la terra, con pot eser que los huls de la nostra pensa no garden en alt en la vostra bonesa? E los nostres huls corporals, Seyner, per que no garden en alt en la crou, en la qual apar lo vostre gloriós esclau? (LC 123, 25-26)

El passatge acaba analitzant la disposició de Jesucrist en la creu, perquè la posició del cos també té una significació. La virtut de la misericòrdia se significa mitjançant la posició del cap i la mirada, inclinats envers el món, mentre que els homes han de saber elevar la mirada cap a ell, que se situa per sobre perquè aquest és el lloc que li correspon. Així ho justifica el mateix Llull al *LAA*: «Entresenya's l'amat a son amich de vermells e novells vestiments. E estén sos braços per ço que l'abraç, e enclina son cap per ço que li do un besar. E està en alt per ço que l puscha atrobar» (*LAA* 89).

És evident que la plasmació iconogràfica de la crucifixió varia a través dels segles, i fixem-nos que Llull descriu concretament un crucifix gòtic: lluny del hieratisme i la contenció d'un Crist que triomfa sobre la mort mirant al front en el crucifix romànic, Llull descriu una figura d'expressió realista, morta, amb els braços estesos i el cap inclinat, en una postura que continua adaptant-se a la creu però que és més natural que la romànica. Així, el crucifix que veu l'amic es troba en relació amb la nova sensibilitat i el misticisme del primer gòtic, imatge que es justificarà amb l'Evangelí de sant Mateu (Réau, 1996, pp. 497-498).⁵³ El que és interessant és la manera com ho justifica. El senyal que empra Jesucrist per ésser conegut és el color vermell, el color de la sang que vessa durant la passió, acompanyat de les vestidures noves que, metafòricament, signifiquen la nova condició que ha donat a la humanitat amb la seua encarnació i passió. En aquest cas, tant la posició dels braços com la inclinació del cap s'expliquen perquè Jesús cerca el contacte amb el contemplador, quan en realitat la postura es justifica per la mort: els braços inclinats responen a la caiguda del pes del cos, que apareix més flexionat. En qualsevol cas, per a Llull en tots dos casos aquest abaixament serveix per a mostrar la proximitat de Crist amb els homes, per a posar en relleu la seua relació propera amb la humanitat. Perquè el fet que se situe per sobre no implica un distanciament, més aviat explica el camí ascendent que suposa la contemplació.

53. En aquest sentit, és imprescindible el treball clàssic de Réau (1996). Sobre els canvis en la teologia i en la pietat popular en relació amb els canvis iconogràfics de què parlem, veg. Viladesau (2006), especialment el capítol 4, «The Theology of High Scholasticism and Gothic Art» (pp. 87-136). Francovich (1938) també analitza l'origen del crucifix gòtic dolorós, i per a una anàlisi més general referida a la devoció medieval sobre la crucifixió, veg. Leclercq (1963).

L'home ha de saber mirar cap a la bondat suprema i contemplar-la, aprofitant la proximitat de la natura humana de Déu. La natura divina de Jesucrist pressuposa una situació superior a la resta de la humanitat, de manera que és naturalment necessari que ocupe el seu lloc. Fixem-nos en la metàfora que fa servir Llull per a explicar-ho al *Llibre dels articles de la fe* (Llull, 1996, p. 61):

Covenc donchs que estegués lo seu cors en lo pus alt loch e en lo pus noble, car si no ho feés fora enaixí com oli qui estegués dejús aygua contra sa natura, et fora contrarietat enfre lo cors de Jesucrist e-ls altres corses ça jus, enaixí com fora contrarietat enfre el oli e-l aygua, car l'oli agra apetit de pujar a ensús e-l aygua de devallar a enjús. E car lo cors de Jesucrist es innocent e sant, no-s coven que estia en loch a ell contrari.⁵⁴

Com l'oli naturalment queda per sobre de l'aigua, la natura de Jesucrist requereix estar per sobre de la humanitat, així se n'explica l'Ascensió. L'amic haurà de saber aprofitar la realitat material per tal de mirar més enllà i accedir a la realitat superior. Per això no es contradiuen la misericòrdia i la proximitat que mostra Jesucrist amb el seu posicionament superior. Perquè una de les virtuts que més remarca Llull en Jesucrist és la misericòrdia. Ja sabem que l'exemple de Crist es llegeix com un exemple de com recordar, comprendre i estimar Déu, i els bons contempladors s'han de proposar seguir-ne el model:

Acabat Senyor en tots acabaments, honrat Senyor en tots honraments! Com l'enteniment reeb la D (significació d'encarnació) que la B (encarnació) dona de la A (misericòrdia de Déu), adoncs la memoria membra les dolors e les fams e les sets e les tribulacions els treballs que vostre cors sostenc per nosaltres a recrear e a salvar e a rembre del mortal enemic, [e] adoncs la volentat se mou e fa a hom fer dejunis e romeries e afflictions e almoynes per la vostra

54. Veg. Gayà (2020, pp. 104-114) per a una anàlisi de la metàfora de l'oli i l'aigua en altres textos i contextos lul·lians.

amor. On, daitant com la volentat es ocasionada que fassa a hom fer totes estes coses per la vostra amor e fa a hom desijar com sostengués treballs e mort per la vostra amor axí com vos sostengués per amor de nos, daitant, Sènyer, la A fa misericordia al voler en esser vertuós en amor e al remembrament en membrar e al enteniment en entendre; e com l'enteniment se gira a la C (privació de l'encarnació) e a la E (significació de la privació de l'encarnació), adoncs lo voler pert sa fervor e sa devocio per ublidament que la memoria fa de la B.

On, com assò sia enaxí, Sènyer, doncs enaxí com F (Pere) reeb molt més de la vertut sensitiva que la G (Guillem), enaxí la D reeb molt més de gràcia a significar la A que no fa la E. On, per assò sensualment veem e entellectualment entenem que lo poble qui creu en la B dejuna més e ha més dafliccio e fa més dalmoyna e treballa més per son creador e adora e contempla més e ha més religioses e més clergues e pus honrats, que lo poble qui creu la C. On, com assò sia enaxí, doncs enaxí com la D demostra mills la A que la E, per assò lo poble de la B reeb més de gracia de la A que lo poble de la C. (LC 330, 18-20)

La misericòrdia divina es demostra millor a l'enteniment que rep la significació de l'encarnació que al que rep la significació de la privació de l'encarnació i, en conseqüència, la significació de l'encarnació mostra que tenen més esperança els qui creuen en l'encarnació que els qui no hi creuen. És per aquest motiu que els qui creuen en l'encarnació tenen més capacitat de perdó. Igualment, l'enteniment que rep la significació de l'encarnació i, doncs, de la misericòrdia divina, mou la memòria a recordar la passió de Jesucrist i el record activa la voluntat a voler seguir l'exemple de Crist. Tot plegat ens empeny a concloure que els cristians reben major gràcia de Déu, la qual cosa explica la seua capacitat major de penitència i contemplació, això és, el seu treball superior per la fe. Precisament perquè hi creuen, els cristians signifiquen amb el seu comportament la veritat de l'encarnació: la fe en aquesta realitat comporta el seu seguiment i, doncs, suposa un comportament més adient que el dels pobles que no hi creuen. En definitiva, Llull desenvolupa tota aquesta argumentació per a mostrar que l'encarnació és un mecanisme eficient per a qui vol seguir la primera intenció.

Però perquè Jesucrist i la creu servisquen al bon contemplador en la seua recerca del coneixement de Déu, cal que cada element del sistema estiga ordenat i acomplisca la funció que li correspon. Altrament, el mètode falla i l'home ix de l'estat contemplatiu en què es trobava:

Ah Senyor al qual van en vetlant e en durment mos desigs e mos pensaments! Vos avets donada a home saviea potencialment e avetsli donat enteniment e certea e inlustria com la saviea que li avets donada potencialment sapia adur en actu. On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car la consciencia que vos mavets donada me remembra que jo he tolt la certea e la industria e la manera a la mia anima, per la qual saviea vé de potencia en actu. On per lo remembrament que la mia consciencia me dona, lo meu enteniment e la mia volentat reten e donen a la mia anima la certea e la manera per la qual saviea vé de potencia en actu.

Honrat Senyor! Vos avets donat a home potencial poder com aja devocio e contricció del senyal que la figura de la crou representa de la vostra greu passio. Mas, tant está, Sènyer, la mia anima ocupada e embargada per les coses temporals a remembrar e a entendre e a voler, que los ulls corporals com guarden en la crou no poden esser occasio a la devocio ni a la contricció com venga de potencia en actu. On, tot assò esdevé per defalliment de consciencia qui no dona remordiment ni penediment a la mia anima dels falliments que fa membrant e entenent e volent les vanitats daquest mon. (*LC* 211, 10-11)

Les virtuts estan potencialment en l'home, i el treball de les potències és activar-les per tal de poder contemplar Déu gràcies a la significació imperfecta que l'home n'és per mitjà d'aquests atributs que comparteixen. Ara bé, perquè les potències acomplisquen la seua funció els sentits sensuais i els sentits espirituals han d'atendre les seues obligacions. El capítol que comentem s'insereix en la distinció 30, «De consciència», en què es detallen les funcions que ha d'ocupar aquest sentit espiritual. Entre altres coses, la consciència ha d'activar la memòria, l'enteniment i la voluntat a considerar les virtuts i fer-les passar de potència a acte perquè resulten útils en el procés contemplatiu. Ahora, ha de procurar advertir l'home dels

seus pecats perquè aflore la contrició i la devoció: serà així com la visió del *senyal* que mostra la creu —la passió— el porte a ser conscient dels seus pecats i, de retruc, del seu allunyament del model que és Crist. Parem esment a l'explicació que en fa Llull al capítol 207 del *LC*:

Senyor digne de tota reverencia e de tota honor e de tot honrament! Aquell penediment que la mia consciencia me fa aver dels greus peccats que he fets sà a enrere, me fa, Sènyer, levar los meus ulls en la crou em fa veer la vostra figura qui representa que lo vostre gloriós cors fo en la crou clavellat e nafrat e banyat en sanc e en lagremes e en plors.

On, beneyta sia, Sènyer, la figura e la crou qui a mos ulls se demostren es representen, e beneyts sien mos ulls qui en la figura vostra e en la crou esguarden, e beneyta sia la mia consciencia quim fa enamorar de la vostra passio em fa esser son loador e son servidor penedent dels mortals falliments que jo he fets contra la vostra sancta passio ublidant les greus dolors que vos sostenguèu per nosaltres peccadors.

Com los meus ulls veen, Sènyer, vestit mon cors de nous vestiments e veen mon cors senser e sá sens null treball, adoncs la mia consciencia obre los ulls de la mia memoria e fam remembrar lo vostre cors gloriós qui en la crou fo núu, tint de vermella color, romput e trencat de colps e de nafres, desjunt e desnuat per los claus on era clavat e per la ponderositat del cors mort qui vulía la térra per los nostres peccats. (*LC* 207, 7-9)

És la consciència d'haver pecat el que indueix l'home a mirar la creu i veure-hi l'exemple moral a seguir. Recordem, també, que la creu és un signe performatiu que no només permet fer el que significa, sinó que causa el que significa, així que és la imatge ideal per al contemplador que vol seguir l'exemple de Crist. La consciència activarà la memòria a recordar i la voluntat a estimar la passió i, per tant, emmenarà l'home a perseguir el martiri. Per aquest motiu el qui vol assolir la contemplació s'aclama a Déu i li demana que active la seua consciència sobre els pecats que ha comés, perquè és d'aquesta manera que aconseguirà sotmetre els sentits sensuais als sentits espirituals i llavors la potència racional podrà sobreposar-se a la sensitiva (*LC* 207, 29).

Amb tot, queda clar que la creu té una doble significació: és la figura en què Jesucrist ha deixat el senyal i l'esclau de la seua passió, i alhora «es el mirayl en lo qual se poden vesar, remenbrat e cogitant, totes les vostres vertutz e les vostres nobleses» (LC 123, 3). I, segons s'ha exposat en la teoria epistèmica lul·liana, si l'home en desentranya la significació, podrà comprendre les afirmacions de la fe que versen sobre Déu i la seua acció. En aquesta línia, Jesucrist no només actua com a objecte per a conèixer les dignitats de Déu, el seu paper va més enllà i també s'estableix com a mitjà per a veure la Trinitat:

Graciós Senyor! Qui ha orelles oya e qui ha ulls veja e qui ha memoria sapia ab ella remembar e qui ha enteniment sapia ab ell entendre e qui ha volentat sapia ab ella voler la moral oracio e contemplacio per la qual es significada vostra sancta trinitat e unitat vertuosa e la vostra sancta encarnació e passio gloriosa; car si la ànima es una en tres diverses potencies e cada potencia es una si bés diversiejen en ella tres objectes, doncs, quant més lo creador pot ésser .j. en tres persones! e si lo mijà object en cascuna de les tres potencies es object on se conjuny lo ters object el primer a ésser vist lo ters per lo primer, doncs, quant més la vostra gloriosa humanitat pot ésser segon object on sia vist l'acabament quis veu en lo ters object e en lo primer! (LC 353, 21)

L'ànima està creada a imatge i semblança de Déu, de manera que si les seues tres potències alhora tenen tres objectes (un dels quals, el segon, permet la unió dels altres dos, l'un i el tres), el mateix trobem en Déu: té tres persones i la segona, Jesucrist, és qui permet veure la perfecció de l'un (Déu) i el tres (l'Esperit Sant). Els conceptes encarnació i Trinitat sempre van de la mà en el sistema lul·lià i són autoreferencials quan es tracta de demostrar aquests articles de la fe. Per això tampoc no ens sobta que Lull afirme que si Jesucrist pot estimar la humanitat és gràcies a la Trinitat:

Incamiabile Senyor perdurable en tots temps! Segona manera es com tractam de la amor quens ha vostra humanitat per raó de vostra trinitat. On, enaxí, Sènyer, com la gran resplandor del sol es ocasió a la luna com sia lugurosa en la nit, enaxí la vostra sancta

trinitat es raó a la vostra sancta humanitat com am nosaltres, per lo gran remembrament e enteniment e volentat que la vostra ánima ha en amar vostra trinitat sancta vertuosa.

Gloriós Deu! Enaxí com la calor es més sentida on pus fortment hom s'acosta al foc, enaxí aitant com es gran lo fruiment e la unió que la vostra ánima ha en la vostra trinitat per la encarnació de la persona del Fill, enaitant, Sènyer, cové que sia amadora la vostra ánima de nosaltres per la vertut que reeb de la vostra trinitat.

On, enaxí com la vostra ánima, Sènyer, ha raó d'amar nosaltres per la vertut que reeb de vostra sancta trinitat, enaxí ha raó la vostra ánima que am aquell poble qui es loador e benedeidor e servidor de vostra sancta trinitat gloriosa. On, com la vostra ánima per la vertut de vostra trinitat am nosaltres e per sa vertut metexa e per la amor que nos avem a vostra trinitat, e com totes aquestes coses sien tantes e tan grans, doncs, qui es qui pogués aesmar la gran amor que vostra ánima ha a nosaltres? (*LC 274, 7-9*)

La bella comparació del paràgraf set és molt clara: de la mateixa manera que la llum del Sol és qui il·lumina la Lluna, la Santa Trinitat permet a Jesucrist estimar la humanitat. Seguidament explica el perquè de la comparació: com que l'ànima recorda, entén i estima la Trinitat, la Trinitat és la raó que té Jesucrist d'estimar la humanitat. Si l'encarnació s'ha dibuixat al llarg de les pàgines que ens ocupen com a eina epistèmica i element fonamental en la contemplació que proposa Llull, la Trinitat hi jugarà un paper encara més important, tenint en compte que és el misteri que es troba al centre del sistema lul·lià.

3.2 LA PLURALITAT EN LA UNITAT: LA TRINITAT

Demostrar les veritats revelades de la fe cristiana implica demostrar no només l'encarnació de Jesucrist, sinó també la Trinitat, tasca a la qual Llull dedicarà moltes de les pàgines de les seues obres. Si les dignitats divines esdevenen l'element principal a partir del qual s'entén la teoria epistèmica i ontològica lul·lianes, són igualment el fonament de la demostració de la Trinitat que proposa el mallorquí. La complexitat d'aquesta

qüestió teològica no impedeix que Llull hi dedique els esforços, ans al contrari: el misteri de la Trinitat està al centre de les seues reflexions. En paraules de Gayà, «the Trinitarian mystery is not only the focal point of Llull's theological reflections, of his missionary and apologetic activities, and even of his Art, but is also the focus of his mystical experience» (2008, p. 510). Així es demostra al llarg de les pàgines de les obres que ens ocupen: entre els versicles del *LAA* i els capítols del *LC* es poden espigolar abundants referències al misteri de la Trinitat. I no ens estranya perquè, com van saber veure els Carreras i Artau, una de les doctrines centrals del *LC* que passaria a ser el suport teològic, metafísic i moral de les primeres formulacions de l'Art és la demostrabilitat dels dogmes de la fe catòlica: «Llull concentra su máxima atención en los dogmas diferenciales de la Trinidad y la encarnación, para cuya demostración agota todo el aparato de sus argumentaciones analógicas y silogísticas» (Carreras i Artau, 1939, pp. 357-358).⁵⁵

L'estructura trinitària de la visió del món fonamenta tot el sistema de Ramon Llull:⁵⁶ Déu és una substància i tres persones alhora, i els éssers del món són trinitàriament actius, en el procés continu d'acció i de perfeccionament en què estan totes les coses. La cosmovisió trinitària de Llull és filla de la tradició augustiniana medieval, tot i que amb diverses particularitats que el fan original, posant el focus en l'activitat de les dignitats i desenvolupant posteriorment la teoria dels correlatius. Perquè l'univers en què creu Llull «es manté unit per un complex teixit de relacions actives, basades en els correlatius triples de les seves nou Dignitats» (Pring-Mill, 1991, p. 162).

