

XAVIER BONILLO HOYOS

**EDICIÓ CRÍTICA I ESTUDI
DELS LLIBRES I, II, IX I X DEL
LLIBRE DE MERAVELLES
DE
RAMON LLULL**

TESI PER OPTAR AL TÍTOL DE DOCTOR EN FILOGIA CATALANA
DIRIGIDA PER LA DRA. LOLA BADIA I PÀMIES

PROGRAMA DE DOCTORAT
LITERATURA CATALANA. PROPOSTES TEÒRIQUES I PRÀCTICA.
DEL SEGLE XIII AL XX.
BIENNI 2001-2003

DEPARTAMENT DE FILOGIA CATALANA
UNIVERSITAT DE BARCELONA
2006

3. Doctrina dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles*

3. 1 Estructures artístiques dels llibres I, II, IX i X

3. 1. 1 Introducció

Des del punt de vista filològic, generalment s'ha estudiat el *Llibre de meravelles* a partir de la seva expressió literària deslligada del seu rerefons filosòfic i artístic. Aquesta manera tradicional d'acabar-se a la novel·la ha estat la raó per la qual s'ha defensat que era una obra mancada de referencialitat artística i, per tant, relacionada amb altres obres d'una tarannà semblant com la *Doctrina pueril* o el *Blaquerna*.

És indiscutible que el *Llibre de meravelles* té punts de contacte (força importants i des de perspectives diverses) amb aquestes dues obres. El fet que l'obra es presenti dividida en deu unitats que abasten Déu, la creació i el destí *post mortem* de l'home convida a pensar que hi ha una concepció teòrica prèvia que determina la presentació i la disposició dels continguts de la novel·la. Lògicament, el més previsible és que aquest marc teòric a partir del qual es desenvolupa pràcticament la novel·la sigui l'Art. I, efectivament, això és el que s'esdevé en el *Llibre de meravelles*.

La gran majoria dels continguts doctrinals exposats al *Llibre de meravelles* es fonamenten en raonaments artístics perfectament aïllables que, al cap i a la fi, estableixen una xarxa tancada de demostracions i mètodes d'arribar a la veritat. D'aquesta manera el lector de la novel·la pot atansar-se i familiaritzar-se amb l'Art lul·liana d'una forma més simple i intuïtiva que no pas amb els seus àrids i formalistes tractats llatins. De tota manera, tant pel que fa als continguts com a l'exposició, el punt de partença és l'Art *demonstrativa* (OS I: 273-522) de l'any 1283. Un públic diferent exigia, amb coherència, una presentació diferent dels continguts artístics: més propera i atractiva. Cosa que, sense cap mena de dubte, Lull va aconseguir desenvolupant aquests desplegaments artístics en un marc novel·lístic.

Els estudiosos de la filosofia lul·liana fa temps que criden l'atenció sobre els fonaments artístics del *Llibre de meravelles*. Frances Yates va ser de les primeres que el va analitzar des d'aquesta perspectiva en funció de la seva hipòtesi de l'exemplaritat elemental.¹ La professora anglesa sostenia que l'Art era fonamental en la construcció de la novel·la:

“Les aventures de Fèlix són altament instructives per a l'estudiós de l'Art lul·liana, i no hi ha dubte amb aquest llibre s'intentà popularitzar l'Art i presentar els seus principis de manera simplificada i plaent” (Yates 1985:

¹ És cert, i aquesta pot ser la raó per què aquesta interpretació del *Llibre de meravelles* no ha tingut gaire ressò i no ha estat desenvolupada, que aquesta conclusió de Yates era tangencial dins de la seva obra i, de fet, resulta lògic que des d'aquest àmbit dels estudis lul·lians, no és considerada una obra fonamental i, per tant, les referències solen ser breus i escasses. Per al pensament lul·lià en general, a banda de les citades, cf. Bonner 1993, Colomer 1997, Domínguez 1996, Galmés 1990, Gayà 1979a i Hillgarth 1998. Per a la metafísica lul·liana en general, cf. Artus 1981. Per a la relació del pensament lul·lià amb Tomàs d'Aquino, cf. Artus 1997, Bonner 1990, Garcías Palou 1960 i Martínez 1909. Per a la relació amb Ramon Martí, cf. Colomer 1988. Per a la relació amb Anselm de Canterbury, cf. Garcías Palou 1957. Per a la relació amb Bonaventura de Bagnoregio, cf. Gayà 1987, Oliver 1965-1969 i Viñas 1974. Per a la relació amb Honori d'Autun, cf. Gayà 1989.

66). [...] En cada llibre, pàgines i més pàgines es dediquen a elaborar exposicions de la teoria elemental actuant en plantes, metalls, bèsties i l'home. I en cada llibre, la teoria elemental porta immediatament a analogies teològiques, sovint acompanyades de lamentacions pel fet que aquestes coses no siguin demostrades més clarament als sarraïns, de manera que amb això puguin ser convertits a la fe catòlica. A més, se'ns diu repetidament que tot això està plenament elaborat en l'*Ars demonstrativa*" (Yates 1985: 63).

Robert D. F. Pring-Mill va assumir i va defensar amb entusiasme aquesta concepció artística de la darrera novel·la de Llull:

"Era la presència de tals 'senblances exemplis e metàfores' al *Blaquerna* i al *Fèlix* (ambdós escrits abans de l'*Ars inventiva*) que va dur la senyora Yates a accentuar la importància de l'exemplarisme elemental de Llull per entendre aquestes novel·les, que abans només s'havien tractat des d'un punt de vista literari o moral. La teoria elemental s'usa com a manera d'arribar a coses elevades, per una raó ben simple: perquè és bastant natural començar 'per la base de l'escala' de l'ésser i argumentar remuntant-se des d'allò que és fàcilment comprensible a allò que és més difícil d'entendre. Tant l'Art lul·liana com el misticisme lul·lià usen el món material dels *sensibilia* com a punt de partida per l'ascens — mitjançant la contemplació de l'analogia de l'ésser—, primer vers el món intel·ligible i finalment vers el diví" (Pring-Mill 1991: 170).

Aquesta línia d'investigació, però, no va ser desenvolupada. Més recentment, Josep E. Rubio (1996: 75-77) en un estudi sobre l'estètica de Llull s'ocupava de descriure les tècniques per construir un discurs atractiu i bell i les conseqüències epistemològiques tant al *Llibre de contemplació* com al *Llibre de meravelles*:

"La bellesa està en certa manera subordinada a la veritat. Només és bell allò que manifesta la divinitat amb les seues virtuts, i precisament perquè ho manifesta. Una imatge, un concepte, una frase són bells tan sols si reflecteixen la realitat transcendent, realitat comprensible per la raó humana que segueix el camí correcte de les sensualitats a les intel·lectualitats. Ací ve la connexió entre estètica i epistemologia: la raó de l'home, capacitada per comprendre la realitat intel·lectual (és a dir, la bellesa interior), ha de ser també bella en la seua constitució com ho és en el resultat. Aquesta connexió és explicitada en una altra obra enciclopèdica: el *Llibre de meravelles*. [...] El nucli essencial de la bellesa lul·liana [és que] la bellesa espiritual és superior a la corporal. Si partim d'ací, trobarem que la major bellesa es troba en Déu, que no té cos ni, per tant, bellesa corporal. Déu creà, a la seua imatge i semblança, l'ànima humana, la qual, per això, també ha de ser bella" (Rubio 1996: 75-76).

Per situar al lloc que li escau a l'obra, cal arribar, però, als estudis de Ruiz Simon (1986, 1993 i 2005). Des del moment que es demostrava l'existència d'un període de transició entre la segona versió de l'Art quaternària (a partir del 1283) i l'Art ternària (situada, aproximadament entre la primera estada parisenca i la tornada a Montpeller entre els

anys 1287 i 1290), la importància del *Llibre de meravelles* en l'evolució del pensament lul·lià augmenta notablement.

Segons demostra Ruiz Simon (1986: 85) durant aquest període el Doctor Il·luminat va emprendre una tasca frenètica de revisió, de perfecció i de simplificació de la seva metodologia en dos tractats llatins d'un tarannà semblant, que va desembocar en l'Art ternària: el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1288-1289, des d'ara *Commentum*) i les *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam volubiles* (1288-1290, des d'ara *Quaestiones*). No es coneixen amb certesa les raons per què Llull va iniciar aquest procés. Sembla, però, que hi va tenir alguna cosa a veure el relatiu fracàs de la presentació de la seva Art a la Universitat de París.

Des d'aquest punt de vista, el *Llibre de meravelles* pot ser una bona prova que, en aquell moment, Llull va cercar un públic alternatiu (fora dels canals acadèmics del coneixement) que acceptés sense recances la seva Art. Un públic laic, sense relació amb les universitats, que llegia en vulgar i que aleshores demandava amb insistència aquesta mena d'obres. Això no obstant, és difícil de distingir si Llull va arribar fins aquí per una revisió natural de la seva metodologia o bé, si el coneixement de l'existència d'aquest públic potencial, va ser el que va exigir aquest esforç de síntesi, simplificació i claredat de l'Art del Beat.

Sigui com sigui, pel que fa a l'anàlisi de la presència de l'Art al *Llibre de meravelles*, l'ordre dels factors no altera el producte. Resulta indiferent que la novel·la del mallorquí sigui la conseqüència natural de l'evolució de la segona Art quaternària a la ternària o bé la mostra fefaent de la recerca d'un públic alternatiu i la consegüent adaptació provocada per la indiferència de la universitat parisenc a la seva proposta artística. A més a més, cal tenir en compte que el *Llibre de meravelles* és l'obra més important i més ambiciosa d'aquest període de transició, comparable per la seva voluntat de totalitat al *Llibre de contemplació* o a l'*Arbre de ciència*.

En aquest sentit, per exemple, una obra com l'*Arbre de ciència* seria incompreensible sense el *Llibre de meravelles*. La novel·la sembla el banc de proves de l'adaptació de l'Art a l'explicació de la realitat concreta que rodeja l'ésser humà. La diferència principal entre una obra i l'altra es dona en la presentació de l'Art: a l'*Arbre de ciència* les estructures artístiques són presents d'una manera completament explícita, en la qual l'Art ternària és presentada en la seva perfecció lògica i argumentativa, en la seva màxima amplitud enciclopèdica i, en alguns moments, en la seva màxima potencialitat estètica. Al *Llibre de meravelles*, en canvi, l'Art es dilueix enmig de la presentació literària dels continguts.

Així doncs, hi ha diversos factors que fan indefugible una anàlisi filosòfica del text: en primer lloc, la importància objectiva de l'obra en la transició de l'Art quaternària i a la ternària; en segon lloc, la voluntat enciclopèdica de l'obra; en tercer lloc, l'harmonització cercada entre la metodologia artística i la forma literària i; finalment, la projecció moral de la doctrina artística. Per tant, des d'aquesta perspectiva, resulta lògic que el *Llibre de meravelles* comparteixi temes i mètodes amb les obres estrictament filosòfiques d'aquest període, que es caracteritza per la substitució dels principis primers de l'Art:

“L'exemplarisme elemental sobre el qual es fonamentava l'*Ars demonstrativa* resta ja, en definitiva, molt lluny. Les semblances de les dignitats faran, a partir d'ara, el paper que abans feien els elements simples i seran els primers *principia essendi* de la naturalesa i, en virtut del valor significant de les criatures, els *principia cognoscendi* de tota realitat. En endavant, així, l'Art continuarà imitant la naturalesa; tanmateix aquesta naturalesa serà interpretada segons unes noves coordenades, coordenades que [...] s'hauran gestat d'una manera progressiva, en aquesta fase de transició” (Ruiz Simon 1986: 88).

Això suposa un augment exponencial de la centralitat de la figura A i dels seus principis (les dignitats, atributs o virtuts de Déu) en el nou rumb de la metodologia lul·liana que desemboca en les arts ternàries:

“Els començaments de la figura A no designen ja, només, les dignitats divines, sinó que designen també les seves semblances, que són els començaments primers de la realitat corpòria. En la mesura que aquestes semblances són expressió de les dignitats i les signifiquen. A esdevé, a part de la figura de la divinitat, la figura de la realitat natural i de les seves significacions i assumeix, per tant, la funció que fins aleshores havia exercit la figura elemental, figura, aquesta darrera, que Ramon, a l'*Ars inventiva*, traient les conclusions adients a aquest fet, farà desaparèixer” (Ruiz Simon 1986: 86-87).

Aquesta variació dels principis de l'Art suposa un canvi significatiu i rellevant en la manera d'afrontar la doctrina lul·liana que es palesa al *Llibre de meravelles*. Evidentment, això no es donaria si l'Art no tingués una presència decisiva en el text. De fet, en diversos passatges de la novel·la, es comprova l'eficàcia d'aquesta innovació que, formalment, permet a Llull d'establir una relació natural i ontològica, summament efectiva i simple (partint de concepcions filosòfiques tan senzilles i assumibles com la lògica dependència que s'estableix entre la causa i els seus efectes), entre el món material i espiritual a través dels setze atributs divins o dignitats.

Aquesta vinculació, però, no es podria sustentar sense l'assumpció d'altres certeses que són conseqüència de l'ús de les dignitats com a principis primers:

- 1) Les dignitats descriuen essencialment Déu: les dignitats són A

En el context demostratiu característic de la segona etapa quaternària, Déu es defineix pels seus atributs. Aquestes setze qualitats apareixen en el creador de forma superlativa i absoluta: són valors que reflecteixen la seva perfecció i que funcionen, perfectament, com a conceptes ideals. D'una altra banda, per raó de la mútua predicabilitat d'aquests atributs, cada una d'aquestes dignitats es dona sinèrgicament en les altres i totes estan en cada una.

Per tant, considerant que les dignitats esdevenen els començaments de la metodologia lul·liana i que aquests mateixos principis descriuen i són Déu, tota la filosofia del *Llibre de meravelles* parteix de Déu i tota realitat material i espiritual s'explica en funció de la seva relació amb la divinitat. Aquesta implicació natural entre el Creador i la seva creació atorga una gran eficiència demostrativa als continguts doctrinals de la novel·la.

Aquest plantejament fa compatible l'Art amb alguns llocs comuns de la filosofia de finals del XIII i començaments del XIV, tant d'origen bíblic com aristotèlic.

Primerament, amb el concepte de semblança entre el Creador i la seva creació: si totes les criatures i tot el món material depenen d'un sol Creador i aquest Creador és equivalent a les setze dignitats proposades per Llull, les dignitats han de ser presents en aquesta creació i en totes les criatures. Dit d'una altra manera, ontològicament, totes les criatures participen de l'essència divina en una magnitud menor i proporcional a la posició de cada ens en l'escala de les criatures.

Segonament, amb la concepció jeràrquica i ordenada de la creació: les dignitats divines són la manifestació superlativa d'aquests principis que es manifesten en les criatures en un grau inferior i proporcional. És a dir, la intensitat de les dignitats creades dels àngels és superior a la intensitat de les dignitats en els homes i la dels homes superior a la dels animals, etc. A partir de tot plegat, Llull troba amb relativa facilitat arguments per a demostrar la presència i l'existència d'aquests principis en tota la creació.

Tercerament, es concep el mal com una actuació antinatural de les criatures dotades de lliure albir contra les seves dignitats. Per tant, el mal no és un efecte de Déu, sinó de les seves criatures i aquest mal no és una mancança o una debilitat de les dignitats divines, sinó el fracàs de les criatures en assolir la seva finalitat, un acte antinatural i una perversió de la semblança divina.

Quartament, la finalitat i la projecció ètica dels homes s'explica en funció de la seva adequació a la seva pròpia naturalesa i a la de la divinitat. D'aquesta manera, el bon home és aquell que actua segons els principis morals que idealment representen les dignitats impreses per Déu en les criatures. L'home feliç i que aconsegueix la finalitat de la creació és aquell que pot conèixer les dignitats divines *in via* i reconèixer la seva empremta en ell mateix. Aquells qui actuen així assoleixen el premi etern de la *beatitudo in patria*. Això és la visió directa i l'aprehensió de les dignitats divines segons la capacitat de cada criatura.

Aquesta troballa de Llull és decisiva per a la consolidació i, curiosament, per a la simplificació del seu sistema filosòfic, atès que l'objecte cognoscent superior és al mateix temps el principi en què es fonamenta tota la doctrina. De tota manera, les dignitats no perden del tot el sentit descriptiu inherent i en alguns casos no s'empren demostrativament.

2) Les dignitats divines són en la trinitat

Les dignitats fan part de l'essència divina en cada una de les persones. Aquestes persones actuen de la mateixa manera que les dignitats: cada una té valor per ella mateixa, cada una és Déu i cada persona és en les altres i totes són en cada una. Com les dignitats, la trinitat divina es manifesta en les criatures: des d'Agustí d'Hipona l'ànima (en les seves tres potències) era considerada la imatge de la trinitat, una semblança que es palesa en tota la creació (també en l'essència dels àngels o en l'estructura trinitària del món).

La unió de l'activitat de les dignitats i de les tres persones al costat de la certesa que l'ànima és una imatge de la trinitat divina, justifica l'aparició conjunta de la figura A i

de la figura S. La relació entre les dues figures és inherent a la mateixa estructura de l'Art i implica necessàriament la relació entre la causa i els seus efectes. Llull fonamenta filosòficament aquesta tesi a l'Art *demonstrativa* a l'apartat dedicat a la cambra d'A i d'S:

“1. A és creador e S és creatura e si S no era creatura, seria S pus luny a la obra del bonificar de bonea e del magnificar de granea, que no és si és creatura creada de non re per gran influència de bonificar, magnificar, etc., e cor la major propinquitat d'obra ab esser se cové e ab granea d'estes cambres [E A V Y | I V Z | M A Y], e la menor propinquitat se cové ab privació contra la granea de les cambres, *ergo* demostrat és que la S és creatura. 2. Diferència és enfre A e S, cor tot ço que A bonifica e mangifica etc. en si mateix intrínscament, és A, cor si no era A, seria A major per bonea e menor per bonificar, <e lo meteix se seguiria de les altres dignitats e de lurs actus>, e açò és impossíbol. Mas de la S no és enaixí; cor E no és S, ni és B C D, e cor A ha creada S a sa semblança, ço és que li ha donada semblança de bonea e bonificar, e de granea e magnificar, e de duració e durar, e de poder e possificar, e de saviea e saber, e de volentat e voler, etc. per açò A ha concordança ab S con S segueix la regla en que A la ha assemblada a si meteix, segons que S ne pot reebre semblança; mas con S no segueix aquella semblança en B C D, adoncs és contrarietat enfre A e S segons estes cambres [E V Z | I A V Y]. 3. A és causa <ço és saber començament>, e S és son efecte, e [E A V Y | I V Z | M A V Y] són mijà per lo qual S és en via con venga a la fia per què és en esser, havent S la primera entenció a la A, e la segona a si meteixa per ço que en la glòria A sia objet ea la E sens fi e sens mijà, en lo qual objet no pot esser temps ni moviment. 4. A és major e S és menor, e cor S durarà sens fi, per açò és en durar equal ab la A per ço que A e sa semblança ús sens fi de justícia e de misericòrdia, lo qual ús seria en privació si S era mortal, e en la privació de S privaria de granea, bonea, justícia, saviesa, volentat, per la qual privació de granea és impossíbol” (OS I: 325-326).

Aquests principis fonamenten totes les relacions entre Déu i les criatures i apareixen i estructuren tots els esquemes doctrinals que parteixen de la figura A i de la figura S, com per exemple l'explicació de l'essència dels àngels (bons i dolents) i de les ànimes o de la glòria i la pena a l'altre món.

3) Les dignitats són en les coses materials

Com fan part del cos dels homes, fan part dels elements i, per aquesta raó, formen part de tota la matèria.¹ Aquest fet condiciona i potencia les possibilitats analògiques ofertes per l'Art en els dos sentits de la comparació; ja que, tan bon punt s'assumeix que les dignitats són presents en tota la realitat, la matèria serveix per a conèixer Déu i Déu serveix per a conèixer la matèria.

¹ Yates (1985: 63-66), en la seva exposició de la teoria elemental al *Llibre de meravelles*, es va adonar d'aquesta relació. Però, confonent el subjecte i el predicat. És a dir, Llull no pretenia demostrar l'existència de les dignitats divines a semblança dels elements, ans al contrari el comportament dels elements en funció de la seva semblança a les dignitats.

Llull, amb una habilitat notable, que demostra la seva capacitat narrativa, aconsegueix d'inserir tots aquests arguments metodològics sense que decaigui el fil de l'acció i fent que la narració conservi la mínima versemblança necessària fins i tot per a la "literatura alternativa" del Beat.¹

Aquests principis i aquesta nova disposició del continguts doctrinals desenvolupats al *Llibre de meravelles* es consoliden al llibre primer i s'adapten als diversos continguts posteriors (àngels, física natural, moral, home o l'altre món) demostrant la ductibilitat del mètode, l'eficàcia dels nous principis i la dimensió universal, pràctica i demostrativa de l'Art.

Per exemple, als dos darrers llibres de la novel·la, l'interès del Beat és fer una exposició de la glòria i les penes de l'altre món a partir de dues idees recurrents: la semblança de les dignitats de Déu en les dignitats creades dels àngels, dels dimonis i de l'ànima (i, per tant, indirectament, en el cos dels homes) i la diferència d'aquests éssers tenint en compte si llur activitat és concordant o contrària a Déu.

Llull, com es correspon amb l'estructuració jeràrquica medieval de l'univers i amb les seves finalitats, comença aquestes explicacions amb la descripció de l'activitat de les dignitats i de la trinitat en Déu. Això és l'"essencialitat" i la "mútua predicabilitat" de les dignitats i la seva projecció en les tres persones.

Aquestes premisses, que són les mateixes que havia explicat progressivament al llibre primer (concretament en arribar al moment clau de l'explicació de la trinitat), reapareixen de nou al final del llibre i són fonamentals per tal d'entendre la concepció lul·liana del paradís i de l'infern, de la glòria i de la pena. Si més no en dos sentits: els éssers arriben a l'altre segle (o l'habiten en el cas dels àngels i els dimonis) a partir de les dignitats creades proporcionals a les dignitats (per aquesta raó, l'ànima és la porta d'entrada del cos). I d'un altre cantó, la glòria i la pena s'expliquen en funció de l'activitat *ad intra* de les dignitats i de la semblança trinitària de totes les criatures.

Així doncs, la glòria al paradís és la visió de l'essència divina on l'ànima o els àngels que són al paradís aconsegueixen la plenitud i l'harmonia de les seves essències (les tres potències) com s'esdevé en les tres persones de Déu. I per oposició, la pena eterna consisteix en el coneixement de l'absència d'aquesta visió.

En els llibres estudiats, Llull treballa amb estructures majoritàriament de la figura A (de Déu); però també, de la figura T (de les relacions), de la figura S (de l'ànima), de la figura elemental i amb l'ajut d'alguns desplegaments correlatius, encara que no desenvolupa plenament la xarxa d'aquests principis.

¹ Per a la narrativa lul·liana en general, cf. Badia 1981a, Badia 1983ab, Badia 1990, Badia 1992, Badia 1996, Badia 1999: 11-32, Badia (En premsa), Bohigas 1982: 28-56, Brummer 1979, Brummer 1981ab, Friedlein 2001, González 1998, Llinarès 1973, Rashed 1976, Rubió 1985: 248-299, Varvaro 1992 i Zink 1985: 248-263. Per a altres punts de vista literaris sobre el *Llibre de meravelles*, cf. Alfonso 1968, Brancaleone 2002ab, Butinyà 1996, Gayà 1980, Martín 2003, Oliver 1904 i Ramis 1991. Per a la retòrica lul·liana, cf. *ROL* XXX: 3-14.

3. 1. 2 *Figura A*

Encara que la invocació no és present a tots els manuscrits, és significatiu que fins i tot en la dedicatòria de l'obra a Déu la descripció dels atributs divins o dignitats de la figura A tinguin importància. Amb tot, cal dir que el llistat de les dignitats és incomplet i que no té cap propòsit ni cap finalitat artística. És una simple descripció de la divinitat a partir dels seus atributs. El fet que l'enumeració de les dignitats no sigui completa és habitual en tot el *Llibre de meravelles*, Lull no cita mai les setze dignitats de l'*Art demostrativa* als llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles*: Bondat = B, Grandesa = C, Eternitat = D, Poder = E, Saviesa = F, Voluntat = G, Virtut = H, Veritat = I, Glòria = K, Perfecció = L, Justícia = M, Generositat = N, Misericòrdia = O, Humilitat = P, Domini = Q i Paciència = R). De fet, com diu Bonner (*OS II*: 26, n. 8):

“La llista no és totalment fixa [...]; de vegades manca ‘virtut’, i de vegades altres dignitats (sempre de la llista de l'*Art demostrativa*) són presents”.¹

Normalment aquestes sis primeres dignitats són les que apareixen més sovint. Amb tot, la llista es pot allargar o escurçar, segons el context o la finalitat de l'explicació:

[Invocació] *Deus en virtut de ta bonea, granea, eternitat, poder, saviea et volentat*, comença aquest *Libre de maravelles*.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G

A banda d'això, per tal d'interpretar correctament la invocació, cal recordar que virtut en aquest període és sinònim de dignitat; però, a més a més, es pot interpretar com a origen i unitat de les dignitats (Bonner i Ripoll: 288). Seguint aquesta possibilitat, doncs, literalment la invocació ofereix l'obra a Déu per la seva virtut: principi i unió de totes les dignitats.

Aquesta centralitat de les dignitats al començament de la novel·la anticipa el paper fonamental en la disposició de l'obra i la centralitat doctrinal de la figura A (de Déu). Una figura omnipresent al llibre primer, però imprescindible en la resta de llibres, a causa de la nova concepció de les dignitats en el pensament de Lull:

[I, 1, 2] Dix la pastora: —Senyer, Deus es sperança, companyia e confort de mon coratge e en sa guarda et virtut estich en est boscatge, cor ell ajuda a tots aquells qui en ell se confien et, *cor ha tot poder he tota saviea e tota bondat*, som-me mesa en sa guarda et en sa companyia.

¹ A més a més, cf. Rubio 1997 i Ruiz Simon 1999. Per a l'evolució de les figures entre l'Art quaternària i la ternària, cf. Rubio 2002.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Poder	=	E
Saviesa	=	F

Estrictament, aquest fragment de la conversa entre Fèlix i la pastora al començament del llibre primer no hauria de ser comentat en aquesta secció. Però, m'interessa fer notar el grau d'implicació de Llull amb l'Art que suggereix aquesta descripció de la divinitat per part de la pastora. La conversa es dona abans que comenci la formació artística del protagonista i és incompleta i desordenada. Queda clar, doncs, que aquesta descripció no té un origen artístic ni cap finalitat doctrinal.

De tota manera, el discurs artístic és tan present en la ment de Llull, l'assimilació de Déu a la figura A i als seus atributs, que és impensable una descripció de Déu al marge d'aquests conceptes. Fins i tot, una pobra pastora (que la tòpica trobadoresca tendia a caracteritzar com a personatges de poca formació intel·lectual) quan pensa en les qualitats de Déu, pensa en les seves dignitats. La tria de les dignitats és un bon resum d'algunes de les reflexions que es faran en el decurs del llibre primer sobre Déu.

En primer lloc, la bondat té una relació directa amb l'episodi de la pastora, ja que aquesta bondat superlativa de Déu, d'una banda, es reflecteix essencialment en totes les criatures i en tota la creació; i d'una altra banda, aquesta bondat no va poder generar el mal que és conseqüència del lliure albir de les criatures.

En segon lloc, el poder de Déu és un dels atributs que el caracteritzen amb més precisió. De fet, una de les diferències entre el Creador i les seves criatures és la coincidència entre la seva voluntat i el seu poder. D'una altra banda, l'omnipotència de Déu és una de les raons per què va crear el món, quan, com i fins que Ell vulgui.

Finalment, en tercer lloc, la saviesa divina és el punt al qual tota criatura amb les seves limitacions ha d'aspirar. En el tràgic episodi de la pastora, Fèlix s'adona que és incapaç d'interpretar correctament els fets de la vida. Per aquesta manca d'enteniment, renega de Déu i peca. Tot plegat per raó de la poca saviesa de Fèlix. Justament, els cristians han de tenir confiança en Déu, perquè tot allò que no s'entén està controlat i previst per la seva saviesa superlativa.

Tan bon punt Fèlix comença a ser alligonat i fins al final de la novel·la, la vehiculació de tota la doctrina a través de l'Art serà una constant (amb l'única excepció del llibre setè). Els comentaris de l'ermità en aquest paràgraf són molt significatius de la centralitat de les dignitats en tot l'entrellat cognitiu de l'obra:

[I, 2, 10] —Amable fill —dix l'ermità—, de ço que Deus es ha hom conexença dient que *en Deu no ha neguna cosa que sia defallent en noblea ni en perfecció de bonea e de granea, de eternitat, de poder, de saviea, de volentat, de virtut e de les altres perfeccions que son en Deu*; on com hom es vengut a conexença que Deus no es neguna cosa on haja null defalliment, hom pot haver conexença de Deu, *lo qual es ço en que ha compliment de tota bonea e de tota granea e de tota eternitat e axí de poder, de saviea, de volentat, de virtut e de totes dignitats*.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G
Virtut	=	H

Cal parar atenció en el comentari previ a l'enumeració de les dignitats, en el qual l'ermità vol fer conèixer a Fèlix les dignitats a través de la creença en la seva exitència. En altres parts del llibre primer tracta aquest tema indirectament, però és sobretot al capítol quart (el de la trinitat) en què la distinció entre el coneixement per fe i el coneixement per raons necessàries es fa més evident.

Aquesta és la manera amb què Llull pot defensar la demostració racional dels articles de la fe sense menystenir ni rebutjar la fe; que tendeix a ser considerada un coneixement previ concedit per la gràcia, sense el qual qualsevol altre coneixement de la divinitat és impossible. En aquest paràgraf, en concret, més que aquesta distinció el que es fa palès és la voluntat de descriure el procés cognitiu de Fèlix pas a pas: abans de les demostracions per raons necessàries, cal la confirmació total de la fortalesa de la fe de l'individu. Una fortalesa en la fe que, al mateix temps, esdevé una primera certesa cognitiva, ja que l'Art no pot demostrar els articles de la fe que no es creuen.

Superat aquest primer pas, l'ermità recorda que el coneixement dels atributs divins és possible. Aquests atributs en la totalitat de Déu no tenen 'defalliment' i es donen en total 'compliment'. És a dir, Déu naturalment és perfecte i, consegüentment, les seves dignitats no poden tenir cap mena d'imperfeció, es donen en tota la seva potencialitat, això és en grau superlatiu.

En el procés de caracterització de la obra interna de Déu, Llull fa servir els principis de la figura A i, en aquest cas, s'assimila la natura i el comportament de les tres persones al de les dignitats. Com a argument contra la possible ociositat de la divinitat, Llull proposa una activitat eterna dels atributs i de l'essència de Déu. Per la descripció del comportament de les dignitats fins ara, se sap que es donen en grau superlatiu i que les unes són en les altres. En l'activitat de les tres persones es dona una cosa semblant amb algun matís exigint per l'ortodòxia: el pare genera el Fill i el Fill i el Pare espiren l'Esperit. Però, de la mateixa manera que totes les dignitats s'unien en una sola divinitat, les tres persones també són un sol Déu:

[I, 2, 19] Après aquest exempli, l'ermità dix a Felix que Deus es ço que pertany a la hobra que negun no pot fer mas Deu tan solament, la qual obra fa Deus en les creatures; mas ço per que hom ha major conexença de ço que Deus es en si matheix es com Deus en si matex e de si matheix engenrra Deu, ço es a saber que Deus lo Pare engenrra Deus qui es lo Fill e del Pare e del Fill hix Deus qui es Sant Sperit e tots tres son un Deu tant solament, lo qual Deus es aquella cosa qui es Pare Deu e qui es Fill Deu e qui es Sant Sperit Deu e qui es un deu e no tres deus. E *Deus es aquella cosa qui es bo,*

infinit, eternal, savi, volenterós, virtuós e qui es complit en si matheix de tota bonea e de tota infinitat e de tot ço qui es en si mathex.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G
Virtut	=	H

Reprenent l'explicació donada al paràgraf anterior (I, 2, 9), aquí Llull completa l'argumentació amb la descripció de l'activitat de les dignitats en cada una de les persones. Com he dit abans, aquesta activitat es caracteritza bàsicament per la natura de les dignitats (superlativitat, mútua predicabilitat i unitat). Aquesta combinació entre el comportament de les dignitats i el de les tres persones (que coincideix en l'essència, en la unitat i en la trinitat de Déu) suposa el punt culminant de la metodologia artística, ja que demostra per raons necessàries el subjecte cognoscible més gran que es pot conèixer:

[I, 4, 18] Com l'ermità hac, ab la significança de les creatures, significada a Felix la unitat e la trinitat de Deu, adonchs pujá a ensús *e per les dignitats de Deu volch declarar a Felix la unitat e la trinitat de Deu*, dient aquestes paraules: —Amable fill, en la natura *de Deus es bondat, infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat e moltes d'altres dignitats son en lo esser de Deu e quescuna es Deu e en nenguna no es ociositat.*

Déu	=	A
Bondat	=	B
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G
Virtut	=	H

Aquesta combinació és fonamental per a l'explicació i la comprensió de les relacions ontològiques i causals que s'estableixen entre Déu i les seves criatures. A partir d'aquesta descripció, es dona raó de l'essència de totes les criatures i del comportament de les dignitats creades, per les quals totes les criatures s'assemblen al seu Creador. Només cal canviar l'esquema de les tres persones per les tres potències dels àngels o de l'ànima (és a dir, per la combinació de la figura A amb la figura S). D'aquesta manera, tant els àngels com els homes comparteixen una essència estructurada trinitàriament i es caracteritzen per compartir les mateixes dignitats amb Déu, amb l'única diferència que les dignitats creades de les criatures no es donen en grau superlatiu i tenen un començament.

Seguint en la mateixa línia, Llull combina les dignitats i les tres persones per la demostració de l'eterna activitat interna de la divinitat:

[I, 4, 19] Et si en *Deu era bonitat sens fer be et era infinitat sens fer infinit, e axí de eternitat, poder, saviea e volentat, seria en Deu occiositat de bonitat, infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat, la qual occiositat seria contra la bonitat, la infinitat, eternitat, lo poder e la volentat*. Enaxí com abasta esser en Deu unitat, enaxí basta esser en la unitat una paternitat, una filiació, una spiració; pus que en lo Pare, e-l Fill e-l Sant Sperit es bonitat, infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat. Et cor *lo Pare de tota sa bonitat, infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat, engenrra lo Fill, es lo Fill tota la bonitat, infinitat, poder, eternitat, saviea, volentat del Pare. Et açó mateix se segueix del Sant Sperit, qui es tota la bonitat, infinitat, eternitat, poder, saviesa, volentat del Pare e del Fill, ixent tot lo Sant Sperit de tot lo Pare, de tot lo Fill infinidament e eternal e per tot lo Pare et el Fill*.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G

En aquest cas, però, l'activitat no és la de les tres persones, sinó la pròpia activitat de cada una de les dignitats. Cada dignitat es reproduïx i es projecta en cada una de les persones. La igualtat entre les tres persones i les dignitats, encara que d'una manera indirecta, recorda que el triangle de relació color de la figura T no es pot donar en Déu:

L majoritat	=	Substància i substància...
M igualtat	=	Substància i substància...
N minoritat	=	Substància i substància...

Més endavant, la figura A soluciona un problema filosòfic com és el de l'eternitat del món a partir de les dignitats divines i de la trinitat:

[I, 4, 23] [...] Per ço agren alguns filosofos oppinió que-l mon fos eternal, cor no-ls era semblant que *Deus, qui es tan noble en bontat infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat, pogués ni degués estar ociós*. Mas si los filosofos haguessen hauda conexença de la obra que *Deus ha en si matex engenrrant lo Pare lo Fill e ixent lo sant Esperit del Pare e del Fill*, ja ells no hagren hauda la falsa opinió, la qual agren en creure que-l mon sia sens començament.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D

Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G

Abans ja s'ha explicat l'activitat interna de Déu i la de les seves dignitats. Des d'aquest punt de vista, suposa un error aplicar les mateixes característiques a la divinitat i a les criatures. El que fins ara havien estat exposicions teòriques sobre Déu, ara solucionen problemes filosòfics concrets i aliens a l'essència Déu, gràcies a la coincidència ontològica i metodològica. Més endavant, la diferència entre els homes i Déu és la coincidència entre Poder (E) i Voluntat (G). L'explicació d'aquesta qualitat divina suposa un nou ús de la figura A:

[I, 4, 24] [...] *Deu es una cosa matexa ab son poder e voler, pot tot ço que vol son voler e son voler cové que vulla aytant com pot son poder; com, si no ho fahia, seria menor que no el poder e no seria una cosa ab lo poder e cor, lo poder es infinit e eternal, pot en tot si matex et lo voler cové que vulla que'l poder que es Pare engenrre Fill e do eximent al Sant Esperit per tota sa infinitat et eternitat; cor, sens aytal voler, la volentat no seria tota la infinitat et eternitat per la bonitat, saviea, eternitat e poder.*

Déu	=	A
Bondat	=	B
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G

L'argumentació parteix de la idea de la mútua predicabilitat de les dignitats, que permet la coincidència absoluta i immediata entre aquestes dues dignitats, altres seves característiques (també dignitats: Bondat (B), Saviesa (F) i Eternitat (D)) i les tres persones divines. Implícitament, també apareix el triangle de la figura T citat anteriorment: majoritat, igualtat, menoritat (LMN) que no es pot donar en Déu. A continuació, Fèlix aprèn el comportament de les dignitats divines en la trinitat. El narrador reflecteix la satisfacció del jove pel fet d'haver entès un dels desplegaments fonamentals de l'Art:

[I, 4, 26] Felix dix al hermitá que assats se tenia per content de la conexença que havia hauda de la *sancta trinitat considerant la bonitat, infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat de Deu e ço que es cové a la obra que Deus ha en si matex per tota sa bonitat, infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat.*

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D
Poder	=	E

Saviesa	=	F
Voluntat	=	G

La figura A caracteritza Déu i, per extensió, la seva creació. Déu va crear el món quan va voler, lliurement i per tal de ser estimat i conegut pels homes. Cada una d'aquestes dignitats completa les raons de la creació segons la seva natura:

[I, 7, 36] [...] Manifesta cosa es que Deus ha creat lo mon per si conexer e amar. *En Deu es bonea e granea, eternitat, poder, saviea, volentat.*

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G

Continuant amb la mateixa idea de la relació entre Creador i creació. Ara es descriu la màxima projecció de les dignitats en la creació: en el Fill. En aquest cas cau la voluntat (G) del llistat:

[I, 7, 37] Lo crestiá dix que la *major bonitat* que Deu pusque fer en hom es que-l faça esser Deu en la persona del Fill de Deu e la *major granea* que pusque esser en home es que sia una persona ab Deu, qui es infinida granea, e la *major duració* que creatura pusqua haver es que dur sens fi en esser Deu et lo *major poder* que hom pot haver es que pusqua esser una persona ab Deu lo Fill et la *major saviea* que creatura pusqua haver es que sapia si matexa esser una persona ab lo Fill de Deu e que sapia que tot quant es creat es creat per ço que ell sia home et Deu e la *major amor* que creatura pusqua haver a Deu et a si matexa es que am esser una persona ab Deu. *Açó mateix se segueix de virtut, veritat e de perfecció e noblea.*

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G
Virtut	=	H
Veritat	=	I
Perfecció	=	L

La demostració de la veritat del Déu cristià és dóna amb la combinació dels principis de les figura A (les virtuts o dignitats de Déu) i, implícitament, del triangle de la figura T: diferència, concordança i contrarietat (EFG) que tampoc no es pot donar en Déu:

[I, 7, 40] [...] si el pagá se sentia pus escalfat de la amor de Deu e pus illuminat de les obres de Deu per les sues paraules que per les paraules del juheu e del sarraý, convenia-s de necessitat que ses paraules sien veres; cor, si eren falses, seguir-s'ia que la *bonea e la granea e les altres virtuts de Deu fosen a si matexes e a ses obres contraries, la qual contrarietat es impossible.*

[I, 7, 41] Longament cogitá lo pagá en les paraules dels .iii. savis e, per les paraules del crestiá, entés que *Deus partiçipava pus fortment ab home e ab totes creatures en bontat, granea, eternitat, poder, saviea, volentat, axí de totes les virtuts de Deu* que per les paraules del juheu e del sarraý e fo crestiá e desigá morir a onrar e conexer Deu.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D
Poder	=	E
Saviesa	=	F
Voluntat	=	G

La figura A pertany a Déu i es manifesta tant en els homes com en les criatures. Aquesta semblança de les dignitats divines amb les dignitats creades dels àngels, els dimonis i les ànimes, és un dels eixos principals a partir del qual s'articula tot el discurs artístic dels llibres IX i X. Des del començament, s'estableix aquesta relació entre les dignitats de Déu i les qualitats dels àngels:

[IX, 116, 2] [...] Deus en *parays assembla a ses dignitats les qualitats dels angels segons que en lurs calitats los angels ne poden reebre semblançes*, cor la bonea de Deu assembla a si matexa la bonea dels angels et açó matex fan la granea, la eternitat, lo poder de Deu et totes les altres. La bonea de Deu assembla a si matexa la bonea dels angels en granea de si matexa et d'eternitat, poder, saviea et axí de totes. *Acó matex fa la granea de Deu qui assembla a si matexa la granea dels angels en bonea, eternitat, poder, saviea de Deu et axí de totes les dignitats de Deu*, cor cascuna per si et en si et les unes et les altres assembla et enforma les calitats dels angels per ço que sien vas esperitual en qui reeben gloria de Deu.

Bondat (B) de Déu	=	Bondat dels àngels
Grandesa (C) de Déu	=	Grandesa dels àngels
Eternitat (D) de Déu	=	Eternitat dels àngels
Podeer (E) de Déu	=	Poder dels àngels

I, igualment, per a tota la resta.

Tot seguit explica les relacions entre les dignitats i la semblança amb les qualitats dels àngels:

B+CDEF... de Déu	=	B+CDEF... dels àngels
C+BDEF... de Déu	=	C+BDEF... dels àngels

I així de totes les dignitats de Déu “per si, en si i les unes en les altres” s’assemblen i conformen les qualitats dels àngels. En la figura A, aquesta relació entre les dignitats es descriu amb unes línies que les representen i que condicionen el mode de demostració:

“Les línies que uneixen els seus principis representen la mútua predicabilitat d’aquestes raons, sobre la qual es basa l’argumentació *per aequiparantiam*” (Ruiz Simon 1999: 423).

A continuació, Llull dóna la raó per la qual ha explicat exhaustivament la relació entre les dignitats de Déu i les qualitats dels àngels:

[IX, 116, 3] Ço per que *Deus vol que la gloria dels angels sia molt gran en la bonea, granea, duració, poder, saviea, volentat et en totes les calitats* angelicals es per ço que los angels molt pusquen contemplar Deu en sa essencia, en ses dignitats, en sa trinitat et en sa unitat; cor on pus fortment Deus dona semblança de ses dignitats a les calitats dels angels et semblança de sa essencia a la essencia dels angels, pus fortment los angels lo poden contemplar et fruir.

Déu vol que la glòria dels àngels sigui molt gran en les dignitats creades. La interactuació per semblança de les dignitats divines i de les qualitats angèliques permet als àngels la contemplació i la fruïció de Déu en essència (dignitats, trinitat i unitat). Després de desenvolupar teòricament la semblança entre les dignitats de Déu i les qualitats angelicals, justifica l’explicació perquè, a partir d’aquesta analogia, els àngels aconseguen la glòria. Una glòria que es defineix com la visió i la fruïció de l’essència, les dignitats, la trinitat i la unitat de Déu.

Els continguts d’aquesta visió fan pensar en les diccions *Dignitates, Essentia, Unitas* de Déu (B) de la figura T. Aquest punt de la figura T planteja divergències entre les obres de la primera època quaternària i de la segona:

“A la figura T de l’Art demostrativa es pot constatar una important modificació respecte a la mateixa figura de l’*Ars compendiosa inveniendi veritatem*: les ‘diccions’ que desenvolupen l’angle ‘Déu’ del triangle blau, que en aquesta última obra eren ‘trinitat, essència, virtuts’, passen a ser ‘unitat, essència, dignitats’. [...] La desaparició de la dicció ‘trinitat’ d’entre els principis de l’Art és coherent amb la voluntat de Llull que aquests principis siguin comuns a totes les religions” (Ruiz Simon 1999: 428).

Dit això, Llull descriu l’essència de Déu, en uns termes idèntics als del llibre primer:

[IX, 116, 4] En la *essència de Deu la bonea qui es Pare*, de tota si matexa *engendra lo Fill, qui es bonea*, et cor aquella bonea qui es Pare et aquella qui es Fill son .i^a. matexa essencia et está la distinció en la persona qui es Pare et en la persona qui es Fill, *et açó matex s’enten del Sant Spirit et s’enten de totes les dignitats de Deu*.

Pel seu propi desplegament Déu és una sola essència i tres persones. Cada persona està constituïda per les seua pròpia projecció de les dignitats. Tot això constitueix l'obra intrínseca de Déu (*ad intra*), que contempen les qualitats dels àngels, de la qual reben coneixement i per la qual estimen l'obra divina i de la qual obtenen la seva gran glòria.

Deixant de banda la naturalesa divina, més endavant el Beat descriu pròpiament la naturalesa de la glòria dels àngels, a partir de la semblança amb les dignitats de Déu:

[IX, 116, 9] [...] *En angel bonea sua ama sa semblanca en la granea, en la duració et en lo poder et en la saviea et en totes les calitats que-l angel ha.*

Llull insisteix en la idea de la mútua predicabilitat de les dignitats divines aplicada a les dignitats creades dels àngels per la seva semblança.

Al capítol de la glòria de l'ànima recorda, com s'havia esdevingut en els cas dels àngels, la superioritat jeràrquica de les dignitats divines sobre les qualitats de l'ànima:

[IX, 117, 6] Et l'ermità li dix estes paraules. *Dix l'ermità que anima d'ome just membra, enten et ama en paraís; que la essència de Deu es bonea, granea, eternitat, poder et axí de totes, et cascuna dignitat, en si et per si et en l'altre, es tota la essència de Deu sens neguna diferencia de essència et de natura.* Encara membra, enten et ama com tot lo Pare, qui es tota la essència et es totes les dignitats, de tot si matex engendra lo Fill et espira lo Sant Esperit. Et lo Fill, qui es tota la essència et es totes les dignitats, de tot si matex espira lo Sant Esperit. Encara membra, enten et ama la anima en paraís con lo Sant Spirit, qui es tota la essència et es totes les dignitats, en tot si matex frueix si matex et lo Pare et lo Fill. Et cor l'anima tot açó per tot Deu membra, enten et ama, per açó ha gloria en tot Deu et en tot son membrar, entendre et amar.

Déu	=	A
Bondat	=	B
Grandesa	=	C
Eternitat	=	D
Poder	=	E

L'ànima al paradís coneix la trinitat i les dignitats de Déu, gràcies a l'activitat de les tres potències, com descriu la figura S:

B	=	Memòria recordant
C	=	Enteniment entenent
D	=	Voluntat volent
E	=	Actes de BCD

Més endavant, parlant de la glòria del cos, es torna a l'explicació de la glòria de l'ànima que veu l'essència, les dignitats i les tres persones:

[IX, 118, 2] [...] enaxí lo cors, en la gloria que la anima haurá en veer la essencia et les dignitats e les divines persones, será tot gloriejat, *ço es a saber que lo cors haurá tot lo compliment que la volentat volrrá en granea de bonea, poder, duració, saviea. Et açó matex se seguex de totes les semblances que la anima ha de Deu.*

En aquest cas, el cos rep indirectament la glòria a través de totes les qualitats de l'ànima que són semblances de les dignitats divines perquè la volentat de l'ànima ho vol:

[IX, 118, 3] *Entendrà l'enteniment granea de gloria corporal et la memoria membrará aquella et la volentat la voldrá et la natura del cors obeyrá aquella granea que la memoria porá recordar, ni-l enteniment entendre ni la volentat voler.*

Com en el cas anterior (IX, 117, 6), l'explicació doctrinal es dóna a partir de la combinació de la figura A (amb la Grandesa C) i de la figura S (amb la seva activitat):

B	=	Memòria recordant
C	=	Enteniment entenent
D	=	Volentat volent
E	=	Actes de BCD

Al llibre de l'infern, els capítols dedicats als dimonis comencen exposant els mateixos temes que quan parlava dels àngels: Els diables tenen qualitats semblants a les dignitats (proprietats) de Déu, amb les qual haurien d'haver gaudit de les dignitats de Déu:

[X, 119, 3] [...] *Los diables en quant son creatures han qualitats qui son semblants a les propietats de Deu, ço es a saber que lo diable ha bonea et ha granea, duració, poder, sciencia, volentat;* cor aquestes qualitats hi ha Deus creades per tal que lo diable ab elles fruís les propietats de Deu, ço es a saber bonea, granea et les altres. Mas cor lo diable ha contraria obra a quescuna de ses calitats, per açó ha la major pena que pusca esser: *axí com la bonea del diable que es bona en quant es creada et convertex-se en esser mala per la mala obra que lo diable ne fa.*

Però, com que els dimonis empren les dignitats creades contra natura, les qualitats que havien estat creades bones en potència, per les seves males obres esdevenen maldat. A diferència de Déu, en els dimonis sí que es dóna la contrarietat del triangle de la figura T: diferència, concordança i contrarietat (EFG). Fet que explica filosòficament la perversió de les dignitats creades dels dimonis. El capgirament d'aquestes qualitats contraria l'obra de Déu en ella mateixa per la bondat del Pare, del Fill i la del Pare i del Fill en una sola essència i en tres persones:

[X, 119, 5] En les paraules aquestes entés Felix lo declarament de la raó per la qual l'ermità entenia a provar que la pena dels diables es molt gran et maravellosa, *ço es a saber que la bonea del diable et sa obra se deurién concordar per natura a .i.^a. fi, ço es a saber a la bonea de Deu et a la obra bona que la bonea de Deu ha en si engenant lo Pare lo Fill et espirant lo sant Esperit. Mas cor la bonea del diable se convertex per obra en malea contra la bonea de Deu et sa obra,* per açó es aquella conversió et aquella

contrarietat ocasió al diable de haver la major pena que esser pusca et aquella pena multiplica per totes les altres calitats que son en lo dimoni.

Tot seguit, Lull interpreta la caiguda dels àngels rebels en termes artístics a partir de la relació entre les dignitats de Déu i les dignitats creades: els diables van voler ser semblants a Déu (van desitjar la bondat i la resta de qualitats per ells mateixos). És a dir, van intentar que les seves dignitats creades no provinguessin de l'activitat *ad extra* de les dignitats divines, sinó que es generessin en ells mateixos i així podrien esdevenir semblants a Déu:

[X, 119, 9] Et dix l'ermitá que en lo començament, com Deus creá tots los angels, *adonchs los angels qui ara son diables volgueren esser semblants a Deu, co es a saber que cascun volch esser bo per si matex et esser gran per si matex et axí de totes lurs calitats.*

D'alguna manera, això suposa l'explicació artística de la caiguda dels àngels rebels; tradicionalment, assimilada al pecat de la supèrbia. Una supèrbia que, artísticament, es reflecteix en la voluntat antinatural dels dimonis d'intentar, sense succés, autogenerar les seves pròpies qualitats i prescindir de la influència creadora, generadora i regidora de les dignitats divines.

3. 1. 3 *Figura T*

Per la semblança trinitària de la creació, Déu va ordenar el món en sensualitat, intel·lectualitat i animalitat. Això és la lletra C (Creatura) de la figura T que conté sensual, animal i intel·lectual (la mateixa referència es dóna al paràgraf següent I, 4, 16, en què es desenvolupen aquests tres conceptes). De fet, quan es refereix a Déu (tant en aquest paràgraf com en altres que he deixat de banda), sembla que Llull tingui present la lletra B (Deus) de la mateixa figura T que conté unitat, trinitat i virtuts:

[I, 4, 15] [...] Manifesta cosa es que nostre senyor Deus ha creat tot quant es per donar conexença e amor de si matheix a les gents e per açó, cor ell es .i. en essencia e en trinitat de persones, volch que lo mon sia .i. en essencia e que sia en tres coses diverses, ***les quals son sensualitat, entellectuitat, animalitat.***

Més endavant, hi ha una aplicació de la figura T en l'estructura tripartida de l'amor dels àngels i dels tres graus de glòria dels àngels (IX, 116, 11-12). Es tracta, doncs, d'una reproducció del triangle blau BCD (Déu, criatura, operació) de la figura T:

[IX, 116, 11] Ffill, en dos graus t'e parlat de la gloria que los angels han en paraýs. ***Lo primer es de la gloria que los angels an en Deu, lo segon de la gloria que en si matexs han. Ara te vull parlar de la gloria que han en los homens qui amen Deu [...]***

[IX, 116, 12] —Los ***angels amen tant Deu que amen tot ço que Deus ama e tots aquells qui Deus amen.*** E cor Deus ha creat home a sa ymatge et a sa semblança, amen los angels los homens cor son a ymatge et a semblanca de Deu. Et com hom vol contemplar Deu ab sa ymatge et semblanca, adonchs los angels an d'açó molt gran gloria, cor plaher an com se seguex en home la fi per la qual Deu ha creada sa semblança.

Els àngels estimen	Déu	B
Els àngels estimen	Tot el que estima Déu	C
Els àngels estimen	Tots els que estimen Déu	D
La glòria dels àngels ve	De Déu	B
La glòria dels àngels ve	D'ells mateixos	C
La glòria dels àngels ve	Tots els que estimen Déu	D

Aquest mateix esquema es pot aplicar a la glòria de l'ànima (IX, 117, 3-9 i IX, 117, 11-14), a la pena de l'ànima (X, 120) i a la pena dels dimonis:

[X, 119, 10] —Ffill —dix l'ermitá—, ***los diables han pena en conexer Deu et ses obres e'n conexer si matexs et lurs obres.*** Açó matex han en conexer totes creatures et lurs obres et açó es per ço cor l'enteniment del diable et la sua volentat et la memoria son contraris en granea, ço es a saber que, aytant com lo diable mes enten et membra, aytant pus fortment desama la volentat, la qual volentat desama ço que-l enteniment enten que no deuria desamar et la volentat del diable ama ço que-l enteniment enten que no deuria amar. Et per açó es aquella contrarietat tan gran que no poria esser

major, cor la memoria membra et l'enteniment enten que perdurablement
será enaxí. Per açó es, fill, la pena del diable inextimable.¹

Fins ara Lull ha emprat i desenvolupat explícitament determinades estructures artístiques. Tanmateix, a més d'aquestes exemples explícits, al meu parer, n'hi ha d'altres d'implícits que, des d'un punt de vista de l'estructura del text són, fins i tot, més importants que els explícits. A les *Quaestiones* (MOG IV: 70-90), per exemple, Lull també respon i soluciona qüestions sobre la divinitat, l'ànima, l'altra vida i els àngels, partint d'una concepció artística dels continguts. Concretament segueix l'ordre dels nou relatius: diferència, concordança, contrarietat; principi, mitjà, fi; i majoritat, igualtat i minoritat.

Al triangle blau de la figura T, aquests principis relatius de Déu, Criatura i Operació, tenen una importància notable per tal d'entendre la visió lul·liana de l'altre món en el *Llibre de meravelles*, ja que s'apliquen directament als tres graus de la pena o de la glòria dels àngels, dels dimonis i de les ànimes. En canvi, el triangle verd de Diferència, Concordança i Contrarietat no és presentat mai de manera explícita ni en referència a cap exemple concret, per bé que dos dels seus termes (concordança i contrarietat) tenen una presència obsessiva en els dos llibres.

Aquesta omnipresència fa pensar que a partir d'aquests conceptes s'estructuren tots els continguts. Tenint en compte això, cal considerar que el punt de partença estructural dels llibres IX i X és el triangle verd de la figura T. L'esquema que en resulta és força simple:

<i>Llibre IX</i>		<i>Llibre X</i>
Concordança	← Diferència →	Contrarietat
(amb Déu)		(amb Déu)
Àngels		Dimonis
Ànima en glòria		Ànima en pena
Cos en glòria		Cos en pena
Elements en harmonia		Elements en corrupció

Aquest breu quadre sintètic, coincideix amb el desplegament del triangle verd:

E. Diferència	Intel·lectual i intel·lectual Sensual i intel·lectual Sensual i Sensual	Ànima, Àngels i Dimonis Elements, Cos i Ànima Elements i Cos
F. Concordança	Intel·lectual i intel·lectual Sensual i intel·lectual Sensual i Sensual	Ànima, Àngels i Dimonis Elements, Cos i Ànima Elements i Cos
D. Contrarietat	Intel·lectual i intel·lectual Sensual i intel·lectual	Ànima, Àngels i Dimonis Elements, Cos i Ànima

¹ Gayà (1979a: 24) n'explica la funció: "La figura T está formada por cinco triángulos. El primero de ellos es el triángulo B (*deus*) – C (*creatura*) – D (*operatio*). Este triángulo divide los diferentes objetos del conocimiento humano a estudiar en el Arte". Per la figura T en general, cf. Rubio (1997: 149-171). Per a la combinació demostrativa de les dignitats amb les operacions de la figura T a l'etapa ternària, cf. *ROL* XXVII: 37-43.

Tot això, condiciona diverses coses. En primer lloc, aquesta superestructura artística regeix l'estructura general i la presència d'altres explicacions que empren models artístics. En segon lloc, obliga a una presentació dualista de l'altre món. En tercer lloc, aquest esquema no s'aplica a Déu ni a les seves dignitats, ja que en Déu no hi ha ni diferència ni contrarietat. En quart lloc, reforça la visió del món ordenada, jeràrquica (de major a menor), proporcionada i interconnectada.

Aquest darrer punt fa pensar en la manera com Llull arriba a les conclusions que ofereix de l'altre món en aquests darrers dos llibres del *Llibre de meravelles*. Pel que s'ha vist fins ara, sembla que un dels principis en què es basa fonamentalment per a les seves descripcions és la igualtat. En aquest sentit, Déu, els àngels, les ànimes, els cossos i els elements al paradís, serien iguals en concordança, perquè haurien assolit la mateixa finalitat.

Per contra, els dimonis, les ànimes, els cossos i els elements a l'infern serien iguals per la contrarietat a Déu. I això, ha de fer cap a les seves famoses demostracions *per aequiparantiam*. En el sentit que les demostracions amb què treballa Llull en els dos llibres del paradís i de l'infern parteixen de la idea de semblança entre les dignitats divines i les dignitats creades dels àngels, dels dimonis i de les ànimes.

A més, cal tenir en compte que aquesta mena de demostració típicament lul·liana nasqué durant l'època del *Llibre de meravelles*.¹ Finalment, la disposició dels continguts genera dues menes de moviments explicatius: de dalt a baix (de Déu a les criatures, d'allò universal a allò particular) i de baix a dalt (a l'inrevés). Com s'esdevé naturalment a partir de la figura T:

“T [...] és la segona de les figures de l'Art i permet de portar a terme aquests ascens i descens per mitjà del seu triangle verd (diferència-concordància-contrarietat). El *judicium* és la culminació del moviment descendent. El judici sempre ho és d'un 'particular', és a dir, sempre és l'afirmació o la negació necessària d'allò que es busca (això no treu que el que en una qüestió és un 'universal' en una altra sigui un 'particular', ja que, en l'Art, cada principi és demostrable a partir d'altres). Cal tenir en compte que Llull considera tant el moment ascendent de l'enteniment com el seu moment descendent com a processos inventius, de descobriment: pel primer moviment es troba l'universal *del* particular; a través del segon es troba el

¹ “A l'*Art demonstrativa* (1283), que és la primera obra en què Llull esmenta el fet que l'Art permet de demostrar a través de proves *propter quid*, *quia* i *per aequiparantiam*, el Doctor Il·luminat no exemplifica aquestes proves a través de sil·logismes categòrics. Quan presenta exemples de les dues proves tradicionals no recorre al sil·logisme categòric, sinó a proposicions condicionals, a entinemes: a la prova *propter quid*, l'antecedent enuncia la causa i el consegüent l'efecte [...]; mentre que, en la feta per *quia*, s'esdevé a l'inrevés [...]. I quan presenta la demostració per equiparació no ofereix *stricto sensu* una argumentació, sinó els fonaments sobre els quals es basaria una demostració d'aquesta mena [...]. A la *Introductoria artis demonstrativae* sí que es troba, en canvi, un veritable exemple d'argumentació per equiparació: 'si virtus Dei est infinita, ergo ejus scientiae est infinita', un entinema on el pas de l'antecedent al consegüent és explicat tot seguit: 'quia scientia Dei est eadem cum virtute Dei [MOG IV: 58]'. Com es pot veure, tal com afirma Llull en la seva caracterització de la demostració per equiparació, en aquest entinema la relació entre l'antecedent i el consegüent no és una relació entre la causa i l'efecte, sinó entre 'iguals' que es coimpliquen” (Ruiz Simon 1999: 251-252). A més a més, cf. Ruiz Simon 1999: 238-293.

particular *en* l'universal. Aquest *inventio* comporta la *demonstratio*, ja que trobar el particular de l'universal no és altra cosa que trobar la causa d'aquest particular, descobrir la raó que fa que al seu subjecte li sigui atribuïble el seu predicat. [...] Excepció feta del cas de les demostracions teològiques, es judica la veritat o la falsedat d'un particular a partir de la causa, que s'identifica amb l'universal: cal afirmar aquell particular de l'existència del qual es coneix la raó suficient" (Ruiz Simon 1999: 216, n. 233).

3. 1. 4 *Figura S*

Durant tot el llibre primer, Llull se centra exclusivament en el coneixement i en la voluntat de l'ànima (C i D) sense tenir en compte la tercera potència (la memòria), segurament perquè són les dues potències més importants del procés cognitiu. En canvi, en els llibres IX i X en descriu les tres sempre, perquè amb les tres es té accés a la glòria o a la pena en els homes i en les substàncies espirituals. Aquest raonament es correspon amb l'augment de la glòria i de les penes: bé per la unió de les tres potències de l'ànima o per la unió del cos i l'ànima després del judici:

[I, 1, 16] —Bells amichs —dix l'ermitá—, *tant es plasent cosa cogitar e amar e conexer Deu que tots aquells qui en ell saben amar e conexer lo desigen veer e haver en Ell gloria e menyspreen la vanitat de aquest mon qui poch dura.*

B (absent)	=	Memòria recordant
C (conèixer)	=	Enteniment entenent
D (estimar)	=	Voluntat volent
E (desig de veure Déu)	=	Actes de BCD

En tot cas, com es donava amb la figura A, Llull amb voluntat o sense introdueix de mica en mica la terminologia artística sense una funció clarament doctrinal. Tal vegada, d'aquesta manera aconseguia de familiaritzar al començament el lector amb la terminologia, de la qual donava raó filosòfica més endavant:

[I, 2, 1] —Senyer ermitá —dix Felix—, sabriets-me vos dir que es Deus? Cor molt ho desig saber, per ço que *en la conexença que'n hauria de saber ço que Deus es, exalçaria la mia voluntat en amar* Deu pus fortment que no'l ham, com sia natura que per illuminat enteniment sia voluntat pus alta en amar ço de que'l enteniment ha conexença.

B (absent)	=	Memòria recordant
C (conèixer)	=	Enteniment entenent
D (estimar)	=	Voluntat volent
E (desig de veure Déu)	=	Actes de BCD

Aquí la figura S té clarament una raó cognitiva: l'exercici d'aquestes dues voluntats de l'ànima (coneixement intel·lectual) és a dir els actes d'elles (E) augmenta la potencialitat del coneixement dels homes. Implícitament, la idea és que el coneixement de Déu (només possible a través de l'ànima: allò més semblant a Déu) apropa els homes a la divinitat (a la seva perfecció en potència i acte). Exposicions semblants a aquesta de la figura S, es poden trobar als passatges següents: I, 3, 6; I, 3, 11; I, 3, 12; I, 3, 13; I, 4, 1; I, 4, 10; I, 6, 16; I, 6, 18 i II, 14, 10.

El desig de coneixement de Fèlix es manifesta lògicament a través de la figura S:

[I, 2, 3] [...] Donchs vos, senyer, si sabets ço que es Deu, prech-vos que m'o digats per ço que yo, segons ço que es Deus, *lo sapia amar e conexer. E, si vos no sabets ço que Deus es, gran maravella he com lo podets tant amar sens conexença ni com per Deus podets sostenir en est hermitatge tan*

aspra vida e es-me semblant que si vos no sabets ço que Deus es que enaxí, per poqa de ocasió, lo menysprehets com feu lo home la pedra que no conexia que per un diner la doná, lo qual diner coneixia; per la qual conexença del diner que hac e per la ignorancia que hac de la virtut de la pedra, amá mes haver lo diner que la pedra.

B (absent)	=	Memòria recordant
C (conèixer)	=	Enteniment entenent
D (estimar)	=	Voluntat volent
E (desig de veure Déu)	=	Actes de BCD

Justament, el contrari, la incapacitat de conèixer la divinitat també té una explicació segons els principis de la figura S:

K (absent)	=	Memòria recordant
L (sense conèixer)	=	Enteniment entenent
M (estimar o odiar)	=	Voluntat volent/odiant
N (rebuig de Déu)	=	Actes de KLM

Com he dit abans, a través de la figura S Llull descriu la capacitat cognitiva de l'home i com, aquest coneixement, afecta la natura dels individus:

[I, 2, 8] Com los homens d'aquest mon han plahers dels delits temporals e aquells no amen per lo creador qui-ls ha creats, per ço que *hom ab ells e en ells lo sapia amar e conexer, adonchs s'estranya Deus d'aquells homens*, per la qual stranyetat hom no pot haver conexença ni en Deu pot haver la delectació que-n hauria si-n havia conexença.

K (absent)	=	Memòria recordant
L (sense conèixer)	=	Enteniment entenent
M (estimar o odiar)	=	Voluntat volent/odiant
N (rebuig de Déu)	=	Actes de KLM

En aquest cas, es dóna una explicació artística dels homes que actuen per la segona intenció. De la mateixa manera que el coneixement acostava a Déu, el desconeixement acostava al mal i provoca el rebuig de Déu (que significa la mort eterna).

Més endavant, hi ha un exemple que no és rellevant doctrinalment, però que resulta il·lustratiu de la familiaritat de Llull amb el seu mètode:

[I, 5, 2] [...] Per la bonea, santadat et nedeu está en tot loch sens sutzetat de si matex; cor si-l solell passant per los fems no reeb sutzetat, ne *si-l home just no s'ensutzea en ymaginar e en desamar peccat, e si-l enteniment del home pot entendre la pedra e haver en si mathex la semblança de la pedra*, emperó la natura del enteniment no es semblant a la pedra, quant mes Deus, qui es molt pus noble, pus gran, pus poderós, pus just que home, pot esser en tot loch sens sutzetat e terminació de si matex!

F (imaginar)	=	Memòria recordant
G (conèixer)	=	Enteniment entenent

H (desamar)	=	Voluntat volent
I	=	Actes de FGH

Fins i tot, en un lloc tan secundari com aquest i en una explicació tan simple com aquesta, apareix l'Art en tota la seva plenitud. En aquest cas, la figura S serveix per il·lustrar el coneixement dels homes a partir de la imaginació. De la mateixa manera que el coneixement dels homes s'explica en funció de la figura S, Llull descriu el coneixement de l'àngel a partir de la mateixa figura:

[II, 15, 4] [...] “Reconta-s que-l *angel enten per volentat e volentat vol per enteniment; cor, amant angel Deu, enten en Deu et, entenent Deu, ama Deu. Et per açó ha-li Deus donada virtut que com ama alguna cosa, que encontinent la enten e, com enten alguna cosa, encontinent la ama si es amable o la desama si es aytable*. Cor enaxí cor ha ordenança enfre ymaginació et vista corporal que hom pusque ymaginar ço que ha vist corporalment, enaxí molt mils ha donada Deus ordenança enfre l'enteniment del angel qui-l enten e la volentat qui-l ama; per la qual ordenança l'angel, amant, enten ço que ama o desama”.

B (absent)	=	Memòria recordant
C (conèixer)	=	Enteniment entenent
D (estimar)	=	Voluntat volent
E (desig de veure Déu)	=	Actes de BCD
F (imaginar)	=	Memòria recordant
G (conèixer)	=	Enteniment entenent
H (desamar)	=	Voluntat volent
I	=	Actes de FGH

En aquest paràgraf en concret, el Doctor Il·luminat justifica artísticament la diferència que es dona entre el coneixement dels homes i el dels àngels, que respon a la combinació intuïtiva i immediata d'aquestes dues accions de la seva essència. En definitiva, els àngels són capaços de distingir el bé del mal intuïtivament gràcies a la seva proximitat a Déu:

[II, 16, 3] Dix l'ermità: —.i. sant religiós estava en oració, en la qual lo demoni lo temptá de luxuria. Aquell sant home membrá una dona molt bella, la qual s'era a ell confessada del peccat de luxuria. Aquell sant home sentí en si matheix escalfament de carn, per ço que remembrava de les paraules que la dona li havia dites. La volentat d'aquell religiós hac plaher de ço que la memoria membrava, tro que-l enteniment hac consciencia d'aquell remembrament e d'aquella volentat et escalfament. **Per la gran consciencia del enteniment la volentat se girá en desamar, la memoria a oblidar los plahers de luxuria e per açó lo sant hom conech la manera segons la qual l'enteniment parla spiritualment ab la memoria e ab la volentat, jatsia que-l enteniment ne la memoria ni la volentat no hagen boca ni lengua ni mouen l'aer.**

K (memòria a oblidar)	=	Memòria recordant
L (enteniment ignora)	=	Enteniment entenent

H (desamar)	=	Voluntat volent
I	=	Actes de FGH

Aquí hi ha la prova que el major coneixement de Déu atorga als homes una major capacitat per combatre el mal i el pecat. A partir d'un moviment generat per l'enteniment, però que implica tota l'ànima, soluciona les temptacions de luxúria d'aquest individu:

“La funció de l'exemple és il·lustrar la comunicació intel·lectual entre els àngels, que no tenen “boca ni llengua, ni mouen l'èr”. El terme de comparació són les facultats de l'ànima intel·lectual, enteniment, memòria i voluntat, que s'interrelacionen entre elles i en l'acte de totes tres. El procés descrit no s'ajusta exactament a cap dels quadrangles de la figura S (BCDE, FGHI, KLMN, OPQR), però els mecanismes corresponen de forma molt simplificada a les indicacions que es poden llegir als tres primers modes de la distinció III, membrar, entendre, voler (*OS I: 376-380*): quan l'enteniment entén l'error de la complaença de la memòria i la voluntat en recordar i estimar respectivament la luxúria, fa que l'una i l'altra passin de recordar a oblidar i d'estimar a deixar d'estimar; és així com s'exerceix la preeminència de l'intel·lecte sobre les altres facultats en l'exercici del lliure albir i en el control de la vida moral” (Badia 2005: 30).

Als llibres IX i X, la figura S és fonamental per totes les explicacions de la glòria i de la pena. Llull explica la glòria de l'ànima per l'activitat de les seves potències:

[IX, 117, 13] [...] Fill, meravella-t et entin com *gran gloria ha anima d'ome just en paraís, cor la memoria membra que la volentat ha tota la gloria que vol haver et l'enteniment enten que la volentat a quella gloria que vol haver que la ha per granea de voler, entendre et membrar segons que la granea de Deu influex sa semblança en la volentat e'l voler e en la memoria et lo membrar e en l'enteniment e'l entendre*. Et açó segons granea de semblança de la bonea et axí de totes les dignitats de Deu.

B	=	Memòria recordant
C	=	Enteniment entenent
D	=	Voluntat volent
E	=	Actes de BCD

Aquesta activitat intrínseca de les potències de l'ànima es connecta amb la de les dignitats de Déu (és una exposició semblant a l'activitat de la trinitat en Déu): la grandesa (C) de Déu influeix la seva semblança en la voluntat i el voler, la memòria i recordar i l'enteniment i entendre. Igualment, la bondat (B) i la resta de dignitats influeixen la semblança en les qualitats de l'ànima.¹ Més endavant, tot recordant

¹ Penso que aquesta exposició s'ha d'entendre en funció de la feta al capítol 116 a partir de la glòria dels àngels en funció de la semblança de les qualitats angelicals amb les dignitats divines i de la fruïció de la visió de l'essència divina (trinitat, unitat, dignitats). Recordo que les dignitats de Déu també es corresponien amb l'essència del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant en cada persona (trinitàriament) que, a la vegada, constituïen l'essència (unitària) de Déu en les seves dignitats. De la mateixa manera, doncs, que les dignitats es troben en cada persona divina sense constituir pròpiament les dignitats de Déu, les dignitats creades de l'ànima (i per extensió dels àngels i dels dimonis) es troben en cada potència de l'ànima, però sense ser pròpiament les dignitats creades semblants a les dignitats divines.

la glòria de l'ànima, es descriu la glòria del cos al paradís (B memòria recordant, C enteniment entenent, D voluntat volent, E actes de BCD). Un altre cop, s'estableix un lligam entre aquesta explicació de la figura de les potències de l'ànima amb l'elemental: de la concordança entre les tres potències de l'ànima i el cos, se segueix la concordança sense contrast del elements, que és la seva finalitat.

Al llibre X, es fa saber que l'essència del diable (com l'àngel i l'ànima) està formada per la memòria ('recolència'), la intel·ligència i la voluntat ('volència'):

[X, 119, 7] —Ffill —dix l'ermitá—, *la essència del diable está en tres coses, ço es a saber recolència, intelligència et volència et tota sa essència fo crejada per tal que fruís Deu. Et lo diable, per rahó de sa malea et de sa injuria, ab tota sa essència se convertex a esser contrari a Deu.* Et per açó tota sa essència se convertex en pena. Cor enaxí com se convertira en gloria si servís Deu, enaxí, com deservex Deu, se convertex en pena.

A continuació, es justifiquen els tres graus de la pena dels dimonis (pena de conèixer Déu i les seves obres, pena de conèixer-se i les seves obres, i pena de conèixer totes les criatures i les seves obres) a partir de l'activitat en contrarietat de les tres potències essencials del diable i les dignitats de Déu: la memòria, la voluntat i l'enteniment són contraris en grandesa (C):

[X, 119, 10] —Ffill —dix l'ermitá—, los diables han pena en conexer Deu et ses obres e-n conexer si matexs et lurs obres. Açó matex han en conexer totes creatures et lurs obres et açó es per ço cor l'enteniment del diable et la sua voluntat et la memoria son contraris en granea, ço es a saber que, *aytant com lo diable mes enten et membra, aytant pus fortment desama la voluntat, la qual voluntat desama ço que-l enteniment enten que no deuria desamar et la voluntat del diable ama ço que-l enteniment enten que no deuria amar. Et per açó es aquella contrarietat tan gran que no poria esser major, cor la memoria membra et l'enteniment enten que perdurablement será enaxí.* Per açó es, fill, la pena del diable inextimable.

Aleshores, memòria recordant F, enteniment entenent G, voluntat volent H i actes de FGH I. D'aquí neix la contrarietat tan gran (no pot ser-ho més) perquè la memòria recorda (F) i l'enteniment entén (G) que serà així eternament. Uns paràgrafs més endavant, parlant de les penes de l'ànima, es torna a referir a la pena en essència:

[X, 120, 3] —Ffill —dix l'ermitá— si-t vols meravellar, meravellar-te pots de la gran pena que la anima sosté, cor sa *pena es aytan gran com la anima es gran en son esser matex. Car tot aquel esser está en pena; cor, aytant com enten, aytanta ha de pena. Et açó matex es de la memoria et de la voluntat et totes tres es la .i^a. contra l'altra et cascuna contra si matexa, et cascuna ha pena en la pena de la altra. Cor la memoria membrant si matexa dona pena al enteniment et a la voluntat, cor en la pena del enteniment et de la voluntat ha pena la memoria, et axí del enteniment et de la voluntat.*

Aquí però afegeix un matís, ja que l'ànima també pateix pena quan és recordada, entesa i volguda:

F memòria recordant	i quan és recordada
G enteniment entenent	i quan és entesa
H voluntat volent	i quan és volguda
I acte de FGH	i quan és recordada, entesa i volguda

Aquesta pena és tan gran com la grandesa de l'ànima per la memòria, la intel·ligència i la voluntat. És una pena en tres sentits: totes les potències contra les altres, totes les potències contra elles mateixes i totes les potències tenen pena de les altres.

Tot seguit, es fa entendre la gran pena de l'ànima perquè la memòria recorda B, l'enteniment entén C i la voluntat vol D que la voluntat odia H alguna cosa que desitja; ja que la memòria recorda B i l'enteniment entén C que no tindrà mai el que desitja, ans el que desama per sempre:

[X, 120, 5] Maravellós Felix de *la gran pena que la anima sosté en infern; cor, segons les paraules que l'ermità li ach dites, entés que la volentat vol que la memoria membre et l'enteniment entena que ella haja alguna cosa que desija et la volentat desama; cor la memoria membra et l'enteniment enten que ella no haurá negun temps co que desija, ans haurá ço que desama per tots temps, et tots temps desamará ço que tots temps haurá, et tos temps amará ço que per negun temps no haurá*. Et per açó la volentat desama de la memoria son membrar et del enteniment son entendre, et per açó ha pena inestimable la volentat, et aytant gran pena meteixa s'an la memoria et l'enteniment.

Per aquesta raó, la voluntat odia H, l'enteniment entén G i la memòria recorda F, que les tres potències patiran grans penes. Un mica més endavant es relaciona aquesta pena essencial de l'ànima amb les dignitats, en el sentit que BCD (enteniment entenent, memòria recordant i voluntat volent) copsen l'acompliment de les dignitats de Déu (Bondat B i Justícia M):

[X, 120, 7] *Entendrà l'enteniment tots temps que Deus es bo et just et complit de tot be et entendrà Deu en tal manera com si Deus no era bo ni havia justícia ne negun compliment, et d'aytal entendre li vendrá tan gran pena a la anima, que no la poria hom aesmar ni cogitar*. Aytal pena mateixa serà en la memoria et en la volentat.

Però per la seva contrarietat, BCD s'adonen que per elles les dignitats de Déu no representaran cap mena d'acompliment, cosa que els originarà gran pena. Aquesta argumentació de la gran pena de l'ànima s'acaba d'arrodonir establint una relació directa amb les dignitats divines:

[X, 120, 14] Dix l'ermità: —Maravella-t, fill, et vegas tan gran pena haurá la anima en infern de la gloria que ha perduda, *cor la anima membrará que, si fos salva, tota la volentat de Deu l'amara et tota la bonea de Deu li donara be et tota la gloria de Deu la glorificara e tota la granea de Deu la magnificara*. Et, cor es dampnada, a perdudes estes

coses et, en contrari, tota la volentat de Deu la desama et tota la bonea la malifica en sostenir pena et tota la granea de Deu magnifica la pena que la anima sosté.

D'aquesta manera, la memòria recordant (E) s'adona que si s'hagués salvat, aleshores:

G Voluntat	=	L'estimaria
B Bonidat	=	La bonificaria
K Glòria	=	La glorificaria
C Grandesa	=	La magnificaria

Però, com que ha estat damnada, ho ha perdut tot perquè ha esdevingut contrarietat:

G Voluntat	=	La desama
B Bonidat	=	La malifica per la pena
C Grandesa	=	Magnifica la pena

3. 1. 5 *La figura elemental*

He comentat en la introducció el paper secundari que la figura elemental té en el període de transició i definitivament en les Arts ternàries. Per tant, no és estrany que es donin poc exemples de la figura elemental al *Llibre de meravelles*. De fet, al llibre primer (com a explicació d'un exemple) només he sabut trobar una referència i cap al llibre segon:

[I, X, 4] [...] “*Natural cosa es que en tot cors qui sia compost dels .iiii. elements entre la .i. element en l'altre element sens que la .i. element no corromp l'altre element et de tots los .iiii. elements ix lo compost, ço es a saber aquell cors qui es compost dels quatre elements axí com lo fill de nostra dona sancta Maria qui, en lo ventre de nostra dona estant verge, fo ajustat son cors de la carn de nostra Dona, entrant la .i. element en l'altre e exí del ventre de nostra Dona estant verge; enaxí com cors compost qui ix engenrat dels elements en altra speçia que no es neguns dels elemens ni en aquell cors no es negun element corromput essencialment*”.

La il·lustració amb la figura elemental, reproduïda en aquesta exposició gairebé literalment, de l'exemple es dona en un tema transcendent com és el de la virginitat de la Mare de Déu.

Respecte als llibres IX i X, se n'haurien de distingir dos usos: primerament com a part integrant d'un exemple (IX, 116, 7; IX, 117, 11; IX, 118, 10; X, 119, 11 i X, 120, 4); i segonament (IX, 118, 12; X, 121, 6 i X, 121, 22-23), com a complement doctrinal des d'un punt de vista físic (elemental) de la nova vida de l'altre món, estrictament del comportament dels quatre elements (com a components del cos) a l'altre món.

Pel que fa a l'ús exemplar, Llull compara l'actuació dels pecadors respecte a la seva semblança de les dignitats divines amb la contrarietat que es dona entre el foc i l'aigua. El foc que és calent i sec és contrari a l'aigua que és humida i freda:

[IX, 116, 7] —Ffill —dix l'ermitá—, *lo foch et l'aygua son contraris et per açó fa la un contra l'altra*.

Més endavant, per tal de fer entendre la gran glòria de l'ànima al paradís, s'explica que l'essència del foc és la seva forma i la seva matèria, mentre que la claror i la lluïssor només en són les qualitats, pròpia i apropiada respectivament:

[IX, 117, 11] —Fill —dix l'ermitá—, tu qui-t vols meravellar et cerques meravelles, enten com gran es la gloria de la anima que es en paraýs et entin-ho per esta semblança que-t diré. *En la essencia del foch qui crema la lenya, major cosa hi es la forma et la materia que no es la calor ni la lugor del foch, cor la forma et la materia son la essencia del foch et la calor et la lugor son calitats del foch. Emperó per tot lo foch está calor et está lugor e-n aquella essencia del foch la calor no cessa de escalfar ni la lugor d'illuminar*.

Una mica més tard, es pregunta com és possible que el cos tingui glòria al paradís si els elements que el formen estan en contrarietat: el foc i l'aigua per calor i per fredor; l'aire

i la terra per humitat i per secor. El dubte plantejat és pertinent, perquè la contrarietat és la característica fonamental dels habitants de l'infern i, per tant, fóra incoherent que els elements, dels quals estan formats els cossos glorificats, restessin en contrarietat:

[IX, 118, 10] —Senyer —dix Felix—, *en lo cors del home son los uns elements contraris als altres, axí com lo foch et l'aygua, qui son contraris per calor et per fredor, et l'aer et la terra per humiditat et per secor*. Et per açó me do maravella que en paraís lo cors pusca haver perfeta gloria.