En les obres que ens ocupen, el mallorquí encara no ha dut a terme la reformulació del sistema des dels preceptes ternaris ni ha desenvolupat els principis propis de la segona etapa de l'art —en què, entre d'altres, les dignitats ja no en són setze, sinó nou— però, com s'ha anat mostrant, en el seu sistema es troba ja la recurrència a la importància de l'activitat de les

55. Els Carreras i Artau fan, a més, referència explícita a la distinció XXXVI del *LC* i a la segona part de la segona distinció de l'*ACIV*. Vegeu Carreras i Artau (1939, p. 358, nota 64). D'altra banda, Rubio (2005) exposa l'origen al *LC* d'alguns dels arguments de l'*ACIV* que tracten de demostrar la Trinitat.

56. Veg. el treball fonamental de Gayà (1979) i també l'estudi del mateix autor (2016) sobre la constitució correlativa de la realitat a la base de la demostració de la Trinitat.

dignitats que descendeix de Déu al món en una acció infinita. Demostrar la unitat i la Trinitat divines és un dels objectius que el beat es planteja des de l'inici dels seus propòsits, com comprovem rere les pàgines del *LC*. De fet, ja als inicis la doctrina trinitària és important en el sistema artístic lul·lià: «malgrat el model quaternari de les Dignitats, l'Art primitiva era lluny de no ser trinitària» (Pring-Mill 1991, p. 171).⁵⁷

Seguint la mateixa lògica del sistema epistèmic exposat fins ara, per a contemplar la Trinitat s'ha de partir de les virtuts divines, mitjà eficient de coneixement, com s'ha explicat per a l'encarnació: «Lo vostre servidor el vostre contemplador, Sènyer Deus, adora e contempla totes vostres glorioses qualitats e vertuts per so car elles signifiquen e demostren vostres .iij. propietats qui son vostra gloriosa trinitat» (*LC* 317, 19). Per a explicar-ho, Llull recorre al trinitarisme inherent a les coses, causat precisament per l'acció *ad extra* de les dignitats divines, que en Déu conformen una sola substància però en les criatures es despleguen en diverses virtuts:

Car Seynor sent e gloriós, vertader en totz temps! Les vostres vertutz, en quant vos sotz .i^a. substancia, son, Seyner, totes .i^a. causa, no moltes. Mas, en quant, Seyner, les vostres vertutz son moltes, son-o, Seyner, per so cor lo vostre poder fa e ordena moltes causes en nos. (*LC* 13, 28)

Per això les diferents virtuts aportaran diferents significacions de Déu, i a través de la pluralitat l'home podrà contemplar la unitat i la Trinitat divines. De fet, és precisament la pluralitat el que permet a l'home contemplar Déu: «la pluralitat és més comprensible per a l'enteniment humà, que no pot aspirar a comprendre la intensitat de la unitat directament» (Pring-Mill, 1991, p. 79). Llull ho desenvolupa al capítol 179 del *LC*, que versa sobre com percebre i entendre la Trinitat divina a partir de les significacions intel·lectuals:

57. Pring-Mill (1991) ho mostra clarament agafant el *Llibre de demostracions* com a exemple (veg. pp. 172-178).

On, com los senys corporals els espirituals, Sènyer, no sien la un l'autre, per assò cové que les .iij. persones qui son en la vostra substancia sien significades als nostres senys esperituals per virtuts essencials entellectuals, car menys de virtuts nons porien esser significades les persones. On, ja sia so que les vostres virtuts sien en vos una cosa e la una virtut sia l'autra e so que cascuna virtut es en vos substancia e tot so qui en vos es es una substancia, per tot assò no roman que nosaltres segons relacio de nosaltres no ajam conexensa en vostra substancia de virtuts, les quals virtuts son segons vos vostra substancia e segons nosaltres virtuts, per tal que apercebam per lurs significats la vostra unitat e la vostra trinitat la qual no poriem apercebre menys de virtuts.

Deus misericordiós pare e senyor de tots bens! Enaxí com totes les vostres virtuts signifiquen en la vostra gloriosa substancia tres persones, enaxí, Sènyer, totes les vostres virtuts signifiquen a home que totes .iij. les persones son una substancia simple divina. On, la nostra anima aperceb aquests significats per so car totes les vostres virtuts son una cosa en vos; mas quant a nosaltres son demostrades moltes virtuts, lo qual demostrament es fet a la nostra anima per tal que per virtuts apercebam les .iij. persones esser una substancia. (*LC 179, 1*)

A través de la pluralitat de virtuts l'enteniment entén alhora que en Déu hi ha una única substància i tres persones. Les significacions de les virtuts divines serveixen Llull per demostrar la Trinitat: si no rebérem diverses significacions de les virtuts divines, l'enteniment no podria apercebre-la. Així, si les virtuts divines són, segons Déu, una substància, «segons nós» són virtuts, en plural, i en la seua diversitat signifiquen la relació de paternitat, filiació i processió inherent a la Trinitat de Déu, que l'enteniment rep per a entendre la relació de paternitat, filiació i processió de Déu:

Oh vos, Sènyer Deus, qui honrats e amats tots aquells qui son contemplants en los vostres honoraments! Enaxí com les vostres virtuts segons nosaltres no son demostrades a home esser la una l'autra, enaxí cada persona ha ses virtuts propries qui signifiquen a nosaltres aquella persona quils es propria cosa a significar; car les

unes virtuts son significans paternitat, les altres son significans filiacio, les altres son significans processio; e tots aquests significats se fan, Sènyer, per so que nosaltres ajam conexensa de la paternitat e la filiacio e la processio qui son una substancia divina. (LC 179, 27-28)

Les relacions entre les persones de la Trinitat es veuran reflectides en la terna agent, pacient i acte implícita a totes les coses i que, a més, fonamentarà la doctrina correlativa que d'alguna manera ja veiem implícita en aquests fragments. Atenent aquests preceptes s'entén que la concordança i la convertibilitat de les dignitats en la substància única que és Déu provenen que Pare, Fill i Esperit Sant també són una única substància, car si les virtuts signifiquen la Trinitat i conformen una única substància, les persones divines no poden considerar-se altrament:

On, com la vostra granea, Sènyer, no pugués esser infinida vertut si no era una cosa ab les virtuts damun dites e com ja sia provat que vos sots granea infinida, per assò provas que es alcuna substancia en esser en la qual son una cosa totes les virtuts damunt dites. On, per assò car es provat que totes les virtuts son una cosa, so es una substancia, es significat e provat que les .iij. persones divines significades per les virtuts en la substancia son una substancia; car si les persones no eren una substancia, les virtuts no serien la una altra en vos, e si no era la una altra en vostra substancia, no seriets vos infinit ni eternal ni acabat en les altres virtuts. (LC 180, 6)

Si ja s'ha mostrat que totes les virtuts conformen una única substància en Déu, i que les virtuts signifiquen les tres persones divines, de la lògica de l'argumentació se segueix que les tres persones divines han de conformar igualment una substància. Aquests exemples ajuden a posar a les clares la importància que prenen les dignitats divines en l'ontologia, l'epistemologia i la missió apològica lull·lianes. Llull no es cansa d'afirmar que «tota hora que amam e lausam e remenbram e cogitam en les vostres virtutz, tota hora, Seyner, amam e lausam e servim e confessam en vostra unitat e en vostra trinitat» (LC 13, 27). En sintonia amb aquestes idees, remarca constantment el «trinitarisme» cosmològic, signe del «trinitarisme» del creador, que no només ajuda a comprendre'l, sinó també a contemplar-lo:

Singular Senyor en infinitat e en eternitat! Com la ànima del vostre servidor mou son remembar e son entendre e son voler a contemplar e a adorar per raons necessaries e veres vostra gloriosa trinitat, adoncs lo remembrament remembra e l'enteniment entén e la volentat ama los significats e les raons necessaries on la vostra trinitat es significada e demostrada, los quals significats e raons son com lo mon es remembrat e entès e volgut que es en .iiij. parts, les quals son sensualitat entellectuïtat animalitat, e cascuna destes .iiij. parts es en .iiij. coses, materia e forma e la conjuncio de materia e de forma.

On, com la ànima remembra e entén la divisió del mon en .iiij. parts e les .iiij. parts son lo mon, adoncs es significat al humà enteniment per raons necessaries que lo creador del mon es en trinitat; car per so car lo mon es creat, es significat lo creador e es significat que en la unitat e en la trinitat del mon es significada la trinitat del creador e la sua unitat; car sil creador no fos .j. en essencia e que no fos en .iiij. persones, fora significat al humà enteniment que lo mon no es creat a significar lo creador; e si assò fos enaxí, doncs fora creat debades e lo creador fora va en sa obra. (*LC* 317, 10-11)

La creació és la gran manifestació de la bondat de Déu i, al mateix temps, respon a la voluntat divina de donar-se a conèixer a l'home. Tenint en compte que en el sistema lul·lià tot respon a una causa final, si el món no significara el creador «fora creat debades e lo creador fora va en sa obra». Així, la sensualitat, la intel·lectualitat i l'animalitat del món, que alhora estan compostes de matèria, forma i la concordança d'ambdues —les tres parts que conformen la substància—,⁵⁸ serveixen perquè l'ànima, també trinitària, entenga, recorde i estime a través de les significacions del món, que el creador és tres persones en una substància. El món i les criatures són una peça perfectament lògica en una cosmovisió ordenada de tal manera que tot encaixa. Per això, si Déu ha creat el món per significar-se a l'enteniment humà, la missió de l'home és ser-li obedient i contemplar-lo en les criatures, complir la causa perquè fou creat, seguir la primera intenció.

58. De nou trobem Llull adscrit a les teories de la tradició medieval, en aquest cas a l'hilomorfisme augustinà, que alhora parteix de la de teoria de l'acte i la potència, la forma i la matèria aristotèliques. Veg. Pring-Mill (1991, pp. 88-90).

Ajudable Senyor en totes ajudes, misericordiós Senyor en totes misericordies! En totes aitantes maneres com vos avets donades vertuts e propietats a les creatures que signifiquen vos, es ubligat home a reebre so que pot reebre de la demostracio que les creatures fan de vostra unitat e de vostra trinitat. On, aitant com home reeb so que les creatures ne signifiquen, daitant es hom obedient a vos membrant e entenent e amant vos en tot so en que les creatures vos demostren. On, com tota substancia sia una e sia en .iij. coses, per assò tota substancia creada significa e demostra que son creador es una substancia unida de .iij. coses.

Honrat Senyor! Com la ànima remembra e entén e ama la damundita significacio e per la significacio que ha reebuda aferma que vos sots .j. en essencia e sots .iij. en persones, adoncs es la ànima obedient a la demostracio que les creatures fan de vostra unitat e de vostra trinitat demostrants cascuna substancia esser una e tres coses. Mas com la memoria e l'enteniment e la volentat no reeben so que les creatures demostren de vostra unitat e trinitat, o com la memoria e l'enteniment reeben la damundita significacio e la volentat no ama aquella, adoncs la ànima es desobedient a la vostra sancta unitat e trinitat pus no vol reebre so per que an demostrament e significació. (*LC 350, 4-5*)

L'home que rep correctament les significacions de les virtuts divines a través de les criatures les fa objecte epistèmic i, doncs, les empra segons la finalitat per què foren creades —i segueix ell mateix la finalitat per què fou concebut. En definitiva, obeeix la voluntat divina. Però per a poder fer-ho ha d'ordenar les potències i activar la memòria, l'enteniment i la voluntat a rebre els significats que les criatures aporten de la unitat i la Trinitat divines: només amb el fet que, per exemple, la voluntat desame els significats que la memòria recorda i l'enteniment entén, l'ànima ja no pot contemplar les virtuts divines i el procés de significació de les criatures no funciona. Aquest és un dels punts claus de l'apologètica lul·liana, que Llull aplica molt específicament per a referir-se al problema clau dels infidels, i que té a veure amb el «dubte metòdic» (introduït per l'espècie R de S, com ja hem vist), que impedeix desamar d'entrada els significats de la Trinitat. Per a poder entendre la Trinitat, primer cal que la voluntat

passiva dels infidels no desame les possibilitats d'aquesta veritat, que es-tiga predisposada a amar el que es contradiu amb la seua cultura, perquè tant jueus com musulmans han estat educats des de menuts en una fe que exclou la Trinitat divina. Fixem-nos com ho explica Llull al capítol 331:

Homil Senyor misericordiós, ple de pietat e de mercè! Entellectualment entenem que la primera figura es subjecta a la A [Déu] com se demostra per raons necessaries, e la tercera figura es subjecta a la A com es demostrada per fe e per raons necessaries. On, com assò sia enaxí, doncs los uns crestians an conexensa per la primera figura de la vostra trinitat gloriosa per necessaries raons, e los altres n'han coneixensa per fe. On, com los crestians no pusquen demostrar vostra trinitat per raons necessaries sino per la E [memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que ama], per assò com los infeels volen haver conexensa de vostra trinitat per la I [memòria que recorda, enteniment que entén i voluntat que desama], o la N [memòria que oblida, enteniment que ignora i voluntat que desama] o la R [actes de les altres tres espècies], ni los crestians la poden demostrar per raons necessaries en les figures on los infeels la volen conèixer ni los infeels en neguna d'aquelles figures no an poder que de vostra trinitat ajen conexensa. (LC 331, 25)

Les lletres E, I, N i R són les quatre espècies de la figura S de l'*ACIV*, per les cambres de les quals l'ànima humana ha de discórrer amb els principis relatius (T) per a buscar els particulars que vol conèixer. La reticència dels infidels a estimar la Trinitat és el que els impedeix poder entendre-la, perquè la demostració per raons necessàries no arriba a bon port sense la fe; l'enteniment i la memòria no poden exercir les seues funcions si la voluntat no està predisposada a estimar el que entenen i recorden, és així com després pot actuar de manera activa amant la veritat (E) i desamant la falsedat (I) (Rubio, 1993, pp. 8-10).⁵⁹

59. Veg. Rubio (1993), atés que exposa més detalladament tot açò que venim d'explicar: la relació entre fe i raó (especialment en l'*Art demostrativa*), el paper de la voluntat passiva en el mètode artístic i la seua relació amb els infidels, a partir de diversos fragments del *LC*.

Reprenem el camí del beat cap a la demostració de la Trinitat a partir de la triplicitat cosmològica. Si el món i totes les parts que el conformen són perfectes, és justament perquè contenen la Trinitat en la unitat, i a través d'aquesta virtut de perfecció se significa l'«acabament» de Déu:

Vertuós Senyor! Com hom sab remembrar e entendre que la unitat del mon no poria esser acabada sens les .iij. substancies damun dites, so es substancia corporal e substancia incorporal e substancia animada per la entellectual e elementada, e com hom sab membrar e entendre que estes .iij. coses no purien aver acabament sens que no componessen .j. mon tan solament, adoncs pot hom apercebre per aquest acabament altre acabament en cascuna de les parts on lo mon es compost; car sens que la substancia corporal no fos una e .iij. coses, so es materia e forma e lur conjuncio, no puria esser acabada; e assò metex se seguex de la substancia entellectual creada qui sens entellectual materia e forma e conjuncio no poria aver acabament; e de la animal creatura se seguex assò metex, car sens que animal no fos cors e ànima e lur compost no puria aver acabament. (*LC 327, 5*)

Tanmateix, de cap manera això no significa que la perfecció de les coses creades siga igual a la perfecció divina, que és eterna i infinita: «nos no deym que al vostre acabament sia igual en vertut ni en dignitat nul altre acabament, com sia cosa que tots acabaments creats sien finits en la unió e en la triplicitat en que son» (*LC 327, 24*). Simplement, els significats sensuals i intel·lectuals de la triplicitat de les criatures ajuden l'enteniment a contemplar i a comprendre la unitat i la Trinitat de Déu. Perquè, de fet, cal tenir en compte que el món possibilita dos modes de significació, «per semblances» i «per contraris»:

Gloriós Senyor! En so que los uns significats signifiquen raons necessaries per semblances e los altres per contrarietats, per assò lo mon per estes dues maneres dona significació al humà enteniment de la vostra sancta trinitat: com lo mon significa vostra trinitat per semblances, adoncs la significa per les raons damunt est palagrafi dites; e com la significa per contraris significats, adoncs la

significa en so que cada part d'on lo mon es compost se deveex en .jjj. individus. On, si les vostres persones se deveexen en individus, seriets, Sènyer, fenit e termenat enaxí com es lo mon fenit e termenat per so com se deveexen en .iij. individus cascuna destes .iij. parts damundites. On, com vos siats infinit e eternal, e com lo mon sia fenit e comensat, per assò es significant lo mon vostra trinitat esser infinida e eternal, significant sí metex e ses parts fenides e comensades. On, com assò sia enaxí, doncs com la ànima membra e entén e ama aquests significats qui vostra trinitat signifiquen, adoncs se forma e safigura oracio e contemplacio en son remembrar e entendre e voler membrant e entenent e volent les raons necessaries qui signifiquen vostra trinitat gloriosa. (*LC* 317, 12)

La Trinitat se significa a l'enteniment humà a partir dels significats mundanals tant per les semblances de Déu que el món li aporta com per contraposició a les semblances —és a dir, per relació de concordança o per relació de contrarietat, seguint els principis relatius de l'Art. Déu és tres persones però un sol individu i una sola essència, per això pot ser infinit i eternal, mentre que cadascuna de les tres parts del món està formada per la matèria, la forma i llur conjunció, de manera que les parts són finites i el món, consegüentment, també ho és. En aquest cas, el procés de significació i aprehensió de Déu a partir del món es produeix per contrarietat, a partir de les «dissemblances» essencials entre la triformitat cosmològica i la Trinitat divina. Els dos processos, doncs, no són excloents, ja que tant la semblança com la no semblança serveixen per a significar Déu. Tanmateix, la majoria de vegades Llull emprà la significació de la Trinitat inherent al món com a semblança de la divina, que en serveix al mateix temps d'argument i de demostració:

Gloriós Senyor! Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que tota substància creada sensual e intel·lectual se representa a la M [enteniment de l'home] que es una e que es en .iij. coses, e que val molt més com es una e en .iij. coses, que no faria si les tres coses ne privaven. On, dementre que la M reeb so que totes les creatures li demostren virtut de unitat e de trinitat, la memoria remembra que si la M ha vertut en reebre vertut e en conèixer so

que cada substància creada li demostra vertut de sí metexa en quant es una e es .iij. coses, doncs, quant més la M ha vertut en reebre so que la B li demostra de la A! ni quant més la B ha vertut en demostrar la A que no an les creatures en demostrar sí metexes a la M! On, dementre que la M assò entén, la memoria membra que so que la D [significació de l'afirmació de la Trinitat] demostra de la C [afirmació de la Trinitat], cové esser ver de necessitat; car si era veritat so que la E [negació de la Trinitat] nega, seguirsia que la M agués major vertut en entendre les creatures quel creador, e que les creatures poguessen demostrar major vertut de sí metexes que la B [significació de Déu] de la A [Déu], e assò es cosa impossíbol. (LC 347, 17)

Al llarg del capítol 347, l'enteniment prova de quina manera pot entendre millor Déu i retre-li gràcies, si per la significació de l'afirmació de l'encarnació i la Trinitat o per la significació de la negació de l'encarnació i la Trinitat. L'enteniment humà entén que la criatura rep més virtut del creador si la Trinitat existeix i, per tant i alhora, que la virtut divina es contempla millor si l'enteniment rep la significació de la Trinitat que si no ho fa, «car més de vertut es demostrada com es demostrada unió de propietats diverses en substància e substància en propietats diverses substancials, que no es com la substància es demostrada tan solament e son innorades ses diverses propietats e vertuts» (LC 336, 11).