La resposta s'obté tot seguit:

[IX, 118, 12] Entés Felix l'ermità et dix que per ço cor en paraís *lo cors seguia ço que'n volia la voluntat e que'n entenia l'enteniment et que'n membrava la memoria, se seguia que los elements se concordassen et que en re no contrariassen. Et aquella concordança es lo compliment et la final entençió a la qual los elements se mouen tots jorns en est mon engrenant et corrompent*.

Es descriu la glòria del cos al paradís recordant la glòria de l'ànima a partir de la figura S:

B	=	Memòria recordant
C	=	Enteniment entenent
D	=	Voluntat volent
E	=	Actes de BCD

De la concordança entre les tres potències de l'ànima i el cos, se segueix la concordança sense contrast dels elements, que és la seva finalitat.

Al llibre X, també hi ha models d'aquest primer ús. L'ermità compara la gran pena dels dimonis a l'infern amb la contrarietat entre la forma i la matèria del foc. Si aquesta contrarietat ja es prou gran, la que pateixen els dimonis a l'infern entre les tres potències de l'essència dels dimonis serà molt major per raó de la seva simplicitat:

[X, 119, 11] L'ermità dix que enfre *la forma del foch et la sua materia ha major concordança que enfre la forma del foch et la materia del aer. On, si-s convertia que fos contrarietat enfre la forma del foch et sa materia, major contrarietat hi seria que enfre lo foch et l'aygua et acó seria per ço cor la forma del foch et sa materia son pus prop a esser .i^a. substancia que-l aygua ni el foch ni que la forma del foch et la materia del aer*.

Amb la mateixa intenció de fer veure clarament la grandesa de la pena infernal, l'ermità comenta que en la composició del foc i de la resta d'elements hi ha concordança i contrarietat. En canvi, en les ànimes condemnades, no hi haurà cap mena de concordança entre les seves potències essencials, ans al contrari hi seran en contrarietat total:

[X, 120, 4] Per ço que Felix mils entesés la gran pena que-l anima sosté en inferndix l'ermità aquesta semblança: —*Lo foch simple compon si*

matex en lo cors compost et, component si matex, compon en aquell cors l'aer et l'aygua et la terra, et açó matex fan los altres elements. Mas en aquesta composició ha concordança et contrarietat, mas en la anima no hauran concordança neguna la memoria ni l'enteniment ni la volentat ans es tota lur hobra en contrarietat.

Pel que fa al segon ús (el pròpiament teòric), Llull es preocupa d'argumentar, extensament, sobre el comportament dels elements a l'infern i, en acabat, sobre la manera com aquest nou comportament elemental punirà els cossos dels condemnats. S'ha de dir que, abans de res, Llull fa una digressió en la qual recorda que al cos humà hi ha els quatre elements els uns en els altres formant un sol cos:

[X, 121, 6] Tant ach estat Felix ab l'ermitá et tant ach après ab ell que encontinent entenia les semblançes que l'ermitá deya et declarava-les, et per açó Felix declará la semblança segons estes paraules: —*En lo cors del home son tots los .iiii. elements los uns en los altres et enfre tots son un cors tan solament. Et per açó está tota la calor del foch en lo foch et en tots los altres elements et en totes lurs qualitats, ço es a saber que la calor está en la forma et en la materia de cascun element et está en la humiditat del aer et en la fredor de la aygua et en la sequetat de la terra, et acó matex se seguex dels altres elements et de lurs qualitats.* Et per açó en infern tota la calor turmenta lo cors per totes les formes e les materies et per totes les qualitats, et acó matex farà la humiditat del aer et la fredor del aygua et la sequetat de la terra, et seran totes les penes una pena en diferència et en unitat et en contrarietat sens neguna concordança.

Tota la calor del foc (qualitat pròpia) és en l'aigua, la terra i l'aire (com la bonesa de Déu és en la resta de les seves dignitats i la bondat de l'àngel és en la resta de les seves qualitats o les potències de l'ànima són les unes en les altres). Així doncs, aquesta calor és tant en la forma i la matèria del foc, com en la forma i la matèria de l'aigua, de la terra i de l'aire. A més a més, la calor és en les qualitats pròpies dels altres elements, en la humitat de l'aire, en la fredor de l'aigua i en la secor de la terra. Això es pot aplicar a la resta d'elements i a les seves qualitats pròpies. Per tot plegat, la calor del foc, la humitat de l'aire, la fredor de l'aigua i la secor de la terra, turmentaran tota la forma, la matèria i les qualitats del cos a l'infern.

Finalment, com a conclusió del llibre desè, a la pregunta de Fèlix de com es pot resistir el foc infernal sense consumació, l'ermità respon que tot el foc cremarà els altres elements sense consumació:

[X, 121, 22] —Fill —dix l'ermitá—, infern está en lo mig loch de la terra, que es vacua. Et en aquella vacuitat son encloses tants dels elements que ab los corsos dels infernats compliran tota aquella vacuytat et seran tancats tots los porus desús, en tal manera que nengu d'aquells elements exir no'n porá per vapor ni per neguna altra cosa. *En aquell loch cremará lo foch tots los altres elements, los quals consumir no poran, cor cascú haurá acció aytant gran en lo foch com lo foch en ells. Et per açó negun element no's porá convertir en l'altre mes ni's porá consumir, et tots altres ensemps seran un cors cremant, humificant, frigidant, desicant.*

Tots els elements actuaran en tot el foc i no es podran convertir ni consumir. D'aquesta manera, tots els elements seran un sol cos "cremant, humidificant, frigidant i dessecant" i, per aquesta gran mescla, la pena no tindrà consumació de substàncies ni qualitats i sense tempraça i concordança en refrigeri. El paràgraf, i el darrer capítol doctrinal del *Llibre de meravelles*, es conclou, tornant al principi en què es parlava de les dignitats divines, amb la idea que la grandesa de Déu (C) es correspondrà amb la grandesa de pena; la justícia de Déu (M) dictarà la justícia i la proporció de la pena; i, finalment, l'eternitat de Déu (D) condicionarà l'extensió de la pena per tota l'eternitat:

[X, 121, 23] Et per açó influyran en los cursos dels homens si matex per mesclament, *ço es que's mesclaran ab les parts substancials et ab les calitats del cors, en tal manera que y será pena sens consumiment de substancies he de calitats et sens atemprament et concordança en refrigeri; ans será tota lur egualtat substancial et accidental en diversitat*, contrarietat, per tal que la granea de Deu in|fluesca granea de pena et de justícia, et la eternitat atretal, cor aytal influència se cové segons la granea de la eternitat de Deu.

3. 1. 6 Algunes estructures correlatives

Com he dit a la introducció, en cap passatge dels llibres I, II, IX i X Llull desplega plenament la xarxa d'aquests principis. Aquest fet és lògic, ja que la centralitat dels correlatius en el pensament lul·lià no arriba fins alguns anys més tard. De tota manera, com explica Gayà (1979a: 80-81), els correlatius són implícits en l'obra de Llull des del començament. Al *Llibre de contemplació* recull la tesi de l'operativitat de les dignitats i aplica el paradigma ternari de matèria, forma i conjunció. En l'etapa de l'*Art demostrativa* es crea definitivament la morfologia correlativa i es desenrotlla l'esquema de l'estructura dinàmica de l'*elementatum*, que desemboca amb la plenitud dels correlatius aproximadament a l'any 1295, amb l'*Arbre de ciència*, en el qual les estructures correlatives són considerades principis explicatius i cognoscitius (Gayà 1979a: 124).

Pel que fa al *Llibre de meravelles*, Gayà esmenta algun desplegament correlatiu insinuat al llibre quart:

“En *Felix de les meravelles del mon* [...], en su capítulo cuarto, ‘de la trinidad de Déu’, se narra como ‘eremita pujà a ensus, e per les dignitats de Déu volc declarar a Felix la unitat e la trinitat de Déu’. Anteriormente se ha referido a las diferentes imágenes de la trinidad (mundo, cuerpo, alma). La explicación de la composición elemental sigue el *Liber chaos*, al que cita, sirviéndose del esquema materia-forma, y de la composición de las cualidades. Sin recurrir al paradigma ternario, al hablar de la constitución del hombre, recurre a la forma y a la materia común, lo que supone un cierto avance sobre las otras obras de este período, en sus aspectos antropológicos: ‘La forma humana és de quatre formes d'elements, per què hom és una forma de cors multiplicada de les quatre formes elementats; e sots aquella forma està una matèria comuna, composta de les quatre matèries d'elements per la qual matèria, e per la qual forma, l'hom ha cor element’. Esta breve observación pasará al *Ars Inventiva*” (Gayà 1979a: 80).

Al llibre primer no he estat capaç de trobar cap altra referència als desplegaments correlatius. Al llibre segon, però, hi ha un cas que parteix de l'analogia que s'estableix entre l'activitat de la trinitat i la de l'activitat de l'essència dels àngels:

[II, 14, 10] Aprés aquestes paraules, l'ermità dix a Felix: —Amable fill, Deus (beneyt sia ell!) es *remembrable e entelligible et amable* molt fortment, et per açó ha fet angel qui es ajustat de tres essències, ço es a saber *recolencia, intelligença et volentat. Ab la recolència membra Deu, ab la intelligença enten Deu, ab la volentat ama Deu. Enaxí, bell fill, angel ab tot son esser contempla Deu, remembrant et entenent e amant*. E per açó que aquella contemplació sia molt gran, vol Deus que angel sia cosa espiritual, no havent cors, per tal que lo cors no li do negun empachament a contemplar Deu.

Per bé que d'una manera tangencial, Llull també dóna un exemple d'esquema correlatiu en els seus dos llibres dedicats a l'altre món. Curiosament, però, les tres referències concretes que he sabut trobar tracten exclusivament la qüestió de l'ànima al paradís.

Primerament, es diu que Déu és membrable, intel·ligible i amable (cosa que coincideix amb la matèria de l'ànima representada pel desplegament correlatiu.¹ Déu ha creat aquesta matèria perquè l'ànima el recordi, l'entengui i l'estimi (és a dir, l'acte de l'ànima). Aquest acte de l'ànima és el que atorga a l'ànima la glòria, recordant, entenent i estimant Déu. Una glòria que es correspon amb tota l'essència, les dignitats i les tres persones de Déu:

[IX, 117, 2] —Ffill —dix l'ermitá—, *Deus, qui es membrable, intelligible et amable, ha creada anima d'ome per tal que-l membre, l'entena et l'am* et, cor Deus ha creades coses sensuales a demostrar la granea de ses dignitats, ha creat lo cors d'ome per tal que veja et que oja com grans son les coses corporals que Deus a creades. *Per açó la anima pot haver gloria, pus ha la fi a que es creada, ço es a saber membrar Deu entendre et amar Deu*, en que está tota sa gloria e, après lo dia del judici, haurá gloria ab lo cors com a gloria d'ome et ara la ha com a gloria d'anima.

Segonament, Llull explica detalladament com l'acte de l'ànima de l'home just frueix de la glòria divina al paradís:

[IX, 117, 6] Et l'ermitá li dix estes paraules. Dix l'ermitá que anima d'ome just *membra, enten et ama* en paraýs; que la essència de Deu es bonea, granea, eternitat, poder et axí de totes, et cascuna dignitat, en si et per si et en l'altre, es tota la essència de Deu sens neguna diferencia de essència et de natura. Encara membra, enten et ama com tot lo Pare, qui es tota la essència et es totes les dignitats, de tot si matex engendra lo Fill et espira lo Sant Esperit. Et lo Fill, qui es tota la essència et es totes les dignitats, de tot si matex espira lo Sant Esperit. Encara membra, enten et ama la anima en paraýs con lo Sant Spirit, qui es tota la essència et es totes les dignitats, en tot si matex frueix si matex et lo Pare et lo Fill. Et cor l'anima tot açó per tot Deu membra, enten et ama, per açó ha gloria en tot Deu et en tot son membrar, entendre et amar.

L'ànima

Recorda	l'essència de Déu que és BCDE...	i les unes en les altres
Entén	l'essència de Déu que és BCDE...	i les unes en les altres
Estima	l'essència de Déu que és BCDE...	i les unes en les altres

L'ànima

Recorda	Tota l'essència i les dignitats del Pare	en el Fill i en el sant Esperit
Entén	Tota l'essència i les dignitats del Pare	en el Fill i en el sant Esperit
Estima	Tota l'essència i les dignitats del Pare	en el Fill i en el sant Esperit

¹ Reprodueixo l'esquema de Pring-Mill (1991: 109) del desplegament correlatiu de l'home que farà més fàcil la comprensió d'aquestes línies: "Anima: Forma (membratiu, intel·lectiu, volitiu), Acte (membrar, entendre, voler) i Matèria (membrable, intel·ligible, volible); Cos: Forma (imaginatiu, sensitíu, vegetatiu, elementatiu), Acte (imaginar, sentir, vegetar, elementar) i Matèria (imaginable, sensible, vegetable, elementable); Home (Cos i Ànima): Forma (membratiu, intel·lectiu, volitiu, imaginatiu, sensitíu, vegetatiu, elementatiu), Acte (membrar, entendre, voler, imaginar, sentir, vegetar, elementar) i Matèria (membrable, intel·ligible, volible, imaginable, sensible, vegetable, elementable).

L'ànima		
Recorda	Tota l'essència i les dignitats del Fill	en el Pare i en el sant Esperit
Entén	Tota l'essència i les dignitats del Fill	en el Pare i en el sant Esperit
Estima	Tota l'essència i les dignitats del Fill	en el Pare i en el sant Esperit

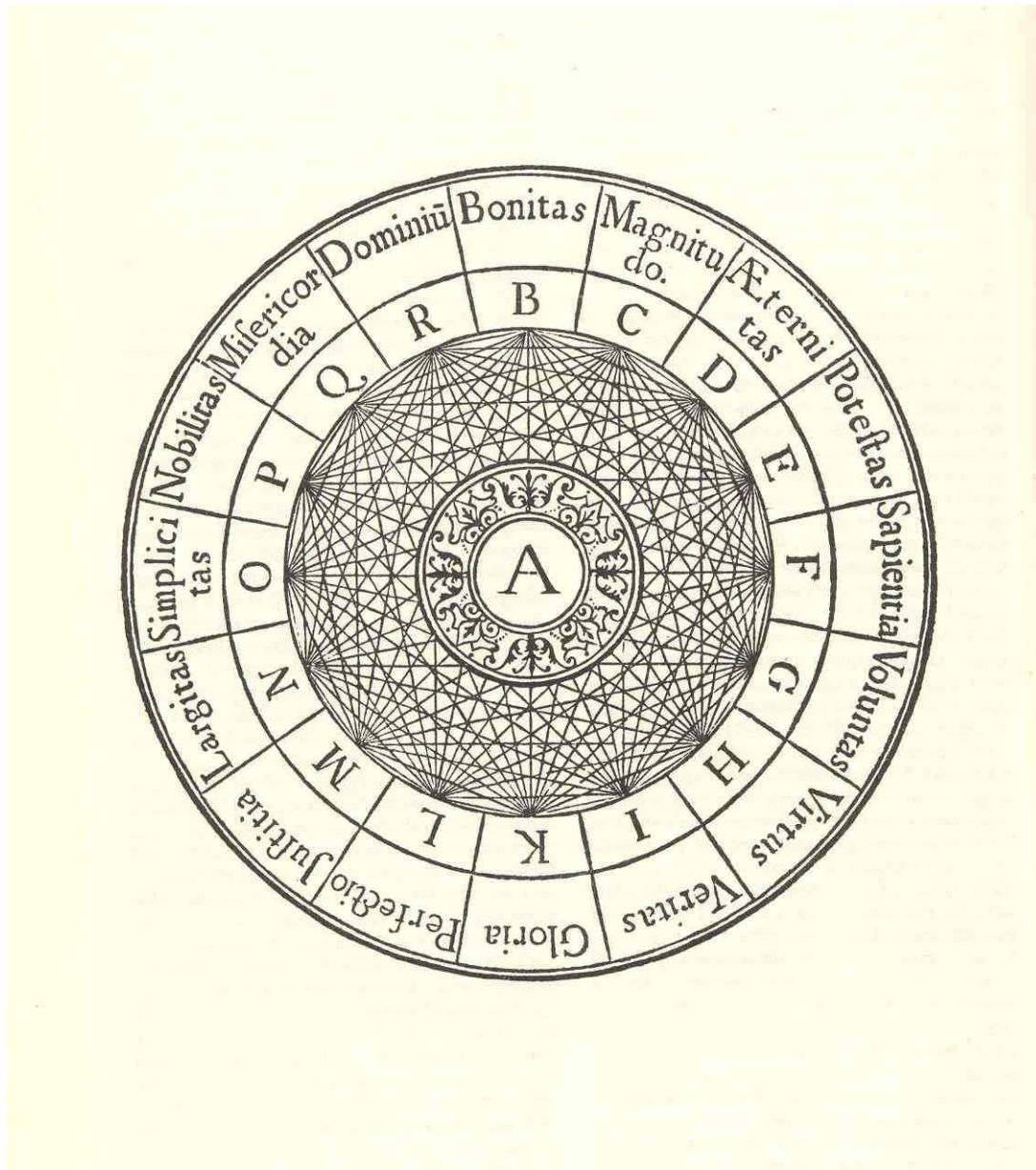
L'ànima		
Recorda	Tota l'essència i les dignitats de l'Esperit	en el Pare i en el Fill
Entén	Tota l'essència i les dignitats de l'Esperit	en el Pare i en el Fill
Estima	Tota l'essència i les dignitats de l'Esperit	en el Pare i en el Fill

En resum, l'ànima recorda, entén i estima la totalitat de Déu i té glòria en tot Déu. D'aquesta manera, l'ànima arriba a la plenitud de les seves potències, això és recordar, entendre i estimar.

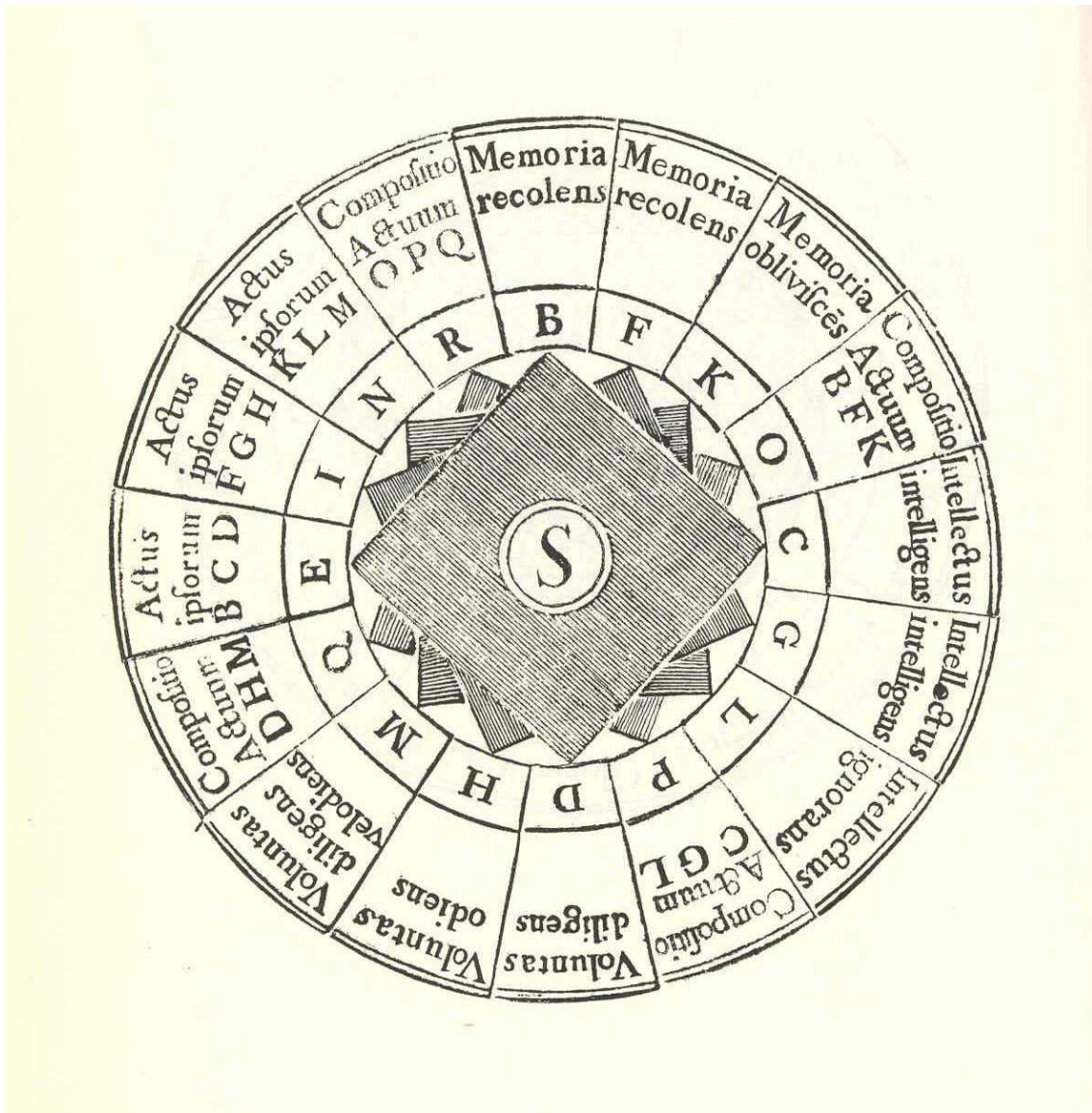
Finalment, Llull explica com la fruïció de l'essència de Déu configura l'essència de l'ànima recordant, entenent i estimant perquè són essències substancials. Per la seva forma (membratiu, intel·lectiu, volitiu), l'ànima s'ajusta a aquestes essències i, per la seva acció (recordar, entendre, estimar) arriba a Déu i aleshores Déu és recordat, entès i estimat:

[IX, 117, 10] —Ffill —dix l'ermitá—, cor tot Deu es digne de esser membrat, entés et amat, ha la totalitat de Deu influida sa semblança en la memoria, enteniment et volentat de la anima, co es a saber que tota la essència *d'Ell membrat, entenent et amant qui* es en la anima, vol Deus que sia fruen d'Ell. Et *aquell membrat, entenent et amant* son la essència de la anima, en quant son essències substancials et la anima es ajustada d'aquelles essències per manera de forma et es agent en membrar, entendre et amar Deu et *Deus es membrat, entés et amat*. Et enaxí tota la anima es gloriejada en Deu, per ço que la totalitat de Deu influesca et emprema en tota la anima la semblança de tota sa gloria.

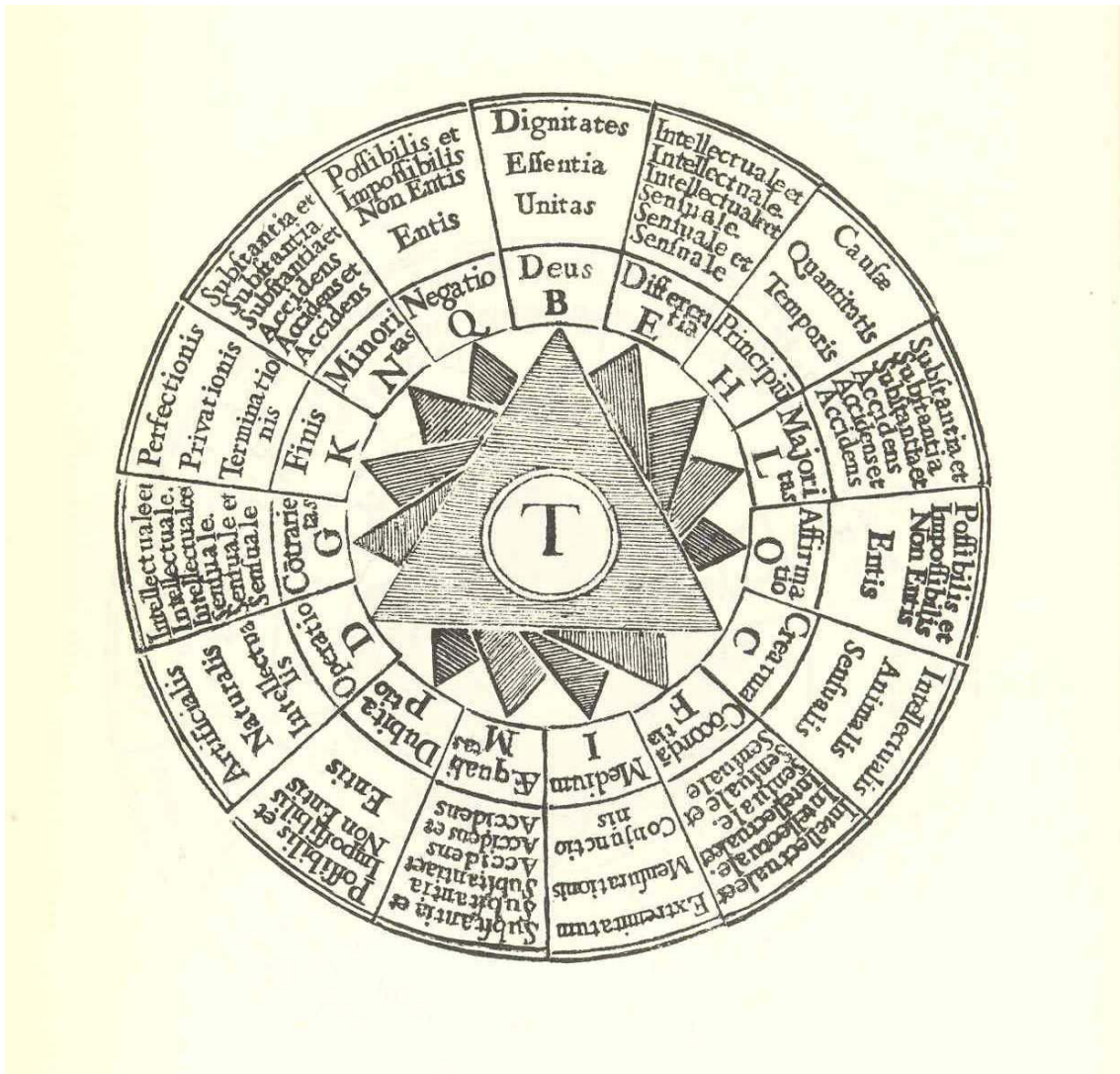
Taula. Figura A (Ars Demonstrativa, MOG III)



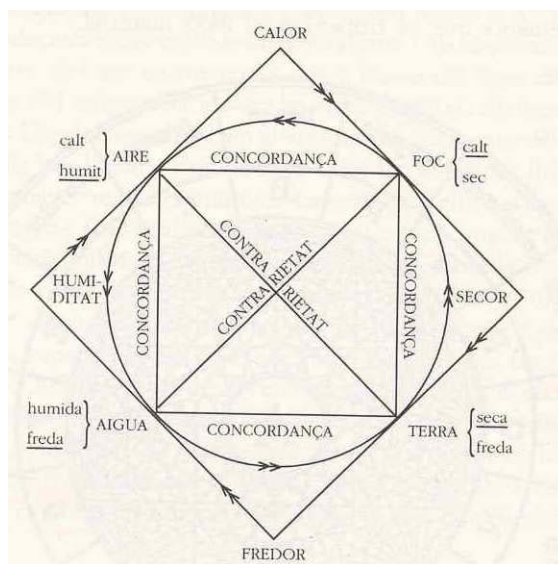
Taula. Figura S (Ars Demonstrativa, MOG III)



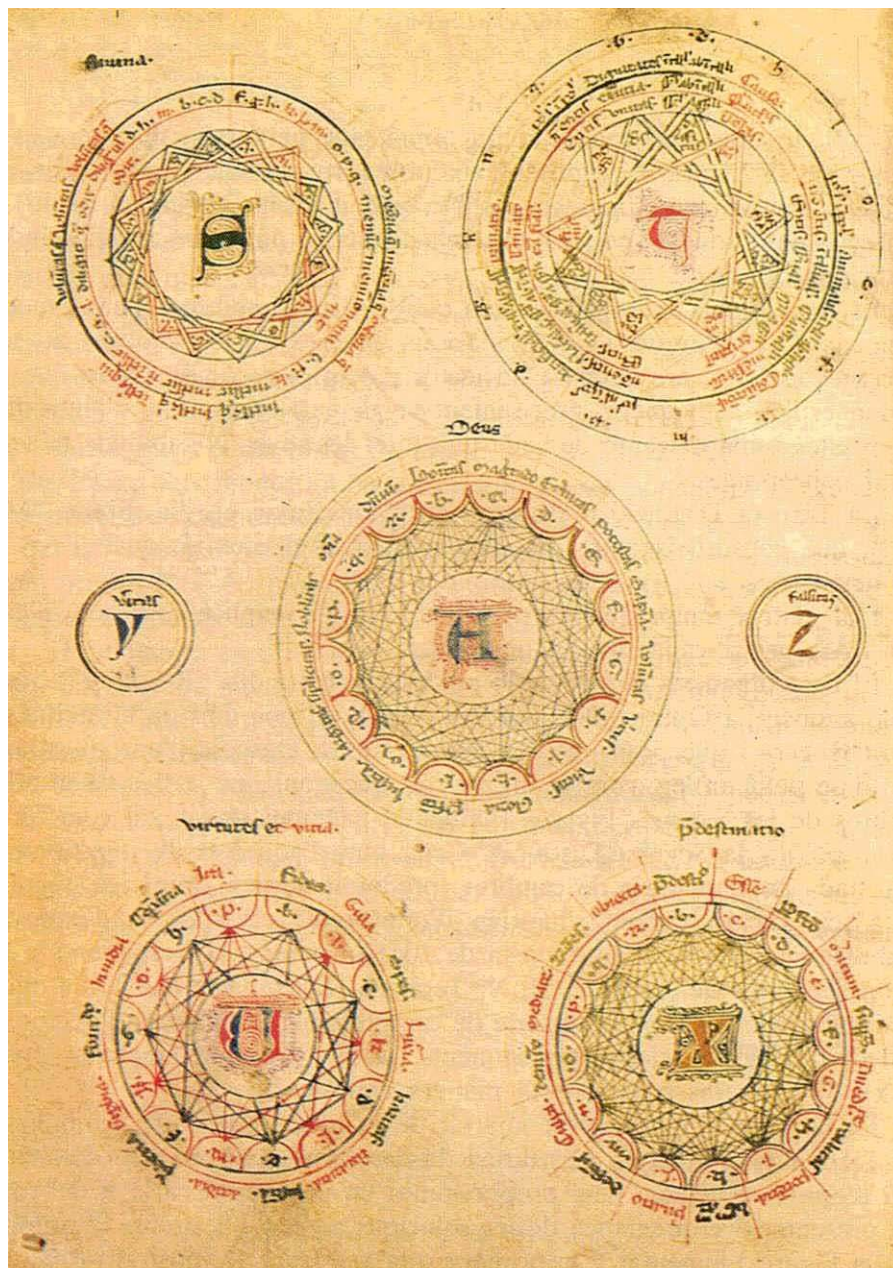
Taula. Figura T (Ars Demonstrativa, MOG III)



Taula. *Quadrat dels elements* (Pring-Mill 1991: 248)



Taula. Les set figures principals de l'Art demostrativa (Biblioteca Marciana de Venècia, VI 200, fol. 3v. OS I: 279)



3. 2 Doctrina dels llibres I, II, IX i X del Llibre de meravelles

3. 2. 1 Anàlisi dels continguts doctrinals

3. 2. 1. 1 Pròleg

Des del pròleg Llull palesa la finalitat del *Llibre de meravelles* i descriu l'estat ideal que ha d'afavorir la reflexió teològica i que, per extensió, ha de permetre assolir el coneixement de Déu. Aquest estat ideal és descrit amb més precisió a un exemple autobiogràfic del llibre primer (I, 8, 20-21), on indica que qualsevol persona que desitgi conèixer Déu *in via*, ha de renunciar a tot el que es deriva del món material. Llull, a l'exemple, fa referència a l'inconvenient que suposa haver de complir amb les obligacions familiars per aquell qui aspiri a arribar plenament a Déu. Ell mateix va haver de renunciar a la seva família per tal de poder desenvolupar i acomplir plenament la seva tasca.

Fèlix, aconsellat pel seu pare (Pròleg, 2-4), renuncia al món i a la seva família. Desfer-se d'aquests lligams materials és l'única manera de poder dedicar tot el temps de la vida al coneixement de Déu i a l'acompliment de la primera intenció. La disjuntiva plantejada al pròleg del *Llibre d'intenció* és gairebé idèntica:

“Considerant, e jahent en mon lit, fuy membrant con lo mon es en torbat eftament per privació de vera intenció, absentada al humà enteniment per deffalliment de voler ordonat en membrar e entendre. E car pochs son los homens qui sien en bon estament, segons comparació de aquells qui torben lo mon, qui en lurs obres no han vera intencio; per açò es a mi molt temable lo deffalliment qui es en lo mon; e tem-me que lo meu fill, que natura me fa amar, e qui noueylament ve en lo mon, haja deffalliment de intenció. E per açò compon aquest libre en lo qual sapia mon fill conèixer intenció; per la qual conexença son voler lo vulla amar, e servir e mostrar a les gents” (*ORL XVIII*: 3-4).

El món s'ha allunyat de la seva finalitat i això provoca inestabilitat, desordre i confusió. L'autor del *Llibre d'intenció* escriu el llibre perquè el seu fill visqui segons la primera intenció. A la conclusió de l'obra s'insisteix en la dedicatòria al fill i en el desig que augmenti el nombre de seguidors de Déu:

“Amable fill, finit es aquest *Libre de intenció*, ab gracia e ab ajuda de Deu. E car intenció vera haja, fill, perduda sa possessió en los demás homens, e per privació de ordenada intenció sia lo mon pus fortment en treball e en error que per altra cosa, per açò te prech et man, molt cament, ab justicia e ab amor e ab temor, que tu, fill, plors e plagues lo dampnatge qui s segueyx en lo mon, per ço con les gents no han intenció dretament en lurs obres. E no tan folament te prech, fill, plànyer e plorar, ans te prech et man desijar homens molt sauis, sants, e deuots, ardits e seruents en l'amor de Deu, que en breu temps venguen e vagen preycant per lo mon con a intenció sia restituida veritat e consciencia, ordinació, honrament e perfecció” (*ORL XVIII*: 66).

En aquest sentit, l'home és la única criatura que s'allunya del seu camí, de la seva finalitat i de l'ordre creat per Déu:

“Fill, Deus ha creades en lo mon unes criatures per intenció d'altres, axí con los corsos celestials, qui son creats per donar influencia als terrenals corsos elementats, e los terrenals qui fon creats per intencio de ànima racional, e axí de totes coses que son creades a seruey d'ome. Plora, fill, car elements, plantes, oçells, besties e totes les coses d aquest mon seguexen l'orde e la regla de la intenció per que son creades, e home, a qui totes estes cofes son dejús en intenció, es contre la intenció per que es creat, faent peccats, qui fon contraris a la intenció de Deu (*ORL XVIII*: 12).

La tornada a l'ordre exigeix la renúncia al món i la recerca constant del Creador en la creació. El viatge fins a la mort de Fèlix és una simple al·legoria de la vida de l'home a la terra i de la perllongada tasca de recerca de sentit a través de la divinitat. Un sentit al qual es pot arribar mitjançant la coneixença i l'estimació de Déu. El viatge suggereix l'esforç i la renúncia que hi ha implícites en tota cerca de la divinitat (activa o contemplativa):

“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 leugerament e l'ànima anàs per aquelles carreres en companyia ab son amat” (*LAA*: 184).

Al *Llibre del gentil*, la manera de combatre la tristesa, el dolor i la manca interior que sent el protagonista és marxar de casa seva per mirar de trobar-hi un remei:

“Estant lo gentil en esta consideració e en est treball, en coratge li venc que·s partís d'aquella terra, e que se·n anàs en terra estrayna si per aventura puria atrobar remey a sa tristicia” (*NEORL II*: 7).

El gentil arriba a un bosc molt semblant als que són descrits al *Llibre de meravelles*, però no troba conhort i decideix prendre un camí fins que el trobi. El gentil, com Fèlix, és un personatge itinerant:

“En coratge li venc que·s partís d'aquell loch, e que anàs tant de un loc a un altre dentró que pogués atrobar alcun remey. Dementre que lo gentil anava per lo boscatge com a home exarrat de un loc en altre, esdevenc en .i.^a carrera molt bella, e pensá que aquella carrera tengués tant dentró veés a qual ffi puria venir del treball en que era” (*NEORL II*: 8).

Des d'aquesta perspectiva, el *Llibre de meravelles* no respon de cap manera al codis dels tractats a l'ús. La meravella, que és el motiu que guia l'acció de la novel·la i que li dona títol, és estrictament una meravella intel·lectual, una meravella que reflecteix el desconeixement que té la humanitat de Déu, l'incompliment de la primera intenció (Pròleg, 2). Aquest és el gran problema de la comunitat cristiana i és el que Llull pretén de solucionar amb el *Llibre de meravelles*. La seva voluntat és oferir al lector un model comprensible, didàctic i universal que li permeti de conèixer i d'estimar Déu. Però,

sense renunciar als principis de l'Art ni al rigor lògic i formal que exigeix una ciència l'objecte de la qual és Déu.

L'originalitat del *Llibre de meravelles* (i de passada allò que l'allunya definitivament dels tractats acadèmics medievals) rau en la tria, en la distribució i en la presentació dels continguts (a més, òbviament, de l'ús del vulgar). Dels deu llibres en què es divideix la novel·la, només els dos primers (Déu i àngels) i els dos darrers (paradís i infern) es poden considerar estrictament teològics. Dels altres sis: quatre pertanyen a l'àmbit de la filosofia natural (III-VI), un és un regiment de prínceps (VII) i l'altre és un complet i acurat estudi de l'home des del punt de vista de la seva especificitat com a única criatura constituïda de matèria i d'esperit (VIII).

Aquesta concepció de la novel·la, permet a Llull de demostrar l'eficiència i les virtuts explicatives i deductives de l'Art, després del relatiu fracàs a la universitat parisenca. Durant tot el text es destaca la capacitat del mètode d'oferir uns principis demostratius universals aplicables a totes les ciències. Al *Llibre de meravelles* es pot comprovar com els mateixos principis s'apliquen a objectes diversos i aquests mateixos principis serveixen per explicar racionalment i sense possibilitat d'error qualsevol aspecte del Creador i de la seva creació: des de l'essència de Déu a les raons del mal al món.¹ Llull demostra que els principis de l'Art poden explicar amb la mateixa efectivitat demostrativa conceptes teològics, ètics o físics. Això és possible perquè el món és un mirall que necessàriament reflecteix la naturalesa i l'essència del seu Creador, encara que ho faci lògicament sense reproduir del tot la seva magnitud. Per tant, els llibres dedicats a la filosofia natural, però també el de l'home (com a element central de la creació) constitueixen la demostració pràctica d'aquesta realitat epistemològica.

L'ordre dels continguts reflecteix l'orde de la creació, començant evidentment pel seu artífex.² Déu és caracteritzat com el creador del món. Una creació que té la finalitat que Déu sigui conegut i estimat per l'home. Un home que té la missió d'acomplir els designis del creador i de governar el món (Pròleg, 2). Llull es dona com a mitjancer entre la voluntat de Déu i la dels homes, perquè puguin tornar en plenitud a la glòria. L'ordre dels llibres suggereix la idea de Déu com a causa eficient (creador del món i de l'home) i com a causa final (que aportarà la vida i la glòria eternes a l'home). Una causa final a la qual només es pot aspirar, si els individus consagren la seva vida al coneixement de la causa eficient i, d'aquesta manera, la poden estimar en un món en què s'ha perdut la "saviesa, caritat i devoció" del passat (Pròleg, 3).³

¹ "Dans la mesure où il fonde l'existence de Dieu sur la bonté du monde, Llull doit chercher à répondre au problème du mal. Pourquoi Dieu, dans sa toute puissance et son infinie bonté n'a-t-il pas créé un monde meilleur? Le monde a été créé par la volonté de Dieu, sa volonté est identique à sa puissance et à sa bonté mais le bien créé par Dieu ne peut être identique au Bien suprême réservé à Dieu seul, il suffit qu'il soit supérieur au mal. Quant à l'incarnation, elle n'a pas eu pour cause la déchéance de l'homme car l'action divine aurait été dépendante du mauvais choix d'Adam, l'incarnation est d'abord une manifestation de dignité divine, elle est l'expression de la grandeur de l'amour divin pour sa créature" (Weber 1997: 75).

² E. R. Curtius considera que la idea de Déu com a artífex representa la síntesi de les concepcions bíbliques i neoplatòniques de la creació. Déu és el creador del cel, de la terra i de totes les coses (*Gènesi* 2, 1), va crear l'home a la seva imatge (*Gènesi* 1, 27), va ordenar-ho tot en nombre i en mesura (*Saviesa* 11, 21). Per aquesta raó, les seves obres el revelen com artífex (*Hebreus* 11, 10). La idea de la imatge i de la semblança de l'home és el punt de partença de la psicologia augustiniana (Curtius 1976: 757-759).

³ En aquesta interpretació caldria tenir en compte la possible influència dels corrents neoplatònics que aleshores penetaven amb força a la facultat de teologia de la Universitat de París, cf. Ruiz Simon 2005: 178-193. Aquesta concepció es reflecteix especialment en la concepció de la visió beatífica de Llull.

3. 2. 1. 2 Si és Déu

Finalitzat el pròleg, comença el llibre primer amb el conegut episodi de la pastora. Doctrinalment, la tràgica aventura només té la finalitat de fer que Fèlix dubti, caigui en la temptació i segueixi dubtant. Plantejat el dubte, Fèlix arriba a la conclusió següent (I, 1, 4):

Si Déu existís, hauria ajudat la pastora
Per tant, Déu no existeix, perquè no ha ajudat la pastora

El dubte arrenca d'un raonament molt senzill i d'una aquelles típiques falses creences populars que l'ermità ha de desmentir. L'aspecte més interessant d'aquest plantejament és que tot el raonament funciona lògicament i es confirma per l'experiència. Aquesta contradicció aparent entre el que dicta la raó i la voluntat divina és un tòpic del pensament lul·lià, de la qual els principis de l'Art donen sempre una solució satisfactòria.

Quan Fèlix es troba amb l'ermità, Llull fa avinent la seva formació filosòfica i teològica. Crida l'atenció que, de la mateixa manera que recorda amb insistència la necessitat de la filosofia i de la teologia, al *Llibre de meravelles* no parla mai explícitament de l'Art. És possible, però, que després del poc ressò de la presentació del seu mètode a la Universitat de París decidís, almenys al *Llibre de meravelles*, amagar-ne els fonaments sota la particular forma en què presenta la novel·la a mig camí del tractat científic, de l'enciclopèdia i de la novel·la. L'intent devia de resultar efectiu perquè, sota l'aixopluc de les ciències oficials i de la forma novel·lada en què oferia els continguts, podia presentar les virtuts del seu mètode d'una manera més subtil i efectiva sense la necessitat de justificacions.

Abans que l'ermità assumeixi l'explicació de la contradicció viscuda per Fèlix, es descriu el procés psicològic que l'ha afectat després de la mort de la pastora: quan més intensa esdevé la temptació, més forta és la persistència en l'error que Déu no existeixi. Aquest procés d'allunyament de Déu a partir de la temptació i del dubte reflecteix indirectament la idea de Llull segons la qual un error en la fe (en la creença) suposa un error de coneixement i, per tant, una mala percepció de la realitat.

Més endavant, per exemple, es veurà com molts dels grans misteris del cristianisme han de ser primer creguts i assumits des de la fe per tal de poder-los, en acabat, conèixer i estimar racionalment. D'una altra banda, la qüestió és obligatòria per a la correcta disposició del *Llibre de meravelles* i pel sentit del llibre primer: demostrar i descriure l'existència de Déu.¹

Fèlix explica a l'ermità el motiu del seu neguit i de la seva temptació amb la mateixa argumentació que havia desenrotllat interiorment (I, 1, 6). Després de l'exemple, l'ermità en fa evident la significació. L'argumentació de l'existència de Déu respon a

¹ Per a l'existència de Déu, cf. *DTC* IV: 874-948. Per a les diverses consideracions històriques, cf. *DTC* IV: 948-1152 i *DTC* XV: 1702-1830. Per al coneixement de Déu a partir de l'Art en general, cf. la introducció de Marta Romano a *l'Ars amativa boni* (*ROL* XIX: 47-64). Per a la manera de fonamentar l'existència de Déu en Llull, cf. Tusquets 1990. Per a l'existència de Déu en Llull i altres temes relacionats, cf. *ROL* VII: 330-331, *ROL* VI: 264-265, *ROL* XIII: 35-135, *ROL* XIV: 189-216, *ROL* XVI: 289-301, *ROL* XIX: 466-504 i *ROL* XX: 449-460.

principis finalistes. Com ja s'havia apuntat des del començament del llibre, si l'home es defineix per la seva finalitat, Déu es manifesta en la finalitat de la seva creació a partir de principis molt simples:

Déu és i el seu fi és el bé i el món és la seva creació
Per tant, com que el fi del món és el bé, el món és bell

L'argument de l'ermità parteix d'una concepció neoplatònica de la divinitat que projecta la seva bondat i la seva bellesa en la creació. De la mateixa manera que la presència del mal al món suposa un problema o almenys un entrebanc important per aquestes concepcions (que Llull intenta resoldre al primer llibre), l'existència del bé (en la línia del *bonum diffusivum*) justifica i significa l'existència de Déu. L'ermità s'ha fet la pregunta de si i si no (*utrum?*) i ha continuat la lògica de la proposició en el cas que Déu no existís:

Si no existís Déu, el fi del món seria el mal
Per tant, si no existís Déu, el mal seria major que el bé

En aquest context, cal entendre el concepte major (estrictament majoritat en la terminologia artística) com allò que està més a prop de la finalitat de l'home i de la creació, això més a prop de Déu, que ha estat caracteritzat com el bé absolut mancat de tot mal.¹ Establert el que passaria si Déu existís i si no ho fes, s'arriba a una conclusió que se sosté per un argument de força de caire ontològic i existencial obvi:

Si hi ha bé, hi ha ésser
Si hi ha mal, hi ha no ésser

D'on és relativament fàcil extreure la conclusió que, per la pròpia existència de l'home, per la bellesa i la bondat demostrades per la pastora i per la realitat objectiva de l'existència del bé, Déu ha d'existir necessàriament.

Sense perdre de vista tot el que ha exposat fins ara i respectant la formalitat lògica de les argumentacions, l'ermità insisteix en el fet que Déu és el bé màxim i que és el creador de la vida. Com que la finalitat de l'home és conèixer i estimar Déu, la finalitat de la criatura (efecte) és tornar al seu Creador (causa). Des de tots els punts de vista, la causa ha dotat de vida i de sentit als éssers sublunars i ha concedit als homes el privilegi de la vida eterna després de la mort. El bé, doncs, representa Déu. En canvi, l'allunyament de la causa primera suposa l'absència de vida, la manca d'existència:

Si Déu és, hi ha bé al món
Si Déu no és, hi ha mal al món
Per tant, si Déu no és, la creació no té finalitat

¹ El mal no forma part de Déu, és un acte antinatural de les criatures: "Quod bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala, et illa prope, haec longe, quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis praesentiam, et Deus bona et mala cognoscat, mala tamen non cognoscit nisi per notitiam, bono vero non solum per scientiam, sed etiam per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita es scit, ut etiam approbet, et placeant, id est, ita scit, ut eorum sit auctor" (*Sententiae* (I, 36, 2): 227). L'oposició entre bé i mal, però, no és simètrica; ja que el mal és accidental; mentre que el bé és essencial. Aquesta relació és una prova de la presència de la idea de la contingència del mal en el pensament lul·lià. Concepció d'origen augustiniana (*Civitate Dei* XI, 9) i que va ser desenvolupada al XIII per Bonaventura (*Breviloquium* III, 1) (Rubio 1995: 81, n. 48).

Per bé que fins aquí la demostració s'ha revelat circular, no es pot considerar pròpiament una demostració *per aequiparantiam*. La finalitat del món se suposa perquè tot el que Déu ha creat, si Déu existeix, ha de tenir un fi. De la mateixa manera, si Déu no existís el bé no seria un atribut de la divinitat i, per tant, seria equivalent al mal. A més a més, el bé partiria de si mateix i la seva finalitat seria el mateix bé. Finalment, es constata que la presència del mal al món es justifica per les males obres de les criatures i no pas per una hipotètica mancança de Déu o, més directament, perquè no existeixi. Així doncs, com que la raó i l'experiència demostren que tot això és impossible, Déu ha d'existir.¹

Segons Ruiz Simon (1999: 379-384), a partir de l'assumpció de la finalitat a la qual tendeix l'home, és possible de determinar la resta d'objectius vitals com a fonaments amb els quals aconseguir acomplir aquesta finalitat. Des del punt de vista objectiu aquesta finalitat descrita per Llull és el mateix Déu. Del del punt de vista subjectiu es materialitza en el coneixement i en l'amor envers Déu. Considerant aquesta distinció, el Beat diferencia entre dos mèrits: un referit a la creença dels articles i un altre referit a la intel·lecció de la creença. Aquest segon mèrit és superior. En aquest context, la fe no és entesa com una finalitat per ella mateixa, sinó com un mitjà per arribar a aquest coneixement i al mèrit superiors, perquè sense creure no es pot entendre.

La concepció sobre el mèrit era diferent entre els franciscans i els dominicans. Els franciscans consideraven que per l'adquisició de mèrit calia en primer lloc la influència de Déu. En acabat, calia la confirmació d'aquesta influència per les accions naturals, que esdevenien una mena de preparació per a la gràcia divina i per a la confirmació en Déu. Pels franciscans, doncs, només les obres determinaven el mèrit de cada un. Els dominicans pensaven que el mèrit era determinat totalment per l'acció d'una gràcia divina especial, justificada pel següent adagi: *Faciendi quod in se est Deus non denegat gratiam*. Els dos ordes, però, coincidien en la realitat del mèrit (*DTC X*: 681).

Llull considerava que el mèrit s'adquiria gràcies a la possibilitat del lliure albir. El mèrit consistia en el fet d'actuar segons la causa final i en la identificació entre allò que l'home és i entre la causa final a la qual tendeix naturalment (Ruiz Simon 1999: 379). Al *Llibre de demostracions* va explicar amb molta precisió les relacions entre el mèrit,

¹ Jordi Gayà (1981: 36-38) va estudiar la demostració de l'existència de Déu al llibre segon del *Llibre de demostracions*. Primerament estableix un concepte de Déu (*quo magis*) i després repassa els diversos estadis de l'ésser, demostrant que Déu els transcendeix. En aquest esquema demostratiu sobresurten tres temes: l'estructura operacional, l'estructura mocional i la via superlativa. L'estructura operacional descriu la teoria de Llull sobre el necessari *agere* de les dignitats, inherent a la mateixa definició de les dignitats. D'aquí s'infereix haver de pensar en un *terminus a quo* i un *terminus ad quem*, per bé que implícitament exigeix l'*operatio*, concebuda com la responsable del grau de perfecció d'un ésser. L'estructura mocional fa referència al fet que, en els compostos elementals, el moviment demostra el movedor i el mogut. El moviment i el mogut fan part de la segona intenció, mentre que el mogut en fa part de la primera. Finalment, pel que fa a la via superlativa: "La consecución del ser más perfecto (*del quo magis*) late en todas las conclusiones de cada capítulo y obliga a pensar en la vía superlativa. En el desarrollo de la deducción se va exponiendo un ascensus con base en la comparación, en el juego entre más y menos. Lógicamente el último miembro es el 'más que supera todos los demás'. En un capítulo que dedica a 'major e mijà e menor', a los que denomina los tres graus y que dista, por lo demás, de presentar una doctrina coherente sobre el tema, se indica este talante superlativo de la demostración cuando concluye: 'on, con eternitat per subirà durement se cové a esser subiran be, per asso es demostrable subiran be esser alcuna cosa qui per totes maneres sia major en essencia e en nobilitat, que null altre be ni que tots los altres bens'" (Gayà 1981: 38).

la fe i la raó, vasos comunicants del mateix impuls de retorn a l'origen. El punt de partença és molt semblant al que ofereix al *Llibre de meravelles*: hom augmenta el seu mèrit quan major és la seva fe. Això significa que hom ha d'augmentar igualment el seu mèrit quan entén. En aquest cas, però, Llull distingeix entre dos modes d'entendre: amb mitjà (que anomenaré indirecte) i sense mitjà (que anomenaré directe). El mèrit és major quan entén indirectament que no quan ho fa directament. Per tal d'explicar el seu raonament, el Doctor Il·luminat fa una comparació entre la fe i l'enteniment. Quan la fe creu en la trinitat i en la unitat actua de la mateixa manera que el mode d'entendre indirecte. En canvi, si la fe només creu en la unitat actua com el mode d'entendre directe. Això demostra que, si els homes poden adquirir mèrit per la seva fe, necessàriament han d'adquirir mèrit pel seu enteniment, que pot aprehendre els articles de la fe. Si no fos així, Déu es convindria amb injúria, menoritat i defalliment. Cosa que és impossible, per la qual impossibilitat es demostra que l'enteniment pot augmentar el mèrit quan entén els articles de la fe (*ORL XV: 44*).

Implícitament, Llull defensa la tesi segons la qual la raó augmenta el mèrit mitjançant la possibilitat d'entendre els articles de la fe. Però, com precisa al *Llibre de meravelles*, no es pot perdre de vista que aquesta capacitat cognoscitiva també augmenta i reforça la fe. Francesca Chimento sosté que aquesta idea es remunta a la sentència de Gregori el Gran, segons la qual la fe no té valor si no és confirmada per la raó:

“Questa idea, genericamente condivisa da tutti negli ambienti teologici del tempo è ciò che, secondo Lullo, sta alla base dell’atteggiamento dei missionari che pretendono un assenso incondizionato della volontà, non prendendosi minimamente la briga di giustificare le proprie affermazioni di fronte all’intelligenza dei loro interlocutori. La sentenza di san Gregorio fu commentata anche da Tommaso d’Aquino, che la spiega dividendo la questione in due momenti: l’uso della ragione prima e dopo l’atto di fede (*Summa theologiae* II-II, 2, 10). Nel primo caso, fare ricorso alla ragione lascerebbe trasparire una mancanza di volontà (la volontà si rivelerebbe falace rispetto alla prontezza con la quale ci si dovrebbe accostare a Dio); nel secondo caso, invece, utilizzare la ragione per approfondire le verità rivelate, in modo da poter aderire meglio con l’intelletto ad esse, [...] non solo sarebbe meritorio, ma in più si avrebbe un incremento di merito” (Chimento 2002: 29).

Assumida la finalitat de l'home com a criatura de Déu, la demostració racional dels articles és només una conseqüència lògica del fi pel qual Déu va crear i ordenar el món. Per a Llull, l'home (creient o no) tendeix naturalment al coneixement de Déu perquè aquesta és la seva darrera i única finalitat. Actuar d'una altra manera significaria contradir l'ordre establert per la divinitat. És a dir:

“L’argumentació feta segons la causalitat final, segons la consideració, com a primer criteri, del fi últim de totes les coses, permet de concloure que algunes coses són d’una determinada manera (perquè no podrien ser d’una altra, en tant que serien contràries a la ‘majoritat del fi’), tot i que l’enteniment no entengui com pot ser que siguin d’aquesta manera” (Ruiz Simon 1999: 151, n. 101).

El fet d'insistir en la finalitat de l'home, significa que la novel·la pretén de donar al lector un mètode efectiu i comprensible de conèixer Déu a través d'un mèrit cognitiu superior al que pot donar la fe. La descripció d'aquests dos mèrits, de fet, significa el reconeixement per part del Beat que hi ha dos modes d'atansar-se a Déu (en determinats casos complementàries) i, per tant, dues menes de coneixement de la divinitat. El *Llibre de meravelles* dóna les eines necessàries mínimes d'una forma atractiva perquè tothom pugui aconseguir el segon mèrit, perquè, comptat i debatut, aquest segon mèrit és el que realment reflecteix la voluntat divina.¹

La interpretació de l'explicació de l'ermità provoca en Fèlix la *delectatio* de la seva ànima, que és l'efecte que sent aquell que accedeix al coneixement diví. El concepte de *delectatio* és conseqüència de la semblança a Déu: una major semblança fa possible una major delectació (Ruiz Simon 1999: 389-390, n. 554). El coneixement per ell mateix també és font de felicitat com deia el Filòsof:

“Multociens michi, o Alexander, vere phylosophya visa est esse utilitas quedam divina et felix, maxime autem in quibus sola sublevata ad monium consideratione studuit cognoscere veritatem que est in ipsis et, omnibus ab ipsa distantibus propter altitudinem et magnitudinem, ipsa causam non verita est neque se ipsam ab optimus reputavit indignam, set et proximam sibi et maxime convenientem esse eorum disciplinam” (*De mundo*: 3 (391a 1-8)).

Això no obstant, Fèlix encara no ha estat plenament convençut pel que ha dit l'ermità i insisteix en la contradicció aparent que ha viscut amb la pastora amb l'afegit, ara, de l'experiència personal de la temptació:

Si Déu és, hauria ajudat a la pastora
Per tant, si Déu és, Fèlix no seria temptat

S'insisteix en el triomf del mal en un context la finalitat del qual és el bé. Reconeixent que aquesta és la finalitat de la creació (el bé), no sembla possible que Déu, si és, hagi pogut permetre un tragèdia com la de la pastora (I, 1, 10). Tot i que la pregunta de Fèlix és *mutatis mutandis* la mateixa d'abans, la resposta de l'ermità suposa un canvi substancial en els principis demostratius emprats. En primer lloc, l'ermità dóna per assumida l'existència de Déu, per bé que Fèlix no l'hagi acabada d'entendre. En segon lloc, aquest Déu (que existeix sense cap discussió possible) és caracteritzat per dos atributs concrets: caritat i justícia, dues de les setze dignitats de l'etapa quaternària. La tria d'aquestes dues dignitats es justifica en el context de dubte i d'incomprensió en què es troba Fèlix. Evidentment, com es dedueix dels raonaments sobre la finalitat del món, Déu no pot actuar contra la seva mateixa natura, contra la seva pròpia essència.

De la mateixa manera que, per la presència del bé i de la bellesa al món, es reconeix l'existència de Déu; s'infereix que els esdeveniments que acaba de viure Fèlix responen a una voluntat divina que ell no és capaç de percebre ni d'interpretar adequadament. És a dir, la justícia divina exigeix que aquells qui, com la pastora coneixen i estimen Déu,

¹ Al *Llibre del gentil*, Llull distingeix entre dues finalitats per què els homes van ser creats per Déu: “La final rahó, so es la principal rahó per que Deus a creat home, es per so que home aja conexensa de Deu e am Deu. E la secundaria entenció per que Deus a creat home es per so que home particip en la gloria ab Deu eternalment sens ffi” (*NEORL* II: 93).

rebin el premi de la glòria. La pastora ha estat beneïda i premiada pel seu sacrifici i ha bescanviat la incertesa de la vida per l'eternitat de la vida vertadera. La temptació de Fèlix ha estat una prova determinada per la providència, una prova quotidiana a la qual estan sotmesos tots els homes cada minut de la seva vida. Aquesta fragilitat que Fèlix ha experimentat és el que ha de superar gràcies a la caritat de Déu, que sempre permet una segona oportunitat als pecadors. D'aquesta manera, amb l'ajut de Déu i amb la seva pròpia *fortitudo* podrà combatre amb més possibilitats d'èxit les múltiples temptacions del segle.

En acabat, l'ermità torna a les demostracions racionals de l'existència de Déu, mitjançant l'exposició d'un exemple (I, 1, 12-13); el qual és una veritable exposició doctrinal, deixant de banda la simbologia del cercle com a idea de perfecció i del cosmos. Tota l'argumentació de l'ermità, desenvolupada molt intel·ligentment des de la dramatització del fet fins a la progressiva introducció dels conceptes filosòfics, fonamenta la necessitat de l'existència d'una causa primera exterior al món conegut. Un cop l'ermità ha plantejat la qüestió a Fèlix, ell mateix desenvolupa l'argumentació en funció de si existís o no existís aquesta causa primera (*utrum?*) que, òbviament, és Déu.

L'ermità empra dos atributs divins en l'explicació, per bé que sense associar-los directament a la divinitat en un primera lectura. En canvi, la concordança és un concepte totalment artístic, corresponent a uns dels triangles de relació de la figura T, clau per entendre al *Llibre de meravelles* la importància de l'Art i les relacions entre Déu i les seves criatures:

Grandesa	=	concordança i majoritat	= ésser (Déu)
Poquesa	=	contrarietat i (menoritat)	= no ésser (no Déu)

Per tant, fora del cercle, hi ha necessàriament major grandesa
 Per tant, dins del cercle, hi ha necessàriament poquesa (menor grandesa)

Major necessitat = grandesa
 Per tant, Déu (causa) ha de ser fora (extern)

Major necessitat = poquesa
 Per tant, home (efecte) ha de ser dins (intern)

L'argumentació, per bé que complicada, es basa en un principi físic obvi: delimitat un espai concret (un cercle) resulta necessari que la superfície exterior sigui més gran (aquí és quan empra el concepte grandesa, una de les dignitats divines, tant en la seva accepció d'atribut diví com en la seva accepció física) que el que ha romàs acotat pel cercle. La relació entre grandesa i majoritat és immediata (són conceptes que denoten, si més no, proximitat), encara que la majoritat es refereix en tot moment a allò que és més a prop de la seva finalitat. La unió de grandesa i majoritat suposa la concordança i l'existència, és a dir, Déu.

Dit d'una altra manera, donat que Déu és, s'ha de suposar que ha d'existir fora del món conegut (representat a l'exemple pel cercle que envoltava Fèlix). De fet, tot el que hi ha fora d'aquesta reducció donada pel cercle, significa la grandesa de Déu. Al contrari, tot el que roman dins del cercle esdevé poquesa, contrarietat i no ésser. La segona premissa

se sobreentén per la primera, com la mateixa conclusió que es dedueix sense dificultat de les dues premisses.

Al *Llibre del gentil* s'explica que la grandesa i que el bé es convenen amb ésser:

“Maniffesta cosa és al humá enteniment qe be e granea se covenen ab esser; cor aytant con lo be es major, d' aytant se cové mills ab essencia o ab vertut o ensems; e mal e poquea, qui son contraris a be e a granea, se covenen ab no esser; cor aytant com mal es major, d' aytant se cové mills ab menor esser que ab major. E si açó no era enaxí e era lo contrari, seguir-s'ia que tot home naturalment amaria mes no esser que esser, e mes mal que be; e amaria mes menor be que major, e menor esser que major; e assó no es ver segons que raó o demostra al humá enteniment, e que la vista corporal o representa en les coses vesibles” (*NEORL* II: 15).

D'una manera semblant, al *Commentum*, el Doctor Il·luminat respon a la pregunta:

“*Utrum Deus sit? Solutio: Afirmatio negatio, bonitas magnitudo, aeternitas potestas, finis majoritas*” (*MOG* III: 389).

Més endavant, raona i desenvolupa aquesta resposta lacònica emprant la figura T i el principi de la impossibilitat de la limitació de les dignitats. Al començament, fonamenta la primera argumentació, a partir del triangle (FG): si Déu no existís les dignitats serien limitades, cosa que és impossible. En canvi si Déu és (KL), s'ha de donar la manifestació màxima de les seves dignitats en la seva essència. En conclusió, si Déu és (FG) es dona la possibilitat d'un ens sense malícia ni privació. Altrament hi hauria molts déus:

“*Quia nullum ens potest esse perfectum omnimoda perfectione, nec bonum omnimoda bonitate, et sic de aliis, extra Deum, quia sic esset dare plures Deos, et in quolibet eorum limitationem et imperfectionem*” (*MOG* III: 390).

La segona argumentació fa referència al fet que la diferència és major en concordança que en contrarietat; perquè suposa permanència en l'ésser (vida), mentre que la contradicció suposa tendència a no ésser (mort). Aquesta és una argumentació molt semblant a la que fonamenta algunes de les tesis principals de la novel·la (sobretot, en els dos darrers llibres escatològics). Si Déu no existís, la concordança i la contrarietat no suposarien cap diferència, per tant Déu és. Contra això, argumenta d'una manera semblant, invertint el discurs i justificant l'exigència de l'existència de Déu. De tal manera que conclou en uns termes propers als exposats en la novel·la:

“*Recurrentia F.G. ad triangulum viridem, rebeum et cruceum inveniunt, si Deus est, quod ratione principii, medii et finis ens finitum magis accedit ad esse et perfectionem, et si Deus non est, magis ad non esse et imperfectionem; quia si Deus est, omnia entia habent naturalem inclinationem ad eum tanquam imperfectum ad suum perfectum, et si non est, utique est infinitum non esse videlicet infinita privatio, per quam omne ens habet majorem inclinationem ad privationem quam ad esse, quod est falsum*” (*MOG* III: 391).

Tornant al *Llibre de meravelles*, l'ermità segueix enumerant possibilitats que plantegen el fet que Déu no existís:

Si Déu no és, no hi ha resurrecció
Si Déu no és, el món és etern (no creat)
Si Déu no és, la finalitat del món és el món
Si Déu no és, el fi de l'home és no ésser
Si Déu no és, Fèlix no hauria tingut por
(Si Déu no és), la mort és majoritat (finalitat)
Com que Fèlix té por de morir, Déu és

Encara que per arribar a la conclusió no són necessàries totes les premisses, el raonament de l'ermità funciona perquè, davant la pregunta de Fèlix, afegeix una sèrie de continguts transcendents a la seva resposta. En primer lloc, parteix de l'evidència que sense Déu no hi ha resurrecció (cosa que fóra contrària a un dels articles de la fe). A partir d'aquí totes les premisses són conseqüència de l'anterior. Així, les dues premisses referides al món, de fet tenen relació amb la primera, ja que la fi del món s'ha de donar abans de la resurrecció universal. Però, sense Déu no hi ha resurrecció i, per tant, el món no s'acaba i no hauria estat creat, com resulta implícit del raonament de l'ermità. Sense Déu, la finalitat del món necessàriament ha de ser ell mateix. I, lligant la finalitat del món amb la de l'home, resulta igualment necessari que, sense Déu, la finalitat de l'home al món sigui el mateix món (que com se sap per l'exposició anterior, es correspon amb la manca de Déu: no ésser).

Per aquesta raó, sense Déu, la mort significaria la majoritat de l'home. És a dir, la seva finalitat, absent de qualsevol mena de transcendència. Cal dir que, per la lògica del discurs, sembla que Llull hagi desordenat les dues premisses finals, ja que fins ara totes es corresponen amb generalitats, mentre que la darrera es refereix a la particularitat. Això és a la pregunta concreta que havia plantejat Fèlix. I segons el fil argumental, Fèlix no hauria tingut por, sense Déu. Però, com que ha tingut por, cal que Déu existeixi. Finalment, l'ermità clou la resposta amb l'afegit que els justos estaran en glòria eterna en Déu després de la resurrecció. Tancant així l'argumentació d'una manera circular.¹

Fèlix, seguida la complexa reflexió, s'adona de la contradicció aparent en què ha caigut al final de tot el plantejament: com que l'ermità no ha tingut por de la serp, la lògica del que acaba de dir exigeix que Déu no existeixi (I, 1, 15-16). L'ermità, però, demostra al jove que, de fet, el que passa és que Fèlix encara no sap interpretar ni analitzar correctament els fets viscuts ni la doctrina rebuda.

¹ A la *Doctrina pueril* l'explicació d'aquesta qüestió conté tots els elements d'aquest capítol del *Llibre de meravelles*, però sense el desenvolupament final: "Fiyl, tu sapies que articles son creura e amar veres cozes e meravelozes de Deu. Lo primer article es creura en .i. deu, lo qual es comensament de tots comensaments e senyor benefactor de tot quant es. A creure-t cové .i. deu esser ten solament, en lo qual no ha negun defeliment, ans es compliment de tots acabaments. Aquest deu es invisbla als teus huyls corporals e es visible als huyls de te anima. E es digna de tota lahor e de tot honrament. En Deu es bonea e granea, eternitat, poder, saviea e amor, vertut, veritat, gloria e perfecció, justicia, larguea, misericordia, humilitat, senyoria, paciència. En Deu ha moltes vertuts semblants a-questes, e quescuna d'estes vertuts e-nsems son .i. deu ten solament. Hubligat est a creura e amar aquestes cozes, e per assó es[t cr]jea[t] e vengut en aquest mon, que en .i. deu ten solament c[re]gues e adors e ams e temes; e si assó no fas, les penes infernals t'epelen hon vajes sostenir trebayls infinits" (*NEORL VII: 11-12*).

L'argumentació, aquest cop, parteix del concepte de *delectatio*: el plaer de conèixer i estimar Déu. La *delectatio* d'aquest món fa augmentar el desig de la veritable *delectatio* que s'obté amb la glòria de l'altre món. La *delectatio* actua com un imperatiu moral, ja que els homes que s'hi adeliten en el coneixement i en l'amor divins rebutgen qualsevol superfluitat del món. Per aquesta raó (per la capacitat que té l'ermità d'adelitar-se amb i en Déu i per la capacitat de renunciar a la vanaglòria del món), no té por de la mort. Al contrari, desitja que arribi el moment de la seva mort, perquè pugui tornar amb Déu. Aquesta va ser, per exemple, la sort que va fer la bona pastora, la interpretació correcta de la qual Fèlix encara no és capaç d'assolir.

A partir d'aquesta idea, l'ermità elabora la seva argumentació:

L'ermità vol morir. Per tant, Déu és
L'ermità té por. Per tant, Déu no és
Per tant, si Fèlix té por, no hi ha *delectatio*

Com que Fèlix no és capaç de conèixer ni adelitar-se amb la perfecció de l'ermità, no pot reproduir l'actuació ni l'actitud de l'ermità en aquesta situació i interpreta la realitat dels fets d'una manera esbiaixada.

El capítol primer finalitza amb la benedicció a Déu i amb el reconeixement de la il·luminació que ha sofert el jove mentre era allionat per l'ermità. Déu ha actuat directament en l'enteniment de Fèlix perquè pugui conèixer-lo més profundament i més clarament. El procés de què ha gaudit el jove, es descriu a la *Doctrina pueril*:

“Enaxí con lum qui illumina tos huyls corporals a veer les cozes corporals, enaxí per lum de gracia veus so que creus del celestial Deu de gloria e de les sues obres; e, cor lum d'enteniment no puria abastar a entendra tot so qui es a home necessari a creura de Deu e de les sues obres, per assó Deus illumina per lum de gracia la anima del home a creura les cozes invisibles. Amable fil, per lum de fe s'exalsa l'enteniment a entendre, cor, enaxí con lo lum va devant per demostrar les carreres, enaxí fe va devant a l'enteniment. On, si tu vols aver subtil enteniment, no sies increable e criu per so que pusca ton enteniment pugar ten alt que entena so que la fe illumina” (*NEORL VII*: 132-133).

3. 2. 1. 3 Què és Déu

El capítol segon comença aparentment sense cap més incidència que la corresponent pregunta de Fèlix a l'ermità sobre la quidditat de Déu. La reflexió posterior és força important pel que diu sobre el procés d'aprenentatge del protagonista i, sobretot, perquè caracteritza paradigmàticament l'*excessus mentis* per accedir al coneixement veritable de Déu mitjançant l'Art. El subjecte cognoscent (Fèlix) ha rebut a l'enteniment una il·luminació justament del subjecte cognoscible (Déu) que ha provocat dos efectes immediats: en primer lloc, una major voluntat d'estimar-lo i, en segon lloc, una major capacitat cognoscitiva fruit de l'augment de la voluntat (I, 2, 1).

Com explica Ruiz Simon (1995: 30-31), sembla que a través dels elements més característics de la seva gnoseologia des del *Llibre de contemplació* a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, Llull volgués legitimar la seva filosofia teològica o teologia filosòfica partint d'un tema reprès per l'escolàstica contemporània, sobretot, gràcies a la traducció de Guillem de Moerbeke del *De providentia et fato* de Procle enllestida als voltants del 1280: el coneixement pel camí de l'*excessus mentis*. Segons el mateix estudiós la idea de l'*excessus mentis* era present en l'escolàstica medieval des de la descripció clàssica del Pseudo Dionisi al *De divinis nominibus* d'origen proclia a la diàfana definició de Bonaventura de Bagnoregio, segons la qual aquest procés es caracteritzava d'aquesta manera:

“Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum” (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, VII).

Els autors contemporanis a Llull definien el procés com l'acte de coneixement pel qual el subjecte coneix, més enllà de les seves possibilitats, un objecte que el transcendeix; implica, de partença, una inadequació entre el subjecte cognoscent i l'objecte que cal conèixer. El tema va tornar a ser important en l'època de Llull i el mallorquí es va fer ressò en els seus tractats a partir de la teoria dels punts transcendents, segons la qual hi havia dues menes d'enteniment: el natural que entenia els objectes inferiors i el sobrenatural que entenia per sobre de les seves possibilitats naturals objectes superiors (cf. *ORL XVII*: 415). Tant Llull com Bonaventura coincidien en el fet de justificar la possibilitat de l'*excessus mentis* a partir de la *conjunctio* que s'establia entre l'intel·lecte creat i l'intel·lecte diví i de la teoria neoplatònica de la causalitat, per la qual la causa primera (Déu) podia empènyer una causa segona, imatge de la primera, més enllà de les seves pròpies capacitats naturals (Ruiz Simon 1999: 162-168).

Al *Llibre de meravelles*, el Doctor Il·luminat fa una descripció molt acurada i significativa de com Fèlix és capaç d'arribar a aquesta mena de coneixement (especialment significativa quan l'ermità explica a Fèlix la trinitat mitjançant les dignitats). La flexibilitat argumentativa de l'Art permet a Llull fer-ho palès amb relativa facilitat i simplicitat. A banda dels a priori necessaris (gràcia i fe, bàsicament), l'*excessus mentis* lul·lià és una conseqüència lògica de l'estructura ontològica de les criatures *in via* que són un reflex especular a escala dels atributs divins, ja que l'efecte sempre implica una semblança amb la seva causa.

Des d'aquest punt de vista, l'home l'únic que ha de fer per poder tenir accés a aquest coneixement superior és deixar de mirar allò que l'envolta amb els ulls corporals i fer-ho amb els ulls espirituals. El que Lluïl proposa i descriu és el pas decisiu en el procés de formació de Fèlix (i per extensió dels potencials artistes) entre el coneixement empíric descrit fins ara i el coneixement purament intel·lectual que permet l'aprehensió de l'essència divina; a través de l'ànima, que és l'instrument d'aquest coneixement. De tota manera, en aquest context, el paper de la fe continua sent decisiu:

“La fe és la condició de possibilitat del coneixement d'aquests articles, però aquest coneixement l'enteniment que creu el té exercint l'activitat que li és pròpia: la fe permet que l'enteniment '*posset intelligere naturaliter*' allò que l'excedeix” (Ruiz Simon 1999: 386).

Que el fet descrit no és pas anecdòtic ho demostra la llarga estona de recolliment amb què l'ermità rep les paraules del jove, fins al punt que fa perdre la paciència de Fèlix que trenca el silenci amb un exemple prou significatiu (I, 2, 2-3). La impertinència o la impaciència de Fèlix també és corresposta amb un exemple de l'ermità que denota certa irritació (I, 2, 4). El que interessa aquí, però, és el final del darrer exemple en què l'ermità adverteix Fèlix que, tot i la il·luminació rebuda, el camí cap a Déu encara és molt llarg i sofert, com ho demostra la seva pròpia experiència. Cal un llarg període d'estudi de teologia i de filosofia i arribar al coneixement de l'essència de Déu no és segur; perquè, de fet, aquest és un coneixement superior al de la teologia o al de la filosofia.

L'advertiment demostra que el Doctor Il·luminat creia, en primer lloc, en la il·luminació divina com a primer pas per al coneixement de l'essència divina. En aquest context, no cal perdre de vista que la mateixa intrahistòria lul·liana sostenia que l'Art era un mitjà de coneixement revelat. Un tòpic amb què es basava l'autoritat d'un text durant l'edat mitjana. De tota manera, i això és importantíssim en el desenvolupament doctrinal i literari del *Llibre de meravelles*, aquesta gràcia concedida per Déu ha de ser sostinguda per una formació científica rigorosa que finalment amb la metodologia artística (i amb algunes dosis de paciència), acaba permetent que el subjecte conegui (tant com pot en aquest món), l'essència del més gran que es pot conèixer. Lluïl sempre recorda la formació teològica, filosòfica i artística dels ermitans i altres personatges que van alligónant Fèlix en el decurs de la novel·la. Però, val la pena insistir que:

“Per al Doctor Il·luminat, el coneixement correcte sobre Déu és impossible sense la il·lustració divina i sense l'ajut de la gràcia. Evidentment, això val també per a la seva Art, que, com la teologia dels escolàstics, pressuposa la revelació, per bé que (a diferència de la teologia tomista, per exemple) no faci dels articles de fe els seus principis” (Ruiz Simon 1999: 310, n. 407).

El Beat considera que els éssers espirituals sempre arriben a la veritat a través de la llum de la gràcia concedida per Déu:

“Es raó manifesta que l'ànima, per lum de alcuna gracia, sia endresada a creure veritat, e per colpa sia innoyant veritat, per assó es significat que Deus es, qui per lum divinal gracia ilumena la anima a creure veritat, e per los peccats que ffa la anima, Deu la desenpara” (*NEORL II: 37*).

El mateix gentil, com Fèlix, rep sobtades il·luminacions divines mentre escolta els ensenyaments dels tres savis:

“Lo gentil remembrá e entés les raons damunt dites, e guardá los arbres e les fflors, adons la divinal resplandor inluminá son enteniment qui era estat tenebrós, e enamorá son coratge de via de salut” (*NEORL II*: 43).

Perquè, realment, per tot coneixement de Déu, cal la seva gràcia, la seva llum. Albert el Gran considerava que sense la llum que l'il·lustrava, l'intel·lecte no tenia cap possibilitat de percepció. La llum era per a l'intel·lecte com els ulls per a la vista. Aquesta llum és natural, veritable, gratuïtat, beatificadora i glorificadora. No hi ha altra cosa que confereixi la cognició i aquesta llum resulta l'assimilació entre cognoscible i cognoscent, com es diu a 1 *Joan 3, 2*: *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (*Summa* (I, III, 15, 3-3, solutio): 110-111).

Més endavant, l'ermità precisa que l'allunyament de Déu impedeix el coneixement i, per tant, la delectació en el seu coneixement. Aquests plaers són indicis donats al món per tal de poder conèixer Déu. Amb tot, la majoria de la gent interpreta i coneix aquests plaers en funció del món (segona intenció) i no en funció de Déu (primera intenció). Partint d'aquesta premissa, l'ermità fa una definició de Déu des del punt de vista de la finalitat:

Si s'estima el món pel món, Déu és allò que allunya de Déu
Si s'estima el món per conèixer i estimar Déu, Déu és allò que significa Déu

La definició és molt clara i recupera una de les idees doctrinals fonamentals del *Llibre de meravelles*: la finalitat de la creació. Recuperant i simplificant algunes de les argumentacions anteriors, l'ermità assenyala que, com qualsevol altre efecte de la causa primera, cal que l'home estimi el món en funció de la finalitat del món: conèixer i estimar Déu. En quant l'home estima el món per ell mateix, desvirtua la seva pròpia finalitat i la del món. La insistència en l'error provoca l'allunyament de Déu i, consegüentment, desconeixement i desamor. Quan l'allunyament és irreversible i actua definitivament la justícia divina, es perd Déu i la vida, eternament en no ésser. Com descriu Ruiz Simon, això no constitueix cap novetat dins l'*opus* lul·lià:

“La teoria de les dues intencions, que es basa en la distinció entre la relació de l'ànima racional amb la causa final (primera intenció) i la seva relació amb les finalitats intermèdies o els instruments que s'ordenen a aquesta causa final (segona intenció), és molt important en l'obra de Llull. [...] A partir d'ella es justifica, per exemple, el que es podria anomenar la 'moralització lul·liana dels judicis cognoscitius', que prescriu l'elecció, davant de dues proposicions contràries, d'aquell que és 'més amable', és a dir, d'aquella que implica 'majoritat de fi'” (Ruiz Simon 1999: 379, n. 530).

La insistència en la finalitat de l'home *in via*, es justifica com a terme de referència per a distingir els arguments bons dels dolents en funció del principi de les dues intencions. I, d'aquesta manera, es determina i s'ofereix la forma correcta d'actuar en cada moment de la vida.

A continuació, l'ermità, després d'una nova reflexió sobre la finalitat de l'home, defineix Déu com la perfecció (sense defalliment) dels seus atributs o, com diu en aquest cas, de les perfeccions de Déu (I, 2, 9). L'home pot conèixer Déu en tot allò en què no hi hagi defalliment d'aquestes perfeccions (o dignitats). L'ermità no aprofundeix més en aquesta argumentació, per bé que la completa amb diversos exemples. El més il·lustratiu, des del punt de vista doctrinal, és el que planteja un debat entre un ermità i un cavaller (I, 2, 12). Aquí es dona informació complementària de la definició anterior sobre Déu. Si abans Déu havia estat descrit pels seus atributs (perfeccions o dignitats), ara ho és per les seves obres (o operacions). La tria en aquest cas no sembla pas exhaustiva, sinó limitada a les més evidents. La caracterització és la següent:¹

Déu (A)

és creador

és ordenador

és recreador de la vida eterna (glòria)

és jutge

és donador de vida als éssers sotmesos a generació i a corrupció

Ara Llull ha canviat el mode de demostració. Al principi, quan descriu què és Déu a través dels seus atributs, no els demostra, sinó que simplement els enumera. Ara en canvi, el nivell de l'explicació doctrinal ha pujat i l'ermità de l'exemple ha argumentat sobre Déu a partir dels seus efectes (demostració *propter quid*).

Els efectes (o operacions *ad extra*) de Déu triats són d'una gran claredat. Els quatre primers trets són tan obvis i recurrents que es comenten per ells mateixos (de fet, són quatre articles de la fe). El cinquè, segurament també, però voldria cridar l'atenció sobre un aspecte que es pot inferir d'aquesta descripció de la divinitat. Abans ja ha estat comentat el fet que Llull es refereix a Déu com a símbol de vida, quan al primer capítol del llibre primer reflexiona sobre l'existència o no de Déu. En aquest sentit, cal considerar que la vida de què parla el Doctor Il·luminat és la vida espiritual. A la *Bíblia* es considerava l'esperit (alè) com la font de vida dels homes i es diferenciava de l'ànima, entesa com a *pneuma*. Llull, amb aquesta visió de Déu com a vida, remet d'alguna manera a aquesta concepció i a la culminació d'un procés que, pels homes, comença *in via* i arriba a la plenitud *in patria* contemplant cara a cara Déu.