Com s'ha explicat i es mostra al fragment, tota substància creada és una i tres coses alhora, i si aquesta premissa serveix per a mostrar que el món és un mitjà epistèmic per a arribar a conèixer Déu, en el cercle perfecte que dibuixa Llull la premissa serveix igualment per a demostrar la necessitat de la Trinitat divina. Com que l'enteniment entén la triplicitat de les criatures, ha d'entendre també la Trinitat del creador. En atenció a aquestes consideracions, la conclusió a què ràpidament arriba l'enteniment és que l'afirmació de la Trinitat *ha de* ser vertadera, «cové esser ver de necessitat», perquè altrament l'enteniment rebria major virtut d'entendre les criatures que d'entendre Déu, i evidentment aquesta hipòtesi és impossible en qualsevol terme. Cal destacar que l'argument que Ramon havia emprat abans per a demostrar la manera d'accedir a la Trinitat és ara la prova que afirma la necessitat de l'existència de la Trinitat en Déu. Vegem-ho exposat d'una manera semblant en un altre capítol:

Vigorós Senyor poderós! Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que paraula està en unió e en .iij. coses: nom e verb e preposició, e assò metex se seguex de vou qui no puria esser sens moviment e sens àer e sens oyment, e assò metex se seguex de vista qui no poria esser sens color e superficients e espay. On, com totes estes coses, e axí de les altres coses semblants a aquestes, no poguessen esser en esser sens que cascuna cosa no fos en .iij. coses, per assò es significat al humà enteniment que lacabament del creador qui ha creades les coses en unió e en triplicitat, sia en unió e en trinitat. (*LC* 327, 23)

Hem escollit només aquests fragments, però al llarg del capítol, i del *LC* en general, el canemàs d'exemples que Llull confegeix per a assentar l'argumentació és ben extens i inclou consideracions que toquen des de la gramàtica fins a la fisonomia. Del paràgraf s'infereix que les coses *són* per la seua productivitat, que l'*ésser* s'explica en la seua acció. Així, cada cosa és un mirall en què es reflecteix la triplicitat fonamental, la productivitat ternària divina. Per això no sobta que per a Llull els nombres més concordants siguin l'un i el tres, que donen raó de l'ésser de Déu i alhora de l'estructura del món, segons la terna agent, pacient i acte que fonamenta les coses, com ja s'ha explicat en aquestes línies:

Vehia l'amich en nombre de I e de III major concordança que en altre nombre, per ço cor tota forma corporal venia de no-ésser a ésser per lo nombre demunt dit. E per açò l'amich esguardava la unitat e la trinitat de son amat, per la major concordança de nombre. (*LAA* 262)

La lectura de Llull, aplicada a la Trinitat, s'inscriu plenament en les consideracions simbòliques dels nombres que adoptà la cosmovisió medieval.⁶⁰ Deixant a banda la importància evident de la unitat, des del

60. Des de l'antiguitat, el nombre es considerava un factor estructurador de la creació, relacionat amb els conceptes d'ordre i harmonia. Ràpidament aquesta concepció va trobar suport i autorització en el conegut verset bíblic «Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti» (Sv 11,21). La numerologia antiga es va perpetuar fins a l'edat mitjana, adaptant-se

platonisme es reconeixia el 3 com a primer nombre real, tenint en compte que l'extensió bidimensional del triangle és la primera manifestació visible de la realitat, i aquesta idea fou represa pel cristianisme, afegint-hi el valor teològic trinitari (Pring-Mill, 1991, pp. 74-75). Una vegada més, el beat fa ús dels llocs comuns de la tradició cristiana medieval, i els aplica la seua terminologia: la concordança, un dels principis relatius fonamentals, es dona en el seu major grau entre aquests dos nombres, atés que en Déu són la mateixa cosa, i gràcies a ells es produeix cada element de la creació, que té matèria, forma i llur conjunció. La diferència i la concordança mostren a l'amic la pluralitat i la unitat divines alhora: «Los secrets de son amat vehia l'amich, per diversitat, concordança, qui li revelaven pluralitat, unitat, en son amat per major conveniment de essència sens contrarietat» (*LAA* 258). Atenent a la caracterització que ja n'hem fet, ha quedat clar que en Déu la pluralitat de les dignitats és al mateix temps una unitat, una essència en què no cap la contrarietat entre les virtuts. Així mateix, Déu es manifesta en la seua contínua creació, en la producció constant, tant interna com externa, tant en la Trinitat com a través de les obres exteriors.

Les referències a la triplicitat i a la unitat divines i cosmològiques seran constants en l'obra de Ramon. En aquest sentit, el capítol 355 del *LC* requereix d'especial atenció pel seu caràcter tant fantàstic com criptic. El capítol s'emmarca en l'última distinció, «D'oració», i forma part dels capítols en què apareixen éssers fantàstics, personatges i enigmes que suposen una novetat en la forma general de l'obra. Per a contemplar Déu contemplant el paradís, hom ha de saber veure en quatre figures l'1, el 2 i el 3 concordants. Per a explicar-ho, Lulll recorre a un exemple: tres dones volen entrar al palau i agafar la poma que té la reina, però aquesta els planteja un problema matemàtic que han de saber resoldre per a poder accedir-hi. En un llibre hi ha escrites quatre figures que contenen relacions entre els nombres un, dos i tres. Prenguem només la primera figura, que representa el nombre que és un en tres i tres en un. Només una de les dones és capaç de trobar la resposta, a través d'una suma per negació: l'un en tres i el tres en un no poden ser més de tres ni d'un perquè en els nombres

als seus paràmetres, els nombres adquiriren significats simbòlics i determinaren l'estructuració de teories. Per a una exposició detallada de les consideracions numerològiques antigues i la seua evolució al cristianisme medieval, veg. Pring-Mill (1991, pp. 70-80).

majors de tres l'un pot ser sense el tres i el tres pot ser sense l'un, i, en els nombres menors de tres, el tres, evidentment, no està comprés. El capítol representa, doncs, una altra manera d'explicar la Trinitat mitjançant un recurs diferent als exposats fins ara, però igualment lul·lià.

Ja s'ha mostrat com l'ésser s'explica en la seua acció. Al *LAA* Lull reprén la mateixa idea, expressada d'una manera que *a priori* pot semblar-nos obscura i indesxifrable:

Digueren a l'hamich que si corrupció —qui és contra ésser en ço qui és contra generació, qui és contra no ésser— era eternalment corruptent corruptut, impossible cosa seria que no-ésser ni fi se concordàs ab la corrupció ni·l corruptut. On, per estes paraules, l'amich viu en son amat generació eternal. (*LAA* 259)

Aquesta estructura aparentment enrevesada, que en darrer terme és una reducció a l'absurd,⁶¹ ens permet inferir una conclusió bastant lògica: l'amat està generant contínuament (tant *ad intra* com *ad extra*) perquè és eternal (durable), i l'eternitat és contrària a la corrupció i concordant amb l'eternitat. Així, la generació també és concordant amb l'eternitat. Una retòrica semblant mostra el versicle 261, que de nou incideix en les qualitats de Déu:

Loava l'amich son amat e dehia que si son amat ha major possibilitat a perfecció e mayor impossibilitat a inperfecció, cové que son amat sia simple, pura actualitat en essència e en operació. On, dementre que l'amich enaxí loava son amat, li era revelada la trinitat de son amat. (*LAA* 261)

Déu és una substància simple, un acte pur sense cap potència per actualitzar, perquè ja és complet i perfecte, de manera que no necessita de cap obra externa per a completar-se. Tanmateix, la seua natura activa demana la generació constant, i la manera de dur-la a terme és aplicar-se a

61. Rubio (1991) analitza d'una manera molt entenedora quina és l'estructura sil·logística que segueixen aquests versicles, llegits a la llum dels principis relatius.

ell mateix, ja no a l'exterior, la qual cosa es concretarà en el desplegament ternari de cada dignitat, en la doctrina dels correlatius (Rubio, 1991, p. 28). Conseqüentment, el fet que siga pura actualitat, perfecte, i que aquesta perfecció comporte que siga eternalment generant —com s'ha argumentat ens els versicles que venim de comentar— demostra la Trinitat. Veiem que tots aquests versicles del *LAA* ja ofereixen el rerefons de la doctrina dels correlatius, que el beat desenvoluparia uns anys més tard.

A la llum de la mateixa idea s'entén aquest versicle que en una primera lectura pot semblar paradoxal però que certament no ho és: «—Eternalment comença e ha començat e començarà mon amat; e eternalment no comença ni ha començat ni començarà. E aquests començaments no són contradicció en mon amat, per ço cor és eternal e ha en si unitat e trinitat» (*LAA* 298). Com pot no haver-hi contradicció entre el començament i el no començament, si l'afirmació d'un comporta la negació de l'altre? Perquè Déu, d'una banda, no pot començar eternalment una acció ja acabada —recordem que és un acte pur, ja perfecte— però, d'altra banda, comença eternalment en el desplegament constant de les seues dignitats —recordem que és «generació eternal». En Déu tot concorda i res es contradiu. Amb el final del versicle, Llull ens ajuda a arribar a aquesta conclusió: és la coexistència de la unitat i la Trinitat divines el que fa concordants dues accions que són contradictòries en qualsevol ens diferent de Déu. Perquè la generació de la Trinitat no és comparable al procés productiu constant en què es troben les criatures, éssers naturalment imperfectes i finits:

O gloriós Seyner! Beneset siatz vos e lausat e honrat, e servit siatz vos en totz los temps e après los temps, cor la generatió que'l Pare fa al Fil no es senblant a la generatió qui s fa en les creatures; e aysó metés s'es de la processió que fa el Sant Esperit, cor la generatió que fa el Fil e la processió que fa el Sant Esperit es sens comensament e sens fi, e tota altra generatió e processió a comensament e fi. (*LC* 11, 7)

En Déu no hi ha principi ni fi, però en les criatures i en qualsevol altre element del món la generació implica un temps finit, un inici i un final. El procés que més s'assembla al procés trinitari és la generació de les tres potències de l'ànima racional entre si, que participen del món espiritual.

Perquè, de fet, «la mellor creatura qui sia es memoria qui membra e enteniment qui entén e volentat qui am la A [Déu] e la B [significació de Déu]» (LC 347, 8). Llegim-ho desenvolupat:

Ah Sènyer Deus, qui sots acabada vida de la qual totes vides reeben gracia e benediccio! En egual quantitat que la memoria engendra l'enteniment, en aquella egualtat metexa entén l'enteniment e en aquella egualtat metexa remembra la memoria e en aquella egualtat metexa ama la volentat ixent de la memoria e del enteniment. On, com assò sia enaxí, doncs per aquesta comparacio e semblança entellectual podem pujar, Sènyer, la nostra ánima a contemplar la gran amor qui es en la vostra sancta trinitat.

Car enaxí com infinidament es gran la generacio que la persona del Fill reeb del Pare, e enaxí com eternalment lo Fill es engendrat del Pare, enaxí lo Sant Espirit infinidament e eternalment es ixent del Pare e del Fill. On, com la vostra saviea e la vostra sciencia aja conexensa, Sènyer, d'esta infinitat e eternitat en totes .iij. les persones, qui es qui pogués aesmar ni albirar la gran amor qui es en les .iij. persones divines? (LC 269, 16-17)

Al paràgraf 16 es resol el que es planteja al 17. En el procés de generació de les potències, la memòria engendra l'enteniment i conjuntament donen lloc a la voluntat. Aquest procediment intrínsec a l'ànima racional és la «comparacio e semblança» que l'ànima necessita per a poder contemplar la Trinitat divina, altrament difícil de conèixer. Les relacions entre memòria, enteniment i voluntat funcionen com una semblança espiritual de les del Pare, Fill i Esperit Sant. L'aplicació recurrent d'aquesta argumentació permet a Llull comparar els processos que es donen en la part espiritual de l'home amb els processos divins. Seguint amb el desenvolupament d'aquesta semblança, l'amor compartit per les tres potències ajuda a significar l'amor que es professen les tres persones divines:

Misericordiós Senyor ple de pietat e de mercè! Entellectualment entenem que com la memoria enjenra l'enteniment et dona eximent a la volentat, que adoncs la memoria remembrant so que fa, ama la ánima sí metexa e so que fa la memoria; e l'enteniment

com reeb generacio de la memoria e dona eximent a la volentat, adoncs entenent sí metex e so que reeb e so que dona, adoncs ama la ánima sí metexa amant la memoria e l'enteniment la volentat; e la volentat com reeb eximent de la memoria e del enteniment, adoncs ama sí metexa e so don es ixent.

On, com assò sia molt gran amor, per esta amor, Sènyer, podem contemplar la subirana amor qui es en les vostres persones, la qual amor es sobre totes amors: car enaxí com per la gran unió e conjuncció qui es enfre les tres vertuts, cascuna de les .iij. vertuts es amant lautra usant cascuna de sa natura e de sa propietat, doncs, quant més cascuna de les vostres persones es amant lautra com lur unió sia unió infinida etemal acabada en tots acabaments! (*LC* 269, 19-20)

Les tres potències estimen entre si tant el generador com el generat, amb un amor únic i igual, reflex de l'amor infinit i perfecte que les persones de la Trinitat sostenen entre elles. Així, malgrat que siguen tres potències i tres persones, la concordança de les tres en l'ànima racional i en l'essència divina, respectivament, provoca que l'amor generat siga només un:

On, beneit siats vos, Sènyer Deus: car tant es gran la unitat de vostres .iij. persones, que tot so que la una de les personas ama amen les dues, e tot so que les dues amen ama la una, e tot so que totes .iij. amen es amat per les dues e per la una, e tota la amor qui es en elles es una amor tan solament. On, tant es gran la amor qui es enfre en elles, que qui una de les vostres persones ama totes les .iij. persones ama, e qui les dues ama sí fa la tersa; e qui una de les persones desama totes .iij. les persones desama. (*LC* 269, 21)

De nou, l'exposició argumentada del pensament lul·lià a les pàgines del *LC* ajuda a entendre el contingut d'alguns versicles del *LAA*: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e-s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e-ll mortificava no era mas 1^a tant solament» (*LAA* 88). En les pàgines precedents el versicle ens havia interessat per l'inici de la metàfora, que fa referència a la diversitat de dignitats i, doncs, de significacions que

l'amic pot trobar i entendre per a arribar a l'amat. Parem ara atenció a l'adversativa final: l'amor «no era mas 1^a tant solament», com una essència és Déu malgrat ser tres persones, com un amor és la de les potències de l'ànima racional, amb una única voluntat que genera l'estima compartida per les tres potències. Queda explicat d'una manera més clara en un altre versicle: «Fa l'amat a son amich dos semblants a si mateix, amats en honraments e valors. E enamora's l'amich de tots tres egualment, jassia que l'amor sia una tan solament, a significança de la unitat; una en tres amats essencialment» (*LAA* 253). L'amat se significa a l'amic a través de les dignitats perquè l'entenga, el recorde i l'estime, i ho fa de dues maneres diferents, com a Jesucrist i Esperit Sant. És així com l'amic entén i s'enamora del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant alhora. Els amats són tres però l'amic és un i l'amor també, perquè significa la unitat de Déu, que inclou tres semblants en un amat. Seguint aquesta argumentació trobem encara un altre versicle:

—Lo meu amat és 1; e en sa unitat s'unexen en una volentat mos pensaments e mes amors. E la unitat de mon amat abasta a totes unitats e a totes pluralitats. E la pluralitat qui és en mon amat abasta a totes unitats e pluralitats. (*LAA* 299)

De la unitat divina ha eixit la pluralitat que conforma el món, les unitats de la qual, a més, estan formades per tres parts —matèria, forma i llur conjunció. Aquesta unitat divina és plural en les seues virtuts concordants, criteri que permet desvetllar la Trinitat i, alhora, és clau perquè l'enteniment humà pugui accedir-hi. Déu existia plenament, en les seues tres persones, abans de la creació del món, en l'activitat de la vida trinitària. Perquè les persones divines són diverses a causa de les diverses propietats personals (les diverses dignitats), com igualment passa amb la relació entre l'amor, l'amic i l'amat: «—Digues, foll, què fahia ton amat ans que'l món fos? Respòs: —Covenia's a ésser per diversses propietats eternals, personals, infinides, on són amich e amat» (*LAA* 255).

La pluralitat de dignitats ajuda a significar les tres propietats de la substància que és Déu, però encara més: la saviesa, el poder i el voler divins signifiquen la seua Trinitat. Llull tracta de demostrar-ho a partir d'una altra relació tampoc evident, la dels opòsits relatius *predestinació-lliure*

albir. Ho trobem desenvolupat al capítol 335 del *LC*, amb el qual prova de mostrar que «predestinacio es subject e mirall per lo qual se prova es demostra la vostra trinitat sancta e la vostra encarnacio gloriosa» (*LC* 335, 28). Però abans de desentortolligar alguns passatges del capítol, cal posar en clar certes qüestions sense les quals no s'entén l'argumentació del beat. Per a demostrar l'existència d'un concepte tan complex com és la Trinitat, parteix d'un altre concepte no més amable per a l'enteniment humà, la predestinació, que com ell mateix afirma «X est difficilis quaestio ad intelligendum, sic, quando cognoscitur, fortificat S., ut habeat cognitionem de A.» (Llull, 1721, p. 4/436). Recordem aquesta figura X de l'*ACIV*, la figura dels opòsits relatius, setze conceptes que s'oposen dos a dos i amb els quals aborda el tema de la predestinació. Segons Llull, l'ànima arriba a entendre la predestinació quan concorda les cambres de la figura X amb les figures A, T, Y i V blava i és conscient de les contrarietats amb les figures V vermella i Z.⁶² Es tracta de fer comprensibles les aparents contradiccions d'aquests opòsits, de concordar en l'enteniment aquests conceptes que són contraris per a l'ànima humana però concordants en la realitat.

Tornem a les dignitats per a veure de quina manera se supera aquesta contradicció i quins elements hi entren en joc. Hem dit que Llull empra la saviesa, el poder i el voler divins per a demostrar la Trinitat. La saviesa infinita de Déu implica la predestinació, perquè Déu sap des de sempre tot el que s'esdevindrà, i al seu torn la voluntat i el poder divins impliquen el lliure albir de l'home. L'enteniment rep, doncs, dues significacions contràries i ha de saber veure que són concordants en l'essència de Déu, gràcies a la *coincidentia oppositorum*. És el mateix que li passa pel que fa a la unitat i la Trinitat. Vegem com ho resol, ara sí, al capítol 335:

Senyor qui salvats e guardats los vostres enamorats! Qui vol adorar e contemplar lo vostre sant secret gloriós, sapia membrar e entendre la demostració que fa la I [vera significació] a la H [enteniment diví] de la B [Trinitat] com demostra ab la D [predestinació] acabada la E [saviesa divina], e la K [falsa significació] demostra

62. Veg. Rubio (1997, pp. 172-193), que descriu amb detall la figura X i n'explica les implicacions des dels precedents del *LC* fins a la seua articulació a l'*ACIV*. En el mateix sentit, veg. també Rubio (2000).

defalliment ab la D [predestinació] en la F [poder diví] e la G [voler diví]; car si la B no fos, ja la I no demostrara pus manifestament la D ab la E que ab la F e la G ni ja la K no demostrara ab la D defalliment en la F e la G; mas per so car la B es, per assò la I demostra a la H la A [secret de Déu] qui es secret de la B, la qual demostració pren en la desvariatio ques fa entre la E e la F e la G per la demostració quis fa per la D en la E e la F e la G. (LC 335, 16)

En aquest cas entra en joc la tríade BDC [Sapientia Perfectio Prae-destinatio] de la figura X, atés que la saviesa perfecta de Déu demostra la predestinació. Per a contemplar el secret de Déu, cal recordar i entendre la demostració que fa la verdadera significació de la Trinitat a l'enteniment diví, quan demostra amb la predestinació la perfecció de la saviesa divina. Si la Trinitat no *fora*, la verdadera significació no demostraria millor la predestinació amb la saviesa que amb la voluntat i el poder, però com que la Trinitat sí que *és*, la vera significació mostra a l'enteniment el secret de Déu, que és el secret de la Trinitat. I amb la falsa significació demostra defalliment amb la predestinació en el poder diví i el voler diví. Aquesta falsa significació és la que l'enteniment ha de salvar per a entendre que no hi ha contradicció entre la saviesa, el poder i el voler divins:

On, com assò sia enaxí, doncs per assò la D es mirall qui representa la B a la H, per la qual representacio ha la H conexas de la A; car per so car diversitat de propietats se demostra en la vostra gloriosa essencia divina com la D demostra acabada ab la I la E, e la D demostra ab la K defallent la F e la G, per assò es vista la B per la D; car si en vostres .iij. propietats no agués nulla differencia e que cascuna de vostres propietats fos la una la otra, tota aital demostracio donara la D a la H de la A ab la F e la G com fa ab la E sens que la K no pogra significar a la H null defalliment de la F ni la G; mas car diversitat se demostra en la demostracio que la D fa de la E e la F e la G ab la I e la K, per assò la H ha de certa sciencia conexas de la vostra sancta trinitat gloriosa. (LC 335, 17)

La saviesa (que significa la predestinació) i el poder i el voler (que signifiquen l'absència de predestinació, el lliure albir) són diferents però

no contràries. Així es palesa que en Déu hi ha qualitats diferents, que donen diferents tipus de significació. Això no comporta que les virtuts siguin contràries, sinó que en Déu hi ha diversitat de propietats (de dignitats) i de persones (la Trinitat) sense contrarietat, és a dir, hi ha una *coincidentia oppositorum* que l'enteniment ha de saber copsar. Per això afirma Lull que la predestinació és, per absència, mirall de la unitat divina, i per presència, mirall de la Trinitat, i d'aquesta manera es pot conèixer el secret de Déu. De la mateixa manera, la diversitat de qualitats divines poder, saber i voler, signifiquen la Trinitat.

El poder, el saber i l'amor es relacionen, en aquest ordre, amb el Pare, el Fill i l'Esperit Sant: el poder diví genera el Fill, que és la saviesa, i l'amor *procedeix* de tots dos, del saber i el poder que permeten la processió de l'Esperit Sant. De nou Lull s'emmiralla en la tradició, en aquest cas en els postulats de Guillem de Conches⁶³ i altres chartrians, que en el seu tempteig per argumentar racionalment el contingut de la fe ja exposen aquestes idees:

V. QUIBUS RATIONIBUS PROBETUR QUOD DEUS SIT

Est ergo in divinitate potentia, sapientia, voluntas, quas sancti tres personas vocant vocabula illa a vulgari propter affinitatem quandam transferentes, vocantes potentiam patrem, sapientiam filium, voluntatem spiritum sanctum.

VI. QUARE POTENTIA DICATUR PATER

Potentia dicitur pater, quia omnia creat et paterno affectu disponit.

VII. QUARE SAPIENTIA FILIUS

Sapientia vero dicitur filius a patre ante saecula genitus et tamen illi coaeternus, quia ut filius temporaliter est a patre, ita sapientia aeternaliter et consubstantialiter a potentia.

VIII. QUARE FILIUS COAETERNUS A PATRE GENITUS

Sed quia diximus filium gigni a patre et tamen coaeternum illi esse, de illa genitura aliquid dicamus [...].

Pater ergo genuit filium, i.e. divina potentia sapientiam, quando providit, qualiter res crearet et creatas disponderet. Et quia ante

63. De fet, Badia (1986) apuntà la familiaritat d'algunes idees de Lull amb la teoria elemental de Guillem de Conches a partir de la transcripció d'una part del *Dragmaticon philosophiae*.

saecula hoc providit, ante saecula sapientiam, i.e. filium, genuit; et hoc ex se, non ex alio, quia neque alicuius doctrina neque usus experientia, sed ex propria natura hoc scire habuit [...].

IX. QUARE VOLUNTAS SPIRITUS SANCTUS

Voluntas vero divina dicitur spiritus sanctus. Est autem proprie spiritus halitus, sed quia in spiritu et anhelitu saepe hominis voluntas perpenditur (aliter enim spirat laetus, aliter iratus) divinam voluntatem translative vocaverunt spiritum, sed antonomasice sanctum.

X. QUARE SPIRITUS SANCTUS COAETERNUS AB UTROQUE PROCEDAT

Spiritus iste a patre et filio procedit, quia voluntas divina et bonitas inde, quod ita potens est et sapiens deus, effectu ostenditur. Nihil enim aliud est spiritum sanctum a patre et filio procedere quam divinam voluntatem ex potentia et sapientia usque ad creationem rerum et gubernationem extendere. (Conches, 1974, pp. 10-12)

D'una manera ben semblant ho desenvolupa Llull, quant a la generació del Fill, al capítol 335 que venim de glossar:

Sanctifical Senyor piadós don venen totes benediccions! Com hom met la D [predestinació] en la H [enteniment diví] ab la E [saviesa divina] e la F [poder diví] e la G [voler diví], adoncs la I [vera significació] demostra a la H la C [Humanitat de Jesucrist] qui es A [secret de Déu] com hom met la F e la E e la G en la H sens la D; car en so que la D dona a la H major demostracio dacabament en la E que en la F e la G, e car la E e la F e la G agen equal virtut e equal acabament, per assò, Sènyer, la D demostra a la H que la persona significada per la E es la persona del Fill qui sencarnà tan solament; car aitant com la E sacosta mills a la H per la D que la F e la G no fan ab la D, per assò la I demostra de necessitat que ha diversitat enfre la persona significada per la E ab la persona significada per la F e ab la persona significada per la G, e per la diversitat significada en les .iij. persones es significant la D que la E es mills coneguda per predestinacio que no es coneguda la F e la G per la D.

Car si en vostra encarnació, Sènyer, fossen encarnades totes .iij. les persones, la D demostrara a la H aitàn acabada la F e la G com la E, e la K [falsa significació] no demostrara en major noblea la E que la F e la G. Mas com sia cosa que la E sacost més a la conexensa de la H per la D que no fa la Fe la G, per assò la I demostra que la vostra beneyta filiació fo cella qui pres carn de nostra dona Sancta Maria verge gloriosa: car enaxí com la N [cara d'en Pere girada a llevant] entra mills en la H que la O [cara d'en Pere girada a ponent] per so car la N hi entra ab la I e la O hi entra ab la K, enaxí la E entra mills en la H per la D per so car la persona significada per la E s encarnà, que no fa la F e la G. Enaxí, doncs, com la M [secret intel·lectual] es lo mirall de la N, enaxí la D es lo mirall de la C per lo qual es vista la A de la C. (*LC* 335, 25-26)

Llull reitera que la diversitat de virtuts significa la diversitat de persones, i explica per què només es pogué encarnar la saviesa, Jesucrist. Així formula que la predestinació demostre a l'enteniment que la persona significada per la saviesa és el Fill. Aquesta mateixa terna de virtuts reapareix al *LAA* i, tenint en compte aquestes idees, entenem els versicles d'una manera més clara:

Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.

Respòs: —Per ço cor és glòria.

Digueren-li per què era poderós.

Respòs: —Per ço cor és poder.

—Ni per què és savi?

—Per ço cor és saviea.

—Ni per què és amable?

—Per ço cor és amor. (*LAA* 39)

L'amich loava lo poder e·l saber e·l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora pecat; lo qual peccat no fóra sens lo poder e·l saber e·l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni·l saber ni·l voler de son amat. (*LAA* 263)

Al verset 39 es remarquen les tres virtuts divines que signifiquen les tres persones: Déu és el poder, és la saviesa en el Fill i és l'amor en l'Esperit

Sant. Per la seua banda, el versicle 263 assenyala de nou les tres dignitats que lloa l'amic, les tres persones que ho han creat tot a excepció del pecat, generat per la condició humana.

Comprovem novament que les àmplies i complexes exposicions teòriques del *LC* constitueixen, en realitat, la clau interpretativa dels versicles del *LAA*, que s'entenen molt millor a la llum dels correlats teòrics. Lluny de ser meres disquisicions abstractes, les exposicions del *LC* ofereixen el marc conceptual necessari per comprendre la profunditat simbòlica i doctrinal dels versicles del *LAA*. Sobretot de les qüestions més complexes com les que venim d'abordar en aquestes pàgines.

Taula III. Recopilació de versicles i textos que s'hi relacionen

III. LA DESCOBERTA DELS MISTERIS DIVINS	
3.1 A la recerca de Jesucrist	
Pregava l'amat son amich que no l'ublidàs. Dehia l'amich que no-l podia oblidar, pus que no-l podia innorar. Dehia l'amat que, en aquells lochs on és més temut a loar, lo loàs e l'escusàs. Dehia l'amich que d'amor lo bastàs. Responia l'amat que per s'amor s'era encarnat e penjat per murir.	LAA, 129
Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fèr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia.	LAA, 210
Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. E l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que havia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia.	LAA, 30
Creà l'amat e destruí l'amich. Jutjà l'amat, plorà l'amich. Recreà l'amat, glorià a l'hamich. Fení l'amat sa operació e romàs l'amich eternalment en companyia de son amat.	LAA, 305
—Digues, foll, qual és la mayor e la pus noble amor que sia en creatura? Respòs: —Aquella qui és una ab lo creador. —Per què? —Per ço cor lo creador no ha en què puscha fer pus noble creatura.	LAA, 346

<p>Loava e amava l'amich son amat con l'avia creat e li havia donades totes coses. E lohava'l e amava'l con li plac pendre sa semblança e sa natura. E d'açò cové ésser feta qüestió: qual laor e amor deu haver major perfecció?</p>	<p>LAA 264</p>
<p>So per que recreatió fo, Seyner, major do que no fo creatió, si es per so cor home, enans que fos en esser e era privat de esser, no era digne ni de posseyr gloria ni de posseyr pena; e puxes, con fo en esser e fo caut en peccat, fo, Seyner, indigne de posseyr gloria e fo digne de posseyr pena, per la culpa que fo cauda en el. / On con vos, Seyner, agés recreat home, fo home resebent mes de gracia de vos per recreatió que no fo per creatió, cor recreant donás e perdonás e mundás home, qui d'aysó a resebent no era digne; e creant no fesés als mes que donás eser a home, lo qual home no avia colpa en si. On segons asó's segex, Seyner, que si vos fos vist bo per creatió, melor fos vist per recreatió.</p>	<p>LC 60, 5-6</p>
<p>Temptà amor l'amich de saviesa e féu-li qüestió si l'amat l'amava més en pendre sa natura o en recrear-lo. E l'amich fo embarbesclat, tro que respòs que la recreació se covenc a esquivar malanança, e la encarnació a donar benança. E de la respunsió fo feta altra qüestió: qual fo major amor?</p>	<p>LAA 265</p>
<p>Seyner Deus! Enaxí con es covinent causa a la vostra deitat que ela sia recreatió nostra, enaxí, Seyner, per rasó de la gran mesquinesa e de la gran frevoltat en que es la nostra natura, es de necessitat a nosaltres que siam recreatz per la vostra excellent bonesa.</p>	<p>LC 60, 2</p>
<p>30. Quaestio. Utrùm Incarnatio JESU Christi fuit de necessitate? Solutio. [F.G.A.T.] [E.A.V.Y] [I.V.Z] [M.A.V.Y]. F. movetur per A.T. & suas cameras, ut G. Intelligat in suis cameris, quòd A. non haberet perfectionem in suis cameris, si aliquid faceret, vel crearet, quod ipsi esset de necessitate: ideo F. memorat nonum modum, per quem G. intelligit, quòd Incarnatio fuerit necessarià ipsis E.I.M. secundùm praedictas cameras; quia, nisi esset Incarnatio, non potuissent tam bene, ùt nunc, sumere objectum, nec possent tam bene concordare cum majoritate nec cum càmera [Esse & Perfectionis], ùt nunc concordant, quando Persona Filii assumpsit humanam carnem ex utero beatae gloriosae Virginis.</p>	<p>ACIV, p. 36</p>

<p>Tant plorà e cridà l'amich a son amat tro que l'amat devallà de les altees subiranes dels cels e vench en terra plorar e plànyer e murir per amor; e per nudrir los hòmens a amar e a conèxer, loar sos honraments.</p>	<p><i>LAA 147</i></p>
<p>On, beneyt siats vos, Sènyer: car significant amor acabada totes estes coses, es la vostra amor significant que vos avets ocasió e raó de esser home per so que acostassets la natura divina a la natura humana tant en tro que s'unissen abdues, e la vostra amor significa, Sènyer, que ama tant la natura d'ome que vol que fossets aquella, e la vostra amor significa que ama tant home que volc donar la humana natura ajustada ab la natura divina per amor d'ome, e la vostra amor significa que volc perdonar a home per la gran amor que ha a home.</p>	<p><i>LC 185, 20</i></p>
<p>Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on veés son amat. E sguardava son amat per ço que li fos mirayll on agués conexença de si mateix. E es qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat.</p>	<p><i>LAA 341</i></p>
<p>Enaxí com dos miralls demostren la .j. al autre lur forma, enaxí, Sènyer, com hom contempla en vos demanant a vos justícia o misericòrdia o larguea o omilitat o perdó o amor o saviea o altra qualitat, cové que hom se forme e sendrès en tal manera que hom aja en sí metex les qualitats en les quals es contemplant en vos; e si tant es que hom vos demán justícia o misericòrdia o altres qualitats, e hom es just e misericordiós o aquella qualitat queus demana, adoncs pot esser cert e segur que sa oracio e sa demanda es a vos molt plaent e molt agradable.</p>	<p><i>LC 200, 24</i></p>
<p>Tocava l'amich a la porta de son amat ab colp d'amor, sperança. Ohia l'amat lo colp de son amich ab humilitat, pietat, pasciència, caritat. Obriren les portes deytat e humanitat; e entrava l'amich veer son amat.</p>	<p><i>LAA 43</i></p>
<p>Pujava l'amich los poders de sa ànima per scala de humanitat gloriejar la divina natura. E per la divinal natura devallava los poders de sa ànima per gloriejar en la humana natura de son amat.</p>	<p><i>LAA 319</i></p>

E assò metex se seguex de la vostra encarnacio; car com sab remembrar e entendre e amar encarnacio gloriosa, adoncs ha hom conexensa com vostra essencia gloriosa vol que la persona del Fill sencarnàs e que la carn que presés murís e que resuscitàs per tal que fossen les vostres qualitats divines significades a nosaltres esser en tot acabament e en tota virtut.

LC 302, 21

Amorós Senyor! Qui vol entrar en est encercament damundit, cové que sapia seguir la art e la manera segons la qual les vostres virtuts se demostren al humà enteniment, la qual art es que hom quart e aestme la A (Deitat) segons qual de la D (significació de la negació de l'encarnació) o la F (significació de l'afirmació de l'encarnació) demostra mills e pus declaradament la B (virtuts de Déu) a la H (home cristià) o a la I (home infidel). On, qual que demostracio la G (enteniment humà) veja pus manifestament e pus declaradament, cové que segons aquella aferm o nec la C (negació de l'encarnació) o la E (afirmació de l'encarnació), afermant la C o la E per tal que mills pusca obeyr als significats que la A dona de la B.