Després d'un exemple protagonitzat per una dama i un cavaller sobre el veritable amor i la manera de conèixer-lo essencialment, l'ermità s'adona que la descripció i la

¹ Des del primer mot del *Gènesi*, Déu apareix com el ver i únic creador de totes les coses. El punt de partença de Llull sobre la concepció de la divinitat, tot i les complicacions posteriors, no sembla massa allunyat de la tradicional de la teologia cristiana des d'Agustí d'Hipona. Per l'africà, l'existència de Déu és tan evident que, no creure-hi, sembla una follia. Agustí aporta diverses proves de l'existència de Déu: la prova teleològica demostra l'existència de Déu per l'ordre i la bellesa del món; la prova del món com a variable assenyalada que la mutabilitat del món exigeix l'existència de Déu com a perfecció suprema i essencial (*De trinitate* VIII, 3, 5); la prova d'ordre ontologicopsicològic (*De libero arbitrio* II, 3-15) es basa en el fet que la raó exigeix l'existència d'alguna cosa eterna i immutable. Finalment, l'argument psicologicomoral (*Confessions* IV, 9) desenvolupa la idea que l'obligació moral exigeix que existeixi Déu com a principi de tot bé. En resum, tres idees molt simples sobre Déu perfilen la noció del bisbe d'Hipona: Déu és la raó de tot ésser (com a principi de totes les coses); Déu és la raó de tota la veritat (és la llum intel·lectual de totes les criatures racionals); i Déu és la raó de tota moralitat (com a bé suprem i finalitat darrera de totes les coses) (*Civitate Dei* VIII, 4, 10, 2) (*DTC* IV: 874-948).

demostració *propter quid* que ha fet de Déu no han satisfet a Fèlix. Perquè ell té la voluntat d'elevat el seu enteniment i desitja conèixer la causa per ella mateixa. I, per tant, no es vol accontentar pas amb la visió atenuada a la qual s'arriba mitjançant la coneixença dels efectes (I, 2, 14-16).

Per tal de satisfer-lo, l'ermità parteix de la idea que, demostrada l'existència de la creació, és necessari que hi hagi algun ens que l'hagi creada i només aquest ens ha de tenir la capacitat (o la potencialitat) de fer-ho. L'ermità reconeix que aquest coneixement que es pot obtenir de Déu és molt inferior al que s'obté mitjançant el coneixement que és té de la seva obra en Ell mateix i, és clar, de l'operació fonamental de l'ésser de Déu que és la trinitat, quan Déu es capaç d'engendrar divinitat d'Ell mateix i en si mateix. L'operació trinitària s'explica de la manera següent:

Déu (A)

és Déu Pare que engendra Déu Fill
és Déu Fill que amb el Pare espira Déu Esperit Sant
és Déu Esperit Sant
és trinitat (Pare, Fill i Esperit són unitat)
és unitat (Pare, Fill i Esperit són trinitat)

Tot plegat és una clara demostració circular, perquè totes les combinacions reflecteixen la trinitat i la unitat divines¹ que es contenen les unes en les altres essencialment:

Déu (A) és Déu Pare i Déu Fill i Déu Esperit Sant

És una demostració *per aequiparantiam*, ja que la causa és demostra per ella mateixa. Aquesta mena de demostracions són fonamentals per a comprendre el mètode lul·lià i les particularitats del seu pensament teològic:

“La demostració *per aequiparantiam* era, per a Llull, una de les principals aportacions que la seva Art oferia respecte a la vella teoria de l'argumentació en general i de la demostració en concret. D'aquí que el Doctor Il·luminat, a més d'insistir en la seva novetat (en el fet que era desconeguda pels antics), defensés la seva necessitat (la impossibilitat epistemològica de la seva negació) i la seva legitimitat (contra l'acusació segons la qual queia en un cercle viciós) (Ruiz Simon 1999: 256) [...] En aquest entinema la relació entre l'antecedent i el consegüent no és una relació entre la causa i l'efecte, sinó entre 'iguals' que es coimpliquen” (Ruiz Simon 1999: 252).

El desenvolupament d'aquestes demostracions es va donar durant la primera estada parisenc (és a dir, contemporàniament a la composició del *Llibre de meravelles*) i particularment al *Commentum* (Ruiz Simon 1999: 259-273), del qual ja s'ha fet referència al capítol dedicat a les estructures artístiques del text. En aquest llibre Llull va voler demostrar la necessitat de les demostracions d'igual a igual. Per bé que, el mallorquí sabia que Aristòtil sostenia que les demostracions circulars eren impossibles:

¹ Fins ara no n'havia fet esment, però, aquesta exposició (com tota la resta en què Llull parla de la trinitat i de la unitat de Déu) planteja indirectament segons el cànon occidental un dels problemes que havien dividit les esglésies d'Occident i d'Orient: el *Filioque*; cf. *DT*: 359-361 i *DTC* V: 2309-2343. Per al tema en Llull, cf. Garcías Palou 1960.

“Tot i demostrar el mateix pel mateix, la demostració *per aequiparantiam* no és una argumentació sofística si es té en compte que en aquesta prova l'intel·lecte copsa una distinció (entre les dignitats) que existeix en ell quan pensa un objecte (Déu) per bé que aquesta distinció es correspongui amb una identitat substancial (entre les dignitats) en el mateix objecte. [...] Llull, quan legitima aquesta mena d'argumentació que prova el mateix pel mateix des del punt de vista de l'objecte a partir de la constatació de l'existència d'una diversitat en l'intel·lecte, es basa en la divisió, comuna a l'escolàstica del seu temps, entre la 'distinció real' (*distinctio realis*), que es refereix a les coses mateixes, i la 'distinció racional' (*distinctio rationis*), establerta per l'operació intel·lectual; una divisió que, per exemple, és usada també per Tomàs d'Aquino per explicar que la distinció entre els atributs essencials de Déu no és real, sinó racional” (Ruiz Simon 1999: 262-263).

Per raó d'aquests problemes entre distinció i igualtat en els atributs de Déu i per raó de la diferència establerta per l'escolàstica entre la *distinctio realis* i la *distinctio rationis*, Llull al *Llibre de meravelles* sol explicar la trinitat en funció de la distinció entre els actes de paternitat, de filiació i d'inspiració. Les dignitats es defineixen en funció de la seva igualtat essencial. Com que les dignitats són en cada una de les persones, es dedueix que tant els atributs divins com la trinitat són iguals i diferents alhora.¹

Tot seguit, afegim una altra descripció complementària de Déu partint de les seves dignitats que insisteix en la referència a Déu com a causa:

Déu (A)

és bo	=	bonesa
és infinit	=	infinitat
és etern	=	eternitat
és savi	=	saviesa
és volenterós	=	voluntat
és virtuós	=	virtut
etc.		

Ara l'ermità no té tant d'interès a descriure els atributs de Déu, com a fer veure com són i com actuen en Ell. Aquestes dignitats es manifesten completament en Déu. Déu és acte pur i, per tant, els seus atributs són presents en la seva màxima plenitud, en el que Llull anomena grau superlatiu. Per aquesta raó, Déu, a diferència dels homes, aconsegueix la plenitud en Ell mateix (I, 2, 18).

¹ En la doctrina trinitària la troballa demostrativa del mallorquí assoleix la seva plenitud: “El grado máximo de la demostración por equiparancia se alcanza en la doctrina trinitaria de Llull, en la que la doctrina de los correlativos es aplicada al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, siendo el Padre el amante, el Hijo el amado y el Espíritu Santo el acto de amar, sin que estas distinciones impliquen la sucesión de actos diversos. Hay, por el contrario, en Dios una duración eterna en virtud de la potencia divina, que potencia a la vez todo su ser, sin que éste pase de un momento de existencia actual a otro” (Platzeck 1960: 295).

3. 2. 1. 4 De la unitat de Déu

El tercer capítol comença amb la pregunta de Fèlix, sabut i entès que Déu és, si n'hi ha només un. La qüestió té un objectiu força clar que és demostrar la veritat del monoteisme cristià (I, 3, 2).¹ La reflexió de l'ermità per tal de satisfer la demanda del jove parteix de la premissa que, encara que hi hagués molts déus, en només un es donaria la perfecció total (I, 3, 3):

Si hi ha un déu, té tot compliment (totes les perfeccions)
Si hi ha més més déus, hi ha un déu que té tot compliment
Per tant, hi ha d'haver un déu que té tot compliment d'atributs

Si hi ha més déus, no poden ser complets en virtuts (atributs)
Per tant, si hi ha més déus, només en un déu hi ha compliment d'atributs

Si hi ha molts déus iguals, tots serien en els altres
Si hi ha molts déus iguals, cap no seria complet per ell mateix
Si hi ha molts déus iguals, hi ha un déu sobirà
Si hi ha un déu sobirà, els altres déus s'hi subordinen
Per tant, només hi ha un sol Déu

El raonament de Llull per demostrar l'existència reflecteix la mateixa circularitat demostrativa del cas anterior. Tanmateix, en aquest cas, al meu parer, no es fonamenta tant en la força de la lògica expositiva, sinó en alguns motius donats per la raó aparent que fan evident l'existència d'un sol déu. És obvi que, si hi ha un sol déu, ha de ser complet. Però tota l'argumentació es basteix en el fet que, si hi ha més déus, també n'hi ha un que és més complet. D'aquesta manera, el resultat final sempre és necessàriament que hi ha un sol déu.

Al *Llibre del gentil* el savi jueu demostra que hi ha un sol Déu a partir de quatre raons fonamentals. La primera és que el món és ordenat a una sola finalitat. Si hi hagués més d'un Déu els homes serien ordenats a diverses finalitats, cosa que és impossible. La segona és que els atributs de Déu (els que cita són grandesa, bonesa, eternitat, poder, saviesa, amor i perfecció) han de ser necessàriament infinits. Si hi hagués més déus això seria impossible (*NEORL II*: 48-49). La tercera implica que, si hi hagués molts déus, n'hi hauria d'haver un sobre tots els altres, com acaba d'explicar l'ermità a Fèlix:

“Covengra que ffos .i. Deu inffinit qui termenás e compresés aquells, e aquell se covengra mills a eser Deu que-ls altres. E si asó fos enaxí, siguiria-s que-l deu major fora inffinit fora los altres deus menors, e fora termenat e ffinít en los deus menors [...] On, con sia contradicció que Deus pusca eser finit e inffinit, e lo deus major seria finit en los deus menors e seria inffinit part los deus menors, per asó es manifestat que inposíbol cosa es que sia mas .i. Deu tan solament, sens la unitat e la singularitat del qual no-s covenria ab ell perffecció de bonea, granea, etc.” (*NEORL II*: 50).

¹ Per bé que com assenyala Anthony Bonner (*OS II*: 9), el *Llibre de meravelles* és una obra pensada i concebuda per a cristians, l'explicació és pertinent com a preparació per l'explicació de la trinitat del capítol següent.

Finalment, la quarta és que és molt millor que l'esperança es confiï en un sol Déu i que la caritat estimi un sol Déu (*NEORL* II: 50-51).¹ Enmig de l'explicació de l'existència d'un sol Déu del savi jueu al *Llibre del gentil*, el gentil pregunta si és possible que hi hagi molts déus. El savi jueu li respon de la manera següent, molt propera a la primera reflexió de l'ermità davant Fèlix:

“Es manifestat que si eren molt deus, seria lo poder, e la bonea, etc., de cascun termenada e finida en lo poder, etc., del altre; e fora millor .i. Deu qui fos en sa essencia metexa, e en son poder, etc., que tots aquells deus; e mills se covengra ab esser; e pus impossibol cosa fora que en ell fos enveja, ergull, imperffecció, que si ffos mesclat ab altres deus” (*NEORL* II: 49).

De tota manera, a partir de l'exemple il·lustratiu de la doctrina (I, 3, 4), Fèlix continua interpretant que hi ha d'haver molts déus. Bàsicament, per tres raons (I, 3, 5): la presència del mal al món, els vicis dels homes i les diverses sectes en què es divideixen. Tenint tot això en compte, sembla que hi ha d'haver molts déus o, si n'hi ha només un, necessàriament ha de ser imperfecte. És a dir, incomplet, amb defalliment dels seus atributs, contra el que havia afirmat abans l'ermità. Altrament, si hi hagués un déu complet en les seves dignitats, no hi hauria mal al món, els homes no serien dominats pels vicis i creurien tots en un sol déu. Amb alguns matisos, el qüestionament de Fèlix insisteix en un dels temes recurrents del *Llibre de meravelles*: la contradicció aparent entre la teoria i la pròpia experiència. Dit d'una altra manera, la contradicció entre la perfecció divina i de la seva creació i la incompreensible imperfecció de les seves criatures. La resposta de l'ermità és fonamental, ja que en un sol paràgraf condensa l'essència doctrinal dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles* (I, 3, 6):

Tot home s'assembla a Déu

Tot home és bo

com a criatura

Tot home és bo

pel seu enteniment i per la seva voluntat

Tot home és bo

com a imatge de les dignitats

L'argumentació, tot i la seva aparent simplicitat, defineix l'home tant ontològicament com moral, sent la segona conseqüència de la primera. De fet, ja des del *Llibre de contemplació*, Llull considerava que era millor jutjar sobre la impossibilitat o la possibilitat de les coses partint de la idea de si signifiquen o són contràries als atributs divins o dignitats (Ruiz Simon 1995: 27).

Aquesta argumentació és possible gràcies al fet que les dignitats esdevenen principis explicatius. D'aquesta manera és relativament fàcil explicar el mal en els homes com un “acte contrari” a la seva “potencialitat” contra la seva semblança divina. Com que tot home s'assembla a Déu, naturalment tendeix a conèixer-lo i estimar-lo, perquè tot ésser tendeix a conèixer i estimar el seu semblant i perquè naturalment els efectes tendeixen a la seva causa. El concepte de semblança, a més de definir l'home en la seva essència i en la seva actitud al món davant la divinitat, és el punt de partença de la seva voluntat de conèixer la causa primera i, per tant, el punt de partença a partir del qual pot reconèixer la seva finalitat en aquest món. Així doncs, les actituds contràries a la

¹ El franciscà Bonaventura és força més categòric: “Impossibile est esse plure deos et si recte acciapiatur significatum huius nominis Deus, non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile” (*Commentaria* I (I, 2, 1): 52).

naturalesa no es poden atribuir a les dignitats divines, sinó a les imperfeccions de les seves criatures:

Molts homes no coneixen o mal usen la semblança divina
Aquests homes fan contra ells mateixos
Aquests homes actuen contra Déu
Per tant, aquests homes volen ser Déu

Totes aquestes actuacions són antinaturals (contra l'essència de Déu i contra l'essència dels mateixos homes). Els homes que actuen així aspiren a trobar la seva finalitat en ells mateixos, com es va esdevenir amb els pecats de supèrbia dels àngels caiguts i d'Adam. Per aquesta raó, el mal, el desordre i l'error estan presents al món, perquè Déu va concedir als homes la possibilitat del lliure albir, sense la qual no es podrien guanyar la glòria (I, 3, 6).

El capítol es conclou amb una reflexió sobre el mal al món, fonamentada en la feblesa de coneixements i de caritat dels homes (contra la qual l'Art apareix com un remei eficaç) que provoca que hi hagi diverses sectes. En canvi, si tots els homes coneguessin i estimessin l'únic Déu veritable, el mal al món desapareixeria (I, 3, 7).

3. 2. 1. 5 De la trinitat de Déu

El capítol quart comença amb una crítica més o menys explícita de Ramon Llull contra els predicadors (no necessàriament centrat en els membres de l'orde fundat per Domingo de Guzman) que recorda la principal diferència entre l'Art i l'escolàstica oficial: la demostració dels articles de la fe per raons necessàries. En aquest sentit, la pregunta de Fèlix a l'ermità està formulada molt hàbilment, ja que fa evident la contradicció de la teologia oficial en donar més mèrit a la ignorància (per no poder conèixer racionalment la trinitat de Déu) que al coneixement (I, 4, 1). L'ermità no respon pròpiament, en aquest moment, sinó que mitjançant un exemple (I, 4, 2) recorda la diferència que hi ha entre la llei de Déu i, en general, els costums i la manera d'actuar dels humans.

Fet el recordatori, Fèlix planteja la possibilitat que hi hagi amor sense temor i temor sense amor. Encara que la pregunta no sembla tenir relació amb la problemàtica de la trinitat encetada al començament del capítol, l'ermità aprofita l'ocasió per a rebatre contundentment tots aquells que no volen entendre la trinitat. Per a l'ermità, els que actuen així, el que realment fan és contradir la voluntat de Déu, ja que actuen per la segona intenció i no pas per la primera, que és la seva finalitat en aquest món. Dit això, explica la relació entre la demanda de Fèlix i el tema de la trinitat: per què els que no volen conèixer la trinitat, només actuen per temor de Déu (per no perdre la seva glòria), però no actuen segons la seva finalitat que és conèixer i, per tant, estimar Déu (I, 4, 5-6).¹ Al *Llibre d'intenció* s'ofereix la clau de volta de la qüestió de l'amor i del temor. L'amor representa acostar-se a Déu per la primera intenció i el temor per la segona:

“Saps, tu, fill, per que Deu es pus amable que temable? Per ço quar millor cosa es amor que temor, car amor es infinidament e eternal en Deu, e temor ha comensament. [...] E car Deus es pus amable que temable, per açò te conçeyl, fill, que tu hajes intenció a amar [e tembre] Deu, per ço com es bo, poderós, gran e digne de tots honraments; e axí la tua primera intenció hajes a amar ell e la segona a tembre-lo. Ha, fill: e tan poch son los homens qui hagen vera intenció a amar e tembre Deu! Car los demás homens qui Deus amen e temen, lo amen per ço que ls don gloria eternal o bens temporals; e-l temen per ço que no ls don pena infernal e treballs temporals; e Deus es digne que sia amat per ço quor es bon, infinit, eternal, poderós, saui, amant, juft, vertader, complit infinidament e eternal de tots bens” (*ORL XVIII*: 9).

¹ Tradicionalment, s'ha considerat que la concepció de la trinitat lul·liana era propera a la de l'escola franciscana: “On ne comprend bien la position théologique de Llull qu'en le rapprochant, comme on le fait ici, de l'école de Richard de Saint-Victor, Alexandre d'Halès et saint Bonaventure. La bonté est mise par Lulle au premier rang des attributs divins; elle est aussi le principe des processions divines, à tel point qu'en 'démontrant' la production des personnes en Dieu par ce simple fait que les dignités ne peuvent être inactives, le bien tendant à se répandre, on apporte un motif qui doit empêcher l'esprit humain d'admettre avec quelque apparence de raison que le contraire soit faux” (*DTC XV*: 1739). Sigui com sigui, aquesta relació no sembla ajustar-se del tot a les explicacions aparegudes al *Llibre de meravelles*. Per a la revelació del misteri de la trinitat, cf. *DTC XV*: 1545-1702. Per a la unió hipostàtica, cf. *DTC VII*: 437-568. Per a les relacions divines, cf. *DTC XIII*: 2135-2156. I per a les processions divines, cf. *DTC XIII*: 645-662. Per a l'essència de Déu, cf. *LEAB III*: 113-120. Per a la unitat de Déu, cf. *LEAB III*: 120-123. Per a la trinitat en Llull, cf. *ROL VIII*: 152-163, *ROL IX*: 224-231, *ROL XI*: 162-168, *ROL XII*: 90-137, *ROL XVI*: 248-254, 324-330 i 350-356, *ROL XIX*: 428-433, *ROL XX*: 460-467 i per a la demostració de la trinitat al *Llibre de contemplació*, cf. Rubio 2005.

Tot seguit, la pregunta de Fèlix demostra, en primer lloc, la necessitat del subjecte cognoscent de tenir voluntat de conèixer per poder-ho fer. Fèlix fa palès aquest desig però recorda, en segon lloc, que no ho havia fet abans per temença de no entendre l'explicació. Aquesta por permet, al meu parer, almenys dues lectures: d'una banda, es pensa que les explicacions dels savis cristians de l'essència i de trinitat de Déu (si les tenen) són massa complicades o tal vegada inexactes, per tal que les pugui entendre tothom. D'una altra banda, és possible que aquestes reserves facin referència a problemes posteriors que es podrien derivar d'aquestes afirmacions, justament, mitjançant represàlies d'aquests mateixos savis que no són capaços d'explicar els articles de la fe racionalment (I, 4, 7).

L'ermità respon amb un exemple que, al final, fa recapitulació del procés formatiu que ha seguit Fèlix fins ara i de les relacions que implica entre la fe i la raó. Aquest és un punt decisiu en el qual Llull té molta cura de deixar clara la importància fonamental de la fe en aquest procés cognitiu, com a primer impuls i com il·luminació externa procedent de la divinitat. Fins ara, els arguments a favor de la voluntat de conèixer i les crítiques a la fe malentesa donen la impressió de la defensa d'un model d'apropament a Déu basat únicament en la raó com a vehicle cap a l'amor i cap al retrobament de la causa primera. En canvi, les argumentacions del *Llibre de meravelles* desfan indirectament les contradiccions que es donen entre fe i raó i entre veritats de fe i veritats de ciència, conforme a la convicció del Beat que els articles de la fe es podien demostrar per raons necessàries.

En el context del diàleg establert per Llull amb les altres religions monoteistes, Colomer (1986: 9-29) va fer una descripció molt acurada de la concepció de la fe del mallorquí i de la conflictiva compatibilitat entre la fe i la demostració racional dels articles de la fe que coincideix amb les tesis defensades pel Doctor Il·luminat al *Llibre de meravelles*.

Llull de cap manera menysté la creença en front de l'enteniment, per bé que interpreta que l'única solució possible per a convèncer tant jueus com musulmans és la demostració racional de la veritat del cristianisme. Per aquesta raó, i a diferència de la majoria de pensadors contemporanis, en la construcció teològica de Llull raó i fe no es contradiuen pas, ans al contrari han de convergir i coincidir. Per tant, els dos grans dogmes distintius del cristianisme (la trinitat i l'encarnació) es poden demostrar racionalment. Les relacions entre fe i coneixement parteixen del conegut verset d'Isaies (7, 9): *nisi credideretis, non intelligetis*. La fe és la condició anterior necessària al coneixement. L'objecte cognitiu, doncs, és ofert per la fe al coneixement. D'aquesta manera, la creença és converteix en entendre. En el context demostratiu de la trinitat i de l'encarnació, Llull, entre d'altres recursos, empra el concepte anselmià de Déu; concebut com l'ésser més gran pensable (*id quo nihil maius cogitari potest*). Tenint en compte això, Déu ha de ser concebut com la màxima perfecció tant en acte com en potència (Colomer 1986: 21-28).

En resum, Llull al *Llibre de meravelles* fa una exposició coherent de la seva interpretació de les relacions entre fe i raó. Són dos conceptes circulars i dependents. Partint de la fe, la seva pretensió és la arribar a entendre allò que naturalment es creu. D'aquesta manera, quan la intel·ligència creix, també ho fa la fe. De tota manera, la raó i la filosofia no poden aportar més coneixement a la fe, només major enteniment.

Concepció que sembla propera a la dels corrents augustinians pretomistes (Colomer 1986: 36-37).¹

Comprendre això, per Fèlix, no és tan simple, ans al contrari és un trajecte feixuc i complicat que consta de diverses etapes (I, 4, 8-9):

Primera: actuar segons la finalitat (o primera intenció)

Segona: inspiració de la llum de fe en l'ànima (primer moment cognoscitiu)

Tercera: distinció entre el que cal creure i el que no (segon moment cognoscitiu)

Quarta: la fe fa creure allò que no s'entén (si l'individu no és capaç d'entendre)

Fèlix, abans de fer el pas final cap al coneixement, se situa concretament en aquesta quarta etapa del camí cap a Déu. Una etapa que, com el Beat s'encarrega de fer avinent a l'exemple esmentat, no està a l'abast de tothom. Els homes que es dediquen als negocis i a mercadejar (als fets mundanals, en resum) no ho poden fer. La reflexió de l'ermità encara no s'ha acabat: ha de justificar l'accés a una cinquena etapa superior (coneixement racional) i refermar de totes totes la força de la fe, per bé que implícitament hagi reconegut que és un estat de mèrit i de proximitat a Déu inferior al cognitiu. Lull adverteix que aquells que no poden entendre la trinitat, l'han de creure.

S'adverteix al lector que, si no és capaç d'entendre l'explicació per raons necessàries del misteri de la trinitat, no és pas una mancança del mètode artístic, sinó incompetència del lector. La noblesa de la fe, com a gràcia de Déu concedida per a la salvació dels homes, exigeix que tot allò que no es pot entendre no s'hagi de descreure, com és el cas de la trinitat de Déu (I, 4, 10).

La prevenció davant la dificultat d'entendre la doctrina dels articles de la fe també és present al *Llibre del gentil* quan el cristià comença les seves explicacions:

“Enans que-l crestià comensás a provar sos articles, dix aquestes paraules al gentil: —Sapies, gentil, que los articles de nostra fe son tan alts e tan difícils a creure e a entendre que tu no-ls porás entendre si totes les fforces de ton enteniment e de ta anima no mets a entendre les rahons per les quals yo t'enten a provar los articles damunt dits. Cor moltes vegades s'esdevé que hom sufficientment prova alcunes coses, mas, cor aquell a qui hom fa la probació no o pot entendre, apar a-quell que hom no do prova de so que es probable—” (*NEORL* II: 89).

Fèlix referma la voluntat de conèixer la trinitat i resumeix les explicacions de l'ermità: està preparat per creure i tenir fe en la trinitat de Déu si no la pot entendre, però desitja conèixer-la per la primera intenció i no pas per amor a la seva pròpia glòria o per temença del càstig infernal (segona intenció) (I, 4, 11). L'ermità respon amb un exemple, diferint encara més l'explicació de la trinitat i advertint clarament de dues coses: en primer lloc, la trinitat només es pot provar i entendre assumint a priori l'existència i delectant-se en el seu coneixement (es refereix novament al plaer que provoca en el subjecte cognoscent el coneixement de la causa primera); en segon lloc, per la filosofia es pot tenir coneixement de l'obra de Déu en la creació (*opera ad extra*), en canvi per la teologia (i aquí caldria entendre que per l'Art) es pot conèixer la seva

¹ Per a les relacions entre fe i raó al *Llibre de contemplació*, cf. Rubio 1994.

essència, la seva unitat, la seva trinitat i els seus atributs (això és la seva *opera ad intra*) (I, 4, 12-13).¹

En aquest sentit, quan Llull afirma que és necessària la suposició per creure en la trinitat, fa referència a un dels principis del seu sistema filosòfic:

“La *suppositio*, la hipòtesi, és, per a Llull, en definitiva, el primer pas per a la solució d’una *quaestio*. La funció de la hipòtesi en la *inventio* del particular es correspon clarament amb el que es podria denominar l’ús platònic d’aquest recurs: per a Plató, d’acord amb la manera de procedir de l’anàlisi, cal suposar que una cosa (allò de què es tracta, el ‘particular’) és, i també que no és, per —posteriorment— considerar-ne les conseqüències. Aquest doble moment, el de la suposició que ‘particular’ és —i no és— i el de la consideració de les conseqüències que es deriven d’aquesta —doble— suposició és també [...] el mètode de procedir prescrit per Llull per resoldre qüestions” (Ruiz Simon 1999: 219).²

Quan Fèlix insisteix en què està preparat per rebre aquests nous coneixements i que suposarà l’existència de la trinitat per entendre-la per raons necessàries i esvair totes les temptacions i tots els dubtes (I, 4, 14), l’ermità comença pròpiament l’explicació de la trinitat (I, 4, 15-17):

Déu ho ha creat tot perquè sigui conegut i estimat
Déu és un en essència i en trinitat de persones
(Com que el món és semblant a Déu)
Per tant, el món ha de ser un en essència i en trinitat

L’argumentació de l’ermità parteix de la finalitat de la creació, la que mou Fèlix al seu viatge, la que genera la primera meravella i la que és comuna per a tota la creació i que finalment es constitueix en primera intenció. En acabat, de l’assumpció, com ja s’havia previst, de l’existència en Déu d’una sola essència en tres persones. Després, encara que no la faci explícita, cal entendre que el món s’assembla al seu ordenador. A partir d’aquí, la conclusió és òbvia: el món ha de reflectir l’essència trinitària de Déu. Tota aquesta argumentació serveix per a demostrar que és possible reconèixer en la creació vestigis de Déu (com s’havia dit al principi de la novel·la). Tot seguit, per tant, l’ermità pot demostrar l’existència d’allò universal a través dels particulars:

Tot el món	és	sensualitat	=	allò corporal i sensible tot cos és un i tres (matèria, forma i conjunció)
Tot el món	és	intel·lectualitat	=	àngels i ànimes

¹ Pel que fa a la distinció de les operacions divines, Llombard en parla de quatre basant-se en Alcuí (*Interrogationes et responsiones in Genesi*, 19; PL 100: 519): “Quatuor enim modis operatur Deus, ut ait Alcuinus *Super Genesim*: ‘Primo, in Verbo omnia disponendo; secundo, in materia informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando; unde: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul*, omnia scilicet elementa vel omnia corpora materialiter simul creavit; tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas; quarto, ex primordialibus seminibus non incognitae oriuntur naturae, sed notae saepius reformantur, ne pereant” (*Sententiae* (II, 12, 6): 362-363).

² Hi ha exemples d’aquestes argumentacions a Ruiz Simon (1999: 227 i 230): el primer referit a la bonesa i a la magnitud de Déu i el segon a l’encarnació. D’una altra banda, també Blaquerna rep una doble il·luminació al seu enteniment quan vol entendre per raons necessàries la trinitat, cf. *LEAB* III: 124-130.

Tot el món	és	animalitat	=	tota ànima o àngel és un i tres (memòria, enteniment, voluntat) allò que és cos i esperit i l'home tot animal és un i tres (cos, esperit i conjunció)
------------	----	------------	---	---

D'aquesta manera, les criatures del món signifiquen que la substància de Déu és una sola i està en tres persones. El món, en aquest cas, com a imatge de Déu permet reconèixer-lo: la semblança entre la causa i els seus efectes esdevé un mitjà de coneixement ontològic, a partir del qual l'home pot trobar *in via* l'essència del creador.

Al *Llibre del gentil* en la mateixa línia que al *Llibre de meravelles*, la trinitat i la unitat de Déu es demostren per l'estructura unitària i trinitària del món:

“Si Deus es .i. e es en trinitat, molt mills es significat per lo mon, e per les parts on lo mon es departit, a esser conegut e amat, que no fora, si fos .i. sens que no ffos en trinitat; cor lo mon es .i. e es en .iii. coses tan solament, sens mes e sens menys, so es a saber .i. segle qui es departit en animal e en sensual e en entallectual. En animal natura son totes les coses vivents, sintents que son conpostes de cors e d'anima sensible. En sensual natura son totes les coses qui son corporals e no an vida. En entallectual natura son los angels e les animes e tot so qui es incorporals. E aquestes .iii. natures son lo mon, e lo mon es aquestes .iii. natures. Cascuna d'estes .iii. natures a en .i.^a. natura e en .iii. sens individuus. E con asó sia enaxí, per asó la trinitat de Deu e la sua hunitat es significada per la unitat e trinitat qui es en totes creatures” (*NEORL II: 97*).

Al capítol CCXLVII del *Llibre de contemplació* Lull parla, entre d'altres coses, de la imatge de la trinitat en la creació. Concretament es refereix a les tres espècies i als nou individus. Més endavant, es refereix als vestigis de la trinitat al món que denoten la unitat i la trinitat de Déu:

“Gràcies Senyor, per ço car lo món és u e és en tres coses e és en nou individus generals, per açò, Sènyer, és manifesta cosa que lo món és fenit e termenat en nombre d'u e de tres e de nou, e car en ço que-l món és una cosa e és tres coses e és nou coses, e aquest u e aquests tres e aquests nou són dintre lo sobirà cercle del firmament, per açò és significat que-l món és conlogat el lloc en lo qual és fenida e termenada la quantitat de son u e de sos tres e de sos nou, car tot açò és circuit e contengut dintre la sobirana superficients” (*OE II: 745*).

Abans, però, sempre al *Llibre de contemplació*, fa la demostració a l'inrevés (la causa per l'efecte): la constitució trinitària de l'home implica necessàriament la trinitat de Déu:

“Seria de les majors meravelles si l'home, qui és cosa engrada, podia ésser un e-n tres coses, e vós qui sóts eternal, no ho podíets ésser. Car, pus a noblea e bonea de son ésser és l'home un en tres coses, bé par ver que, pus sia a noblea de vós ésser un e tres persones, que ho puscats ésser” (*OE II: 126*).

En aquest cas, sembla una argumentació més dèbil que l'emprada des del començament del *Llibre de meravelles* que arrenca de l'existència de Déu i dels seus atributs que, com a conseqüència pròpia de la seva natura, es reflecteixen i es projecten en la seva creació *ex nihilo*. En el fons, el raonament és el mateix; però, en el cas de la descripció de l'essència divina i pensant en la solidesa metodològica, sembla més legítima l'explicació de dalt a baix que s'ofereix aquí que no pas l'exemple a la inversa del *Llibre de contemplació*. Al *Llibre de demostracions* havia explicat les raons per què tota la creació responia a la unitat i a la trinitat divines:

“Tot ço qui és substància creada és en unitat e trinitat: en unitat és en quant es ·i^a· substància; en trinitat és en quant és composta de matèria e de forma e de la concordança ab què matèria e forma se covenen; [...] e tot ço qui és obra cové ésser per ·iii· coses, ço és a saber, per l'agent e per l'obrat e per lo mitjà ab què l'agent és obrant e l'obrat és obrat, e açò-s seguex en tota obra natural o artificial. On, tot ço qui és en lo jusan bé, roda e corre per unitat e per trinitat, segons que damunt és dit: si en lo sobiran bé no fos trinitat, no fóra per lo jusan bé tan demostrable ni tan honorable, con és si ha en si trinitat; cor la unitat qui és en lo jusan bé significa que ha sobre si altra unitat pus noble, la qual és en lo sobiran bé, e la trinitat qui és en lo jusan bé demostra que altra trinitat és qui és a ella sobirana; e si en lo sobiran bé no havia trinitat, la trinitat qui és en lo jusan bé no hauria altra trinitat, e si no ho havia, lo sobiran bé, per sola unitat, no seria tan noblement sobirà con és per unitat, qui és sobirana a la unitat e a la trinitat qui és en lo jusan bé, e per la trinitat que ha en si, la qual és sobirana a la unitat e a la trinitat qui és en lo jusan bé” (*ORL XV: 279-280*).

La demostració anterior de la trinitat *propter quid* no és suficient i, com declara explícitament Llull, cal apujar el nivell de l'argumentació. Ara no caracteritza pas un procés d'*excessus mentis*, sinó que simplement fa avinent que el nivell de complexitat dels continguts doctrinals ha d'augmentar, ja que la matèria de què s'ha de tractar és la més elevada (I, 4, 18-20). El Beat no precisa que com sempre mitjançant l'Art fa la demostració de la unitat i de la trinitat, sinó a través de les dignitats. Així es fa palès que les dignitats, com a principis de l'Art, situen de totes totes l'explicació de l'essència de Déu en l'àmbit de la metodologia artística. Aquest fet cal interpretar-lo en el context de la novel·la: com que el *Llibre de meravelles* no és pròpiament un tractat (com ho serien el *Commentum* o les *Quaestiones*), no cal que faci explícita la metodologia emprada. No està de més, però, insistir en el fet que el *Llibre de meravelles* és pel que fa al seu rerefons doctrinal una obra estrictament artística.

Així doncs l'ermità desenvolupa aquesta argumentació de la manera següent:

Déu (A) és les seves dignitats (BCDEFGHI, etc.)
Cada una de les dignitats és Déu

Cap de les dignitats no és ociosa (produeixen eternament i infinita):

B	fa	bé
B	fa	bé en ella mateixa

B	fa	bé per ella mateixa
B	fa	bé en les altres dignitats

L'activitat de les dignitats es manifesta en les persones divines:

El Pare	és	bé engendrador
El Fill	és	bé engendrat
L'Esperit	ix	del Pare i del Fill (bé inspirat)
etc.		

I cada persona conté en ella mateixa totes les dignitats:

El Pare	és	BCDEFGHI, etc.
El Fill	és	BCDEFGHI, etc.
L'Esperit	és	BCDEFGHI, etc.

Aquesta activitat de les dignitats en la trinitat de Déu és la seva opera *ad intra* i es manifesta en:

Una paternitat, una filiació i una processió
 La manca d'ociositat (si hagués ociositat seria contra les dignitats)
 En la manca de desigualtat, majoritat o minoritat

A diferència de la primera demostració de la trinitat (pels seus efectes), aquest cop la demostració s'ha donat descrivint i demostrant l'activitat *ad intra* de Déu per ella mateixa i en ella mateixa, com diria Lull. Aquesta és, doncs, una veritable demostració *per aequiparantiam*. Una demostració basada en el principis bàsics de l'Art i que relaciona el comportament i la natura de les dignitats (figura A) amb el de la trinitat (dogma), amb la comparació d'aquesta activitat amb la que es dona en les tres potències de l'ànima (figura S, que abans s'havia caracteritzat com una de les manifestacions de la trinitat en la creació) i amb la conclusió del triangle de la figura T que no es pot aplicar a la divinitat.

Aquests principis s'han aplicat tant a l'activitat interna de Déu com a la de l'ànima: totes les dignitats són eternament actives. Aquest és un fet fonamental que distingeix el Creador de les seves criatures: el Creador essencialment no pot deixar de produir, internament o externa. I el que produeix per les tres persone és la manifestació superlativa dels seus atributs. Totes les dignitats es produeixen en i per si mateixes i en totes les altres dignitats en i per si mateixes i totes alhora i una per una són Déu. De la mateixa manera, totes les dignitats es produeixen en i pel Pare (com a engendrador del Fill), en i pel Fill (com a engendrat pel Pare), i en i per l'Esperit (com a espiració del Pare i del Fill). I tots tres són un sol Déu en i per les altres persones i tots tres són Déu en i per si mateixos.

L'explicació finalitza amb la comparació d'aquesta activitat intrínseca de Déu amb la que es dona a l'ànima (I, 4, 20 i I, 4, 21). D'aquesta manera, el Beat assoleix diversos objectius. En primer lloc, relaciona la demostració *propter quid* primera amb aquesta *per aequiparantiam* i ho fa mitjançant la comparació entre l'amor natural que sent un pare pel seu fill amb el que es dona entre el Pare i el Fill (sense mitjancers i totalment iguals) que, evidentment, és d'una magnitud molt superior (superlativa) a

l'engendrament biològic i mitjançant la idea següent: el natural impuls de tota criatura a estimar la seva semblança; per tant, quant més semblant, major és l'estimació. En segon lloc, ha il·lustrat mitjançant arguments ontològics les raons per què els homes tenen possibilitat de conèixer la trinitat *in via*: ho poden fer ja que la seva ànima actua igual que l'essència de Déu i, de fet, és una de les seves semblances. Per tant, és natural (i ho exigeix la voluntat de Déu) que l'ànima tendeixi al coneixement (i a l'amor) del seu semblant. En tercer lloc, ha quedat ben palesa la voluntat didàctica del Doctor Il·luminat i un dels valors fonamentals del *Llibre de meravelles* que es concreta en l'aplicació de referents concrets, pràctics i accessibles per a qualsevol lector a tota la doctrina exposada en el llibre. Lull sempre exemplifica la teoria amb casos pràctics.

Aquesta voluntat no té gaire més importància en el context doctrinal, però és fonamental per la funció i per la interpretació dels exemples, sobretot en un aspecte: en la projecció moral que adquireix l'Art en alguns d'aquests exemples. No cal recordar, la importància de l'ètica peripatètica i dels diversos regiments en el moment en què es va escriure la novel·la. Per tant, no resulta gens estrany que la metodologia artística (universal), pugui proporcionar models de comportament. De fet, l'Art pot descriure l'essència de Déu i el seu comportament (activitat *ad intra*) en funció del desplegament i de la natura de les seves dignitats. Aquest comportament (del qual havia parlat també en la descripció de la creació) sempre respon necessàriament a la natura dels seus atributs. De la mateixa manera, el bon home és aquell que actua seguint la semblança dels atributs que ha imprès en ell el seu creador.

Al paràgraf següent (I, 4, 22), s'acaba d'explicar la trinitat divina en funció de l'activitat correlativa de les dignitats i del seu desplegament en cada persona. L'argument de pertença és molt interessant, ja que aplica la finalitat de les criatures a l'ésser de Déu. Evidentment, si el fi de l'efecte és estimar i conèixer la seva causa, la causa necessàriament s'ha de reconèixer i necessàriament s'ha d'estimar a ella mateixa. A partir d'aquesta raó, es desenvolupa l'argumentació:

Si Déu s'entén i s'estima a si mateix, es bonifica
 Si Déu s'entén i s'estima a si mateix, es magnifica
 Si Déu s'entén i s'estima a si mateix, s'eternifica
 Si Déu s'entén i s'estima a si mateix, es possifica
 etc.

I cada dignitat en ella mateixa i d'ella mateixa:

Bondat	bonifica	bonificar: bondat i dignitats
--------	----------	-------------------------------

Igualment:

Bondat Pare	engendra Bondat Fill	espiren Bondat Esperit
De si mateixa	en si mateixa	per si mateixa
etc.		

D'una manera molt planera i efectiva, el Beat ha desenvolupat, sense fer-ho explícit en cap moment, el comportament dels correlatius dels atributs divins i de la seva relació evident amb l'essència trinitària de Déu i amb el reflex trinitari de tota la creació. En aquest context, totes les dignitats comparteixen el component passiu i l'actiu del

desplegament correlatiu. Per tant, la bondat quan executa l'acte de bonificar ho fa perquè és bonificativa i, al mateix temps, bonificable. Com que totes les dignitats comparteixen aquest desplegament en igualtat i abans ha explicat que totes les dignitats són les unes en les altres: totes les dignitats reben l'acte de bonificar i actuen per elles mateixes en elles mateixes i en totes les altres dignitats. Finalment sabent que les dignitats es manifesten en la trinitat i seguint el mateix argument, l'acte de la bonificació també es rep en el Pare i, a través d'Ell, en el Fill i, a través del Pare i del Fill, en l'Esperit Sant.

En resum, aquesta explicació de la trinitat en la seva gènesi no s'allunya gaire de les demostracions del dogma de les primeres obres del Beat. Al *Llibre de contemplació*, dóna una explicació basada en el ternari tradicional de la paternitat, de la filiació i de la processió.

“En la llur natura e en la propietat de les persones divines se significa, Sènyer, que l'una persona no poria ésser menys de l'altra, car si no era la persona del Fill, car si·l Pare no era la persona del Fill e del sant Esperit, impossibil seria que fos en ésser la persona del Pare; e açò és per ço car lo Pare no és altra cosa, sinó aquella cosa qui és engenrant lo Fill e donant processió al sant Esperit. E açò mateix és Sènyer, de la persona del Fill, car si·l Pare no era, ni·l sant Esperit, lo Fill no poria ésser, car lo Fill és aquella cosa qui engenrament reep, donant processió al sant Esperit. E açò mateix és, Sènyer, de la persona del sant Esperit, car si·l Pare no era ni·l Fill, ja lo sant Esperit no seria en ésser, per ço car lo sant Esperit és aquella cosa qui és ixent del Pare e del Fill” (*OE II*: 125).

Una explicació quasi idèntica es repeteix a la *Doctrina pueril*:

“Deus Pare enjenra de si mateyx Deus Fiy l, e de Deus Par·e Deus Ffyl hix Deus Sant Espirit; e lo Pare e lo Fiy l e lo Sant Espirit son .i. deu ten solament. Infinidament, eternal e ab tot compliment engenra lo Deus Pare Deus Fiy l, e ix Deus Sant Espirit de Deus Pare e de Deus Fiy l. Lo Pare es .i. e lo fyl altre, e lo Sant Esperit es altre, [e totes a]questes .iii. perssones son un poder, una saviea, [una] amor. Ffyl, so que·t dich de l[a] S[anta Trinitat de Deu] e de la sua unitat, es axí e encara mils que no·t pusch dir; e si tu en est mon per lum de fe assó creus, en lo altra segle ho entendrás per lum d'enteniment inlluminat [per la divi]nal intelligencia. Saps per que tu, fiyll, no po[ts entendr]e e e[st] obligat a creura so que no entens de la Santa Trin[i]tat? Cor la unitat e la trinitat de Deu es mayor que [lo] teu enteniment e cor yo no t'o dich en manera [que tu ho] pusques entendra” (*NEORL VII*: 15-16).

La comparació entre aquestes descripcions de l'essència de Déu i la que acaba de donar al *Llibre de meravelles*, confirmen la importància estructural i conceptual de l'Art en la novel·la. De fet, el punt de partença, enllestida la poc problemàtica constatació de les dignitats com a atributs divins, en tots tres casos és el mateix: la tradicional activitat i interrelació interpersonal. Amb la consolidació de l'Art com a mètode explicatiu, però, pot atorgar un suport demostratiu artístic a la fe tradicional. Bàsicament, Lull estructura la seva demostració, directament, en la figura A i, indirectament, en dues

característiques pròpies de la essència divina: la seva eterna activitat interna i la mútua predicabilitat de les seves dignitats.

Com apunta Ruiz Simon (1999: 309, n. 406), per bé que Tomàs d'Aquino considerava que no es podia explicar racionalment la trinitat, a la *Summa theologiae* (I, 32, 1, 1) el dominicà demostrava que transmetre aquest coneixement no era pas inútil, bàsicament, per dues raons. La primera perquè sense el coneixement de la trinitat no es podria pas conèixer el veritable sentit de les coses (per exemple, l'existència del Fill assegura que no tot es va esdevenir per necessitat natural i l'existència de l'Esperit Sant significa que Déu no va crear el món per una necessitat, sinó per la seva bondat). La segona perquè no es podria entendre el sentit de la salvació dels homes gràcies al Fill i a l'Esperit Sant.

Llull, en el cas de la trinitat, no necessita l'ajut d'aquestes subtilitats argumentatives, ja que ell sí que pot explicar racionalment la trinitat a partir de l'Art. L'explicació de la trinitat no suposa només una proposta als homes del camí complet cap a la seva salvació, sinó que a més significa una distanciament entre l'artista que es capaç d'accedir a aquest coneixement; el teòleg que hi creu, però no el pot explicar; i, finalment, el filòsof que ni hi creu ni ho pot explicar. Tan bon punt Llull ha demostrat racionalment la trinitat, ha situat completament la novel·la en l'àmbit demostratiu que pertoca a l'Art, en contraposició a la teologia positiva basada en autoritats.

El dubte que es planteja tot seguit, enllestida definitivament l'explicació de la trinitat i de la unitat, és una conseqüència de tot el que l'ermità ha explicat a Fèlix i de la relació que cal establir entre la seva obra externa i la seva obra interna (I, 4, 23). Mitjançant un exemple, es discuteix si és més noble l'essència de Déu o la seva obra. Aquesta pregunta acaba desembocant en un altre tema: l'eternitat del món, amb totes les implicacions que té el tema en el context teològic de la fi del segle XIII (cf. 3. 3. 6).

La raó que dóna el Beat per explicar l'error del filòsof (fàcilment assimilable a Aristòtil) és força interessant: aquests filòsofs han cregut que Déu s'expressa en la seva obra com en la seva mateixa essència i en la seva total absència d'ociositat. Per tant, si Déu és etern i no està mai ocios, cal pensar que tota la seva obra ha de ser igualment eterna i contínua. La solució de l'error es dedueix del que l'ermità havia explicat anteriorment: els filòsofs pagans tenien aquesta concepció del món, perquè desconeixien l'eterna i contínua activitat interior de Déu. Formalment, aquest exemple és notable, ja que fa evident un dels recursos emprats per Llull: donar algunes pinzellades doctrinals indirectament a través dels protagonistes dels exemples. D'aquesta manera, aconsegueix inserir el discurs doctrinal dins de l'estructura de la novel·la sense que ni l'una ni l'altra se'n ressentixin.

En una de les qüestions plantejades al *Commentum*, el Doctor Il·luminat es pregunta sobre la possibilitat de l'eternitat del món i conclou, òbviament, que aquesta opció és impossible argumentant a partir de les dignitats i que Déu no pot sostenir altres "esse Deos", entès com a altres manifestacions perfectes de les dignitats (*MOG III*: 316-317). Més endavant, a la mateixa obra, argumenta més extensament sobre aquesta impossibilitat. (*MOG III*: 407-413). La primera tesi parteix de l'essència de Déu, fins que arriba a plantejar la hipòtesi que, si Déu no existís, no hi hauria món i, per tant, no seria etern. En acabat, descriu que l'única activitat eterna de Déu es dóna en la seva pròpia essència en la unitat de les seves dignitats en les tres persones (*MOG III*: 407). Idea que exposa de la mateixa manera al *Llibre de meravelles*. El que objecta,

lògicament, com també fa a la novel·la, és que dona la sensació que la perfecció de la natura divina exigeix l'eternitat del món. Però, la impossibilitat és evident, perquè no hi pot haver una eternitat incausada i una eternitat causada.

Amb un altre exemple, l'ermità planteja un nou dubte: què és el més gran que es podria demanar a Déu. La conclusió és la coincidència entre la seva voluntat i el seu poder. En altres paraules, el Doctor Il·luminat descriu l'omnipotència divina amb conceptes artístics en funció de la igualtat necessària que hi ha d'haver entre les dignitats. Aquesta omnipotència (coincidència entre la voluntat i el poder) és el que permet, a més, la possibilitat de la trinitat en Déu (I, 4, 24) i el que diferencia Déu de la resta de les seves criatures.

Finalment, el capítol acaba amb una pregunta de Fèlix: com és que els filòsofs pagans no van conèixer la trinitat (I, 4, 26). La resposta de l'ermità atorga un paper fonamental en aquest procés de coneixement a la fe. Aquesta argumentació ja havia estat defensada per Llull abans de començar a parlar de la trinitat i de la necessitat, prèvia, de creure-hi per tal de poder arribar-la a entendre. Aquesta mateixa concepció és present a l'exemple basat en el *Llibre del gentil*. El fet que interessa de ressaltar és la diferència cognitiva que dona la fe entre els filòsofs pagans i els cristians. La fe, com a il·luminació i com a expressió evident de la gràcia divina, permet a aquests filòsofs cristians de tenir un coneixement superior al que podrien accedir únicament pel seu enteniment. La mateixa convicció apareix a la *Doctrina pueril*:

“Fe e raó se convenen en la sciencia de teologia per so que, si fe defal, que hom s'ajut ab rahons necessaries; e si raó defal al humanal enteniment, que hom s'ajut ab fe creent so de Deu que l'enteniment no pot entendre. Aristotil e Plató e los altres filozofs qui volien aver conaxensa de Deu sens fe no pogren, fil, pugan tant alt lur enteniment que poguessen aver declaradament conaxensa de Deu ne de ses obres, ne de sso per que hom va a Deu. E assó fo per so cor no volien creure ne aver fe en aqueles cozes per les quals l'umanal enteniment, per lum de fe, s'exalsa a entendre Deu” (*NEORL VII: 196*).

3. 2. 1. 6 On és Déu

El capítol cinquè comença directament amb la pregunta sobre on és Déu, condicionada per la incapacitat dels homes de veure'l *in via*. La resposta es pot deduir del que s'havia dit al capítol anterior: primerament, Déu està en si mateix; segonament, és en si mateix i en tota la seva creació (essencialment i presencialment). A Déu no es poden aplicar les categories d'espai i temps que es fan servir al món. Per tant, no es pot ubicar en un lloc concret: el lloc de Déu és Déu. Déu és l'únic ens en què ésser i essència coincideixen: com a causa incausada. Però, com s'ha comentat a bastament des del principi del *Llibre de meravelles*, Déu és present en tota la seva creació en essència (és a dir, a través dels vestigis de la seva trinitat i les seves dignitats en la creació) i en presència. Com que és infinit, és omnipresent i està en totes les coses, sense que això signifiqui que totes les coses siguin Déu. La raó per la qual Déu no es pot veure és perquè, com que no és cos sinó esperit, només es pot aprehendre amb la vista espiritual (és a dir, amb la visió intel·lectual de l'ànima) (I, 5, 1). Més endavant, l'ermità recorda a Fèlix que, de fet, ell sí que ha vist espiritualment Déu, altrament no hauria entès la doctrina sobre la seva trinitat i unitat (I, 5, 4).

A l'exemple il·lustratiu de la doctrina planteja la possibilitat que Déu pugui tenir contacte amb el mal i amb les altres coses desagradables del món. Però, Déu és en aquests llocs en funció de la seva essència i segons l'expressió de les seves dignitats. De tal manera, que els efectes no poden influir en la seva causa i, per tant, aquesta roman inalterable segons la seva natura (I, 5, 2).

A continuació, reprenent la idea de la voluntat dels homes com el camí cap al coneixement de la divinitat, exposa les conseqüències que té en Déu la voluntat d'estar en si mateix sent Déu (I, 5, 3):

	Déu	engendra	Déu
	Déu	està	en Déu
	Déu	és	un sol Déu
La unitat de Déu		és	el Pare (en Fill i Esperit)
La unitat de Déu		és	el Fill i l'Esperit (en Pare)
La unitat de Déu		és	el Fill (en Esperit)
La unitat de Déu		és	l'Esperit (en Fill)

La manera en què Déu està en ell mateix, per tant, també té relació amb la seva trinitat. Pel fet d'engendrar Déu, és obvi que Déu ha d'estar en Ell mateix. Cal recordar que això no significa pas que hi hagi més d'un o diversos déus, sinó que Déu estant en Déu segueix sent un sol Déu. Com s'ha vist en l'explicació de la trinitat a partir de les dignitats, tota persona està en l'altra: el Pare està en el Fill i en l'Esperit, l'Esperit i el Fill estan en el Pare, el Fill està en l'Esperit i l'Esperit, de la mateixa manera, està en el Fill.

El capítol cinquè finalitza amb una pregunta que insisteix en la contradicció evident que es percep entre la naturalesa divina (en aquest cas la seva omnipresència) i el funcionament del món segons uns altres paràmetres (I, 5, 5). La resposta, però, ara no es desenvolupa en funció del lliure albir, sinó en el fet que el mal al món serveix per a palesar encara més la grandesa i la bondat de Déu i fer més fàcil que els homes s'acostin a Ell (I, 5, 6).

3. 2. 1. 7 De la creació del món

El capítol sisè parteix de la pregunta de com va ser possible que el món fos creat de no-res (I, 6, 1).¹ La resposta aquest cop és molt simple: l'omnipotència de Déu pot fer això i tot el que vulgui (I, 6, 2-4). La pregunta sobre la creació *ex nihilo* també es dona al *Llibre del gentil*:

“Dix lo gentil al jueu: —No pusc entendre per nulla manera com de no res pusca esser creat res. Solució. Dix lo jueu: —Natura es de enteniment humá que differentment enten si la cosa es o no, e con la cosa se ffa; e cor per conveniencies e les inconveniencies damunt dites es provat que Deus es creador. Mas la manera con Deus de no res ffa esser res, asó enteniment no o pot entendre en la cosa creada. E sabs per que? Per so cor enteniment en no res no enten res, e cor enteniment no pot entendre con se fassa la cosa de so en que res no enten; per asó no pots entendre en so en que res no entens. Mas en la perffeta volentat divina, qui a perffet poder e perffeta saviesa, pots entendre que Deus pot crear res de no res, pus sa voluntat o pot voler e son poder o por fer e son saber o ssab fer” (*NEORL* II: 59-60).

En acabat, Fèlix demana la raó per què Déu va crear el món. De fet, és una pregunta que ja havia estat contestada abans: la finalitat del món, que coincideix amb la dels homes, és fer conèixer i estimar el seu Creador (I, 6, 6). Això provoca l'eterna qüestió donada per la contradicció de la teoria amb la realitat: pel funcionament del món sembla més aviat que hagi estat per la glòria dels homes que no pas per la de Déu (I, 6, 7). Al *Llibre d'intenció*, les raons de la creació del món són pràcticament idèntiques:

“Creá Deus lo mon per intenció que fos amat e conegut por creatura, car per la gran rahó que Deus ha en si per amar e conèixer, fo a Deus cosa covinent, crear lo mon, per tal que sa justícia satisfés a la alta honor qui s cové a la bontat e a la granesa de Deu, la qual ha en eternitat, poder, saulesa e volentat e en totes ses virtuts” (*ORL* XVIII: 11).

El mateix Fèlix, però, contesta mitjançant un exemple. Realment, són els homes que es desvien del seu fi, de la seva pròpia natura i del seu Creador. En canvi, Déu no es desvia mai de la seva finalitat, és a dir d'Ell mateix i de la seva pròpia natura. Com diuen els articles de la fe, al final dels temps el Déu de justícia restablirà l'ordre quan premiï els justos, que hauran seguit la seva finalitat, i castigui els injustos, que no ho hauran fet (I,

¹ Aquesta accepció de la creació fa referència a la producció del no-res de quelcom en tota substància i de l'ens com a ens. Les escriptures donen en general cinc idees fonamentals sobre la creació: un sol Déu és el creador de tot, el món és l'obra de tota la puixança (o potència) de Déu, el món ha estat creat per una acte lliure de la voluntat de Déu, el món ha estat fet per la glòria de Déu i, finalment, el món ha estat fet de no-res. L'escolàstica va destacar els aspectes següents de Déu en la creació: Déu com a causa eficient i com a causa final, Déu com a causa material, Déu com a causa exemplar i, finalment, que la creació és el resultat de la llibertat absoluta de la divinitat (per aquesta raó, com que la creació és lliure, no és necessàriament *ad aeterno*. Segons la *Bíblia* la finalitat de la creació és la glòria divina (*Èxode* 14, 17-18 i *Deuteronomi* 10, 12). Però no és pas fruit de la necessitat de Déu, sinó de la seva infinita bondat (*Job* 12, 3), per la qual ha entregat la creació als homes (*Gènesi* 1, 26-28; *Deuteronomi* 4, 19 i *Salms* 8, 5) (*DTC* III: 2034-2201). Per a la idea de creació, cf. *DTC* III: 2034-2201. Per a les interpretacions del *Gènesi*, cf. *DTC* VI: 1185-1221. I per la idea d'*Hexameron* i les seves implicacions exegetiques, cf. *DTC* VI: 2325-2354. Per a la creació en Lluïll, cf. *ROL* XIII: 153-158 i *ROL* XX: 475-480.

6, 8). La concepció de Déu a través de la figura de Crist com dictava l'*Apocalipsi*, com a jutge universal és una de les idees bàsiques del cristianisme per a justificar la presència del mal i de la injustícia *in via*. Sobretot, Lull fa servir força aquesta argumentació en els dos llibres escatològics: la promesa d'una altra vida que faci dels patiments i de la mort només un estat transitori cap a la glòria eterna o, al contrari, a la condemna eterna al dolor i a la pena, és la base sobre la qual es fonamenta tota la moral cristiana.

Solventada aquesta qüestió, Fèlix en planteja una altra que demostra la subtilitat que, de mica en mica, van adquirint els seus raonaments. La pregunta parteix de demanar la raó per què Déu no va crear el món sense mal i en què l'home no pogués pecar. Però, la veritable substància de la pregunta rau en el fet següent, que ja havia sortit anteriorment en una altra qüestió referida a la presència del mal en la creació amb un enfocament semblant: sent Déu essencialment bo (bondat superlativa) com és possible que no defugís el mal al món, cosa que sembla contrària a la seva natura (I, 6, 9). La resposta de l'ermità continua la línia escatològica de la pregunta anterior. La voluntat de Déu, quan va crear el món, no va ser pas la de donar la glòria a tots els homes sense que se la guanyessin mitjançant una vida santa. Aquest mèrit no el podrien adquirir si no hi hagués mal al món. El contrast entre la vida al món i la vida eterna magnifica encara més la glòria del paradís. Per tant, la vida és una prova en què l'home s'ha de guanyar la glòria o on la perd eternament. Aquest és un sacrifici ínfim comparat amb la glòria eterna (I, 6, 10).

En la mateixa línia, la pregunta següent de Fèlix insisteix en la concepció del món d'una determinada manera i no pas d'una altra, segons la omnipotència de Déu (I, 6, 12). La resposta de l'ermità aquest cop torna a l'argumentació donada al començament del capítol sisè, segons la qual l'obra externa de la divinitat respon únicament a la seva voluntat. Per tant, va crear el món de la manera amb què va voler ser conegut i estimat pels homes (I, 6, 17), com havia apuntat al *Llibre d'intenció*:

“La intenció que Deus hac en crear lo mon e la justicia de Deu se covengueren ab la saviesa e volentat, adonchs con lo crea. E per açò no s couench que l mon fos creat enans, ne pus tart, ne major, ne menor, ne d'altre eftament; car si null altre estament se covengués a crear lo mon, fora en la intenció de Deu passió e deffalliment” (*ORL XVIII*: 11-12).

La idea, del tot tòpica, de tota manera reflecteix un altre tret important dins dels continguts doctrinals aportats pel *Llibre de meravelles* i que ja havia aparegut, indirectament o directa, en altres passatges de la novel·la. Queda clar, per l'exposició del Beat, que la quantitat amb què Déu va crear el món determina i condiona la manera en què els homes poden conèixer-lo. Tot i les possibilitats que ofereix l'Art de conèixer l'essència de Déu, el coneixement *in via* és molt inferior al coneixement directe que es té *in patria*. Igualment, l'amor que es pot sentir a Déu és molt major en l'altre món que en aquest. De fet, quan més proper és l'efecte a la seva causa, més semblant és al mateix temps a la causa que l'ha creat i, s'ha dit a bastament, que quan un efecte és més semblant a la seva causa més desitja naturalment estimar la causa que l'ha creat: la voluntat d'estimar-la és major.

3. 2. 1. 8 De l'encarnació del Fill de Déu

El capítol setè comença amb la marxa de l'ermita de Fèlix i amb la topada casual amb una folla fembra i, posteriorment, amb una dona que ha perdut un seu fill, la qual el duu a l'ermita on s'està Blaquerna. Des de la trobada de l'ermità amb els dos personatges, els ensenyaments de Blaquerna se centren a combatre les temptacions que pateixen ambdós (I, 7, 17-33). No és fins gairebé al final del capítol que Blaquerna introdueix algunes reflexions doctrinals en què intenta demostrar la veritat de l'encarnació del Fill de Déu (I, 7, 34). Com altres vegades, Llull introdueix la doctrina a través d'un dels personatges de l'exemple.

Aquí comença el segon punt de força doctrinal del llibre primer. Abans s'havia explicat progressivament i amb detall el gran misteri de la trinitat divina. Ara s'explica el segon gran misteri: el de l'encarnació en home del Fill de Déu. L'encarnació representa el misteri del Verb fet home. És un misteri sobrenatural, específic de la religió revelada i que, com a misteri, és incompreensible; però intel·ligible per una analogia proporcional. L'encarnació s'exigeix per la perfecció divina i per la natura humana pecadora (*DTC VII: 1445-1539*). El dogma estableix que en Crist es dona la unió substancial de l'ànima i del cos. És a dir, es dona la unió substancial entre el Verb i la humanitat. No pas perquè hi hagi la unió de les dues natures, sinó pel fet de l'assumpció de la natura humana per l'ésser substancial del Verb (*DTC VII: 437-568*).¹

Els debats sobre la natura i la funció de l'encarnació es remunten al període patristic. Els pares grecs (Ireneu, Atanasi i Gregori de Nissa) defensaven la tesi de la primacia de Crist a partir de la teoria física de l'encarnació i de la deïficació de la natura humana pel contacte entre les dues natures. Els pares llatins justificaven igualment la primacia del Fill, però des d'una perspectiva diferent: focalitzada en la idea de la redempció i de la reparació del pecat original. Anselm de Canterbury sostenia que si Adam no hagués pecat, l'encarnació no hauria calgut. Aquesta tesi representava que la primacia de Crist es donava, primerament, per la necessitat de la deïficació de l'home i, segonament, per la redempció del pecat. Com que l'ofensa a Déu d'Adam havia estat tan gran, només es podia satisfer per algú tan noble com Déu. És a dir, per la voluntària passió i mort de Crist. Per tant, l'encarnació es determinava per la voluntat divina d'oferir la possibilitat de la salvació als homes amb el sacrifici del seu propi fill (Hughes 2002: 3-4).

Més tard, autors com Robert de Deutz (†1135) o Honori d'Autun (†1150), precedits per Joan Escot Eriúgena i fent-se ressò del pensament del Pseudo Dionisi, van introduir en l'àmbit llatí la idea segons la qual el món havia estat creat per l'amor i la glòria de Crist a través de l'encarnació com a manifestació de l'amor i la bondat de Déu, independentment que s'hagués donat el pecat original o no. Aquesta posició va ser adoptada pel mestre franciscà Alexandre d'Halès (Hughes 2002: 5).

El seu deixeble, Bonaventura, va estudiar les dues posicions i va arribar a la conclusió que la veritable raó de l'encarnació era que el Fill de Déu havia volgut reparar el pecat d'Adam. Aquesta opció estava, al seu parer, més conforme amb la substancial pietat que subjau en la fe. Tomàs d'Aquino, per camins diferents, va arribar a la mateixa

¹ Per a la figura històrica i simbòlica de Jesús, cf. *DTC VI: 1108-1411*. Per a l'encarnació, cf. *DTC VII: 1445-1539*. Per a l'encarnació en Llull, cf. *ROL VIII: 163-174*, *ROL XVI: 254-260, 330-337 i 356-360*, *ROL XX: 467-475*, *LEAB III: 130-136*, Longpré 1969 i per al concepte de deïficació, cf. Hughes 2005.

conclusió. El dominicà sostenia en les darreres obres que l'única raó per què Crist s'havia encarnat era per la redempció de la humanitat (Hughes 2002: 6).

La preocupació de Llull per la funció de la natura humana en l'encarnació de Crist va començar al *Llibre de contemplació* i es va perllongar fins al final de la seva obra amb el *Liber de divina voluntate infinita et ordenata* (1314). El mallorquí va desenvolupar el tema des de tres perspectives: Crist com la més gran i noble criatura creada (la major *opera ad extra* de Déu), com l'ésser que més estima i que és més estimat per Déu i com la figura que exalta i ennobleix la natura humana i l'univers sencer per la unió amb el Fill de Déu. Aquestes constants es mantenen durant tota l'obra de Llull, complementant-les quan cal amb altres consideracions. Per exemple, al *Llibre de meravelles* (OS II: 55-56), afegeix a la tercera raó, la consideració que la unió de les dues natures és capaç de redimir tota la humanitat (Hughes 2002: 307 i 315).

Tornant al *Llibre de meravelles*, en la demostració de l'encarnació Llull emprà els mateixos raonaments i principis que havia usat per demostrar per raons necessàries la trinitat:

Déu ha creat el món perquè sigui conegut i estimat
Déu és grandesa, bondat, eternitat, poder, saviesa, voluntat (A=BCDEFGH...)
Per la bondat vol que el món sigui bo i sigui bona la seva finalitat
Per la grandesa vol que els homes que aconsegueixen el seu fi trobin la glòria
Per l'eternitat vol que la glòria sigui eterna
Pel poder vol que tot allò en què es pugui trobar el fi sigui veritable
Per la saviesa vol que els més savis siguin els que més estimen i coneixen Déu
Per la voluntat vol que la veritat sigui pels que tenen més fe major mèrit
Per la voluntat vol que la veritat sigui pels que tenen més fe més semblança a les dignitats
Per la voluntat vol que la veritat sigui pels que tenen més fe més amor a Déu i a les virtuts

El Doctor Il·luminat insisteix amb raons que, a hores d'ara, són familiars pel lector de la novel·la. En primer lloc, parteix de la idea de la finalitat del món. En segon lloc, Déu és caracteritzat per les seves dignitats, una altre punt de força de la metodologia artística. Finalment, explica que la manifestació de les dignitats (de Déu) en el món respon a la voluntat de la mateixa divinitat, però aquest cop no ho fa des d'un punt de vista ontològic, sinó clarament moral. La diferència cal cercar-la, al meu parer, en l'objecte d'estudi, és a dir, en la finalitat de l'encarnació de salvar la humanitat. Els efectes d'una dignitat es palesen en l'altra: la bondat fa bona la finalitat, la grandesa fa que l'acompliment de la finalitat sigui la glòria, l'eternitat fa la glòria inacabable, el poder fa veritable tot el que respon a la finalitat, la saviesa fa més savis els que estan més propers de la finalitat i la voluntat, finalment, determina que la veritat sigui en aquells que tenen més fe, més mèrit (són més propers al seu fi) i, per tant, són més semblants a les dignitats i estimen més Déu i les virtuts.

Aquesta conclusió és paradigmàtica del que suposa la projecció moral de l'Art. Ho diu clarament el mateix Llull al final del paràgraf: la veritat la trobaran els homes que més s'assemblin a les dignitats de Déu, perquè Déu ho vol. Cada dignitat comentada es projecta en una actitud de l'home davant la vida: la bondat, la seva finalitat; la grandesa, el fruit de cercar aquesta finalitat; l'eternitat, la duració d'aquest fruit; el poder, la certesa d'aquesta finalitat; la saviesa es dóna als que són més semblants a Déu i, finalment, la voluntat dóna la veritat als que tenen fe i estimen i coneixen Déu, assemblant-se així a les seves dignitats. Al mateix exemple, s'explica que la major concessió que Déu va fer als homes és que fes el seu Fill, també, home.

Al *Llibre d'intenció* Llull explica com l'encarnació va ennoblir tota la humanitat:

“Per ço que en gloria Deus pogués, donar sí mateyx a gloriejar home, hac intenció a pendre carn humana, per ço que home per aqueyll cors gloriós de nostre senyor Deus pogués hauer la major gloria, la majoritat de la qual no pogra haver sens encarnació e ajustament humà de Deu e d'ome. Encarnà-se, fill, nostre senyor Deus per recrear home, qui era perdut e cahut en la ira de Deu, per lo peccat del primer pare; e aquella intenció que Deus hac en pendre carn per recrear home, no-s cové a esser primera intenció, e que aquella intenció que Deus hac a pendre carn, per demostrar ses virtuts fos segona, com sia cosa que la justícia de Deu haja pus apropiada intenció a demoftrar la granesa de sa bontat, poder e saviesa, que recreació” (*ORL XVIII*: 12).

Tant al *Commentum* (*MOG III*: 369) com a les *Quaestiones* (*MOG IV*: 63-64) Llull considera l'encarnació com la major semblança de l'home amb Déu i el major reflex dels atributs divins a l'intel·lecte humà. Al *Commentum*, afegeix a més que l'encarnació estableix la major semblança entre l'activitat interna i l'activitat externa de Déu (Hughes 2002: 270). El major do donat a la criatura coincideix amb el que Llull explica al *Llibre del gentil*:

“Tot lo major do que Deus pusca donar a creatura, e lo major do que creatura pusca reebre, es que Deus ffaça eser creatura .i^a. cosa ab si metex, e que, per recrear e exalsar creatura, vulla que aquella creatura, qui es .i^a. cosa ab si metex, sostenga major passió e major mort que nulla passió ni mort que altra creatura pusca sostenir” (*NEORL II*: 120-121).

Llull evidentment raona aquest argument amb l'ajut de les dignitats divines i de la seva projecció en els homes i en el Fill de Déu (I, 7, 35):

Major bondat de Déu als homes	és	Déu és persona en el Fill de Déu
Major grandesa de l'home	és	ser una persona amb Déu
Major duració de criatura	és	duració eterna sent Déu
Major poder d'home	és	ser una persona amb el Fill de Déu
Major saviesa de criatura	és	saber ser la mateixa persona amb el Fill
Major saviesa de criatura	és	tota la creació per l'encarnació
Major amor de criatura a Déu i a ella	és	ser una persona amb Déu
Major virtut	és	ser una persona amb Déu
Major veritat	és	ser una persona amb Déu
Major perfecció	és	ser una persona amb Déu

Com a conseqüència de tot plegat, el Fill de Déu és l'home que està, per natura, més capacitada per a conèixer i estimar Déu en la seva magnitud superlativa. De la mateixa manera, els homes (com a criatures privilegiades dins de tota la creació) i, sobretot, els cristians (poble escollit per Déu per a acomplir la seva missió redemptòria a través del Fill) tenen una obligació superior de conèixer i d'estimar el Creador (I, 7, 36). Un altre cop es pot apreciar com la semblança de les dignitats en el Fill de Déu i en els homes condicionen el seu comportament *in via* i assenyala quin és el capteniment adequat per a tornar a la glòria de Déu.

Finalment, les argumentacions doctrinals exposades en aquest extens exemple (que sembla un resum del *Llibre del gentil* en què es dona la resolució de la situació plantejada en aquest diàleg) finalitzen amb la demostració de la veritat i de la força proselitista de la metodologia artística. Un mètode demostratiu que és capaç d'escalfar més intensament en el coneixement i en l'estimació de Déu, gràcies al fet que està fonamentat en la veritat immutable i universal dels seus principis i en la voluntat de creure-la que fa possible entendre-la racionalment, com havia dit al *Llibre de demostracions*:

“On, en axí con Déu és aitan amable per crear pera con home, quant ha esguardament de si metex, cor si no ho era, home seria ocasió per què ell fos amable e açò és impossíbol, en axí lo sobiran bé és aitan amable sia que sia encarnació, con si encarnació no era; mes en axí con tu entens les coses sensibles pus vertaderament si as tots tos ·v· particulars, que no fas si en tu ne priva alcú, en axí, quant a tu, pus amable t'és lo sobiran bé si afermes e ames encarnació, que no és si la negues e la desamens. E que açò sia ver cogita en l'aveniment e en la passió e en los altres articles de la humanitat de Crist e si ames aquells sintràs en tu metex major vertut d'amar e lloar lo sobiran bé, que no fas con l'encarnació negues. On, con açò sia en axí, doncs per açò és demostrada l'encarnació del Fill de Déu, sens la qual tu no hauries major virtut d'amar si l'ames, que no has con la desames; cor si major amor haves per ço que no fos, que per so que és, seria causa ço que no és a major amor e ço que és a menor e açò és impossíbol” (ORL XV: 430).

A més a més, com a argument lògic, si no fos així, si l'Art no contingués la veritat, necessàriament les dignitats divines serien contràries entre elles i serien contràries a la seva mateixa activitat, cosa que de totes totes és impossible (I, 7, 38). Amb la demostració donada a l'exemple, és fa més patent la participació de les dignitats divines en els homes que no pas pels ensenyaments dels jueus o dels musulmans (I, 7, 39). I, per tant, aquesta és la prova definitiva de la superioritat del pensament cristià sobre el de les altres religions del llibre.

Fins ara la crítica, havia considerat que hi havia dues etapes clarament diferenciades en la cristologia lul·liana: la primera caracteritzada per la consideració de l'encarnació per la redempció dels homes i la segona caracteritzada per la consideració de l'encarnació com a manifestació suprema de les dignitats en la creació. La separació entre les dues

etapes es donava a partir dels *Cent noms de Déu*.¹ Hughes (2001: 111-115) darrerament en els seus estudis sobre la primacia de Crist en Llull considera que aquesta dicotomia no es va donar realment, sinó que les dues perspectives van conviure des del començament en el pensament del mallorquí i que van establir una relació dialèctica entre els dos posicionaments sobre l'encarnació.

En obres primerenques com el *Llibre de contemplació* (1273-1274), *Liber principiorum theologiae* (1274-1278) o el *Llibre del gentil* (1274-1283), Llull afirmava que la primera intenció de l'encarnació va ser la manifestació de les dignitats i que la segona intenció va ser la redempció de la humanitat.

En aquest context, al *Commentum* (MOG III: 367-368) Llull va començar a emprar alguns desplegaments correlatius sobre la divinitat: *deificare*, *deificativus* (Pare) i *deificabilem* (Fill). La influència de Déu en la creació exigia un Déu Home, perquè Déu és més *deificabilis* en Déu que no pas en les criatures. Com a complement d'aquest plantejament de la deificació de l'home, en el Fill es dona el mateix desplegament per a l'homínificació (Hughes 2001: 113-114).

A les *Quaestiones* (MOG IV: 62-64), Llull intenta establir la major concordança entre els homes i Déu a través de l'encarnació. A la pregunta *Utrum Deus sit incarnatus?* respon amb els principis de la figura A i de la figura T. Després de plantejar les diverses hipòtesis de treball, la conclusió a la qual arriba el Beat és que no hi pot haver major contrarietat que concordança entre Déu i els homes. Aquesta concordança s'expressa amb més claredat amb la noció de Crist com a causa final, com a demostració màxima de les dignitats i com a l'exaltació de la major criatura que no pas pel rol redemptor de Crist. Des d'aquest punt de vista, l'encarnació suposa la màxima manifestació dels atributs divins a l'intel·lecte humà (Hughes 2002: 210-213).

Aquesta major bondat de les dignitats, té relació amb el progressiu interès de Llull de demostrar que la creació es va donar per l'encarnació:

“Llull states that the deification of man is the greatest goodness, greatness, etc. that God can do for man, such a notion, closely linked to that of perfection of the universe, is clearly still anthropocentric. What Llull, therefore, seems to be doing is moving away from this Scotist position in favour of a more genuinely theo- or Christocentric vision” (Hughes 2002: 216).

Al *Llibre d'intenció* ho va escriure amb claredat. La finalitat de la creació es trobava en l'encarnació del Fill, qualsevol altra cosa significaria que en Déu hi havia contradicció, cosa que és impossible:

“Si en Deu no hagués entenció de engenrar Deu e produyir Deu, fóra intenció en Deu pus nobla are con lo mon es, e menys noble ans que lo mon fos creat, com sia cosa que intenció sens utilitat nos covenga ab bontat e

¹ “Al *Llibre de contemplació*, Llull havia defensat l'*opinio antiqua* (i tomista) sobre els motius de l'encarnació, la qua remetia a la redempció de la humanitat del pecat original. Posteriorment va defensar que l'encarnació venia exigida, d'acord amb la teoria dels correlatius, per l'activitat *ad extra* de Déu: aquesta activitat exigia l'exempció de Maria del pecat original” (Ruiz Simon 1999: 338, n. 461).

perfeccio contre ociositat de entenció en utilitat de caritat e de saviesa e de granesa” (*ORL XVIII: 12*).

3. 2. 1. 9 De la santa passió de nostre senyor Jesucrist

El capítol vuitè comença amb la pregunta sobre les raons per què Déu, que estimava el seu Fill com a Ell mateix, permetés la seva mort (I, 8, 1). La resposta parteix de la idea que les dignitats són presents, lògicament, en major intensitat en el Fill que en cap altre criatura, perquè és el mateix Déu (per tant, en grau superlatiu). Per raó d'aquesta exaltació de la natura humana de Jesús, era necessari el sacrifici del Fill per honrar les dignitats divines. Com Llull havia dit al capítol anterior (cf. I, 7, 36), la major dignitat d'una criatura implica una major responsabilitat i un major sacrifici per honrar el Creador (I, 8, 2).

En l'exemplaritat concedida per Llull a la figura de Jesucrist és concreta la percepció dual i perfecta del Fill de Déu en dos punts: primerament en la idea de la semblança i segonament en la íntima relació que s'estableix entre l'ontologia dels éssers i el seu comportament com a projecció de les dignitats. Jesucrist és un model perquè és el Fill de Déu i perquè és humà, però l'explicació de la seva perfecta exemplaritat rau en el fet que Jesucrist va fer veure a tota la humanitat els atributs divins en tota la seva essència i en tota la seva superlativitat. Per aquesta raó, la seva manera de viure, la seva manera de concebre l'amor, la seva manera de sacrificar-se pels altres i de fer-ho tot plegat per l'amor incondicional i generós a Déu és la única i necessària manera d'actuar, atesa la perfecció superlativa de les seves dignitats que, al cap i a la fi, són les mateixes dignitats del Pare.

Els fonaments de la cristologia lul·liana no s'allunyen gaire de la concepció teològica tradicional. En el cas del llibre primer, tot i que els dos grans dogmes de la trinitat i de l'encarnació marquen les dues parts en què es divideix el primer llibre, el pes de la doctrina cristològica és molt inferior a la demostrada fins arribar a l'explicació de la trinitat. De fet, Llull pràcticament es concentra a descriure el valor referencial de Jesús i donar llum sobre les causes i les conseqüències de la seva mort i resurrecció. Normalment, amb uns criteris força semblants als de Pere Llombard en les raons i en les conseqüències de la passió i de la mort de Crist:

“Hic oritur quaestio ex praedictis ducens originem. Dictum est enim supra, quod Christus in se nostros defectus suscepit, praeter peccatum; est autem hominis generalis quidam defectus, qui peccatum non est, scilicet necessitas patiendi, vel moriendi. Unde corpus nostrum non tantum mortale, sed etiam mortuum dicitur, quia non tantum aptitudinem moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideo quaeritur, utrum necessitas in Christi corpore fuerit. De aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambiguum non est; quae etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo non fuit defectus; nec igitur mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia naturae ei erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi, vel patiendi, quae etiam mortalitas dicitur vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis, vel mortalis, non modo propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem. [...] Christum voluntate non necessitate suae naturae hoc defectus, sicut alios, suscepisse, scilicet necessitatem patiendi in anima, simul autem patiendi et moriendi in carne” (*Sententiae* (III, 16, 1): 621). “Ut ipsius passio et mors tibi esset forma et causa: forma virtutis et humilitatis, causa gloriae et libertatis; forma Deo usque ad mortem

obediendi, et causa tuae liberationis ac beatitudinis. Merit enim nobis per mortis et passionis tolerantiam, quod per praecedentia non meruerat, scilicet aditum paradisi et redemptionem a peccato, a poena, a diabolo; et per mortem eius haec nos adepti sumus, scilicet redemptionem et filiorum gloriae adoptionem. Ipse enim moriendo factus est hostia nostrae liberationis” (*Sententiae* (III, 18, 5): 632-633).

Les raons i les conseqüències de l’encarnació del Fill de Déu del *Llibre de meravelles* coincideixen pràcticament amb les donades al *Llibre de contemplació*: si Déu no s’hagués encarnat, la humanitat no hauria estat recreada i la creació no tindria cap finalitat. D’aquesta manera, l’home valdria menys que qualsevol altra criatura i que el pecat. El món seria corromput. Aquesta corrupció anul·laria la finalitat del món i significaria que el poder, la saviesa i la voluntat de Déu serien imperfectes. Com que la raó exigeix la perfecció de Déu en els seus atributs, el món ha de tenir finalitat i la humanitat ha de ser recreada mitjançant l’ajustament de la deïtat amb la humanitat (*OE II*: 750).