LC 339, 3

Celestial Senyor del qual no sublida la mia anima a contemplar! No es neguna lig on sia tan fortment significada vostra gran misericordia com es, Sènyer, en la ley deis crestians; car creure que vostra misericordia vos aja feit encarnar e esser pobre e turmentat e mort per salvar vostre poble, nulla misericordia no pot esser aemada major. On, significant aquesta tan gran misericordia, es significat que vos sots deu e home, car en altra manera no pogra esser significada a nosaltres la vostra misericordia en tan gran granea. / [...] per raó de la Encarnació es al vostre poble demostrada mills e major la vostra misericordia que no fora si no fossets encarnat. On, per so que lo vostre poble pogués esser mills certificat de la vostra misericordia, presés vos carn humana per tal que la carn humana e la sua passio que sostenc fossen ulls ab los quals entellectualment veessem e sabessem la vostra gran maravellosa misericordia.

LC 186,
22-24

On, beneyta sia, Sènyer Deus, la vostra sancta humanitat gloriosa qui es a nosaltres vista sensual e entellectual per la qual veem lo gloriós acabament en les vostres virtuts glorioses! On, com hom es membrant e entenent e volent lo vostre gloriós acabament significat a home per la vostra encarnacio, adoncs es hom adorant e contemplant e glorificant e loant vostre gloriós acabament membrant e entenent e volent per vostra encarnacio l'acabament de vostres virtuts glorioses.

LC 127,
30

car enaxí com vos avets creats ulls corporals a home per vèer les coses sensuales, enaxí avets creada la humanitat quel Fill pres per tal que fos ull entellectual a nos en lo qual e ab lo qual apercebessem e coneguessem la gran bonea qui es en lo creador.

LC 328,
10

e enaxí com los ulls son estrument ab que es vista color e la ceguetat del home orb es estrument ab que es innorada de color, enaxí la C (afirmació d'encarnació) es estrument per lo qual la B (significació de la paciència divina) demostra la A (paciència divina) a la G (memòria, enteniment i voluntat), e la B es estrument per lo qual la G no pot membrar ni entendre ni amar la A ni pot créxer ne multiplicar la H (oració i contemplació) a adorar e a contemplar la A.

LC 334, 11

Car enaxí com home no bastaria a reebre la resplandor del sol sens vista corporal, enaxí, Sènyer, ànima d'ome sens que no entellectuejás e no affermás encarnacio en lo vostre Fill gloriós e la passió e la mort quel vostre cors gloriós soferí per salvar nosaltres peccadors, no puria bastar a reebre lo gloriós acabament de vostres virtuts, lo qual vos volets que sia demostrat al humà enteniment per tal que lo remembrament lo remembre e lo enteniment lo sapia e la volentat lo am. On, jassía que nostre enteniment no pogués tam bé reebre conexensa del acabament qui es en vostres virtuts sens la encarnacio com fa per la encarnacio, per tot assò l'enteniment no entén que ans de la encarnacio ni depuis aja en vostres virtuts null defalliment, axí com no entén que en lo sol no ha defalliment de resplandor ans que sia en hom vista corporal ni après la privacio de la corporal vista.

LC 327,
29

<p>Perdurable Senyor en tots temps, comensament de tots començaments! Entellectualment entenem que com la M [enteniment de l'home que rep els significats] reeb la K [significació de la negació de l'encarnació], que adoncs entén que enaxí com lo sol pot aver sa resplandor en sí metex sens que no fossen ulls corporals, enaxí la A [Déu] pot aver acabades vertuts sens la G [afirmació de l'encarnació]. On, com l'enteniment assò entén, adoncs entén que la H [significació de l'afirmació de l'encarnació] demostra la G com la B [significació de Déu] demostra la A, entenenent la M que enaxí com a la resplandor del sol es mester que sia vista per ulls corporals, que enaxí a l'enteniment la G sia vista entellectual ab que la B demostra les acabades vertuts de la A: car enaxí com seria cosa descuvinent que lo sol fos tan bella creatura e que no fos vista corporal quil veés, enaxí seria cosa descuvinent que la G no fos e que la M no agués ab que reebés la demostracio que la B fa de la A demostrant l'acabament de ses vertuts, e que la M no pogués multiplicar la L a loar e a graír la A de la vertut que li dona en ella a conèxer per la G.</p>	<p><i>LC 347,</i> 22</p>
<p>—Amat, qui en i nom est nomenat hom e Déu! En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Déu. E si tu, amat, has tant honrat ton amich sens sos mèrits en nomenar e voler ton nom, per què no honres tants hòmens innorables qui cientalment no són estats tan colpables al ten nom, Jesucrist, con és stat lo teu amich?</p> <p>Cor en so que en la ostia no poden ymaginar carn ni sanc segons los .v. seyns corporals, per aysó, Seyner, esdevenen descresens que fer-se pusca; mas d'aquest engan, Seyner, s'aydarien si els anaven per la via de la potencia racional.</p>	<p><i>LAA 312</i></p> <p><i>LC 42, 14</i></p>
<p>Divinal Senyor! Com la H [memòria, enteniment i voluntat] tempta la F [significació d'afirmació d'encarnació] e la G [significació de negació d'encarnació] segons qual porà mills membrar e entendre que per los sants de gloria sia mills ajudada a pregar e a clamar mercè al Rey de gloria, adoncs la F se fa a avant e demostra ab la D [afirmació de l'encarnació] que vostra</p>	<p><i>LC 338,</i> 24</p>

<p>humana natura e nostra dona Sancta Maria e los apostols e molts sents e martirs e confessors e religiosos ha en gloria qui tots ajuden a pregar per nosaltres peccadors. On, com la H ha vista la demostració de la F, enaprés se gira a la G la qual no li pot tanta dajuda significar ab la E [negació de l'encarnació] com la F fa ab la D. On, com assò sia enaxí e com lo noble vasall vertuós es pus ajudat de sa noblea e virtuts denant son senyor a contar e a dir ses paraules que no es lo vassall neci culpable de poca valor per ses viltats e per ses nescietats, per assò la H ha conexensa que molt més sens tota comparacio es ajudada a fer bé e a esquivar mal per la F que per la G.</p>	
<p>Plorava e havia tristícia l'amich con vehia a los infeels innocentment perdre son amat. E alegrava's en la justícia de son amat, qui turmentava aquells qui'l conexien e li eren desobedients. E per açò fo-li feta qüestió qual era major, o sa tristícia o sa alegrança; ni si havia major benança con vehia honrar son amat, o major malenança con lo vehia deshonorar.</p>	LAA 256
<p>Malalt fo l'amich e féu testament ab consell de son amat. Colpes e torts lexà a penediment, penitència; e delits temporals lexà a menyspreament. A sos hulls lexà plors e a son cor sospirs e amors. E a son enteniment lexà les fayçons de son amat, e a son remembrament la passió que sostench per s'amor son amat. E a son negoçi lexà l'endrecament dels infeels, qui innocent van a perdiment.</p>	LAA 328
<p>Blasmava l'amich los cristians con no meten lo nom de son amat, Jesucrist, primerament en lurs letres, per ço que li faesen la honor que·ls sserraÿns fan a Mafumet, qui fo home galiador, al qual fan honor con lo nomenen primerament en lurs letres.</p>	LAA 148
<p>«Quaestio: Quale nomen est maius? Solutio: Qui Christum nominat de omnibus rebus loquitur»</p>	<i>Arbor scientiae</i> , p. 887
<p>Feria l'amat lo cor de son amich ab vergues d'amor, per ço que li feés amar l'arbre d'on l'amat cullí les vergues ab què fêr sos amadors; en lo qual arbre soferí mort e langors e desonors per restaurar a amor los amadors que perduts havia.</p>	LAA 210

Si es nul hom, Seyner, qui aja perduda amor e paciencia e leytalt e devoció e esperansa e humilitat e continencia e dretura e misericordia e veritat, vasa-se·n, Seyner, denant la crou e contemple en ela, cor totes estes vertutz e mes encara trobará en ela. / Si aquels, Seyner, qui no guarden en la crou ni remembren ni aperseben so que la crou significa no saben que s'es mal ni dolor ni trebayl, no es, Seyner, nula maravela; ni si aquels qui an perdudes vertutz no les serquen en la crou, no es, Seyner, maravela si no les troben, car no les serquen la on son.

LC 62,
26-27

Enaxí, Seyner, con arbre qui es carregat e ple de bels fruytz e de bons, enaxí, Seyner, con lo vostre beneset cors penjá en la crou per recrear home, fo tota la crou carregada de fruytz moltz bels e moltz nobles, cor tota fo plena e carregada, Seyner, d'amor e de misericordia e de pietat e de justicia e de gracia e de humilitat e de paciència.

LC 60, 21

Vos, Seyner, avetz lexat l'esclau de la vostra passió en les crous escampades per lo mon per so que, con veurem ab los huls corporals la vostra ymaje, que vejам ab los huls de la anima la vostra passió.

LC 123,
10

Obeyt Seynor per totes creatures, honrat en totz honramens! Vos, Seyner, avetz lexada la vostra figura en la crou per tal que·l vostre poble la pusca sentir ab vista corporal. E avetz volgut que·l vostre cors vejам e manejem e sintam sobre l'autar corporalment adoncs con la ostia e·l vi esdevenen en vera carn e en vera sanc per vertut de paraules. / On con la nostra sensualitat corporal no pusca bastar a sentir lo vostre cors gloriós qui es en los cels, per aysó avetz volgut que la nostra sensualitat entallectual bast a sentir entallectualment lo vostre cors gloriós, lo qual sentim per fe e per entallectuítat sejús en la terra. / Con lo prevere te, Seyner, lo vostre cors gloriós sobre l'autar, la sua sensualitat corporal no·l sent, cor los .v. seyns corporals no son dignes d'el a sentir per so cor lo vostre cors es glorificat e·l cors del prevere no es. Mas so per que·l prevere sent lo vostre cors, es, Seyner, per raó dels .v. seyns speritu- als; cor la cogitació cogita la ostia eser vostre cors, e l'apersebiment o enten per fe, e la consiencia o consela, e la subtilea o demostra per obra miraculosa, e la coratgia o vol saber e amar e creure e entendre.

LC 147,
7-9

<p>Jhesu Christ Sènyer! Sensualment sentim e entellectualment entenem que los crestians, la figura que fan vostra en la crou, que ells no senten vostra humanitat en aquella figura; mas per la figura sensual que veen, entenen la vostra gloriosa humanitat, la qual humanitat entenen que no es la figura sentida en la crou pintada o entallada de coses inanimades. / Gloriós Senyor! Los crestians sensualment fan reverencia a la crou qui representa a la entellectual natura la vostra gloriosa humanitat com fo treballada e turmentada e aontada e mortificada per salvar nosaltres peccadors: on, la reverencia que hom fa sensualment, Sènyer, a la crou, se fa per la representacio que la crou fa a la entellectuitat; car en aitant es digna la crou que hom li fassa sensualment reverencia, com ella ab sa sensualitat dona a hom memoria de la vostra greu passio e mort.</p>	<p>LC 255, 28-29</p>
<p>Demanaren al amich quyn senyal fahia son amat en son ganphanó. Respós que de home mort. Digueren-li per que fahia aytal senyal. Respós: —Per ço cor fo ome mort crucificat; e per ço que aquells qui's guaben que son sos amadors seguesquen son esclau.</p>	<p>LAA 97</p>
<p>Gloriós rey de gloria! Aquel qui vol atrobar ni vesar l'esclau vostre, gartse, Seyner, que no s'acompayn ni s'asolàs ab los homens erguloses, vanaglorioses, amables les vanitatz d'aquest mon, cor en aytals homens no es vist l'esclau de les vostres carreres. Doncs qui'l vostre esclau volrà vesar ni atrobar, Seyner, vaja-se'n als homens religioses e als homens qui son enemics de les vanitatz d'aquest mon, cor en aquels son los seynals per los quals hom pot vesar les carreres que vos tengés en est mon.</p>	<p>LC 123, 13</p>
<p>A Seyner ver Deus qui sotz esperança e conort de totz nosaltres qui en vos nos confiam e ns conortam! Nos vezem, Seyner, que los pastors, Seyner, seynen lur bestiar per tal que per aquel seynal lo conegen; e vos, Seyner, con a humil e a piadós pastor que vos sotz, al vostre poble volgés vos metex seynar en la sancta crou presiosa per tal, Seyner, que tot lo vostre poble vos conegés en la crou tota ora que us aja perdut. Mas, con pot eser, Seyner, que los pastors conexen lur bestiar per lo seynal que ls fan e a penes es negú de nosaltres qui conegam vos per lo seynal que vos metex fesés en vos?</p>	<p>LC 119, 22</p>

<p>Vesti's l'amat del drap on era vestit son amich, per ço que fos son companyó en glòria eternalment. E per açò l'amich desirà tots jorns vermells vestiments, per ço que·l drap sia mills semblant als vestiments de son amat.</p> <p>Vos, Senyor, vendrets al judici ab senyera vermayla pintada de roses flors e violes, senyera de victoria, senyera qui darà pahor e temor als peccadors, e alegrarà vostres amadors qui auran per vostra amor vensuda la carn, lo demoni, e lo mon. Per queus clam mercè, Senyor, queus humiliets a mi enans quem jutgets, per ço que adonchs con venrets al judici, malegrets, e que de la vostra part me trobets.</p>	<p><i>LAA 254</i></p> <p><i>Oracions de Ramon,</i> p. 341</p>
<p>Entresenya's l'amat a son amich de vermells e novells vestiments. E estén sos braços per ço que l'abraç, e enclina son cap per ço que li do un besar. E està en alt per ço que·l puscha atrobar.</p> <p>Seynor virtuós per lo qual son endressatz a pervenir a gloria perdurable! Con eu, Seyner, esten mos brasces, adoncs veg mon cors en semblansa de crou, mas con serc en mon cor amor e voler e menbransa e cogitació de la vostra passió, adoncs eu veg que mon cors demostra figura de crou e mon cor, que no es benvolent de crou; on aysó es gran viltat mia, que lo cors sia en figura de crou e·l fals cor que no sia amador ni lausador de crou. Con eu, Seyner, gart la vostra ymaje en la crou, eu veg, Seyner, que·l vostre cap esta enclí en vert la terra, per tal que·ls vostres huls garden sa jus en vert nosaltres, qui avem gran mester la vostra misericòrdia; on, si·ls vostres huls, Seyner, garden en vert la terra, con pot eser que los huls de la nostra pensa no garden en alt en la vostra bonesa? E los nostres huls corporals, Seyner, per que no garden en alt en la crou, en la qual apar lo vostre gloriós esclau?</p>	<p><i>LAA 89</i></p> <p><i>LC 123,</i> 25-26</p>

<p>Covenc donchs que estegués lo seu cors en lo pus alt loch e en lo pus noble, car si no ho feés fora enaixí com oli qui estegués dejús aygua contra sa natura, et fora contrarietat enfre lo cors de Jesucrist e ls altres corsses ça jus, enaixí com fora contrarietat enfre el oli e l aygua, car l'oli agra apetit de pujar a enssús e l aygua de devallar a enjús. E car lo cors de Jesucrist es innocent e sant, no s coven que estia en loch a ell contrari.</p>	<p><i>Llibre dels articles de la fe, p. 61</i></p>
<p>Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. E l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que havia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia.</p>	<p><i>LAA 30</i></p>

3.2 La pluralitat en la unitat: la Trinitat	
<p>Vehia l'amich en nombre de I e de III major concordança que en altre nombre, per ço cor tota forma corporal venia de no-ésser a ésser per lo nombre demunt dit. E per açò l'amich esguardava la unitat e la trinitat de son amat, per la major concordança de nombre.</p>	<p>LAA 262</p>
<p>Vigorós Senyor poderós! Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que paraula està en unió e en .iiij. coses: nom e verb e preposició, e assò metex se seguex de vou qui no puria ésser sens moviment e sens àer e sens oyment, e assò metex se seguex de vista qui no poria ésser sens color e superficials e espay. On, com totes estes coses, e axí de les altres coses semblants a aquestes, no poguessen ésser en ésser sens que cascuna cosa no fos en .iiij. coses, per assò es significat al humà enteniment que lacabament del creador qui ha creades les coses en unió e en triplicitat, sia en unió e en trinitat.</p>	<p>LC 327, 23</p>
<p>Les vostres vertutz, en quant vos sotz .ia. substancia, son, Seyner, totes .ia. causa, no moltes. Mas, en quant, Seyner, les vostres vertutz son moltes, son-o, Seyner, per so cor lo vostre poder fa e ordena moltes causes en nos.</p>	<p>LC 13, 28</p>
<p>Singular Senyor en infinitat e en eternitat! Com la ànima del vostre servidor mou son remembar e son entendre e son voler a contemplar e a adorar per raons necessaries e veres vostra gloriosa trinitat, adoncs lo remembrament remembra e l'enteniment entén e la volentat ama los significats e les raons necessaries on la vostra trinitat es significada e demostrada, los quals significats e raons son com lo mon es remembrat e entès e volgut que es en .iiij. parts, les quals son sensualitat intel·lectuïtat animalitat, e cascuna destes .iiij. parts es en .iiij. coses, materia e forma e la conjuncio de materia e de forma.</p>	<p>LC 179, 1</p>

On, com la ànima remembra e entén la divisió del mon en .iij. parts e les .iij. parts son lo mon, adoncs es significat al humà enteniment per raons necessaries que lo creador del mon es en trinitat; car per so car lo mon es creat, es significat lo creador e es significat que en la unitat e en la trinitat del mon es significada la trinitat del creador e la sua unitat; car sil creador no fos .j. en essencia e que no fos en .iij. persones, fora significat al humà enteniment que lo mon no es creat a significar lo creador; e si assò fos enaxí, doncs fora creat debades e lo creador fora va en sa obra.