A la *Doctrina pueril* es dona uns arguments semblants: Jesús va venir al món per tal de recrear el món i exaltar la humanitat per la virtut de l’ajustament entre la natura divina i la humana i per la passió que patir per tots els homes (*NEORL VII*: 22-23). Al *Llibre de demostracions* insisteix en la mateixa línia: la virtut divina és font de l’enteniment humà, per la qual influència entén que el Fill es va encarnar per recrear la humanitat, però principalment es va encarnar per demostrar les virtuts de Déu a l’enteniment. Per aquesta raó, l’enteniment humà ha d’entendre els articles de la fe. Altrament, no s’acompliria la intenció per què el Fill es va encarnar, cosa que és impossible (*ORL XV*: 23). A més a més, l’encarnació havia de crear un home acabat en vida i en mort que donés exemple a tota la humanitat d’honrament i d’estimació de Déu:

“On, axí com tu seràs semblant a Déu segons que est creatura, si fas ço que pots en servir lo sobiran bé per morir e per viure e per lexar muller e infants e senyor terrenal e amics e parents e béns temporals, e lexes ta terra e vas en terra estranya morir per lo sobiran bé, en axí lo sobiran bé en quant és encarnat e és creador, és semblant a tu en ço que ha tant fet per amor de tu” (*ORL XV*: 525).

A continuació, reprenent el fil de l’exposició de la manifestació de les dignitats en l’home i en el Fill (cf. I, 7, 35), el Doctor Il·luminat esmenta els grans sacrificis i les humiliacions que va fer el Fill de Déu per honrar l’exaltació de la seva natura humana (I, 8, 3):

Major grandesa de la natura humana	és	ser una persona amb Déu
Major poquesa de la natura humana	és	ser encarnat en una pobra dona
Major poquesa de la natura humana	és	néixer i nodrir-se pobrament
Major poquesa de la natura humana	és	comptar amb pocs homes pobres
Major poquesa de la natura humana	és	voler predicar poc
Major poquesa de la natura humana	és	ser poc honrat
Major poquesa de la natura humana	és	fer pocs miracles
Major poquesa de la natura humana	és	voler ser pobre
Major poquesa de la natura humana	és	voler viure poc
Major poquesa de la natura humana	és	tenir menys honor que cap altre home

Major poquesa de la natura humana és voler humiliar-se a la mort

D'aquesta manera, es pot apreciar com la vida duta a terme per Jesucrist a la terra es pot explicar en funció d'uns principis artístics. En primer lloc, la natura humana de Crist, fins a cert punt, es divinitza a causa de la doble natura del Fill de Déu. Aquesta divinització es manifesta en el grau en què les dignitats divines són en la natura humana de Jesús. Llull insisteix en aquesta distinció, ja que òbviament en la natura divina del Fill de Déu les dignitats estan naturalment en grau superlatiu. En segon lloc, aquest privilegi, fins i tot per al Fill de Déu, implica al mateix temps un sacrifici proporcional a la gràcia concedida. Per tant, la natura humana de Crist havia de dur una vida caracteritzada per la mancança (poquesa) que contrastés absolutament amb la seva grandesa natural. En tercer lloc, aquest sacrifici del Fill de Déu (no per Ell mateix, sinó perquè els homes puguin gaudir de la vida eterna i conèixer i estimar Jesús), esdevé exemple universal de comportament per a la resta de cristians. Jesús és, com a home, el model paradigmàtic de devoció i d'honor a la divinitat (I, 8, 4). La resta del capítol, mitjançant alguns exemples força il·lustratius, insisteix en aquesta idea del Fill de Déu com a model, tant des del punt de vista moral com des del punt de vista social (I, 8, 5-17).

Des de la interpretació exemplar de Jesús, la seva humilitat per oferir-se a la mort per recrear tota la humanitat contrasta amb l'orgull dels dimonis i d'Adam:

“La bonea de Deu creá los angels en paraýs, e mes Adam en paraýs terrenal; e per superbia caegren los demonis del cel e ixí Adam de paraýs terrenal. On, a significar que la bonea de Deu sia molt fortment contraria a superbia, volc eser tan humil que a si metex volc unir humilitat creada, la qual fos en la humana natura de Crist, la qual fos humiliada a mort per restaurar so que home avia perdut per ergull e que los cels recobrasen vertut, per la qual fos en ells significada e vista la bonea de Deu” (*NEORL* II: 146).

3. 2. 1. 10 De pecat original

El capítol novè abandona la temàtica del Fill de Déu, però continua amb un tema que, de fet, té una relació profunda amb l'encarnació i amb la passió de Jesucrist: el pecat original. Directament, es comença el nou capítol preguntant com és possible que tota la humanitat hagi de portar la taca del pecat d'una altra persona (Adam)¹ i que, per tant, ells no han pas comès (I, 9, 1). Blaquerna respon amb un exemple (I, 9, 2); el qual fa l'exposició següent (I, 9, 3):

En Adam i Eva va ser exalçada la naturalesa humana sobre totes les criatures
Gràcies a Adam i Eva, els homes són les criatures més nobles
Per tant, els homes gaudeixen un honor que ells pròpiament no s'han guanyat
Igualment, la justícia exigeix que patim pena corporal pels seus pecats

En definitiva, aplicat a un altre context i a una altra causa, Llull insisteix en la idea que el major privilegi, implica alhora un major sacrifici: el privilegi de la vida eterna (de fet, una segona oportunitat concedida a tota la humanitat pel sacrifici del Fill de Déu) implica la pena del pecat original. La justícia exigeix, doncs, el pecat original en tots els homes i la possibilitat del baptisme per esborrar aquesta taca i per la possibilitat que els que no siguin batejats perdin aquesta condició privilegiada que pertoca als homes i descendeixin al nivell de les bèsties. Cosa que, sense el pecat original, no seria pas possible (I, 9, 4).

Les raons que oferia Pere Llobard per què el pecat d'Adam es transmetés a tots els homes eren les següents:

“In superioribus insinuatum est — licet ex parte, non enim perfecte sufficimus — qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato poenam subierit; quibus adiiciendum est, peccatum simul ac poenam per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit inquiens: *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita et in omnes homines mors pertransiit*” (*Sententiae* (II, 30, 1): 460).

Bonaventura distingia entre el pecat d'Adam i el d'Eva. La corrupció de la natura humana era conseqüència del pecat d'Adam, el qual es transmetia universalment a tots els homes per tres raons: perquè Adam era el pare de tota la humanitat, perquè era el principi de tota la natura humana i perquè havia rebut la justícia divina per propagar-la a tota la humanitat i la privació i el rebuig d'aquesta justícia fa culpable Adam i tota la seva prole. El pecat es transmetia materialment per la concupiscència conjugal i l'ànima es contamina a través del cos. Només, el baptisme pot vèncer el pecat original per la gràcia divina (*DTC* XII: 275-624). Unes raons, en resum, que semblen molt properes a les de Llull.

¹ En general es pensava que l'ànima d'Adam havia estat dotada i enriquida per Déu i que li havia estat atorgada una facultat intel·lectual perfecta. La raó d'aquestes facultats era el rol d'Adam com a pare i educador del gènere humà i propagador de la seva natura (cf. Tomàs d'Aquino *Summa theologica* I, 94, 3). El pecat del primer pare implica la desobediència d'Adam a Déu (*Gènesi* 3, 11) i la feblesa davant de la seva dona, Eva (*Gènesi* 3, 17), per bé que la raó del pecat pròpiament hauria estat el seu sentiment d'orgull (*Gènesi* 3, 5). De fet, des d'Agustí d'Hipona a Tomàs d'Aquino la idea és que “l'homme pécha principalement en desirant de ressembler à Dieu dans la science du bien et du mal, désir inspiré à nos premiers parents per un amour déréglé de leur propre excellence” (*DTC* I: 376). Per a Adam, cf. *DTC* I: 368-386. Per al pecat original, cf. *DTC* XII: 275-624.

Al *Llibre del gentil*, s'explica l'exaltació de la natura humana que Déu va fer en la humanitat a través d'Adam, les conseqüències del pecat original i la necessitat de restaurar la noblesa perduda per tots els homes:

“Certa cosa es que la bonea divina onrá en Adam la natura humana sobre lo cel e la mar e la terra, e sobre tot so que terra leva ni que dels .iiii. elements se compon; cor en nulla d'estes coses no a tan nobla creatura con home. E cor Adam peccás per gola e fos desobedient a Deu en paraýs terrenal, per asó en Adam e per Adam ffo en major viltat natura humana que totes les creatures damunt dites; con sia cosa que per colpa e peccat Adam fos contra la bonea de Deu, a la qual no son contraries les creatures damunt dites. On, con asó, sia enaxí, covenc-se, segons la bonea de Deu e segons les condicions d'est arbre, qe si Adam ac destruit so que Deus avia tan exalsat, que Deus retornás en pus alt estament la natura humana que d'abans no era; lo qual estament pus noble no agra compliment sens que natura humana no fos .i^a. persona ab inffinida bonea, granea, etc.; per la qual persona la natura nostra fos recreada, per tal que retornás concordanssa esser enfre nos e la final raó a la qual som creats, so es a contemplar Deu en sa gloria” (*NEORL* II: 141).

De la mateixa manera al *Llibre de demostracions*:

“Si Adam no pecàs, los individus de l'humana espècie no foren mortals ni corrompable e l'apetit natural hagra compliment en l'individu racional mes l'ànima no hagra compliment; cor si home no fos mortal ni corrompable, no hagra *liberum arbitrium* a guanyar mèrit ni culpa tan bé con ha ara con és mortal e si no ho hagués, Déus no hagra acabada saviea en sa obra e açò és impossíbol: per la qual impossibilitat és demostrat pecat original e per lo pecat és demostrada encarnació per retornar en mellor estament home que d'abans no era con no havia pecat, segons que damunt és dit, en lo qual estament mellor no fóra sens encarnació del Fill de Déu” (*ORL* XV: 541).

Enllestit aquest tema, Fèlix torna a plantejar qüestions sobre la natura humana i divina del Fill de Déu, en el sentit que, sent Jesús un sol home, no sembla possible que la seva natura humana pogués salvar tota la humanitat. La resposta de Blaquerna és força clara, i torna a fer referència a la idea de divinització de la natura humana de Jesús (cf. I, 7, 35), ja que aquesta natura humana evidentment no hauria bastat per a recrear la humanitat. Com que aquesta natura humana de Crist va ser exalçada per Déu en ser una mateixa persona amb Ell mateix, la voluntat de la natura humana del Fill és il·limitada com la del Pare (I, 9, 5).

A la *Doctrina pueril*, respon la mateixa pregunta, sense la justificació de la superlativitat de les dignitats:

“Sapies, fil, que una gota de la sanch de Jesuchrist abestara a rembra tot lo poble; mas, per la gran amor que-ns ha, volch que tota la sua sanch ne fos escampada, cor enaxí con empola qui es ten forment trencada que no y pot

romanir gens de vi, enaxí lo cors de Jesuchrist fo per tants locs foradat e nafrat que gens de sanc no y romás” (*NEORL* VII: 34-35).

A continuació, el dubte que es planteja Fèlix reflecteix l’eterna contradicció entre les exposicions doctrinals i la realitat amb què conviu el jove aprenent d’artista: si la doble natura de Jesús va ser tan gran com la de Déu, com és possible que hi hagi tan pocs homes que segueixin el seu camí exemplar i, fins i tot, hi hagi més infidels que no pas cristians (I, 9, 6). Blaquerna respon amb un exemple (I, 9, 7-8), la conclusió doctrinal del qual és la següent: els errors del món responen únicament al lliure albir dels homes que els permet de no prendre exemple de Jesús, els apòstols, els màrtirs i la resta de sants i no pas a una mancança en la voluntat o en el poder de Déu (I, 9, 9).

3. 2. 1. 11 De nostra dona santa Maria¹

El capítol desè, dedicat a Maria, comença amb la demanda sobre les raons que van permetre que romangués verge després del naixement del seu fill. Fèlix es maravella d'aquest acte contra les regles elementals de la natura (I, 10, 1). La virginitat de la mare de Jesús és una de les veritats de fe del cristianisme, que Blaquerna justifica des de dos punts de vista: el de la noblesa de Maria i el del respecte de la seva voluntat.² El primer motiu és fonamenta en la impossibilitat que Maria sigui més noble abans de concebre el Fill de Déu que després. Per tant, si Maria era verge abans d'estar prenyada, també ho havia de ser després del naixement del nadó. La Mare de Déu no va ser corrompuda i, com a conseqüència, es va respectar la seva voluntat de romandre verge tota la seva vida. Cosa contra la qual, necessàriament, no hi podia anar l'infantament de Jesús (I, 10, 2). A continuació, Blaquerna il·lustra aquest raonament amb un exemple en què es demostra, elementalment, com es va introduir el Fill de Déu en el ventre de Maria sense provocar cap corrupció (I, 10, 3).

Per a Pere Llombard, en canvi, la virginitat de Maria estava predeterminada per la natura divina del Fill:

“Post praedicta inquiri debet, utrum de natura divina concedendum sit, quod de Virgine sit nata, sicut dicitur in Virgine incarnata. Et videtur utique non debere dici nata de Vergine, cum non sit nata de Patre: quae enim res non est de Patre genita, non videtur de Matre nata, ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quae illud non teneat in divinitate. Videtur tamen posse probari, quod sit nata de Virgine, quia, si hoc est Deum nasce de Virgine, scilicet hominem assumere in utero Virginis, cum natura divina superius dicta sit hominem assumpsisse, videtur debere dici nata” (*Sententiae* (III, 8, 1): 589).

Pel que explica Llombard es pot deduir que Jesús va tenir dues nativitats: la generada pel Pare i la natural com a home (*Sententiae* (III, 8, 2): 590).

¹ Andreu Caimari a la introducció del *Llibre de santa Maria* (OE I: 1145-1153) assenyala les obres principals de temàtica mariana del Beat (a més del capítol 10 del *Llibre de meravelles* i de l'esmentat *Llibre de santa Maria*): el capítol 45 del *Llibre de contemplació*, el llibre quart del *Llibre de demostracions*, els capítols 4, 6 i 7 de la *Doctrina pueril*, el *Llibre d'ave Maria* del *Blaquerna*, les *Hores de nostra Dona*, el *Plant de la Verge*, l'*Arbre maternal* de l'*Arbre de ciència*, la qüestió número 96 de la *Disputatio Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarium Magistri Petri Lombardi*, els capítols 4 i 5 del *Llibre d'oració* i la segona part del llibre de Jesucrist del *Llibre de Déu* (OE I: 1149-1150). Caimari apunta que la doctrina del *Llibre de santa Maria* es podria resumir en els punts següents: la maternitat és el fonament de la singularitat i la grandesa de la Verge, és corredemptora i medidora i perfecta en cos i ànima (immune al pecat) (OE I: 1151-1152). Per a la Mare de Déu, cf. *DTC* IX: 2339-2474. Per a la immaculada concepció, cf. *DTC* VII: 845-893.

² Els referents bíblics de la virginitat es donen a *Gènesi* 3, 15 i *Lluc* 1, 28. La virginitat de la Verge es proclama als evangelis (*Mateu* 1, 20 i *Lluc* 1, 30) i el seu infantament virginal a *Isaïes* 7, 14. L'escolàstica la considera mitjancera entre els homes i el seu Fill per la gràcia divina. Per aquesta mateixa gràcia i per la noblesa i magnitud de la seva missió gaudeix de la divina protecció de la providència i d'unes perfeccions espirituals i corporals superiors a la resta d'homes. La Verge va suportar la passió i la mort del seu fill pel seu amor perfecte i sense cap feblesa i per la responsabilitat que compartia amb la missió del Fill. De tota manera, aquest dolor de la Verge era sensible i no afectava pas a la seva ànima (*DTC* VII: 854-893 i 979-1218).

Solucionat aquest primer dubte, el tema següent que es planteja és com va ser possible que Maria no morís pel dolor provocat en veure la passió i l'execució del seu fill (I, 10, 4). Blaquerna respon amb un exemple força dramàtic i colpidor, del qual s'extreu la conclusió següent: la voluntat de Déu va exigir que la mare del seu fill visqués més anys de patiment per tal de fer créixer la seva *fortitudo* i per tal que amb paciència agrais aquesta voluntat de Déu que li permetria de gaudir d'una gran glòria a l'altre món (I, 10, 5-7). En resum, és la reflexió habitual de la moral cristiana, segons la qual els patiments, els sacrificis i les penes patides *in via* són recompensades proporcionalment per la glòria de Déu *in patria*.

Bonaventura de Bagnoregio sostenia, en la mateixa línia de Llull, que la Verge va suportar la passió i la mort del seu fill pel seu amor perfecte i sense cap feblesa cap a ell i per la responsabilitat que compartia amb la missió del Fill. De tota manera, aquest dolor de la Verge era sensible i no afectava pas a la seva ànima.¹

Finalment, el capítol dedicat a la Verge s'acaba amb una pregunta que reflecteix l'auge de la devoció mariana que es va viure durant el segle XIII. Aquest cop es demana com pot ser que hi hagi gent que, a simple vista, sembla que tingui més devoció a la Verge que no pas al seu fill (I, 10, 8). La resposta de Blaquerna es fonamenta en el fet de la superioritat necessària del Fill de Déu a la d'una persona normal com sa mare. De tota manera, quan el Fill de Déu es va encarnar a través de Maria, ella va ser exalçada per les dignitats superlatives del Fill. Aquesta noblesa superior es manifesta en el paper de mitjancera que el Fill (jutge el dia del judici universal) li atorga pel davant de la resta de sants. A més a més, ella és més diligent en les pregàries per justos i per pecadors davant del seu Fill que cap altra persona (I, 10, 9). En resum, com il·lustra l'exemple posterior, la devoció dels homes per Maria respon a la voluntat de Déu que li ha concedit el paper de mitjancera principal entre Déu i les seves criatures (I, 10, 10-11).

¹ cf. Ex. I, 47 (3. 5. 2).

3. 2. 1. 12 Dels profetes

El capítol onzè comença demanant les raons per què en aquell moment (finals del segle XIII) no hi ha profetes (I, 11, 1). Blaquerna respon amb un exemple que genera una nova pregunta de Fèlix (I, 11, 2) i, finalment, la conclusió a la qual cal arribar és que no hi ha profetes, perquè no hi ha ningú que estigui a l'alçada de dur amb dignitat aquesta tasca, com s'hauria de correspondre amb la noblesa del missatge (I, 11, 3).

Tot seguit, Fèlix fa una pregunta molt interessant a Blaquerna: per què els profetes van parlar amb tanta foscor de la vinguda de Jesús. La raó de la demanda és que, segons el parer de Fèlix, si haguessin donat aquest missatge d'una manera més pregona, hi hauria hagut molt més homes que haurien conegut la veritat i, consegüentment, s'haurien salvat de l'infern (I, 11, 4). La resposta de Blaquerna, igualment, és força suggerent. Parteix de la igualtat entre l'enteniment i la fe: totes dues pertanyen a la voluntat de Déu i comparteixen la finalitat de fer que el Creador sigui conegut i estimat per les seves criatures. A partir d'aquesta premissa, comença pròpiament la resposta a la pregunta de Fèlix: el fet que els profetes parlessin obscurament de l'adveniment de Jesús respon a la voluntat d'exalçar l'entiment humà per damunt de les seves possibilitats per tal de conèixer amb major subtilitat l'obra externa i l'obra interna de Déu i a la voluntat d'enfortir la fe que, de la mateixa manera, augmenta i s'enforteix quan es creu quelcom difícil d'entendre o molt subtil (com l'encarnació del Fill de Déu o, anteriorment, la trinitat i la unitat). Indirectament, la idea de la foscor suggereix el procés d'*excessus mentis*.

A continuació, Fèlix fa una d'aquelles preguntes recurrents, i es demana com és possible que Déu no hagi permès que hi hagi més homes sants (I, 11, 6). Blaquerna respon mitjançant un exemple (I, 11, 7) i sense resoldre explícitament la pregunta. Cosa que, a mesura que Fèlix vagi endavant en el seu aprenentatge serà més habitual i que demostra, la voluntat didàctica de l'obra i la cura amb què Llull ha descrit aquest procés i la possibilitat que hi hagi diferents camins per arribar a la veritat de Déu a través de la metodologia artística. Així doncs, de l'exemple donat per Blaquerna es pot deduir que, com sempre, aquesta mancança no es pot atribuir a la voluntat divina, sinó que respon a la manca de referents de santa vida que serveixin d'exemple i de motivació als homes.

Finalment, el capítol onzè, es clou amb un canvi de tema radical. El dubte que planteja ara Fèlix (que certament té alguna relació amb els dels profetes pel context històric en què es van donar) és per quina raó els jueus no són cristians (I, 11, 8). La pregunta és molt senzilla i clara, però Fèlix la justifica emprant l'Art:

L'Antic Testament	significa	el començament
El Nou Testament	significa	la finalitat
El començament	ha de coincidir amb	la finalitat
L'Antic Testament	ha de coincidir amb	el Nou Testament

Evidentment, si els dos testaments són obra de Déu és impossible que entre ells hi hagi contradicció i, sobretot, que s'emprin per negar veritats sobre l'obra (intrínseca i externa) de Déu. La resposta de Blaquerna, tot i la seva simplicitat, és plena de matisos interessants (I, 11, 9). En primer lloc, parteix de la idea que hi ha una diferència substancial entre l'època dels profetes i la contemporània a Fèlix: la primera és una època de fe, contra la segona que és una època d'enteniment. Aquesta concepció de la

història salvífica de la humanitat (fins a cert punt sorprenent, per exemple, si es recorden els arguments defensats sobre la subtilitat dels profetes) ja era present al pròleg de la novel·la. A la *Doctrina pueril*, el Doctor Il·luminat havia fet el mateix plantejament sobre la relació entre la Llei Antiga i la Nova i havia arribat a les mateixes conclusions:

“En la ley veyla avia, fil, molts d'establiments e moltes custumes qui significaven la ley nova; e, cor los jueus qui ara son cuyden tenir e saguir aquels establiments e no entenen so que signifiquen, per assó son en error e son contraris a la ley nova. La ley veyla fo per so que fos comensamens e fonaments de la nova, e la ley nova fo per so que fos lo fruyt e-l compliment de la veyla; e assó es, fil, de totes cozes segons ley natural, cor so qui es primer cové esser fundament e so qui es enaprés es lo fruyt e-l compliment. Aquels jueus qui son del temps de Jesuchrist ensá cuyden tenir la ley veyla, la qual no tenen mas per lo seny de la letra, e son contraris en openió a la significansa que la ley veyla fa de la nova e a-quela concordansa qui es enfren-dues les leys. E cor son en error e cor tractaren la pació del fil de Deu, per assó los ha Deus punits a eser servos e catius de totes gents, e son los pus avilatz e los pus volpeys homens qui sien” (*NEORL VII: 178*).

Aquesta distinció, però, no ha de portar malentesos i cal interpretar-la com una distinció purament formal i coherent amb la metodologia artística i amb la concepció del proselitisme lul·lià. És a dir, no és una manifestació en cap moment de la superioritat de l'enteniment sobre la fe que, com s'ha vist, eren concebuts per Llull com dos moments necessaris i complementaris del procés cognoscitiu de l'individu. La història de la humanitat segueix unes etapes similars a les que ha recorregut Fèlix per arribar a entendre el misteri de la trinitat: primer ha hagut de solidificar la seva fe (gràcia concedida per Déu) i, en acabat, ha pogut exalçar el seu enteniment. En el context del pensament lul·lià és versemblant que la història de la humanitat segueixi unes etapes similars en aquest procés.

Sí que cal distingir però, que la fe és un coneixement rebut, mentre que el coneixement donat per l'enteniment cal adquirir-lo. L'època de Fèlix es diferencia de la dels primers cristians pel fet que, concedida la gràcia dels primers temps, ara toca als homes correspondre a la magnitud divina amb un comportament exemplar i d'acord amb les semblances del seu Creador. Al mateix temps, exigeix als que volen aportar el missatge de Déu als infidels, una nova concepció, una nova manera de convèncer basada en l'enteniment i no pas en la fe. I, finalment, tornant a la pregunta que havia plantejat Fèlix, això explica perquè els que havien d'interpretar l'Antic Testament per part dels jueus es van equivocar interpretant el text en contra dels seus principis i de la seva finalitat.

3. 2. 1. 13 Dels apòstols

El darrer capítol del llibre primer comença plantejant la diferència que hi ha entre la gran capacitat de convertir infidels dels escassos primers cristians i la poca capacitat de fer-ho dels nombrosos cristians contemporanis a Llull (I, 12, 1).¹ Aquesta pregunta diferencia un altre cop entre dos moments de la història del cristianisme en el mateix sentit vist fins ara. És a dir, un primer moment caracteritzat per la fe, el miracles i una gran capacitat per a portar la veritat als infidels (un moment de màxima expressió de la gràcia divina molt proper a l'adveniment de Jesús). I el moment en què es desenvolupa la novel·la caracteritzat per l'enteniment, per les raons necessàries i per la incapacitat proselitista de la comunitat cristiana provocada per la voluntat d'actuar segons la segona intenció.

La resposta de l'ermità mitjançant un exemple (I, 12, 2) insisteix en la gràcia i en la inspiració divina rebuda pels apòstols per tal de justificar la diferència entre aquestes dues èpoques. Aquesta separació, insisteixo, pot semblar contradictòria, però és coherent i harmònica amb els plantejaments bàsics del Doctor Il·luminat (que no va abandonar durant tota la seva obra) i amb la voluntat didàctica i reformista del *Llibre de meravelles*. Per aquesta raó, el món descrit en general a la novel·la és un món en el qual cal recuperar la gràcia perduda del passat. Aquesta gràcia no s'ha perdut per Déu (impossible segons la seva natura) ni per un canvi en la seva voluntat envers la creació, sinó per l'allunyament del fi de les seves criatures. Els mètodes del primer moment per tornar la humanitat a la veritat no resulten vàlids, perquè la humanitat ha evolucionat de la creença (fe) al coneixement (enteniment).

Llull s'adona (com a bon analista i coneixedor del públic que havia de rebre les seves obres) que els homes amb el temps han augmentat el seu nivell de coneixement del món que els envolta i alhora el seu nivell d'escepticisme envers el cristianisme, en particular, i la religió, en general. Precisament, en aquest context, la metodologia artística (com a coneixement revelat i, per tant, com a nova gràcia divina concedida a la humanitat per Déu) és presentada com la solució a tots els problemes: des de la revelació, parteix de la fe per arribar a la màxima expressió del coneixement de tots els misteris de la divinitat *in via*. Cosa que suposa, d'una banda, la màxima expressió de l'amor a Déu i, d'una altra banda, l'acompliment de la finalitat de tota la creació i la consegüent obtenció de la vida eterna al costat del Creador. En definitiva, un moment diferent exigeix posicionaments nous i estratègies més subtils per tal d'assolir els mateixos objectius. És la síntesi perfecta de gràcia i ciència, de fe i de raó.

La pregunta que es planteja a continuació s'escau del tot dins la lògica del discurs: per què en aquest moment del cristianisme no hi ha homes als quals els hagi estat concedida una gràcia com la dels apòstols (I, 12, 3). L'ermità respon amb un sèrie d'exemples encadenats (I, 12, 4-14), la conclusió dels quals és que els culpables d'aquest fet són els homes, que usen les seves semblances de la divinitat en el sentit contrari per al qual van ser creades.

¹ La missió dels apòstols era ensenyar (predicar la doctrina de Jesús i de l'autoritat en nom de Déu), governar els fidels convertits i santificar-los, ja que havien rebut de Déu l'ordre dels sacraments i havien rebut la missió de fundar l'Església. És a dir, continuar la tasca començada per Jesús i, per tant, la seva era una missió divina. Per aquesta missió, els van ser concedits tres dons: la confirmació en la gràcia, la infal·libilitat personal i la jurisdicció universal plenipotencial (*DTC I: 1647-1660*).

Tot seguit, la qüestió que es planteja, per bé que certament té algun punt de contacte amb els apòstols i sobretot amb el context del cristianisme primitiu, suposa un canvi de tema radical: es pregunta per les raons per les quals la terra on va néixer Jesús ha estat durant tant de temps en possessió dels musulmans (I, 12, 15). Quan Llull va escriure el *Llibre de meravelles* (aproximadament entre el 1288 i el 1289), els cristians establerts al Pròxim Orient des de la primera croada gairebé dos-cent anys abans estaven a punt de ser foragitats definitivament pels musulmans. El 1291 va caure Sant Joan d'Acre, la darrera fortalesa cristiana a Terra Santa, en l'evacuació de la qual va participar Roger de Flor, com explica Ramon Muntaner a la seva crònica.

El sotrac psicològic que va patir la comunitat cristiana va ser força important; ja que, a banda de la inestimable pèrdua econòmica i de poder polític, aquest fet significava que la guerra santa començada gairebé dos-cents anys abans no havia acabat com pertocava a la superioritat del déu cristià sobre la del déu musulmà. Probablement, aquest sentiment col·lectiu de desconfiança i decepció ja era present durant els anys en què Llull va enllestir el *Llibre de meravelles*. El Doctor Il·luminat demostra un altre cop que està amatent als esdeveniments del seu temps i, sobretot, a aquells fets que poden afectar la fe del poble cristià. El plantejament d'aquesta qüestió torna a establir una diferència entre el cristianisme primitiu i el cristianisme contemporani. Aquest cop històrica, però en el fons respon a criteris morals: a l'allunyament del poble cristià de Déu, això és aquella meravella que Fèlix havia de cercar des del pròleg de la novel·la.

La resposta de l'ermità mitjançant un exemple (I, 12, 16), explicant indirectament els diferents mètodes emprats per Mahoma (armes corporals) i els que deuen emprar els cristians (armes espirituals, que són aquelles que justament aporta l'Art), justifica la pèrdua de les terres conquerides durant les croades per la incapacitat dels cristians i la renúncia a la seva finalitat. Tot el contrari del que havien fet els apòstols durant els primers anys de l'era cristiana. Aquesta distinció l'havia verbalitzat anteriorment al *Llibre de demostracions*:

“Si a Déu plaia, temps e hora seria que per necessàries demostracions haguéssim conexença de la santa trinitat qui és en nostre sènher Déus; cor vengut és lo temps en lo qual l'humà enteniment és molt alt pujat per inluminament de fe e de la sacra escriptura e de filosofia e la volentat vol que l'enteniment pug més a ensús per tal que ella sia pus fervent e pus agradable al sobiran bé e que retonr la fervor e la devoció dels apòstols e dels màrtirs, per tal que los sants hòmens qui ara són e qui seran, donen conexença de la santa trinitat a los infeels qui la descreen e la innoren (ORL XV: 215).

A continuació, la qüestió que es planteja, amb altres paraules, és per què la majoria d'homes actuen segons la segona intenció i no pas segons la primera (I, 12, 17). La resposta, un altre cop a través d'un exemple (I, 12, 18), explica que la raó d'aquest fet és que els homes, envejosos de la divinitat, es volen atribuir i rebre els honors que només pertocuen a Déu (és el mateix pecat que va cometre Adam i el mateix pecat que va cometre Llucifer). En la mateixa línia argumental, es pregunta com és possible que els grans nobles siguin oblidats després de la seva mort i, en canvi, els humils apòstols i sants siguin recordats per tantíssima gent durant tant de temps (I, 12, 19). La resposta és fins a cert punt sorprenent, ja que compara aquesta actitud a la de l'Anticrist, que arriba per usurpar l'honor de Jesús en aquest món i que, en acabat, és deshonorat eternament a

l'altre món (I, 12, 20). Aquest contrast entre l'oblit dels grans rectors de la humanitat i, per contra, el records dels humils apòstols i màrtirs de la fe, ja havia estat descrit a la *Doctrina pueril*:

“Hon son, fil, tants emperadors, reys, comtes, barons, prelat, qui son passats d'esta vida? Ni hon es Alexandri, qui fo senyor de tot lo mon? Ne qui es qui parle d'els ne d'els a honrar s'entrameta? E veges, fil, con son honrats, celebrats, remembrats, pregats, los apostols e ls altres martirs qui son morts per la amor de Deu” (*NEORL VII*: 243).

La pregunta següent, insisteix en el mateix fet després d'haver repassat la cronologia del que s'esdevé després de la vinguda de l'Anticrist (segons els que diu l'*Apocalipsi* i segons alguns dels conceptes que el mateix Lull havia treballat al *Llibre d'Anticrist*) i es planteja per què el món no dura més per tal que el nombre d'homes sants augmenti (I, 12, 21). La resposta, mitjançant un exemple, simplement repeteix (com havia fet Lull en una pregunta semblant sobre la creació del món) que el món acabarà quan la voluntat de Déu i la finalitat per què el món fou creat s'acompleixin (I, 12, 22).

Finalment, el darrer capítol del llibre primer, es conclou demanant les raons per les quals en el moment en què Lull va escriure el *Llibre de meravelles* no hi havia miracles i, en canvi, en els temps dels apòstols n'hi havia molts, pels quals molts infidels van ser convertits a la vertadera fe (I, 12, 23).¹ La resposta, de nou, marca una frontera entre el cristianisme del passat (caracteritzat per la fe i per la gràcia concedida als profetes i als apòstols) i la del cristianisme contemporani al Beat (caracteritzat per les raons necessàries i per la manca de gràcia). Per aquesta raó, anteriorment es donaven miracles, perquè la gràcia divina era present dins la comunitat cristiana i perquè la gent creia i, per tant, els miracles eren demostracions de la fe. En canvi, en el moment del *Llibre de meravelles*, no hi ha miracles perquè no hi ha gràcia i, si n'hi hagués, no servirien per a convertir als infidels, que exigeixen demostracions per raons necessàries a l'enteniment (I, 12, 24).² A la *Doctrina pueril*, Lull va fer la mateixa reflexió, a partir de la qual justificava la necessitat de l'estudi de les seves obres:

“No som en temps de miracles, cor la devoció era major de convertir lo mon en los apostols que no es ara en lo temps en que som; ne rahons fundades sobre actoritats no reben los infaels. Doncs, covinent es a convertir los infaels ab lo *Libre de demostracions* e la *Art de trobar veritat*, la qual los sia mostrada per tal que ab ela los combata hom lur intelligencia, per so que coneguen e amen Deu” (*NEORL VII*: 225).

¹ “Par définition, le miracle suppose une intervention spéciale de Dieu, modifiant dans un cas particulier le cours normal des choses; on ne peut donc le concevoir, *de potentia ordinata Dei*, qu'en raison d'un motif proportionné à cette intervention spéciale. [...] La théologie catholique enseigne expressément que le miracle est ordonné à une fin particulière supérieure, principalement sinon exclusivement une fin religieuse” (*DTC X*: 1809). En definitiva, tots els teòlegs estan d'acord en la finalitat religiosa d'ordre sobrenatural dels miracles per tal d'afavorir una religió revelada. Amb tot, el miracle no és una realitat sobrenatural, llevat de la seva raó de finalitat necessària (*quod nodum seu effective*). Per als miracles, cf. *DTC X*: 1789-1859.

² Al *Llibre contra Anticrist*, Lull explica que hi ha tres tipus de miracles: el primer (superior al segon) és la unió de la natura humana amb la natura divina per l'encarnació del Fill, el segon (superior al tercer) és la creació *ex nihilo* i, finalment, el tercer tipus és fruit del mal (falses il·lusions o aparences) (*NEORL III*: 146-147).

Dit això, Fèlix s'acomiada de Blaquerna (I, 12, 25), donant novament gràcies a Déu per haver il·luminat el jove en el coneixement de l'encarnació de Déu. Aquest és un fet important per dues raons. En primer lloc, perquè fa evident que, tot i la fortalesa lògica de la metodologia artística, no pot ser concebuda ni entesa sense la intervenció divina. És a dir, és un procés que implica un doble moviment de la gràcia: el primer de la revelació de Déu a l'autor i el segon que fa possible que el receptor rebi i entengui la paraula revelada a través de l'autor. En segon lloc, demostra, explícitament, quin són els temes que interessa a Llull de fer arribar als seus lectors. Al llibre primer, està molt clar que els dos grans temes (en els quals desplega totes les possibilitats lògiques i explicatives de l'Art) són la trinitat i l'encarnació, justament els dogmes que, entre d'altres coses, distingeixen el cristianisme de les altres religions del llibre. També és força evident la diferència que s'estableix entre l'explicació d'aquests temes i els que Llull ha plantejat, per exemple, tant al capítol onzè com al dotzè del llibre primer. Qüestions clarament secundàries, però amb una relativa importància contextual, que se solucionen d'una manera ràpida (normalment a través d'un exemple) a partir de principis artístics, però sense cap desplegament demostratiu.

3. 2. 1. 14 Si àngel és o no és alguna cosa¹

El llibre segon, dedicat als àngels, comença amb l'autoreferència al *Llibre dels àngels*: escrit per Ramon Llull 1276-1283 (?). Aquest tractat (*ORL XXI*: 305-375) és l'exemple més exhaustiu de l'angeologia lul·liana, explicada a partir de set dignitats (bondat, grandesa, poder, saviesa, amor, justícia i perfecció) en sis distincions sobre l'ésser dels àngels, la seva disposició, la fruïció de la divinitat, la seva *locutio*, la seva glòria i, finalment, la pena dels dimonis.

En la primera distinció (es correspon amb II, 13-14) la idea fonamental és la conveniència natural que es dona entre les potències i els actes en els àngels. És a dir, entre les dignitats divines i les dignitats creades i l'essència (enteniment, voluntat i memòria) dels àngels. La segona distinció (de la disposició) descriu, l'essència, l'ens, la substància, les propietats i les condicions dels àngels, ordenades a partir de les set dignitats esmentades. La tercera distinció (de la fruïció) descriu com l'essència dels àngels frueix la divinitat a partir de la relació de semblança donada entre els atributs divins i les dignitats creades (es correspon amb IX, 116). La quarta distinció (locució) explica com parla cada àngel amb si mateix, com parlen els uns amb els altres i com parlen amb els homes (es correspon amb II, 16). La cinquena distinció (de la glòria) dona notícia de la glòria dels àngels en Déu, en ells mateixos i amb la resta d'àngels, en la pena dels dimonis, en la glòria dels homes justs i en la pena dels condemnats (es correspon amb IX, 116). Finalment, la sisena distinció (de la pena) exposa la pena dels àngels caiguts reproduint l'esquema temàtic de la distinció anterior (es correspon amb X, 119).

A l'Antic Testament no hi ha una pròpiament una angeologia, per bé que l'existència sembla fora de dubte. Hi ha tres àngels que apareixen amb el seu nom propi: Miquel, Gabriel i Rafael. Segons la Llei Vella els àngels són superiors als homes i inferiors a Déu com a criatures. No es precisa, amb tot, el moment de la seva creació, encara que devia ser entre el moment de la creació del cel i la terra o en el moment de creació de la llum. D'aquí vindria la caracterització ígnia dels àngels (Llinàs 2000: 268-270).

Al Nou Testament, els àngels tenen un paper fonamental com a missatgers de l'arribada del Messies i com a ajudants en la tasca del Fill de Déu. Són esperits purs que condueixen els morts a l'altre món i dels quals s'insinuen diverses jerarquies (Llinàs 2000: 270-271).

Agustí d'Hipona (*Genesi ad litteram* IV, 24 i VIII, 24-25) concentra el seu interès en els àngels en el seu mode de coneixement, cosa que es relaciona amb la seva cosmologia i amb la seva doctrina de la il·luminació. Segons l'africà, els àngels tenen tres classes de coneixement (atenent les tres parts de la jornada: dia, vespre i matí): el coneixement diürn (el coneixement d'ells mateixos i de totes les coses a partir del Verb), el coneixement vespral (el coneixement dels àngels per l'aprehensió intel·lectual de les criatures) i el coneixement matinal (que consisteix en la unió de la cognició diürna i de la cognició vespral en el Verb). Agustí identifica llum i coneixement: el Verb és la llum primera i els àngels, gràcies a la seva participació en el Verb, són llums segones. La seva llum, per tant, no prové d'ells mateixos, sinó del Verb (Llinàs 2000: 274-275).

¹ Per a un bon resum sobre l'angeologia i la demonologia medievals, cf. la introducció de Sadurní Martí a *LAD* (14-34). Per a l'existència dels àngels i altres temes relacionats en Llull, cf. *ROL VII*: 332, *ROL VI*: 266-267, *ROL XIV*: 216-224, *ROL XVI*: 302-304 i *ROL XXI*: 277-280.

L'angeologia de Pere Llombard gira al voltant de la condició dels àngels com a missatgers de Déu. Van ser creats quan el cel i la terra al cel empiri amb certa substància corpòria (una matèria tan subtil que, gairebé, és espiritual). La seva naturalesa espiritual és simple, indivisible, indissoluble i immortal. Els àngels es distingeixen personalment els uns dels altres. Les seves tres facultats (intel·ligència, memòria i voluntat) són directament imatge de la trinitat (Llinàs 2000: 280-284).

Per a Bonaventura, a causa de la imatge divina dels àngels, els seus quatre atributs són la simplicitat, la distinció numèrica, l'activitat espiritual (segons les seves tres facultats) i la llibertat d'elecció. L'*obstinatio* en el bé es dona pel seu lliure albir i es materialitza per la gràcia de Déu. Els àngels arriben al coneixement de la trinitat gràcies a la llum de la gràcia i de la glòria (Llinàs 2000: 284-286).

L'interès de Tomàs d'Aquino per l'angeologia es concentra en la distinció dels àngels de les intel·ligències separades d'Aristòtil i dels averroistes i en el seu mode cognitiu. El Doctor Angèlic considera els àngels com els éssers més purament espirituals i, al contrari que Bonaventura, descarta qualsevol composició material. Els àngels per Tomàs no se sotmeten a l'espai ni al temps, es coneixen perfectament ells mateixos; el seu coneixement és sobirà, intuïtiu, universal segons la seva posició jeràrquica i limitat respecte a Déu; són essencialment lliures i entre ells s'il·luminen i es parlen (Llinàs 2000: 287-288).

Llull acceptaria una composició material dels àngels, com Bonaventura, que es correspon amb la forma passiva del correlatiu (-bile). Aquesta matèria, però, com que és una matèria espiritual no significa que en els àngels hi hagi composició. Per tant, els àngels són naturalment immortals i cada un es constitueix en espècie (Llinàs 2000: 287, n. 522).

En aquest sentit, Duhem (1954 VI: 119) planteja una font anterior a la del franciscà italià que es remuntaria al *Llibre dels àngels*:

“L'influence d'Avicébron transparait clairement au *Libre dels angels*, mais elle ne se développe pas en un système complete et logiquement coordonné, ainsi qu'elle faisait au *Tractatus de generatione* composé par Bacon; l'occasion lui manque, d'ailleurs, d'un semblable développement, puisque Raymond Llull porte seulement son attention sur un problème particulier, la constitution de la substance angélique”.

Avicébró hauria influït en la concepció de la forma única dels àngels que comprèn virtualment totes les qualitats essencials dels àngels:

“Lorsqu'une forme générale se superpose à certaines formes plus particulières qui la déterminent plus étroitement, ces dernières jouent le rôle de matière à l'égard de la première. Telle est la doctrine d'Avicébron. Telle est aussi la doctrine très formelle de Llull” (Duhem 1954 VI: 120 i VI: 512-533).

A continuació, l'estudiós francès, fa esment de la matèria particular dels àngels i de la seva forma i matèria, que és el principi d'individuació dels àngels. Una forma i matèria

que s'uneixen més sòlidament que en cap altra criatura, per la qual raó és més simple que qualsevol altra criatura. Sigui com sigui, el fet és que els punts de contacte entre l'angeologia d'Avicbró i la de Llull semblen massa febles (de fet, no compara ni cita el text de Llull comentat, molt breu, amb cap altre fragment del filòsof i poeta hebreu que faci possible considerar-lo una hipotètica font del mallorquí. Més encara quan, el mateix autor francès, ha descrit amb tanta precisió els diversos corrents que podien haver influït d'una manera semblant al Doctor Il·luminat. A més a més, sembla que no tenia en compte que la primera caracterització que feia dels àngels procedent d'Avicbró, simplement, respon als esquemes habituals de l'Art.¹

Pel que fa a la unitat de l'ens angèlic, al *Llibre dels àngels*, Llull considera que l'àngel posseeix una única forma comuna a les tres potències. Aquesta forma comuna manté unides les tres potències. Des d'aquest punt de vista, les tres potències són la matèria d'aquesta forma única i comuna. Aquesta matèria angèlica diversifica els àngels. De tota manera, aquesta matèria és tan simple que garanteix la immortalitat dels àngels i fa que cada individu es constitueixi en la seva pròpia espècie.

L'excusa per la descripció doctrinal dels àngels al segon llibre del *Llibre de meravelles* la dona una imatge tòpica de l'arcàngel Miquel alat i amb una balança per jutjar els bons i els mals actes dels homes el dia del judici final (II, Pròleg, 1-2).² Al *Llibre dels àngels*

¹ D'aquesta idea es devia fer ressò Pring-Mill en descriure l'hilemorfisme lul·lià: "L'hilemorfisme és un desenvolupament medieval de la doctrina aristotèlica de la forma i la matèria, i una vegada més ens cal tornar enrere per a esbossar les fonts gregues d'un concepte medieval: [...] Aristòtil s'interessava per la constitució de l'esser i d'allò que les coses han de menester per a existir i la seva manera d'explicar l'esser es fonamentà en la distinció bàsica entre forma i matèria. En si, la matèria no era res, o més precisament no tenia més que la *potencialitat* d'esser; per a la seva actualització havia de menester la intervenció de la forma, la qual la dua de potència en acte i la dotava ara d'una plena realitat. A base d'aquesta distinció, Aristòtil pogué explicar els canvis i desenvolupaments observables en el món, veient tot el procés com una progressiva realització de la matèria potencial en l'actualitat de la forma que s'hi imposava. Però, aquesta doctrina arribà al Beat ja modificada per la intervenció d'Avicbró (devers 1020-1070) un filòsof jueu que escrivia en aràbic i que prengué les relacions entre forma i matèria com a tema principal de la seva *Fons vitae*. [...] En la filosofia d'Avicbró [...] aquesta composició de matèria i forma s'estenia a tots els essers creats, tant els espirituals com els corporals i aquesta és la doctrina anomenada *hilemorfisme*" (Pring-Mill 1991: 89). Això, per exemple continua Pring-Mill, es reflecteix en la reconstrucció artística de la realitat duta a terme en la novel·la i l'emparenta amb els corrents de pensament augustinians: "El món del *Llibre de meravelles* [...] encara està només departit en la parella de parts constitutives tradicionals [forma i matèria, deixant de banda la conjunció o concordança], seguint l'hilemorfisme augustinian normal. Dins la tradició cristiana, aquesta doctrina havia arribat a associar-se especialment amb el corrent augustinian, però encara que no fos un lloc comú acceptat per tothom en l'edat mitjana, ho fou també per molts de pensadors jueus i àrabs, de manera que el Beat ja podia comptar amb el fet que no se la considerava una doctrina diferencialment cristiana" (Pring-Mill 1991: 90). De tota manera, cal dir que Pring-Mill s'equivoca quan diu que al *Llibre de meravelles* només es donen els binaris tradicionals.

² L'arcàngel Miquel és descrit a les escriptures com a cap suprem dels exèrcits divins (*Daniel* 12, 1) i com a cap dels àngels i, sobretot, fa part de l'imaginari cristià pel combat que sosté contra Satanàs a l'*Apocalipsi* (12, 7). El culte es va escampar des d'Orient a les regions d'Occident dominades culturalment (per exemple, a Sicília i a Roma). L'arcàngel és l'encarregat de conduir les ànimes al judici final i pesar-les. La llegenda diu que l'arcàngel s'aparegué a Alfons d'Aragó al setge de Saragossa al segle XII. A partir del segle XIII es poden trobar representacions de l'arcàngel abillat com un cavaller croat (Mara 1964: 410-446). Miquel representa, al costat de Gabriel i Rafael, el cim de la jerarquia angèlica: "Et putant illi Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse. 'Michael interpretatur: quis ut Deus? Gabriel: fortitudo Dei; Raphael: medicina Dei', nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum" (*Sententiae* (II, 10, 2): 352). La caracterització de Llull de l'arcàngel era l'habitual de l'època: "Tipico nel Medio Evo fu [...] un ingenuo culto aereo degli angeli, che fece spesso rappresentare Michele sulle guglie

Llull havia justificat la necessitat del coneixement dels àngels per la seva noblesa i perquè permeten conèixer i estimar Déu. Això és possible per la participació dels homes i dels àngels en la divinitat i, implícitament, al fet de compartir la mateixa finalitat:

“Con sien los àngels tan nobles creatures e sien, a utilitat nostra, participants ab nosaltres en endreçar-nos a amar e a conèixer nostre senyor Déus, per açò és cosa molt conivent que-ns esforcem, a nostre poder, en amar e conèixer, obeir e honrar los àngels benignes” (*ORL XXI: 307*).

Com s’havia esdevingut amb el llibre primer, lògicament la primera qüestió que cal aclarir és si els àngels existeixen o no (II, 13, 1). La resposta del tercer ermità que ha trobat Fèlix en el seu pelegrinatge pel món parteix de la noció recurrent de semblança:

Naturalment tota criatura estima la seva semblança
Si una criatura és més semblant a una altra
Naturalment, la seva estimació és major

Aquesta idea és desenvolupada mitjançant un exemple (II, 13, 1-3) i completada a través d’un dels personatges que aplica el criteri general de semblança al cas particular dels àngels:

Els àngels són les criatures més semblants a Déu

Mitjançant l’harmonització de les concepcions escolàstiques tradicionals i la metodologia lul·liana, les raons que justifiquen aquest fet són les següents:

Els àngels no són criatures corporals
(són criatures espirituals)
Els àngels són invisibles
(no són criatures corporals)
Els àngels són les criatures que més coneixen i estimen Déu
(per la seva semblança)

A continuació, el personatge de l’exemple teoritza sobre la possibilitat que els àngels no existissin:

Si els àngels no existissin, Déu no estimaria la seva semblança
Els homes serien més nobles en estimar la seva semblança que Déu
Cosa que és impossible
Per tant, els àngels existeixen

L’exposició de l’ermità és el paradigma de la reducció a l’absurd d’un argument a partir de la possibilitat o no de la qüestió plantejada (*utrum?*). El principi de què parteix tota l’argumentació és el de la semblança: una veritat demostrada teològicament i per l’experiència quotidiana dels éssers humans. Per la seva pròpia naturalesa, Déu ha de crear criatures semblants a Ell i, de la mateixa manera, dins de tota la seva creació hi ha d’haver criatures més semblants a Déu que d’altres: és l’ordre jeràrquic implícit en la creació *ex nihilo* i en tot l’imaginari medieval. Tenint això en compte, és necessari que

dei campanili e dedicare de preferenza cappelle aere all’arcangelo. Sovente anche le campane portarono nell’epigrafe il nome di Michele” (Mara 1964: 432).

la naturalesa dels àngels s'assembla més a Déu que, per exemple, la naturalesa dels homes. Els àngels es defineixen per la seva espiritualitat, cosa que implica la seva invisibilitat.

Aquest tema també havia estat plantejat en tractar de Déu: Llull havia explicat que Déu era invisible per a la vista corporal, però era visible per a la vista espiritual (per a l'ànima). Els àngels, com exigeix la seva major semblança a Déu, són les criatures que més coneixen i, per tant, més estimen la divinitat. Els àngels (com la resta de la creació) comparteixen la finalitat dels homes (conèixer i estimar Déu), però l'assoleixen en un grau superior al dels homes per la seva major proximitat a Déu. Aquesta és la tesi de l'argumentació. L'antítesi es desenvolupa a partir de la no existència dels àngels. En aquest cas, la noblesa dels homes que, naturalment, estimen (i cal deduir que coneixen) més els éssers que els són semblants que els que no ho són, seria superior a la de Déu. Cosa que contradiu tots els principis de la filosofia i de la teologia i que, per tant, cal considerar-la impossible. Això és la demostració suficient, síntesi que suposa necessàriament l'existència dels àngels.

La relació ontològica que s'estableix entre els atributs dels àngels i els del Creador al *Llibre de meravelles* és la mateixa que havia explicat anteriorment al *Llibre dels àngels*:

“[Les] propietats dels àngels, les quals són dependents de la influència de les divines dignitats, [...] són creades e apellades en semblant nom de les dignitats per so car cascuna dignitat influeix propietat en los àngels benignes a sa semblança, axí com bonesa increada qui influeix en àngell bonea creada e granea increada granea creada e cetera” (*ORL XXI*: 308-309).

Aquesta demostració es dona a partir de les set dignitats amb què treballa en aquest recull. Llinàs sosté que a la cinquena distinció n'afegeix una altra, la glòria per tal de cridar l'atenció sobre la dimensió escatològica dels àngels i atorgar-los un valor exemplar i provatori de la futura redempció de la humanitat. Encara que formalment hi hagi diverses demostracions de l'existència dels àngels, en el fons sempre són variacions al voltant d'una mateixa idea: la perfecció de les dignitats de Déu exigeix l'existència d'unes criatures espirituals semblants (tant en les seves qualitats o dignitats creades com en la seva essència trinitària constituïda per memòria, enteniment i voluntat) i que tenen com a finalitat la fruïció de l'essència divina. Més endavant, el Beat insisteix en el fet que la bonesa de Déu exigeix l'existència d'un ésser espiritual i creat que tingui a Déu com a objecte de les seves facultats. La recepció dels àngels de la divinitat és passiva, perquè necessiten la creació prèvia i perquè participen de les dignitats. Les dignitats creades dels àngels, justament, són el que permet la contemplació eterna de Déu, com una il·luminació de les dignitats que perfecciona la naturalesa limitada dels àngels. (Llinàs 2000: 296-298). La demostració de l'existència dels àngels al *Llibre de meravelles* es dona amb uns termes semblants, tot i la lògica simplificació.

Llinàs postula que rere l'existència dels àngels s'amaga una qüestió teofànica dels àngels i de tot el cosmos. Com que tota la creació és semblant a Déu, necessàriament dona semblança de les seves dignitats. Des d'aquest punt de vista, tota la creació revelaria Déu. Aquesta manifestació de la divinitat davalla lluminosament per l'escala dels éssers. La proximitat a Déu és donada per la posició en aquesta escala, en la qual

l'àngel ocupa el primer lloc i, per tant, la seva semblança divina resulta més intensa que la de la resta de criatures (Llinàs 2000: 298, n. 534).¹

Pel que fa a les propietats naturals de l'essència angèlica, al *Llibre dels àngels*, Llull constata que les propietats angèliques han de ser semblants a les dignitats divines, altrament suposaria un defalliment de les dignitats (cosa que és impossible) i els àngels no podrien rebre lliurement la influència de les dignitats divines. En aquest sentit, Llull vol destacar la llibertat dels àngels i dels homes i, al mateix temps definir la influència divina que condiciona tota la creació a partir de les dignitats divines com una llum que afecta tots els graons de l'escala dels éssers (Llinàs 2000: 306-309).

Tornant al *Llibre de meravelles*, Fèlix (II, 13, 4) fa una pregunta concreta sobre l'exemple anterior que fa referència a les diferents formes de coneixement que es donen entre els àngels i els homes. El jove no entén com una reina, pensant i vivint la mateixa atracció cap a la pròpia semblança, no era capaç de reconèixer ni d'entendre el mateix fet en el rei. A partir d'aquí (II, 13, 5), l'ermità estructura la seva resposta des d'una concepció de l'aprehensió de la realitat (i, per tant, del procés cognitiu de les criatures) basada en la relació establerta entre la voluntat i el coneixement (dues potències de l'ànima). De fet, el tema no és nou al *Llibre de meravelles*: havia estat un dels punts importants de les exposicions doctrinals prèvies a la trinitat (en aquest cas, més aviat, des de les relacions que calia establir entre la fe i la raó, com a diferents moments del coneixement ple de Déu).

Més endavant, Llull desenvolupa el tema amb més detall. La resposta de l'ermità a la pregunta de Fèlix ja apunta la possibilitat que els homes, en el seu procés cognitiu, per una voluntat desviada de la primera intenció puguin arribar a enganyar el seu enteniment, cosa que no és possible en els àngels. El fet que aquestes dues potències de l'ànima siguin els factors principals i únics (a nivell de les criatures) de percepció de la realitat és un fet decisiu per a la coherència de l'exposició doctrinal del *Llibre de meravelles*, en particular, i del desplegament de la metodologia artística, en general. Fonamentalment, des de tres punts de vista: en primer lloc, per la possibilitat de l'aplicació de la idea de semblança (l'ànima és la manifestació de la trinitat en els homes i és una essència compartida amb totes les criatures espirituals). En segon lloc, per la capacitat d'espiritualització (i, per tant, possibilitat d'accés a un coneixement superior) dels humans. I, finalment, en tercer lloc, per la possibilitat d'inserir, dins d'un procés clarament intel·lectualista, de la voluntat com a punt de partença cognitiu forçosament relacionat amb la fe. D'aquesta manera, la fe no contradia l'enteniment, sinó que el complementa com a desig de conèixer (concedit per la gràcia de Déu) i com a primer moment de coneixement de la divinitat, en el qual s'accepta la veritat dels

¹ Per a Llinàs, per tal d'entendre l'angeologia lul·lina, cal partir de la concepció de Déu com a llum. Aquesta llum perfecciona els àngels, que reben aquesta llum gràcies a la seva semblança i d'aquesta manera obtenen glòria divina. Aquesta llum la reconeixen entre ells i així perceben Déu en ells mateixos. D'aquí s'infereix que tot el cosmos lul·lià és concebut com un descens de la llum i de la paraula espiritual (Llinàs 2000: 292-293). A més a més, Llinàs relaciona la necessitat de l'existència dels àngels amb l'encarnació del Fill: "L'encarnació del Verb és demostrada sovint per Llull a través d'una afirmació similar a la que aquí ha fet per demostrar l'existència dels àngels: és necessària l'encarnació perquè, en cas contrari, les dignitats no tindrien un efecte ad extra proporcionat a la seva infinitud. Si els àngels són la teofania cosmiconatural més intensa, Crist és la teofania més intensa en termes absoluts. Per tant, si l'àngel és el mitjancer còsmic per excel·lència, Crist és l'únic mitjancer [...] en sentit absolut" (Llinàs 2000: 300, n. 538).

articles de la fe que, més endavant, es poden explicar i demostrar racionalment amb l'Art.

3. 2. 1. 15 Què és àngel

El capítol catorzè comença plantejant què són els àngels (II, 14, 1). Al principi, però, no hi ha cap exposició doctrinal, sinó una llarga sèrie d'exemples il·lustratius (II, 14, 2-7); que, amb tot, Fèlix no pot entendre i que sembla que no tinguin cap mena de relació amb la qüestió de què es parla (II, 14, 8). La resposta que dóna l'ermità als precis de Fèlix (II, 14, 9) és un dels passatges més coneguts del *Llibre de meravelles*:

“—Bell amich —dix l'ermità—, scientment vos faç aytals semblançes per ço que vostre enteniment exalçets ha entendre, cor on pus escura es la semblança pus altament enten l'enteniment que aquella semblança enten”.

El tema de la foscor dels discurs ja havia estat tractat pel Doctor Il·luminat al *Llibre de meravelles*, concretament al capítol dedicat als profetes i, bàsicament, la idea que es defensa és la mateixa d'aquest paràgraf: la subtilitat i la foscor del concepte es justifiquen en funció de fer millorar la capacitat cognitiva del subjecte i, de retop, el seu enteniment. Aquesta és una idea que, aquí i allà, recorre transversalment diverses obres del Doctor Il·luminat. Una de les reflexions més completes sobre el tema, es troba al *Llibre d'intenció*:

“Alcunes coses són qui han alcunes propietats per les quals a l'humà enteniment són pus secretes que les altres, e per açò l'humà enteniment esforças pus fortment en entendre aquelles, que altres qui no són tan difícils a entendre e per aquell apoderament que l'enteniment fa en si matex e per lo llum d'on és inluminat puja a entendre lo sobiran secret, ço és lo sobiran bé, qui per los majors secrets és pus fortment demostrat; cor aitant con l'enteniment s'apodera pus fort en sa vertut, d'aitant pot pus altament entendre e de major necessitat; e si açò no era en axí, seguir-s'hia que l'enteniment fos de menys nobla vertut que la matèria, qui on pus s'avertua, compon pus noble compost e pus vertuós: e açò és impossíbol, que lo compost de matèria sia pus noble que l'entendre” (*ORL XV*: 156).

El plantejament de la qüestió té un rerefons cognoscitiu evident. El punt de partença és la certesa que hi ha objectes cognoscibles més difícils d'abastar que d'altres. Quan el subjecte cognoscent vol aprehendre aquests objectes superiors efectua un esforç major al que faria amb d'altres objectes més fàcilment aprehensibles. Aquest esforç, però, no respon a un moviment propi i intern del subjecte cognoscent, sinó que és el resultat d'una il·luminació externa que fa possible la superació de l'enteniment per la qual pot entendre aquests objectes cognoscibles superiors, que es corresponen amb el bé suprem, és a dir amb Déu. Cada cop que l'enteniment aprehèn els secrets de la divinitat augmenta la seva capacitat aprehensiva, cognitiva i intel·lectiva.

Al *Llibre d'amic i amat*, l'amic pregunta a l'amat per les raons de la subtilitat (foscor, secretisme) del seu missatge. La resposta de l'amat coincideix totalment amb la resposta donada a la pregunta de Fèlix sobre el profetes i els àngels:

“—Digues, foll, per què parles tan subtilment? Respòs: —Per ço que sia ocasió a exalçar enteniment a les nobles de mon amat e perquè per més hòmens sia honrat, amat e servit” (*LAA*: 190).

Als *Començaments de medicina* (1274-1283), Llull explica que la metàfora té la funció d'exaltar l'enteniment, perquè esdevé lligam amb les tres potències de l'ànima. D'aquesta manera, a partir de la metàfora, hom pot entendre altres arguments de teologia, de dret, de filosofia natural i de la resta de ciències. A continuació dóna alguns exemples concrets d'aquesta relació (*NEORL V*: 48-50) i acaba l'exposició amb una reflexió sobre la foscor dels arguments relacionada amb el coneixement per metàfores:

“De grau en grau et de exempli en exempli, et de .i. comensament en altre te poria parlar pus alongadament, on la vertut d'esta art majorment decorre per matafora, et asó es per so cor los elemens et les sciencies universals amagen et revelen molt subtilment a l'enteniment lurz secretz et lurs operacions, per la qual escuredat cové que l'enteniment sia exalsat a entendre mataforicalment, per so que ls secretz li sien revelatz, e que hom, per elevat enteniment, sapia fer et soure questions” (*NEORL V*: 50).

Llinàs relaciona el tema de la foscor amb el mode de coneixement angelical:

“La semblança obscura, en mostrar la radical inadequació que la separa de l'original, apropa més l'enteniment que així l'entén, en una intel·lecció intensiva, que no pas aquella semblança que, en una aparent intel·lecció extensiva més propera a l'original, fa oblidar a l'enteniment la infinita distància que el separa del seu objecte. Ressona potser en aquest passatge lul·lià la impressionant reivindicació dionisiana de la major utilitat dels ‘símbols sense ressemblança’ per a revelar els misteris de Déu [...]? En qualsevol cas, [...] quan Llull [...] es pregunta què és l'enteniment de l'àngel, ha d'intentar explicar com pot un enteniment, sense començar pels sentits, entendre cap cosa. L'explicació es fa, paradoxalment, a partir d'imatges o exemples sensibles. L'àngel entén allò que no ha vist corporalment, ens diu, per gràcia divina, d'una manera semblant a com l'home pot imaginar allò que ara ja no veu. De la mateixa manera que Déu ha ordenat vista i imaginació en l'home, encara millor ha ordenat enteniment i voluntat en l'àngel. La semblança, naturalment, és obscura. Però, segons Llull, és intel·ligible per a aquell que vol ‘entendre per humilitat’, i no per ‘ergull e per vanaglòria’. L'obscuritat de la semblança fa inútil tot intent ‘autònom’. L'intel·lecte que vol accedir a Déu sol per si mateix, tenint-se a si mateix en primera intenció, i no el mateix Déu, fracassa en el seu propòsit. Només l'enteniment humil, que té Déu per primera intenció i que l'acull tal com Ell vol revelar-se, pot veritablement entendre. Per a l'enteniment orgullós, aquest no serà un entendre veritable. Per a Llull, aquest entendre és l'únic entendre veritablement perfecte i ‘necessari’” (Llinàs 2000: 304-305).

Amb tot, en aquest context, no es poden menystenir altres possibles interpretacions de la foscor del missatge en funció d'altres codis. En primer lloc, encara que és difícil de valorar, la foscor de què parla el Doctor Il·luminat en aquest passatge es pot referir al mateix desenvolupament del seu mètode artístic. Si es té en compte el procés de depuració de l'Art a què es va dedicar el mallorquí després de la seva primera estada parisenca, és possible que hom l'hagués qualificat de complex o de fosc. En segon lloc, no es pot defugir el referent literari de la foscor. Present d'una manera decisiva en tota la lírica trobadoresca, fins al punt de distingir-ne dues escoles o estils: el *trobar clus* (hermètic) i el *trobar leu* (en teoria més comprensible). El tema, encara que

probablement sense la intensitat d'altres moments pretèrits, estava del tot vigent en un trobador contemporani de Llull com Cerverí de Girona. Fora de la lírica, en la narrativa romànica resulta força il·lustratiu en aquest sentit el pròleg de Maria de França:

“Ki Deus ad duné esciencie
E de parler bon'eloquence
Ne s'en deit taisir ne celer,
Ainz se deit volunters mustrer.
Quant uns granz bien ets mult oïz,
Dunc a primes est il fluriz,
E quant loësz est de plusurs,
Dunc ad expandues ses flurs.
Custume fu as anciens,
Ceo ter[ti]moine Preciens,
Es livres ke jadis feseient
Assez oscurement diseient
Pur ceus ki a venir esteient
E ki aprendre les deveient,
K'i peüssent gloser la lettre
E de lur sens le surplus mettre”
(*Lais*: 1, vv. 1-16).

A partir d'aquesta consideració sobre la foscor, l'ermità articula tota la teoria doctrinal continguda al capítol catorzè (II, 14, 10-11) basada en l'estructures correlatives de la Divinitat que permeten als àngels captar-ne l'essència:

Déu	és	remembrable
	és	intel·ligible
	és	amable

Per aquesta raó, l'essència dels àngels està constituïda en tres potències que es corresponen amb aquesta possibilitat concedida per Déu:

Els àngels	són	recolència
	són	intel·ligència
	són	volència (o voluntat)

Cada un d'aquests components de l'essència dels àngels (que es corresponen exactament amb les tres potències de l'ànima) s'encarrega d'acomplir l'activitat determinada de cada correlatiu:

La recolència dels àngels membra Déu (perquè és memorable)
La intel·ligència dels àngels entén Déu (perquè és intel·ligible)
La voluntat dels àngels vol Déu (perquè és amable)

D'aquesta manera, els àngels tenen un visió completa i perfecta (segons la seva pròpia natura de l'essència de Déu) remembrant, entenent i volent i es clou perfectament l'explicació del coneixement diví per part dels àngels que, justament, és el que els defineix com a criatures. L'explicació de Llull és molt interessant, sobretot, perquè és una clara mostra de les possibilitats explicatives que ofereixen els correlatius dins de la

metodologia artística. Déu, com a creador, ofereix a les seves criatures la possibilitat de conèixer-lo, estimar-lo i, per tant, d'entendre'l. Aquest primer moviment de la divinitat cap a les criatures, les determina ontològicament semblants (en potència); però, cal que sigui completat per un altre moviment de la criatura cap a Déu (correspondència en acte). Aquest moviment de retorn és connatural a les criatures, perquè respon a la seva essència i a la imatge del Creador. De fet, per als àngels, la contemplació de Déu és determinada per l'acte propi d'aquest segon moviment de retorn. En aquest sentit, la contemplació de Déu pels àngels es podria definir com la unió:

De la recol·lència remembrant Déu remembrable
De la intel·ligència entenent Déu intel·ligible
I de la voluntat volent Déu amable

Aquesta activitat correlativa és el fruit de la voluntat divina que ha creat unes criatures capaces d'aquesta contemplació perquè són éssers totalment espirituals. A diferència dels homes que han d'arrossegar la pesada càrrega del seu cos, cosa que els impedeix *in via* una contemplació de la divinitat de la mateixa intensitat que els àngels. Per tant, gràcies a aquesta capacitat superior de contemplació de Déu, cal considerar els àngels (amb l'excepció del Fill) com les criatures més semblants a Déu, tant en la seva essència trinitària (recol·lència, intel·ligència i voluntat, que es correspon amb les tres persones), com en la seva intrínseca i indissoluble unitat. Amb tot, els àngels comparteixen amb els homes la seva finalitat: conèixer i estimar Déu.

Finalment, el capítol acaba amb l'explicitació de les analogies exposades en els exemples (II, 14, 12). De fet, tot el paràgraf és una simple descripció d'algunes característiques concretes dels àngels (i també dels dimonis) sense explicació i que es corresponen amb les caracteritzacions angeològiques habituals:

El moviment dels àngels és espiritual
Els àngels porten les ànimes al paradís i els dimonis les porten a l'infern
Els àngels i els dimonis són confirmats eternament en el bé i en el mal
Els dimonis s'adeliten en fer pecar els homes
Els àngels s'adeliten en membrar, conèixer i estimar Déu
Els dimonis es turmenten en membrar, conèixer i estimar Déu

Com aquí, al *Llibre dels àngels* hi ha una descripció (molt més acurada i extensa) de les qualitats angelicals. Les quatre condicions que els defineixen són les següents: immortalitat, lloc, temps i moviment. La primera de les condicions comentada al *Llibre dels àngels* (ORL XXI: 339-340) és la seva immortalitat. Després de descriure la seva essència constitutiva de l'ens angelical i de puntualitzar que els àngels estan constituïts d'una matèria i d'una forma intel·lectual (confirmant l'hilomorfisme habitual de Llull) en total concordança i sense contrarietat. La immortalitat dels àngels, precisament, es dona per la seva essència i per la indissolubilitat de la seva matèria (perquè és una matèria incorruptible i no "ha apetit" a una altra forma) i de la seva forma (perquè és una forma simple i no té "defalliment per matèria". Aquesta immortalitat es palesa en les dignitats creades dels àngels per la imatge i la semblança de les dignitats divines. En definitiva:

"La immortalitat de l'àngel és, segons el *Llibre dels àngels*, una conseqüència de la incorruptibilitat de la seva matèria espiritual que, com

que és extremadament simple, no és separable de la forma” (Llinàs 2000: 318).

La segona de les condicions al *Llibre dels àngels* (ORL XXI: 340) és el lloc que ocupen com tota substància “finida e termenada”. La natura de l’àngel, però, s’adiu molt més al cel (lloc espiritual) que a la terra (lloc corporal). Gràcies, precisament, a l’espiritualitat i a la simplicitat dels àngels, els àngels poden ser al seu lloc i en el lloc de les coses corporals a semblança de l’omnipresència divina.

La tercera de les condicions del *Llibre dels àngels* (ORL XXI: 341) és el temps. Com que els àngels tenen començament, el seu temps és durable i immutable per semblança de les seves dignitats creades a les dignitats divines. La diferència és que Déu és intemporal, ja que començament és privació de grandesa. De tota manera, l’eternitat de Déu dóna forma i semblança amb major intensitat als àngels que a cap altra criatura.

La quarta de les condicions del *Llibre dels àngels* (ORL XXI: 341-342) és el moviment. Els àngels es mouen incessantment per tal de tenir major ús de les seves dignitats creades als llocs on s’augmenta la seva virtut. Aquest moviment dóna raó de la immobilitat de Déu (infinit i omnipresent) i no té impediments de temps ni de lloc, perquè cada àngel té el seu mateix temps i lloc (gràcies a l’activitat de la seva essència). Així doncs, l’àngel es pot moure d’un lloc a qualsevol altre en un instant, com la imaginació de l’home, com la grandesa i la saviesa de Déu. L’àngel es mou com es mouen els raigs del sol en un vidre i no per mitjà entre començament i fi de temps o de lloc.

3. 2. 1. 16 D'enteniment d'àngel

El capítol següent del llibre segon (el quinzè) comença plantejant de quina manera els àngels són capaços de conèixer els fets sensorials quan, ells, són éssers espirituals (II, 15, 1). De la mateixa manera que cal explicar com els homes (que no són éssers totalment espirituals) arriben al coneixement d'éssers espirituals (com els àngels o Déu), cal explicar com aquests éssers espirituals tenen coneixement de les causes materials. L'ermità, en principi, respon amb un exemple (II, 15, 2) en el qual un filòsof explica indirectament que els àngels coneixen per imaginació, entesa com la virtut de recordar allò que s'ha vist i d'entendre intel·lectualment les coses corporals.

La resposta de l'ermità, però, no satisfà totalment Fèlix; ja que, com apunta amb força lògica, els àngels de tota manera no tenen ulls (la vista en totes les concepcions cognitives de Llull és el sentit amb què es reben els estímuls i tota la informació sensorial que, en acabat, l'enteniment ha d'interpretar) i, per tant, no poden conèixer per imaginació: perquè no poden recordar el que han vist, perquè de fet no poden veure res (II, 15, 3). L'ermità respon mitjançant un exemple, per bé que dins de l'exemple exposa a través del protagonista la doctrina artística que explica el coneixement dels àngels a partir del desplegament de la figura S (II, 15, 4):

Enteniment entén per voluntat
Voluntat vol per enteniment
Per tant, l'àngel estimant Déu entén Déu
Per tant, l'àngel entenent Déu estima Déu

Per aquesta seva natura, Déu ha donat als àngels la virtut d'entendre immediatament tot allò que estimen. D'aquesta manera (Llull ja ha explicat anteriorment que els àngels estimen tot allò que estima Déu), els àngels entenen els homes i tota la resta de la creació perquè l'estimen. Cosa que també s'explica artísticament:

Quan l'àngel estima entén
Quan l'àngel entén estima allò que és amable
Quan l'àngel entén rebutja allò que és rebutjable

Llull explica i, d'alguna manera diferència, entre una de les maneres de conèixer les coses que no es veuen pels homes a través de la imaginació i el mode de coneixement (evidentment superior i immediat) dels àngels. La imaginació és reemplaçada, en el cas dels àngels, per la intervenció directa de la voluntat i de l'enteniment (és a dir, la seva essència). El coneixement dels àngels és directe i intuïtiu. A diferència del dels homes que és indirecte (a través dels sentits) i respon a un esforç de perfecció i d'espiritualització de l'enteniment. L'ermità reforça i amplia la doctrina oferta a l'exemple amb un altre exemple en què repeteix la mateixa idea fonamental sobre el coneixement dels àngels exposada a l'exemple anterior (II, 15, 5): els àngels entenen allò que estimen i estimen allò que entenen.

3. 2. 1. 17 De paraula d'àngel

El darrer capítol del llibre segon es dedica, seguint la mateixa línia del capítol anterior a la *locutio* angèlica: en el sentit que sent éssers espirituals els àngels no poden articular ni produir mots (II, 16, 1). L'argumentació del Doctor Il·luminat és el paradigma de la voluntat de fer convergir la doctrina cristiana tradicional amb els esquemes de la metodologia artística (II, 16, 2).

L'escolàstica s'havia ocupat sovint del tema. Bonaventura de Bagnoregio n'havia parlat als *Commentaria in quatuor libros Sententiarium* (II, X, III, 1-2) a partir de la consideració de si en els àngels es donava la identitat entre el seu pensament i les seves paraules. El franciscà distingia dos moments en l'acte de parla dels àngels: un primer d'interior (formació del verb) i un segon d'exterior (expressió del verb). Els àngels, contràriament als homes, confonen i uneixen aquests dos moments i suposa la confirmació de la voluntat de comunicar-se per tal de manifestar-se. Tomàs d'Aquino hi va parlar tant a la *Summa theologiae* (I, 107) com a les *Quaestiones disputatae de veritate* (IX, 4-7) on havia definit el llenguatge dels àngels com la manifestació de la seva paraula interior per l'imperi (domini) de la seva voluntat (ROL XVI: 209).

L'ermità del llibre segon parteix de la concepció de l'*Evangelii* de sant Joan segons la qual el Fill de Déu representa el Verb (és a dir, la paraula).¹ A continuació, desenvolupa aquesta idea en funció de l'explicació de la trinitat donada per l'Art (ja coneguda i familiar tant per a Fèlix com per als lectors). El Pare és l'engendrador de la paraula i el Fill és paraula espiritual (sense boca ni llengua) i Déu quan s'entén Ell mateix engendra la paraula (és a dir, el Fill).

Dit això i emprant l'habitual premissa de la semblança entre el Creador i les seves criatures, la *locutio* dels àngels és semblant al comportament de la trinitat amb la paraula, els àngels estimant-se i entenent-se ells mateixos i entenent i estimant Déu parlen i lloen Déu i parlen entre ells. Al *Llibre dels àngels*, l'àngel parla amb ell mateix reproduint l'activitat de les seves potències de l'ànima i indirectament de la trinitat:

“En axí con en home mentalment usen de lurs actus les potències de l'ànima, membrant memòria e entenent enteniment e amant la volentat los objects que prenen, en axí àngel parla ab si mateix con se remembra e s'entén e s'ama distintament, prenent en si mateix objects distincts per essència e per obres, siguent la natura que ha de intel·ligència e de volència e convenència en sa entitat e unitat e substància, e en ses propietats e condicions: cor en axí con home sensualment ab paraules certifica altre home en ço que membra e ama e entén , en axí entel·lectualment àngel parla ab si mateix con la memòria membra per ço que l'enteniment entena e la volentat am e l'enteniment entén per ço que la memòria membre, [e la volentat am] e la volentat ama per ço que l'enteniment entena e que la memòria membre” (ORL XXI: 354).

En aquest sentit, aquesta activitat suposa un exalçament de la pròpia essència angelical:

¹ Per al Verb, cf. *DTC XV*: 2639-2672. A més a més, cf. Perarnau 1983. Per a les concepcions franciscanes sobre la *locutio*, cf. les notes de Sadurní Martí a *LAD* (197-201).

“En axí con [en] home la natura de la potència sensitiva exalça la natura de la vegetativa e la natura de la potència racional exalça la natura de la potència sensitiva, e aquesta exaltació se forma per la participació e comunicació de les potències en ésser ·i· supposit, ·i· ens, qui és home, en axí l’àngel, per la intel·ligència que ha de sa natura, entén e aprèn en si mateix; e açò mateix se seguex de la volència e de la conveniència, comuncant-se cascuna a l’altra en l’ens qui és àngel, lo qual per sa natura pròpia mateixa entén e ama e concorda ço que justícia cové convenir de memòria, enteniment e volentat per bonea, granea, poder, saviea, amor e perfecció” (*ORL XXI: 355*).

Els exemples posteriors (II, 16, 3-4) comparen la *locutio* angèlica amb la imaginació i els somnis dels homes, respectivament. Finalment, es planteja com els àngels parlen amb els homes (II, 16, 5). L’ermità respon mitjançant un exemple, en el qual compara la *locutio* a la consciència dels homes. Establerta aquesta analogia, cal interpretar que els àngels parlen directament amb els homes a través de la seva essència i de l’ànima dels homes que són semblants.

Al *Llibre dels àngels*, s’explica que els àngels parlen amb els homes justs per la participació de les seves propietats:

“En axí con imaginació e enteniment d’home participen en les paraules sensuales, imaginant aquelles la imaginació e entenent aquelles l’enteniment, en axí bonea d’àngel e bonea d’home participen con l’àngel comunica sa bonea et cètera, a la bonea et cètera, d’home, per la qual comunicació se parlen bonea d’àngel e d’home e cètera, en l’enteniment de cascú e en la volentat e en la memòria ab granea de bonea, poder e cètera” (*ORL XXI: 360*).

La raó per la qual els àngels parlen amb els homes justs és endreçar la fi dels homes i multiplicar les propietats dels homes. Els àngels parlen amb els homes injustos per demostrar-los la seva contrarietat i per corregir-los. De la mateixa manera, els dimonis parlen amb els homes justs (com a contraris) per a temptar-los de maneres diverses. Els dimonis que parlen amb els homes injustos enceguen el seu enteniment (*ORL XXI: 360-365*). Amb tot, l’enteniment humà no pot abastar l’enteniment (o locució) dels àngels:

“En axí con los ulls corporals no poden veer con no han espai d’èer, en axí l’humà enteniment no pot entendre les paraules dels àngels, per la gran propinquitat en què són a sa intel·ligència e a sa bonea, granea e cètera, e per açò l’home no sap destriar enfre ses paraules e les paraules dels àngels, e si destriar les podia, seria per aquell detriament corruptut lo franc arbitre d’home, en la qual corrupció seria corrupuda la granea de justícia en àngel e en home contra granea de bonea, poder e cètera. Moltes vegades s’esdevé que los àngels parlen ab los hòmens per somnis o ab paraules sensuales, prenants los àngels en l’èer forma d’home e açò fan los àngels per revelar alcunes coses o per ço que los hòmens pusquen detriar enfre llurs paraules e les paraules dels àngels e que en aquells hòmens sien muntiplicades en granea, fe e esperança, caritat, justícia, prudència, fortitudo e trempança (*ORL XXI: 361*).

3. 2. 1. 18 De la glòria dels àngels

En els dos llibres finals del *Llibre de meravelles*, Llull no pretén de descriure físicament (o geogràficament) el paradís, l'infern o d'altres llocs possibles en el camí entre aquest món i l'altre. El seu interès se centra en la narració de la glòria al paradís i de les penes de l'infern. En ambdós casos, l'explicació comença a partir de Déu i les seves semblances en la creació: en els àngels, en els dimonis, en les ànimes i en els cossos.

La primera frase del llibre IX descriu plenament la matèria i la finalitat de la doctrina: la glòria dels àngels és tan gran que l'enteniment humà no la pot entendre. Per això, aquesta glòria és una de les més grans meravelles del món i, per tant, es justifica que aquesta explicació es doni al final procés d'aprenentatge de Fèlix. Llull diu que aquesta glòria és incomprendible per a l'enteniment per raó de la semblança establerta per Déu de les seves dignitats en les qualitats dels àngels (II, 116, 2). De la mateixa manera que totes les criatures es constitueixen segons les semblances de les dignitats divines, la glòria al paradís és el resultat de la semblança projectada per Déu de les seves pròpies dignitats i la posterior recepció d'aquesta semblança segons les qualitats i la natura de cada criatura, en aquest cas dels àngels:

La bonesa de Déu dóna semblança d'ella mateixa a la bonesa dels àngels

Aquesta semblança de cada dignitat o atribut, es dóna igualment en la combinació de cada dignitat amb la resta de dignitats:

La bonesa de Déu en grandesa, eternitat, etc. dóna semblança d'ella mateixa a la bonesa dels àngels en grandesa, eternitat, etc.

Al *Llibre dels àngels* el Doctor Il·luminat ja havia desenrotllat aquesta analogia:

“Moltes són les propietats dels àngels, mas nós d'alcunes tractarem breument, les quals propietats de qui volem tractar són: bonea, granea, poder, saviesa, amor, justícia, perfecció. E aquestes propietats són creatures e imatges intel·lectuals on són representades les divines dignitats, qui són intel·ligibles e amables; per la qual intel·ligibilitat e amabilitat la justícia, saviesa e amor de Déu han ordenat con sien propietats creades per qui les dignitats increades sien enteses e amades. E si açò no haguessen ordenat, fóren contra granea de bonea, poder, justícia, perfecció qui són dignitats amables e intel·ligibles, la qual contrarietat és impossible; per la qual impossibilitat les propietats són demostrables” (*ORL XXI*: 323).¹

La superlativitat de cada una de les dignitats és meravellosa en ella mateixa. Encara més quan s'ajunten “les unes amb les altres” per tal de fer i formar els àngels com les criatures més semblants a Déu, com recorda a les *Quaestiones*:

¹ Per al cel com a lloc de sojorn de Déu i dels escollits i llar de la vida eterna, cf. *Gènesi* 24, 7; *Salms* 136; *Apocalipsi* 11 i 16; *Lluc* 24, 50; *Fets Apòstols* 1, 6; *Joan* 3, 13 i *Mateu* 5, 3; 3, 2; 13, 11; 25, 1. A més, per aspectes generals, cf. *DTC* V: 2474-2511; *ED* IV: 284-289; Russell 1996; *GGL* IV: 77-79; Bonner i Ripoll 2002: 236-237. Per a una descripció lul·liana del paradís musulmà, cf. *NEORL* III: 238-239; Asín Palacios 1984 per a l'àmbit musulmà; Carozzi 1994 pel recorregut de l'ànima al paradís; Gatto 1979 per a la relació amb el folclore; Guance 1998 per a l'àmbit espanyol; per a les descripcions literàries del paradís: Graf 1984, Patch 1983, Segre 1990 i Dinzelsbacher 1991: 89-108 on s'ofereix una llistat força acurat de totes les *revelationes* i viatges al més enllà medievals.

“Divina simplicitas in creando melius produxit suum simile, si sunt Angeli, [...], sed Simplicitas, Sapientia et Voluntas Dei per modum Similitudinis in Majoritate actualiter concordant cum suo effectu” (*MOG* IV: 85).

El Doctor Il·luminat reflexiona sobre la limitació de l’enteniment dels homes que l’impedeix entendre algunes veritats de la fe (especialment, el misteri de la trinitat i també un bon nombre de qüestions que fan referència als *de novissimis*). Aquesta consideració té força importància, ja que Llull defensa la tesi que la glòria és una manera de fer arribar el coneixement de les criatures més enllà de les seves capacitats naturals gràcies a la voluntat divina, com han fet els àngels des del principi de la creació i com faran els homes després del judici final. De fet, durant tot el *Llibre de meravelles* l’Art s’ha presentat com un mètode que, aconseguint que l’home acompleixi la seva finalitat *in via*, permet d’arribar a un coneixement de la divinitat superior a la pròpia potencialitat intel·lectual dels homes.

Com havia fet per explicar ontològicament les criatures, Llull parteix de la certesa que tota la creació i totes les criatures que en fan part han de ser semblants al seu Creador. El Beat ha treballat amb aquesta idea des del començament del *Llibre de meravelles*. En aquests darrers llibres de l’altre món el fa servir per explicar la naturalesa dels àngels (i, en general, dels habitants del paradís i de l’infern) a partir de l’activitat de les dignitats semblants a les dignitats creades dels àngels. El Beat té cura de ressaltar la diferència de grau que hi ha entre les dignitats divines i les qualitats angèliques i de fer ben palesa la jerarquització de l’altre món (que és l’ordre més perfecte de tots). Llull fa servir aquesta idea per a altres argumentacions posteriors (per exemple, quan compara l’activitat de la trinitat, essència de Déu, amb l’activitat de la voluntat, de la memòria i de l’enteniment dels àngels —i de les ànimes— que constitueixen la seva essència).

La idea és recurrent en tot el *Llibre de meravelles* i es desenvolupa en funció de la convicció que la major semblança de la criatura suposa, al mateix temps, una major glòria *in patria*. Tota l’argumentació lògica de la glòria dels àngels és un clar exemple de demostració per equiparació. Com que la voluntat de Déu coincideix amb el seu poder, és possible que els àngels (si Déu ho vol) siguin beneficiaris d’aquesta glòria immensa. Aquesta glòria, insisteix Llull, es dona en totes les qualitats dels àngels i en tota la seva potencialitat. D’aquesta manera els àngels poden contemplar l’essència de Déu, les seves dignitats, la seva trinitat i la seva unitat. De fet, aquesta contemplació de l’essència de Déu, és la finalitat que els àngels comparteixen amb totes les criatures i que Llull ha descrit amb cura i insistència des del començament de la novel·la (II, 116, 3). Al *Llibre dels àngels* ja havia explicat una cosa semblant:

“Aquesta distinció és departida en ·vii· parts, ço és a saber, en les ·vii· propietats [qualitats] dels àngels, ab les quals contempen e fruexen les ·vii· dignitats de Déu e llurs actus següents la natura que han per essència e per ens, substància, potències e actus; cor posseint los àngels e conservant aquesta ordinació damunt dita, fruexen e contempen Déu e ses obres, les

quals obres ha Déu en si mateix e en fora si mateix, a les quals obres a conèixer e amar són creats e condicionats los àngels” (*ORL XXI*: 343).¹

El gaudi directe de l'essència divina té connotacions cognitives i es mostra com exemple de les possibilitats dels homes a l'altre món:

“La ‘fruïció’ i la ‘glòria’ que els àngels ‘fan en Déu’, és a dir, el coneixement (i de l'amor podria dir-se'n el mateix) de què els àngels gaudeixen ‘eviternament’, és el paradigma del coneixement humà escatològic de Déu. en tant que, en una mesura molt petita, tot coneixement humà de Déu (fins i tot el que parteix del sensible) participa del coneixement escatològic, el coneixement angèlic és el paradigma (i la mediació necessària) de tot coneixement humà de Déu. *A fortiori*: en tant que el coneixement diví de la fe, a través del Crist, i entès com a purificació, intensifica la participació de la ment en el coneixement escatològic, anticipant-ne el judici, i fent-la capaç d'assolir Déu *supra sensum et imaginationem*, el coneixement angèlic és també el seu paradigma, l'exemplar d'aquest coneixement de Déu en la fe, dels qual l'*Ars* lul·liana, segons el seu propi descobridor, és la forma suprema. Aquesta pot ser presentada, doncs, com una participació en la fruïció angèlica de Déu (i en la dels sants del paradís), val a dir: com una veritable *Ars angelica et paradysiaca*” (Llinàs 2000: 332).

El pas següent és descriure l'activitat *ad intra* de la divinitat, la visió de la qual obtenen els àngels des del principi de la creació i la visió de la qual és un dels tres graus de la seva glòria (X, 116, 3). L'explicació d'aquesta obra intrínseca de Déu és la mateixa que havia fet en descriure la trinitat al llibre primer. Aquesta repetició de conceptes (que tot sovint pot semblar innecessària) és precisament una de les virtuts de l'Art, que permet explicar diferents fets a partir d'uns principis comuns molt senzills i intercanviables. Coneixent el funcionament de l'essència de Déu, és possible de deduir el funcionament de l'essència dels éssers espirituals (àngels i dimonis) i de l'ànima. Descriuint el funcionament d'aquesta mateixa essència divina i de la seva eterna activitat es pot conèixer en què consisteix la glòria de l'altre món com a contemplació d'aquesta activitat eterna que reflecteix la vertadera magnitud de la divinitat inassolible *in via*.

En conjunt, el Beat fa una exposició del tot canònica en la qual desenrotlla els conceptes de paternitat, filiació i processió. És a dir, les relacions entre el Pare, el Fill i l'Esperit Sant que esdevenen exemple per a la totalitat de dignitats. Aquest gaudi, però, és realment una concessió divina, ja que respon a la voluntat de Déu de ser contemplat en la seva essència per les seves criatures (cf. *Summa contra gentes* (III, 52) II: 229). La magnitud d'aquest estat és tan gran com Déu i, per tant, és meravellosa i l'enteniment humà no pot abastar-la totalment. La raó principal per la qual aquesta visió gloriosa resulta tan meravellosa és perquè remet directament a l'activitat *ad intra* de Déu: a la seva essència i al gran misteri de la trinitat i de la unitat. Òbviament, doncs, si Llull pretenia d'explicar la glòria del paradís, primer havia de recordar encara que fos de passada aquest misteri.

¹ Per a la situació dels àngels i les ànimes de l'infern, cf. *Llibre d'ànima racional* (*ORL XXI*: 172-190, 204-225 i 262-290). Per a la descripció de la substància dels àngels i de les ànimes cf. *Lògica nova* (*NEORL IV*: 9-12).

Aquesta argumentació és fonamental en la doctrina d'aquests dos llibres finals del *Llibre de meravelles*. En primer lloc, perquè és un dels punts de partença de totes les explicacions posteriors. És a dir, la glòria en essència dels àngels i de les ànimes al paradís es dona de la mateixa manera que les relacions entre el Pare, el Fill i l'Esperit Sant. En segon lloc, perquè permet al Beat de fonamentar tota la seva teoria del més enllà a partir de l'Art. I, finalment, en tercer lloc, perquè recull una idea que es repeteix constantment en aquests dos llibres finals: les criatures gaudeixen la glòria divina o pateixen els turments en la seva totalitat ontològica. Els àngels en tota la seva essència i en cada una de les seves potències. Els homes en la seva ànima, en el seu cos i en cada un dels components de la seva ànima o del seu cos (aquest tema Llull el desenvolupa al capítol següent). Per tant, la glòria dels àngels consisteix en la visió (o en el coneixement) *ad intra* de Déu: en el fet de percebre l'eterna activitat del Creador.

A continuació se suscita un dubte que sembla fora de lloc (IX, 116, 6-8), però que serveix per a explicar els tres graus de la glòria dels àngels (IX, 116, 9-11). La pregunta concreta és per què els homes no fan més cas dels àngels glorificats (indirectament, es una nova qüestió sobre la presència del mal en la creació). La resposta remet més aviat a l'infern que no pas al paradís. De fet, es tracta de l'explicació bàsica per tal d'entendre les diferències que han fet que els àngels i alguns homes siguin al paradís, mentre que els dimonis i la resta d'homes fan cap a l'infern.

Llull contrasta dos conceptes artístics que conformen l'estructura paral·lela dels dos llibres finals de la novel·la: concordança i contrarietat. Els homes que no fan cas dels àngels, coincideixen amb ells en el fet d'haver estat creats a semblança de Déu com totes les criatures. Però es diferencien en el fet que els àngels usen aquestes qualitats semblants a la divinitat amb la finalitat per la qual van ser creades (en concordança amb Déu). En canvi, aquests homes que no respecten els àngels les usen amb una finalitat contrària i en oposició (o contrarietat) a Déu (la mateixa argumentació es repetirà a l'infern en parlar de la caiguda dels dimonis). En aquesta explicació, novament una demostració per equiparació exemplar, Llull palesa la flexibilitat, la senzillesa i l'eficiència de l'Art. Si fins ara el concepte de semblança només s'havia aplicat a binomis (normalment Déu - criatura), ara s'aplica a un trinomi:

L'àngel és semblant a Déu
L'home és semblant a Déu
Per tant, l'àngel ha de ser semblant a l'home

De la mateixa manera:

L'àngel estima Déu
L'home estima Déu
Per tant, l'home ha d'estimar l'àngel

La semblança entre les criatures i el seu creador exigeix la concordança en l'estimació de les criatures al seu creador i, consegüentment, la concordança en l'estimació entre les mateixes criatures que comparteixen una causa primera. Això és exigint per la mateixa natura de les criatures semblant a Déu. No actuar segons aquesta natura suposa actuar en contrarietat (contra Déu i contra natura). En resum, el Doctor Il·luminat explica la presència del mal en la creació a partir de premisses artístiques i, al mateix temps, ofereix un exemple diàfan de la projecció moral de l'Art: actuar en funció de la natura

de les pròpies qualitats respectant la semblança divina és el que fa bo als homes i el que fa possible que assoleixin la seva finalitat *in via*.

Sent Déu acte pur, les criatures només poden tornar a Ell gràcies als seus actes. Tot plegat esdevé una clara exposició pràctica de la noció teològica del lliure albir i de la confirmació que el mal no ha estat creat per Déu, sinó que és una tria autònoma de les criatures. Dit això, es glossen els tres graus de la glòria dels àngels (glòria en Déu, en ells mateixos i en tots els que són estimats i estimen Déu; IX, 116, 9-11), a semblança trinitària i en relació amb els arguments desenvolupats fins aquest moment.

L'origen dels tres graus de la glòria i de la pena pot ser el resultat de la lògica evolució del pensament lul·lià en aquest moment de transició. L'evolució respecte al *Llibre dels àngels*, per exemple, és evident: allà només hi ha dos graus de glòria o de pena, que responen a la primera i a la segona intenció. Per la natura dels graus, però, l'origen podria ser un altre. Pere Llombard, en descriure la saviesa dels àngels abans de la confirmació eterna en el bé o en el mal, considerava que el coneixement angèlic era conformat naturalment per tres menes de coneixements diversos:

“Hic quaeri solet, quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Erat in eis naturalis cognitio triplex, qua sciebant quod facti erant, et a quo facti erant, et cum quo facti erant; et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum, et respuendum illis foret” (*Sententiae* (II, 3, 5): 323).

Bonaventura ja havia parlat de tres menes de glòria: una de substancial que “consistit in visione, fruitione et tentione unius summi boni, scilicet Dei, quem Beati videbunt *facie ad faciem* (1 *Corintis* 13, 12), hoc est nude et sine velamine” (*Breviloquium* (VII, 7): 448); una de consubstancial que és la glòria del cos i que consisteix en quatre dons: “claritatis, subtilitatis, agilitatis i impassibilitas” (*Breviloquium* (VII, 7): 449); i, finalment, una altra d'accidental que “consistit in quodam decore speciali superadiecto, qui quidem aureola nuncupatur” (*Breviloquium* (VII, 7): 449).

Pel que fa a la glòria en Déu, Llull s'esforça a demostrar que la glòria respon a la voluntat divina, que ha atorgat semblances de les seves dignitats i de la seva essència a les criatures. Aquest fet demostra per força que els àngels han d'obtenir la glòria de Déu. l'explicació de la glòria dels àngels en ells mateixos s'obté a partir de l'activitat de les qualitats angelicals (seguint fil per randa l'argumentació que havia donat en descriure les dignitats divines). Finalment, el tercer grau s'explica en funció, un altre cop, de la semblança dels àngels a Déu, com apuntava Tomàs d'Aquino:

“In menti angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt” (*Summa theologica* (I, 55, 2) III: 238-239).

Com que els àngels formen part de la creació, estimen naturalment les criatures inferiors que, quan s'atansen a Déu, són motiu de glorificació dels mateixos àngels. Aquests tres graus tornen a palesar l'ordre i l'estructura jeràrquica de l'altre món. La glòria de Déu és major que la dels àngels per ells mateixos i la dels àngels, alhora, és major que l'obtinguda a través de les criatures inferiors. Al mateix temps, demostra la profunda cohesió de la creació, provocada per la potestat i per l'omnipresència divina: la glòria de

Déu s'estén en totes les criatures que concorden amb el Creador i es multiplica i es reflecteix en totes elles.

Els àngels tenen una activitat glorificadora interior (en ells mateixos) i, per tant, activa. Però, a diferència de Déu que té en Ell mateix tota la glòria, aquesta activitat no existiria sense haver rebut amb anterioritat la glòria de Déu (externa i, per tant per als àngels, passiva). A més, els àngels també obtenen una altra glòria exterior i passiva de la resta de criatures inferiors creades per Déu i que l'estimen. És a dir, dels tres graus de la glòria dels àngels (i es pot dir el mateix dels tres graus de la glòria de l'ànima i dels tres graus de les penes), el primer (de Déu) és exterior i passiu com el tercer (de les criatures); mentre que el segon (d'ells mateixos) és interior i actiu. Els tres graus de la glòria angelical suposen, doncs, la recepció pels àngels de la totalitat dels actes de la creació a partir de l'impuls de l'acte pur que és Déu.

Malgrat tot, el tercer grau de la glòria angelical (de les criatures) pot plantejar alguns dubtes que Llull de seguida intenta solucionar (IX, 116, 13-17). El primer dubte és del tot obvi: si els àngels aconsegueixen ser glorificats pels homes bons, no haurien de patir penes pels errors dels homes dolents? (IX, 116, 13). Llull enllesteix el problema fonamentant la seva argumentació en l'estructura jerarquitzada dels tres graus de la glòria i recordant que la glòria de Déu és molt més gran que la rebuda per les criatures. Aleshores, mitjançant una hàbil estratègia lògica i dialèctica, el Beat capgira el problema que plantejava la pregunta i diu que els àngels obtenen igualment glòria dels homes dolents quan la justícia de Déu els castiga (IX, 116, 14).

Així doncs, el dubte plantejat per Fèlix a l'ermità no pot ser cert perquè contradia directament la natura de la divinitat i perquè indirectament negaria els preceptes de l'Art. Déu no pot ser generador del mal (cosa que es donaria si permetés que els àngels patissin pels homes pecadors) ni de cap manera pot ser superat pel mal que les seves criatures decideixen de fer contra la voluntat i la semblança de Déu. A partir d'aquí, el Doctor Il·luminat demostra per equiparació com els àngels no són turmentats pels homes pecadors, ans al contrari són glorificats per Déu: ja que, comparant l'activitat intrínseca de Déu a la dels àngels i a la dels homes, és possible de fer entendre que la percepció essencial dels àngels i dels homes es doni a través de l'activitat intrínseca de Déu, d'on poden rebre la glòria de la seva justícia divina (quan condemna els pecadors) o rebre la glòria de la seva misericòrdia (quan els perdona).

El segon dubte, en canvi, és més important, ja que qüestiona directament la possibilitat d'aquest tercer grau de glòria (IX, 116, 15). La resposta, però, desfà qualsevol vacil·lació, fent explícits conceptes que abans ja havien estat insinuats per Llull: com que Déu ho ha creat tot ordenadament i per la semblança que els àngels i els homes comparteixen de Déu, la justícia divina, la seva pròpia natura conformada per les seves dignitats, exigeix que els àngels rebin glòria de tot el que Déu estima i tots els que estimen Déu (IX, 116, 16-17).

Al *Llibre dels àngels*, Llull dedica tres distincions a l'escatologia (la tercera, la cinquena i la sisena). La idea fonamental és que els àngels comparteixen el fi amb els homes (només canvia la manera d'arribar-hi). La participació en la glòria dels àngels (com la figura de Crist), anticipa i confirma la futura glòria dels homes i esdevé paradigma del coneixement escatològic dels homes (Llinàs 2000: 324 i 332).

Al *Llibre dels àngels* només descriu dos graus de glòria: en Déu (primera intenció) i en ells mateixos (segona intenció) (*ORL XXI: 366-371*). El primer grau és donat per la glòria dels àngels en conèixer i estimar Déu. Primerament recorda que Déu és la seva essència mateixa, en la qual hi ha les dignitats en una sola essència. Donat això, convé que els àngels puguin en funció de les seves dignitats creades conèixer i estimar la glòria de Déu en la seva essència i en les seves dignitats. Per aconseguir-la, per fruir la glòria divina, necessiten especificar, sense distinció, l'essència i les dignitats divines, altrament l'essència angelical es desviaria de la seva natura. I aquesta fruïció distingeix dos actes: l'acte de forma i l'acte d'operació. Els àngels coneixen i estimen aquests dos actes que no es distingeixen en essència. La virtut de Déu actua il·luminant per tal de no restar ociosa ni ser contrària a la grandesa d'acte. D'aquesta manera, la glòria de Déu és en acte: glorificada en la seva essència amb grandesa de les seves dignitats, etc. I per això l'acte de glòria (formal i operacional) és gran en les dignitats, en essència, en glòria i en virtut. De tal manera que pot donar compliment a l'essència dels àngels segons les dignitats divines i l'essència (*ORL XXI: 366-368*).

El segon grau de la glòria és exigit per la grandesa de la justícia divina. Aquesta glòria es rep en els actes de les potències, ve per les potències en la virtut de la substància per matèria i per forma i per l'essència de l'ens, complint les condicions i les propietats d'aquests ens. Tot plegat en un instant sense diversitat de temps. És a dir, la glòria dels àngels es forma per la glòria que coneixen i amen de Déu. És una glòria per la segona intenció provinent de la primera, la finalitat de la qual és fer conèixer i estimar la primera glòria (la glòria de Déu en Ell mateix). La grandesa de la glòria dels àngels rau en la seva essència: la memòria recorda que sempre recordarà en l'àngel glòria, que la voluntat tindrà sempre aquesta glòria, sense final i l'enteniment entén que sempre entendrà glòria en l'àngel i la voluntat igualment, cada potència en ella mateixa i cada una en les altres (*ORL XXI: 368-371*).

3. 2. 1. 19 De la glòria que l'ànima d'home ha en paradís

Llull comença preguntant-se com és possible que l'ànima pugui gaudir de la glòria del paradís sense el cos, el qual no recuperarà fins al dia del judici final. La qüestió és pertinent, ja que els homes (a diferència dels àngels que són criatures totalment espirituals) es defineixen essencialment com la unió d'ànima i de cos (simbòlicament i efectiva, els homes representen la síntesi del món espiritual i del món material). Per tant, és obligatori d'explicar, en primer lloc, com es desfà aquesta doble natura i, en segon lloc, com actuen de manera independent l'ànima i el cos dels homes fins al dia de la resurrecció universal (IX, 117, 1). La resposta recapitula una sèrie d'idees amb les quals tant Fèlix com el lector de la novel·la estan força familiaritzats:

Com que Déu és remembrable, intel·ligible i amable
L'ànima ha estat creada per recordar-lo, entendre'l i estimar-lo

La matèria va ser creada per demostrar les dignitats de Déu
La finalitat del cos es copsar en la matèria les dignitats de Déu

En la finalitat del cos, l'ànima troba la seva pròpia finalitat
La finalitat de l'ànima és recordar, entendre i estimar Déu

Fins la resurrecció dels cossos, l'ànima gaudirà de la glòria com a ànima
Després del judici, l'ànima gaudirà de la glòria com a part de l'home

En aquesta explicació, Llull ha fet servir el desplegament correlatiu de Déu que coincideix amb l'activitat de les tres potències de l'ànima que explica la seva finalitat al món. Amb alguns matisos més aviat formals, la finalitat de l'ànima coincideix necessàriament amb la finalitat dels homes *in via* (i per extensió amb la de tota la creació): conèixer i estimar Déu.

Aquests primers paràgrafs del capítol dedicat a l'ànima impliquen tres qüestions escatològiques fonamentals (IX, 117, 1-2). En primer lloc es fa referència a la *dilatatio*. Alguns teòlegs antics havien defensat que fins al dia de la resurrecció les ànimes no patien penes ni gaudien directament de la glòria del paradís. Llull, en canvi, defensa la solució canònica: després de la mort, les ànimes van al paradís o a l'infern perquè aquesta és la seva finalitat, com la del cos és copsar les coses corporals; com Tomàs d'Aquino que oferia l'autoritat de les escriptures (*Job* 12, 13; *Lluc* 16, 22; 23, 43; *Apocalipsi* 2, 7) i refusava les interpretacions contràries considerant-les lectures errònies (*Summa contra gentes* (IV, 91) II: 987-989).

Solucionada aquesta primera qüestió, enllesteix les altres dues, referides als *receptacula* i a la resurrecció dels cossos. Agustí d'Hipona deia que les ànimes coneixien la glòria o la pena abans del judici:

“Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret” (*Enchiridion* (CIX): 616-617).

Albert el Gran també distingia els llocs eterns dels transitoris per a les ànimes fins a la resurrecció dels cossos.¹ En canvi, Tomàs d'Aquino ho negava:

“Inter illa abdita receptacula de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computandi et infernus et paradus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore” (*Summa theologiae* (*Suppl.* 69, 2) XVI: 27-30).

La raó d'aquestes discussions, és un problema d'indefinició:

“Entre la mort et la résurrection, la doctrine n'est pas bien précisée. Selon certains, après la mort les défunts attendent dans le tombeau ou une région sombre et neutre assimilée au tombeau comme le *shéol* de l'Ancien Testament, le Jugement décidera de leur sort définitif. Pour d'autres, plus nombreux, les âmes seront reçues dans des réceptacles divers. Parmi ces réceptacles il en est un qui se distingue, c'est le sein d'Abraham qui recueille les âmes des justes, qui en attendant le Paradis à proprement parler, vont dans un lieu de rafraîchissement et de paix. Pour la plupart, et cette opinion semble avoir la faveur des autorités ecclésiastiques, il existe, immédiatement après la mort, une décision définitive pour deux catégories de défunts; ceux qui sont tout à fait bons, les martyrs, les saints, les justes intégraux, qui vont tout de suite au Paradis et jouissent de la vue de Dieu, récompense suprême, la vision béatifique; ceux qui sont entièrement mauvais vont aussitôt en enfer” (Le Goff 1981: 181).

Llull no especula gens ni mica i simplement situa aquestes ànimes al paradís o a l'infern, sense cap altra mena de matís. Finalment, per tal de cloure tot aquest procés, el Beat apunta que s'esdevindrà la resurrecció del cos el dia del judici final. A partir d'aquell moment, l'individu rep la glòria de Déu com a home, és a dir, sumant la glòria de l'ànima i la del cos (al capítol 118 en torna a parlar).

A continuació, es descriu en què consistirà la glòria de les ànimes al paradís. Realment, es tracta de l'explicació de la visió de l'essència i de la trinitat divines (IX, 117, 3-7); com ja havia fet al capítol anterior dedicat a la glòria angelical. L'argument de Llull aquest cop arrenca de la unitat i de la indivisibilitat i es demostra a partir de la impossibilitat de la fragmentació de l'essència divina (IX, 117, 5):

Déu es u sense parts
La totalitat de Déu ha de ser membrada, entesa i estimada
Per tant, l'ànima ha de rebre la glòria de la totalitat de Déu
Si no fos així Déu seria departit, cosa que és impossible

En canvi, la manera en què l'ànima rep la glòria de l'essència, de les dignitats i de les persones de Déu s'explica a partir de l'activitat intrínseca de les tres persones (IX, 117, 6-7):

L'ànima entén, membra i estima l'essència de Déu donada per les dignitats

¹ Per aquestes qüestions en general, cf. *DTC* V: 28-120, Baschet 1993: 28-34 i Le Goff 1981: 353.

Cada dignitat en si, per si i en tota la resta sense diferència

L'ànima entén, membra i estima que el Pare és tota essència i dignitats
El Pare de si mateix engendra el Fill i espira l'Esperit

L'ànima entén, membra i estima que el Fill és tota essència i dignitats
El Fill espira l'Esperit

L'ànima entén, membra i estima que l'Esperit és tota essència i dignitats
L'Esperit en si mateix frueix el Pare i el Fill

La glòria de l'ànima en Déu consisteix en aquesta activitat de percepció de l'essència i de l'activitat de les tres persones divines. En acabat, es planteja una pregunta habitual en els teòlegs de l'època: es tracta de la relació entre l'intel·lecte de l'ànima i l'intel·lecte pur i omnipotent de Déu. Llull diu que la visió de Déu farà que l'enteniment de les ànimes capti l'essència i el misteri de Déu. No obstant això, l'enteniment de l'ànima és inferior al de Déu. Per tant, les ànimes no poden entendre tota l'essència, encara que els és oferta totalment (IX, 117, 8-9):

L'ànima no pot entendre la totalitat de Déu
Amb tot, la semblança que Déu dona d'Ell mateix és igual a les dignitats
Així l'ànima entén, membra i estima la totalitat de Déu

Aquesta demostració ha de ser considerada certa pel fet que, si no fos així, la totalitat de Déu no donaria semblança d'Ell mateix i de les seves dignitats. Cosa que és impossible, ja que Déu no pot donar una semblança inferior d'Ell mateix ni de les seves dignitats. Sigui com sigui, Déu i la seva essència són superiors a l'ànima i a la seva essència:

La bonesa de Déu és superior a la bonesa de l'ànima
La totalitat de Déu és superior en l'enteniment de Déu que en el de l'ànima
Per tant, Déu s'entén Ell mateix millor que l'ànima

Tomàs d'Aquino ho explicava partint de l'excés de l'essència divina:

“Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse angelus secundum suam naturam, potest cognoscere Dei substantiam. —Potest tamen altiore cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in daemonibus. Licet enim non habeant puritatem quae est per gratiam, habent tamen puritatem naturae, quae sufficit ad cognitionem Dei quae eis competit ex natura” (*Summa theologica* (I, 64, 1) III: 558-561 i *Summa contra gentes* (III, 55) II: 238).

Déu, per contra, entén la totalitat de la seva essència per raó de la seva superlativitat i, sobretot, perquè l'essència de Déu i Déu són la mateixa cosa i perquè només Déu es coneix perfectament.

El capítol es clou amb la descripció dels tres graus de la glòria de l'ànima al paradís (IX, 117, 14-15), que coincideix totalment amb la donada anteriorment en parlar dels àngels:

L'ànima frueix essencialment tot Déu
L'ànima frueix la seva pròpia essència
L'ànima frueix totes les obres de Déu en les criatures

Els tres graus es fonamenten i s'ordenen segons la semblança de Déu: la glòria de l'ànima en la seva pròpia essència és superior a la glòria que obtenen en les altres criatures, però és inferior a la glòria que obtenen de la fruïció de l'essència divina. El primer grau es correspon amb l'obra intrínseca de Déu. El segon a l'obra de cada criatura en ella mateixa (és l'activitat intrínseca de les substàncies espirituals a semblança de la trinitat). I finalment, el tercer respon a l'obra extrínseca de Déu. Tots aquests arguments són represos a les *Quaestiones* (*MOG IV*: 72-73), sobretot pel que fa a la idea que les tres potències de l'ànima copsen l'essència de Déu i així atenyen l'activitat *ad intra* de Déu.¹

¹ Per a definicions de l'ànima, cf. *Llibre de l'home* (*ORL XXI*: 12-15); *GGL I*: 111-112; Bonner i Ripoll 2002: 108-110. Per als aspectes generals, cf. *DTC I*: 1192-1222.

3. 2. 1. 20 De la glòria que el cos de l'home haurà en paradís¹

Llull dedica el començament d'aquest capítol a explicar en què consistirà la glòria del cos al paradís (IX, 118, 1-3). La primera qüestió proposada és com el cos pot ser glorificat sense la possibilitat d'adelitar-se pels sentits. L'explicació, un altre cop, es fonamenta en la idea de la semblança entre el Creador i les seves criatures:

Déu dóna la seva semblança a l'ànima i dóna la seva semblança al cos

Cal fer notar que tant l'ànima com el cos assoleixen la seva plenitud (compliment) al paradís en acomplir la finalitat per què van ser creats. El cos, però, pateix un canvi d'estat que respon a la voluntat de la seva ànima en funció de la seva semblança (més intensa que no pas la del cos) a les dignitats divines. Per bé que Llull només esmenta la voluntat de l'ànima, no és pas descartable la influència en el cos de les altres dues potències de l'ànima.

Al *Llibre de contemplació* el Doctor Il·luminat havia parlat d'això, assenyalant que la sensualitat seria un impediment per a la glòria completa del cos:

“Tan gran acabament haurà, Sènyer, la glòria que hom haurà en vostra essència, que no serà neguna necessària que hom glorieg en menjar ni en beure ni en parla de fembres; enans, si tant se fos que hom en paraís menjàs ni begués ni jugués ab fembra, no pogra hom ésser tan gloriejat com serà, sens que no hi haurà glòria de menjar ni de boure ni de jaïa de fembres” (*OE* II: 305).

Tot plegat és un atac contra els que oferien una visió sensual del paradís (bàsicament els musulmans, per bé que Tomàs d'Aquino també hi incloïa els jueus o els que no interpretaven espiritualment alguns passatges de les Sagrades Escripures; (*Summa contra gentes* (IV, 83) II: 960 i 965). Llull segueix els teòlegs que havien parlat de tot això partint de la idea que en l'altre món no tindrà lloc la natura com es coneix en aquest segle:

“Et quia comedere, bibere et dormire et generare ad animale[m] vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata, in resurrectione talia non erunt” (*Summa theologica*, (*Suppl.*, 81, 4) XVI: 282-284).

La negació de la sensualitat dels cossos glorificats s'explica en funció de la fi de la generació i de la corrupció i en funció que el cos aconsegueix la seva finalitat i acompliment; cosa que fa prescindible el nodriment i la reproducció sexual. Aleshores el cos serà acomplert i, al mateix temps, totes les semblances que l'ànima té de Déu (I, 118, 7). El cos al paradís, doncs, se sotmetrà i dependrà d'ella (IX, 118, 8). És a dir, millorarà per la influència de l'ànima, com deia Agustí d'Hipona:

¹ Per a la contextualització del dogma de la resurrecció, cf. Bonillo 2003: 7-29, *DTC* XIII: 2501-2071, *DT*: 567-573 i Bynum 1995, magnífica descripció històrica sobre la resurrecció dels cossos des dels principis del cristianisme a finals del segle XIII.

“Sic etiam corpus post istam mortem, quam vinculo peccati omnes debemus, credendum et sperandum est resurrectiones tempore in melius commutari, ut non caro et sanguis regnum Dei possideant, quod fieri non potest; sed corruptibile hoc induat incorruptionem, et mortale hoc induat immortalitatem, nullamque faciens molestiam, quia nullam patietur indigentiam, a beata perfecta que anima cum summa quiete vegetetur” (*De doctrina christiana* (I, 19, 18): 72-73).

Tot seguit, Llull torna a insistir en el fet que el cos no tindrà necessitats sensuais perquè serà totalment acomplert (IX 118, 5). Seguint aquest línia d'exposició, el Beat té l'obligació de fer explícita la diferència que es dóna entre els cossos *in via* i els cossos ressuscitats, fonamentada en la idea de la influència dels ens superiors en els inferiors (és a dir, en la influència de l'ànima en el cos) (IX, 118, 5-6). Així doncs, el cos ressuscitat es caracteritza per la submissió a la voluntat de l'ànima (a semblança de Déu, en el qual voluntat i poder coincideixen) i, per tant, presenta unes característiques excepcionals, que Llull resumeix en quatre:

Moviment immediat (espiritual)
Resplendor (lluminositat)
Immortalitat
Gran sentiment de la glòria de Déu

Aquestes quatre característiques dels cossos ressuscitats (tòpiques les tres primeres) demostren amb senzillesa i precisió les diferències *in via* i *in patria*. La idea del moviment instantani té a veure amb la concepció del temps al més enllà que, de fet, suposa la negació del moviment i amb certa espiritualització dels cossos ressuscitats que s'assimilen a la simplicitat de les ànimes. Aquests cossos, a més, seran més lluent que el sol, per la influència de la visió de l'ànima de Déu. Per a Bonaventura la lluosor dels cossos és conseqüència de la visió divina de l'ànima:

“Quoniam ergo spiritus est visione lucis aeternae clarificatus: ideo debet in eius corpore claritas lucis permaxima resultare” (*Breviloquium* (VII, 7): 452).

Igualment, per a Tomàs d'Aquino ho és de la manifestació de la glòria divina:

“Claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus” (*Summa theologica* (Suppl. 85, 2) XVI, 349-351).¹

De totes, però, la més significativa és la quarta, ja que denota que els habitants de l'altre món tenen sempre consciència del seu estat. Aquest tema serà desenvolupat i fonamental per explicar la pena a l'infern. Demostra la convicció de Llull en la seva concepció intel·lectualitzada i moral del món: tota l'existència (fins i tot al paradís o a l'infern) consisteix en una recerca desesperada de la veritat i de la bondat absolutes, a les quals només es pot accedir gràcies al coneixement de l'essència de Déu, de la seva substància. L'única diferència que hi ha a nivell cognoscitiu entre aquest món i l'altre és la recepció que és té d'aquesta substància: indirecta al món i directa a l'altre. Aquest

¹ Per a la interpretació de la llum de la creació, cf. *De genesi ad litteram imperfectus liber* (V-VIII): 421-431.

coneixement provoca el gaudi (*delectatio*) en què consisteix la glòria eterna o provoca el turment per l'absència de Déu.

Llull dedica la part central del capítol a la descripció del gaudi de la visió divina pel cos glorificat. El Beat recorre novament a la doctrina canònica i explica que el cos fruit d'aquesta visió indirectament, a través de Jesucrist, de la Verge i de la resta de sants. Els cossos també sentiran la glòria dels altres cossos, com les qualitats dels àngels i de les ànimes es glorificaven les unes a les altres a semblança de la mútua predicabilitat de les dignitats. Així doncs, el cos serà glorificat indirectament a través de la visió que l'ànima tindrà de Déu. La visió corporal (sensual) només pot abastar les coses sensibles (la matèria); per tant, aquesta visió és inútil al paradís. Amb tot, gràcies a la influència de l'ànima i de la seva visió espiritual (visió pròpia de l'altre món) en el cos, els cossos poden veure les coses espirituals. La visió espiritual de l'ànima (que influeix en el cos i li permet de veure allò que *in via* no podia copsar) és la manera com els éssers espirituals (Llull ha explicat el mateix per als àngels al llibre segon) coneixen a partir de la seva essència (a semblança de l'activitat de la trinitat).

Aquesta visió no s'ha d'entendre com una visió corporal, sinó intel·lectual i condicionada per l'ànima. De fet, els homes no poden veure corporalment Déu. Per tant, dues coses semblen indiscutibles. La primera és que l'essència de Déu no es pot copsar directament:

“Divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur” (*Summa contra gentes* (III, 51) II: 227).

La segona és que Déu no es pot veure corporalment, ja que no té cos:

“Deum incorporeum esse; neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus” (*Summa contra gentes* (III, 51) II: 228).

Tot això justifica l'explicació posterior de Llull sobre l'oïda al paradís. Si es para atenció al fet que l'activitat sensual no té lloc al paradís, sembla clar que aquests dolços cants dels sants s'han de rebre (com la visió) a través de l'ànima i, per tant, cal considerar-la també una oïda intel·lectual i espiritual.

Al *Llibre de contemplació* n'havia fet una exposició semblant: cal que els ulls espirituals puguin veure el que els ulls corporals no veuen. Els ulls espirituals veuen les criatures i el seu Creador. Aquests ulls veuen “cogitant e remembrant e imaginant e entenent”. Després del dia del judici, quan l'ànima recuperarà el seu cos i el cos la seva ànima, els sants veuran amb els ulls corporals la humanitat de Crist i amb els ulls espirituals la divinitat (*OE* II: 372-373). D'una altra banda, l'oïda només pot percebre les coses sensuales, però l'oïda de l'enteniment pot sentir les coses intel·lectuals per la potència racional de l'ànima (*OE* II: 380).

Al *Blaquerna* explicava que amb els ulls corporals només es pot veure una part de l'home, ja que està constituït per cos i ànima. Per contra, sí que es pot veure l'home amb ulls espirituals i corporals: l'enteniment veu l'ànima i els ulls corporals el cos. De la mateixa manera, quan es combrega els ulls corporals veuen el pa, mentre que els espirituals veuen la carn de Crist (*LEAB I*: 168-169).

Al *Llibre de l'home* (*ORL XXI*: 141-142) comenta que al paradís els ressuscitats veuran la cara de Jesucrist (centre de totes les glòries corporals) i tindran força plaer en veure'l i escoltar-lo. Aquesta visió provocarà la concordança de les qualitats dels cossos elementats, la il·luminació, la incorruptibilitat, la immortalitat i la lleugeresa dels cossos, els quals volaran sense ales allà on vulguin ser i podent-ho travessar seguint la seva voluntat.¹ Aquesta concepció no sembla pas original del Doctor Il·luminat, per exemple Agustí d'Hipona (*De genesi ad litteram* (XII, 36, 69): 1030-1033) parlava de tres visions reals al paradís: la corporal, l'espiritual i la intel·lectual.

Al final del capítol, Llull torna a plantejar algunes incerteses (*IX*, 118, 12-15). La primera té la intenció de completar la doctrina exposada fins ara i resulta del tot pertinent: en un món establert a partir de la concordança (ontològica), com poden tenir cabuda els elements, la principal característica dels quals és la contrarietat que possibilita la generació i la corrupció? La resposta del Beat torna a la idea que el cos al paradís se sotmet a l'essència de l'ànima, cosa que fa possible la concordança sense contrarietat dels elements que és l'acompliment i la finalitat dels quatre elements (com abans havia dit del cos i de l'ànima).

Tomàs d'Aquino havia apuntat que al cos ressuscitat es mantenien els humors (*Summa theologica* (*Suppl.*, 80, 3) XVI: 258-263). El pas següent, doncs, sembla lògic: si es conserven els humors, per força s'ha de mantenir l'estructura elemental que forma el cos. Tomàs d'Aquino proposava que els elements s'aturaven i que tendien a la perfecció (*Summa theologica* (*Suppl.*, 80, 3) XVI: 258-263). El plantejament del dominicà era que l'ànima dominava els cossos ressuscitats:

“Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus: nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia epsi erit immutabiliter Deo subiecta, quod non fuit in statu innocentiae” (*Summa theologica* (*Suppl.*, 82, 1) XVI: 288-295).

I, per tant, els elements havien de ser dirigits per l'ànima:

“Qualitates elementares sunt instrumentae animae: ut patet, in II De anima, quod calor ignis in corpore humano regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis. Et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quae sit contra dispositionem animae, quae intendit conservare corpus” (*Summa theologica* (*Suppl.*, 82, 2) XVI: 295-296).

¹ A més a més, cf. *Llibre de contemplació* (*OE II*: 306-311) i *Quaestiones*, (*MOG IV*: 82-83).

El franciscà Bonaventura palesa el que apunta el dominicà i assenyala que els elements romandran en els cossos després del judici, ja que formen part de l'ordre del món. Amb tot, les seves qualitats dependran de la “receptio influentiae luminis”:

“Quoniam igitur post iudicium auferetur ab elementis omnis ratio multiplicandi se, et dabitur virtus continuandi se in se, quia erunt incorruptibilia; hinc est, quod elementa, quae habent qualitates activas, dicuntur totaliter absumi, quia omnino auferetur ab eis ratio agendi et se multiplicandi; alia vero duo dicuntur in meliorem faciem restituenda, quia appetitus continuandi in se esse, qui modo est in eis secundum esse imperfectum, complebitur et perficietur. Manebunt ergo qualitates omnium elementorum quantum ad substantiam, sed quantum ad rationem corruptionis innobabuntur; similiter et formae substantiales. — Et haec opinio est probabilior” (*Commentaria* (IV, 48, 2, 3) IV: 993).

Aquesta solució s'adiu amb el plantejament lul·lià, per al qual l'estructura del paradís es concep a partir de la idea de la concordança de les criatures amb Déu.

Finalment, la segona incertesa sembla tenir una justificació més aviat moral que no pas doctrinal o teòrica sobre la raó per la qual es defuig la mort (IX, 118, 16-17). En aquest cas Lull resol que la temença es justifica perquè mentre l'ànima està separada del seu cos no és pròpiament un ésser. Com que aquesta mancança és tan gran, l'home no desitja morir abans de la seva hora.

3. 2. 1. 21 De la pena dels diables¹

El primer capítol dedicat a l'infern comença amb una de les qüestions més tòpiques i habituals plantejades pels teòlegs (X, 119, 1-2): com és que els diables, que no tenen cos (són éssers espirituals i simples com els àngels), poden patir mitjançant el foc material?

Tot i que el foc infernal no era pas un dogma de fe, la seva realitat era una veritat comuna de l'Església. El foc era l'instrument de la justícia divina. El seu origen era la còlera de Déu, el foc infernal podia turmentar directament els esperits, cremava eternament sense destruir la víctima. Era un foc de justícia, que penetrava (*Lluc* 16, 24), etern (*Mateu* 18, 8; 24, 14) i fosc (*Job* 10, 22) per oposició a la lluminositat de la visió beatífica.

A l'Antic Testament l'expressió *ignis consumens* era un metàfora del rigor i de la universalitat dels càstigs divins (*Deuteronomi* 32, 22). A la vegada manifestava la còlera de Déu (*Levític* 10, 2; *Deuteronomi* 4, 24; *Salms* 88, 45; *Isaïes* 30, 33; 34, 10; 65, 5; etc.). Isaïes va ser el primer que es va referir a la natura de les penes infernals (*Isaïes* 66, 24). Els evangelistes parlaven del foc com un dels principals turments de l'infern (*Marc* 9, 42-47; *Mateu* 13, 40-42 i 25, 41). Tant les escriptures com els apòcrifs afirmaven clarament l'existència d'un foc infernal bé real o bé metafòric (entès com una afectació psicològica de l'ànima).

La tradició donava suport a la idea d'un foc real. Sobretot, a partir de l'autoritat de Agustí d'Hipona i de Gregori el Gran contra les interpretacions metafòriques dels origenistes. Abans, però, Lactanci havia tingut en compte que la natura d'aquest foc no podia ser ben bé la mateixa que la del foc terrenal.

Agustí d'Hipona plantejava tres opcions pel que fa a la consideració de les penes de l'infern: la primera era creure que tant els verms com el foc eren càstigs de l'ànima; la segona era que ho eren del cos i, la tercera (que ell preferia), era que calia entendre que els verms tenien un sentit metafòric i que es referien a la pena de l'ànima, mentre que el foc real es referia a la pena del cos. També es preguntava com era possible de castigar els cossos espirituals amb un foc corporal (*De Civitate Dei* (XXI, 10) XVII: 639-641). Els patiments de les ànimes a l'infern no eren purament subjectius, sinó que s'explicaven per l'acció del foc infernal. En aquesta mena de llocs, les ànimes i els dimonis era com si estiguessin units al cos i, per tant, podien patir mals corporals i

¹ Per a les penes infernals, cf. Bonillo 2003: 29-37, *DT*: 730-734, *DTC* V: 2196-2261, *DTC* V: 28-120, *ED* II: 368-376, *ED* III: 432-436, Guiance 1998, Le Goff 1981, Owen 1970, Patch 1983, Segre 1990, Baschet 1993, Carozzi 1994, Russell 1977, Russell 1981: 30-218, Russell 1988: 93-110 i 130-156, Russell 1995, *GGL* III: 42 i 133-134 i Bonner i Ripoll 2002: 139, 198-199, 231-232 i 239-240. Per a la tipologia tradicional de les penes infernals, cf. Mahiques 2000: 73-80, on s'ofereix un recorregut interessant per les descripcions infernals tant en l'àmbit europeu com en el català: *Diàlegs* de Gregori el Gran, l'*Apocalipsi* de sant Pau, la *Visió de Dricelm* (inclosa a la *Historia ecclesiastica gentis anglorum* de Beda el Benerable), la *Visió de Tundal* (de la qual hi ha tres versions catalanes: la *Visió de Clares Valls*, la *Visió de Gaudal* i la *Història de Tuglat*), el *Viatge de Ramon de Perellós al Purgatori de sant Patrici*, la versió catalana del *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, etc.; pel que fa a la tipologia dels quatre inferns lul-lians en comparació amb Tomàs d'Aquino i Matfre Ermengaud, cf. Mahiques 2000: 60-63. Per a la imatgeria apocalíptica, cf. Frey 1982: 166. Per a la imatgeria demoníaca, cf. Frey 1982: 167. Per a les visions i els viatges medievals a l'altre món, cf. les notes d'Arseni Pacheco a *Testament de Bernat*: 33, n. 1. Per a l'escatologia del XV en general, a partir de l'obra de Vicent Ferrer, i més bibliografia sobre el tema, cf. Toldrà 2006.

dolor, com en els somnis (*De Civitate Dei* (XXI, 10) XVII: 639-641). Pel seu cantó, Gregori també va creure explícitament en la realitat del foc infernal (*Dialogorum* (IV, 29): 122-124).

Això va generar dos corrents entre els pensadors occidentals: els que creien fermament en la realitat del foc infernal (Pere Llombard, Hug de Sant Víctor, Bonaventura de Bagnoregio, etc.) i els que el consideraven metafòricament (menys nombrosos i el principal representant dels qual seria Joan Escot Eriúgena). Tomàs d'Aquino va assolir una síntesi satisfactòria assenyalant que l'ànima separada del cos patia un foc corporal (*Summa theologia* (Suppl. 97, 5) XVI: 590-594); *Summa contra gentes* (IV, 90) II: 981-984).

Així doncs, els teòlegs van donar tres visions d'aquest foc: l'espiritual; la terrestre, inspirada en l'*Apocalipsi* (20, 9-10 i 14-15; 21, 8 i 28; 22, 15) i defensada per Gregori el Gran (*Dialogorum* (IV, 28-29): 121-124 i *Moralia in Job* (XV, 29): 176); i, finalment, la teològica (és un foc semblant al terrestre, però amb les peculiaritats del lloc que ocupa i la funció que fa). El foc en la seva essència sempre és mateix, el que canvia és la seva relació amb la matèria (Baschet 1993: 26 i 43-47).

El Doctor Il·luminat, allunyat de tot això, justifica la possibilitat i la realitat del foc infernal per la justícia divina i no pas per la seva potestat. Aquesta argumentació és reforçada per la comparació amb la doctrina oferta al paradís del sotmetiment del cos a l'essència de l'ànima que fa possible el moviment instantani dels cossos. Així doncs, si l'ànima pot regir el cos a l'altre món, amb molta més facilitat la justícia de Déu pot fer que un objecte material puneixi un ésser espiritual. De passada, Lull esmenta una de les característiques principals dels cossos ressuscitats: la incorruptibilitat, tant dels que van a parar al paradís com dels que fan cap a l'infern.

La solució d'aquesta pregunta (que es pot aplicar en els mateixos termes a l'ànima) havia fet escriure moltes pàgines tant als pares occidentals com als orientals. Tomàs d'Aquino arriba a la conclusió que la potestat divina fa possible que un foc material castigui els dimonis i les ànimes, tot mantenint la veritat de fe del foc material, de l'espiritualitat i de la incorporalitat de les criatures simples:

“Ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei coniungi possit ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui nocivus; et sic anima, ignem ut sibi nocivum videns ab igne cruciatur” (*Summa theologia* (Suppl., 70, 3) XVI: 368).

A més a més, afegeix que hi ha una mena de lligam, semblant al que s'estableix en la unió de l'ànima i del cos, que fa possible patir aquesta pena material:

“Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute daemonum, spiritus alligant imaginibus aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. Et

hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam” (*Summa contra gentes* (IV, 90) II: 982).

Tot seguit, Llull explica artísticament el procés pel qual s’arriba a la glòria o a la pena (X, 119, 3). Les qualitats dels dimonis creades a semblança de les dignitats divines com els àngels i, per tant, en el bé. Aquestes qualitats, doncs, s’haurien d’haver concordat amb el seu Creador (bé en potència) i la seva finalitat hauria d’haver estat fruir Déu. Però per les obres dels dimonis es van pervertir en contrarietat de Déu (mal en acte). Donada per la possibilitat de triar el bé o el mal (lliure albir), aquesta perversió suposa la major pena del diable (implícitament seria l’absència de Déu) que es multiplica en totes les seves qualitats (com les dignitats de Déu o la glòria en les qualitats dels àngels, etc.). Per tant, la bondat del diable (bona en potència) acaba esdevenint maldat per les males obres dels diables (maldat en acte).

L’explicació de la caiguda dels dimonis és idèntica a la que donava uns anys abans al *Llibre de contemplació*:

“Sempre quaix que vós, Sènyer, hagués creats los àngels qui ara són demonis, sempre volgueren esser quaix semblants a vós, e volgueren escontrafer vós, en ço que volgueren fer esdevenir en esser ço qui no era en esser, car ells volgueren aianta de valor e d’honor haver com vós; la qual valor ells no havien, adoncs, com ells volgueren dar esser de valor, la qual no era ni serà en ells, e per açò ells esdevengueren dimonis” (*OE* II: 163).

En acabat, repetint l’argumentació desenvolupa una idea que es dedueix del concepte de semblança:

La major semblança suposa una glòria major (actuant en concordança)
La major semblança suposa una pena major (actuant en contrarietat)

Més endavant, descriu l’essència del dimoni i com es multiplica en les seves tres potències la pena, seguint la mateixa argumentació proposada per a la glòria dels àngels i de les ànimes (X, 119, 7):

L’essència del diable és recolència, intel·ligència i volència
Els diables van ser creats per fruir Déu
Pel pecat dels diables la seva essència esdevé obra contrària a Déu
Per tant, tota la seva essència esdevé pena

Aleshores, descriu l’instant de la creació en què s’esdevingué la caiguda del cel dels dimonis (X, 119, 9). Els àngels i els dimonis van ser creats al mateix moment, però els dimonis van voler ser semblants a Déu per ells mateixos i aconseguir que les seves qualitats s’acomplissin en ells mateixos i no en Déu. Per aquesta raó, va ser just que perdessin la glòria divina. De fet, es tracta de la repetició de l’explicació donada anteriorment. En acabat, descriu els tres graus de la pena dels dimonis que, deixant de banda la intenció i els efectes, coincideix amb els tres graus de la glòria dels àngels i de les ànimes: pena en Déu, en ells mateixos i en totes les criatures (X, 119, 10).¹

¹ El mateix raonament a les *Quaestiones* (*MOG* IV: 87-88). Molt semblant també a Bonaventura (*Breviloquium* (II, 7): 231-233). Pel seu cantó, Tomàs d’Aquino explica el pecat dels dimonis des dos

A la sisena distinció del *Llibre dels àngels*, Llull descriu les penes dels dimonis segons la primera i la segona intenció (considerats com dos graus de pena). Anteriorment, en parlar de la glòria dels àngels, els dos graus de la glòria responien a la mateixa distinció entre una glòria per la primera intenció (en Déu) i una glòria per la segona intenció (en ells mateixos). Com s'ha vist, al *Llibre de meravelles* hi ha afegit un tercer grau tant a la glòria com a la pena: la glòria o pena en els homes. Llull hauria completat l'estructura intencional del *Llibre dels àngels* amb un tercer grau, que s'adiu millor amb la semblança trinitària de la creació i que completa la gradació a partir de la diferència entre primera i segona intenció. De fet, el tercer grau de glòria o de pena en els homes és un segon grau de la segona intenció. Només hi ha una glòria o una pena per la primera intenció (en Déu), però hi ha dues glòries o penes per la segona intenció que es donen recíprocament entre els àngels i els homes.

Tornant a la descripció de la pena dels dimonis al *Llibre dels àngels*, Llull destaca primerament que els dimonis eren àngels en potència, però pels seus actes i per la seva culpa van esdevenir dimonis. Es van estimar ells mateixos per la primera intenció i la glòria de Déu per la segona i es van desviar de la intenció per la qual van ser creats (estimar i conèixer la glòria de Déu). Els dimonis entenen erròniament les dignitats i l'essència de Déu i l'essència del dimonis recorda, entén i estima que sempre estarà en contrarietat amb Déu, amb la seva pròpia essència corrupta. Corrupció que es dona en potència i en acte i sense fi. L'essència dels dimonis desitja aquesta glòria, però sap que no l'obtindrà mai. Per tant, l'essència del dimonis entén, vol i recorda sempre la glòria que ha perdut (*ORL XXI: 372-374*).

Pel que fa a la pena per la segona intenció al *Llibre dels àngels*, Llull sosté (després d'un exemple d'un ferro a la fornal) primerament que les potències essencials dels dimonis (enteniment, voluntat i memòria) es contrasten les unes a les altres sense. Aquesta pena espiritual consisteix en considerar maligne l'enemic sabent que és tot el bé i voler multiplicar el mal on ha estat creat el bé. Així els dimonis desamen tot el bé dels àngels i dels homes i pateixen pena per això i pel mal que fan els pecadors. En definitiva, quan major és el mal, major és la seva pena. Tot i així, els dimonis desitgen eternament el mal per la corrupció de la seva essència (*ORL XXI: 374-375*).

Més endavant, Llull planteja una de les qüestions més habituals en els tractats escatològics medievals: com és possible que els dimonis suportin aquesta gran pena infernal sense ser corromputs i destruïts (al capítol 121 farà la mateixa pregunta referida als cossos infernats). La resposta és força simple i remet a la solució donada en parlar de la possibilitat que un foc material castigues els éssers espirituals: els dimonis no es corrompan ni seran anihilats perquè la justícia de Déu ho vol així (X, 119, 13-14). El mateix argument apareix a les *Quaestiones*:

“Unde Justitia movet ignem ut formam contra Daemonem, et Daemon resistit illi ut materia disparata a forma ignis; et quia Divinia Justitia plus potest agere de igne in Daemone congregative, quam Daemon resistere disgregative, potest ignis ut forma plus agendo laedere Daemonem, quam Daemon resistere eidem ut materia; et sic ignis hoc modo attingendo

punts de vista: per equiparació amb Déu (canviar la seva naturalesa) i per semblança (ser el seu propi ésser, dominar la resta de les coses) *Summa theologiae* (I, 63, 1-9) III: 527-530 i 544-583).

affligit Daemonem, adjuvante ad illum affligendum illa laesione, quam Daemon facit sibi ipsi objectando, ut dictum est” (*MOG IV*: 82).

Finalment, Lull es pregunta per què els dimonis segueixen fent el mal si saben que això augmenta la seva pena (X, 119, 15-16). La raó per la qual es pot explicar aquesta actitud remet als paràgrafs en què s’ha parlat de la caiguda dels dimonis, ja que des d’aquell moment, pel pecat que van cometre, han estat en perpètua contrarietat. El que fa Lull és adaptar el concepte d’*obstinatio* en el mal dels dimonis al seu discurs artístic (cf. *Summa theologica* (I, 64, 2) III: 551-555). El terme té relació amb la confirmació immediata en el bé o en el mal que fou donada respectivament als àngels i als dimonis al mateix instant de la seva creació i per a tota l’eternitat. Aquesta ratificació eterna s’aplica de la mateixa manera a tots els homes ressuscitats que, en arribar al paradís o a l’infern, són confirmats eternament en el bé o en el mal.

3. 2. 1. 22 De la pena que les ànimes han en infern

Al penúltim capítol, Llull comença descrivint les penes de l'ànima en ella mateixa (segon grau de glòria o de pena). Aquest cop, però, el subdivideix en dos subgraus: el substancial (en l'essència, això és en les tres potències) i l'accidental. El substancial és molt més gran com es diu per la mútua predicabilitat de la pena en cada una de les potències de l'ànima i de les unes amb les altres a semblança de les dignitats divines. De fet, aquesta pena és tan gran com la mateixa essència de l'ànima i aquesta pena es manifesta de la mateixa manera que es comporten les tres persones en Déu: en elles mateixes, per elles mateixes i les unes en les altres. A semblança dels dimonis, aquesta pena és accentuada per l'*obstinatio* en el mal (X, 120, 1-2). Tota l'essència de l'ànima i les seves obres seran en eterna contrarietat (X, 120, 3-5).¹

D'una altra banda, la pena accidental és la suma de les penes de la potència sensitiva i de la vegetativa que s'uneixen a la potència intel·lectiva (X, 120, 6).² L'enteniment de l'ànima, a causa de la seva contrarietat, percebrà Déu com si fos injust i no tingués acompliment, fet que generarà una gran pena en l'ànima. A continuació, el Beat recorda que després del judici final l'ànima recuperarà el seu cos i es restituirà l'home. Aleshores, s'ajuntaran la pena corporal i l'espiritual. Descripció que sembla coincidir amb el tercer grau de pena.

El capítol es conclou amb la descripció del primer grau de la pena de l'ànima en Déu. Llull desenvolupa la típica pena de dany basada en l'absència de Déu. Aquest turment es dona perquè l'essència de l'ànima coneix Déu del tot contrari a la seva natura, a causa dels pecats comesos per l'ànima. Les ànimes condemnades, per tant, tenen certesa de la vertadera natura divina (saben que no reconeixen el veritable Déu), però la seva natura corrupta el percep com el contrari absolut. Així doncs, l'ànima pensarà en la glòria perduda i s'adonarà que aquesta gran glòria, a causa de la contrarietat entre l'ànima i Déu, ha esdevingut desamor, mal i magnificació de la pena (X, 120, 7-14).

¹ Per a desenvolupaments semblants del tema, cf. *Quaestiones* (MOG IV: 74-75) i *Llibre d'ànima racional* (ORL XXI: 303-304).

² "Conformément à la tradition, l'âme est, pour Llull, le principe actif, le corps, le principe passif mais il en tire une conséquence inattendue: la passion et le vice viennent de l'âme, par exemple la luxure que les bêtes ne connaissent pas. D'autre part, contrairement à Thomas d'Aquin, qui fait de l'âme intellectuelle la forme unique du corps et conformément à la doctrine d'Avicenbron, reprise par Alexandre de Halles et saint Bonaventure, il décrit l'âme comme une hiérarchie de formes à laquelle préside l'âme rationnelle. L'âme rationnelle prédomine dans l'homme formellement ou rationnellement au-dessus de toutes les formes et matières, de l'âme sensitive, de l'âme vegetative, mais la forme partielle subsiste sous la forme humaine et la matière partielle sous la matière humaine comme la partie vis-à-vis du tout. Comme chez Aristote, c'est l'aide du corps seule qui permet d'actualiser les puissances de l'âme, les corps de l'enfant n'en est pas capable" (Weber 1997: 96).

3. 2. 1. 23 De la pena que el cos d'home haurà en infern

Llull comença aquest capítol comparant la glòria del cos al paradís amb la pena del cos a l'infern i recordant la unió de la pena de l'ànima i la del cos (pena espiritual i corporal) (X, 121, 3-4). Tot seguit, descriu el comportament elemental a l'infern (X, 121, 6) en funció de l'idea que totes les penes seran diferents, unides i en contrarietat amb Déu sense cap mena d'esperança en una hipotètica concordança futura.

Bonaventura un temps abans descriu una altra pena, afegida a la pena de foc, que es dona per la confusió dels altres tres elements:

“in infero, sicut ex Scriptura colligitur [Sap 5, 18 i 16, 24], quator elementa esse credentur ad perfecta damnatorum punitionem, ut omnis creatura excandescat in tormentum contra iniustos et armetur in ultionem Creatoris, et per eadem puniantur, ex quibus constituuntur. Quia vero sunt ibi ad poenam, ideo illa ibi esse dicuntur, quae vigent in qualitatibus activis, ut ignis et aqua. Et rursus, quia ignis maxime activus est, ille est qui maxime ibi viget; unde etiam per ignem in Scriptura omne acerbe puniens significari solet. Unde cum Dominus ignem infernalem comminatur, aut comminatur tanquam praecipuum tormentum, aut sub nomine ignis intelligit omne aliud afflicivum. (*Commentaria* (IV, 44, 2, 2-3) IV: 928).

Més endavant, Llull posa com a exemple de damnat la figura de Mahoma (X, 121, 7-8).¹ El capítol acaba amb la formulació de dues qüestions tòpiques de la matèria infernal: com el cos pot resistir la gran pena donada pel foc infernal i com es pot patir pena sense consumació (X, 121, 13-14 i X, 121, 21-23). La primera ja havia estat plantejada en parlar dels dimonis i la resposta va ser la mateixa: els cossos poden resistir el foc gràcies a la justícia divina.

Pel que fa a la segona qüestió, cal dir que va ser un dels temes als quals la teologia del moment intentava de trobar una solució. Pere Llombard havia apuntat les raons per les quals els cossos dels damnats no es consumien:

“Si vero quaritur de corporibus malorum, quomodo in igne ardeant et non consumantur, Augustinus [*Civitate Dei*, XXI, 5, 1] variis exemplis astruit, et sempiternis ignibus ea ardere et non consumi illa combustione; sicut animus, cuius praesentia vivit corpus, et dolorem pati potest, et mori

¹ Per a un altre exemple de Mahoma emprat per Llull, cf. *Arbre de ciència* (OE I: 734). De tota manera, a l'*Arbre de ciència*, l'exemple nominal de pecador no és Mahoma, sinó Judes Iscariot, al qual s'apliquen els mateixos mals i per les mateixes raons que s'han anat trobant fins ara al *Llibre de meravelles*: Judes serà infernat eviternalment en contrarietat total i sense cap esperança de concordança. En els seus elements, per tant, no es donarà cap mena de concordança i la contrarietat farà que aquests cossos i aquestes ànimes resisteixen els càstigs per tota l'eternitat. A més, “la voluntat d'En Judes Escariot qui haurà passió en amar e en desamar per raó de l'acció que·l seu enteniment haurà a entendre que la volentat nul temps no haurà ço que no volrà; e açò mateix se segueix de la passió que l'enteniment haurà en ço que la voluntat volrà e asirà, del qual enteniment repòs no volrà e la privació de la fi d'aquell eviternalment amarà. E aquestes accions e passions són tan greus que hom no les poria cogitar, recontar ni escriure” (OE I: 734; cf. 5.3). A més a més, cf. Dante (*Inferno* XXVIII: 28-75), pel que fa a Mahoma i Maccoby 1992: 22-100, pel que fa a Judes.

non potest. Hoc enim erit tunc etiam in corporibus damnatorum, quod nunc esse scimus in animis omnium” (*Sententiae* (IV, 44, 5): 1002-1003).

Tomàs d’Aquino va oferir una explicació habilíssima a partir de la combinació de dues característiques dels cossos ressuscitats de l’infern: la passibilitat i la incorruptibilitat. Mentre que els cossos del paradís són (a semblança de Déu) impassibles i incorruptibles, els de l’infern són passibles i incorruptibles (per raó de l’eternitat de la pena infernal). D’aquesta manera, els cossos infernats pateixen la pena a causa de la seva passibilitat, però resisteixen aquesta gran pena perquè són incorruptibles (*Summa contra gentes* (I, 16) I: 138).

L’explicació de Llull sembla més físicista i es basa en el nou comportament dels elements situats a l’infern. Com en el cas de les penes dels diables i de les ànimes, tot el cos restarà en contrarietat. El Doctor Il·luminat ho explica de manera semblant a les *Quaestiones*:

“Ille ignis, quem cum aliis elementis illud Corpus continet, fortificabit suas vires ratione conjunctionis flamae infernalis ignis et Corporis, et haec fortificatio erit contra aquam et contra aerem et contra terram, de quibus ipsum Corpus constabit; et quia aer, terra et aqua non poterunt consumi sub igne, ut corpus habeat permanentiam, multiplicabitur poena Corporis; et quod dictum est de igne, ita etiam erit de aqua, in qua damnatum Corpus totum erit submersum; et quia unaquaeque pars Corporis consistit in alia ratione conjunctionis Corporis ex suis partibus, iste cruciatus erit summus” (*MOG* IV: 78).

De tota manera, fins i tot a l’infern, es rebrà la influència de les dignitats divines en grandesa, justícia i eternitat de pena.

3. 3 *Recapitulació i conclusions*

3. 3. 1 *Teologia i Art*

Fins ara, he descrit i he aïllat les estructures artístiques que sostenien els fonaments doctrinals dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles* i he explicat exhaustivament la lògica i la metodologia demostrativa que dóna unitat a la doctrina d'aquests quatre llibres. He estudiat el rerefons filosòfic (o millor dit, artístic) que engega la novel·la i la disposició formal d'aquests continguts. Tenint tot això en compte, és relativament fàcil adonar-se de la complexitat de la composició de la novel·la i dels diversos nivells de lectura oferts pel *Llibre de meravelles*. Si, a més a més, es té en compte, el context particular en l'evolució del pensament lul·lià en què es va començar i es va enllestir la narració; l'interès filosòfic de l'obra augmenta notablement.

La literatura sapiencial, en particular, i tota manifestació artística, en general, representa una interpretació de la realitat, una concepció del món i, d'alguna manera, una mode de conèixer-lo. Evidentment, Llull fa això al *Llibre de meravelles* i aquesta reconstrucció és especialment interessant des de dos punts de vista: les implicacions que es dedueixen de l'ús de les dignitats com a principis explicatius universals i la presentació artística de l'altre món.

A diferència dels tractats llatins d'aquest període de transició (el *Commentum* i les *Quaestiones*), el *Llibre de meravelles* exigeix el contrast entre la teoria i la realitat concreta i, per tant, demana un esforç d'adaptació i de projecció de la metodologia artística. L'èxit de l'aplicació pràctica dels fonaments filosòfics concebuts a l'*Ars demonstrativa* i de les noves concepcions corresponents al període de transició suposa, en primer lloc, la confirmació de l'eficiència de la metodologia i de la validesa de la literatura com a forma adequada de vehiculació del pensament lul·lià. En segon lloc, suposa la confirmació del funcionament autònom de la metodologia, despullada dels principis de demostració per autoritat i sense la necessitat del suport terminològic científicoteològic aliè a l'Art. I, suposa en darrer lloc, la confirmació de la importància del *Llibre de meravelles* com a clau de volta i com a obra fonamental del període de transició entre les Arts quaternàries i les ternàries per dues raons: per l'evidència que la novel·la va ser concebuda en harmonia amb els altres dos tractats llatins del període de transició i pel fet de tractar-se d'un testimoni incontestable que demostra que aquests nous principis demostratius funcionen tant en l'àmbit moral com en el material o l'espiritual.

Rigorosament, Llull no fa mai explícit en aquests quatre llibres que fa teologia o que reflexiona sobre alguns problemes teològics concrets. De tota manera, el fet que la doctrina del llibre sigui essencialment artística implica necessàriament una concepció teològica de l'obra:

“L'Art regeix la teologia (ja que aquesta és respecte a ella una ciència subalternada), però ha estat inventada [revelada per Déu] sobretot a causa de la teologia, per fer possible que aquesta mantingui la seva relació de domini respecte a la filosofia. D'acord amb els esquemes escolàstics en què Llull es mou, aquesta doble relació entre l'Art i la teologia és clarament aporemàtica, ja que estableix, de fet, que l'Art, que serveix per ordenar la teologia, s'ordena a la teologia. Aquesta aporia, de la qual Llull sembla plenament

conscient, reflecteix en tota la seva ambigüitat el sentit i la condició de possibilitat de l'empresa lul·liana" (Ruiz Simon 1999: 330).

Això no obstant, l'obra de Llull en la seva ambició teològica no és pas una excepció en el seu context. De fet, d'alguna manera, la teologia era sempre present en qualsevol de les manifestacions intel·lectuals de l'època. Per exemple, una obra jurídica i eminentment pràctica com les *Siete partidas* d'Alfons X comença amb aquest breu *excursus*, en el qual s'exposa molt resumidament tot el que un bon cristià ha de creure i ha de saber:

“Que todo cristiano crea firmemente que es uno solo Dios verdadero, que non ha comienzo nin fin, nin ha en si medida nin mudamiento, et es poderoso sobre todas las cosas, tan bien las que los homes entienden, como todas las otras que non pueden entender, et de las cosas que no veen como de las cosas que son veidas, Padre et Fijo et Espiritu Santo, tres personas et un Dios verdadero, Padre non fecho nin engendrado de otri, Fijo engendrado del Padre tan solamente, Espiritu Santo salliente de amos a dos, todos tres de una natura et de una egualtat, et de un poder et de un saber, et durables en uno para siempre. Et como quier que cada una destas tres personas es Dios; pero non son tres Dioses, mas es uno. Otrosi maguer que Dios es uno, non mengua por eso que las personas non sean tres. Et este es comienzo de todas las cosas espirituales et temporales, tan bien de la que parescen, como de las que non parescen. Et quanto en sise todas las criaturas fizo buenas, mas cayeron algunas dellas en yerro; las unas por si mesmas, asi como el diablo se perdio por su orgullo et por su soberbia, et los otros por consejo de otri, asi como Adan, que peco por la osadia et por el desmandamiento que hobo por el consejo del diablo et de Eva su muger, porque perdio la gracia de Dios, et fue echado de paraiso por siempre. Et esta santa trinidad, [...] como quier que diese a los homes por Moysen, et los profetas et los santos padres ensenamiento para vevir por ley, en cabo envio su Fijo en este mundo, que recibio carne de la virgen santa Maria, et fue concebido de Espiritu Santo, home verdadero, compuesto de alma razonable et de carne, et verdadero Dios. Et este es nuestro señor Jesu Cristo, que segunt la natura de la divinidad es durable por siempre, et segunt la humanitat quanto en seer home feu mortal. Et este nos mostro manifiestamente la derecha carrera de salvacion, ca por salvar el linage de los homes recibio muerte et pasion por nos en la cruz” (*Siete partidas* I: 37-39).

Aquesta mena de credo proposat a la cort alfonsí descriu alguns dels temes cabdals que hom pot trobar al *Llibre de meravelles*. Hi ha un únic Déu, infinit, etern, immutable i omnipotent. És un Déu trinitari, cosa que no exclou la seva indissoluble unitat. La trinitat consta del Pare (ni fet ni engendrat), del Fill (engendrat només pel Pare) i de l'Esperit (inspirat pel Pare i pel Fill). Aquesta trinitat és el començament de tot allò espiritual i material. Totes les criatures van ser creades en el bé, però algunes per la seva pròpia falta van pecar (Adam, els dimonis, etc.). Amb tot, per tal d'esmenar l'error del pare dels homes, Déu va enviar a la terra el seu Fill, com a prova de la magnitud de la divinitat i com a exemple de salvació per la humanitat.

Com es pot comprovar, doncs, la voluntat del Beat (llevat d'alguns cas molt concret) és tractar els grans temes del cristianisme occidental del moment i demostrar-los és a dir

fer-los accessibles a la raó gràcies a l'Art. No cerca la subtilitat per demostrar el seu geni ni la bonança del seu mètode demostratiu. Al contrari, insisteix en els grans fonaments de la fe cristiana, en els seus dogmes, etc., probablement amb la pretensió de donar la possibilitat al lector interessat d'alçar el seu enteniment de la fe al coneixement per raons necessàries. Des d'aquest punt de vista, no és rellevant tractar temes d'una subtilitat sublim o d'una alta volada filosòfica, sinó que interessa donar una visió ordenada, rigorosa, coherent, racional i justificada de la creació i del Creador.

Per tant, en aquest sentit, la novel·la de Llull participa d'aquesta relació i de la convicció que el coneixement teològic havia d'estar a l'abast de tots els homes. El mateix Llull havia descrit en què consisteix aquesta ciència sublim a la *Doctrina pueril*:

“Aquesta sciencia es, fil, en .iii. maneres: la .i^a. es con hom ha conaxensa de Deu; la segona es con hom ha conaxensa de les obres de Deu; la tersa es con hom ha conaxensa d'assó per que pusca anar a Deu e fugir als trebays infinits” (*NEORL VII*: 195).

La teologia, per Llull, ja aleshores, suposava un esforç d'exalçar la pròpia naturalesa cognitiva dels éssers humans i estava íntimament lligada a la filosofia:

“Per so cor Deus a donada natura e propietat a les creatures, qui naturalment lo signifiquen e-l demostren al humanal enteniment, per assó teologia se cové ab filosofia, qui es sciencia natural qui per necessaries rahons demostra Deu e ses obres, per tal que si hom vol exelsar son enteniment a Deu per filosofia, que o pusca fer” (*NEORL VII*: 196).

És a dir, el coneixement de Déu és possible i és legítim. Però, a més a més, aquest coneixement, indirectament, millora l'home fins i tot per sobre de les seves propietats i, d'aquesta manera, s'acosta encara més a Déu. Aquesta és, en definitiva, la raó que impulsa l'aventura de Fèlix i aquest és el sentit darrer de l'obra.

3. 3. 2 *La possibilitat del coneixement de Déu*

Aquest coneixement respon a un procés d'ascens, semblant i harmònic amb la jerarquia i amb l'ordre de la creació. Aquesta concepció suposa dues projeccions complementàries del coneixement: una de descendent (emanació de Déu cap a la criatura que seria equiparable a la gràcia) i una altra d'ascendent (de la matèria a l'esperit, de la criatura cap a Déu que seria equiparable al coneixement místic amb la progressiva espiritualització de la matèria i, en els seus diversos graus simbolitzats per Blaquerna i Fèlix), com afirmava el Beat al *Llibre de contemplació*:

“Qui vol encercar ni apercebre qual cosa sia natura d'ànima racional, en la natura de la seva ànima mateixa ho encerc, car mills ho porà atrobar en ella mateixa que fora los térmens de l'ànima; e si tant és que hom vulla encercar natura d'ànima fora sos térmens, encerc-la en los àngels e no l'encerc en lo cors humà, car pus prop és en natura d'ànima d'home a natura angelical que a natura corporal” (*OE II*: 490).

Tot plegat, però, es basa en la convicció que el coneixement de la substància de Déu és possible *in via*, tot i la seva dificultat, com es defensa al *Llibre de meravelles* i com el Doctor Il·luminat havia afirmat uns anys abans també al *Llibre de contemplació*:

“Amable Senyor, en així com los encercaments que hom fa en ànima són pus greus e pus perillosos e pus aventurats que cells que hom fa en les coses sentides, en així e molt més encara senes tota comparació, és pus perillosa cosa e pus greu a encercar la vostra substància qual cosa ni què sia en si mateixa que no és nul altre encercament que hom faça en nul·la altra cosa; e per ço, Sènyer, com l'encercament que hom fa en l'esser de la vostra substància és perillós e greu, és mester que en lo nostre encercament sia la vostra ajuda e la vostra paciència e la vostra douça misericòrdia e la vostra gran humiltat” (*OE II*: 512).

Al paràgraf següent de la mateixa obra, Llull continuava l'argumentació aconsellant als aventurats de cercar la substància divina per tal d'impedir que la seva sensualitat entenebreixi la seva intel·lectualitat (o espiritualitat). És a dir, que no es guiïn per les percepcions del cos (per la visió corporal), sinó per les percepcions de l'ànima (per la visió espiritual). Per tal d'arribar al coneixement de la substància divina, l'ànima ha d'aconseguir la plenitud de les seves potències i de les seves virtuts (aquí ja s'intueix la presència de les dignitats divines en l'ànima com es descriu al *Llibre de meravelles*) defugint tota sensualitat (*OE II*: 512).¹

Així doncs, com es demostra al *Llibre de meravelles*, l'home que vulgui començar l'aventura meravellosa i dificultosa del coneixement de l'essència divina, cal que primerament es conegui ell mateix i en acabat conegui tot allò que l'envolta. En tota les criatures, es poden trobar traces i semblances del Creador. És a dir, és possible accedir a la divinitat a partir de la seva creació. En aquest sentit és fonamental el coneixement de la filosofia natural i el coneixement de l'home, ja que a partir de la natura dels efectes es pot arribar a la causa:

¹ A continuació, fa l'explicació de la trinitat i de la unitat de Déu en els mateixos termes exposats al *Llibre de meravelles* (*OE II*: 512).

“Qui per veres raons necessàries vol apercebre ni conèixer al món creador, cové que si en est encercament vol entrar, que sàpia apercebre los significats que lo món significa de si mateix e los significats que les vostres qualitats signifiquen de vós; car per ço, Sènyer, com lo món dóna significació que ha en si mateix defalliment e per ço com les vostres qualitats signifiquen en vós acabament, per açò és significat al món creador” (OE II: 744).

El coneixement és la manera d’entendre Déu per la primera intenció, sense cap finalitat concreta més enllà de la pròpia exigència escatològica de totes les criatures de Déu. En aquest context, l’Art es presenta com l’únic mètode que pot fer que l’home aconseguixi la seva finalitat en un moment de crisi i de decadència moral. La voluntat reformista és evident, però alhora demostra encara una certa confiança en les possibilitats de redempció de la humanitat (cosa que no sembla que es dóna en algunes de les darreres obres de la seva extensa producció com el *Phantasticus*). El mètode proposat al *Llibre de meravelles*, a més, aconseguix de desfer totes les males interpretacions de la realitat (material i espiritual) que els éssers humans perceben a causa de la limitació dels seus sentits. Bàsicament, per la incompatibilitat evident que es dóna en la relació entre un subjecte cognoscent material i un subjecte cognoscible espiritual i superlatiu. El mateix Llull va definir la ciència al *Llibre d’intenció* en aquests termes:

“Sciencias son, fill, per intenció de conèixer e amar Deu, e de conservar lo mon en bon estament. On, per açò sapies, fill, que theologia es per ço que hom parle de Deu; e es per la primera intenció, e totes les altres ciencias son per la segona; philosophia es, fill, per intenció de conèixer Deu, la qual conexença es demostrada per obra natural; e dret es sciencia per intenció de tenir justícia; medecina es per intenció de conservar sanitat; e d’altres ciencias fon, fill, on Deus ha posada la intenció per que son, cor nulla sciencia es creada sens intenció” (ORL XVIII: 45).

D’aquí la necessitat que els homes que vulguin aconseguir la seva finalitat *in via* es desfacin de la seva càrrega corporal i es perfeccionin per conèixer Déu a través de la semblança trinitària de la seva ànima, sobretot a partir de dues de les seves tres potències, la voluntat i l’enteniment. L’ús d’aquestes dues potències denota i caracteritza un procés d’aprenentatge pretesament condicionat i governat per l’ànima. Per aquesta raó, l’home pot conèixer per damunt del seu propi intel·lecte, perquè es dóna un procés d’espiritualització i d’apropament de l’individu a Déu. Gràcies a aquestes dues potències, el subjecte cognoscent passa d’una percepció sensorial a una percepció espiritual de la realitat que l’envolta. Al *Commentum*, Llull justifica artísticament aquesta operació:

“La que Llull anomena al *Compendium* la primera de les regles de l’Art prescriu que la memòria i la voluntat que inquereixen la veritat o la falsedat d’alguna proposició primer han d’ascendir gradualment fins arribar a la contemplació de la causa primera i després, amb les impressions rebudes en aquesta contemplació, han de descendir fins a la consideració d’allò la veritat o la falsedat del qual busquen (del ‘particular’), entenent-lo com un efecte d’aquesta causa primera, de tal manera que a la llum de la causa puguin judicar sobre l’efecte; veg. *Compendium seu commentum artis demonstrativae*, MOG III, VI, 74 i segs.” (Ruiz Simon 1999: 324-325, n. 442).

3. 3. 3 L'Art com a metodologia cognoscitiva

Llull, demostrant la seva capacitat didàctica, no presenta l'Art en tota la seva complexitat al començament de la novel·la, sinó que el va desenvolupant gradualment i amb molta cura des del llibre primer fins a la màxima expressió metodològica que es dóna en l'explicació de la trinitat per raons necessàries. A partir d'aquí i amb certa lògica ja que es tracta ras i curs de l'essència de Déu, no hi ha cap altre desplegament artístic més complicat que aquest: l'esforç de Llull és consolidar el que s'ha explicat; repetir-ho fins que s'entengui perfectament i, en acabat, demostrar que a partir d'aquests mateixos principis es poden demostrar altres. És a dir, en general es tendeix a la simplificació i al reaprofitament dels continguts doctrinals. Per exemple, els fonaments de l'explicació de la trinitat, formalment es corresponen amb l'explicació de l'essència dels àngels, de l'essència dels dimonis, de l'essència de les ànimes o de la glòria al paradís i de les penes infernals.