Gloriós Senyor! En so que los uns significats signifiquen raons necessaries per semblances e los altres per contrarietats, per assò lo mon per estes dues maneres dona significació al humà enteniment de la vostra sancta trinitat: com lo mon significa vostra trinitat per semblances, adoncs la significa per les raons damunt est palagrafi dites; e com la significa per contraris significats, adoncs la significa en so que cada part d'on lo mon es compost se deveex en .iij. individus. On, si les vestres persones se deveexen en individus, seriets, Sènyer, fenit e termenat enaxí com es lo mon fenit e termenat per so com se deveexen en .iij. individus cascuna destes .iij. parts damundites. On, com vos siats infinit e eternal, e com lo mon sia fenit e comensat, per assò es significant lo mon vostra trinitat esser infinida e eternal, significant sí metex e ses parts fenides e comensades. On, com assò sia enaxí, doncs com la ànima membra e entén e ama aquests significats qui vostra trinitat signifiquen, adoncs se forma e safigura oracio e contemplacio en son recordar e entendre e voler membrant e entenent e volent les raons necessaries qui signifiquen vostra trinitat gloriosa.

*LC 317,
10-12*

Vertuós Senyor! Com hom sab recordar e entendre que la unitat del mon no poria esser acabada sens les .iij. substancies damun dites, so es substancia corporal e substancia incorporal e substancia animada per la entellectual e elementada, e com

LC 327, 5

hom sab membrar e entendre que estes .iij. coses no purien aver acabament sens que no componessen .j. mon tan solament, adoncs pot hom apercebre per aquest acabament altre acabament en cascuna de les parts on lo mon es compost; car sens que la substancia corporal no fos una e .iij. coses, so es materia e forma e lur conjunccio, no puria esser acabada; e assò metex se seguex de la substancia entellectual creada qui sens entellectual materia e forma e conjunccio no poria aver acabament; e de la animal creatura se seguex assò metex, car sens que animal no fos cors e ànima e lur compost no puria aver acabament.

On, com los senys corporals els espirituals, Sènyer, no sien la un l'autre, per assò cové que les .iij. persones qui son en la vostra substancia sien significades als nostres senys esperituals per virtuts essencials entellectuals, car menys de virtuts nons porien esser significades les persones. On, ja sia so que les vostres virtuts sien en vos una cosa e la una virtut sia laura e so que cascuna virtut es en vos substancia e tot so qui en vos es es una substancia, per tot assò no roman que nosaltres segons relacio de nosaltres no ajam conexensa en vostra substancia de virtuts, les quals virtuts son segons vos vostra substancia e segons nosaltres virtuts, per tal que apercebam per lurs significats la vostra unitat e la vostra trinitat la qual no poriem apercebre menys de virtuts. / Deus misericordiós pare e senyor de tots bens! Enaxí com totes les vostres virtuts signifiquen en la vostra gloriosa substancia tres persones, enaxí, Sènyer, totes les vostres virtuts signifiquen a home que totes .iij. les persones son una substancia simple divina. On, la nostra anima aperceb aquests significats per so car totes les vostres virtuts son una cosa en vos; mas quant a nosaltres son demostrades moltes virtuts, lo qual demostrament es fet a la nostra anima per tal que per virtuts apercebam les .iij. persones esser una substancia.

LC 179, 1

<p>Oh vos, Sènyer Deus, qui honrats e amats tots aquells qui son contemplants en los vostres honraments! Enaxí com les vostres virtuts segons nosaltres no son demostrades a home esser la una lautra, enaxí cada persona ha ses virtuts propries qui signifiquen a nosaltres aquella persona quils es propria cosa a significar; car les unes virtuts son significans paternitat, les altres son significants filiacio, les altres son significants processio; e tots aquests significats se fan, Sènyer, per so que nosaltres ajam conexensa de la paternitat e la filiacio e la processio qui son una substancia divina.</p>	<p><i>LC 179,</i> <i>27-28</i></p>
<p>On, com la vostra granea, Sènyer, no pogués esser infinida virtut si no era una cosa ab les virtuts damun dites e com ja sia provat que vos sots granea infinida, per assò provas que es alcuna substancia en esser en la qual son una cosa totes les virtuts damunt dites. On, per assò car es provat que totes les virtuts son una cosa, so es una substancia, es significat e provat que les .iij. persones divines significades per les virtuts en la substancia son una substancia; car si les persones no eren una substancia, les virtuts no serien la una lautra en vos, e si no era la una lautra en vostra substancia, no seriets vos infinit ni eternal ni acabat en les altres virtuts.</p>	<p><i>LC 180, 6</i></p>
<p>Los secrets de son amat vehia l'amich, per diversitat, concordança, qui li revelaven pluralitat, unitat, en son amat per major conveniment de essencia sens contrarietat.</p>	<p><i>LAA 258</i></p>
<p>Digueren a l'hamich que si corrupció —qui és contra ésser en ço qui és contra generació, qui és contra no ésser— era eternalment corruptent corruptut, impossible cosa seria que no-ésser ni fi se concordàs ab la corrupció ni'l corruptut. On, per estes paraules, l'amich viu en son amat generació eternal.</p>	<p><i>LAA 259</i></p>
<p>Loava l'amich son amat e dehia que si son amat ha major possibilitat a perfecció e mayor impossibilitat a inperfecció, cové que son amat sia simple, pura actualitat en essencia e en operació. On, dementre que l'amich enaxí loava son amat, li era revelada la trinitat de son amat.</p>	<p><i>LAA 261</i></p>

<p>—Eternalment comença e ha començat e començarà mon amat; e eternalment no comença ni ha començat ni començarà. E aquests començaments no són contradicció en mon amat, per ço cor és eternal e ha en si unitat e trinitat.</p>	<p><i>LAA 298</i></p>
<p>O gloriós Seyner! Beneset siatz vos e lausat e honrat, e servit siatz vos en totz los temps e après los temps, cor la generatió que'l Pare fa al Fil no es senblant a la generatió qui s fa en les creatures; e aysó metés s'es de la processió que fa el Sant Esperit, cor la generatió que fa el Fil e la processió que fa el Sant Esperit es sens comensament e sens fi, e tota altra generatió e processió a comensament e fi.</p>	<p><i>LC 11, 7</i></p>
<p>Dehia l'amich a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e l mortificava no era mas ia tant solament.</p>	<p><i>LAA 88</i></p>
<p>On, beneit siats vos, Sènyer Deus: car tant es gran la unitat de vostres .iij. persones, que tot so que la una de les personas ama amen les dues, e tot so que les dues amen ama la una, e tot so que totes .iij. amen es amat per les dues e per la una, e tota la amor qui es en elles es una amor tan solament. On, tant es gran la amor qui es enfre en elles, que qui una de les vostres persones ama totes les .iij. persones ama, e qui les dues ama sís fa la tersa; e qui una de les persones desama totes .iij. les persones desama.</p>	<p><i>LC 269, 21</i></p>
<p>Fa l'amat a son amich dos semblants a si mateix, amats en honraments e valors. E enamora's l'amich de tots tres egualment, jassia que l'amor sia una tan solament, a significança de la unitat; una en tres amats essencialment.</p>	<p><i>LAA 253</i></p>
<p>Ah Sènyer Deus, qui sots acabada vida de la qual totes vides reeben gracia e benedicció! En egual quantitat que la memoria engendra l'enteniment, en aquella egualtat metexa entén l'enteniment e en aquella egualtat metexa remembra la memoria e en aquella egualtat metexa ama la volentat ixent de la memoria e del enteniment. On, com assò sia enaxí, doncs per aquesta comparacio e semblança entellectual podem pujar, Sènyer, la nostra ánima a contemplar la gran amor qui es en la vostra sancta trinitat.</p>	<p><i>LC 269, 16-17</i></p>

<p>Car enaxí com infinidament es gran la generacio que la persona del Fill reeb del Pare, e enaxí com eternalment lo Fill es engenrat del Pare, enaxí lo Sant Espirit infinidament e eternalment es ixent del Pare e del Fill. On, com la vostra saviea e la vostra sciencia aja conexensa, Sènyer, d'esta infinitat e eternitat en totes .iij. les persones, qui es qui pogués aesmar ni albirar la gran amor qui es en les .iij. persones divines?</p>	<p><i>LC 269,</i> 19-20</p>
<p>Misericordiós Senyor ple de pietat e de mercè! Entellectualment entenem que com la memoria enjenja l'enteniment et dona eximent a la volentat, que adoncs la memoria remembrant so que fa, ama la ànima sí metexa e so que fa la memoria; e l'enteniment com reeb generacio de la memoria e dona eximent a la volentat, adoncs entenent sí metex e so que reeb e so que dona, adoncs ama la ànima sí metexa amant la memoria e l'enteniment la volentat; e la volentat com reeb eximent de la memoria e del enteniment, adoncs ama sí metexa e so don es ixent.</p> <p>On, com assò sia molt gran amor, per esta amor, Sènyer, podem contemplar la subirana amor qui es en les vostres persones, la qual amor es sobre totes amors: car enaxí com per la gran unió e conjuncció qui es enfre les tres vertuts, cascuna de les .iij. vertuts es amant l'autra usant cascuna de sa natura e de sa propietat, doncs, quant més cascuna de les vostres persones es amant l'autra com lur unió sia unió infinida etemal acabada en tots acabaments!</p>	
<p>—Lo meu amat és 1; e en sa unitat s'unexen en una volentat mos pensaments e mes amors. E la unitat de mon amat abasta a totes unitats e a totes pluralitats. E la pluralitat qui és en mon amat abasta a totes unitats e pluralitats.</p>	<p><i>LAA 299</i></p>
<p>—Digues, foll, què fahia ton amat ans que'l món fos? Respòs: —Covenia's a ésser per diversses propietats eternals, personals, infinides, on són amich e amat.</p>	<p><i>LAA 255</i></p>

<p>Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós. Respòs: —Per ço cor és glòria. Digueren-li per què era poderós. Respòs: —Per ço cor és poder. —Ni per què és savi? —Per ço cor és saviea. —Ni per què és amable? —Per ço cor és amor.</p>	<i>LAA 39</i>
<p>L'amich loava lo poder e-l saber e-l voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora peccat; lo qual peccat no fôra sens lo poder e-l saber e-l voler de son amat, al qual peccat no són ocasió lo poder ni-l saber ni-l voler de son amat.</p>	<i>LAA 263</i>
<p>Senyor qui salvats e guardats los vostres enamorats! Qui vol adorar e contemplar lo vostre sant secret gloriós, sapia membrar e entendre la demostració que fa la I [vera significació] a la H [enteniment diví] de la B [Trinitat] com demostra ab la D [predestinació] acabada la E [saviesa divina], e la K [falsa significació] demostra defalliment ab la D [predestinació] en la F [poder diví] e la G [voler diví]; car si la B no fos, ja la I no demostrara pus manifestament la D ab la E que ab la F e la G ni ja la K no demostrara ab la D defalliment en la F e la G; mas per so car la B es, per assò la I demostra a la H la A [secret de Déu] qui es secret de la B, la qual demostració pren en la desvariación que fa enfre la E e la F e la G per la demostració quis fa per la D en la E e la F e la G.</p> <p>On, com assò sia enaxí, doncs per assò la D es mirall qui representa la B a la H, per la qual representació ha la H conexensa de la A; car per so car diversitat de propietats se demostra en la vostra gloriosa essencia divina com la D demostra acabada ab la I la E, e la D demostra ab la K defallent la F e la G, per assò es vista la B per la D; car si en vostres .iij. propietats no aguéss nulla diferencia e que cascuna de vostres propietats fos la una lautra, tota aital demostració donara la D a la H de la A ab la F e la G com fa ab la E sens que la K no pogra significar a la H null defalliment de la F ni la G; mas car diversitat se demostra</p>	<i>LC 335, 16-17</i>

en la demostracio que la D fa de la E e la F e la G ab la I e la K, per assò la H ha de certa sciencia conexensa de la vostra sancta trinitat gloriosa.

Sanctifical Senyor piadós don venen totes benediccions! Com hom met la D [predestinació] en la H [enteniment diví] ab la E [saviesa divina] e la F [poder diví] e la G [voler diví], adones la I [vera significació] demostra a la H la C [Humanitat de Jesucrist] qui es A [secret de Déu] com hom met la F e la E e la G en la H sens la D; car en so que la D dona a la H major demostracio dacabament en la E que en la F e la G, e car la E e la F e la G agen equal virtut e equal acabament, per assò, Sènyer, la D demostra a la H que la persona significada per la E es la persona del Fill qui sencarnà tan solament; car aitant com la E sacosta mills a la H per la D que la F e la G no fan ab la D, per assò la I demostra de necessitat que ha diversitat enfre la persona significada per la E ab la persona significada per la F e ab la persona significada per la G, e per la diversitat significada en les .iiij. persones es significant la D que la E es mills coneguda per predestinacio que no es coneguda la F e la G per la D.

Car si en vostra encarnacio, Sènyer, fossen encarnades totes .iiij. les persones, la D demostrara a la H aitàn acabada la F e la G com la E, e la K [falsa significació] no demostrara en major noblea la E que la F e la G. Mas com sia cosa que la E sacost més a la conexensa de la H per la D que no fa la Fe la G, per assò la I demostra que la vostra beneyta filiació fo cella qui pres carn de nostra dona Sancta Maria verge gloriosa: car enaxi com la N [cara d'en Pere girada a llevant] entra mills en la H que la O [cara d'en Pere girada a ponent] per so car la N hi entra ab la I e la O hi entra ab la K, enaxi la E entra mills en la H per la D per so car la persona significada per la E s encarnà, que no fa la F e la G. Enaxí, doncs, com la M [secret intel·lectual] es lo mirall de la N, enaxi la D es lo mirall de la C per lo qual es vista la A de la C.

LC 335,
25-26

III. CONCLUSIONS

Qualsevol interpretació textual té la voluntat d'omplir un buit i la inconsciència de deixar mil escaletes obertes pel camí que ha trepitjat. L'estudi d'un text obri, generalment, una finestra que fa passar la llum d'una manera determinada, segons la forma que l'autor li ha acabat conferint. Bé podria haver-la modelat d'una altra manera, i la forma amb què irrompia la llum a la cambra seria una altra, però la llum seria la mateixa. El nostre estudi ha estat una aproximació de totes les possibles —una forma triada, de totes les possibles— als versicles bellíssims del *Llibre d'amic e amat*.

L'objectiu general que ens proposàvem era establir una hermenèutica de les metàfores morals, partint de la premissa de Robert Pring-Mill, seguint l'estilística de Dámaso Alonso, que l'obra conforma un significat total a partir dels significats parcials que s'extrauen de cada versicle. En aquest sentit hem pres en consideració, d'una banda, les determinacions prèvies que Ramon Llull havia establert en la gran enciclopèdia contemplativa que és el *Llibre de contemplació*, sense descuidar, tampoc, els pressupòsits de l'Art i els textos d'altres obres com l'*Arbre de filosofia d'amor* o l'obra en què s'emmarca la redacció del *LAA*, el *Blaquerna*.

Després de l'anàlisi i el diàleg de textos que hem presentat en aquestes pàgines, queda clar que el *Llibre de contemplació* proporciona una estructura filosòfica i teològica que permet desxifrar el sentit ocult de les metàfores del *Llibre d'amic e amat*. Si les virtuts divines espargides pel món són els ciris que possibiliten a l'amic fer llum en la foscor i el guien en el camí cap a l'amat, les pàgines del *Llibre de contemplació* són les espelmes que necessita el lector dels versicles del *Llibre d'amic e amat* per

a esclarir el sentit aparentment ocult de les metàfores. Aquesta connexió evidència que el *Llibre de contemplació* no només anticipa i fonamenta les idees del *Llibre d'amic e amat*, sinó que també en guia la lectura i la interpretació. El diàleg textual que hem resseguit prova la complementarietat que s'estableix entre la teoria contemplativa i la mística lul·lianes i, per extensió, entre la filosofia i la poètica d'un autor que escriu una obra magna, i aparentment diversa, però al capdavant coherent i unitària. Una altra evidència del que venim d'afirmar és que el diàleg intertextual no és privatiu de les dues obres contemplatives que ens atenyen, com s'ha pogut explicitar amb el canemàs d'exemples fornit al llarg del text i recollit en les tres taules de l'estudi.

D'altra banda, l'anàlisi de l'obra ha tingut present els trets contextuals, en aquest cas les particularitats de l'espiritualitat i la mística cristianes medievals, a partir dels quals s'entén millor la proposta lul·liana. Ha estat fonamental encabir l'anàlisi dels textos místics de Ramon Llull en la tradició espiritual cristiana occidental del segle XIII per mostrar les concomitàncies amb altres autors rellevants i l'originalitat que, tanmateix, presenta el nostre escriptor, sobretot en la forma i l'estil. Així, l'estudi dels versicles ens ha dut a comprovar alguns pressupòsits de la mística lul·liana, que és alhora l'art de la contemplació i la ciència de l'amància. La mística és per a Ramon l'escriptura de la recerca de la relació de l'home amb Déu i amb el món, per això l'estudi de les metàfores ha volgut partir dels tres elements fonamentals del pensament lul·lià: el camí de l'amic, el simbolisme del món i els misteris divins; és a dir, l'home, el món i Déu. La immersió en els versets de Llull ens fa afirmar que a partir d'aquestes coordenades es pot establir una hermenèutica del *Llibre d'amic e amat* en què els versicles esclatats per la força de l'amor es reuneixen i es vertebren seguint aquests camins. Són els camins de l'amor, que conformen la pràctica de la contemplació, la sistematització d'un mètode per a estimar Déu i per a ensenyar com fer-ho a la resta d'amadors. Són el saber de l'experiència mística, que s'articula i es fa paraula perquè la comunitat a qui es pretén arribar i sobre la qual es pretén incidir pugui accedir-hi.

La memòria, l'enteniment i la voluntat de l'amic s'han disposat a membrar, entendre i estimar l'amat, malgrat les temptacions i les adversitats amb què s'han trobat en el caminar etern. És així com l'amic ha assolit el coneixement de la veritat, sentint-se emparat en la solitud acompanyada

de Déu. Dipositari de l'amor diví, ha aconseguit retornar al món sensible i ha estat capaç de mostrar a la resta quin és el camí a seguir per a atènyer la seua gesta, perquè, en darrer terme, ha sabut realitzar la seua missió: fer del món un lloc ple de virtuts que permeten contemplar les dignitats de l'amat, perquè la creació material és plena de possibilitats per a contemplar Déu.