El Doctor Il·luminat, per tant, evita la saturació dels esquemes artístics, per bé que són nombrosos en el decurs de tota la novel·la. Això és pot comprovar si es compara la primera part del llibre primer centrada en la natura divina (fins a I, 6) i la segona centrada en la figura de Crist (fins a I, 12 en teoria, encara que a la pràctica estrictament només es dediquen a Crist els capítols 7, 8 i 9). A la primera part, l'Art és fonamental, constant i decisiu per a la caracterització de Déu i de la seva creació. En canvi, a la segona part els raonaments artístics es donen molt de tant en tant i de manera esquemàtica, encara que totes dues unitats giren al voltant de dos temes rellevants en Llull i en tot el pensament cristià com són el dogma de la trinitat (la primera part) i el de l'encarnació (segona). Passa el mateix amb el llibre IX i el llibre X.

D'una altra banda, la novetat que significa l'ús de les dignitats com a principis primers provoca unes implicacions evidents entre l'artífex i la seva obra, tant ontològiques com cognitives. La disposició lògica de la metodologia exigeix la semblança ontològica entre Déu i les seves criatures, que no es donava (almenys directament) en les obres caracteritzades per l'exemplaritat elemental. Això vol dir que Déu comparteix amb els àngels, els dimonis, els homes i, fins i tot, amb un pedra o amb un arbre, els setze atributs que els defineixen segons l'*Ars demonstrativa*:

<i>Déu (A)</i>	<i>Àngel/Dimoni</i>	<i>Home</i>	<i>Matèria</i>
Bondat	Bondat	Bondat	Bondat
Grandesa	Grandesa	Grandesa	Grandesa
Eternitat	Eternitat	Eternitat	Eternitat
Poder	Poder	Poder	Poder
Saviesa	Saviesa	Saviesa	Saviesa
Voluntat	Voluntat	Voluntat	Voluntat
Virtut	Virtut	Virtut	Virtut
Veritat	Veritat	Veritat	Veritat
Glòria	Glòria	Glòria	Glòria
Perfecció	Perfecció	Perfecció	Perfecció
Justícia	Justícia	Justícia	Justícia
Generositat	Generositat	Generositat	Generositat
Misericòrdia	Misericòrdia	Misericòrdia	Misericòrdia
Humilitat	Humilitat	Humilitat	Humilitat
Domini	Domini	Domini	Domini

Paciència

Paciència

Paciència

Paciència

De la mateixa manera, es dóna amb la trinitat divina i els vestigis d'aquesta trinitat en les criatures:

<i>Déu (A)</i>	<i>Àngel/Dimoni</i>	<i>Ànima</i>	<i>Home</i>
Pare	Voluntat	Voluntat	Ànima
Fill	Enteniment	Enteniment	Cos
Esperit	Memòria	Memòria	Conjunció

Fins i tot, en els constituents de la matèria, els elements, s'insinua aquesta implicació trinitària:

“Lo fill del rei dix que Déus ama en si mateix sa semblança, per la qual amor Déus Pare engendra Déus fill, lo qual Fill engendra lo Pare de sa saviesa mateixa. E per açó ha donada Déus virtut als elements: que en la virtut de Déu hagen cascun apetit a engendrar llurs semblances, les quals han en los corsos composts, segons la disposició d'aquelles espècies” (*OS II: 86-87*).

Aquesta relació evident (que harmonitza el concepte bíblic de semblança i el concepte aristotèlic de la relació entre causa i efecte) té dues conseqüències immediates: la possibilitat que les criatures coneixin el seu Creador i l'assumpció que la tria moral correcta dels homes necessàriament s'ha de correspondre amb la natura de les seves dignitats creades. Per tant, els homes poden conèixer Déu naturalment des de dues perspectives: en primer lloc perquè (coneixent-se ells mateixos o la resta de la creació) poden reconèixer la natura divina que comparteixen en un grau inferior al superlatiu de la divinitat i en segon lloc perquè (compartint atributs amb la divinitat) poden conèixer Déu a partir de la seva semblança.

A diferència d'una obra com el *Llibre del gentil*, al *Llibre de meravelles* no hi ha una exposició sistemàtica dels articles de la fe, tal vegada, a causa del públic al qual anava dirigida l'obra: com que la majoria de cristians havien de conèixer aquests articles, no en calia una descripció exhaustiva. De tota manera, la veritat és que gairebé tots articles apareixen i són explicats a la novel·la. Normalment, els catorze articles es divideixen en dos grups de set: el primer grup es correspon amb els set articles de la fe de Déu i el segon amb els set articles de la fe de la humanitat (de Crist). Comparant la llista dels set articles, hom s'adonarà amb facilitat que, directament o indirecta, es parla de tots els articles i, al mateix temps, hom apreciarà que l'atenció dedicada als articles de la divinitat és molt superior a la dedicada als articles cristològics.

Tampoc no hi han un plantejament rigorós en cada cas de les qüestions, com sí que va fer, per exemple, a les *Quaestiones*. Aquesta segurament és la diferència principal entre els tractats i el *Llibre de meravelles*. Les demostracions a partir de les qüestions i els subjectes (als llibres teològics, estrictament només en tracta dos: Déu i els àngels), d'una manera o d'una altra, hi són escampades arbitràriament per tota la novel·la com exigeix el mètode:

“La demostración no puede conseguirse sin saber en qué consiste el sujeto al que el tema se refiere y sin conocer sus cualidades, su origen material, sus

razones formales y finales, su cantidad, su ambiente local y temporal, su modo de ser y de operar, etc. Ramón Llull enuncia estas reglas topológicas, en las cuestiones siguientes que formula en latín: *utrum, quid, de quo et quare, quantum, quale prescutare, quando, ubi, quomodo, quocum et auxilio*” (Platzeck 1960: 292).

3. 3. 4 Analogia i semblança

El concepte de semblança és fonamental des de qualsevol punt de vista per entendre la novel·la i els seus continguts doctrinals. A partir de la concepció bíblica de la imatge i de la semblança de les criatures respecte al seu Déu i de l'ordre i la proporció harmònica del món, els teòlegs desenvolupen relacions ontològiques entre Déu i els homes; per tal d'arribar al coneixement i a l'explicació de la divinitat. Aquestes concepcions neoplatòniques eren defensades, entre d'altres, per Avicibró:

“Toda causa debe necesariamente imprimir en su causado sus figuras y sus formas y ningún impreso es tal como el que lo imprime en fortaleza y perfección, luego debe haber en la causa más figuras y formas que en su causado; la substancia simple es causa de la compuesta, luego necesariamente debe haber en la substancia simple más figuras y formas que en la compuesta” (*Fons vitae*: 133).

De tota manera, va ser Pere Llombard el primer que es va plantejar formalment l'explicació de la divinitat a través de la teoria de la semblança i dels vestigis de la creació:

“Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est trinitatis essentia, ad quad factum est homo; vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata” (*Sententiae* (II, 16, 3): 380).

Albert el Gran, pel seu cantó, va cercar aquests vestigis i les imatges de la trinitat al món (i per tota la creació) a partir de la idea bíblica recollida al *Llibre de la saviesa* (10, 21) segons la qual el nombre i la mesura són realment imatges de la trinitat per número i per mesura. Des d'aquest punt de vista, les coses es distingeixen per la forma (*modus*), per l'espècie (*species*) i per la seva relació amb la finalitat (*ordo*). Els vestigis, doncs, es constaten en l'ésser en semblances i en diferències (*Summa* (I, 3, 15): 78-111). El mestre dominicà alemany, però, precisava aquesta concepció assenyalant que hi havia dues classes de vestigis:

“*Vestigium* dupliciter dicitur: proprie scilicet, et per translationem. Proprie est impressio pedis in pulvere vel via molli. Et quia omnis impressio secundum tactum fit: omnis autem tactus secundum ultimum tangentis: ideo vestigium similitudo est ad ultimum quod est in pede: et hoc est planta pedis et digitorum. Quia autem hoc imperfecte repraesentat pedem, et imperfectius eum cuius est pes: spissitudinem enim pedis non raepresentat, neque lineamenta et figuras superiorum pedis nec interiorum: ideo sub hac similitudine ad signum quodcumque transfertur quod cum causa non sit convertibile, secundum quod dicit Aristoteles in II *Priora*” (*Summa* (I, 3, 15, 1-1): 83).

A la generació següent, tant Bonaventura de Bagnoregio com Tomàs d'Aquino, es van interessar de la mateixa manera pels vestigis com a mitjà per arribar al coneixement de Déu. Bonaventura admetia que hi havia vestigis de la trinitat en les criatures, basant-se en el *De trinitate* (VI, 10), per bé que aquests vestigis resultaven insuficients per conèixer-la, de passada, explicava els errors dels filòsofs antics:

“Ecce ostensum est, qualiter in creaturis aliquatenus imago trinitatis indicatur; non enim per creaturam contemplatione sufficiens notitia trinitatis potest haberi vel potuit sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuiti trinitatis at magi Pharaonis in tertio signo” (*Commentaria* (I, 3, 1) I: 63).

Tomàs d’Aquino, en canvi, partia de la idea que no es podia conèixer naturalment la trinitat (*Summa theologica* I, 32, 1); però, de tota manera es podia copsar a partir dels vestigis de les criatures ordinàries (*Summa theologica* I, 45, 7) i tenint en compte la imatge trinitària de l’ànima (*Summa theologica* I, 93, 1-4); que necessàriament havia de reflectir la coneixença i l’amor divins (*Summa theologica* I, 93, 5-8). Per tant, d’aquesta manera es podia tenir certa coneixença de la trinitat (*Summa contra gentes* I, 14).

La semblança tradicional es concentrava, però, en la relació especular que s’establia entre la trinitat divina i les tres potències de l’ànima establerta per Agustí d’Hipona al *De trinitate*. Els autors posteriors van seguir els ensenyaments de l’africà, Anselm, considerava que l’ànima era la imatge de la trinitat, interpretant el *Gènesi* (1, 26):

“Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut *speculum* dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam *facie ad faciem* videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem, qua illus potest esse minor, illam intelligere et amare. In quo enim major est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur” (*Monologion*: 77-78).

Pere Llombard, seguint Agustí (*De trinitate*, XIV, 8) sostenia que l’ànima humana donava imatge de la trinitat constituïda en la seva essència (memòria, intel·ligència i voluntat). Aquesta imatge permanent de Déu en l’ànima suposava una participació de Déu en la criatura i una participació de la criatura en Déu (*Sententiae* (I, 3, 2): 33). En acabat, a partir de la mateixa autoritat, assenyalava que aquestes tres potències eren una sola vida i no tres en unitat (*Sententiae* (I, 3, 2): 34) i que eren una sola substància (*Sententiae* (I, 3, 2): 35-36).

El franciscà Bonaventura sostenia que en la ment hi havia la imatge de la trinitat en l’essència de l’ànima:

“Mens itaque rationalis consideramus haec tria et illam unam essentiam, in qua ista sunt, extendit sed ad contemplationem creatoris et videt unitatem in trinitate et trinitatem in unitate. Intelligit, enim, unum esse Deum, unam essentiam, unum principium. Intelligit, enim, quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret” (Bonaventura 1882 (I, 3, 3): 65).

Al *In hexaemeron collatio* explicava que, del fet que l’ànima sigui creada a semblança de Déu, s’inferiria la imatge de Déu en la criatura:

“Est creatura ad imaginem Dei facta; et hoc vel secundum imaginem naturalem, vel gratuitam; illa est memoria, intelligentia et voluntas, in quibus relucet Trinitas; et hac sigillatur anima, et in hac sigillatione recipit immortalitatem, intelligentiam, incunditatem; immortalitatem, secundum quod in memoria tenetur aeternitas, sapientiam, secundum quod in intelligentia refulget veritas; incunditatem, secundum quod in voluntate delectat bonitas. Haec quidem sunt in intelligentis, vel substantiis reformatis. Et sicut patet, quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem” (*Collatio* (II, 27): 340).¹

Aquest fet, però, es reflecteix especialment en les tres potències de l'ànima:

“Aquesta doctrina trinitària de les tres potències de l'ànima té un paper molt important en la versió augustiniana de l'home com a microcosmos, versió que es reproduïx en les obres de Ramon Llull com a punt de partida per a les seves elaboracions posteriors. Recordem que solament és en el microcosmos que els dos mons creats del macrocosmos es podien unir, o per dir-ho millor, que solament és en l'home que el món material pot atènyer el món espiritual. Per aquesta raó, l'home té un destí no solament personal, sinó universal” (Pring-Mill 1991: 91).

El mateix Llull des del començament de la seva obra, havia cregut que l'ànima era d'alguna manera un mirall de Déu:

“En així com de dos miralls materials que la un sia posat denant l'autre e cascú és demostrant a l'autre sa forma e sa qualitat e totes les figures qui són demostrades en la un són demostrades a l'autre, en així és l'ànima de l'home qui és mirall en lo qual són revelats los vostres secrets, com ella entel·lectualment veu contemplant les virtuts ni la gran bonea de la vostra deïtat sens que les coses sensuais no l'embarguen a esser contemplant en vós. On, adoncs, Sènyer, l'ànima vesent vostres virtuts e vostre acabament e vostra bonea, veu si mateixa en la vostra virtut e en la vostra bonea; e vesent si mateixa vesent vós, aperceb coneixença de les coses qui li eren secretes adoncs com ella no veïa si mateixa en lo vostre acabament” (*OE* II: 501).

Aquí l'ànima, doncs, és concebuda com un mirall, que realment és una interpretació molt més dèbil que la donada per la de semblança. De fet, el concepte de semblança és molt més precís i adequat en aquest context que no pas el de mirall. Atès que el mirall, tot i reflectir exactament la imatge rebuda, ho fa d'una manera inversa i algunes vegades deformada. En canvi, el concepte de semblança (reforçat i justificat per l'ús de les dignitats com principis primers de l'Art) es fonamenta en uns paràmetres molt més forts lògicament, justificats tant des de l'àmbit teològic com des de l'àmbit científic i demostrables artísticament: tota criatura conté en ella mateixa una reproducció proporcional segons el seu lloc en l'escala de les criatures de les dignitats divines.

¹ Gilson (1965: 453) assenyala que l'ascensió cap a Déu en Bonaventura es divideix en tres etapes. La primera consisteix a trobar els vestigis de Déu en el món sensible. La segona a cercar la seva imatge en l'ànima i, finalment, la tercera ultrapassa les coses creades i introdueix l'individu en els goigs del coneixement i de la lloança de Déu.

El mateix procés s'explica al *Llibre d'amic i amat* d'una manera bella i significativa:

“Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on veés son amat. E esguardava son amat per ço que li fos mirayll on agués conexença de si mateix. E és qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat” (LAA: 122).

Aquesta concepció de la semblança, de fet, és inherent a la metodologia del mallorquí:

“Sin los conceptos de analogía, de imitación y de semejanza, todos ellos basados en la unidad, unicidad e identidad de Dios, el Arte luliano resulta ininteligible e infructuoso. Visto empero a través de tales conceptos, el Arte luliano se nos aparece como un sistema filosòfico, quizás el más unitario y el más consecuente, de todos los sistemas filosòficos-teológicos del medioevo latino” (Platzeck 1960: 295).

Aquestes analogies entre allò increat i allò creat es demostren i es clouen en les possibilitats cognitives que es dedueixen d'aquesta relació, com he dit abans, necessàriament bidireccionals:

“L'ús d'analogies respon a la necessitat de conèixer l'inconegut, l'invisible (Déu), a partir del conegut, del visible (la criatura). No obstant això, si l'ascens és possible i, fins i tot, *quad nos*, primari, és perquè abans, i ontològicament abans, Déu descendí a la criatura. L'ascens analògic depèn d'aquest descens previ i, en aqueix sentit, cal parlar d'*inversió*. Aquesta té, a més, algunes conseqüències importants: l'analogia, entesa com a mirada dirigida vers al Creador, i si tenim en compte la inversió, cal considerar-la abans com a mirada del Creador dirigida vers nosaltres i el món; és a dir: més que no pas ascendir i il·luminar l'obscuritat de l'invisible, amb l'analogia recorrem el camí pel qual Déu descendeix i il·lumina (crea i ordena) el món i el nostre coneixement d'aquest, de manera que, en això mateix, reconeixem el Creador” (Llinàs 2000: 49).

Ruiz Simon (2005: 173-174) confirma que el *Llibre de meravelles* ofereix una doctrina força desenvolupada de la presència de les semblances de les dignitats en l'ànima i en els àngels com a semblances no essencials que complementen les semblances substancials (enteniment, voluntat i memòria). Aquesta doctrina és decisiva en la construcció del discurs de la glòria dels àngels i de les ànimes i fonamental per al desenvolupament del pensament del mallorquí sobre les semblances creades de les dignitats divines.

Aquesta anàlisi de la semblança de les dignitats, continua Ruiz Simon (2005: 174, n. 12) havia estat tractada anteriorment al *Llibre dels àngels*. La fruïció dels àngels es dona en les seves propietats (creades i naturals i provinent de la semblança amb les dignitats divines). En aquesta època de la seva obra, Lull hauria començat a estudiar l'acompliment de la causa final de les ànimes i de les substàncies espirituals aprofundint en el concepte de semblança essencial.

En la mateixa línia, l'ètica proposada al *Llibre de meravelles* es redueix a la concordança entre l'acte dels atributs semblants a les dignitats i la seva potència. És a dir, tota criatura sap en tot moment el que ha de fer per satisfer la seva finalitat i actuar en harmonia amb la seva pròpia natura i acomplint la voluntat divina. Des del *Llibre de contemplació*, l'explicació de la fenomenologia física i moral havia estat concebuda per Llull a partir de premisses científiques:

“La psicologia i la fisiologia són la base d'una moral motivada científicament, és a dir, universal, ja que està basada en el funcionament de les potències humanes, el qual és únic per a tots els homes. Un coneixement de la psicologia humana ajuda a guiar moralment l'home, de manera que qui no posseeix aqueix coneixement s'ha de trobar indefens en la lluita interna de les virtuts contra els vicis” (Rubio 1995: 57).

Només les criatures que disposen del privilegi del lliure albir (d'una altra banda, les més semblants a Déu els àngels i els homes, respectivament) poden decidir de contradir la seva pròpia natura actuant contra la mateixa potencialitat dels seus atributs. D'aquesta manera, el mal apareix en la creació: conseqüència d'un acte contra la natura divina i contra la mateixa natura de les criatures que el provoquen.

Desfer aquest error és el motiu que impulsa la novel·la: hi ha uns escollits que són capaços de percebre aquests actes antinaturals, dels quals es meravellen en percebre com la segon intenció s'ensenyoreix de tota la humanitat contra la primera intenció. Això significa que tota la creació comparteix una finalitat en harmonia amb les dignitats divines. Aquesta finalitat és universal i significa la unitat de la creació i el paper particular i central dels homes.

3. 3. 5 Aristotelisme

La necessitat de comprendre millor la Sagrada Escripura i la història dels sis dies de la creació del Gènesi van empènyer els pensadors cristians a completar la seva formació amb coneixements científics i de filosofia natural. Per aquesta raó, la filosofia natural era el fonament de la filosofia moral i estava íntimament relacionada amb la metafísica. Fins i tot, la teologia, la medicina i la música treballaven amb alguns principis de filosofia natural. En aquest sentit, els textos aristotèlics eren el punt de referència de la filosofia natural que s'ensenyava a la universitat i els textos a partir dels quals concebien l'estructura i el funcionament de l'univers. D'alguna manera, Aristòtil havia ordenat i donat coherència al món (Grant 2001: 14, 73 i 83).

L'aristotelisme es va consagrar oficialment a la facultat d'Arts de la Universitat de París el 1255. Tot i les condemnes i les reformulacions de la seva filosofia, el pensament aristotèlic va influir en tots els corrents de pensament del segle XIII: els comentaris eren nombrosíssims, les cites de les seves obres infinites i, en definitiva, era considerat per tothom com el Filòsof. La voluntat de penetrar en el seu pensament va generar el naixement d'un nou gènere literari: el florilegi. Aquests florilegis d'Aristòtil i d'altres autors van sorgir ràpidament i en un gran nombre (tant en àmbit universitari com en àmbit religiós), per tal d'oferir als estudiants, als erudits i als clergues els textos dels autors que havien d'estudiar (Hamesse 1974: 8-9).

Seguint el florilegi d'Aristòtil editat per Hamesse, el gènere s'hauria de definir com un simple recull de cites del filòsof, que servia de manual pels estudiants de la facultat d'Arts (Hamesse 1974: 43).

Tenint en compte la concepció formal d'aquesta mena de reculls, resulta gairebé impossible establir relacions entre aquest florilegi d'Aristòtil i el pensament de Ramon Llull. De tota manera, es pot comprovar en algun cas que en alguns casos les sentències del florilegi i alguns arguments del *Llibre de meravelles* coincideixen directament o indirecta:

Sapientia est scientia primarum et altissimarum causarum (Hamesse 1974: 115).
Aristòtil (*Metafísica* 983a 8-9)

Deus videtur esse causa omnium et principium quoddam (Hamesse 1974: 117).
Aristòtil (*Metafísica* 983a 8-9)

Finis et bonum idem sunt (Hamesse 1974: 121).
Aristòtil (*Metafísica* 966a 23-24)

Causa et effectus debent esse proportionata (Hamesse 1974: 125).

Causa et effectus simul sunt et non sunt (Hamesse 1974: 146).

Aristòtil (*Set. in physica* II, 6, n. 197 i *Física* 195b 16-18)

In aeternis non est malum, neque corruptio, neque peccatum (Hamesse 1974: 134).
Aristòtil (*Metafísica* 1051a 19-21)

Bonum universi consistit in ordine, quia omnia habent ordinem, licet non eodem modo (Hamesse 1974: 138).

Aristòtil (*Metafísica* 1075a 11-12 i 14-16)

Etiam bonum universi consistit in primo principio ad quod omnia ordinantur (Hamesse 1974: 138).

Aristòtil (*Metafísica* 1075a 13-15)

Corruptio est mutatio de esse ad non esse (Hamesse 1974: 117).

Aristòtil (*Física* 225a 17-20)

Al mateix florilegi, a més de la síntesi dels textos aristotèlics, s'incloïen idees de Plató i d'altres autors:

Mundus a deo factus est (Hamesse 1974: 297).

Plató (*Timeu* 31b)

Deus auctor maximus est (Hamesse 1974: 297).

Plató (*Timeu* 29a)

Deus est summum bonum super omnem substantiam omnemque naturam quam uncta expetunt, cum ipse sit plene perfectus et nullius societatis indigens (Hamesse 1974: 297).

Plató (*Timeu* 47c)

Sigui com sigui, totes les obres científiques de Llull cal interpretar-les dialècticament respecte l'obra d'Aristòtil:

“Quan es llegeix Llull mai no s'hauria d'oblidar que Llull, com tots els seus contemporanis cultes, era un lector d'Aristòtil que s'adreçava a lectors d'Aristòtil. Evidentment, tampoc no s'hauria d'oblidar que, en aquell temps, llegir Aristòtil no significava necessàriament enfrontar-se directament a les seves obres. Llegir Aristòtil també podia dir llegir els florilegis, els comentaris o els resums que circulaven dels seus textos. És impossible de saber quina mena de lectura n'havia fet el propi Llull. El que no es pot dubtar és que l'obra de Llull, com ja va apuntar al segle XIV Tomàs Le Myésier, pressuposa la d'Aristòtil” (Ruiz Simon 2002: 4-5).¹

Un exemple de tot plegat és la idea de la causa final de Llull denota l'assumpció del principi aristotèlic segons el qual *omne agens agit propter finem*. La distinció entre les dues intencions respon a aquest principi (Ruiz Simon 2002: 7-8). L'ús formal, però, es remunta a la distinció entre *uti et frui* postulada per Pere Llombard (*Sententiae* I, I, 2) a partir de les definicions del terme donades per Agustí d'Hipona a la *Doctrina christiana* (I, 4). La filosofia escolàstica va interpretar la distinció d'Agustí segons la teoria de la causalitat final d'Aristòtil a l'*Ethica Nicomachea* i la de la relació entre l'*instrumentum* i el fi darrer per la distinció entre *finis cuius* i *finis quo* del *De anima*. En aquest context, la *fruitio* consistia en la finalitat última en la qual s'obté repòs i gaudi, mentre que l'*uti* consistia en allò que s'ordena a la finalitat darrera teleològicament (Ruiz Simon 2002: 22-23).

¹ Per a la influència de l'*Organon* d'Aristòtil en Llull, cf. Ruiz Simon 2002: 3-25; per a les obres aristotèliques citades per Llull, cf. Ruiz Simon 2002: 4, n. 4.

Més endavant, els comentaristes de les *Sententiae* es van començar a preguntar si la *intentio* tenia el seu origen en la voluntat o en l'enteniment. Bonaventura de Bagnoregio sostenia (II *Sententiae*, 38, 2, 2, concl.) que la *intentio* era un acte de la voluntat i de l'enteniment. Per contra, Tomàs d'Aquino (*Summa theologiae* I-II, 12, 1, sol.) creia que la *intentio* era exclusivament un acte de l'enteniment. Llull al *Llibre d'intenció* (*ORL* XVIII: 5) en definir el concepte coincidia amb les tesis franciscanes (Ruiz Simon 2002: 23-24).

Les divergències en l'origen de la *intentio* entre franciscans i dominicans de fet s'expliquen per la interpretació antitètica de la relació entre l'enteniment i la voluntat. Tomàs defensava la subordinació de la voluntat a l'enteniment com la matèria a la forma (*Summa theologiae* I-II, 9, 1, *ad tertium*). Bonaventura, partint de la idea augustiniana de la coessencialitat de les potències de l'ànima, sostenia la igualtat de l'enteniment i de la voluntat i la seva acció sinèrgica. Llull, un altre cop, coincideix amb Bonaventura tant en la coessencialitat de les potències de l'ànima com en la igualtat de la voluntat i de l'enteniment (Ruiz Simon 2002: 24).

Per bé que en la qüestió de la *intentio*, Llull s'arreglera al costat de les tesis dels menorets, en la concepció de les relacions entre voluntat i enteniment, almenys al *Llibre de demostracions*, sembla més a prop de les tesis tomistes que no de les bonaventurianes:

“Manifesta cosa és que l'enteniment inlumina la volentat a pendre l'object, amant o desamant, segons que-s cové l'object a ésser amat o desamat e segons quantitat covinent a la volentat en amar o desamar l'object. On con s'esdevé que la volentat ama ço que deuria desamar e *e converso* adoncs l'enteniment inlumina aquella ab la sinderasis per tal que-s convertesca la volentat de menor a major, lo qual menor és vici el qual major és vertut; e con s'esdevé que la volentat ama més o menys l'object que no-s cové, adoncs l'enteniment inlumina la volentat demostrant a ella la quantitat segons la qual se cové l'object ab major nobilitat o ab menor. Mas de la volentat no és en axí alcunes vegades, cor en quant ama ço que deuria airar e aira ço que deuria amar e ama la major nobilitat sots la menor e aira lo major defalliment sots lo menor, adoncs és contra l'enteniment: per la qual contrarietat l'entendre de l'enteniment se convertex en ignorància alcunes vegades. On, con açò sia en axí, per açò és demostrat que la volentat se cové ab menor e l'enteniment ab major en nobilitat. On, si la volentat qui-s cové ab menor ha possibilitat de amar los articles, quant més l'enteniment qui-s cové ab major ha possibilitat d'entendre los articles” (*ORL* XV: 38-39).

3. 3. 6 *L'averroisme llatí*

Una de les conseqüències immediates de la introducció d'Aristòtil en el pensament medieval occidental va ser l'averroisme llatí. El corrent es va articular en tres grans disputes: l'eternitat del món, la doctrina de la doble veritat i la de l'omnipotència de Déu (Grant 2001: 111). Tres qüestions que, directament o indirecta, són tractades al *Llibre de meravelles*.

La disputa sobre l'eternitat del món partia del *De caelo* (II, 1, 283b) aristotèlic. Aquesta teoria es considerava que atacava directament la concepció de la creació del *Gènesi*. Boeci de Dàcia i Siger de Brabant, en canvi, sostenien que la matèria havia de ser eterna, com tota la creació divina (Grant 2001: 113-116).

El bisbe de París Guillem d'Auvergne (*De universo*, II, I, VIII) va ser dels primers que va refutar les teories sobre l'eternitat del món aristotèliques fonamentant-se en el pensament d'Avicenna, entre d'altres autoritats, i a través dels arguments d'Agustí d'Hipona i d'altres reflexions sobre la diferent concepció del temps abans i després de la creació del món. Un temps, l'anterior, que no té passat ni futur, perquè en ell es contenen tots els temps possibles (Duhem 1954 V: 277-278).

L'antagonisme entre les concepcions peripatètiques i les cristianes del món va ser un tema de debat habitual entre els teòlegs de l'època. Roger Bacon va ser el més original perquè va intentar demostrar no només la veritat de les argumentacions de la teologia cristiana, sinó que, de fet, Aristòtil no havia pas sostingut mai la tesi contrària. L'anglès fonamentava aquesta convicció interpretant la teoria del grec segons la qual només la causa primera és l'única causa que existeix des de tota l'eternitat. Els predicadors, Albert el Gran i Tomàs d'Aquino, van anar un pas més enllà i van assenyalar que només la fe podia assegurar que el món va tenir començament (Duhem 1954 V: 401-404).

Concretament, Albert el Gran al llibre vuitè de la *Physica* (I, 4) assegurava que els filòsofs peripatètics (Aristòtil, Avicenna, Algatzell), demostrant que el moviment no tenia començament, havien conclòs que el món no havia començat per generació. Cosa que no volia pas dir que hagués estat creat. Com que la causa primera havia creat la matèria de no-res, semblava evident que el món havia estat creat. De fet, els peripatètics, continuava, no van demostrar res en contra la creació del món (Duhem 1954 V: 432-440).

Tomàs d'Aquino considerava que el fet que Aristòtil parlés de l'eternitat del món, calia entendre-ho en el sentit que, d'alguna manera, tot allò que existeix té en Déu la seva existència. Tot plegat, acaba generant un complicat exercici de reflexió filosòfica sobre les qualitats de la matèria primera (Duhem 1954 V: 560-565). Per arribar a la conclusió que la fi del món era una qüestió de fe que no es podia demostrar científicament (*Summa theologica* I, 46, 2).

Les condemnes de París i d'Oxford van enfortir i van consolidar els corrents de la clàssica teologia escolàstica llatina representada per Guillem d'Auvergne, Alexandre d'Halès, Robert de Grosseteste i culminada, políticament, per la figura d'Esteve Tempier i, teològicament, per Bonaventura de Bagnoregio contra el peripatetisme, però també contra el neoplatonisme d'arrel musulmana (Duhem 1954 VI: 80-81).

Entre els autors que compartien aquesta posició es trobava Ramon Llull, segons sosté l'estudiós francès basant-se en les obres averroistes del final de la seva vida (Duhem 1954 VI: 96-99).¹

L'oposició de Llull a l'averroisme llatí és indiscutible, per bé que l'adscripció al corrent dels teòlegs conservadors proposada per Duhem caldria matisar-la. En primer lloc, Llull no era teòleg ni compartia formació i interessos amb el llistat d'autors citats per l'estudiós francès. En segon lloc, en aquest (com en d'altres temes) la posició del mallorquí evoluciona: ni els modes de demostració ni les raons que desperten l'interès de Llull per aquestes qüestions són les mateixes, per exemple, al *Llibre de meravelles* o a les obres que dedica al tema al final de la seva obra. En tercer lloc, aquesta inclusió suposaria menystenir alguns aspectes de la metodologia lul·liana fonamentals per tal d'entendre el seu pensament. Com, per exemple, la base argumentativa i lògica presa del peripatisme. I, sobretot, el fet de ser el creador de l'Art: una alternativa, es podria dir, perfectament científica i demostrativa, que la teologia no podia abastar i que no sembla que va tenir gaire ressò entre les elits d'aquests defensors de la teologia escolàstica llatina clàssica (llevat d'alguna excepció molt tardana).

Sigui com sigui, la demostració amb què Llull justifica que l'eternitat del món és falsa, però al mateix temps coherent amb la omnipotència divina, es fonamenta en l'ús de les dignitats com a principis explicatius i en la concepció de la doble obra divina: la interna i l'externa.

La segona disputa sobre la doble veritat es va esgotar amb la condemna parisenca de 1277 impulsada pel bisbe de París Esteve Tempier que negava taxativament la possibilitat que les veritats filosòfiques no coincidissin amb les veritats de fe (Grant 2001: 117-118).

En la qüestió de les dues veritats, els plantejaments del Beat s'insereixen plenament dins la tradició teològica del seu moment. Poc temps abans de la redacció del *Llibre de meravelles*, Tomàs d'Aquino havia arribat a la conclusió que no podia haver-hi contradiccions entre aquestes dues veritats:

“Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturalitater indita habet, huic veritati contraria esse non possut” (*Summa contra gentes* (I, 7) I: 111).

Certament, en cap passatge dels llibres I, II, IX o X, Llull no s'enfronta directament al problema de les dues veritats; no obstant això, se sap que un dels objectius de la seva Art era aconseguir de fer coincidir precisament aquestes dues veritats. La voluntat d'harmonitzar-les es pot copsar, per exemple, en l'intent de fer convergir els fonaments del seu mètode explicatiu amb la nova vida del més enllà, mitjançant la combinació d'alguns principis artístics i d'alguns dogmes escatològics o desenvolupant noves

¹ De tota manera, Llull no es refereix directament a aquests corrents. Sí que ho fa en d'altres obres, cf. *Ars mystica theologiae et philosophiae, Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, Disputatio Raymundi et Averroistae, Liber lamentationis Philosophiae, Llibre de contradiccions, Liber de efficiente et effectu* i *Liber de divina existentia et agentia*. Per a altres consideracions de Llull sobre l'averroisme llatí, cf. *ROL* VII: 1-17 i 237-262, *ROL* VIII: 199-232 i 253-257, *HFE*: 480-531, Van Steenberghe 1960, Buonafede 1960, Moreno 1982, Beltran i Llorens 1991 i Bonner 1995.

argumentacions que completen les mancances que, per a ell, no satisfien ni el dogma ni la tradició.

Finalment, la tercera disputa girava al voltant de la potència de Déu. Entre d'altres articles relacionats, la condemna de 1277 negava la possibilitat de la limitació de la potència divina. Per exemple, l'article 34 feia referència a l'error dels averroistes llatins segons el qual la causa primera no podia crear una multiplicitat de mons. En la mateixa línia, era rebutjada la tesi de l'article 48 segons la qual Déu no podia ser la causa d'un nou acte ni produir cap cosa nova. Tots dos articles, doncs, eren inconvenients perquè limitaven directament la potència absoluta de la divinitat. La física natural aristotèlica havia ofert la idea d'un món ordenat, regulat i determinat. En aquest context, la idea que Déu pogués intervenir-hi miraculosament resultava estranya, però era un dels punts destacats de la fe cristiana. Els averroistes llatins sabien perfectament que no podien negar l'existència de les intervencions divines en el món sublunar (Grant 2001: 118-121).

El triomf de les tesis de Tempier va encoratjar els teòlegs conservadors a proclamar la invalidesa del sistema aristotèlic. Un dels problemes que va reflectir aquesta lluita va ser el del buit. Averroís havia plantejat la disjuntiva entre la creació d'un món etern o l'existència anterior a la creació d'un espai buit. La tesi del comentarista sostenia, doncs, que, abans de la creació del món hi havia el buit o hi ha havia un lloc en què no existia res. L'article 201 de 1277 condemnava directament aquest posicionament. Cap altre article es referia a aquest problema. Tanmateix, a partir de la condemna, hom considerava possible que de la mateixa manera que Déu podia crear el buit fora del món, igualment podia crear el buit en el món material (Grant 2001: 124-125).

En un passatge marginal del llibre X, crec que Llull es fa ressò de les tesis canòniques. Concretament, en la descripció de les penes corporals de l'infern (X, 121, 22):

[IX, 121, 22] —Fill —dix l'ermitá—, infern está en lo mig loch de la terra, que es vacua. Et en aquella vacuitat son encloses tants dels elements que ab los corsos dels infernats compliran tota aquella vacuytat et seran tancats tots los porus desús, en tal manera que nengun d'aquells elements exir no-n porá per vapor ni per ninguna altra cosa. En aquell loch cremará lo foch tots los altres elements, los quals consumir no poran, cor cascú haurá acció aytant gran en lo foch com lo foch en ells. Et per açó negun element no-s porá convertir en l'altre mes ni-s porá consumir, et tots altres ensemps seran un cors cremant, humificant, frigidant, desicant.

3. 3. 7 Enciclopedisme

El *Llibre de meravelles* neix en l'edat d'or de l'enciclopedisme medieval. L'efervescència enciclopèdica del segle XIII és, tanmateix, el fruit d'una llarga tradició que arrenca en alguns autors llatins de la fi de l'imperi com Varró (amb els seus nou llibres sobre les disciplines) i Plini el Vell amb les seves *Historiae naturale*. Aquests dos autors llatins són el punt de referència dels primers intents medievals: les *Etimologiae* d'Isidor de Sevilla (VII), el *De rerum naturis* de Raban Maure (IX) o l'anònim alemany titulat *Summarium Henrici* (XI).

Al segle XII el nombre d'obres augmenta notablement, cal destacar el *Libre floridus* de Lambert de Saint-Omer, la *Imago mundi* i l'*Elucidarium* d'Honorí d'Autun, la *Cosmographia* de Bernard Silvestre, el *De philosophia mundi* de Guillem de Conches, el *Didascalicon* d'Hug de Saint-Victor, l'*Speculum universale* de Rudolf de Ardens, el *Liber subtilitatum diversarum creaturarum naturarum* d'Hildegarda de Bingen, el *Hortus deliciarum* d'Herrada de Landsberg i el Pseudo Honorí titulat *Apex phisicae*.

Al XIII continua l'interès pel l'enciclopedisme del segle anterior amb obres com el *De naturis rerum* d'Alexandre de Neckham, el *De natura rerum* de Tomàs de Cantimpré, el *De proprietatibus rerum* de Bertomeu l'Anglès, l'*Speculum maius* de Vicent de Beauvais, el *De floribus rerum naturalium* i el *Compendium philosophiae* d'Arnau de Saxònia, la *Deificatio hominum*, en vers, de Gregori de Monte Sacro, el *Liber introductorius* i el *Fabularius* de Conrad de Mure. Al final del XIII algunes d'aquestes obres són moralitzades i traduïdes a les llengües vulgars. Des de la segona meitat del XIII van començar a circular enciclopèdies originals en vulgar com *L'Image du monde* de Goussin de Metz, el *Trésor* de Brunetto Latini, el *Breviari d'amor* de Manfred d'Ermengaud o les anònimes *Placidés et Timeo* i *Livre de Sidrac*.

Aquestes compilacions medievals eren conegudes amb altres noms: summes, tresors, lucidaris, miralls, llibres d'etimologies, propietats de les coses, etc. En general, aquestes obres pretenien oferir una descripció completa de la filosofia del moment (particularment de les set arts liberals). La difusió va ser enorme entre un públic aliè a l'ensenyament reglat, però interessat pel coneixement ofert per aquestes obres. Nobles i burgesos van fer possible les primeres traduccions vernaculars (per bé que sovint quan s'enllestien les traduccions, els continguts d'aquestes obres havien estat superats). En aquests mateixos ambients es van donar les primeres mostres de summes en vulgar a partir del final del segle XIII i principis del XIV (Cifuentes 2002: 159-160).¹

En general, aquestes obres presentaven el coneixement ordenat en unitats partint dels elements de la creació. Representaven un lloc de la memòria més que no pas un lloc per a les demostracions, amb implicacions indefugibles amb la filosofia i amb la teologia del moment (Ribémont 1997: 53-54).

Bàsicament, els enciclopedistes medievals tenien dues maneres de presentar els continguts: segons l'ordre de la creació o segons un ordre racional i científic (per disciplines, ciències o, al final, per ordre alfabètic. La primera sistematització dels continguts va ser molt popular entre els enciclopedistes medievals, sobretot l'ordenació

¹ Per a altres aspectes de l'enciclopedisme medieval, cf. Berlioz i Polo 1994, Coco i Gualdo 2003, Meier 1997, Palmier-Foucart 1991, Picone 1992, Ribémont 1995 i Ribémont 1997. Per a l'àmbit català, cf. les introduccions al *Tresor* i al *Dragmaticon* i Badia 1985-1986.

segons els sis dies de la creació, perquè legitimava les Sagrades Escripures i permetia la reflexió teològica i l'exègesi en un context científic. La magna obra de Vicent de Beauvais segueix estrictament l'ordre dels sis dies de la creació a la primera part (l'*Speculum naturale*), però hi afegeix la història de la caiguda de l'home fins a la seva restitució gràcies al coneixement a la segona part (l'*Speculum doctrinale*) i conclou amb la història de la salvació amb què culmina la tercera part (l'*Speculum historiale*) (Meier 1997: 104-109).

Meier distingeix vuit tipus d'enciclopèdies medievals (des del segle IX al XVI) atenent la seva utilitat: polítiques (el *Trésor* de Latini), escolars (el *Fabularius* de Conrad de Mure del 1273), monàstiques, homilètiques (per predicadors), mèdiques, econòmiques, universitàries i domèstiques (centrades en les necessitats concretes i pràctiques d'un públic molt determinat, des de qüestions jurídiques a l'horticultura o a la menescalia) (Meier 1997: 111-126).

Els inventaris del segle XIV a Barcelona donen constància de la presència en les biblioteques catalanes d'obres enciclopèdiques:

“Hom pot veure l'obra *Speculum mundi* de Vicent de Beauvais (1199-1264), amb la qual el gènere 'enciclopèdia' arribà a la seva perfecció, on es resumeix tot el saber del seu temps. També el *De proprietatibus rerum* del framenor Bartomeu l'Anglès (†1275), obra dedicada sobretot a les ciències de la natura i que fa ús de la ciència grecoàrab. Endemés, el *De animalibus* d'Albert Magne (1206-1280), ple d'obsevacions originals sobre fisiologia i zoologia. O bé, el *Sidrach*, obra del segle XIII, composta especialment per a explicar qüestions de caràcter científic i el llibre de les *Etimologies* de sant Isidor (c. 560-636)” (Hernando 1995 I: 32).

Entre les obres que van circular en vulgar, les més importants van ser, entre d'altres, el *Secretum secretorum*, el *Llibre de Sidrac* o el *Breviari d'amor*. El *Secretum* va ser una de les obres més importants de l'edat mitjana i era considerat com un regiment de prínceps (cosa que explica que en català circulés amb el títol de *Llibre de regiment de senyors*). La traducció catalana més desenvolupada (a partir de la versió llarga o oriental) té un pròleg i onze llibres (el primer dels vicis i les virtuts dels reis, el segon i el tercer dels trets d'un bon rei, el quart del bon govern, del cinquè al vuitè hi ha un regiment de sanitat, el novè és un antidotari, el desè es dedica a la flebotomia, amb un herbari i un lapidari i el darrer llibre sobre la justícia i l'elecció de consellers). El *Llibre de doctrina del rei En Jaume* és la traducció de la versió curta (o occidental) del text. Aquesta no és l'única font de l'obra que es basa, a més, amb el *Llibre de les curiositats dels filòsofs i dels mestres antics* de Hunain ibn Ishaq, el *Libro de los buenos proverbios* i els *Proverbis de Salomó* (Cifuentes 2002: 174-176).

El *Llibre de Sidrac* va ser escrit per un autor anònim en francès al finals del segle XIII. L'obra va ser traduïda al català a principis del XIV. El manuscrit més antic que l'ha conservada atribuïa aquesta obra i el *Secretum secretorum* a Lull (Cifuentes 2002: 176-177). El *Dragmaticon philosophiae* va ser escrit per Guillem de Conches a mitjans del segle XII i traduït amb el títol de *Summa de filosofia* a finals del XIII o principis del XIV. Una altra enciclopèdia francesa del XIII, el *Trésor* de Brunetto Latini, va ser traduïda al català per Guillem de Copons a principis del XV. Altres texts breus de caràcter enciclopèdic com la *Disputatio Hadriani Augusti et Epicteti, philosophi* (IX-

XII) o el *Liber de pomo* van ser traduïts al català al segle XIV i XV, respectivament (Cifuentes 2002: 178-188).

El mateix any que Llull va començar a escriure el *Llibre de meravelles* (1288), el jurista franciscà Matfré Ermengaud va iniciar una enciclopèdia en octosíl·labs apariats en occità titulada *Breviari d'amor*. L'obra consta de dues parts: la primera teològica i filosòfica i la segona dedicada a les virtuts i als perills de l'amor trobadoresc. El *Breviari* va circular amb notable èxit en occità en el domini lingüístic català. A finals del XIV va ser per primer cop traduïda al català, alguns proposen que pel traductor de Latini, Guillem de Copons (Cifuentes 2002: 188-189).

El *Llibre de meravelles* neix en aquest context i s'aprofita d'un gènere consolidat i reconegut que s'obria pas més enllà dels ensenyaments regulars amb la proliferació imparabla tant de traduccions com d'originals en vulgar. Llull, que cercava un públic no universitari al qual oferir la seva Art, presentant la seva metodologia com una enciclopèdia simplificada, aconseguia de legitimitzar i de fer recognoscible per al gran públic la seva obra.

La novel·la, però, no és la primera obra d'abast i intencionalitat enciclopèdiques del Beat. Entre aquesta mena d'escrits, caldria tenir en compte el *Llibre de contemplació*, la *Doctrina pueril* (centrada en la formació dels joves) i l'*Arbre de ciència* (magna síntesi dels coneixements humans a partir de l'Art). Llinarès (1991: 449) les defineix com a obres de caràcter enciclopèdic, per bé que no les considera pròpiament enciclopèdies.

El *Llibre de Contemplació* (OE II: 97-1269) és la primera gran obra de Ramon Llull. Després de la il·luminació del Randa (1274), Llull pretenia de demostrar la seva experiència i agrair a Déu que l'hagués cridat al seu costat escrivint aquest llibre. La finalitat del llibre és oferir arguments pels quals es pugui arribar a la unió amb Déu mitjançant la contemplació. A més a més, el *Llibre de Contemplació* té traces biogràfiques, prefigura l'Art posterior i avança molts dels temes paradigmàtics que desenvolupa durant la seva llarga vida.

L'estructura del llibre segueix una simbologia numèrica que Llull explica al pròleg: té cinc llibres com les cinc nafres de Crist. Cada llibre té quaranta distincions com els quaranta dies que Crist va passar al desert. Cada distinció es divideix en tres-cents seixanta-cinc capítols com els tres-cents seixanta-cinc dies en què Déu va dividir els anys, però, com que cada any té sis hores de coll que cada quatre any donen un nou dia, hi ha un capítol final dividit en quatre parts. Com els deu manaments, cada capítol es divideix en deu parts; cada una de les quals se subdivideix en tres parts més petites com la trinitat. Per tant cada capítol té trenta parts que són la quantitat de monedes per què Judes va vendre Déu.

El primer llibre té nou distincions perquè Déu va crear nou cels (parla dels atributs de Déu: infinitud, eternitat, Unitat, Trinitat, poder, coneixement, veritat, bondat). El segon en té tretze com els apòstols i Crist (exposa l'univers creat com a manifestació dels atributs de Déu: àngels, cel, elements, animals, plantes, metalls i home). El tercer en té deu perquè Déu ha donat a l'home cinc senys espirituals i cinc senys corporals. El quart en té sis pels sis camins (alt i baix; dreta i esquerra i davant i darrere. Parla de l'home en general) que Déu ha donat als homes. I, finalment, el cinquè en té dues com les dues intencions (la primera és estimar Déu i la segona viure per tal de ser digne de la primera

intenció. Hom ha considerat que el tractat es basteix a partir de dues estructures superposades: la de les 40 distincions i la dels 366 capítols. En definitiva, es tracta d'una enciclopèdia mística, la finalitat de la qual és la unió amb Déu mitjançant la contemplació de tota la creació,

La *Doctrina pueril* (NEORL VII) és una obra catequètica presidida per la preocupació lul·liana d'assegurar davant d'un públic laic les veritats bàsiques de la fe cristiana. L'assoliment dels mínims doctrinals condensats al catecisme havia d'afavorir una valoració correcta d'altres coneixements més subtils, als quals Llull no volia renunciar. La fe exerceix un paper important en el procés que porta la raó humana, mitjançant un ús correcte del coneixement i d'acord amb la primera intenció, fins a la veritat. Dos terços de la *Doctrina Pueril* s'organitzen a partir dels diversos elements que conformen les beceroles de la doctrina cristiana, la resta és una amalgama de matèries diverses, on les ciències de la natura tenen un paper destacat.

Les obres dedicades a l'ensenyament de la doctrina als laics del segle XIII eren molt senzilles i elementals. Els primers sermons pedagògics que tenen una mica de gruix són de Tomàs d'Aquino i remunten a l'any 1273. L'obra més coneguda del gènere és la *Somme le roi*, que fra Llorenç d'Orléans va escriure el 1280 per a Felip III l'Ardit. En aquest context la *Doctrina Pueril* presenta un alt grau d'elaboració i complexitat, on no manquen els tocs literaris en forma d'exemples i semblances. Es tracta d'una obra en la qual Llull no recorre pràcticament a la terminologia ni a les estructures artístiques, com si efectivament hagués volgut escriure un bon catecisme amb uns bons apèndixs de cultura general.

Els temes del catecisme són els 14 articles de la fe, els 10 manaments, els 7 sagraments, els 7 dons de l'Esperit Sant, les 8 benaventurances, els 7 goigs de la Mare de Déu, les 7 virtuts, els 7 vicis i les 3 religions. Els generosos apèndixs contenen les 7 arts liberals del trivi (gramàtica, dialèctica, i retòrica), del quadri vi (aritmètica, geometria, música i astronomia), les ciències de les universitats medievals (teologia, dret i medicina) i una bona dosi de coneixements introductoris a l'aristotelisme. La *Doctrina Pueril* esmenta tots els títols que calia llegir per tal d'assolir el que ara es diria l'educació secundària i que aleshores es deia batxillerat d'arts: *Metafísica*, *Física*, *Del cel*, *De la generació i de la corrupció*, *Dels meteors*, *De l'ànima*, *Del son i de la vetlla*, *De la sensació i del sensible*, *Dels animals*, *De les plantes i de les herbes*. És l'excepció que confirma la regla de la manca total de referències d'autoritats en Llull.

L'*Arbre de Ciència* (OE I: 555-1046) és una de les obres cabdals de Ramon Llull, un nou intent de fer accessible a un públic més ampli el seu mètode i un extraordinari esforç per tal de recollir totes les possibilitats epistemològiques de l'Art. Com altres obres enciclopèdiques del segle XIII (per exemple l'*Speculum* de Vicent de Beauvais, però prescindint de l'apartat històric), el Beat ofereix tot el saber universal amb l'estructura de l'Art; que, com Llull recordava tot sovint, permetia de conèixer qualsevol qüestió humana o divina. Per tal d'afavorir la comprensió i ordenar els continguts, Llull emprà la figura simbòlica de l'arbre i el divideix en set parts: arrels, tronc, branques, rams, fulles, flors i fruits. Simbolisme que havia apuntat al *Llibre de contemplació* i que va tornar a emprar a l'*Arbre de filosofia d'amor*.

L'*Arbre de Ciència* consta de setze arbres, catorze de principals i dos d'auxiliars (el més pròpiament artístics): De l'arbre elemental (metafísica, física i cosmologia), De l'arbre

vegetal (les plantes i la seva aplicació mèdica), De l'arbre sensual (història natural dels animals), De l'arbre imaginari (arts mecàniques i liberals), De l'arbre humà, De l'arbre moral (en dues parts: la primera de les virtuts i la segona dels vicis), De l'arbre imperial (política), De l'arbre apostolical (organització de la societat cristiana), De l'arbre celestial (cossos celestes i la seva influència en el món sublunar), De l'arbre angelical, De l'arbre etern (és a dir, de la l'altre món), De l'arbre maternal (això és de la Verge Maria), De l'arbre de Jesucrist, De l'arbre divinal, De l'arbre exemplificat (en el qual aplica semblances i exemples als continguts dels catorze arbres anteriors útils per a la predicació) i, finalment, De l'arbre qüestionari (en el qual es plantegen 4000 dubtes i preguntes concretes dels catorze arbres primers, algunes de les quals són respostes directament i d'altres remetent als llocs concrets del llibre on es pot trobar la solució).

En general, en aquestes obres de tarannà enciclopèdic de Llull les fonts són difícils d'aïllar, però apareix clarament l'assimilació del corpus aristotèlic (Cifuentes 2002: 160-171). Sigui com sigui, com acostuma a passar amb el mallorquí, la tria del gènere és un mitjà i no pas una finalitat. El *Llibre de meravelles* pràcticament no es pot parangonar a cap de les enciclopèdies esmentades abans, ni per la disposició dels continguts ni per l'abast temàtic ni per la concepció doctrinal i metodològica de l'obra. Llull es limita a oferir els coneixements necessaris per arribar al coneixement suprasensible de la divinitat.

La doctrina té raó de ser en funció de les conseqüències escatològiques derivades del coneixement de Déu: conèixer Déu, significa estimar-lo i aquesta estimació incondicional és la finalitat dels homes. Així doncs, els coneixements històrics o geogràfics (habituals en la majoria d'enciclopèdies anteriors) són innecessaris, mentre que els coneixements que pertanyen a l'àmbit de la filosofia natural tenen sentit tan sols com a projeccions de la divinitat en la seva creació.

Per tant, l'enciclopèdia lul·liana es limita a un sol tema i és concebuda com un tot: els continguts depenen els uns dels altres, tots comparteixen els mateixos principis de l'Art i tots comparteixen una mateixa finalitat, que és fer possible el coneixement de l'essència de Déu i l'explicació per raons necessàries dels articles de la fe. A més a més, les pretensions universals i totalitzadores inherents a l'enciclopedisme, s'adiuen d'allò més amb l'esperit de l'Art lul·liana.

En aquest sentit, el *Llibre de meravelles* és el paradigma de l'aplicació dels mateixos principis a objectes cognoscibles diversos amb el mateix èxit argumentatiu i amb la mateixa rigorositat lògica. Això implica, com feia amb les qüestions de les diverses reelaboracions dels tractats artístics, que no calgui esgotar tots els temes ni totes les hipotètiques qüestions; ja que, dominant el mètode, només cal aplicar-lo igualment a qualsevol altre tema o a qualsevol altra qüestió que es pugui plantejar. Aquesta és la diferència principal entre una enciclopèdia lul·liana com l'*Arbre de ciència* i les obres contemporànies basades en la classificació de la informació segons una matèria:

“Llull, however, is not interested in a mere data-bank; he is trying to do something more important and profound. He says that the creation exists as a series of layered images of God, and if they all reflect the Creator, they must necessarily be similarly structured. These structures, set out in the trees of the *Tree of Science*, form a progression from the elements up

to God. Llull's idea is to display and explain this chain of isomorphisms, which necessarily involves displaying and explaining its enormous web of relationships. For him, therefore, isolated bits of information are of little interest. In this work he is saying that we have a sufficient understanding of the structure of the world, we can not only answer any question by finding the right locus in this structure, but in the process we can also discover the theoretical framework which justifies the sought-after detail being what it is and acting the way it does. This is, of course, a process essential to the Art, and in this sense the work could be called an *Arbor inventiva*, and in some places, such as his proofs of the Articles of Faith, it could even be called an *Arbor demonstrativa*" (Bonner 2002: 33).

La concepció de l'enciclopèdia lul·liana com un tot i no com un simple llistat de termes consultables és força més adequada per a la disposició de la metodologia artística. Aquesta disposició no és original de Llull, ja que altres enciclopedistes vulgars havien demostrat intencions semblants:

"Goussin [de Metz, autor de *L'image du monde*] indique que la lecture doit être faite selon une ordonnance: il ne s'agit donc pas de consulter un ouvrage pour y chercher des éléments épars, mais bien de suivre un cheminement complet devant aboutir à une conscience des choses dictant une conduite et, au delà, préparant l'accession au Paradis" (Ribémont 1995: 40).

L'exposició dinàmica aconseguida amb el diàleg entre els personatges de l'enciclopèdia recorda obres com les de Guillem de Conches o la de l'anònim *Placidés et Timeo*. Amb tot, l'ús d'aquesta mena de diàlegs és tan general que resulta arriscat treure conclusions. Més intensa és la relació que s'estableix entre el *Llibre de Sidrac*, que el mallorquí coneixia i amb la qual comparteix l'esperit, la concepció, el fet d'enquadrar la doctrina en una lleugera trama literària i l'ús del vulgar com a vehicle de transmissió científic.

Martí de Riquer va proposar l'*Speculum* de Vicent de Beauvais com a font hipotètica de l'obra del mallorquí:

"Pel que fa al seu contingut, el *Llibre de meravelles* sembla revelar la influència d'una obra tan coneguda, manejada i saquejada al seu temps com és el *Speculum naturale* de Vicent de Beauvais" (HLC I: 303).

Posteriorment, Joan Tusquets (1977: 177-195) va escriure un article en el qual estudiava la relació entre Llull i Ramon de Penyafort. A banda de l'estudi del vincle entre aquests dos grans personatges, oferia altres hipotètiques relacions del mallorquí amb altres dominicans notables. En aquesta segona part de l'article, Tusquets considerava que les fonts científiques del *Llibre de meravelles* eren els tres *Opus* de Bacon i l'esmentada enciclopèdia del dominicà Vicent de Beauvais:

"Un simple vistazo al *Félix de les meravelles* que fue la primera enciclopedia elaborada por el genio divulgador de Llull induce a sospechar su dependencia del *Speculum naturale*" (Tusquets 1977: 192).

Tusquets justifica aquesta dependència en la disposició del text, en la conclusió i en l'adaptació del concepte de meravella a l'Art:

“En sus diez libros, después de tratar de los diversos estratos del universo en un orden semejante al del citado *Speculum* termina, muy significativamente, como el propio *Speculum* con un tratado de los novísimos. Pero hay más. Si Lull se propone desarrollar sus propios conceptos, abandona el terreno científico: así sucede en el libro VII dedicado a los animales (*De les bèsties*) [...]; o en muchos de los capítulos psicológicos y morales del libro VIII consagrado al hombre (*De l'hom*). En cambio, si su objetivo es explicar ‘maravillas’ científicas sazónándolas con encomios a su *Ars* o a sus campañas, no se aparta de la senda trillada por Beauvais” (Tusquets 1977: 192).

Més precís és en referir-se al llibre segon:

“El tratadito de los àngeles (*Llibre II. Dels àngels*) consta de cuatro capítulos: el primero es filosòfico y los tres restantes corresponden a los capítulos 29, 38 y 39 del *Speculum*” (Tusquets 1977: 192).

He intentat comprovar aquestes afirmacions comparant l'obra de Lull amb la de Vicent de Beauvais, concretament amb l'*Speculum naturale*. L'*Speculum naturale* és la primera de les tres grans parts en què es divideix l'enciclopèdia amb l'*Speculum morale* i l'*Speculum historiale*. L'*Speculum naturale* consta trenta-dos llibres que segueixen l'ordre de la creació. Al llibre primer de l'*Speculum naturale*, el dominicà fa explícits els continguts:

“Agit de primaria mundi creatione, et primo de ipso Creatore, in quo tanquam in archetypo mundus ipse ab aeterno ordinatus est, et praeconceptus. Deinde vero de prima materia, ac de angelica creatura, quae duo secundum Augustinum, anta omnem diem sunt creata” (*Speculum* I: 17-18).

Tant l'*Speculum* com el *Llibre de meravelles* fan partir la seva descripció de la creació i a continuació segueixen la jerarquia de la criatures. La coincidència no és, però, significativa perquè s'ajusta a la tradició exegetica i a la idea de l'ordre de la creació.

Al capítol quart, Vicent de Beauvais es pregunta “Qui sit Deus” (*Speculum* I: 20-21). Després de citar el Pseudo Dionisi, assenyala que descriure Déu segons la seva substància és impossible, però que d'alguna manera és present en totes les coses:

“Dicere namque qui est Deus secundum substantiam, est impossibile, facilius magis est facere rationem ex omnium ablatione. Non enim eorum quae sunt, est aliquid, non quidem, ut non est, sed super omnia ens, et super ipsum esse existens” (*Speculum* I: 20).

Lull, gràcies a l'Art, pot descriure la substància divina, en contra del que sosté Vicent de Beauvais i la majoria de pensadors contemporanis. La coincidència en la idea de l'omnipresència divina no és significativa, ja que era un lloc comú assumit per tots els pensadors i tots els fidels.

L'autor de l'*Speculum*, al mateix capítol, defineix la quidditat divina, a partir del mateix Pseudo Dionisi i de Bernat de Claravall:

“Est ratio simpla, et veritas vere existens, circa quam ut putam, et non errantem scientiam est divina fides unicum credentium fundamentum, ipsos veritati, eisque veritatem collocans. [...] Est enim rationalis quedam aequitatis directio, incorvertibilis atque indeclinabilis, quippe attingens ubique, cui illisa omnis pravitas conturbetur, necesse est. Quid est Deus? Longitudo, latitudo, sublimitas, et profundum. Longitudo propter aeternitatem interminabilem. Latitudo propter charitatem immensurabilem. Sublimitas propter maiestatem inattingibilem. Profundum propter sapientiam inscrutabilem” (*Speculum* I: 20).

La descripció final de la divinitat a partir d'una sèrie d'atributs que signifiquen la natura de la divinitat recorda vagament la descripció de les dignitats divines de Llull. En aquest sentit, donant per certa aquesta relació, el pensament de Llull és molt més desenvolupat i sistemàtic que el del francès, que es limita a la simple descripció.

El capítol sisè de l'*Speculum naturale* es dedica a la unitat de l'essència divina. Comença el capítol fonamentant la seva argumentació en l'autoritat de Joan Damascè. La unitat és present a les Sagrades Escripures, però no es demostra. De tota manera, la perfecció dels atributs divins exigeix la seva intrínseca unitat:

“Scriptura exprimens ait: Dominus Deus tuus, Deus unus est. His vero qui divina Scriptura non persuadentur, disputando sic probabitur: Deus perfectus est, et indeficiens est, secundum bonitatem et sapientiam ac virtutem. Et siquidem multos dicamus Deos esse, in multis considerare differentiam est necesse. Si vero in eis est differentia ubi perfectio ac sive secundum bonitatem, sive secundum virtutem vel sapientiam deficiat a perfectione, iam eum constat Deum non esse. Si autem per omnia est identitas, unum magis, et non multos esse constat” (*Speculum* I: 22).

En resum, el dominicà explica la unitat de la divinitat a partir del concepte d'identitat. La idea té algun punt de contacte amb la descripció de la unitat donada per Llull al *Llibre de meravelles* tant per la trinitat com per les dignitats.

En les dues obres hi ha certa coincidència en els temes tractats: a l'*Speculum*, de capítol set al nou es parla de la trinitat (*Speculum* I: 23-26, Llull al I, 4). El capítol dotzè tracta dels vestigis de les criatures de la trinitat (*Speculum* I: 27-28). El capítol catorzè dels modes en què els homes poden conèixer Déu (*Speculum* I: 29-30). El capítol dinovè tracta de les raons per què Déu va crear un únic món òptim (*Speculum* I: 33-34, Llull al I, 6). El capítol vint-i-quatrè de com Déu va fer el món atesa la seva única voluntat i, tot seguit, al vint-i-cinquè, de com el món no va ser creat abans del temps (*Speculum* I: 37-38, temes tractats indirectament per Llull a I, 6).

Estrictament, l'angeologia de l'*Speculum naturale* s'estén des del capítol 29 al 86 (*Speculum* I: 40-78), amb què es clou el llibre primer. Al capítol XXIX es tracta de “Quid sit angelus”. Vicent de Beauvais fonamenta la seva argumentació a partir de Joan Damascè que descriu l'àngel com un ens que és substància intel·lectual sempre mòbil, amb lliure albir, incorpori, administrador de la divinitat per la seva gràcia (no per la

seva natura) i immortal. A continuació, aquest cop sota l'autoritat de Gregori el Gran, assenyala que àngel és el nom del seu ofici (reprenent la seva funció de missatger atorgada a les Sagrades Escripures). El seu moviment és espiritual i es diferencia del moviment corporal. Continua, usant els *Divinis nominibus* del Pseudo Dionisi, dient que l'àngel és la primera imatge divina, manifestació de la llum oculta, mirall pur i esplèndid, que en si mateix i tan com és possible reflecteix la bonesa de Déu. Finalment, descriu l'àngel com un esperit racional i incorpori, creat al principi de la creació i subsistent per ell mateix i creat a diferència del Creador i de l'ànima (*Speculum I: 40*).

En general, tots els trets són descrits des d'un altre punt de vista per Llull: l'essència intel·lectual, la particularitat del seu moviment, el lliure albir, la immortalitat, la semblança a la divinitat, etc.

Al capítol XXXII es precisa que els àngels no va ser creats en beatitud ni en condemnaió eterna, a partir de l'autoritat de Pere Llombard (*Speculum I: 41*). Llull explica el mateix al llibres IX i X.

Al capítol XXXVIII (*Speculum I: 45-46*) explica la ciència angèlica. El punt de partença és Agustí d'Hipona (*Civitate Dei, IX*). Els àngels poden conèixer les coses temporals i corporals gràcies a la caritat de Déu que els santifica i per la omnipotència de la seva voluntat:

“Deique voluntas, quae tam certissima, quam potentissima est omnium, spiritus eius participatione cognoscunt” (*Speculum I: 46*).

Tot seguit, cita a Joan Damascè, per tal de descriure com els àngels poden conèixer el futur, d'una manera molt semblant a la d'Agustí. A continuació, amb l'autoritat d'Isidor de Sevilla:

“Angeli semper in Deo non se gaudent, et in verbo Dei cognoscunt omnia prius quam in re fiant” (*Speculum I: 46*).

Després proposa unes raons semblants a aquestes d'Ambrosi (*Ad neophitos*) i d'Agustí (*Civitate Dei II i VIII*). Finalment, conclou el capítol amb l'autoritat del Pseudo Dionisi, concretament de la *Hierarchia coelesti* i del *De divinis nominibus*:

“Moveri quidem dicuntur circulariter animi non inchoatis, et non terminatis illuminationibus boni et optimi, directe vero quodocunque procedunt in subjectorum providentiam recte omnia terminantes. Oblique autem et quando providentes inferioribus irreversibiliter manent in invisibilitate, causale bonum incessanter circumeunt” (*Speculum I: 47*).

L'explicació de Llull té un punt de partença semblant a aquest, que es podria resumir en la possibilitat de conèixer dels àngels provocada per la proximitat a la divinitat. Llull empra, en canvi, el concepte de semblança i fonamenta la seva tesi sobre el coneixement dels àngels (relacionat directament amb la seva locució) en la semblança essencial entre els àngels i els Déus i en la relació directa (ontològica i cognitiva) que s'estableix entre les dignitats i les dignitats creades dels àngels. Com que els àngels coneixen Déu i Déu és l'artífex de tota la realitat material i espiritual, poden conèixer tota la realitat a través d'Ell.

Pel que fa al capítol XXXIX (*De linguis eorum*), el punt de partença de la *locutio* és la *Glossa super epistolam primam ad Corinthios*. La llengua dels àngels significa simbòlicament la voluntat divina. Segons Joan Damascè la llengua dels àngels és una il·luminació intel·lectual que no necessita dels sentits per a reproduir sons. Quan se sent un àngel, veritablement el que es copsa és el seu pensament. La *locutio*, doncs, és el seu pensament regit per la seva voluntat, vàlid tant pels àngels bons com pels dimonis. D'aquesta manera es poden comunicar amb la resta de criatures:

“Alia vero est eorum locutio per gratiam secundum virtutem speculi, sive motoris supremi, in qua communicant angeli boni, et animae sanctorum: unicuique enim innotescit voluntas et intellectus alterius, secundum representationem speculi et voluntatem supremi motoris. Unde licet omnes respiciant in speculo, non tamen omnes aequaliter a speculo recipiunt: sed quidam plus, quidam minus, secundum dignitatem recipientum, et secundum voluntatem ipsius in speculo, quod ostendit cui vult. No enim omnes angeli vident omnia in speculo. Sed haec plena revelatio reservatur plenitudini gloriae, quia consummabitur eorum praemium in iudicio futuro” (*Speculum* I: 46).

Llull des dels fonaments artístics parteix d'una concepció semblant: la *locutio* dels àngels és regida per la seva essència, però és possible gràcies a la semblança substancial que es dona entre Déu i els àngels.

Tot seguit, l'autor de l'*Speculum*, a partir de l'autoritat d'Agustí d'Hipona (*Civitate Dei*, XII), descriu el mal com un acte contra natura, en un termes força propers als proposats per Llull:

“Nemo ergo quaerat causam efficientem malae voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab illo, quod summe est ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam: deficitur autem non ad malum, sed male, non ad naturas malas, sed contra ordines naturarum, ad eo, quod sume est ad illud, quod minus est. Daemones ergo mali sunt mala propria voluntate, quam bona natura non fecit nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed a bono defectus” (*Speculum* I: 138).

Més endavant, Vicent de Beauvais, dins del context de l'angeologia, resumeix els principis de la similitud entre Déu i els homes al quart capítol del llibre XXIII de l'*Speculum naturale*:

“Porro excepta illa potissima trinitatis imagine, qui est in mente hominis, in qua commucatur cum angelo, in quinque specialiter imaginem Dei gerit homo. Primum est auctoritas dominationis, qui sicut Deus est omnium dominus scilicet caelestium, terrestrium et infernorum, sic et homo mundo sensibili prelatum est. Secundum auctoritas principii, quia sicut Deus est principium omnium per creationem, sic Adam omnium hominum per generationem. Tertium quia sicut Deus habet convenientias cum omnibus, vel econverso, unde, et dicitur mundus archetypus, sic et homo, unde dicitur microcosmos. Quarto, quia sicut Deus finis est omnium, sicut homo totius creatura, quae

propter ipsum facta est. Unde licet primus omnium sit secundum ordinem rationis, ultimus tamen secundum ordinem naturae, quia ultimus omnium creatus est. Quintum, quia sicut Deus est ubique totus in maiori mundo, sicut anima hominis in suo mundo, id est in corpore humano. Itaque non exprimit scriptura de angelo, quod ad imaginem Dei factus sit, sed tantum de homine, quia in pluribus assimilatur Deo, quam angelus. Licet angelus magis assimiletur quantum ad simplicitatem intellectus” (*Speculum* I: 1654).

Les raons donades per Vicent de Beauvais per justificar la imatge de Déu en els homes es poden resumir en quatre: Déu com a creador (que inclouria la primera i la tercera), Déu com a causa final i, finalment, l’omnipresència divina. De la consideració de Déu com a creador es dedueix la distinció entre el paper de Déu i el d’Adam. Adam és el “generador” de tots els homes. La distinció és pertinent, ja que, entre d’altres coses, aquest paper d’Adam exigeix que tots els seus fills arrossequin la seva pena, com es fa avinent quan Llull descriu les conseqüències del pecat original. En la mateixa línia, és destaca el paper central de l’home concebut com a microcosmos. Finalment, l’autor de l’*Speculum*, ordena jeràrquicament les criatures segons la semblança a la divinitat. En aquest cas, els àngels són més semblants a Déu que els homes, per raó de la seva major simplicitat. Això explica l’interès per l’angeologia de Llull: l’àngel és la criatura més semblant a Déu i, com a tal, conèixer-la significa tenir una idea molt propera de Déu.

El punt de partença de Llull no sembla gaire allunyat d’aquest. Llull analitza el paper de Déu com a creador, com a causa final (per bé que sempre indirectament) i la natura i conseqüències de la seva omnipresència. Les conclusions no semblen les mateixes, cosa que demostra, al meu parer, la voluntat del *Llibre de meravelles* d’anar un pas més enllà, tant des del punt de vista ontològic com des del punt de vista moral. La imatge o semblança de la divinitat en els homes implica, per al mallorquí, la certesa de poder conèixer Déu. El raonament que apareix de forma recurrent a la novel·la seria el següent: quan més semblant és una cosa a una altra, més l’estima. Només s’estima allò que es pot conèixer. Per tant, si els homes poden conèixer i estimar Déu, necessàriament els homes han de ser en algun grau semblants a Déu. La idea es força senzilla, però, és interessant, perquè harmonitza sense problemes la concepció tradicional augustiniana de la semblança trinitària de l’ànima amb el paper fonamental d’aquestes dues potències en la descripció del coneixement progressiu de la divinitat, fins i tot per damunt de les capacitats naturals. La imatge de la divinitat té una projecció moral, ja que tota acció contra natura de l’home implica una contrarietat amb el Creador i la confirmació que el mal és permès per la divinitat però generat per les criatures gràcies al seu lliure albir.

Al capítol LXXI del llibre XXVI de l’*Speculum naturale*, el francès estudia com els àngels es comuniquen amb l’ànima humana. Concretament, l’autor es pregunta si l’àngel empra algun mitjà per tal de comunicar els seu intel·lecte amb el de l’ànima. La resposta és la següent:

“Angelus loquitur ad anima sine medio cooperante vel impediante. Non enim per aliquod medium transit sermo eius ad animam, sicut sermo hominis transit ad aures alterius aere mediante et ducente, et si forte sit aliquid interpositum, non impedit, quin transeat, sicut dictum est supra de magnete quod attrahit ferrum non per medium. Unde etiam si interponatur aliquid, non impedit quin attrahat. Ita et habet angelus virtutem aliquam occultam qua imprimat intentionem suam animae, nullo medio impediante vel

cooperante, et si angelus coniungat se animae, no tamen oportet quod sit in ea sive intra eam, qui nec angelus nec anima quantus est quantitate, sed virtute, et ideo non replent locum. Unde in quolibet loco etiam minimo possent esse infiniti spiritus, nec tamen unes esset in altero” (*Speculum I*: 1882-1883).

Llull comparteix amb l’*Speculum* la idea que l’àngel no necessita cap mitjà per comunicar-se directament amb els homes a través de la seva ànima. Tanmateix, la seva explicació és més planera i convincent, ja que parteix de la semblança essencial compartida pels àngels i les ànimes; que, de fet, és una semblança comuna i compartida amb la divinitat. Aquesta semblança és allò que permet una comunicació immediata entre els àngels i els homes.

Enllestit l’apartat dedicat a l’angeologia, al capítol 94 del llibre XIX Vicent de Beauvais es fa la pregunta “Cur pro peccato primi hominis puniat totam massam humanam generis”. Després d’una extensa descripció de la grandesa del pecat d’Adam fent servir l’autoritat d’Agustí d’Hipona (*Civitate Dei*, XIV), la resposta és la següent segons la mateixa autoritat (*Civitate Dei*, XXI):

“Iccirca autem poena aeterna dura videtur et iniusta sensibus humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimae, ac purissimae sapientiae, quo sentire possit quantum nefas in prima praevaricatione commissum est: quanto magis enim homo Deo fruebatur, tanto maiore impietate Deum reliquit, et factus est malus dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum quod esse posset in aeternum. Hinc est universa generis humani massa damnata, ut ab hoc iusto supplicio nullus liberetur, nisi misericordia, et indebita gratia, atque ita desperiatur genus humanum” (*Speculum I*: 2137-2138).

Llull, en aquest cas, comparteix amb el francès la idea exposada en el mateix context segons la qual pels beneficis donats a tota la humanitat per Adam és de justícia arrossegar els perjudicis de la seva desobediència a Déu.

En definitiva, em sembla agosarat i difícil de provar la influència de l’*Speculum* en el *Llibre de meravelles* defensada per Tusquets, més enllà del fet que l’obra del dominicà francès és un punt de referència. En primer lloc, Llull va refusar sempre l’argumentació i les demostracions per autoritats que, com a bon escolàstic, fa servir contínuament Vicent de Beauvais. Aquest fet fa improbable que Llull es basés en aquesta obra. La grandesa de l’Art, per a Llull, és que pot prescindir d’aquestes demostracions problemàtiques, perquè demostra per raons necessàries gràcies a uns principis universals. D’una altra banda, la demostració per autoritats feta pel francès (encara que no sempre la font sigui citada) fa possible que la referència, si existís, fos a la font primera i no pas a la refosa de l’*Speculum*. En segon lloc, la coincidència temàtica, que em sembla evident tot i la desproporció que es dona entre una obra i l’altra, respon a un context filosòfic molt determinat i concret. Llull sempre va mostrar un gran interès per aquest ambient (no només en l’àmbit universitari com demostren moltes de les seves obres, com el *Llibre de meravelles*) i, per tant, que estigués al cas de tots aquests temes no ha de ser cap sorpresa i no significa cap dependència de l’obra del francès. Finalment, en tercer lloc, hi ha unes coincidències donades pel gènere de les dues obres:

disposició, estructura, etc. Amb tot, fins i tot aquí les divergències són més nombroses que els punts en comú.

3. 3. 8 *La reconstrucció intel·lectual de l'altre món*

La visió més personal i sorprenent, però, del *Llibre de meravelles*, afecta la concepció de l'altre món. Tot i la brevetat dels dos llibres, aquí és justament on s'aprecia encara amb més nitidesa la importància de l'Art en la confecció del llibre i sobretot a causa de l'allunyament de les concepcions tradicionals sobre l'altre món que havien aparegut en altres obres del mallorquí.

En contra del que sembla intuir-se tant al *Llibre de Contemplació* com a la *Doctrina pueril*, Llull renuncia als tòpics recursos al·legòrics, simbòlics i anagògics que es feien servir per explicar la vida després de la mort. Hi renuncia, de fet, per a l'ús doctrinal, perquè en un altre nivell aquestes creences populars són presents en alguns exemples del llibre X i, indirectament, en la referència al continguts escatològics de la *Doctrina pueril*.

És significatiu en l'evolució del pensament i de la metodologia de Llull que, en aquest exemple, els desplegaments artístics es presenten com la manera de vèncer la temptació (i, per tant, de defugir les penes infernals) davant la ineficàcia de les concepcions tradicionals de l'altre món descrites a la *Doctrina pueril*. Així doncs, la voluntat de Llull (recuperant aquests materials del passat i contrastant-los amb l'Art) és demostrar amb casos concrets la superioritat de l'Art, fer més entenedora la metodologia associant-la a conceptes més populars i, per tant, fer participar la metodologia de la tradició i, per què no, acolorir i fer mantenir l'interès i la vivacitat del text amb històries sorprenents. En aquest moment de transició entre les arts quaternàries i les ternàries, la confiança i la familiaritat de Llull amb l'Art és tan gran que pot demostrar fàcilment qualsevol qüestió d'una manera sistemàtica, senzilla i ajustada als principis metodològics, fora del context escatològic habitual que, d'alguna manera, és dóna tant al *Llibre de contemplació* (tal vegada, per raó del poc rodatge de la metodologia) com a la *Doctrina pueril* (segurament, pel públic al qual anava adreçada l'obra).

Per coherència amb la resta del llibre, no es pot concebre una descripció de l'altre món que no respongui a uns paràmetres i a una disposició totalment artístics. El Beat se situa en el moment just que s'ha clos el temps lineal i s'ha esdevingut la fi del món. Les ànimes immortals s'han reunit amb els seus cossos ressuscitats abans de la celebració del judici universal. En acabat, els justos han anat al paradís i els pecadors a l'infern segons els seus mèrits. Per aquesta raó, per exemple, un dels innovadors temes de la reflexió escatològica de la teologia del XIII, el purgatori, no té cabuda en la descripció de Llull, ja que com a lloc de trànsit (i plantejada la descripció després del judici) perd clarament la seva funció de preparació i de purificació dels pecats venials per a la glòria eterna.

Com que es tracta d'un món espiritual i simple, ordenat com tota la creació a partir de la semblança amb Déu (concretament, Llull parla de la semblança essencial o amb les dignitats), l'explicació s'adiu amb la visió espiritual, ideal i dualística del Beat. Però, Llull no s'accontenta de perfilar un món simplement presidit pel bé o pel mal, sinó que s'esforça a configurar un món alternatiu al de l'*homo viator*. Un altre món que respon clarament a uns criteris morals, però que, sobretot, està perfectament ordenat i previst des de la gloriosa divinitat a la part més petita i ínfima que compon el cos de l'home; és a dir, els quatre elements.

La insistència en aquestes consideracions no és pas arbitrària, sinó que respon a la voluntat i a la necessitat de demostrar la superioritat d'aquesta ordenació i d'aquesta jerarquia en comparació amb l'ordre jeràrquic de la creació.¹ Per a Llull, la major proximitat a Déu (a la qual s'ha d'afegir, en el cas dels homes, l'animatització de la seva essència provocada per l'adaptació al nou mitjà més apropiat per als éssers espirituals que no pas per als materials) significa una major intensitat en la percepció de la divinitat, tant pel que fa a la glòria com pel que fa a la pena. Aquesta major intensitat en l'experiència divina de les criatures (que suposa un coneixement directe i total de la seva essència) es palesa en la superioritat superlativa de l'ordre de l'altre món. Un ordre que, entre d'altres qualitats, és etern.

La salvació o la condemna s'expliquen intel·lectualment (això és artísticament). Aquesta explicació de la glòria i de la pena, com sempre al *Llibre de meravelles*, es fonamenta en la semblança ontològica i essencial que Déu ha imprès en les seves criatures. Aquests éssers (glorificats o condemnats eternament) han estat creats a imatge i a semblança de Déu (*Gènesi* 1, 27). Aquesta semblança (*similitudo*) significa l'ordenació de la criatura en Déu com a principi, finalitat i do atorgat per la gràcia de Déu que la deiforma. A més a més, aquesta semblança amb Déu, com apuntava Tomàs d'Aquino, és l'aspiració consubstancial de qualsevol criatura:

“Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem, res creatae similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deus assimilari” (*Summa contra gentes* (III, 19) II: 123).

Aquests estats futurs, però, depenen d'una tria anterior. Aquesta tria respon a l'acompliment de les criatures de la finalitat per la qual van ser creades, per bé que Llull no la fa mai explícita en els llibres I, II, IX i X. És a dir, a l'assumpció de la primera i de la segona intenció. Seguit aquest camí, les criatures assoleixen la finalitat de la creació. Això és la contemplació i el coneixement essencial Déu. En el cas dels éssers espirituals més simples (àngels i dimonis que són éssers individuals: cada un és la seva pròpia espècie), la tria (lliure albir) es va donar al moment just de la creació i va ser definitiva i confirmada per Déu per a tota l'eternitat.