Els camins delitosos que ha recorregut són plens a vessar de paratges dolorosos i penes inclements que no li han facilitat la missió encomanada, però l'amic ha sabut aprofitar-los per a escurçar la distància amb l'amat. Hem comprovat que els versicles del *Llibre d'amic e amat* són una mostra més de l'espiritualitat medieval afectiva, tradició en què el patiment de Crist s'utilitza com a imatge per a la contemplació, com a recurs devocional que suscita la compassió. La penitència que inicia el protagonista del *LAA* s'emmiralla en la que sofrí Jesucrist, i per això arriba a cantar que el major acte d'amor que pot mostrar per l'amat és la mort. Perquè, si en alguna cosa poden assemblar-se els amors de l'amic i l'amat, és en aquest patiment compartit, que l'amic expressa a través dels treballs, la contrició, els dejunis i les afliccions, però també les llàgrimes i els sospirs, que esdevenen signes d'amor. Perquè l'univers de l'amic i l'amat és ple de signes i senyals secrets que els permeten comunicar-se i que possibiliten l'ascensió de l'amic enamorat. D'acord amb la concepció exemplarista de l'univers medieval, hem comprovat que la teoria de la significació lul·liana ens permet llegir les metàfores amb una nova perspectiva: hem observat en molts exemples que l'amic transforma la contemplació en coneixement a partir de la significació de l'amat que sap llegir en el món sensual.

Calia fer encara un pas més enllà, recórrer la darrera senda per poder retrobar-se amb Déu. Era aquest el sender dels misteris divins, a tocar de l'amat, un camí encara més obscur i abrupte que les rutes ja conquerides. S'hi han fet presents llavors els misteris de l'encarnació i la Trinitat, tots dos essencials en la filosofia lul·liana que vertebrava els versets. Si la preemi-nència de Crist és remarcable en el mètode contemplatiu, amb el caminar de l'amic hem admirat que també ho és el trinitarisme inherent al món, causat per l'acció *ad extra* de les dignitats divines. L'ànima de l'amic ha entès, recordat i estimat, en l'estructura trinitària de les significacions del món, que el creador és tres persones en una substància. I al final del passeig l'amic s'ha sentit dipositari dels misteris del món, dels misteris de l'amat.

Seguir de prop el recorregut de l'amic a les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat* ens ha fet comprovar que és possible establir una hermenèutica a través dels seus protagonistes i dels elements contextuals de la tradició cultural coetània a Llull i del seu pensament. Els versicles del *Llibre d'amic i amat* s'expliquen a la llum dels preceptes teòrics del *Llibre de contemplació* i també dels significats implícits contextuals que hem anat resseguint en aquests camins amorosos. Queda demostrat, doncs, que l'obra més bella de Ramon Llull és un pou de misteris que es poden revelar, sempre que el lector tinga la voluntat aplicada a cercar els ciris amb què il·luminar el camí de l'intel·lecte.

Referències bibliogràfiques

FONTS PRIMÀRIES

- Agustí d'Hipona (1962). *De Doctrina Christiana iv. De vera religione 1* (J. Martin & K. D. Daur, Eds.). Brepols.
- Aristòtil (2010). *Obra biològica. De Partibus Animalium, De Motu Animalium, De Incessu Animalium* (R. Bartolomé & A. Marcos, Eds.). Luarna Ediciones.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (1999). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bonaventura (1925). *Tria Opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Breviloquium Itinerarium Mentis in Deum et de Reductione Artium ad Theologiam*. Claras Aquas.
- Bonaventura (2019). *Itinerarium mentis in Deum* (L. Solignac, Ed.). Vrin.
- Conches, Guillem de (1974). *Philosophia Mundi. Ausgabe des 1. Buchs von Wilhelm von Conches «Philosophia»* (G. Maurach, Ed.). University of South Africa.
- Llull, Ramon (1721). *Ars compendiosa inveniendi veritatem. Opera omnia 1* (I. Salzinger, Ed.). Reimpr. Häffner, 1965.
- Llull, Ramon (1928). *Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, (S. Galmés, Ed.). Palma.
- Llull, Ramon (1933). *Art amativa. Arbre de filosofia desiderat* (S. Galmés, Ed.). Palma.
- Llull, Ramon (1935). *Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon* (S. Galmés, Ed.). Palma.

- Llull, Ramon (1936). *Rims 1: Logica del Gatzel. Lo peccat d'Adam. C. Noms de Deu. Hores de Nostra Dona. Plant de la Verge. Desconort. Cant de Ramon. Dictat de Ramon i Coment* (R. d'Alòs-Moner & S. Galmés, Eds.). Palma.
- Llull, Ramon (1980). *Arbre de filosofia d'amor* (G. Schib, Ed.). Barcino.
- Llull, Ramon (1987-1989). *Llibre de contemplació en Déu* (Vols. I-VII, M. Obrador, M. Ferrà & S. Galmés, Eds.). Palma.
- Llull, Ramon (1988). *Raimundus Lullus, «Liber amici et amati»: Introduction and Critical Text* (L. Charles & F. Domínguez, Eds.). *Traditio*, 44, 325-372.
- Llull, Ramon (2012 [1995]). *Llibre d'amic e amat* (A. Soler, Ed.), Barcino.
- Llull, Ramon (1996). *Llibre dels articles de la fe* (A. J. Pons, Ed., pp. 1-72). Patronat Ramon Llull.
- Llull, Ramon (2000). *Arbor Scientiae* (P. Villalba, Ed.). Brepols.
- Llull, Ramon (2005). *Doctrina pueril* (J. Santanach, Ed.). Patronat Ramon Llull.
- Llull, Ramon (2009). *Romanç d'Evast e Blaquerna* (A. Soler & J. Santanach, Eds.). Patronat Ramon Llull.
- Llull, Ramon (2011). *Llibre de meravelles. Vol. 1: Llibres I-VII* (L. Badia et al., Eds.). Patronat Ramon Llull.
- Llull, Ramon (2014). *Llibre de meravelles II* (L. Badia, Dir.; X. Bonillo, E. Gisbert, A. Fernández-Clot & M. Lluch, Eds.). Patronat Ramon Llull.
- Llull, Ramon (2015). *Llibre de contemplació en Déu. Volum 1: Llibres I-II* (A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes & A. Soler, Eds.). Patronat Ramon Llull.
- Llull, Ramon (2020). *Llibre de contemplació en Déu. Volum II: Llibre III* (A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes & A. Soler, Eds.). Patronat Ramon Llull.
- Myésier, Thomas le (ca. 1321-1336). *Breviculum ex artibus Raimundi Lulli electum*, Cod. St. Peter, perg. 92. Badischen Landesbibliothek. Edició en línia 2011: <https://digital.blb-karlsruhe.de/98159>
- Sant Víctor, Hug de (1879). *In Hierarchiam coelestem expositiu* (J. P. Migne, Ed., pp. 923-1154). Garnier.
- Sant Jordi, Jordi de (1984). *Les poesies de Jordi de Sant Jordi, cavaller valencià del segle XV* (L. Badia & M. de Riquer, Eds.). Tres i Quatre.

FONTS SECUNDÀRIES

- Aertsen, Jan (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. E. J. Brill.
- Aertsen, Jan (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. E. J. Brill.
- Andreu, Joan (2015). El cercle de la saviesa: Ramon Llull i la mística sapiencial. *Revista Catalana de Teologia*, 40(2), 601-618. <https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/310668>
- Alonso, Dámaso (2008). *Poesía española: Ensayo de métodos y límites estilísticos*. Gredos.
- Artus, Walter (1995). Faith and Reason in Aquinas and Llull. *Estudios Lulianos*, 35, 51-74. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/323508>
- Auer, Johann (1960). Habitus. Dins *Lexikon für Theologie und Kirche* (Vol. 4, pp. 1298-1299). Herder.
- Badia, Lola (1986). La filosofia natural de Guillem de Conches en català. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 40, 137-169.
- Badia, Lola (1989). Manipulacions literàries lul·lianes: de la pastorel·la al sermó. Dins *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-7 d'abril del 1988* (pp. 13-27). Col·legi Universitari.
- Badia, Lola (1992). *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull*. Quaderns Crema.
- Badia, Lola, & Bonner, Anthony (1988). *Ramon Llull. Vida, pensament, obra literària*. Empúries.
- Badia, Lola, Santanach, Joan, & Soler, Albert (2016). *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*. Tamesis.
- Bakan, David (1968). *Disease, Pain, and Sacrifice*. University of Chicago Press.
- Balthasar, Hans Urs von (1992). *Gloria: Una estética teológica. Metafísica. Edad Antigua 4*. Encuentro.
- Balthasar, Hans Urs von (2000). *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. Ignatius Press.

- Bauçà, Manuel (1998). El ejemplarismo como clave de la teología de la Ars Dei de Ramón Llull. Dins M. Schmidt & F. Domínguez (Eds.), *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag* (pp. 399-428). *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung 1, Christliche Mystik* (Vol. 15). Frommann-Holzboog.
- Bauerreiss, Romuald (1938). *Arbor vitae: Der «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*. Neuer Filser-Verlag.
- Bertini, Giovanni M. (1961). Aspectos ascético-místicos del Blanquerna (el *Libre d'amic i amat* y los *Fioretti* de S. Francisco). *Estudios Lullianos*, 5, 145-162. <https://www.raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/322131>
- Bezerra, Cicero Cunha (2007). Apóphasis y Kénosis en Dionisio Pseudo Areopagita. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 26(1), 117-130. <http://www.jstor.org/stable/43046674>
- Bonillo, Xavier (2006). Edició crítica i estudi dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull (Tesi doctoral, Universitat de Barcelona). Universitat de Barcelona.
- Bonner, Anthony (1989). Introducció. A *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* (pp. 499-504). OS, Moll.
- Bonner, Anthony (1990). Una nota sobre el mot *dignitas*. Dins *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (pp. 35-38). Maioricensis Schola Lullistica.
- Bonner, Anthony (1996). Més sobre el mot i el concepte de «dignitat» en Ramon Llull. *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, xxxii. *Miscel·lània Germà Colon*, 5-14. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Bonner, Anthony (2012). *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Bonner, Anthony (2017). La gènesi de l'Art de Ramon Llull: un instrument de conversió entre «ciència» i «amància». Dins L. Badia, A. Fidora & M. Ripoll (Eds.), *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»* (pp. 33-55). Universitat de Barcelona; Universitat de les Illes Balears.
- Bonner, Anthony, & Ripoll, M. Isabel (2002). *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*. Universitat de Barcelona; Universitat de les Illes Balears.

- Bordoy, Antoni (2019). Ramon Llull contra «ciertos filósofos»: sobre la discusión universitaria en torno a la posibilidad de conocer a Dios in hac vita mortali. Dins L. M. Nontol & R. Ramis (Eds.), *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción* (pp. 19-52). Sínderesis.
- Bouyer, Louis (1986). *Mysterion: Du mystère à la mystique*. O.E.I.L.
- Bruyne, Edgar de (1946). *Études d'esthétique médiévale* (Vols. 1-3). De Tempel.
- Carreras i Artau, Joaquín, & Carreras i Artau, Tomás (1939/2021). *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Vol. 1). IEC; Diputació de Girona.
- Castellà-Martínez, Sergi (2021). Verdaguer i el 1900: La recepció creativa de l'aspecte místic de l'obra de Llull. Dins E. Bellés, P. Marqués Hernández, J. Ojeda Caba & M. Ruiz-Ruano (Eds.), *Teixir xarxa, fer camí: Aportacions presents al futur de la catalanística* (pp. 339-356). Punctum.
- Castellà-Martínez, Sergi (2023). *El Llull d'En Foix: L'Ars lul·liana en el desenvolupament de la investigació en poesia* (Tesi doctoral, Universitat Pompeu Fabra). Universitat Pompeu Fabra.
- Cavallo, Guglielmo, & Chartier, Roger (2004 [1997]). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Taurus.
- Certeau, Michel de (2006a). *La debilidad de creer*. Katz Editores.
- Certeau, Michel de (2006b). *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Ediciones Siruela.
- Chevalier, Jean, & Gheerbrant, Alain (1982). *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Éditions Robert Laffont; JUPITER.
- Cirlot, Juan-Eduardo (1992 [1958]). *Diccionario de símbolos*. Labor.
- Cohen, Esther (1995). Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages. *Science in Context*, 8(1), 47-74. <https://doi.org/10.1017/S0269889700001897>
- Colomer, Eusebi (1996). El problema de la relació fe-raó en Ramon Llull: proposta de solució. Dins *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana (Vic-Girona, 11-16 d'abril del 1993)* (pp. 11-20). Patronat d'Estudis Osonencs.
- Cruz, Miguel (1977). *El pensamiento de Ramón Llull*. Fundación Juan March-Castalia.

- Dilla, Xavier (1993). Un catàleg temàtic del *Llibre d'Amic e Amat*. *Estudios Lulianos*, 33, 99-126. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/326520>
- Domínguez, Fernando (1986). El *Llibre d'amic e amat*: Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària. *Randa*, 19, 111-135.
- Domínguez, Fernando (1995). Raimundo Lulio y el ideal mendicante: Afinidades y divergencias. Dins R. Imbach, T. Pindl, P. Walter & F. Domínguez (Eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (pp. 377-413). Abbatia Sancti Petri; Martinus Nijhoff International.
- Domínguez, Fernando (2000). Introducció. Dins R. Llull, *Liber de Est Dei, Liber de cognitione Dei, Liber de homine, Liber de Deo* (F. Domínguez, Ed.) (pp. 119-147). Brepols.
- Domínguez, Fernando (2011). Recreatio. Dins I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong & I. Zavattero (Eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (pp. 604-615).
- Domínguez, Fernando (2015). Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull. *Revista de llengües y literatures catalana, gallega y vasca*, 20, 245-258.
- Domínguez, Fernando (2016). *Ramon Llull: El mejor libro del mundo*. Arpa Editores.
- Domínguez, Fernando, & Vega, Amador (2020). *Brevicvlum sev Electorivm parvum*. Millennium Liber.
- Eagleton, Terry (1998 [1983]). *Una introducció a la teoria literaria*. Fondo de Cultura Económica.
- Eco, Umberto (1997 [1986]). *Arte y belleza en la estética medieval*. Lumen.
- Fernández-Clot, Anna (2019). L'oració contemplativa i el rapte místic a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull. *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, 21(2), 75-93. <https://raco.cat/index.php/Comprendre/article/view/360960>
- Fidora, Alexander (2013). Ramon Llull aproximándose a la mirada del «otro». *Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus...* Dins *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media* (Vol. 138, pp. 45-53). Collection de la Casa de Velázquez.
- Fidora, Alexander (2018). «Sicut oleum super aquam». Sobre la relació entre fe y razón en Ramon Llull. *Enrahonar*, 61, 121-138. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1200>

- Fidora, Alexander, & Rubio, Josep E. (Eds.). (2008). *Raimundus Lullus: An introduction to his life, works and thought*. Brepols.
- Francovich, Géza de (1938). L'origine e la diffusione del crocifisso gotico doloroso. *Kunstgeschichtlichen Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana*, 2, 143-261. <https://doi.org/10.11588/rjbh.1938.2.82907>
- Gadamer, Hans-Georg (1993 [1960]). *Verdad y método*. Sígueme.
- Galent-Fasseur, Valérie (2002). Une solitude active: L'ermite et ses émules dans les romans de Raymond Lulle. *Estudios Lulianos*, 42, 27-48. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/322645>
- Garay, Leopoldo (1942). La finalidad de la encarnación según el Beato Raimundo Lulio. *Revista Española de Teología*, 2, 201-227.
- Garcías Palou, Sebastián (1957). San Anselmo de Canterbury y el beato Ramon Llull. *Estudios Lulianos*, 1, 63-89. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/320479>
- Gayà, Jordi (1979). *La teoría luliana de los correlativos: Historia de su formación conceptual*. Palma.
- Gayà, Jordi (1987). «Ars Patris Filius». Buenaventura y Ramon Llull. *Estudios Lulianos*, 27, 21-36. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/326960>
- Gayà, Jordi (1994). Ascensio, virtus: dos conceptos del contexto original del sistema luliano. *Estudios Lulianos*, 34, 3-49. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/323528>
- Gayà, Jordi (1995). Significación y demostración en el *Libre de Contemplació* de Ramon Llull. Dins F. Domínguez, R. Imbach, T. Pindl & P. Walter (Eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (pp. 477-499). Abbatia Sancti Petri; Martinus Nijhoff International.
- Gayà, Jordi (2002a). Ipsi non credunt, quod credamus sicut credimus: Cristología luliana en *Arbor scientiae*, XIII. Dins F. Domínguez, R. Villalba & P. Walter (Eds.), *Arbor Scientiae: Der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.* (pp. 273-286). Brepols.
- Gayà, Jordi (2002b). Introducció. Dins *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*. Proa.