Els àngels van seguir la primera intenció (estimar Déu) i van aconseguir la glòria eterna, mitjançant la concordança amb el seu creador i ordenador. Per contra, la decisió dels dimonis va ser rebutjar la primera intenció i van decidir estimar-se a ells mateixos abans que a Déu (van actuar segons la segona intenció i no pas segons la primera). Aquesta interpretació de la caiguda dels àngels rebels és interessant, ja que la justificació dels tradicionals i debatuts pecats d'orgull o de supèrbia es dona en termes artístics. Déu, a l'inrevés que els àngels, va confirmar els dimonis en el mal per a tota l'eternitat. De resultes, aquests àngels rebels van ser foragitats del costat de Déu i condemnats per tota l'eternitat sense possibilitat de cap mena de redempció i en contínua contrarietat amb el seu Creador.

El camí dels homes és una mica més complicat. A semblança de tota la creació, l'home constitueix un microcosmos des del moment que la seva ànima s'ajusta al seu cos. L'ànima representa el món espiritual, el cos representa el món sublunar sotmès al procés

¹ “Partout, dans la philosophie médiévale, l'ordre naturel s'appuie à un ordre surnaturel, dont il dépend comme de son origine et de sa fin” (Gilson 1948: 345).

de generació i de corrupció. Les tres potències de l'ànima són el mitjà que permet l'home de conèixer els misteris de Déu (fins i tot per damunt de la seva pròpia natura) i d'assolir la salvació. Però, l'home ha de triar i decidir si vol seguir la primera intenció (estimar Déu i seguir la seva pròpia naturalesa) i, en acabat, la segona (viure rectament per tal d'aconseguir la vida eterna) o si vol fer el contrari. Els que triïn la primera opció assoliran la glòria eterna. Els altres seran turmentats eternament i definitivament moriran perdent Déu per sempre. Amb tot, aquest fet no es produirà després de la mort física sinó que cal esperar al dia del judici final quan s'esdevindrà la resurrecció general i les ànimes es tornaran a ajuntar amb el seu cos. De fet l'ànima necessita el cos, altrament és una criatura incompleta:

“Quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata. Et ideo necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere”
(*Summa theologica* (Suppl. 75, 2), XVI: 190-193).

Així doncs, completat el judici, els bons gaudiran de la joia eterna i els dolents patiran turments sense final. D'alguna manera, Lull dóna per sabudes aquestes consideracions i la descripció de l'altre món dels llibres IX i X comença a partir d'aquí. No s'ocupa de la resurrecció dels cossos, perquè el món que li interessa de representar en aquests dos llibres és el purament espiritual i, pròpiament, el nou món escatològic que ha d'arribar després de l'Anticrist, després de la resurrecció dels cossos el dia del judici final i després de la fi del món. Per exemple, de l'extraordinària resurrecció dels cossos corromputs per la mort, en parla abans al llibre VIII (de l'home):

“E meravellà-s com pot hom ressuscitar en aquell mateix ésser e nombre que és adoncs con mor, con sia lo cors corrompable e esdevena en pols sots la terra [...] —La pus principal raó per què Déus ha creat hom, és que per hom sia conegut e amat. E car hom és ajustat e compost d'ànima e de cors, e per ànima sens cors hom no seria, cové que hom ressuscit; car si no ho feia, perdria's la fi per què hom és creat, lo qual perdiment és impossible, com sia Déus tan poderós, e tan just, e tan savi e volenterós, que tot ço se haja a complir, que ha volgut ordonar” (OS II: 364).¹

En aquest nou món espiritual, els cossos i les seves parts elementals, que d'antuvi semblarien objectes aliens, també s'espiritualitzen en funció d'aquest nou context i per la influència directa que reben de Déu a través de l'ànima que, unida al cos, els constitueix com a individus.² L'origen de la idea que tota part d'un tot té una finalitat compartida amb el tot parteix de la física aristotèlica:

“Es considerava, seguint el *De anima* i el *De partibus animalium* (I, 5, 645b 15) que cada part del cos era un instrument que es produïa amb vista a un fi (a una acció) i que la totalitat del cos era un instrument complex que també es donava amb vista a un fi (a una acció complexa) i es parlava de l'úll com a *instrument* de la visió, del cos com a *instrument* de l'ànima, etc.” (Ruiz Simon 2002: 9, n. 16).

¹ Pel que fa a la resurrecció del cos, cf. *OE* II: 134-135 i 223-225, *MOG* IV: 421-424 i *OE* I: 701-704.

² Per la semblança dels elements a les dignitats divines, cf. *Liber exponens figuram elementalem* (*MOG* IV: 7).

Aquesta concepció és coherent amb la consideració que tota la natura està ordenada a una finalitat defensada per Llull al *Llibre d'intenció*:

“Fill, Deus ha creades en lo mon unes criatures per intenció d'altres, axí con los corsos celestials, qui son creats per donar influencia als terrenals corsos elementats, e los terrenals qui fon creats per intencio de ànima racional, e axí de totes coses que son creades a seruey d'ome. Plora, fill, car elements, plantes, oçells, besties e totes les coses d aquest mon seguexen l'orde e la regla de la intenció per que son creades, e home, a qui totes estes cofes son dejús en intenció, es contre la intenció per que es creat, faent peccats, qui fon contraris a la intenció de Deu (*ORL XVIII: 12*).

L'altre món, com el segle, té el seu començament i la seva finalitat en Déu. L'*homo viator* amb l'ajut de les potències de l'ànima en aquest segle pot copsar Déu en la seva creació (és la visió de l'activitat externa de Déu). A l'altre segle, en canvi, la presència de Déu es dóna en la seva essència, en la seva trinitat i unitat i en les seves dignitats. Per tant, el món sotmès a la generació i a la corrupció rep aquesta activitat externa, mentre que l'altre és, sobretot, caracteritzat per l'activitat *ad intra*, la presència de les dignitats i l'activitat sublim del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant, percebuda intel·lectualment i directa.

Tant les dignitats (en les qualitats) com la trinitat (en les potències essencials dels éssers espirituals: memòria, voluntat i enteniment) constitueixen, a semblança de Déu, els àngels, els dimonis i les ànimes. Els habitants d'aquest món es regeixen jeràrquicament (com la creació). Déu és al capdamunt, el segueixen els àngels i els dimonis, les ànimes i, finalment, el cos amb els seus components. Els graus de coneixement de Déu (és a dir, els nivells d'intensitat de la glòria o de la pena) depenen de la posició en aquesta escala. Déu és el grau superlatiu, només Ell es pot conèixer totalment, l'àngel el percep en un grau inferior, però superior al de l'ànima; mentre que el cos el rep, indirectament, a través de l'ànima. De la mateixa manera, el dimoni pateix una pena més gran que l'ànima i la de l'ànima és més gran que la del cos. A més a més, aquests habitants de l'altre món, es relacionen els uns amb els altres, ja que les seves qualitats i la seva essència són les mateixes a semblança de les dignitats i de la trinitat i, per tant, comparteixen la causa eficient. De fet, seguint el comportament *ad intra* de Déu, el grau de glòria o de pena depèn de la concordança o la contrarietat de les qualitats amb les dignitats de Déu o de la concordança o la contrarietat de les tres potències essencials. Llull manté aquesta concepció de la concordança com a glòria en Déu i la contrarietat com a pena divina a l'*Arbre de ciència*:

“És Déus glorificador sens contrarietat e ab pura concordança que bonea, eternitat, poder, saviesa e voluntat, glòria, virtut o veritat, han en gran contra poquea; e açò mateix és de la concordança que han granea, eternitat, poder, saviesa e voluntat, glòria, virtut e veritat, ab bontat contra malea; e açò mateix és ab concordança que bonea e granea, poder, saviesa, voluntat, glòria, virtut e veritat, han en eternitat contra privació; e açò mateix és de fi e de les altres formes. E aquest pas és molt placent a entendre e significa gran gloriejament per lo concordament de totes les formes divines, lo qual han a gloriejament dels sants” (*OE I: 704*).

Aquesta reconstrucció, de tota manera, no suposa cap entrebanc doctrinal per a Llull: només ha hagut d'aplicar la descripció de l'essència de Déu, de la seva trinitat i dels seus atributs (activa) a les seves criatures (receptores passives de la glòria o de la pena). És a dir, ha adaptat la doctrina artística fonamentada en la figura A i en la figura S a una sèrie de nous objectes cognitius.

No obstant això, en el context de substitució dels principis primers característic del període de transició, els llibres IX i X plantegen un problema a Llull: la presència i la naturalesa dels elements a l'altre món. En aquest món espiritual dominat per la semblança amb l'essència de Déu, la resurrecció dels cossos, en definitiva de la matèria, suposa un problema per a la construcció perfecta de l'altre món. Llull, però, supera la dificultat amb solvència i claredat a partir de dues premisses força senzilles: la dependència del cos de l'ànima i la necessitat d'una activitat elemental a l'altre món que afavoreixi la glòria o el turment, segons el casos.

Els fonaments d'aquesta nova física elemental de l'altre món es troben en els dos capítols dedicats al cos tant al paradís com a l'infern. Sembla clar pel text que els arguments dels dos capítols depenen els uns dels altres: el de l'infern exposa el funcionament de les penes infernals a partir dels elements, assumint la resta de pressupòsits emprats en l'explicació més extensa del comportament dels cossos al paradís (sobretot pel que fa a la relació de dependència establerta entre el cos i l'ànima).

En primer lloc, Llull comenta la manera com els cossos obtenen la glòria al paradís: per la visió de l'ànima de l'essència i les dignitats divines amb la qual cosa aconseguirà el seu acompliment total a través de les potències de l'ànima i les dignitats divines. Ras i curt, el cos no té capacitat pròpia de glòria al paradís, ja que rep aquesta glòria a través de l'essència de l'ànima. Aquesta idea es repeteix a continuació: la natura del cos obeeix l'activitat de l'essència de les tres potències de l'ànima.

En acabat, el Beat planteja una idea que cal tenir en compte (que ja havia estat insinuada, però que ara es fa totalment palesa): al paradís (i per extensió a l'infern negativament), l'essència de l'ànima augmenta la capacitat que tenia de voler, entendre i estimar Déu al món. És a dir, ser a prop de Déu fa créixer la capacitat intel·lectual de les seves criatures: la capacitat de conèixer-lo i d'estimar-lo (en el cas dels condemnats, l'estimació esdevé odi). En definitiva, els processos de coneixement de Déu representen un salt qualitatiu en les capacitats de la criatura així que s'apropa al seu Creador.

Més endavant, es planteja una de les qüestions tòpiques dels tractats escatològics de l'època, en la qual es demana si a l'altre món hi ha la possibilitat d'adelitar-se sensualment. La resposta és lògicament que no; ja que, per la semblança de Déu en l'ànima, el cos no tindrà aquestes necessitats. Al món espiritual fet directament a imatge de Déu no hi ha delits sensuals, perquè tant el cos com l'ànima gaudeixen del seu acompliment i de la seva finalitat en Ell. Un altre cop, el comportament del cos al paradís està condicionat per l'ànima.

Pel que fa a l'infern, Llull comença remetent a la doctrina exposada en parlar de la glòria del cos al paradís perquè hom es faci una idea de la gran pena que patiran els cossos a l'infern. Aquí el Beat no esmenta cap dels temes que ha destacat al paradís, sinó que, entre exemple i exemple, se centra exclusivament en el comportament dels

elements en els cossos dels damnats i les raons que determinen aquest nou comportament.

Primerament, amb certa voluntat de recapitulació, es resumeix la gran contrarietat elemental que es dona a l'infern. Els quatre elements es mantenen a l'altre món, els uns en els altres, formant un sol cos. D'aquesta manera, cada qualitat pròpia d'un element és en ell mateix i en els altres. Per aquesta raó totes les qualitats pròpies de cada element puniran el cos en tota la seva forma i matèria, sent un pena en diferència i unitat, en contrarietat i sense cap concordança. La manera en què actuen els elements en el moment de turmentar els cossos de l'infern és la mateixa que la que pateixen els dimonis i les ànimes en les seves qualitats i en la seva essència; i la mateixa per la qual els àngels i les ànimes reben la glòria de Déu. Com el cos rep la glòria de l'ànima, les penes elementals turmenten el cos, però, alhora, és una punició rebuda per l'ànima que s'ajusta al seu cos.

Més endavant, quan un clergue intenta defugir el pecat de luxúria recorda, entre d'altres coses, que tots els elements es mesclaran per tal de turmentar els cossos. Finalment, com a cloenda d'aquests dos llibres, Ramon Llull ofereix l'argumentació més acurada pel que fa a l'actuació dels elements en les penes que patiran els damnats i les raons físiques d'aquest fet, tot responent a la pregunta de com és possible que el foc infernal no consumeixi el subjecte al qual s'aplica la pena.

Com que l'infern és al mig de la terra, el lloc és vacu. Aquesta vacuïtat condiciona tant els elements com els cossos. En una altra obra, el mallorquí havia relacionat vacuïtat amb la manca de Déu als *Cent noms de Déu*:

“Sens trinitat no pogra deïtat | estar en natura d'amant amable e amat, | sens los quals fóra en vacuïtat” (*ORL XX I*: 85).

Així doncs, aquesta vacuïtat infernal esdevé metafòricament la buidor física i psicològica de l'individu (produïda per la mancança de Déu) i la imatge del no ésser aplicada a un espai que regeix i condiciona (a través de la voluntat divina) el comportament dels elements per castigar els damnats. Els porus dels cossos condemnats es tancaran. De tal manera, que els elements no podran sortir de cap forma (ni per tant, moure's i sotmetre's naturalment al seu procés de generació i corrupció característic del món sublunar).

El foc infernal cremarà tots els elements, però els darrers no es podran consumir pas ni es podran convertir en altres elements. Els elements, aleshores, constituïran un sol cos “cremant, humificant, frigidant i dessecant”. En aquest estat de mescla, els elements infernal influïran en els cossos i s'ajuntaran amb les substàncies i qualitats dels cossos, sense cap tempraça ni concordança, sinó en diversitat i en contrarietat. Tot plegat per tal que les dignitats de Déu hi influeixin la seva grandesa.

En resum, Llull, lacònicament però ressaltant els aspectes que volia destacar, elabora una nova teoria que soluciona els dubtes que generava la paradoxal pena de foc espiritual que patien els condemnats a l'infern. Recorre, un altre cop, al concepte d'interrelació (el comportament elemental a l'infern, serà un dels turments dels cos i, a la vegada, de l'ànima) i de proporcionalitat. Finalment, puntualitza, tornant als primers temes del llibre del paradís que al cap i a la fi tot l'altre món depèn directament de

l'activitat de les dignitats (en aquest cas parla de la grandesa d'eternitat i justícia) per glorificar o punir.

Intentant elaborar una descripció coherent de l'altre món, no podia defugir dos temes cabdals en la concepció del món finit i corruptible: l'espai i el temps. La qüestió de l'espai té una solució, més o menys, fàcil: el cel empiri (paradís) i l'infern són llocs amb unes condicions especials, però eminentment espirituals. Aquests llocs són ocupats i habitats: el paradís per Déu, Maria, els àngels, els sants i els benaurats i l'infern pels dimonis i els damnats, seguint l'ordre dels seus mèrits o de les seves culpes.

Per bé que es dóna una contradicció inherent entre l'espiritualitat de l'altre món i la fisicitat del concepte de lloc (sobretot al paradís com a lloc de la divinitat i de glòria) que el Beat no soluciona pas, cal entendre que es tracta d'un lloc espiritual, pur i simple adaptat als seus habitants. Aquesta contradicció no es dóna a l'infern, perquè, com havia advertit Tomàs d'Aquino, els cossos dels infernats mantenen una materialitat que significa la seva perversió i la inferioritat respecte als sants:

“Quia vero eorum anima erit secundum voluntatem a Deo aversa, et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit *carnalis*. [...] sed magis erunt *ponderosa et gravia* [...]. Remanebunt etiam *passibilia* sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem, [...] Erunt etiam eorum corpora *opaca et tenebrosa*: sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae” (*Summa contra gentes* (IV, 89) II: 979).

Pel que fa al temps, hi ha també alguns aspectes de fàcil solució: Déu, els àngels, els dimonis i les ànimes són eterns. El Doctor Il·luminat no parla de tot això en aquests llibres, però toca de passada la qüestió del moviment dels cossos, que es relaciona directament amb els conceptes d'espai i de temps. Els cossos es poden moure, com els éssers espirituals, d'un lloc a un altre sense cap impediment i en un sol instant. Però, aquesta capacitat de moviment depèn de la voluntat acomplida de l'ànima.

Al *Llibre de contemplació* comenta que Déu glorieja els àngels en la seva rapidesa: quan volen són en un lloc d'una punta a l'altre del món, fent això senten gran plaer i glòria (*OE* II: 309-310). Al *Llibre dels àngels* diu que, tenint en compte que les qualitats dels àngels són semblants a les dignitats divines, convé que el moviment dels àngels s'adapti a aquesta perfecció. El moviment dels àngels significa la immobilitat de Déu (infinit i essencial a tot arreu). Aquest moviment no pot ser deturat per cap consideració espaciotemporal, ja que és un moviment originat per la seva essència, significat la grandesa de Déu que no coneix temps ni lloc (*ORL* XXI: 341-342).

De fet, es tracta d'una concepció espiritual dels temps, com fa palès, ja a l'època ternària, a l'*Arbre de ciència*:

“Enaixí com lo moviment del cors glorificat no multiplicarà hora ni moment, dia ni any en temps, enaixí l'objectament de les potències, qui s'hauran a gloriejament en membrant, entenant e amant, oent e veent, no multiplicaran hora ni moment, dia ni any en temps e la successió serà d'un object en altre, segons granea de bontat, glòria e veritat, com serà la successió del

moviment, lo qual dit havem. E aquest pas és molt plaent a considerar, e en ell és la divina glòria significada ésser eviternal” (*OE I: 735*).

Per Agustí d’Hipona, els àngels veuen la veritat en Déu i es mouen seguint la seva voluntat, sense que hi hagi successió de temps:

“Proinde illi in illo veritatem incommutabilem vident, et secundum eam suas dirigunt voluntates. Fiunt ergo illi participes aeternitatis, veritatis, voluntatis eius semper, sine tempore et loco. Moventur autem eius imperio etiam temporaliter, illo non temporaliter moto” (*De genesi ad litteram* (VIII, 24, 45): 809).

Per a Tomàs d’Aquino, els àngels es poden moure pels llocs com si fossin cossos. Aquest moviment pot ser continu (d’un lloc a un altre a per un mitjà) o discontinu (sense mitjà). Els moviments en lloc es donen en el temps i són com els moviment continu o discontinu. El moviment a l’altre món per tant no coneix el temps ni la continuïtat (*Summa theologia* (I, 53, 1-3) III: 162-166).

És a dir, per a Lull el món espiritual es regeix per la influència dels atributs divins. Això suposa la necessària espiritualització de la matèria conforme a les qualitats del món supralunar.

Un dels altres dels temes fonamentals dels llibres escatològics és el de la *beatitudo* o visió cara a cara de Déu. La teologia tradicional havia concebut el concepte des de dos punts de vista: la plenitud celestial (és a dir, la visió beatífica o vida eterna escatològiques, dita en llatí *beatitudo, felicitas* o *vita*) o com la tria de l’èsser intel·ligent i lliure per la qual entra en possessió de la finalitat pròpia, és a dir de l’assumpció del darrer bé al qual és destinat per la seva natura (això és, des del punt de vista moral).

Aristòtil i Plató coincidien en la idea que tots els homes desitjaven la bondat. Per Plató, però, la bondat perfecta no es trobava en aquest món, sinó que es trobava en l’altra vida a la qual aspirava l’ànima mortal per la unió directa amb la idea del bé per la contemplació. Aquestes doctrines platòniques van inspirar Agustí, Procle i Dionisi i, a partir d’ells, van arribar a Pere Llombard.

Per Aristòtil, en canvi, la beatitud era considerada com el fonament mateix de l’ètica i la finalitat darrera de la humanitat: era un acte contemplatiu que exigia l’esforç de l’home cap al bé. Agustí d’Hipona assenyalava que la beatitud era un acte de coneixement i d’aprehensió de Déu per amor (és el gaudi de Déu). Aquesta visió abastava tot Déu, per bé que no s’aconseguia de comprendre’l pas totalment.

El Pseudo Dionisi la considerava com una emanació il·luminadora i beatífica de les jerarquies als éssers inferiors que vivificava les aspiracions i els desigs d’unió fins a la bondat suprema que arribava pels justos a l’altra vida amb el gaudi i amb la visió directa i intuïtiva de Déu.

L’autor de les *Sententiae* seguia en la seva concepció de la *beatitudo* bàsicament a Agustí. Albert el Gran la descrivia com una visió directa:

“Quod deus in patri videbitur per essentiam ab angelis et sanctis, quam non mediante aliquibus speciebus sunt similitudinibus intellectibus gloriosius obicit, sed sicut sibi ipsi se obicit” (*Quaestiones*: 98).

Bonaventura la definia de la manera següent:

“Est finis satians nostrum appetitum. Satians autem nostrum appetitum est dupliciter: vel sicut obiectum, vel sicut informans. Satians nostrum appetitum sicut obiectum solus Deus est, ad quem capiendum humana anima ordinatur. Satians autem sicut informans est ipsa influentia Dei in animam, quae est ipsa deiformitas et satietas. Secundum hoc nomen beatitudinis commune est secundum prius et posterius ad beatitudinem incretam, quae est finis satians ut obiectum, et ad creatam, quae est satians ut informans; et per prius dicitur de beatitudine increta, per posterius de creata, quia non satiat influentia obiecti nisi propter obiectum” (*Commentaria* (IV, 49, 1, 1) IV: 1000-1001).

El franciscà, en acabat, assenyalava que la voluntat d'assolir la beatitud en els homes era consubstancial a la seva natura a causa de la imatge i de la semblança de l'ànima a Déu. De la mateixa manera, la beatitud divina era en tota l'ànima, com tota l'ànima és en tot el cos (*Commentaria* (IV, 49, 1, 2-6) IV: 1001-1010).

Tomàs d'Aquino considerava que l'home havia d'adaptar-se a la beatitud per tres camins: *potentia, via et mediis*. La primera consistia en la capacitat de l'home d'adquirir el bé perfecte gràcies al seu enteniment i a la seva voluntat. La segona era la disposició del subjecte i la tercera suposava la ruptura amb els lligams corporals. Per tant, des de la concepció de Tomàs d'Aquino, en aquest món la visió de Déu no era possible ni atènyer totalment l'essència de Déu (*De veritate* (VIII, 17) (DTC II: 497-516).

Segons Ruiz Simon (2005: 174-178), Llull en un paràgraf del llibre novè (IX, 117, 8) descriu la glòria de l'ànima en el paradís i l'acció de Déu com a causa eficient i com a causa final a través de les semblances de les dignitats:

[IX, 117, 8] Et l'ermità li dix estes paraules: —Anima d'ome no pot tant entendre com la saviea de Deu, mas cor Deus es tot en si matex et es tot si matex sens que no fa part. Et ha donada sa semblança a la anima en totalitat segons que li ha donada en bonea et en granea et en duració et en saviea et axí de les altres dignitats, per açó la anima enten tot Deu et membra tot Deu et ama tot Deu en paraýs. Cor si no ho faya, la totalitat de Deu no hauria assemblat axí tant l'anima com ha la bonea, granea et axí de totes. Et seria menor a assemblar e bonea et les altres serien majors, et açó es impossible. Mas enaxí com la bonea et les altres dignitats de Deu son majors que la bonea et les altres qualitats de la anima, enaxí la totalitat de Deu es major en l'enteniment de Deu que en l'enteniment de la anima. Et per açó Deus enten mils tot si metex que la anima, jassia que la anima entena tot Deu.

Per a la tradició cristiana parlar de la visió cara a cara de Déu era parlar de la causa final o de la primera intenció. L'origen d'aquesta idea es troba en tres textos bíblics. A l'Èxode (33, 20) es diu que aquesta visió no es pot assolir en aquest món. A la *Primera*

carta de Pau als de Corint (13, 12) es diu que la visió ha estat confiada als benaurats en l'altra vida. A la *Primera Carta de Joan* (3, 2) es diu que aquesta visió consistirà a veure Déu tal com és i aquesta visió farà als homes més semblants a Déu.

En l'època de Llull, continua Ruiz Simon (2005: 174-178), el teòlegs intentaven d'explicar com es podia donar en l'altra vida una visió que no era possible en aquesta. En definitiva, com fa Llull al *Llibre de meravelles*, es tracta d'explicar com un objecte infinit pot ser conegut per un subjecte finit. A mitjans del XIII alguns mestres de teologia de la Universitat de París, basant-se en l'autoritat de Joan Crisòstom i contra la majoria de teòlegs llatins, sostenien que no es podia explicar la visió directa de l'essència de Deu per la desproporció que es donava entre l'enteniment creat i la llum divina. Per aquests autors Déu només podia ser conegut a través de les seves manifestacions o teofanies, usant l'autoritat de Dionisi l'Areopagita.

Aquestes tesis van ser condemnades per la universitat parisenca el 1241 i el 1244. D'aleshores ençà, hi va haver diversos intents de conciliar les doctrines dionisiàques amb les Sagrades Escripures. Albert el Gran (*Super Dionysium. De divinis nominibus* IX, 10) considerava que Déu es comunicava ell mateix per la deïficació de tots els seus veritables seguidors. El dominicà alemany pensava que aquesta comunicació feia possible la visió beatífica, identificada amb les teofanies dionisiàques, en la qual Déu és objecte de la visió i alhora la llum que la fa possible. Aquesta hipòtesi comptava amb la legitimitat filosòfica donada pel *Liber de causis*; segons la qual gràcies a la unió de l'ànima amb allò superior, l'intel·lecte es transcendeix a ell mateix i l'enteniment és il·luminat per la saviesa divina.

Ruiz Simon considera que la concepció de la visió beatífica de Llull en el període de transició (sobretot a partir del lligam per les semblances creades entre Déu com a causa eficient i com a causa final, ja que la glòria consisteix en la visió de Déu) depèn de la lectura de les teofanies dionisiàques d'Albert el Gran:

“La manera com Llull desenvolupa aquest tema, la seva insistència en el fet que Déu ha posat la bellesa de l'intel·lecte —semblança substancial de la saviesa divina— sobre la bellesa de bonea, granea, duració, poder, etc. —semblances no substancials— perquè l'ànima pugui entendre Déu posa de manifest l'adhesió del Doctor Il·luminat a una comprensió de la teofania com a condició de possibilitat del coneixement intel·lectual de Déu per part de l'home que va rebre la seva carta de naturalesa en els comentaris dionisians d'Albert el Gran. I el fet que Llull, poc després, anés redefinint la seva manera d'entendre la presència ontològica de les semblances en l'ànima no va significar, ans el contrari, un rebuig d'aquesta adhesió” (Ruiz Simon 2005: 177).

3. 3. 9 Conclusions

En resum, els quatre llibres estudiats de la novel·la de Ramon Llull reelaboren alguns temes teològics des de la perspectiva de l'Art i en relació a situacions concretes i quotidianes de la vida d'un cristià. Doctrinalment, el llibre primer presenta dos eixos fonamentals: l'explicació per raons necessàries de la trinitat (i per extensió de l'obra *ad intra* de Déu) i de l'encarnació del Fill de Déu (màxima manifestació de la divinitat en la creació i paradigma de la finalitat dels homes en la seva peripècia vital).

L'interès pels àngels del llibre segon es limita a la seva semblança divina i a la seva elevada posició en l'escala de les criatures. Els àngels i els dimonis, com a éssers espirituals, suposen un punt d'unió entre l'essència de Déu i la dels homes, usant la tradicional consideració dels àngels com a missatgers de la divinitat. Aquesta possibilitat exemplar és el que l'interessa de descriure dels àngels, com fa amb Jesucrist. Per la consideració de l'univers lul·lià els àngels resulten il·lustratius de les diferències i de les semblances entre el Creador i les seves criatures i, per tant, de les diferències i de les semblances que es donen entre ells i els homes. Però, sobretot, de les diferències que indirectament es donen entre Déu i els homes a través dels àngels. Des d'aquest punt de vista, els aspectes sobre els quals crida l'atenció amb més intensitat és la diferència que es dona entre el coneixement dels àngels (condicionat per la seva confirmació en el bé) i el dels homes i la diferència entre la *locutio* angèlica (eminentment espiritual) i la dels homes (eminentment física).

Pel que fa als dos llibres escatològics, la primera intenció del Doctor Il·luminat és demostrar per raons necessàries la certesa de l'altre món. Fet això, es concentra a descriure la glòria del paradís i la pena de l'infern en funció dels dos tipus d'habitants de l'altre món. En aquest sentit, els dos darrers llibres són el millor exemple de la centralitat de la figura A l'entrellat doctrinal del *Llibre de meravelles*: totes les explicacions de la glòria o de la pena eternes es fonamenten per la relació que s'estableix entre Déu i les criatures.

Així doncs, aquesta és una visió de la creació, de la vida i de l'eternitat fonamentada a partir de la figura de Déu. Aquesta visió s'estructura seguint els criteris artístics i a partir de la idea de semblança. És un mètode que s'ofereix a la humanitat com la possibilitat de conèixer l'essència de Déu per sobre de la potencialitat cognitiva natural dels éssers humans.

Aquest coneixement entès com un excés és possible perquè en aquest procés cognitiu, el subjecte cognoscent aconsegueix de depurar (d'espiritualitzar) la seva relació amb el subjecte cognoscible gràcies a la intervenció de dues de les potències de l'ànima: la voluntat i l'enteniment.

Aquest coneixement d'altra banda, no ha de tenir cap interès concret més enllà de l'acompliment de la pròpia finalitat de cada criatura. Això és estimar i conèixer Déu i, per tant, comportar-se segons la primera intenció. Amor i coneixement és presenten com a vasos comunicants que es completen mútuament: quan major sigui l'amor (voluntat) a Déu, major serà el coneixement de la divinitat. De la mateixa manera, per tal de conèixer tant com sigui possible l'essència i l'obra de Déu, és necessari estimar-lo incondicionalment.

Allò que dóna sentit a la vida i a la existència de cada un dels éssers humans, després del començament dels temps de la creació i sobretot després del pecat original, és aquesta recerca desinteressada de la veritat divina. El temps de la vida, gràcies a la generosa concessió del lliure albir i al sacrifici del Fill, és la darrera possibilitat que té cada persona de tornar a Déu després de la primera caiguda del pare comú, Adam.

L'exemple paradigmàtic del model de vida que cal seguir és Jesucrist. El Fill de Déu és un model de sacrifici i d'humilitat, però sobretot és un model d'amor incondicional i absolut a Déu. L'encarnació és una mostra del poder superlatiu dels atributs divins: suposa la projecció màxima de les dignitats més enllà de la seva pròpia essència (*opera ad intra*) en la creació (*opera ad extra*).

L'Art (especialment la figura A) és el fonament que estructura tots els continguts i que condiona definitivament la forma de la novel·la. L'omnipresència de l'Art, però, no significa pas que el *Llibre de meravelles* sigui un text endogàmic o aïllat de la tradició. De fet, en alguns moments, la novel·la estableix lligams doctrinals evidents dins del mateix opus lul·lià i amb la teologia del moment. En la concepció i en la doctrina en general amb l'*Ars demonstrativa*, el *Llibre de primera e segona intenció* o amb el *Llibre de demostracions*. Al llibre primer, em sembla evident aquest contacte amb el *Llibre del gentil*; al llibre segon amb el *Llibre dels àngels* (citada al començament) i als dos darrers llibres amb la *Doctrina pueril* (citada en un exemple).

En els casos del llibres I i II la relació entre els continguts és referencial, és a dir, el *Llibre de meravelles* adapta alguns continguts de l'*Ars demonstrativa*, del *Llibre del gentil* i del *Llibre dels àngels*. En canvi, els continguts escatològics dels llibres IX i X suposen la superació artística de l'escatologia de la *Doctrina pueril*, vàlida per a la formació dels joves; però superada per l'esquema artístic demostratiu del *Llibre de meravelles*.

La interdependència entre la novel·la protagonitzada per Fèlix i les altres dues obres d'aquest període de transició (el *Commentum* i les *Quaestiones*) és evident. De la mateixa manera, es dóna aquesta relació entre la novel·la i la teologia del moment. Per raons òbvies, però, em resulta força complicat, en aquest cas, establir referents més clars i concrets. De tota manera, he assenyalat que en el decurs de la novel·la Llull planteja i soluciona algunes querelles teològiques vigents en aquells moments: les relacions entre fe i coneixement, les relacions entre fe i raó, la *delectatio*, l'*excessus mentis*, l'eternitat del món, la naturalesa de l'altre món, el foc espiritual, etc.

En aquest sentit, es podria parlar d'un cert eclecticisme. No caldria, però confondre aquesta tendència amb una manca de planificació o amb una manca de rigorositat científica en la disposició i en la presentació dels continguts. Al contrari, l'obra va ser duta a terme amb tota la dedicació i amb tota la meticulositat i la perfecció de què Llull era capaç. Simplement, es constata a la novel·la la dificultat d'ubicar el pensament lul·lià en un corrent concret:

“Dans l'*Arbre de science*, comme dans la neuvième partie de l'*Ars generalis*, et dans les romans pédagogiques tels que le *Livre de Blaquerne* ou le *Livre des merveilles*, Ramon Llull expose ses idées philosophiques qui ne s'écartent que sur certains points des grandes synthèses d'Albert le Grand et de saint Thomas mais il fait davantage appel à la tradition de saint Augustin

et de saint Bonaventure et surtout recherche une simplification, une clarification harmonieuse de la présentation qui se dépouille des réfutations et des démonstrations subtiles chères à la scolastique” (Weber 1997: 93).

L'Art, en definitiva, no és presentat amb el rerefons o la terminologia científica pròpia d'un tractat. Els principis i les demostracions no necessiten una justificació fora de la seva pròpia autonomia i funcionalitat argumentativa. Això, tanmateix, no suposa ni renunciar a la subtilitat de les demostracions ni als temes presumptament més problemàtics i conflictius (com la trinitat, l'encarnació o la glòria) ni a la finalitat darrera de la novel·la com un mitjà de coneixement de Déu:

“Mentre es llegeix l'agradable conte de les aventures de Fèlix, situades en un món fascinant en què eremites cristians, filòsofs, abats, cavallers i joglars es barregen amb els sarraïns, els jueus i d'altres infidels, hom s'adona amb creixent sorpresa de l'absoluta precisió del seu pla. Fèlix està essent conduït pels subjectes de l'art, i està essent ensinistrat per veure en cada graó de l'escala de la creació la bonitas, magnitudo, virtus, etc. de Déu com una revelació en el funcionament dels elements en tots els graons. I això revelat d'aquesta manera li demostra la veritat de l'encarnació i de la trinitat” (Yates 1985: 64).

Taula. Esquema del continguts

<i>Pròleg</i>	Definició del concepte de meravella
	Descripció de la finalitat de l'home <i>in via</i>
<i>Llibre primer</i>	
Capítol 1	Episodi de la pastora (primera temptació de Fèlix)
	De la confirmació de l'existència de Déu
	Raons de la presència del mal al món
Capítol 2	Del coneixement de Déu a través de la seva obra extrínseca
Capítol 3	De l'explicació de la unitat de Déu
	Raons per què hi ha diverses sectes
Capítol 4	De la trinitat i de l'essència de Déu (obra intrínseca)
Capítol 5	De la presència de Déu en ell mateix i en la seva creació
Capítol 6	De la creació <i>ex nihilo</i>
	De les raons i de la manera de la creació
	De la presència del mal en la creació
Capítol 7	Episodi de la folla fembra
	Episodi de la dona que ha perdut son fill (segona temptació de Fèlix)
	Proves de l'encarnació del Fill de Déu
Capítol 8	Raons de la passió i de la mort de Crist
	Dels valors morals de l'exemple de Crist
Capítol 9	Raons per què els homes neixen amb el pecat d'Adam
Capítol 10	De la virginitat de Maria
	Del dolor de Maria davant la mort de Crist
	Raons de l'esperança dels homes en Maria
Capítol 11	Raons per què no hi ha profetes
	De la foscor dels profetes
	De les divergències entre jueus i cristians
Capítol 12	De la facilitat per a la conversió dels apòstols
	De la possessió de Terra Santa pels sarraïns
	De la manca de miracles
<i>Llibre segon</i>	
Capítol 13	De l'existència dels àngels
Capítol 14	De les qualitats dels àngels
Capítol 15	Del coneixement dels àngels
Capítol 16	De la parla dels àngels
	De com parlen els àngels amb els homes
<i>Llibre novè</i>	
Capítol 116	Dels tres graus de la glòria dels àngels
Capítol 117	Dels tres graus de la glòria de l'ànima
	De la glòria de l'ànima sense el cos
Capítol 118	De la glòria dels cossos
	De la glòria dels cossos sense els delits sensuals
	De les característiques dels cossos ressuscitats
	De la visió i de l'oïda del cos al cel
	Del comportament dels elements al cel
<i>Llibre desè</i>	
Capítol 119	Dels tres graus de la pena dels dimonis
	De com el foc material puneix éssers espirituals
	De la caiguda dels dimonis
Capítol 120	Dels tres graus de la pena de l'ànima
Capítol 121	De la pena dels cossos
	De la unió de la pena de l'ànima i del cos
	De la pena de Mahoma
	De com els elements puneixen el cos dels condemnats

3. 4 L'expressió literària dels llibres I, II, IX i X del Llibre de meravelles

3. 4. 1 El concepte de meravella

Al *DCVB* es defineix el terme 'meravella', simplement com aquella: "cosa que causa gran admiració". La definició s'il·lustra amb exemples de la crònica de Jaume I, del *Llibre del gentil* de Llull i de *Lo somni* de Bernat Metge. El verb 'meravellar' és definit com l'acció de "colpir d'admiració", com es justifica a partir, entre d'altres, d'un exemple del *Blaquerna*. A més a més, el *DCVB* té un altre verb relacionat amb el substantiu meravella, concretament el terme 'meravellejar' que significa "fer meravelles". Al vocabulari de Faraudo (*VF*), la definició de meravella sembla derivar de la del *DCVB*: "cosa que excita l'admiració". En canvi, afegeix dues entrades que no apareixen al diccionari de Mossèn Alcover: les locucions 'a gran meravella' i 'a meravella' o 'a meravelles' que tenen el sentit d' "admirablement", la primera, i de "molt bé, extraordinàriament, admirablement", la segona. Per a Faraudo, el verb que expressa l'acció provocada per la meravella és reflexiu, 'meravellar-se' i significa "admirar-se". El participi passat del verb té un altre matís semàntic, ja que té el sentit d' "admirat, atònit". Al *DEC* no s'estudia el terme i al *GGL* es repeteix la definició del *DCVB* per a 'meravella' i per a 'meravellar'.

El concepte, al menys des del punt de vista de la narrativa medieval romànica, presenta altres matisos semàntics tant per l'origen etimològic del mot com per l'ús literari que es va fer. L'origen etimològic del mot 'meravella': *mirabilia*, implica primerament una percepció visual del fet i dues possibles reaccions immediates: la sorpresa i l'admiració que suscita una interrogació. Des d'aquesta perspectiva, la meravella representa un procés complet de percepció i d'interpretació de la realitat que hi ha més enllà de la matèria. Aquest procés consta en primer lloc de la visió d'un fet extraordinari, en segon lloc de la reacció davant d'aquesta meravella, en tercer lloc aquesta reacció provoca una pregunta que, finalment, genera una resposta (o una multitud de respostes interrelacionades i complementàries) que donen raó del gènere de la meravella trobada. Com que la meravella implica, primerament la visió del personatge, el lector té notícia d'ella a través de la seva experiència i suposa un punt de vista subjectiu dels fets (Ferlampin-Acher 2003: 12-13, 23 i 122).

En la ficció narrativa medieval sota la categoria de meravella s'inclouen tots aquells aspectes estranys, fantàstics, extravagants i insòlits de la narració. El mot podia evocar l'espai real amb les meravelles de la natura, les meravelles de la divinitat i les meravelles topogràfiques o mítiques. Però, bàsicament, el concepte de meravella evocava l'espai literari donat per les meravelles que el cavaller anava trobant en el decurs de la seva aventura (Dubost 1991 I: 61).

Edmond Faral (1913: 379-387) va proposar les hipotètiques fonts en què es van basar les construccions meravelloses de la narrativa medieval (bàsicament francesa). En primer lloc considerava la *Bíblia*, en segon lloc la mitologia antiga, en tercer lloc les llegendes antigues, en quart lloc els reculls de meravelles, en cinquè lloc els tractats de filosofia natural i, finalment, les tradicions cèltiques.

Més clara i precisa, però, és la catalogació més recent elaborada per Jacques Le Goff, per al qual les fonts principals de l'imaginari meravellos medieval serien les següents: a) fonts bíbliques (*Gènesi*: paradís, arca, torre de Babel, passatge del mar Roig, etc. i

Apocalipsi), b) fonts antigues (mitologia clàssica i les set meravelles de Virgili), c) fonts bàrbares (Plini, Solí, mitologia germànica, matèria de Bretanya), d) fonts orientals (*Mil i una nits*, *Pancatantra*, *Disciplina clericalis* i el *Calila e Dimna*) i e) fonts folclòriques (Le Goff 2002: 19-20).

L'historiador francès també va fer un inventari dels diversos elements que constitueixen la meravella medieval. En primer lloc, els espais: naturals (muntanyes, coves, fonts i arbres) i humans (ciutats, castells, torres i tombes). En segon lloc, els éssers humans i antropomorfs: gegants, nans, fades i monstres. En tercer lloc, els animals: naturals (lleó, cavall, pelicà, etc.) i imaginaris (unicorn, grifó, drac, etc.). En quart lloc, els *Mischwesen*: éssers meitat homes i meitat animals o meitat homes i meitat cosa. I finalment, en cinquè lloc, els objectes: protectors (anell), productors (copa, corn, etc.), corroborants (espasa, cinturó, llit, etc.) (Le Goff 2002: 18-19).

L'ús del mot 'meravella' no era massa habitual en els títols d'obres llatines o romàniques. En canvi, s'utilitzava tot sovint en els pròlegs de les novel·les medievals, per tal de fer veure des de bon començament la natura de la narració (Ferlampin-Acher 2003: 26-31).¹

La primera mostra d'un tractat de meravelles hauria estat una obra llatina escrita al segle X que hauria exercit una certa influència sobre la literatura romànica. De tota manera, hom no coneix ben bé els orígens d'aquesta obra ni la seva finalitat. El contingut del text consistia en la descripció de les set meravelles del món antic:

“Le capitole de Rome, le phare d'Alexandrie, le colosse de Rhodes, la statue de Belléropho à Smyrne, le théâtre d'Héraclée, les thermes d'Apollonios de Thyane et le temple de Diane à Éphèse. La description du Capitole se retrouve, mot pour mot, dans un manuscrit du XII^e siècle du *Curiosum urbis*, où elle se trahit, à première vue, comme un emprunt au *De septem miraculis*. De la même source aussi provient la mention des statues des nations dans la première version des *Mirabilia urbis Romae* (vers l'année 1150) et dans la seconde (vers 1250)” (Faral 1913: 383).

Pel que fa als tractats de filosofia natural amb continguts meravellosos, Faral (1913: 385-386) tenia en consideració obres molt diverses com enciclopèdies, històries naturals, descripcions del món, cosmografies, mapes, cartes, bestiari i herbaris confeccionats des de l'antiguitat fins al segle XIII (entre les quals caldria esmentar la *Història natural* de Plini el Vell, les *Etimologies* d'Isidor de Sevilla i el *De universo* de Raban Maure).

L'Església es va esforçar a transformar les meravelles precristianes fins a dotar-les d'un nou significat per tal d'eliminar alguns elements inconvenients de la cultura tradicional o pagana. A partir del segle XII i XIII es produeix una irrupció dels elements meravellosos entre els doctes. Al començament la meravella sempre va acompanyada d'un esguard esbatanat dels ulls. A mesura que es consolida i que és acceptada per les estructures de poder, l'esguard es normalitza, sense perdre la imprevisibilitat natural de tota meravella, però menystenint el caràcter d'extraordinarietat (Le Goff 2002: 8 i 13).

¹ Pers als usos sintàctics del terme, cf. Ferlampin-Acher 2003: 31-47. Per a la meravella com a quelcom sobrenatural a la narrativa medieval, cf. Stevens 1973: 96-118. Per a la meravella en Dante, cf. Biow 1996: 37-64. Per a la força suggeridora de la meravella, cf. Thiolier-Méjean 1996: 16-17. Per a algunes mostres concretes de meravelles en la narrativa catalana, cf. Thiolier-Méjean 1996: 72-105.

En la narrativa en vers del XII (bàsicament, doncs, en Chrétien de Troyes) la meravella és la conseqüència de fets inhumans, sobrenaturals o divins i de tots aquells fets (normalment d'armes, però també morals o de sacrifici) que van més enllà de la norma. Aquesta meravella exigeix l'aventura a la qual es juxtaposa, fet que genera l'*aventure merveilleuse*. Des dels començaments del gènere, hi ha una tendència a l'exageració per tal que resulti més visible i patent. Aquests fets extraordinaris designen tot allò poc usual i poc comú, tot allò remarcable, tot allò excessiu i a la vegada suggereixen el misteri o la raó oculta de les històries. L'efecte de la meravella és l'*émervellement*. La meravella existeix a través de l'experiència de meravellar-se. A partir d'aquí es genera l'aventura. La unió de la meravella i de l'aventura dona l'estructura del text per la *conjointure* de les aventures relacionades a la meravella temàticament i contextual. El fet que l'heroi tingui la capacitat de generar fets meravellosos i, sobretot, el fet que pugui comprendre'ls fa de l'heroi un ésser privilegiat. La meravella implica un misteri que cal resoldre, encara que de vegades resulti impossible. Aquesta mateixa meravella que genera l'aventura, quan s'aplica a la fe, s'utilitza amb una finalitat ideològica i proselitista: el record de l'escriptor preserva en la seva memòria meravelles miraculoses que donen sentit a l'existència i confirmen la fe a través d'històries edificants (Douglas 1992: 151-206).

La meravella de la ficció medieval reflecteix una ambigüitat tant en el concepte mateix com en el seu abast:

“Comprise entre les limites extrême du possible et de l'impossible, impliquant à la fois la connaissance de l'ordre naturel et la reconnaissance que cet ordre est transgressé. La merveille correspond au moment du plus grand risque pour la vérité, au moment paradoxal où le plus improbable doit être tenu pour une certitude. Moment que, très souvent, appartient à la glorification du héros” (Dubost 1991 I: 74).

Des d'aquesta perspectiva, es pot entendre que la meravella es constitueix pròpiament en elements narratius com la manifestació de diverses categories interrelacionades, interdependents, però que no es donen necessàriament en el mateix moment. Bàsicament aquestes categories són les esdevenimentals (transgressió d'una llei natural), les cognoscitives (coneixement sobrenatural o inexplicable), les existencials (imaginari extraordinari) i les operatives (tècniques màgiques) (Dubost 1991 I: 61-63).

La interpretació de la meravella lul·liana, però, no té res a veure essencialment ni amb les definicions donades pels diccionaris de la llengua ni pel concepte de meravella més literari, per bé que el punt de partença del concepte en Llull es troba clarament tant en el significat etimològic del mot (com admiració i sorpresa) com en la complexitat semàntica i suggestiva de l'aplicació literària del concepte.

Com acostuma a fer en el *Llibre de meravelles*, Llull fonamenta i estructura la seva doctrina a partir de conceptes. Conceptes d'abast universal i que reflecteixen l'essència de l'objecte o del subjecte descrit en cada cas. Contra la descripció de fenòmens particulars, la conceptualització de la doctrina lul·liana, un dels principis epistemològics de l'Art, permet d'oferir, almenys objectivament, una doctrina essencial i per aquesta raó objectiva. Els conceptes són neutres i reflecteixen totes les possibles manifestacions d'una realitat concreta. Aquesta amplitud d'abast fa essencial la doctrina i a més a més permet la major identificació i reconeixença del concepte des de perspectives diverses, perquè Llull no renuncia, en part perquè no ho pot fet, a la polisèmia d'aquests conceptes.

Però així pot cridar l'atenció del lector i l'acaba portant al seu terreny, a l'Art, quan l'interès primigeni no té res a veure amb l'aprenentatge de la doctrina. Un cas paradigmàtic d'aquesta manera de servir-se d'un concepte idealment i material i dels seus diversos nivells connotatius és l'ús que fa de la 'meravella' al *Llibre de meravelles*.¹

La meravella lul·liana és, com he dit, deutora de la lògica evolució semàntica de l'ètim llatí (a grans trets es podria dir que seria tot allò que causa sorpresa o admiració) i de l'ús en la ficció medieval, més complex, i amb una evident carrega iniciàtica i cognoscitiva que es manifesta concretament en tot aquell fet extraordinari que demostra la capacitat de l'individu de superar una prova bèl·lica o intel·lectual. La meravella lul·liana es manifesta en categories esdevenimentals i cognoscitives, però renuncia a les categories existencials i operatives. Tornant a l'ambigüitat del concepte esmentada anteriorment, aquesta meravella no té un rerefons moral molt definit, és a dir, pot ser tant una meravella originada per les forces del bé (per la divinitat coadjudant) com pot tenir un origen malèfic i demoníac. Des d'un cantó o des de l'altre, la meravella literària sempre suposa una lluita entre el bé i el mal i una prova per al protagonista de la narració.

El pare de Fèlix s'adona amb admiració i sorpresa d'un fet antinatural (categoria esdevenimental), d'un comportament malèfic, que es dona entre els humans: no actuar segons la primera intenció i no acomplir la finalitat per la qual van ser creats. La meravella de Llull és doncs una meravella artística, però producte d'una sorpresa i suposa una prova per al protagonista, visionari capaç de copsar la meravella allà on la resta no són capaços de veure res més enllà de la superfície. La recerca, i en aquest cas, l'anihilació de la meravella (és una meravella causada pel pecat i que provoca la mort eterna) és la prova imposada a l'heroi de la novel·la. Aquesta tasca, com s'entreveu a l'epíleg, no només té un sentit individual, no és només l'aventura de Fèlix, sinó que representa simbòlicament la recerca i la lluita de tota la humanitat per la salvació l'ànima. L'heroi de la novel·la supera aquesta meravella a través del coneixement de Déu i consegüentment a través del coneixement d'ell mateix i de la seva finalitat al món. El comportament que pertoca a aquest personatge exemplar i artístic és conseqüència d'aquest procés formatiu de la criatura que actua sempre segons la primera intenció.

Aquesta meravella és conseqüència dels mals actes dels homes. Per tant, des d'aquest punt de vista, sí que la meravella lul·liana podria tenir relació amb els reculls de *memorabilia* (de fets memorables): per a Llull entre les coses més meravelloses creades per la humanitat hi hauria, més enllà dels monuments i dels palaus, el fet d'actuar segons la segona intenció i en contra de Déu i de la pròpia naturalesa humana. Més enllà de la seva capacitat civilitzadora i socialitzadora, el fet més admirable generat per la humanitat hauria estat el major acte de perversió i de traïció possible.

Des dels seus primers llibres, Llull va concebre i emprava el concepte de meravella en aquest sentit. Miquel Batllori, quan va curar l'edició del *Llibre de contemplació*, ja va apuntar que la meravella descrita en la primera gran obra lul·liana avançava la concepció que seria desenvolupa amb total plenitud al *Llibre de meravelles* (OE I: 1259). En

¹ Batllori sostenia que el títol de la novel·la havia estat inspirat per les guies de pelegrins conegudes com a *mirabilia* descendents més o menys directes del *De mirabilibus urbis Romae* i amb *Les merveilles du monde* de Marco Polo (Batllori 1993: 164-166). Martí de Riquer, però, va refusar aquesta relació (HLC I: 303). Platzek, en canvi, pensava que la meravella del títol feia referència al *Psalteri* (39, 6; 71, 18; 76, 15; 77, 12; 87, 11 i 9, 2; 25, 7; 70, 7; 74, 2, etc.) on apareixen les expressions "Deus facit mirabilia" i "Narrate mirabilia eius" (Platzek 1942: 65, n. 17).

aquesta obra, Llull fa explícit que la màxima meravella, clarament, és sinònim del rebuig de la divinitat i de l'actuació segons la segona intenció:

“Sobre totes les *meravelles*, Sènyer, és aquesta de nosaltres, que per lo poc bé que és en hom, que hom vulla dia e nit que sia lloat per les gents e que sia remembrat; e la vostra gran bonea no és en memòria de les gents així com deuria, car manifesta raó par que la cosa mellor degués hom més haver en memòria, nit e dia, que la frèvol e mesquina” (OE I: 157).

Més endavant, insisteix en la mateixa idea. La meravella lul·liana, com a diagnosi social i com a projecció escatològica, està indissolublement unida a l'embrionària teoria de la primera i de la segona intenció:

“De les majors *meravelles* qui esser pusquen, Sènyer, és que nosaltres entenem en amar e honrar més nosaltres mateixes que vós, com sia cosa que vós siats acabat e nosaltres siam defallents; car per raó del vostre acabament e per raó del nostra defalliment sòts vós digne d'esser amat e lloat e remembrat, e nosaltres som dignes d'esser oblidats e menyspreats” (OE I: 312).

Altres meravelles menors són conseqüència d'aquesta meravella primera. Per exemple, causa sorpresa que hi hagi homes que temin més els mals del món que no pas els patiments de l'altre món:

“De les majors *meravelles*, Sènyer, d'aquest món me sembla que hom haja major temor de pena havent fi que de turments sens nulla fi; car les coses havent fi no deuen los hòmens espaordir, pus que han fi, car llur fi és a home ocasió que no s'espaordesca; mas les coses qui no han fi, aquelles són tals d'on hom deu esser espaventable” (OE I: 426).

La confirmació de la dependència del concepte de meravella amb la teoria de la primera i de la segona intenció es troba en el volum que Llull va dedicar a l'exposició d'aquesta teoria, titulat *Llibre de primera e segona intenció*. Al començament del llibre es dona un diàleg més o menys real entre un pare i el seu fill que recorda el pròleg del *Llibre de meravelles*, en el qual en un moment donat el pare adverteix el fill del fet següent que ha provocat la meravella del jove:

“*No-t maravells*, fill, si lo món és en tribulació e en perill, pus que Deus és tan poch amat e conegut per deffalliment de vera intenció” (ORL XVIII: 9).

La meravella del *Llibre de meravelles* també és una meravella de la primera intenció. Aquesta mateixa meravella artística consta d'una primera intenció i d'una segona intenció: sorpresa (positiva o negativa) moral i intel·lectual. La meravella per la primera intenció les conté totes perquè la meravella significa la constatació del mal en la creació, en l'assumpció que molts homes actuen contra la seva pròpia natura i contra la del seu Creador. Aquesta meravella essencialment és un acte epistemològic que a través d'un procés intel·lectual determinat es manifesta a nivell cognoscitiu (negativament i positiva)

i a nivell moral (negativament i positiva). En definitiva la meravella artística és el resultat del fet que els homes no acompleixin la seva finalitat, és a dir, estimar i conèixer Déu.¹

En la narrativa francesa, aquesta meravella s'ordena jeràrquicament segons el seu origen: des de la meravella d'origen diví a la d'origen demoníac, al mig es donen les meravelles d'origen natural, fantàstiques, màgiques, etc. (Dubost 1991 I: 77). Lull prescindeix d'aquesta gradació. La meravella lul·liana només té dos orígens: un de positiu (és la meravella que prové de Déu directament o indirectament de la manifestació de Déu en la creació, bé per la magnitud de la seva obra o bé perquè les criatures acompleixen la seva finalitat) i un de negatiu (és una meravella cognoscitiva o moral, d'origen humà, provocada per l'incompliment de la primera intenció).

Des d'aquest punt de vista, la constatació per part de l'heroi de la meravella suposa un repte intel·lectual, un enigma per al qual cal trobar una solució. La meravella és un desafiament per l'enteniment del subjecte que l'ha descoberta i aporta a l'heroi la possibilitat d'accedir a un coneixement inesperat, inèdit, excessiu pel seu enteniment i, en alguns casos, violent i prodigiós. La conseqüència física d'aquest procés és tan aviat la sorpresa i l'admiració com la incredulitat (Dubost 1991 I: 76). El recorregut de Fèlix, en general, reproduïx les actituds d'aquests herois cavallerescos davant els esdeveniments meravellosos amb què es troben en el decurs dels seus viatges. L'única diferència substancial és l'origen i la definició d'aquesta meravella.

El fet de reconèixer la meravella en les novel·les corteses medievals significava haver arribat a un coneixement superior, com assoleix Fèlix al final del seu aprenentatge, si hom substitueix el coneixement del trivi i del quadrivi per l'Art:

“L'idée que puissance magique est le fruit d'une étude approfondie d'une connaissance parfaite des Sept arts, se trouve à la fois dans *Troie* (v. 1219 ss.) et dans *Partonopeus* (v. 4581 ss.); mais elle se trouve aussi déjà dans Eneas, à l'endroit où l'auteur décrit la *Sibylle* (v. 2199 ss.), et il se pourrait bien que cette dernière description eût influencé les deux autres” (Faral 1913: 319).

Tant per la capacitat de reconèixer-la com per les reaccions que provoca, la meravella cavalleresca separa l'heroi sensible a la meravella de la resta i estableix una frontera nítida entre l'ordre natural i el sobrenatural. Si la meravella prové directament de Déu es justifica i troba la seva finalitat com a providència, com a consell, com a exemple o, fins i tot, com a càstig provocat per la justícia divina. (Dubost 1991 I: 78). En el cas de la meravella artística el procés és més complex. Fèlix i els seus mestres tenen la capacitat de percebre aquesta meravella, cosa que els separa de la resta. La meravella que perceben, però, no té un origen diví, ans al contrari representa la màxima perversió de les criatures. Per tant, la finalitat de l'heroi lul·lià és restablir l'ordre natural de la creació, tal com va ser concebut per Déu.

¹ En “Lo vers meraveylós” Cerverí qualifica de meravellosa la seva composició en el sentit de sorpresa perquè una mateixa cosa pot ser bona i dolenta al mateix temps (Cerverí: 284-288). Al *Lancelot en prosa* el regne de Logres (la Gran Bretanya) és anomenada el *Royaume Aventureux* o la *Terre des Merveilles* per raó de les aventures sobrenaturals que es donaven en aquell país en l'època d'Artús i que permetien als cavallers de demostrar el seu valor.

En les novel·les cavalleresques, aquest confrontament entre l'heroi i la meravella és una part fonamental en el procés de formació i de salvació de l'heroi, com s'esdevé amb Fèlix i simbòlicament amb tots aquells que són capaços de seguir el seu exemple:

“Les merveilles font ainsi partie intégrante d'un schéma romanesque de salvation que l'on retrouve, sous des formes diverses, dans les succès de Gauvain au Château des Reines, à Rigomer et ailleurs; dans la délivrance de Blonde Esmerée par Guinglain; dans la libération d'Escalon le Ténébreux et de la Douleuse Garde par Lancelot. [...] La merveille confirme le chevalier dans son aptitude à affronter les périls naturels et surnaturels et lui confère un prestige supérieur à celui qu'il retire de ses exploits guerriers ou de ses succès de jouter” (Dubost 1991: 89).

Naturalment, la diagnosi de la meravella implica en ella mateixa una qüestió perquè suposa un fet extraordinari que resulta difícil de veure:

“La merveille est donc difficile à voir. Cette caractéristique est toujours présente, même si elle est parfois fort discrète (la récurrence du topos permet aux auteurs d'être économes) et même si les indices qui s'y rapportent peuvent sembler anodins puisqu'ils ne sont en général pas présentés dans le cadre d'une causalité explicite mais dans celui, moins remarquable pour le lecteur inattentif, d'une coïncidence. Le succès rencontré par le motif du regard périlleux illustre cette importance de la vue entravée. La difficulté du regard merveilleux est dramatisée et constitue alors le noeud de l'épisode” (Ferlampin-Acher 2003: 12).

En el cas de Lull, la meravella és el nus i el motiu de tota la novel·la i no únicament d'un episodi isolat. La idea de meravella, a més de donar títol a la novel·la, es constitueix com el punt de partida de l'acció:

“[Pròleg, 1] En tristícia e en languiment stava un home en stranya terra. Fortment *se marvellava* de les gents de aquest mon com tant poch conexen e amen Deu, qui aquest mon ha creat e donat als homens en gran noblea et bonea, per tal que per ells fos molt amat e conegut. Aquest home plorava e planyia com Deus en est mon ha tan pochs amadors, servidors, loadors. E per ço que sia conegut, amat e servit fa aquest *Libre de maravelles*, lo qual deperteix en deu parts; ço es a saber: Deu, angels, cel, elements, plantes, metalls, besties, home, paraís, infern”.¹

¹ En un text d'origen oriental traduït a Castella, titulat *Bocados de oro*, es dona una definició gairebé idèntica: “Maravilla es del que puede semejar a Dios (en sus fechos) e pugna en semejar a las bestias” (*Bocados de oro*: 22). A las *Siete partidas* d'Alfonso X també es defineix la meravella, en aquest cas, però, lluny de la concepció lul·liana: “Natura es fecho de Dios, et Él es el señor y el facedor della: onde todo lo que puede ser fecho por natura fácelo Dios, et demás otras cosas á que non cumple el poder della. Mas Dios face todo esto et puede facer demás contra este ordenamiento. Et este poder es apartadamente de Dios; et quando obra por Él á lo que dicenle miraglo, porque quando acaesce es cosa maravillosa a las gentes et este es porque los homes caten todavía los fechos de natura. Et por ende quando alguna cosa se face contra Él maravillanse onde viene, mayormente quando acaesce pocas veces; ca entonces han de maravillarse como de cosa nueva et extraña. Et desto fabló el Sabio con razón et dixo miraglo es cosa que vemos y no sabemos onde viene; et esto se entiende quanto al pueblo comunalmente; mas los sabios y entendidos bien entienden que la cosa que no puede hacer natura nin artificio de home, del poder de Dios viene solamente et non de otro” (*Siete partidas* I: 123).

Des del primer paràgraf de la novel·la, l'acció de meravellar-se es planteja com un concepte doble (moral i intel·lectual) que es defineix com l'acció contra natura dels homes que no compleixen la seva finalitat al món; és a dir, conèixer i estimar Déu. Precisament, la finalitat del *Llibre de meravelles* (que es dedueix d'aquest mateix primer paràgraf del pròleg) és acabar amb aquesta meravella. Cosa que significaria que tots els homes (i per extensió tota la creació) tendeixen cap a la seva vertadera finalitat natural en concordança amb el seu Creador. Aquesta interpretació de la meravella és referma al paràgraf següent del pròleg quan el pare de Fèlix demana al seu fill que emprengui el seu viatge formatiu pel món:

“[Pròleg, 2] Aquest home havia un fill que molt amava et qui havia nom Felix, al qual dix aquestes paraules: —Amable fill quaix morta es saviea, caritat e devoció e poch son los homens qui son en la fi a la qual nostre senyor Deus los ha creats. No es la fervor ni la devoció que esser solia en lo temps dels apostols e dels martirs qui, per conexer e per amar Deu, languien e morien. *A meravellar te* cové on es caritat e devoció anada. Ve per lo mon e *maravella-t* dels homens per que sessen a amar e conexer e a loar Deu. Tota ta vida sia en Deu amar e conexer e plora per los falliments dels homens qui Deu ignoren e desamen”.

Durant tota la novel·la, aquesta és la manera en què cal interpretar l'acció de meravellar-se. Una acció que és sempre exterior (que respon sempre a un estímul) i que només aquells homes que tenen una sensibilitat adequada a la seva natura semblant a Déu (justament, un dels coneixements que Fèlix ha d'aprendre durant el seu viatge formatiu) són capaços de copsar i d'interpretar correctament.

Certament, des d'aquest punt de vista, la meravella és un concepte negatiu i antinatural, però no deixa de ser un fet extraordinari des de la concepció del pensament lul·lià, ja que no hi pot haver res de més extraordinari ni més incompreensible que unes simples i insignificants criatures desconeguin la seva finalitat, que contradiguin la seva pròpia natura (semblant a la del seu Creador) i, sobretot, que rebutgin i malmetin el privilegi de poder accomplir *in via* la missió donada per Déu per tal de poder-se tornar a reunir amb Ell *in patria* per tota l'eternitat.

Per tant, la meravella és ocasionada (en aquesta primera accepció) pels pecadors que, d'una banda, no són capaços de conèixer (o reconèixer) el seu Creador; o que, d'altra, no són capaços d'estimar-lo (bé perquè no el reconeixen o bé perquè s'estimen més ells mateixos que el seu Creador, és a dir, que actuen segons la segona intenció i no pas segons la primera). El fet de meravellar-se, així doncs, és el resultat de la incomprensió del subjecte:

“Dix l'ermità que *meravella* és cosa estranya a veer e entendre e oir e membrar, car per l'estranyedat *se meravellava* hom de alcuna cosa, que quant hom la ha acostumada a membrar, entendre, oir e veer, no se'n meravellava. E per açó los infeels *se meravellaven* dels crestians com creen en Déu trinitat ne encarnació, ne com creen los sacraments; car aitals coses són molt estranyes e miraculoses a homes qui no les hagen acostumades a membrar, entendre e amar” (*OS II: 367*).

De tota manera, el concepte de meravella no és pas unívoc ni és emprat sempre pel mateix Llull amb l'accepció artística tot just comentada, com se suggereix al tercer paràgraf del pròleg:

“[Pròleg, 3] Obedient fon Felix a son pare, del qual pres comiat ab gracia e ab benedicció de Deu. E ab la doctrina que li doná son pare, aná per los boscatges, per munts e per plants, per erms e per poblats e per princeps e per castells e per ciutats e *maravellave·s de les maravelles* que son en lo mon e demanava ço que no entenia e recomptava ço que sabia; e·n treballs e en perylls se metia per tal que a Deu fos feta reverencia e honor”.

Per bé que aquesta referència pot resultar un pèl ambigua, cal fer notar que en aquest cas Llull es refereix juntament a l'acció amb el subjecte de l'acció en plural. Certament, aquestes 'meravelles' que hi ha pel món semblen més relacionades amb totes les coses meravelloses que l'home (i no pas Déu) ha creat durant la seva història. Sigui com sigui, aquesta lectura del concepte sembla més relacionada amb la concepció de la meravella de les guies de pelegrins o amb la concepció de la meravella de les novel·les de cavalleria.

De tota manera, en altres passatges, Llull recorda quina és la meravella primigènia:

“Entés Fèlix ço que l'ermità declarava ab la semblança que deia, mas *meravellà's* fortment com negun defalliment pot desviar hom de la fi a la qual és creat, com sia cosa que Déus sia pus poderós en perfecció, que ninguna cosa en imperfecció” (OS II: 174).

“—Sényer —dix Fèlix—, gran *meravella* és com caritat és enaixí perduda. Ne devoció, on és anada? Ne crueltat, per què és enaixí muntiplicada” (OS II: 217).

“*Meravellà's* Fèlix e dix que gran *meravella* és per què los homes amen majorment llaor en si mateix, que en Déu, pus que a nul hom no tanya llaor, mas en Déu” (OS II: 281).

“E per açó *se meravellà* un sant hom com podia esser que tots los homes del món són creats per entenció d'esser Déus amat e conegut, honrat e servit e quaix negun hom no fa ço per què és creat. Tant fortment *es meravellà* aquell hom, que per lo món anava cridant a les gents ço de *què's meravellava* e deia que vera entenció se minvava e falsa entenció se creixia” (OS II: 346).

“—Sényer —dix Fèlix—, jo·m *meravell* com pus forts les gents d'aquest món *no's meravellen* dels falliments que fan, que de les obres qui són sobre natura; car major *meravella* és pecar, e que quaix tot lo món se sia girat a més amar les vanitats mundanes que a conèixer e amar Déu, que no és ressuscitar morts, ne sanar contrets, ne ninguna altra cosa que sia sobre natura” (OS II: 386).

El mateix Fèlix al seu llit de mort recorda quina és la meravella que ha cercat durant el seu viatge:

[XI, 122, 8] Esdevench-se que, dementre Felix se moria, ell dix aquestes paraules: —Senyor Deus gloriós! Si no fos cor est just et cor yo no son digne que longament viva en ton serví, *maravell-me* de Tu per que no m’as allongada la vida tant de temps que yo pogués venir a la fi et complir ma promesa anant per lo mon *maravellant-me* de les gents qui no-t servexen ni-t conexen ni-t amen et *maravellant-me* d’aquells qui-t servexen et t’amen, per que pus fortment no-t servexen ni-t conexen ni-t amen. Senyor Deus, plaçia’t que, pus yo defall a complir aquest ofici, que tu lo dons ha un altre qui-n sia pus digne de mi, et aquell complexca ço en que yo defall per merit et per abreuament de vida.

D’aquesta manera, la novel·la finalitza recuperant i fent explícita la interpretació artística que Llull fa del concepte de meravella.

El fet que la meravella artística sigui l’eix vertebrador de la novel·la i de la recerca cognoscitiva de Fèlix, però, no significa que només sigui usada en aquest sentit creat per Llull. En diversos passatges del *Llibre de meravelles* el concepte presenta el seu sentit habitual de sorpresa o d’admiració tant negativa com positiva davant quelcom extraordinari. L’èsser més meravellós de tots és, evidentment, Déu:

“Molt cogità Fèlix en la *meravellosa* ordonança que Déus ha en si mateix, de lo qual fo fort *meravellat* com podia esser tan gran” (OS II: 269).

Això es reflecteix en la meravellosa ordenació de la creació i en la meravellosa perversió dels homes en comparació de les bèsties. La meravella positiva de la divinitat contrasta amb la negativa dels homes:

“*Meravellà’s* Fèlix de la gran ordonació que l’ermità deia e dix que ell se *meravellava* per què les plantes e les bísties eren ordonats en seguir lo cors de natura, e per què hom era desordenat, que no seguia la final entenció per què era creat” (OS II: 272).

“*Meravellà’s* Fèlix de la gran bellea que fo en Crist e *meravellà’s* de la bella vida e doctrina de Crist, de nostra dona e dels apòstols. Encara se meravellà de la llegea qui és en los homes crestians que sostenen que aquella tan gran bellea de Crist sia en est món menyspreada per los jueus e per los sarraïns, e sia per los tartres e altres infeels ignorada” (OS II: 304).

La meravella, en definitiva, és un mitjà per arribar al coneixement de la divinitat:

“Can Fèlix han longament parlat ab lo ermità dels àngels, ell se mès en la via e anà cercar *meravelles* per les quals sabés Déus amar e conèixer” (OS II: 77).

El concepte de meravella també reflecteix desconeixement o ignorància sobre un tema en concret, com demostra el pastor a Fèlix al llibre tercer:

“Molt *me dó gran meravella* del cel imperi què és, ni en quina manera estan los àngels e les ànimes dels sants hòmens en lo cel imperi denant Jesucrist e nostra Dona” (OS II: 77-78).

“Sényer fisolof, *gran meravella me dó* de la gran granea d’aquest arbre. ¿Com pot esser que de tan poca cosa com és la gra d’on fo engendrat l’arbre, pot eixir tan gran arbre com és aquest” (OS II: 103).

I d’allò que resulta incomprendible o contrari a les lleis divines i a les lleis naturals:

“Fèlix *se meravellà* de la regina per què amà més lo fill menor que al major. Lo pastor dix a Fèlix que la regina amà més cavalleria en son fill, que saviesa. Molt *se meravellà* Fèlix d’aital amor, car per armes són los hòmens en perill de mort e per saviesa sap hom esquivar perills e ocasió de mort” (OS II: 83).

“Molt *fo meravellat* Fèlix d’aquestes paraules, car viases li fo que moviment no pogués esser en la forma e la matèria del foc, pus que tota la matèria està en la forma e la forma en la matèria” (OS II: 88).

“Molt *se meravellà* Fèlix del mestre, qui deia que en la pluja havia major sequetat que humiditat, com sia que la pluja sia de complexió freda e humida” (OS II: 91).

“Aquell pastor féu gran foc. Cant lo foc fo muntiplicat en molt gran quantitat, lo pastor *se meravellà* com una espira de foc podia esser muntiplicada en tan gran quantitat” (OS II: 103).

O d’alguna explicació doctrinal que no s’entén:

“Molt *se meravellà* Fèlix de la semblança que hi hac feta lo fisolof, car no li fo semblant que li fos suficient a la qüestió” (OS II: 110).

El concepte de meravella també s’aplica a la demostració d’una habilitat intel·lectual o explicativa:

“Molt *se meravellà* Fèlix de la bella semblança que el pastor havia donada del cel imperi e de Jesucrist e·ls sants de glòria” (OS II: 78).

“Molt *se meravellà* Fèlix de la gran ciència del fill del rei” (OS II: 86).

“Molt *se meravellà* Fèlix de la semblança que el fisolof li hac feta, car trop la li havia feta escura; emperò entès aquella semblança segons la final entenció per la qual Déus ha creades totes coses” (OS II: 117).

O a l’actitud d’algun personatge davant d’alguna situació concreta. Com, per exemple de la pastora al començament del llibre primer:

“[I, 1, 3] Molt plach a Fèlix les paraules que dix la pastora de nostre senyor Deus e *maravellá·s* com en ella havia tanta d’esperança e de saviea

e aná avant en son viatge. Com hac anat un petit, ell hoý que la pastora cridá e plorá molt altament e viu que corria detrás un lop qui se·n portava un anyell. Felix *se meravellá* de la pastora com havia tant d'ardiment que el lop encalçava”.

Però, aquesta admiració positiva que demostra Fèlix cap a la pastora té una vessant meravellosa, negativa, quan a continuació Fèlix és temptat:

“[I, 1, 7] —Bells amichs —dix l'ermitá—, vos que havets, ni per que stats tan esbalayts? —Senyor —dix Felix—, molt *son marvellat* de Deu com m'a deseparat ni·m ha jaquit caer en tan greu temptació ni per que desepará la pastora que·l lop ha morta. Et adonchs Felix recomptá al sant hom com era caut en dubitació que Deus fos res e pregá-lo que li ajudás com pogués esser en la devoció e en la fe que esser solia”.

Lògicament, la meravella lul·liana com a conseqüència de la seva dimensió cognoscitiva i en coherència amb l'Art té també una dimensió proselitista:

“*Meravellà's* Fèlix de ço que l'ermità deia e dix que gran meravella se donava com la fe crestiana no era preïcada entre los infeels, e que hagués tan nobles lloadors, honradors, que no dubtassen ella a honrar per treballs, perills, mort, ne per negunes altres coses, car a gran honor covenen totes aquestes coses esser pau dubtades” (*OS II*: 212).

Com a conclusió, em sembla encertada la catalogació que va fer sobre la meravella del *Llibre de meravelles* l'historiador francès Jacques Le Goff. Entre els diferents usos del concepte que feia la tradició medieval, considerava que en la novel·la de Llull es donava la unió entre la meravella literària i la ideologia cristiana (Le Goff 2002: 17). És un procés semblant, amb la deguda distància, al procés de cristianització cavalleresca que es va donar amb les diferents refoses en prosa de la narrativa de temàtica artúrica a mitjans del segle XIII en francès. Caldria puntualitzar, però, que la unió no es dóna estrictament amb la ideologia cristiana, sinó més concretament amb la metodologia artística i amb una finalitat clarament escatològica.¹

Aquesta unió que es dóna al *Llibre de meravelles* explica l'ús que Llull fa de la tradició literària i la seva concepció de la particular expressió literària del Doctor Il·luminat. En primer lloc, Llull s'apropia un concepte que pertany a un àmbit a priori molt allunyat, en general, de les intencions de la seva obra, amb la voluntat de cridar l'atenció d'un públic acostumat a aquesta mena de lectures. Llull coneix la força evocadora i la capacitat suggestiva del terme, que permet d'adaptar-lo sense gaires dificultats a les seves pretensions.² El Beat adapta el concepte a la l'Art: prescindeix dels orígens etimològics i

¹ Llull va escriure les seves obres més marcadament literàries (com el *Blaquerna* o el *Llibre de l'orde de cavalleria*, a més, del *Llibre de meravelles*) immediatament després del gran esclat, èxit i difusió de la narrativa francesa en prosa.

² En aquest sentit, el títol té clarament la intenció de captar l'atenció d'aquests lectors, és un parany. Des d'aquest punt de vista, qualsevol altre títol donat a la novel·la (com *Fèlix*) traïx l'esperit de l'obra. A més a més, tenint en compte la tradició catalana del text, resulta clar que el títol *Fèlix* és una innovació. Concretament del copista d'*M* quan al començament de la taula afegeix el text següent: “aci comensa lo libre de ffelix e primerament comença la taula del primer libre que es de deu aci comensa la taula del molt noble excellent e maravellos libre dit de meravelles en altre manera apellat ffelix”. Lectura que va ser

de les revisions i de les connotacions literàries i el descriu des del començament de la novel·la com l'incompliment de la primera intenció.

Llull d'alguna manera ha restringit les hipotètiques manifestacions d'aquesta meravella (sense que necessàriament hagi perdut la pròpia idiosincràsia), però ha atorgat al concepte un valor molt superior: és un motiu de vida i de salvació. L'home que pugui vèncer i superar aquesta meravella aconseguirà la seva finalitat al món i assolirà la vida eterna.

La meravella lul·liana (o artística) és la manifestació concreta d'una reacció davant d'una situació problemàtica i angoixant que afecta tota la societat cristiana. Aquesta meravella és la projecció literària de la seva teoria de la primera i de la segona intenció i, com a tal, tot el procés generat per ella es dona en un nivell cognoscitiu evident. En primer lloc, la meravella és un fet que cal reconèixer (objecte cognoscible). Només alguns subjectes cognoscents són capaços de reconèixer la meravella. Aquests individus (artistes potencials) condicionen i fonamenten la seva vida en funció d'aquesta meravella, com fa Fèlix. El fet de reconèixer la meravella, però no significa que aquests subjectes cognoscents siguin capaços d'interpretar-la correctament. Per aconseguir-ho, necessiten concentrar tots els seus esforços en l'amor i en el coneixement de Déu, que evidentment els pot proporcionar l'Art i que els donarà la vida eterna quan compleixin la seva finalitat en aquest món.

Aquesta meravella artística primigènia genera altres meravelles fruit lògic de qualsevol procés cognoscitiu semblant. Aquestes meravelles segones són les reaccions del subjecte cognoscent davant els objecte o els subjectes cognoscibles. Les meravelles segones es divideixen en meravelles morals (positives per aquells que actuen segons la primera intenció i negatives per aquells que actuen segons la segona intenció) i en meravelles intel·lectuals (positives per aquells que saben interpretar encertadament la meravella i negatives per aquells que no les saben interpretar). La meravella lul·liana, doncs, és el procés de reconeixement, d'assumpció i d'acompliment de la finalitat de l'home enmig de la creació divina.

seguida per alguns manuscrits moderns (*A₇RP*): "aci començe la taula del molt excellent e merevellos llibre de merevelas en altremet appellat ffelix lo qual feu mestre ramon llull".

3. 4. 2 Estructura dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles*

3. 4. 2. 1 Introducció

L'estructura general del *Llibre de meravelles* reproduïx l'arquetípica tripartició en plantejament, nus i desenllaç. La voluntat didàctica i realística de la novel·la juntament amb l'ús del diàleg i amb la linealitat ininterrompuda de la història condicionen decisivament aquesta estructuració que, sense cap mena de dubte, no era la preocupació principal del Beat.

El plantejament es correspon lògicament amb el pròleg de la novel·la. El nus amb els llibres I-X i el desenllaç amb l'epíleg. El pròleg i l'epíleg es diferencien del nus tant per la llargària com per la disposició de la història. Al pròleg i a l'epíleg la veu narrativa condueix i resumeix l'acció (el temps de la història és inferior al temps real). No hi ha relació temporal entre el pròleg i el nus ni entre el nus i l'epíleg. Als llibres I-X (amb l'excepció del *Llibre de les bèsties*, en el qual Fèlix és testimoni dels fets), l'acció es vehicula a través del diàleg (el temps de la història i el temps real coincideixen).

La macro i micro estructures tenen relació evident amb el procés d'aprenentatge (esquematzat en les quatre fases de qüestió, doctrina tant artística com exemplar i solució). Aquesta estructura revela, al meu parer, que Lull va voler construir un mètode didàctic singular. El *Llibre de meravelles*, com els tractats llatins artístics, és un mètode de resoldre qüestions i d'arribar a la veritat. Però, les qüestions no se solucionen mecànicament, sinó que ensenyen a pensar, a estructurar lògicament el raonament dels individus (vessant cognoscitiva i epistemològica) i la millor manera d'actuar en cada moment (vessant moral).

Al pròleg es detecta un problema: com que no coneixen Déu adequadament, els homes no aconsegueixen la finalitat per la qual van ser creats. Fèlix accepta la missió de posar-hi remei i per això abandona la seva família i la seva llar i comença un llarg viatge a través de la creació. És un espai indeterminat i fantasiós, en el qual es poden reconèixer les traces de Déu en la creació i a partir d'aquí es pot conèixer la seva essència.

L'acció del *Llibre de meravelles* no es dona en un espai ni en un temps concrets i projecta una societat cristiana tipificada en un context de crisi de valors i de fe. De la mateixa manera, el regne d'Artús no és en un lloc ni en un temps concrets, ja que fa part d'un món ideal i irrealitzat, amenaçat per la crisi que viu el món cavalleresc i feudal (García Gual 1974: 149).

Aquesta indefinició espaciotemporal, segons Erich Auerbach és una de les més clares limitacions que afecten el realisme de la narrativa cortesana, producte de la inserció de la història en una atmosfera fabulosa, de la qual sorgeixen frescos diversos de més o menys vivacitat de la realitat contemporània i per aquesta raó els manca una fonamentació política i realística (Auerbach 1971: 146-147). Aquesta manca de referències denota una voluntat al·legòrica o simbòlica que contrasta, en les mateixes obres, amb en el realisme inherent dels diàlegs (Baumgartner 1987: 185-186).

Així doncs, l'única referència temporal de l'obra és la radical frontera que s'estableix entre el cristianisme primitiu (de Jesucrist als apòstols) i el cristianisme en què Fèlix viu la seva aventura, en plena crisi i decadència. Cosa que d'una altra banda no té res de

sorprenent, ja que aquesta disjuntiva entre una edat d'or perduda i un moment contemporani decadent i corrupte és un tòpic de tota la literatura didàctica present als trobadors:

“Como en *El arte del juglar* [al *En aquel temps c'om era gais* de Raimon Vidal de Besalú], la situació se desencadena en un moment en que existe clara consciència de decadència del mundo cortés. La narración de los sucesos de un ‘mundo mejor’ son una forma de restauración, de demostración que aquél [la manera de vida cortesana] era un modo de vida más agradable y, en cierto sentido, más fácil. Obviamente, todo está orientado a la organización de lo anterior para el presente, una forma de conservación mediante la codificación” (Rodríguez Velasco 1999: 117 n. 1).