- Gayà, Jordi (2002c). Ramon Llull i l'islam: «Infideles sunt homines, sicut et nos». Dins «Vós sou sant, Senyor Déu únic». *Franciscanisme i Islam. Jornades d'Estudis Franciscans*, 2001 (pp. 115-143). Facultat de Teologia de Catalunya.
- Gayà, Jordi (2008). The Divine Realm. Dins A. Fidora & J. E. Rubio (Eds.), *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought* (pp. 461-515). Brepols.
- Gayà, Jordi (2011). La versión latina del *Liber contemplationis*: Notas introductorias. Dins F. Domínguez, V. Tenge-Wolf & P. Walter (Eds.), *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum «Liber contemplationis» des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007* (pp. 1-20). Brepols.
- Gayà, Jordi (2016). Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad. *Anuario Filosófico*, 49(1), 121-137. <https://doi.org/10.15581/009.49.1.121-137>
- Gayà, Jordi (2020). Fe y razón: tres metáforas botánicas. Dins L. M. Nontol & R. Ramis (Eds.), *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento* (pp. 103-125). Sindéresis.
- Gilson, Étienne (1943 [1924]). *La philosophie de saint Bonaventure*. Vrin.
- Gilson, Étienne (1986 [1922]). *La philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xive siècle*. Payot.
- Gilson, Étienne (1986 [1940]). *La théologie mystique de saint Bernard*. Vrin.
- Giraud, Vincent (2011). Signum et vestigium dans la pensée de saint Augustin. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95, 251-274. <https://doi.org/10.3917/rspt.952.0251>
- González, Edith, Mafla, Nelson, & Torres, José Santos (2018). La kénosis del «ser dejado» en el Maestro Eckhart. *Teología y vida*, 59(4), 573-596. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492018000400573>
- Gourmont, Remy de (1892). *Le latin mystique: Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*. Mercure de France.
- Gracia, Jorge J. E. (1975). La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas. *Estudios Lulianos*, 19, 25-40. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/32678>

- Gracia, Jorge J. E. (1992). The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction. *Topoi*, 11, 113-120. <https://doi.org/10.1007/bf00774417>
- Guénon, René (1957 [1931]). *Le symbolisme de la croix*. Vêga.
- Haas, Alois M. (1999). *Visión en azul: Estudios de mística europea*. Siruela.
- Haas, Alois M. (2007). ¿Por qué y para qué estudiamos la mística? *Philia. Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas*, 1, 9-49.
- Haas, Alois M. (2013). Mística en contexto. Dins V. Cirlot & A. Vega (Eds.), *Mística y creación en el siglo xx. Tradición e innovación en la cultura europea* (pp. 63-86). Herder.
- Hauf, Albert (1976). *La Vita Christi de Fray Francisco Eiximenis, OFM (1340?-1409) y la tradición de las Vitae Christi medievales* (Tesi doctoral, Universitat de Barcelona). Universitat de Barcelona.
- Hauf, Albert (2022). Entorn d'una edició crítica de la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena. Dins Sor Isabel de Villena, *Vita Christi* (A. Hauf, Ed., pp. 8-172). Acadèmia Valenciana de la Llengua.
- Hughes, Robert D. (2001). Deification/Hominification and the Doctrine of Intentions: Internal Christological Evidence for Re-dating *Cent noms de Déu*. *Studia Lulliana*, 41, 111-115.
- Hughes, Robert D. (2005). Speculum, Similitude, and Signification: The Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull. *Studia Lulliana*, 45-46, 3-37.
- Hughes, Robert D. (2013). Ramon Llull's gradualist solution to the hypothetical question: «Utrum Deus fuisset incarnatus, si non fuisset originale peccatum?». *Studia Lulliana*, 53, 67-103.
- Hughes, Robert D. (2014). What does Ramon Llull mean when he says «[el resclús] se maravillá com podia esser que Deus no exoya la natura humana de Jesucrist, qui pregava per son poble la natura divina» (*Fèlix* o *Libre de meravelles*, Ch. 105, «De la oració»)? *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 4, 157-199. <https://doi.org/10.7203/scripta.4.4492>
- Jiménez, Mauro (2018). Sobre contexto y teoría literaria. *Actio nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 2, 331-350. <https://doi.org/10.15366/actionova2018.2.015>
- Johnston, Mark D. (1978). *The semblance of significance: Language and exemplarism in the «Art» of Ramon Llull* (Tesi doctoral, Johns Hopkins University). Johns Hopkins University.

- Leclercq, Jean (1957). *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Cerf.
- Leclercq, Jean (1963). La dévotion médiévale envers le crucifié. *La Maison Dieu*, 75, 119-132.
- Lewis, Clive Staples (2013 [1936]). *The allegory of love: A study in medieval tradition*. Cambridge University Press.
- Llinarès, Armand (1990). Les dignités divines dans le *Libre de contemplació*. *Catalan Review*, 4, 97-123. <https://raco.cat/index.php/CatalanReview/article/view/309921>
- Longpré, Éphrem (1926). Lulle, Raymond (Le bienheureux). *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX(1), 1072-1141.
- Longpré, Éphrem (1969). La primauté du Christ selon Raymond Lulle. *Estudios Lulianos*, 13, 5-35. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/326637>
- Lubac, Henri de (1993a). *Éxégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Vol. 1). Desclée de Brouwer.
- Lubac, Henri de (1993b). *Éxégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Vol. 2). Desclée de Brouwer.
- Magnavacca, Silvia (2005). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Miño y Dávila.
- Mancini, Diana (1995). Quale mistica in Ramón Lull. *Doctor Seraphicus*, 62, 53-69.
- Mayer, Annemarie (2016). Lull and the divine attributes in 13th century context. *Anuario Filosófico*, 49(1), 139-154. <https://doi.org/10.15581/009.49.1.139-154>
- McGinn, Bernard (1991). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. SCM Press.
- McGinn, Bernard (2008). Mystical Consciousness: A Modest Proposal. *Spiritus*, 8, 44-63. <https://doi.org/10.1353/scs.0.0012>
- Mensa, Jaume (2012). *Introducció a la filosofia medieval*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Merle, Hélène (1977). *Dignitas*: Signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédécesseurs médiévaux. *Estudios Lulianos*, 21, 173-193. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/326815>

- Michelet, Jules (1971). La passion comme principe d'art au Moyen Âge. Dins P. Viallaneix (Ed.), *Œuvres complètes* (Vol. 4). Flammarion.
- Mignolo, Walter (1978). *Elementos para una teoría del texto literario*. Crítica.
- Montclos, Jean de (1971). *Lanfranc et Bérenger: La controverse eucharistique du xie siècle*. Université Catholique de Louvain.
- Nagy, Piroska (2000). *Le don des larmes au Moyen Âge*. Albin Michel.
- Nagy, Piroska (2010). Puissances médiévales de la passion incarnée. Dins I. Kasten (Dir.), *Machtvolle Gefühle* (pp. 315-333). De Gruyter.
- Nicolau, Bartolomé (1958). El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano. *Estudios Lulianos*, 2, 297-312. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/320885>
- Oleksowicz, Michał (2018). Aristotle on the heart and brain. *European Journal of Science and Theology*, 14(3), 77-94.
- Oliver, Antonio (1965-1969). El Beato Ramón Lull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV. *Estudios Lulianos*, 9 (1965), 55-70, 145-165; 10 (1966), 47-55; 11 (1967), 89-119; 13 (1969), 51-65. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/326546>
- Pardo, Jordi (2002). La transformació mística dels tòpics lírics medievals dins del *Llibre d'Amic e Amat* de Ramon Llull. *Mirabilia*, 2, 185-201. <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283664>
- Pastoureau, Michel (2004). *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Seuil.
- Pégahaire, Julien (1932). L'axiome «Bonum est diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1, 5-30.
- Pereira, Michela (2007). Morire d'amore: Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mística. Dins S. Boesch & E. Pace (Eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni* (pp. 183-203). Morcelliana.
- Pereira, Michela (2008). La sapienza dell'amore: Motivi comuni e sviluppi diversi nell'Ars amativa boni e nell'Arbor philosophiae amoris. Dins A. Musco & M. Romano (Eds.), *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras* (pp. 389-409). Brepols.
- Pistolesi, Elena (1996). «Paraula és imatge de semblança de pensa»: Origine, natura e sviluppo dell'affatus luliano. *Studia Lulliana*, 36, 3-45. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/323453>

- Platzeck, Erhard-Wolfram (1964). Descubrimiento y esencia del arte del Bto. Ramón Llull. *Estudios Lulianos*, 8, 137-154.
- Platzeck, Erhard-Wolfram (1978). La contemplación religiosa de Ramon Llull en los primeros años de su actividad literaria (1271-1276). *Estudios Lulianos*, 22, 87-115. (Reimpr. in Actas 1979, 87-115).
- Pourrat, Pierre (1946). *La spiritualité chrétienne II. Le Moyen Age*. Gabalda.
- Pouillon, Henri (1946). La Beauté, propriété transcendante chez les scolastiques (1200-1270). *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15, 263-329.
- Pring-Mill, Robert (1991 [1956]). The Trinitarian World Picture of Ramon Llull. *Romanistisches Jahrbuch*, 7, 229-256. Reeditat a Pring-Mill, R. (1991), 161-189.
- Pring-Mill, Robert (1991 [1962]). *El microcosmos lul·lià*. The Dolphin Book Co. Reeditat a Pring-Mill, R. (1991), 33-112.
- Pring-Mill, Robert (1991 [1962-1967]). Entorn de la unitat del *Libre d'amich e amat*. *Estudis Romànics*, 10, 33-61. Reeditat a Pring-Mill, R. (1991), 279-306.
- Pring-Mill, Robert (1991 [1972]). The Analogical Structure of the Lullian Art. Dins *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented to Richard Walzer on his seventieth birthday* (pp. 315-326). Oxford; Columbia. Reeditat traduït a Pring-Mill, R. (1991), 241-252.
- Pring-Mill, Robert (1991). *Estudis sobre Ramon Llull* (1956-1978) (L. Badia & A. Soler, Eds.). Curial; Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Probst, Jean-Henri (1914). *La mystique de Ramon Llull et l'Art de contemplació*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Probst, Jean-Henri (1916). L'amour mystique dans l'*Amic e amat* de Ramon Llull, son caractère anormal. *Arxiu de l'Institut de Ciències*, 4, 293-322.
- Réau, Louis (1996). *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia, Nuevo Testamento I-II*. Ediciones del Serbal.
- Romano, Marta (2004). «Valde delectabilia fuerunt amico verba sui amati». La mistica nell'Ars amativa di Raimondo Lullo. *Studi Medievali*, 45(2), 751-770.
- Romano, Marta (2007). Le facultà dello spirito e della sensibilità nell'arte di contemplare di Raimondo Lullo. Dins L. Touze (Ed.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina* (pp. 375-390). Libreria Editrice Vaticana.

- Rosier-Catach, Irène (2004). *La Parole efficace. Signe, rituel, sacre*. Seuil.
- Rosier-Catach, Irène (2006). Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique. *Versus*, 102, 163-184.
- Rubí, Basili (1959). El cristocentrismo de Ramón Lull. *Estudis Franciscans*, 60, 5-40.
- Rubio, Josep E. (1991). Anàlisi d'una estructura sil·logística al *Llibre d'amic e amat*. Dins A. Ferrando & A. Hauf (Coords.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura III* (pp. 19-30). Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Rubio, Josep E. (1993). Les raons necessàries segons l'Art demostrativa. *Studia Lulliana*, 33, 3-14. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/326524>
- Rubio, Josep E. (1994). Las relaciones entre fe y razón en Ramon Lull según el capítulo 154 del *Llibre de contemplació*: estudio de contenidos y de estilo. *Antonianum*, 69, 231-260.
- Rubio, Josep E. (1995). El «coneixement per la negativa» com a conseqüència epistemològica de l'oposició bé-mal al *Llibre de contemplació. Randa. Miscel·lània Josep M. Llompart II*, 36, 5-15.
- Rubio, Josep E. (1997). *Les bases del pensament de Ramon Lull. Els orígens de l'Art lul·liana*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Rubio, Josep E. (2000). Com és la vertadera Figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*? *Studia Lulliana*, 40, 47-80. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/322672>
- Rubio, Josep E. (2005). L'ànima recorda i entén que les havia recordades i enteses en el *Llibre de contemplació*: raons necessàries a propòsit de la trinitat en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Dins M. I. Ripoll Perelló (Ed.), *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Lull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004* (pp. 145-166). Universitat de les Illes Balears; Universitat de Barcelona.
- Rubio, Josep E. (2015). Veure amb ulls corporals i espirituals: el paper del món sensible en la contemplació de Déu (Ramon Lull, *Llibre de contemplació*, distinció XXIII, «Qui tracta de veer»). *Revista Catalana de Teologia* 40/2, pp. 577-599. <https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/310667>
- Rubio, Josep E. (2017a). *Raymond Lulle, le langage et la raison*. Vrin.

- Rubio, Josep E. (2017b). Oració i contemplació en la mística de Ramon Llull. Dins *Actes del congrés d'obertura de l'Any Llull. En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció* (pp. 275-286). Universitat Illes Balears; Universitat de Barcelona.
- Ruiz Simón, J. Maria (1999). *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Quaderns Crema.
- Ruiz Simón, J. Maria (2005). La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària. Dins M. I. Ripoll (Ed.), *Actes de les Jornades Internacionals Lullianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004* (pp. 167-196). Universitat de les Illes Balears; Universitat de Barcelona.
- Ruiz Simón, J. Maria (2015). Les «metàfores morals» de l'ermità Blaquerna. A propòsit de la manera i la matèria del *Llibre d'amic e amat. eHumanista/IVITRA*, 8, 68-85.
- Saiz-Raimundo, Maria (2018a). La natura, l'home i el llenguatge d'amor en l'univers significatiu del *Llibre d'amic e amat*. *Studia Lulliana*, 58, 43-66. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/34338>
- Saiz-Raimundo, Maria (2018b). L'arbre i la llum. Signes i significacions al *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull. *Mirabilia/MedTrans*, 7, 25-35. <https://www.revistamirabilia.com/medtrans/issues/mirabilia-medtrans-07-2018-1/article/tree-and-light-signs-and-significances-libre>
- Saiz-Raimundo, Maria (2021). Notes sobre el diàleg d'amor al *LAA* de Ramon Llull. *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 75-2, 67-86. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Saiz-Raimundo, Maria (2022). Enaxí com lo mariner s'endressa en son viatge». A propòsit de les imatges marines del *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull. *Zeitschrift für Katalanistik*, 35, 239-267. https://romanistik.uni-freiburg.de/pusch/zfk/35/15_Saiz.pdf
- Sala-Molins, Louis (1965). Le refus de l'identification dans la mystique lullienne. *Studia Lulliana*, 9, 39-53. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/326545>
- Sala-Molins, Louis (1974). *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*. Mouton.
- Sánchez, Eduardo (2000). *La esencia y el sujeto de Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

- Sánchez, José (1987). Los cuidados de la belleza corporal femenina en los confesionales y tratados de doctrina cristiana de los siglos XIII al XVI. Dins *Les soins de beauté. Du Moyen Âge au début des temps modernes. Actes du IIIe Colloque International* (pp. 275-296). Université de Nice.
- Santanach, Joan (2018a). Qüestió de noms: de la *Vita coetanea* a la *Vita magistri Raymundi*. *Studia Lulliana*, 58, 67-76. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/343385>
- Santanach, Joan (2018b). L'«Art de contemplació» del *Blaquerna*, entre la narració i la teoria. Dins L. Badia, J. Santanach & A. Soler (Eds.), *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Lull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016 (pp. 177-197). Universitat de Barcelona; Universitat de les Illes Balears.
- Schmitt, Jean-Claude (1990). *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Gallimard.
- Serverat, Vincent (1989). Autour de la notion d'amitié dans le *Livre d'Amic e Amat*. *Studia Lulliana*, 29, 125-145.
- Serverat, Vincent (1993). *L'Etre et la joie. La philosophie de Ramon Llull dans le «Libre d'amic e amat»*. Reineke-Verlag Greifswald.
- Serverat, Vincent (1998). El *Llibre d'amic i amat* de Ramon Llull: modesta contribució al estudio de sus Fuentes. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 5, 41-60.
- Solà, Teresa (2003). Nisi credideritis non intelligetis. Lectura d'Is VII, 9 per Ramon Llull. *ATCA*, 22, 579-595. <https://raco.cat/index.php/ArxiuTextos/article/view/29684>
- Soler, Albert (1998). Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó. *Studia Lulliana*, 38, 3-26. <https://raco.cat/index.php/StudiaLulliana/article/view/323304>
- Soler, Albert (2012 [1995]). Introducció. Dins R. Llull, *Llibre d'amic e amat* (A. Soler, Ed., pp. 11-67). Barcino.
- Soler, Albert (2016). El llibre que Ramon Llull mai no va escriure: Figures imaginàries i diagramàtica en l'opus lul·lià. *Estudios Franciscanos. Volumen homenaje al Beato Ramón Llull en el VII centenario de su muerte (1316-2016)*, 117, 529-542.
- Trias, Sebastià (1979). Consideraciones en torno al problema de la fe y la razón en la obra literaria de Ramon Llull. *Estudios Lulianos*, 23, 45-68.
- Trias, Sebastià (1993). *Ramon Llull. El pensamiento y la palabra*. El Tall.

- Turpin, Pascaline (2011). Querelle eucharistique et épaisseur du sensible: Bérenger et Lanfranc. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95-2, 303-322. <https://doi.org/10.3917/rspt.952.0303>
- Vàrvaro, André (1983). *Literatura romànica de la Edad Media: estructuras y formas*. Ariel.
- Vauchez, André (1988). *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. École Française de Rome.
- Vauchez, André (1994). *La Spiritualité du Moyen âge occidental: VIII-XIII siècles*. Seuil.
- Vega, Amador (1994). La abstracción del cuerpo: Mística y metafísica del lenguaje en Ramon Llull. *Er. Revista de Filosofia*, 16, 95-106.
- Vega, Amador (2002). *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Siruela.
- Vega, Amador (2005). La imaginación religiosa en Ramon Llull: Una teoría de la oración contemplativa. *Mirabilia*, 5, 157-178. <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283504>
- Vega, Amador (2018). Verdaguer, Llull i la tradició mística europea. *Anuari Verdaguer*, 26, 317-326. <https://doi.org/10.34810/anuariverdaguer.2018.26.348639>
- Velasco, Martín (1999). *El Fenómeno Místico. Estudio Comparado*. Trotta.
- Verdaguer, Jacint (2007). *L'Amic i l'Amat. Càntics de Ramon Llull posats en vers*. Edicions 62.
- Viladesau, Richard (2006). *The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. Oxford University Press.
- Viñas, Bonifacio (1974). Relación entre la ideologia exemplarista de San Buenaventura y la de Raimundo Lulio. *Verdad y Vida*, 32, 601-615.
- Vives, Arnau (2022). Una nova interpretació de la imatge lul·liana de l'amic i l'amat a partir de la seva diacronia: metàfora, tema i símbol. *Magnificat. Cultura i Literatura Medievals*, 9, 91-128. <https://doi.org/10.7203/MCLM.9.24083>
- Wünsche, August (1905). *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser: Altorientalische Mythen*. Pfeifer.
- Yates, Frances (1985 [1962]). The Art of Ramon Lull. An approach to it through Lull's theory of the elements. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 115-173. Reeditat a *Assaigs sobre Ramon Llull*, 29-120.



**Institut
Interuniversitari
de Filologia
Valenciana**

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

ISBN 978-84-9133-717-1



9 788491 337171