Marcabré al poema “Aujatz de chan, com enans'e meillura” (*Trovadores*: 196-198) es plany de la decadència del seu temps i demostra la seva esperança de restauració en tres prínceps del primer terç del segle XII. A la segona cobla, després de la presentació del poema, Marcabré descriu aquesta situació:

“Per so sospir, car mouta gens ahura
de malvestat c'ades creis e pejura:
so m'en somon qu'ieu sia guerrejaire,
c'a lieis sap bon quan m'au cridar ni braire”
(*Trovadores*: 196).

A les cobles quarta i cinquena, assenyala qui es beneficia d'aquesta situació i com es perden els valors de cortesia:

“Li sordeior ant del dar l'aventura
e li meillor badon a la peitura:
la retraisso-n fatz trist e sospiraire,
c'a rebuzon fant li ric lor afaire.

Proeza-is franh e avoleza-is mura
e no vol gaug cuillir dinz sa clauzura;
dreit ni rason no vei mantener gaire,
que d'un garson fai avers emperaire”
(*Trovadores*: 197).

Al primer terç del segle XIII, Peire Cardinal en una composició titulada “Una ciutatz fo, no sai cals” (*Trovadores*: 1515-1518), amb un punt d'ironia, escriu una faula que reflecteix la decadència del seu món:

“Aquist faula es per lo mon:
semblanz es als homes que-i son.
Aquest segles es la ciutatz,
quez es totz plens de dessentatz.

Que-l majer sens c'om pot aver
si es amar Dieu e temer

e gardar sos comandamens;
mas ar es perdutoz aquel sens.

Li plueia sai es cazeguda
cobeitatz, e si es venguda
un'erguelhoz'e granz maleza
que tota la gen a perpreza"
(*Trovadores*: 1517).

Com bona part de la narrativa d'aventures i d'entreteniment medieval, l'acció del *Llibre de meravelles* implica el viatge del protagonista o, com assenyala Jordi Gayà, reprodueix el camí recorregut per Fèlix:

“Un eix central dóna consistència a l'obra: el camí. L'acció transcorre en una sèrie successiva de desviacions, unides per un retorn al camí. El seu paper no és certament el de ser un escenari buit. En el camí tenen lloc esdeveniments importants: però, abans de res s'hi fa present el 'jo' de l'actor del relat. Més encara, és en el camí on comparteix el tema (recurs, a més, estilístic) de l'obra, el meravellar-se” (Gayà 1980: 66).

En el recorregut del seu viatge d'aprenentatge es fa present el jo de Fèlix en les seves temptacions, en les seves il·lusions i decepcions, en el seu progressiu apropament a Déu, etc. Fèlix es defineix com a personatge i com a model exemplar durant la seva recerca de Déu en la creació i en la seva essència. Tanmateix, la causa i no pas la finalitat d'aquest viatge és la meravella.

Al·legòricament el destí de Fèlix representa el destí de tota la humanitat. Superada la missió individual del protagonista, a l'epíleg comparteix la seva experiència amb uns clergues, als quals llega la seva obra i la seva missió, després de la seva sobtada mort. La finalitat del viatge de Fèlix és revelar l'ordre del món, en el qual s'uneixen l'ordre espiritual i l'ordre natural i que conté tot el coneixement de l'ésser i de la seva causa. Una finalitat semblant a la del viatge de Dante amb la guia de Virgili a la *Commedia* (Auerbach 2002: 87).¹

Aquest esquema recorda lleugerament la disposició de les aventures dels cavallers artúrics: plantejament d'una missió (o aventura) a la cort (normalment al voltant de la Taula Rodona), inici del viatge i acompliment de la missió i, finalment, tornada a la cort on el cavaller (o algun testimoni) explica als altres cavallers la seva peripècia per demostrar les seves actituds guerreres i cortesanes i augmentar d'aquesta manera la seva fama. La finalitat de la gesta de Fèlix, però, no és la seva fama ni la demostració de la seva virtut com a bon cristià. És una gesta intel·lectual i redemptora, que simbolitza la necessitat de la humanitat d'actuar segons la primera intenció. La gesta de Fèlix és, en definitiva, una recerca de sentit a través de l'Art.

La narrativa francesa fonamenta el seu esquema general en la tradició folclòrica amb coloració cèltica estructurada en quatre moments: el primer el de la cerca meravellosa com a prova, el segon el de la iniciació, el tercer el de la consagració i, finalment, el

¹ Varvaro (1968: 374) pensava que el *Llibre de meravelles* responia al mateix esquema “dell'inchiesta” que el *Llibre d'amic i amat*. Per al naixement del gènere del viatge al·legòric a l'edat mitjana i algunes mostres en la literatura italiana i francesa del XIII i del XIV, cf. Segre 1986 i Richard 1981.

quart el de la conquesta. La cort, en aquest context, actua com a centre de partença i d'arribada on es recapitulen i es proposen els motius narratius que mouen l'acció (García Gual 1974: 97). El *Llibre de meravelles*, en general, no s'allunya gaire d'aquest esquema general. La cerca proposada pel seu pare a Fèlix és essencialment meravellosa. Certament és una meravella que no té molt a veure amb les meravelles de la narrativa anterior i contemporània a Llull. De tota manera, el sentit de tota recerca és el mateix: provar la capacitat de l'heroi de la novel·la de superar aquesta prova autoimposada. En el cas del *Llibre de meravelles* com s'havia donat amb anterioritat sobretot en les novel·les al voltant del Graal, aquesta recerca té dos vessants: un de material i un d'espiritual o transcendent. Materialment, la cerca és el motiu que provoca i justifica l'acció de la narració. Però, aquesta cerca no és només un periple de Fèlix pel món per donar fe de la meravellosa corrupció moral de la humanitat (més concretament de la comunitat cristiana), sinó que simbòlicament significa la cerca salvífica de tots els homes exemplaritzada per Fèlix. Per tant, la novel·la es fonamenta en la realitat i en la versemblança dels fets explicats, però es projecta escatològicament. Aquesta cerca es materialitza i pren cos en el procés d'aprenentatge de Fèlix que constitueix estrictament la tènue trama que actua com a esquelet de la novel·la

“L'esile trama generale del Fèlix è, però, il suo elemento narrativo più insignificante e solo una cornice entro la quale sono compresi un grande numero di racconti brevi, di esempi, di parabole, di metafore, che susseguono con ritmo incalzante e continuo” (Sansone 1963: 189).

De tota manera, d'aquí no es pot inferir que la novel·la només tingui sentit en funció de la interpretació d'aquests exemples, paràboles i metàfores, com sosté l'estudiós italià a continuació:

“L'opera ha quindi la sua principale caratteristica nella strutturazione antologica e nell'essere un mosaico del racconto concepito nella confluenza dei canoni dell'esempio con la parabola d'ispirazione evangelica” (Sansone 1963: 189).

És cert que la trama, formalment, és molt simple i que no assoliria tot el seu sentit sense aquest complement de què parla Sansone. Amb tot, com ell mateix indica, quan el pare de Fèlix l'encarrega que vagi pel món meravellant-se d'aquells que no coneixen ni estimen Déu, metafòricament el que de fet li exigeix és que es formi per a conèixer i estimar Déu com un bon cristià (és a dir, segons la primera intenció) i mitjançant la metodologia proposada per Llull (és a dir, l'Art). Des d'aquest punt de vista, la trama de l'obra (formalment i conceptual simplíssima) esdevé un veritable tractat (teòric i al mateix temps pràctic, ja que el lector participa de l'experiència vital de Fèlix) de coneixement de la divinitat, de la seva creació i d'ètica. En aquest sentit, el ventall d'exemples només és una part complementària (i secundària respecte a l'Art) d'aquest procés d'aprenentatge de l'heroi lul·lià.

De la mateixa manera que la resta d'obres d'aquesta mena, la cerca de Fèlix exigeix una iniciació (en el cas de Fèlix en els misteris de l'Art que es fa efectiva quan rep l'explicació de la trinitat per raons necessàries), una confirmació (evident després de la segona temptació) i una conquesta final del coneixement complet dels misteris de la divinitat i de la creació (com es fa explícit al llibre desè). D'aquesta manera, s'aconsegueix la integració de la individualitat de l'heroi sense destarotar l'ordre social

que, justament, pretén de reformar i millorar (García Gual 1974: 232). D'una altra banda, el protagonista és un escollit (Fèlix té un pare que és capaç de copsar la meravella tràgica que viu el seu món i li proposa aquesta prova al seu fill) que demostra els seus mèrits i les seves virtuts durant totes les proves a què és sotmès durant la seva aventura.

El nus, és a dir els deu llibres que contenen pròpiament els continguts, constitueixen gairebé la totalitat de l'obra. El nus es divideix en deu llibres, cada un dedicat a un tema: Déu, àngels, cel, elements, plantes, minerals, bèsties, home, paradís i infern, com es diu al pròleg. Aquesta divisió, però, no es correspon exactament amb l'estructura de la novel·la. L'acció es desenvolupa en diverses subestructures (que reproduïxen la macroestructura esmentada) condicionades per l'aparició en la narració d'un mestre (o mode cognoscitiu) i caracteritzades per una presentació (o sumari narratiu) en el qual a partir d'una anècdota es planteja un problema moral al protagonista que cal solucionar mitjançant un coneixement determinat, per un desenvolupament cognoscitiu en què un mestre allibera el protagonista i, finalment, satisfeta la necessitat del protagonista, mestre i deixeble s'acomoden, cosa que provoca un canvi d'escenari, de mestre i de temàtica.

Aquest esquema no és regular ni simètric ni sistemàtic. Per exemple, al llibre primer hi ha dues seccions, mentre que al llibre vuitè (el doble d'extens) només n'hi ha una que es perllonga als llibres novè i desè:

Secció 1 (llibre I)	plantejament: episodi de la pastora (OS II: 21-22)
	nus: un ermità explica Déu (OS II: 22-42)
	desenllaç: Fèlix ha après i s'acomoden (OS II: 42)
Secció 2 (llibre I)	plantejament: episodi de la folla fembra (OS II: 42-45)
	nus: Blaquerna explica l'encarnació (OS II: 45-68)
	desenllaç: Fèlix ha après i s'acomoden (OS II: 69)
Secció 3 (llibre II)	plantejament: imatge arcàngel Gabriel en una església (OS II: 69)
	nus: un ermità explica els àngels (OS II: 69-75)
	desenllaç: Fèlix ha après i s'acomoden (OS II: 77)
Secció 4 (llibre III)	plantejament: trobada amb un pastor (OS II: 77)
	nus: el pastor explica el cel (OS II: 77-82)
	desenllaç: Fèlix ha après i s'acomoden (OS II: 83)

Secció 5 (llibre IV)	<p>plantejament: cort del rei (OS II: 83-84)</p> <p>nus: un savi explica els elements (OS II: 84-99)</p> <p>desenllaç: Fèlix ha après i s'acomiaden (OS II: 101)</p>
Secció 6 (llibres V-VI)	<p>plantejament: trobada amb un escuder (OS II: 101-103)</p> <p>nus: un filòsof explica les plantes i els metalls (OS II: 103-123)</p> <p>desenllaç: Fèlix ha après i s'acomiaden (OS II: 125)</p>
Secció 7 (llibre VII)	<p>plantejament: trobada amb dos germans apostòlics (OS II: 125-126)</p> <p>nus: Fèlix observa una societat (OS II: 126-162)</p> <p>desenllaç: Fèlix ha après i marxa (OS II: 162)</p>
Secció 8 (llibres VIII-X)	<p>plantejament: episodi mal pastor i Poc-me-preu i Diria-hom (OS II: 163-167)</p> <p>nus: el pastor explica l'home, el paradís i l'infern (OS II: 168-390)</p> <p>desenllaç: Fèlix ha après i s'acomiaden (OS II: 391)</p>

3. 4. 2. 2 Estudi del pròleg i de l'epíleg

La preceptiva medieval diferencia el pròleg literari del cos de l'obra pel fet que el primer fa part de la *dispositio* i no de la *inventio*. Aquests pròlegs literaris, que inicien el discurs global de l'obra, solen ser més extensos i destaquen especialment per la seva voluntat didàctica. El paradigma d'aquesta mena de pròlegs és el cant primer de la *Commedia*, que és pròpiament el pròleg de l'obra i al mateix temps un episodi del viatge a l'altre món del poeta florentí (Montoya i Riquer 1998: 45).

En general, als pròlegs de la narrativa en vers del XII es dona el nom de l'autor (per bé que també es pot donar a l'epíleg o en algun passatge interior del relat), s'hi pot fer recompte de les obres de l'autor, de la seva metodologia de treball i del personatge que els ha encarregat l'obra. En aquests pròlegs els autors es presenten com a transmissors d'uns coneixements externs dels quals solen explicar les fonts. En aquests casos, l'entitat narrativa es correspon amb l'autor (Montoya i Riquer 1998: 88).

En les grans novel·les en prosa del XIII, els pròlegs no es diferencien excessivament dels de les narracions en vers. Sistemàticament se succeeixen els mateixos tòpics: el llibre anterior ocult que ara veu la llum o el llibre traduït del llatí, el plaer que proporciona la lectura i l'autenticitat exclusiva de la veritat de l'obra. Es pot donar un nom fals de l'autor i confessar que la història ha estat revelada per un àngel o pel mateix Déu. La implicació que hi havia entre el narrador i el seu auditori en les narracions en vers, desapareix en les novel·les en prosa. El jo del pròleg anterior és substituït per la pluralitat de veus de la prosa (àngels, autors antics, etc.). L'escriptor assumeix la funció del narrador com l'enunciador del relat de cada nou episodi (Montoya i Riquer 1998: 139-140).¹

En definitiva, una de les finalitats principals del pròleg era la *captatio benevolentiae*. La preceptiva exigia que el lector hagués de prendre el paper de jutge al qual calia convèncer de la bondat de l'obra de manera que fos vençuda la seva indiferència. A continuació, es comunicava el que es volia dir (contingut) i com es volia dir (gènere), acompanyat normalment de la divisió de l'assumpte (primer contacte amb el contingut). Tot sovint s'hi afegia una *supplicatio* (que contenia el tòpic de la modèstia), dirigida a l'auditori perquè acceptés el que anava a escoltar o a llegir i se sol·licitava l'ajut de Déu.²

El pròleg del *Llibre de meravelles* no s'allunya gaire dels tòpics exordials de la literatura medieval. Com l'epíleg, el pròleg aconsegueix la important tasca de fer saber al lector o oïdor de l'obra quan comença i quan acaba materialment i, per tant, donar-li la certesa que es troba davant d'un text complet.

¹ Per a la *dispositio* del pròleg, cf. Montoya i Riquer 1998: 157-162. En general, es podria resumir en les etapes següents: *initium*, *captatio benevolentiae*, *propositio* i *conclusio*. Entre els tòpics habituals dels exordis medievals, Ernst R. Curtius en destaca els següents: el tòpic d'oferir allò que no s'ha dit mai abans, el tòpic de la dedicatòria de l'obra, el tòpic d'aquell que posseeix coneixements té l'obligació de divulgar-los i, finalment, el tòpic d'evitar l'ociositat (Curtius 1976: 131-136). Per a altres aspectes dels pròlegs medievals, cf. Badel 1975 i Langfors 1977.

² Entre els recursos per captar l'atenció i el beneplàcit del públic, caldria destacar els següents: la falsa modèstia, mantenir l'anonimat de l'obra o el recordatori de la pròpia incapacitat poètica i espiritual (Curtius 1976: 127-131 i 582-590). Per als tòpics de les conclusions, cf. Curtius 1976: 136-139.

Comença amb la tòpica invocació (encara que no es dona en tots els manuscrits) de Déu i la corresponent dedicatòria a Ell de l'obra. A continuació, Lull descriu la situació espacial i psicològica en una terra estranya del que sembla pròpiament l'autor de la novel·la. Hom ha vist en aquesta afirmació una referència autobiogràfica: Lull aleshores era a París i probablement va enllestir el *Llibre de meravelles* en el viatge de tornada de la capital francesa a Montpeller. Tradicionalment s'ha considerat que la 'terra estranya' del pròleg significava l'estat de tristor i de descoratjament en què es trobava Lull quan va començar a escriure el *Llibre de meravelles* (*HLC I*: 293, Galmés 1934: 8-10 i *OE I*: 313-314). Miquel de Batllori justificava aquesta interpretació en funció de les exigències del pròleg, que reflecteix els fets viscuts pel Beat a la capital francesa i els seus contactes amb la narrativa en llengua d'oïl:

“Els pròlegs de les obres lul·lianes reporten, tot sovint, circumstàncies autobiogràfiques que ens expliquen l'ocasió i els motius de llur redacció. El del Fèlix ens assabenta [de la tristesa i l'esllanguiment d'un home en terra llunyana], i tant els lul·listes antics com els moderns han cregut que aquesta terra estranya era París. Hom podria trobar una confirmació en el fet que el Fèlix s'acosta molt al tipus de novel·la francesa d'aventures, més a l'abast de Lull a París, que no pas a Mallorca, a Montpeller o a Roma” (Batllori 1981: lxii).

Això no obstant, cal tenir en compte que la llunyania era un dels tòpics exordials medievals amb els quals es pretenia de captar l'interès i la bona predisposició del públic. A més a més és un dels sacrificis que s'exigeixen al protagonista (i, per extensió, al model de cristià proposat per Lull al *Llibre de meravelles*) per tal d'arribar al coneixement de Déu i per tal d'assolir la finalitat de l'home al món. Com he apuntat a la introducció, l'espai en què se situa l'autor no és pas un espai físic, sinó un espai simbòlic en el qual la llunyania de l'autor es correspondria amb la renúncia al món que fa possible aconseguir el vertader amor i coneixement de Déu.¹

La presentació psicològica d'un personatge 'trist i esllanguit' s'interpreta com la confirmació de les autoreferències biogràfiques de Lull al pròleg. El Doctor Il·luminat hauria descrit el seu estat després del fracàs de la seva primera estada parisenca. Sense excloure aquesta possibilitat, crec que aquí Lull es refereix a l'estat que provoca la situació del món en l'autor de la novel·la. La descripció d'aquest estat desemboca en un altre dels tòpics exordials medievals: la justificació de la necessitat i de la utilitat de l'obra que, de passada, és una altre intent de captar l'atenció del lector, que té al davant un llibre que no només és capaç d'entretenir-lo i d'alliçonar-lo, sinó que és capaç de donar un mitjà de redempció veritable i segura.

Tot seguit, Lull defineix el concepte de meravella que dona títol al llibre. En aquest context la meravella respon al fet que els homes no coneixen ni estimen Déu. Després, descriu Déu com a creador del món. Una creació que ha estat oferta als homes per tal que Déu sigui estimat i conegut. Per tant, la finalitat del *Llibre de meravelles* és acabar

¹ Al pròleg del roman francès titulat *Jehan et Bionde* es diu que un jove ha d'anar a l'estranger per conquerir honor i salvar la seva ànima. La 'terra estranya' és un motiu de la lírica occitana que reflecteix la nostàlgia del poeta davant de l'absència o de l'allunyament de la seva dama. El trobador Perdigó a la cançó titulada “Trop ai estat mon bon esper no vi” (*Trovadores*: 958-960) en dona un bon exemple: “Grans merces er qu'ieu morrai enaissi | car estau sai marritz en terr'estranya, | don ai assatz que plor e que complanha, | car no vei lieis que de mort me gueri | e-m trais de mala merce” (*Trovadores*: 959).

amb aquesta meravella, cosa que significaria que Déu seria estimat i conegut. Aquest paràgraf es conclou amb l'enumeració dels deu llibres en què es divideix la novel·la, com també s'acostumava a fer en tots els pròlegs medievals.¹

Enllestida l'enumeració dels deu llibres de l'obra, comença pròpiament la novel·la amb la presentació i la lacònica descripció dels personatges. Un pare anònim, que fins a cert punt és un representant de l'autoritat com ho seran tots els ermitans i els mestres de Fèlix en el decurs de tota la novel·la, fa conèixer al seu fill (Fèlix) l'estat del món en els mateixos termes que havia fet a la primera part del pròleg la veu narrativa.

Aquest pare anònim recorda al fill que viuen en un moment de la història del cristianisme diferent al que van viure, per exemple, els apòstols. Aquesta idea es repetirà al final del llibre primer i del llibre desè. En acabat, el mateix pare descriu el que diferencia el seu moment de la història dels apòstols i dels màrtirs: la capacitat que tenien aquests cristians de patir i de sacrificar-se per Déu. Una referència al martiri (al sacrifici per Déu i per la salvació de la pròpia ànima) que no és ni molt menys casual. Al contrari, és un motiu recurrent de la doctrina lul·liana des del principi de la seva obra. Designi profètic que s'acompleix amb la mort del protagonista a l'epíleg. Dit això, el pare de Fèlix aconsella al seu fill de meravellar-se per aquesta diferència. Aquesta meravella és la mateixa meravella descrita al començament del pròleg. Diagnosticat l'estat del món, ha arribat el moment que el pare reveli al seu fill la tasca per la qual ha vingut al món: cal que acompleixi la finalitat per què va ser creat per Déu i que es planyi pels que no ho fan com ell.

Assumida la seva missió al món i com a paradigma de bon fill, Fèlix decideix d'obeir el seu pare, renuncia a la seva família (abandona el món) i, per tot plegat, és beneït per Déu:

[Pròleg, 3] Obedient fon Felix a son pare, del qual pres comiat ab gracia e ab benedicció de Deu. E ab la doctrina que li doná son pare, aná per los boscatges, per munts e per plants, per erms e per poblats e per princeps e per castells e per ciutats.² E meravellave-s de les maravelles que son en lo mon e demanava ço que no entenia e recomptava ço que sabia. E-n treballs e en perylls se metia per tal que a Deu fos feta reverencia e honor.³

¹ Bonner (*OS* II: 19, n. 3) assenyalava en la seva edició que aquesta primera frase presentava els dos temes centrals del llibre: l'acte de meravellar-se i el precepte d'amar i conèixer Déu. És a dir, l'acompliment de la primera intenció o la finalitat de totes les criatures. De tota manera, no són dos temes, sinó un de sol, ja que la meravella és un efecte de la primera.

² Hi ha un vers del poema d'Arnaut Daniel titulat "Sols sui qui sai lo sobrafan qe-m sortz" que recorda la frase de Lluïl: "qu'ieu non vau tant chams vauz ni plas ni puois". Però sobretot és interessant una glossa explicativa que fa un copista d'un dels cançoners que transmet la composició: "Ubi dicit Giraut de Borneill: c'ab precz qe per man; id est non vado modo per valles et per planicies et per puois, id est altitudines" (*Daniel*: 134-135).

³ A la traducció castellana del *Secret dels secrets*, es dona un consell de com actuar amb els savis que recorda el que s'ha donat aquí a Fèlix: "Sobre todo questo conviene al rey a los maestros que leyen o a los religiosos honrarlos e honrar a los sabios, e traerlos con ellos honestamente, e sabiamente preguntarlos e discretamente responder a los más sabios e más nobles" (*Secreto*: 31). L'objectiu principal de la missió encomanada a Fèlix no és gaire diferent de la finalitat de la magna obra de Vicent de Beauvais descrita al pròleg: "Le *Speculum naturale* présente le prologue type et s'ouvre par la justification du traité, en exposant les raisons et les buts: la connaissance des hommes et des choses doit conduire à l'amour de leur Créateur" (Marsan 1974: 190).

En aquest moment, Fèlix ha d'iniciar el viatge, el jove esdevé *homo viator* havent rebut l'adoctrinament adequat del seu pare, del qual el lector només és testimoni de la darrera lliçó: vol conèixer, vol fer conèixer i arriscar, si convé, la seva vida per Déu.¹

La situació del fill davant l'escenari dibuixat pel seu pare, no deixa al jove cap alternativa factible més enllà d'acomplir la voluntat paterna: és la seva obligació (la seva finalitat a la vida) i és la voluntat del pare (de l'ésser que li ha donat la vida). Tot plegat sembla una al·legorització d'alguns dels conceptes artístics que s'aniran repetint durant tota la novel·la sobre la relació entre Déu i els homes a través d'una imatge habitual al *Llibre de meravelles* que consisteix a comparar la generació biològica amb la creació *ex nihilo* o amb l'activitat de la trinitat en Déu.

Així es clou el pròleg del *Llibre de meravelles* en el qual Llull presenta el llibre, situa l'acció de la novel·la i descriu el protagonista i el seu objectiu a la vida que dona sentit i unitat al text. Llull exposa, explica i defineix (almenys dos cops en el breu pròleg) el tema (la voluntat dels homes de conèixer i d'estimar el seu creador) i la intriga (saber si Fèlix aconseguirà el seu objectiu o no en el viatge que acaba d'engegar) de la novel·la.

Al meu parer, aquest pròleg permet tres nivells de lectura. Primerament, el literal, tot seguint l'argument que mou la trama de la novel·la, en el qual un pare exhorta el seu fill a accomplir la missió que Déu li ha encarregat al món. Segonament, es pot assimilar la figura del pare anònim de Fèlix al mateix Llull que apel·la els seus lectors potencials a depassar l'àmbit de la ficció i a seguir l'exemple de Fèlix si, com el jove protagonista, són capaços de renunciar a la seva vida mundanal i a sacrificar-la per Déu. Finalment, aquest pare anònim, sense rostre, pot ser interpretat com el mateix Déu evangèlic que s'adreça al seu fill (bé entès com a Jesucrist o com l'home en general) i li encomana una tasca que, com se sap, exigeix la renúncia al món i a la pròpia vida.

En resum, al pròleg s'apunta la que és una de les lectures fonamentals del *Llibre de meravelles* com a model del bon cristià segons els paràmetres de la doctrina lul·liana. Basat en un retorn a les essències del cristianisme i en la proposta d'una nova concepció de l'home cristià: sacrificat, itinerant, compromès i amb una consciència intel·lectual de la seva tasca, atès que proposa un coneixement de la divinitat fonamentat en la raó. Com va apuntar Johnston (1992: 238) el pròleg del *Llibre de meravelles* té dos objectius

¹ Al *Verses proverbials*, després de la introducció, Cerverí adreça l'obra al seu fill segons les convencions de la literatura sapiencial del diàleg entre pare i fill. A continuació, el poeta repassa als seus fills el mode d'adquirir coneixements: escoltar, entendre i memoritzar. I on recorda que el coneixement s'ha de cultivar cada dia i que no és a l'abast de tothom (Cabré 2005: 546-547). Al *Calila e Dimna*, el savi Berzebuey viatja amb la finalitat de trobar el coneixement, en pic el troba el fixa en un llibre (*Calila*: 24). L'impuls cap a l'aventura dels cavallers artúrics té punts de contacte amb el discurs del pare de Fèlix. Un clergue es troba amb Artús. El clergue li diu que coneix el tort que va fer al rei Ban (rei de Bénoic i pare de Lancelot). Artús reconeix la seva falta i demana al savi clergue com ha d'actuar d'ara en endavant. La resposta del clergue és la següent: "Or te dirai don, fet li prodon, que tu feras. Tu avras consoil et secors, si ne demorra gaires. Et verras que Dex fera por toi amender vers lui et vers lou siegle. Tu t'an iras an ton país, si venrar sejourner an totes les boenes viles, an l'une plus, en l'autre moins, selonc ce que l'une vaudra miauz de l'autre. Si garde que tu i soies tant que tu aies oïz et les droiz et les torz, et les granz et les petiz, car li povres hom sera assez plus liez, se droiz li done sa querele devant toi, que se il an avoit plus devant un autre, et dira par tot que tu meïsmes li as sa droiture desraïnnee. Ensi doit faire rois qui l'amor de Deu et del siegle viaut avoïr, l'amor del siegle par humilité, et l'amor de Deu par droiture. C'est li comancement d'anor et d'amor conquerre" (*Lancelot* I: 754).

espirituals ben diferenciats: el primer és la restitució del món segons la primera intenció i el segon és la satisfacció penitencial de Fèlix.

A l'epíleg (capítols 122 i 123) Fèlix s'acomiada del darrer ermità i, encara que ha assolit la seva plenitud intel·lectual, marxa decidit a trobar alguna aventura de la qual es pogués meravellar al bosc. Realment, però, arriba a una abadia on és rebut molt agradablement per tota la comunitat. Fèlix s'ofereix per a estar-se una temporada i explicar-los la gran quantitat de meravelles que ha acumulat en el seu viatge.

Al pròleg, el seu pare li havia aconsellat que preguntés el que desconeixia i que expliqués el que sabia. Clarament, Fèlix ara se situa del cantó dels mestres, mentre que tota la comunitat en què es troba es disposa a escoltar-lo. Fèlix els explica cada dia exemples i meravelles. En aquestes explicacions els monjos s'adeliten i se satisfan, perquè Fèlix explica les coses molt agradablement i en les seves paraules hi ha molta saviesa i doctrina que permet de conèixer l'estament d'aquest món i de l'altre. Sense cap mena de dubte, Llull està descrivint el que ha intentat fer al *Llibre de meravelles*: una mena de versió divulgativa de l'Art, la finalitat del qual és, mitjançant un embolcall agradable i entretingut, explicar la doctrina que dona raó del món subllunar i del supralunar.

Quan Fèlix considera que ja ha compartit tota la seva experiència amb els monjos d'aquest convent, decideix de continuar el seu viatge. L'abat li demana que resti amb la comunitat, però refusa perquè ha d'acomplir la voluntat i el manament de son pare. L'abat comprèn les raons de Fèlix i li proposa d'acomplir la paraula donada a son pare, amb l'única particularitat que ho faci amb l'hàbit de la congregació. Fèlix accepta la proposta i esdevé monjo. Quan està a punt de partir però, emmalalteix greument. Al llit de mort prega a Déu (amb un monòleg dramàtic) que, tenint en compte que ell no pot concloure la seva tasca de meravellar-se dels homes que actuen per la segona intenció, que faci possible que algú millor que ell continuï el seu ofici.¹

Tothom plora la mort de Fèlix. Un dels monjos s'adona durant el seu enterrament d'una d'aquelles meravelles que li havia explicat Fèlix i pensa que fóra bo afegir-la al *Llibre de meravelles*. Aquest monjo demana al seu abat de reprendre l'ofici de Fèlix i anar pel món explicant meravelles i augmentant el llibre. L'abat accepta, el bateja amb el nom de Segon Fèlix i decideix que en aquella abadia sempre hi hagi un monjo que tingui l'ofici del traspasat i que es digui sempre Fèlix.

En definitiva, a l'epíleg Llull fa palès que el període de formació de Fèlix ha acabat feliçment i a l'abadia es dona la visió del protagonista com a mestre, com els que ha tingut ell en el decurs de la novel·la. Amb tot, Johnston sosté que el comportament de Fèlix (a l'epíleg) no sembla el d'un mestre, sinó el d'una mena de conseller espiritual, com Llull va fer en alguns cenacles franciscans italians. La vocació de Fèlix, d'acord amb els ideals evangèlics de Llull, és privada, però exigeix l'exercici públic. Fèlix

¹ El monòleg de la novel·la medieval tendeix més aviat a esdevenir dramàtic que no pas interior, ja que el narrador pren el paper de testimoni i no actua normalment com un narrador omniscient habitual. El monòleg, a més, és un dels llocs de desenvolupament ideològic de les novel·les. Normalment, les intervencions de l'autor es redueixen al pròleg i a l'epíleg. Aquestes intervencions són voluntàriament discretes i es redueixen a un comentari irònic o patètic de l'acció o a l'antipicació implícita dels fets (Payen i Diekstra 1975: 24-25).

suposaria la combinació dels ideals de la vida activa i de la contemplativa, com va fer el mateix Llull (Johnston 1992: 244-245).

Sigui com sigui, la veritat és que Llull vol destacar a l'epíleg la importància de l'ofici de Fèlix: hi ha d'haver algú que es dediqui a ser una mena de consciència de tota la humanitat pervertida. Però, convé que aquest ofici tingui un aixopluc institucional. Aquestes institucions han de valorar i promoure aquesta mena d'homes, entre d'altres raons, perquè són capaços de diagnosticar els problemes de la societat que els envolta i d'oferir solucions. A més a més, connecten amb el públic fent agradable i comprensible la seva doctrina. D'una altra banda, aquest ofici s'ha de perllongar en el temps, ha de ser etern. En el sentit que, mentre existeixin els homes, hi haurà la necessitat d'algú com Fèlix.¹

A partir del nomenament del Segon Fèlix, Martí de Riquer sosté que el nom del protagonista, i indirectament aquest final cíclic, tenen relació amb l'au fènix.²

“El mitològic ocell Fènix, tan familiar als escriptors medievals (trobadors, lírics italians, francesos, catalans, castellans, etc., és caracteritzat, com és sabut, per ésser únic al món i perquè, quan mor, de les seves pròpies cendres neix un altre ocell Fènix que el substitueix. Sembla evident que, a les darreres pàgines de la seva obra, Ramon Llull ha aplicat el simbolisme de l'ocell Fènix al seu protagonista, el qual, un cop mort, és substituït per un altre que adopta el seu nom i així successivament. Però, Llull no va voler donar al seu personatge el nom exacte del poètic ocell Fènix i només el varià en una lletra, sens dubte per acréixer-lo amb un altre significat: Fèlix, o sia ‘benaurat’, amb la qual cosa es cristianitza el mite pagà” (*HLC* I: 302).

¹ Blaquerna, com a papa, decideix dividir el món en dotze regions. Cada una està encarregada a un procurador papal que havia de conèixer l'estament i d'aquesta manera el papa té coneixement de l'estat del món (*LEAB* II: 149-150). El cardenal *Domine Fili Unigenite Jesu Criste* també divideix el món en dotze regions, cada una assignada a un missatger. Al costat d'aquests missatgers es va ordenar que hi hagués molts homes que prenguessin l'ofici següent: “A recomptar a les gents exemplis e bones paraules per ço que suvín remembrasen lo Fill de Déu e la passió que sostench per nosaltres. Aquests recomptadors anaven per les viles e per les ciutats e per los castells, e anaven als oficials, als qual dehien bons exemplis” (*LEAB* II: 218). Tomàs de Cantimpré explica al *Bonum universale de apibus* la història d'un cavaller, la missió del qual recorda la de Fèlix: Felip de Montmirail estimava molt entendre i explicar exemples que havia anat aprenent en els seus nombrosos viatges i pel tracte amb diversos sants. Aquest cavaller va fundar nombrosos monestirs de l'orde del císter i de beguins. Igualment, Jaume de Voràgine als *Sermones aurei* considera que Crist és com un llibre d'exemples i la seva vida un exemple per a tots els cristians (*THEMA*).

² En general, l'au fènix significa la virginitat i la resurrecció de Crist i dels cristians tant a Lactanci com al *Physiologus latinus* (Kantarowitz 1989: 334). Les renaixences de l'au fènix signifiquen el poder de Déu: “Aquest fenis, qui en aquesta manera neix e mor, nos demostra que-l poder de Déus és tan gran, que axí com esdevé d'aquest, qui mor ten forment e puys neix per aquella manera e axí meravellosament, axí ho poguera Déu haver fet de tots los hòmens d'aquest món, e de les fembres qui nasqueren e moriren en aquesta manera que no fan” (*Bestiaris* I: 131). A la coneguda cançó de Rigaut de Berbezilh “Atressi con l'orifanz” (*Trovadores*: 287-292), el poeta s'acusa d'haver parlat molt, cosa que ha provocat que hagi perdut la seva dama i desitja poder fer com l'au fènix: “A tot lo mon sui clamanz | de mi e de trop parlar, | e s'ieu pogues contrafar | fenis, don non es mais us, | que s'art e pois resortz sus, | eu m'arsera, car sui tan malanans | e mos fals ditz messongiers e truans; | resorsera en sospirs et en plors | lai on beutatz e jovenz e valors | es que no-i faill mas un pauc de merce | que no-i sion assemblat tuit li be” (*Trovadores*: 291-292).

Hi ha diversos personatges als roman medievals que es diuen Felis (o Felix): el primer és Felip de Macedònia del *Roman d'Alexandre* i del *Florimont* d'Aimon de Varennes. El segon és el rei de Caledònia del *Roman de Troie* de Benoit de Sainte Maure. El tercer és el rei de Cornualla, pare de Tristany al *Roman en prose de Tristan*. El quart és el pare de Floire de la novel·la *Floire et Blancheflor*. El cinquè és el procurador de Judea al *Roman de l'estoire du Graal* (o *Joseph d'Arimathie* en vers) de Robert de Boron. El sisè és el comte de Síria de la mateixa novel·la. El setè és un cavaller estimat per Diana, que l'acaba atacant per castigar-la d'haver mort Faunus del *Merlin* en prosa. El vuitè és un cavaller dels que cerca el graal al *Roman en prose de Tristan*. El novè és un ermità de les *Nouvelles françaises inédites du XVe siècle* i el desè i últim és Phellis de Meleum de *Les prophécies de Merlin* de Ricard d'Irlanda (Flutre 1962: 75).

Al poema de Joan de Saint-Quentin titulat *Dits* s'explica la vida i miracles de tres nobles que abandonen el món i es fan ermitans: Fèlix a Besançon, Dieudonné a Jerusalem i Boniface a Antioquia. Un dia un cavaller assassina un clergue, penedit cerca perdó a Dieudonné i Boniface que el fan cercar Fèlix. Aquest prega a la Verge pel veritable penediment del cavaller. La Mare de Déu respon les seves pregàries i li diu que farà ressuscitar el clergue perquè pugui perdonar el cavaller. El clergue s'apareix i el perdona. En acabat, Fèlix es retira a Vauclair per fugir de la celebritat, per bé que més tard esdevé arquebisbe de Besançon. Els tres moren el mateix dia i van al paradís (*THEMA*).¹

El nom del protagonista del *Llibre de meravelles*, però, sembla tenir més relació amb la llegenda de sant Fèlix de Girona. El testimoni més antic del culte a sant Fèlix de Girona es troba en el *Peristèfanon* de Prudenci (IV, 29-30). Ja al segle V, hi havia una basílica dedicada a ell a l'episcopat de Narbona. Gregori de Tours a finals del segle VI parlava d'aquesta basílica i de les relíquies del sant. El primer testimoni literari del martiri del sant seria de finals del segle VI principis del VII. Aleshores aquesta passió no devia ser coneguda a la seu tarraconense a la qual pertanyia Girona. Al segle VII la passió del sant apareix en l'*Oracional de Tarragona* (1139-1143). Aquí Fèlix és definit de la manera següent: "felix, felicitas, feliciter, felicior". Uns anys després durant el mateix segle VII es va compondre un himne titulat *Fons Deus vitae perennis*, per recitar al costat del sepulcre del màrtir. Això suposa l'impuls definitiu per la consolidació del culte al màrtir. Segons l'himne, Fèlix va abandonar Cesarea de Mauritània, on estudiava. Va anar a Girona perquè havia sentit que els cristians eren perseguits. Va ser empresonat i encadenat, però els àngels el confortaven i més endavant martiritzat: desmembrat i ofegat, però és salvat pels àngels que el van portar a la sorra. Fins que, definitivament, va morir i va anar al cel. L'himne reproduïx fidelment el text de la passió del sant. La passió de Fèlix té semblances amb la de sant Vicent de València (Fàbrega 1953 I: 92-107) (els patiments abans de la mort) i la voluntat de ser màrtir del diàleg entre els germans Just i Pastor (Fàbrega 1953 I: 150-156) (Fàbrega 1953 I: 144-150). Hi ha un altre Fèlix sant: Fèlix de Nola, bisbe màrtir, el culte del qual era desconegut a la península, fins que va arribar per influència italiana (Fàbrega 1953 I: 184).

Finalment, alguns estudiosos, simplement, van considerar que Fèlix era un correlat del mateix Ramon:

¹ Una de les fonts possibles del relat és un miracle titulat *De tribus canonicis senonensibus*, encara que la solució és diferent (*Dits*: xxix-xxxi).

“El Fèlix, em sembla, ve a ésser una personificació de Ramon Llull, sorprenent curios totes les meravelles del món i veient un miracle en el fons de tots els fenòmens de la naturalesa” (Rubió 1934: 304).

3. 4. 2. 3 Llibre primer

Martí de Riquer, quan va analitzar la novel·la, es va adonar de l'estructura del llibre primer:

“Aquesta primera part és equilibradament estructurada. Se subdivideix en dues seccions ben definides: a la primera a la conseqüència de l'anècdota de la pastora morta, Fèlix dubta de l'existència de Déu i l'ermità la hi demostra i li exposa els principis generals de la fe deïsta; a la segona, a conseqüència de l'anècdota de la folla fembra, Fèlix dubta de l'existència de Jesucrist i Blaquerna la hi demostra i li exposa els principis de la fe cristiana. Tant metodològicament com pedagògica tot és perfectament conduït. I no res menys, les temptacions de Fèlix, estretament relacionades amb els dubtes, donen una nota humaníssima a la trama de la narració” (HLC I: 297).

El llibre primer s'estructura en funció d'aquestes dues temptacions. A la primera, Fèlix dubta de Déu (del Pare, de la seva existència) quan veu la mort de la pastora. Aleshores, l'ermità li demostra l'existència de Déu i el confirma en la seva fe. A la segona, Fèlix dubta de Jesucrist (del Fill, del seu adveniment). Blaquerna, però, li demostra la veritat i les raons de la vinguda del Fill de Déu. Aquestes dues seccions reproduïxen a escala la simple macroestructura general de la novel·la:

- a) plantejament d'un problema moral
 - secció 1: temptació sobre l'existència de Déu provocada per l'experiència amb la pastora
 - secció 2: temptació sobre la veritat de l'encarnació provocada per la temptació luxuriosa de Fèlix per una dona que ha perdut el seu fill amb qui s'ha trobat després d'una mala experiència amb una folla fembra

- b) solució del problema moral mitjançant la doctrina
 - secció 1: un ermità demostra l'existència i l'essència de Déu
 - secció 2: Blaquerna demostra l'encarnació del Fill de Déu

- b) conclusió
 - secció 1: assimilació dels coneixements, satisfacció de Fèlix i comiat
 - secció 2: assimilació dels coneixements, satisfacció de Fèlix i comiat

A partir d'aquí, Fèlix és confirmat totalment en la seva fe que, juntament amb els nous coneixements adquirits, dóna força i coratge al jove per tal de continuar el seu pelegrinatge pel món per tal de conèixer i estimar Déu.

a) Secció 1

a, 1) L'episodi de la pastora

Quan Fèlix marxa de casa, s'endinsa en un gran bosc, en què es troba amb una pastora que vigila el seu ramat.¹ Fèlix li demana com és que gosa estar-se al mig del bosc amb tots els perills que l'assetgen i sent ella tan feble. La dona respon que confia en la guarda de Déu, perquè confia en Ell. Satisfet amb la resposta de la pastora, Fèlix continua el seu viatge. Poc temps després, Fèlix sent cridar la pastora i la veu encalçar un llop que havia pres un anyell. Mentre el jove corre a ajudar-la, el llop deixa l'anyell, ataca la pastora fins a la mort i després mata altres ovelles. Fèlix és fortament colpit per aquesta escena i es pregunta per què Déu no ha ajudat a la pastora, que creia i confiava en Ell fermament.

Martí de Riquer va reconèixer el rerefons trobadoresc d'aquest fragment del *Llibre de meravelles*, al qual va qualificar de "pastorel·la a l'estil diví". L'episodi comença sense preàmbuls, sense que el lector pugui intuir la finalitat de la història. El vocabulari de la interpel·lació entre els dos protagonistes pertany al de la pastorel·la profana: Fèlix s'adreça a la pastora com 'amiga' i ella respon al jove anomenant-lo 'sènyer'. A més, hi ha altres termes d'evident origen provençal, com 'azauta pastoressa' i fins i tot rimes inconscients. L'ambient idíl·lic i bucòlic descrit en la trobada entre la bona pastora i Fèlix és només un miratge:

"L'episodi [...] pren de sobte un tombant sorprenent i tràgic. Quan Fèlix s'allunyat una mica d'aquell indret, sent crits de la pastora i la veu córrer darrere d'un llop que havia pres un dels seus anyells. Fèlix cuita a auxiliar-la, però arriba tard, ja que el llop, deixant la presa, es llença sobre la pastora, l'occeix i la devora. Tot s'esdevé ràpidament, en estil viu i emotiu, on calculadament contrasten la dolça placidesa de l'encontre de Fèlix amb la pastora i la inesperada mort de la noia. Aquesta fou la primera temptació de Fèlix que romangué preocupat i sorprès que Déu no hi hagués emparat aquella pastora que tanta confiança tenia en Ell. Reflexionant-hi dubtà de l'existència de Déu. Errà tot el dia pel despoblat, i cada vegada que el turmentava la temptació es refermava en la creença que Déu no existeix, car si existís no l'abandonaria en la temptació" (*HLC I*: 294).

Els tràgics esdeveniments viscuts per Fèlix determinen l'estructura del capítol primer i, analògicament, de tota la novel·la:

"En aquest primer capítol una anècdota de final insospitat constitueix el punt de partença de la matèria que serà exposada, [...] o sia l'existència de Déu, com exigeix l'estructura enciclopèdica de l'obra. Però, en la seva estructura narrativa, constitueix la primera experiència del jove Fèlix, que per primera vegada s'ha trobat sol al món i s'ha vist assaltat per la més greu de les temptacions, o sigui el dubte sobre l'existència de la divinitat" (*HLC I*: 296).

¹ El bosc comparteix valors simbòlics amb el desert. És un lloc mític que no dona res, més aviat al contrari pren el que hom té. L'activitat associada naturalment és la cacera, que simbolitza molt bé l'ambigüitat inherent al bosc: representa l'ordre (per raó del privilegi cinegètic atorgat a la noblesa) i representa el desordre (perquè és la manera de sobreviure il·legal d'alguns miserables, com el foll Tristany). La cacera prohibeix l'ús d'armes cavalleresques i exigeix instruments menys sofisticats (especialment l'arc) (Zumthor 1995: 63).

El passatge bàsicament té la funció de donar un motiu justificat per l'acció de la novel·la que faci necessari la presentació dels continguts doctrinals de l'Art per la reacció del protagonista. Des del pròleg, el lector té coneixement de la tasca que ha emprès Fèlix. Tenint això en compte, Llull sorprèn el lector fent que el protagonista dubti profundament en la seva fe, condició que pel tarannà del personatge no semblava possible. La manera de superar la temptació és el coneixement complet de Déu: des de la confirmació de la seva existència fins a la descripció de la seva obra externa i, sobretot, de la seva obra interna. El passatge totalment narratiu de la pastora serveix per a justificar l'acció posterior i principal de la novel·la: la preparació doctrinal i artística a la qual s'ha de sotmetre Fèlix per tal d'arribar a ser un bon cristià i per tal d'acomplir la seva finalitat com a criatura de Déu al món. Fins ara, doncs, no hi ha pogut haver doctrina perquè, com ha fet avinent el narrador, la fe del donzell encara no era prou ferma.

El context de la trobada casual entre Fèlix i la pastora recorda, com deia Riquer, les pastorel·les trobadoresques. El rol de la pastora no té el rerefons sensual habitual, sinó que la dona destaca per la seva coneixença de Déu i per la seva confiança en Ell. La confiança de la pastora respon a un model arquetípic de cristià, sense el qual no es podria entendre, en acabat, la temptació de Fèlix. Aquesta actitud de la pastora augmenta el seu mèrit pel lloc en què es desenvolupa l'acció. Aquest bosc representa el perill, la solitud i la indefensió dels homes davant del mal (per analogia a la situació descrita per Fèlix establerta entre la pastora i les males bèsties). Per extensió, es pot interpretar que aquesta és la situació en què es troben les criatures de Déu (els homes) en el món després de la caiguda dels primers pares.¹

Fins aquí, el primer contacte del lector amb el món que recorre Fèlix es contradia amb la descripció pessimista del pròleg. Tot sembla en ordre, la pastora, gràcies a la seva fe i confiança en Déu, es capaç de suportar amb èxit la seva vida dura enmig del bosc i mantenir el seu ramat lluny dels perills que s'hi amaguen en les profunditats del bosc. Vist això, Fèlix continua el seu camí del tot satisfet pel fet d'haver comprovat que, quan la gent té la relació que pertoca amb Déu, el món funciona com cal. Llull, però, només està reflectint les seves dots de narrador amb una clara intenció de sorprendre el lector. De fet, aquesta estampa bucòlica de seguida s'invalida quan Fèlix sent uns crits terribles que anticipen la tragèdia.

Al llibre de la *Saviesa* es diu que quan una persona justa que mor prematurament troba el repòs (4, 7) i s'explica que el Senyor s'endú aquestes ànimes per tal d'allunyar-les d'aquest món dolent. Però la gent que ho veu no ho entén i no s'adona que Déu els concedeix la seva gràcia i la seva misericòrdia (4, 14-16).²

¹ Per a la pastorel·la medieval, cf. Jones 1931, Paden 1987 i Cabré 1999: 133-150. Per al gènere en Llull, cf. Badia 1985-1986. Per a altres consideracions sobre la feminitat en la cultura i en la literatura medievals, cf. Blamires 1992, Ferrante 1975, Hentsch 1975 i Muñoz 1989. Per a les tipologies femenines a la *Bíblia*, cf. Frey 1982: 140-160. Per als rols de dones a la cultura medieval, cf. Blamires 1997: 171-198. Per a més bibliografia sobre les descripcions femenines a la narrativa medieval, cf. Liborio 1991: 114-115. I en Llull, cf. Badia 1981b.

² "Placita enim erat Deo anima illius, propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatis. Populi autem videntes et non intellegentes nec ponentes in praecordiis talia, quoniam gratia et misericordia est in electis eius, et visitatio in sanctis illius. Condemnat autem iustus mortuus vivos impios, et iuventus celerius consummata longaeuam senectutem iniusti" (NV).

L'episodi de la pastora suposa la reinterpretació d'un model conegut cortesà amb la tradicional imatge evangèlica del bon pastor. Aquesta imatge guanya capacitat emotiva pel fet que el bon pastor sigui una dona, en principi més feble i més desprotegida que un home. La seva indefensió al mig del bosc perillós és molt superior a la d'un home, cosa que augmenta la intensitat del seu sacrifici i la seva fortalesa espiritual. Mark Johnston considera que l'episodi simbòlicament implica la lluita de l'Església contra els infidels:

“The threat posed to the Church and its flock by its infidel enemies”
(Johnston 1992: 239).

En aquest context, el llop és la representació material del mal. Una bèstia que mata més enllà de les seves pròpies necessitats. A diferència de l'edat antiga que veia el llop com un enemic específic dels animals domèstics (com a molt presència funesta i poc preocupant per a l'home) i presagi funest, l'edat mitjana en construeix un estereotip ben diferenciat. El llop esdevé una realitat esclatant, un perill directe i concret per a les persones i un devorador d'homes (Ortalli 1999: 45). Es deia que el llop prenia la força i la veu als homes que veia abans que ells. Aquest comportament es relaciona amb el dels homes malvats que no se saben protegir del diable fins que els hi ha pres sobtadament toda la força i la paraula de tal manera que no es poden confessar (*Bestiari* I: 55).

Al *Llibre de meravelles* hi ha algun altre exemple de bon pastor: al començament del llibre tercer, l'home que alligona Fèlix sobre el cel és un pastor que ha renunciat al món (*OS* II: 77). Però, també hi ha de la figura antagònica del mal pastor. Al començament del llibre vuitè, Fèlix observa com un llop devora unes ovelles mentre el pastor s'estava al seu llit perquè feia mal temps. Aleshores, Fèlix recorda al pastor quin és el seu ofici a semblança de Crist, de l'Església i de tota la cristiandat. El pastor, com la folla fembra, el menysprea, l'amença i considera que és un boig (*OS* II: 163-164). El rol del llop, en tot cas, és instrumental i la seva actuació respon més aviat a la seva pròpia natura depredadora que no pas a una maldat contrària a les lleis de Déu, com s'explica en un curiós exemple del llibre vuitè, en el qual una gossa deixa els seus cadells a la cura d'un llop que els devora. La gossa acusa el llop de deslleial i el llop respon que havia estat lleial a ell mateix (*OS* II: 255).¹

Lola Badia, en un article dedicat a la influència del *Barlaam* en l'obra de Lull, apuntava la possible relació entre un conte d'aquesta obra i aquest passatge del *Llibre de meravelles*:

“El conte de ‘La noia pobra’ que en el *Barlaam* és una autèntica *love story* amb *happy end* inclòs, té un passatge que podria ser al darrera del famós episodi de l'asalta pastorella del primer llibre del *Fèlix*. El protagonista troba una noia que fa de pastora tota sola al mig del bosc i no té por perquè confia en Déu; quan un llop ataca el ramat i occeix bens i pastora davant dels seus ulls, Lull ens diu que la fe de Fèlix trontolla: està madur per a rebre

¹ Una de les faules de Maria de França, basada en el *Romulus Nilantii* (cf. *Fables*: 6-11), parla d'un llop i un anyell que compartien l'aigua d'un rierol. El llop, però, s'indigna perquè no pot satisfer a cor què vols la seva set. L'anyell li respon que és que beu molt. Aleshores, el llop s'indigna i acusa l'anyell d'haver-lo ultrajats com havia fet son pare. L'anyell li respon que ell no sap res de tot això i que la seva intenció, evidentment, no era pas ultrajar-lo. El llop li contesta que no importa, però que el segueix contradint. En acabat, el llop ataca l'anyell i el mata. L'ensenyament de la faula és que així actuen els que mitjançant el mal ús de la justícia intenten satisfer la seva cobdícia (*Fables*: 54-57).

l'explicació cristiana del problema del mal. El que interessa, però, ara, és la primera part de la història, la de la lliçó moral que un home jove treu de la fe lluminosa d'una noia bella i atractiva. Al conte del *Barlaam*, el fill d'un rei rebutja la promesa que li han proposat i marxa de palau. A la porta d'una cabana molt humil descobreix una noia pobra i bellíssima que, en la seva extrema misèria, lloa Déu. El príncep primer rep un fort impacte moral i després s'enamora perdudament de la noia. Quan el pare d'ella l'ha posat a prova i coneix que el seu amor és sincer, li revela que en realitat ell i la noia tenen unes riqueses ocultes i els dos joves es poden casar feliçment (Badia 1992: 118).¹

A continuació, Badia assenyala les principals divergències entre un passatge i l'altre:

“El que en l'antic relat respon a un ensenyament elemental i immediat (els béns de l'esperit són superiors als de la fortuna: cal triar l'esposa per les seves virtuts cristianes), és per a Llull tot just el començament d'una història conceptualment elaborada que acaba projectant-se racionalment en l'ontologia: l'emergència del mal postula el desemmascarament del fals problema de la seva existència i l'exigència d'un ésser ple, que és Déu. Valgui aquest cas una mica extrem com a resum de tot el que he dit i com a mostra de l'abisme literari que separa la ingenuïtat del vell Barlaam de l'elaborat ús que fa dels seus suggeriments narratius la novel·lística lul·liana. Per a explicar aquest abisme literari cal tenir en compte tant la major complexitat del didactisme exemplar del segle XIII en relació amb uns llunyans orígens gairebé folklòrics, com el tarannà filosòficoliterari del Beat” (Badia 1992: 119).

Posteriorment, Josep Ysern va apuntar la relació d'aquest passatge amb la tradició exemplar. Concretament, hi ha un exemple en què un ermità s'adona de la contradicció entre la paraula de Déu i el desenvolupament normal (físic i moral) de la vida. L'ermità blasfema i es clama contra Déu, fins que Déu li envia un àngel amb forma d'home perquè conegui els judicis ocults de Déu. Una variant del tema es troba a l'Arxiu de la Corona d'Aragó en un recull d'exemples (ms. S. Cugat 39): un sant ermità rebia sovint la visita d'un prohoms que li feia almoïna. Un dia l'ermità va trobar el prohoms mort pels llops o els óssos. L'ermità es va desesperar i encara més quan es va assabentar que un ric de la ciutat havia mort i tothom li havia fet una gran festa (Ysern 1999: 27-29).

L'ús de la simbologia del llop i del bon pastor que protegeix i se sacrifica pel seu ramat o bé del mal pastor que descuida amb tràgiques conseqüències el seu ofici no és exclusiu de la literatura. De fet, com he apuntat abans, els orígens de la tradició es troben en els evangelis i en la tradició exeegètica posterior. Per exemple, al capítol dissetè del llibre vuitè del *Policraticus*, Joan de Salisbury explica les diferències que hi ha entre els prínceps i els tirans:

¹ La paràbola evangèlica del bon pastor també es recull al *Barlaam*: un bon pastor tenia cent ovelles. En va perdre una i fins que no la va trobar va deixar les noranta-nou restants soles, ja que és major goig per Déu un pecador que fa penitència que noranta-nou justos que no tenen necessitat de fer-la (*Barlaam e Josafat*: 103-104). La paràbola la repeteix més endavant Josafat (*Barlaam e Josafat*: 295).

“Imago deitatis, princeps amandus venerandus est et colendus; tiranis, pravitatis imago, plerumque etiam occidendus” (*Policraticus* II: 345).¹

Després de donar alguns exemples, el teòleg puntualitza que també hi ha la possibilitat que els tirans no es donin exclusivament en comunitats impies, sinó que també es puguin trobar, per exemple, entre els sacerdots. Aquesta teoria se sustenta a partir de l'exemple del bon i del mal pastor. Els mals pastors, a partir d' *Ezequiel* (34, 2-5), són els pastors d'Israel que només es peixen ells mateixos i no tenen cura del seu ramat. Són pastors que beuen la seva llet i es vesteixen amb la seva llana. No es preocupen, però, per les ovelles magres ni per les malaltes ni per les perdudes, simplement dominen el ramat amb duresa i violència. Són pastors que tenen allò que els hauria de mancar i no posseeixen el que haurien de tenir. Contra aquests mals pastors, el Senyor reclama el seu ramat (*Ezequiel* 35, 10) (*Policraticus* II: 349).

A partir d'aquí (*Ezequiel* 35, 11-16), el teòleg divideix els pastors en dos grups: els pastors mercenaris i els pastors veritables. El bon pastor dona la vida per les seves ovelles i el seu deure és buscar les ovelles perdudes, revisar-les, guiar-les, peixar-les, fer-les reposar, enfortir les febles i custodiar les fortes (*Policraticus* II: 349-350). En canvi, el pastor mercenari té una actitud totalment antagònica:

“Mercennarius autem oves quidem vel specie pascit; sed, quia omnia facit ad pretium, si lupum videat irruentem, dimittit oves et fugit qui non pastor sed mercennarius est nec quidem ovium sed lucri curam habet, canis utique mutus, latrare non valens ut vel clamore et tumultu lupum absterreat venientem (*Joan* 10, 12-13); siquidem eum timet qui temporalium dirripit facultatem, et eum non attendit qui animam cruciaturus est in gehenna. Cecus siquidem est ad grandia et quae nullius sunt perhorrescit” (*Policraticus* II: 351).

Fins i tot les ovelles perceben la diferència entre un bon pastor i un de dolent:

“Vocem pastoris audiunt oves et sequuntur; vocem mercennarii interdum audiunt, sed eum, quia non vadit ad vitam, sequi contempnunt; vocem furis aspernantur horrent et fugiunt, quia in manu eius vident et in ore audiunt opera mortis; siquidem non modo fur est et latro sed lupus rapax, sequipeda leonis qui rugiens circuit quaerens quem devoret. Quis ergo illum non repellat aut saltem fugiat qui ad hoc ovile ingreditur ut mactet et occidat?” (*Policraticus* II: 352).

Joan de Salisbury finalitza aquesta reflexió unint el dos conceptes amb què havia treballat fins ara: l'essència de l'ofici de pastor, com va dir el príncep dels pastors (és a dir, Jesús), és donar la vida pels altres (*Policraticus* II: 352-353).

Les reflexions del *Policraticus* confirmen que, sigui quina sigui la font del passatge, Llull com sempre emprà aquest motiu amb tota la intencionalitat i amb la clara pretensió de guiar el lector cap al seu interès primari. És a dir, la necessitat i la justificació de la doctrina que permet de comprendre el món i d'acostar-se a Déu. És significatiu que el

¹ Platzeck va assenyalar la possible influència del *Polycraticus* (1159-1160) de Joan de Salisbury en Llull, concretament en la concepció de les dignitats en l'Art, ja que el teòleg del XII considerava els noms divins com a principis supremes d'una ciència especial i primera com la teologia (Platzeck 1953: 587).

passatge uneixi motius literaris i teològics. Aquesta síntesi s'adiu totalment amb la coloració del text i amb la pretensió constant del mallorquí en tot el *Llibre de meravelles* d'harmonitzar literatura i teologia (o doctrina) sense que ni l'una ni l'altra perdin la seva essència ni el seu sentit.

Des d'aquesta perspectiva, el passatge de la pastora és un bon exemple d'això. D'una banda, conserva l'embolcall de la tradició literària: un donzella jove i bella, desvalguda i desprotegida en un ambient clarament hostil, troba sobtadament un jove que demana pel seu estat i per la seva condició. D'una altra banda, el contingut de la conversa entre els dos és totalment teològica i la descripció de l'ofici de la pastora coincideix absolutament amb els paràmetres que caracteritzen el bon pastor, almenys, per a Joan de Salisbury.

a, 2) Disposició dels continguts

Quan Fèlix cau en la temptació i troba un ermità que s'adona del seu estat, es pot considerar que comença pròpiament el *Llibre de meravelles*.¹ En aquest procés d'aprenentatge ideal, els ermitans són els representats del coneixement, són els transmissors de l'Art lul·liana i els veritables exemples d'actitud vital tant en relació amb Déu com en relació amb el món. Llull, d'alguna manera, reflecteix la concepció tradicional que assimilava la figura del *clericus* a la possessió del saber (García Gual 1974: 39).

Platzeck (1942) va estudiar els trets principals dels ermitans de les obres següents de Llull: *Llibre d'orde de cavalleria*, *Blaquerna*, *Llibre de meravelles*, *Llibre de santa Maria*, *Libes super psalmum: quicumque vult salvus esse*, *lo Desconhort*, *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarium Magistri Petri Lombardi* i *De consolatione eremitaie*.

L'alemany considerava que hi havia quatre tipologies principals d'ermitans en aquestes obres: l'hipòcrita (Narpan), l'illetrat, el lletrat i el contemplatiu perfecte (Blaquerna). La vida eremítica satisfà la primera intenció, la naturalesa és un mitjà per acostar-se a Déu i el món representa un obstacle al qual cal renunciar (Platzeck 1942: 65-79).

Aquesta justament és la funció principal dels ermites lul·lians: demostrar la superioritat de la vida contemplativa sobre l'activa. Les seves ermites són llocs de pas i al mateix temps centres d'ensenyament, des d'on poden criticar la societat des de la seva posició moralment privilegiada (Galent-Fasseur 2002: 28-44).

La peculiaritat d'aquests ermitans lul·lians és que els seus coneixements són el fruit de l'estudi constant:

“L'ermite lullien n'est jamais un ignare inspiré. Il rumine et développe un savori acquis au milieu des hommes. L'immersion préalable dans le flux du monde constitue donc une étape initiatique, et nullement destinée à la contemplation, dans l'itinéraire du solitari accompli. L'entrée de Blaquerne dans la vie érémitique pourrait donc être, plutôt qu'une rupture avec sa vie antérieure, son fruit longuement porté, son parachèvement” (Galent-Fasseur 2002: 31).

Blaquerna és el paradigma de l'ermità lul·lià. Bàsicament, té dues ocupacions: una de personal i una de social. Personalment, Blaquerna es dedica a l'estudi de la teologia i de la filosofia i, en resum, a la contemplació de Déu. Socialment, ajuda a aconsolar els necessitats i a resoldre els problemes i dubtes doctrinals que li plantegen.

¹ Els ermitans, consellers infalibles, apareixen en les primeres mostres novel·lístiques medievals. Per exemple, Ogrin al *Tristan* de Béroul. A l'immens *Lancelot* en prosa se citen com a mínim una vintena d'ermitans escampats pels deserts (Zumthor 1995: 59). Les ermites són llocs misteriosos d'unió de l'home amb la resta de la creació per tal de lloar i contemplar Déu. És un motiu literari recurrent en tots els narradors del XII i del XIII (Zumthor 1995: 95). Platzeck (1942: 64-66) assenyala que tant l'ermità del *Llibre d'orde de cavalleria* com el primer ermità del llibre primer del *Llibre de meravelles* recorden el venerable Trevrizent del Parsifal.

Abans d'il·lustrar el jove amb la seva doctrina, la voluntat de l'ermità és recuperar la fe perduda pel jove (I, 1, 8-17). La demostració de l'existència de Déu que es dona en funció d'aquesta premissa és poc doctrinal i es fonamenta en la voluntat de recuperar la certesa en la fe de Fèlix, sense la qual no pot conèixer ni estimar Déu. Un altre cop, s'observa la convergència de literatura i de doctrina: el Llull narrador controla el ritme i la intencionalitat de la narració, fa que el lector s'interessi per la història que explica, per la sorprenent experiència viscuda per Fèlix i, sobretot, per la sorprenent reacció que ha provocat en ell. En canvi, el Llull artista, lentament però implacable, va creant l'ambient adequat en el qual projectar la seva metodologia.

Al capítol segon, l'ermità descriu Déu des de dues perspectives: en primer lloc com la màxima perfecció de les dignitats (I, 2, 10) i en segon lloc a partir de la seva capacitat operativa, tant de l'obra interna com de l'obra externa (I, 2, 19). Llull introdueix els conceptes doctrinals molt a poc a poc. La tria dels ítems és significativa i té una finalitat clarament didàctica. D'una banda no satura el lector d'excessius i complicadíssims conceptes teòrics. N'hi ha pocs i il·lustrats a bastament per diversos exemples. D'una altra banda, tota la teoria té sentit en funció de la posterior i decisiva explicació de la trinitat del capítol quart.

Al capítol tercer es continua en la mateixa línia i els ítems doctrinals són relativament escassos: en primer lloc justifica l'existència d'un sol Déu (I, 3, 3) i en segon lloc dona idea del concepte de semblança, decisiu en la posterior explicació de la trinitat per l'obra externa de Déu (I, 3, 6). El capítol finalitza amb una idea cabdal per entendre el *Llibre de meravelles* (I, 3, 13): la doctrina és útil a nivell cognoscitiu i a nivell moral. En aquest paràgraf es justifica científicament el per què els homes han pervertit la seva finalitat al món (descrita al pròleg) i l'Art es presenta com una mitjà per a restablir l'ordre diví de la creació.

El capítol quart del llibre primer representa el clímax doctrinal d'aquesta primera secció i, probablement, de tota l'obra. En primer lloc, l'ermità prepara Fèlix precisant la relació necessària que s'ha de donar entre la fe i l'enteniment. Ara el lector coneix les raons per les quals, abans de pretendre conèixer Déu per raons necessàries, cal la confirmació total en la fe. En segon lloc, l'ermità explica el misteri de la trinitat divina des de tres perspectives: en l'obra externa de Déu (I, 4, 15-17), en funció de les dignitats divines (I, 4, 18) i en l'obra interna de Déu (I, 4, 19).

El capítol cinquè tracta on és Déu a partir de la seva obra interna (I, 5, 3) i de la seva obra externa (I, 5, 7). Finalment, el capítol sisè recorda la finalitat de la creació. En primer lloc, el món no va ser creat per l'home, sinó que l'home fa part del projecte comú de tota la creació, com s'havia apuntat al pròleg (I, 6, 11). En segon lloc, la creació del món (des de qualsevol perspectiva possible) respon a la voluntat de Déu i la presència del mal es justifica en funció de la necessitat dels homes de guanyar-se la glòria eterna després del pecat original (I, 6, 18).

Així doncs, el continguts d'aquesta primera secció es distribueixen de la manera següent: preparació doctrinal a partir dels conceptes principals que s'empren durant tota l'obra (capítols primer a tercer), clímax doctrinal amb l'explicació de la trinitat (capítol quart) i consolidació i ús dels principis amb l'estudi d'altres temes tangencials (capítols cinquè i sisè).

a, 3) Conclusió

Quan Fèlix ha foragitat la temptació i ha rebut el coneixement de l'ésser de Déu en Ell mateix, la primera secció finalitza amb la separació del jove i de l'ermità (I, 7, 1).

b) Secció 2

b, 1) L'episodi de la folla fembra i de la mare que ha perdut el seu fill

Després del comiat de l'ermità, Fèlix s'endinsa en un bosc. Resa i reflexiona sobre la quantitat d'infidels que es condemnen eternament cada dia i es meravella pel fet que no hi hagi missatgers que prediquin la veritat de la fe catòlica a tota aquesta gent.

Després d'aquesta reflexió absolutament lul·liana, Fèlix es torna a trobar casualment amb una dona al mig del bosc: es tracta de l'amant d'un prelat. Fèlix la saluda, però espanta el palafre que la fa caure a l'aigua. El clergue i Fèlix eviten que mori ofegada, amb tot la dona maleeix Fèlix. El jove es meravella d'aquesta actitud, mentrestant el clergue es meravella de la paciència de Fèlix. De tota manera, Fèlix beneeix la dona i demana al clergue on van. El clergue respon que van a trobar-se amb un prelat pecador, però poderós. Aleshores, Fèlix li demana com és capaç de fer això contra la salvació de la seva ànima. I el clergue contesta que, com que aquell prelat és molt ric, segur que obté algun benefici. Havent escoltat la resposta del clergue, Fèlix es meravella de com pot pretendre obtenir benefici amb un mal ofici.

En acabat, el jove es torna a adreçar a la folla fembra i li diu que no perdi el temps plorant pels seus vestits insignificants, sinó per la glòria que ja ha perdut. Però, quan més intenta convèncer-la, ella més el deshonra i l'insulta. Finalment, la dona agafa el seu palafre i se'n va amb el clergue.¹ Fèlix es torna a meravellar i recorda els primers temps del cristianisme, Jesucrist i els apòstols. Tot i això, la fe del jove torna a trontollar, en aquest cas comença a dubtar que l'adveniment de Jesús no fos veritable.

Sense solució de continuïtat i un altre cop casualment, Fèlix troba una dona plorant que es vol aconhortar amb un ermità de la contrada anomenat Blaquerna. Aquesta dona anònima ha perdut un fill i està irada. Fèlix li demana per què plora i ella li respon que plora per la mort de son fill, que la ira i la incomprensió per la mort del seu fill no la deixen viure i que només la saviesa de Blaquerna la pot guarir. Fèlix decideix acompanyar-la, convençut que aquest nou ermità li resoldrà els seus nous dubtes sobre l'encarnació de Déu.²

¹ Els tons amenaçants de la folla fembra i el contrast entre el discurs i les actituds de la dona i les de Fèlix són trets que denoten la possibilitat de retre l'escena còmica. No em sembla que sigui el cas, però això no ha de fer perdre de vista la possibilitat que l'origen d'aquest episodi pogués ser alguna mena d'història per fer riure d'un tarannà semblant al dels *fabliaux*. El diàleg entre Fèlix i el clergue i la dona (sobretot pel que fa a la diferència de nivells i d'intencions) també poden resultar còmics segons el context (cf. Ménard 1969: 708-725 i 741-746). D'una altra banda, aquest episodi pot tenir alguna relació amb el motiu de l'alliberament d'una donzella castigada amb una immersió, cf. Vincensini 2000: 64-67. El passatge és refet per Lluïl al llibre vuitè: un canonge de santa vida estava sempre en tristesa pels mals costums dels seus companys. Un dia el canonge tornava de l'ésglésia, on s'havia alegrat en veure la creu que significava la passió i el gran amor de Déu al seu poble. Quan arribava al seu hostal, però va veure un canonge molt ben vestit en un bell palafre que festejava amb una dona que s'estava a la seva finestra. Cosa que el va fer entristir un altre cop. A la porta de l'hostal va veure un vell captaire amb barba i el canonge es va adonar que era més agradable per la vista l'humilitat que l'orgull (*OS II*: 193).

² Al *Llibre de meravelles* hi ha molts exemples que plantegen el tema de la mort sobtada d'un fill, entre d'altres els següents (Marsan 1974: 577-578): Un rei desitjava tenir un hereu per satisfer la seva ànima, però no podia. Finalment, va tenir un fill i la seva ànima es va sadollar. Però un savi li va dir que aquesta satisfacció significava que membrava, entenia i estimava desordenadament Déu i el seu fill (*OS II*: 285). Un dona tenia un fill que estimava molt. El fill va morir a vint anys i la mare va entristir-se, fins que un dia va tenir una visió en la qual va veure que el seu fill assassinaria una persona a vint-i-dos anys. Per aquest delictes hauria estat penjat i condemnat eternament a l'infern. Per aquesta raó, la dona es va alegrar de la mort del seu fill (*OS II*: 286). Un home va perdre el seu fill. A l'enterrament un assistent li va dir

Però, poc després, al mig del bosc tot cercant l'ermita de Blaquerna, Fèlix és temptat carnalment per la pobra mare que l'acompanyava i el guiava per tal de cercar conhort. Meravellat, Fèlix clama al cel, perquè un altre cop Déu l'ha desemparat i es pregunta on és la seva fe i la seva convicció en la virginitat.¹ Pel seu cantó, la mare s'ha adonat per la mort del seu fill que l'estimava més que Déu. És a dir, que ha actuat segons la segona intenció. Per aquesta raó, ha decidit d'acudir a Blaquerna i d'intentar superar el seu pecat. Fèlix admet que ha pecat de pensament a causa de la luxúria i, tot seguit, fa una oració molt sentida a Déu, que recorda per la intensitat i el to a l'oració que precedeix la mort del jove a l'epíleg. Al mateix moment, la mare també fa una oració força expressiva adreçada a Déu, en la qual reconeix el seu pecat. Tot plegat ofereix una escena d'un intens dramatisme.

La mare és conscient de la seva falta. Ella mateixa es meravella del seu comportament i reconeix expressament que necessita l'ajut de Blaquerna. D'alguna manera, com a pecadora penedida i conscient de la seva situació, aquesta mare suposa un complement al personatge de la pastora: dones segures i confirmades en la seva fe que pateixen una tragèdia inexplicable. Totes dues, però, tenen molta més importància per l'estructura i l'avançament de la novel·la que no pas com a personatges. Quan Fèlix conclou la seva oració, es meravella de les paraules de la mare i se sorprèn del seu comportament, ja que no entenia com, coneixent el seu problema, la dona no podia defugir la ira i com ell mateix havia pogut ser temptat de pecar carnalment amb una bona dona com aquesta.

Molt hàbilment, Llull ha tornat a plantejar el problema del mal al món (tema de reflexió de l'episodi de la pastora) al final del capítol sisè (I, 6, 18). Fèlix davalla de la muntanya: és una partença física i espiritual que suposa tornar al món, un allunyament simbòlic de la divinitat. Llull dóna indicis del que passarà més endavant. Les reflexions de Fèlix al començament del capítol setè (I, 7, 2-3) recorden alguns dels pensaments del seu pare al pròleg, ha analitzat una situació com si fos l'ermità del qual acaba d'acomiar-se.

Aquesta actitud de Fèlix es repeteix en el diàleg amb la folla fembra: el jove mostra a la dona la meravella que li ha provocat el coneixement de les seves intencions. Fèlix li mostra la paradoxa del seu comportament i li recorda que s'està condemnant amb les seves accions pecaminoses amb el prelat. Tot i això, la folla fembra en lloc d'agrair la bona voluntat i la bona intenció de Fèlix, el rebutja. La situació presenta semblances amb l'habitual motiu de les novel·les de cavalleries de la dama *vilaine*, en el qual una mala dama reprèn un cavaller injustament. Per exemple, Tristany és acusat per una

que havia gran desplaer per la mort del fill d'aquest home, el qual va respondre que més gran seria el seu guany per la paciència en la mort del seu fill que el dany generat per aquesta pèrdua (*OS II*: 294). Un cavaller tenia un fill que va morir en pecat. El cavaller es planyia i plorava perquè el seu fill estaria en eterna maledicció de Déu (*OS II*: 294). Un burgès tenia un fill que estimava molt que va morir sobtadament. El burgès va cercar consol en Déu i es va adonar que s'havia d'accontentar amb la justícia i amb la voluntat de Déu, el qual havia d'estimar més que el seu fill (*OS II*: 307). Un cavaller i el seu fill, tot just adobat, van anar a combatre un enemic. El pare es va vanagloriar dels guarniments i de l'actitud del seu fill. De sobte, un cairell va ferir de mort el jove cavaller i son pare es va meravellar per haver-se vanagloriat de quelcom fugisser com el seu fill (*OS II*: 353). D'una altra banda, trobar-se una dona plorant al mig del bosc és un tòpic cortesà. Per exemple, hi ha una mostra a la "Recepta de Xarob" de Cerverí de Girona. El trobador va cavalcant pensant en una nova dansa, quan de sobte troba una dona plorant desconsoladament i esquinsant-se la gonella. Aquesta dama és Cortesia. Joan Coromines assenyala que el sonet IX de la *Vita nuova* de Dante reprèn aquest motiu (*Cerverí*: 156-159).

¹ Per a les implicacions sexuals i narratives de la temptació de luxúria de Fèlix, cf. Badia 2005: 33-34.

d'aquestes dames de ser un fals cavaller. Però, l'heroi la deixa parlar i no respon a les seves falses acusacions ni a les seves impertinències (*Tristan*: 112-113).

Aquest Fèlix amb pretensions de mestre rep novament el rebuig d'un món pervertit que no és capaç d'entendre i que somou perillosament la seva estabilitat psicològica. El jove ha tornat a dubtar i el dubte ha fet nèixer la temptació de pensar que, realment, la vinguda de Jesucrist no devia ser certa. És la mateixa reacció que havia tingut en presenciar la mort violenta de la pastora. Llull mostra la diferència que hi ha entre el món ideal que cerca Fèlix i la realitat quotidiana i reflecteix d'una manera força crua la incomprensió amb què haurà de conviure sempre que hi tingui contacte.

El dubte en la fe es materialitza en la trobada amb una altra dona que ha pecat per l'excessiu amor que tenia al seu fill acabat de traspasar. Com s'esdevé en les novel·les de cavalleries, la trobada casual del cavaller amb una dama al mig del bosc, bé provoca desgràcies o greus dificultats a l'heroi o bé la salvació o l'ajut necessari en qualsevol moment per acomplir la seva missió tant militar com espiritual. En aquest cas, com també feien els cavallers, gràcies a aquesta mare podrà aconhortar-se espiritualment i continuar la seva formació a l'ermita de Blaquerna.

Els dos episodis ofereixen dos rols diferenciats de Fèlix: al primer intenta ser un conseller, però no se n'ensurt. Al segon és ell que rep el consell, però tampoc no està a l'alçada de les circumstàncies (precisament perquè es troba en un estat de pertorbació provocat pel dubte en la fe que ha covat anteriorment). Des d'aquesta consideració, es demostra clarament que el jove encara no ha completat de cap manera el seu aprenentatge, ja que hi ha moltes coses encara que no és capaç d'entendre. Com que no entén, dubta. Com que dubta, és temptat. I, finalment, com que és temptat, acaba pecant i actuant per la segona intenció i no pas per la primera.

L'ensenyament del fragment és clara: cal estar alerta i no amollar mai, ja que el mal es presenta i triomfa on menys s'espera i fins i tot en els que estan més convençuts de la seva fe i que volen sacrificar la seva vida per Déu. Sense la confirmació de la fe i la solidificació del coneixement de Déu, qualsevol circumstància fa els homes vulnerables davant del món i de l'individu mateix. Per exemple, és possible que Fèlix, quan es troba amb la mare que ha perdut el seu fill, hagués pensat en la possibilitat d'aconhortar-la mitjançant la concepció d'un altre infant. Fèlix hauria pensat en la primera intenció del sexe, la procreació, però sense les condicions adequades aquest pensament ha acabat temptant-lo. Anàlogicament, d'aquesta manera es contrastaria l'impuls sexual negatiu dels homes amb la perfecta generació de la trinitat.

Aquesta segona temptació de Fèlix que fa necessari l'adoctrinament i el conhort de Blaquerna consta de dos moments: un primer moment de dubte en la fe en què rebutja la vinguda del Messies i un segon de temptació de luxúria quan vol pecar amb la mare que acaba de perdre el seu fill. Però, com s'explica clarament al capítol setè, un pecat és conseqüència d'una altre pecat. Cosa que aplicada a la segona temptació, es podria considerar que la temptació de luxúria és fruit de la temptació de fe i, per tant, és una sola temptació que es palesa amb dos pecats.

b, 2) Continguts

El capítol setè se centra més aviat en la temptació de Fèlix i en el posterior conhort de Blaquerna tant d'ell com de la dona que els acompanya. De tota manera, molt breument, Blaquerna desfà el dubte de fe que el feia negar la vinguda del Fill de Déu mitjançant l'exposició doctrinal d'un dels personatges d'un exemple (I, 7, 36).¹

El capítol vuitè, doctrinalment, també es limita a explicar les dues natures del Fill i la finalitat de l'encarnació en funció de la voluntat divina (I, 8, 2). Al novè, en canvi, Llull justifica històricament l'encarnació (I, 9, 4) i el valor exemplar de Jesús (I, 9, 10). Al capítol desè, Llull justifica la virginitat de Maria (I, 10, 2), l'explica elementalment (I, 10, 4) i acaba descrivint doctrinalment el valor de la Mare de Déu i el seu significat (I, 10, 11). El capítol onzè es limita a descriure els profetes en funció de les dues èpoques ben diferenciades de la història del cristianisme que havia apuntat al pròleg (I, 11, 10). I, finalment, al capítol dotzè s'insisteix en la mateixa idea a partir de la tasca dels apòstols.

En definitiva, com s'havia donat en la primera secció després del llibre quart dedicat a la trinitat, la doctrina que constitueix el nus de la segona secció és força limitada i no hi ha, metodològicament, cap aportació.

b, 3) Conclusió

Al final del capítol dotzè (I, 12, 27), Fèlix ben satisfet s'acomiada de Blaquerna tot cercant noves meravelles.

¹ Tot el capítol setè està organitzat d'una manera paral·lela i harmònica: Passatge de la folla fembra. Passatge de la mare que ha perdut el fill. La mare exposa el seu problema amb 2 exemples. Blaquerna respon amb 2 exemples. Fèlix exposa el seu problema amb 2 exemples. Blaquerna respon amb 2 exemples.

3. 4. 2. 4 Llibre segon

c) Secció 3

c, 1) El pròleg del llibre segon

Després del comiat de Blaquerna, Fèlix segueix un camí, però no troba cap meravella. Fins que arriba a una petita església, en la qual un ermità interessat per l'angeologia llegeix el *Llibre dels àngels* de Ramon Llull.¹

Aleshores, Fèlix s'adona que sobre la porta hi ha un altar dedicat a l'arcàngel Miquel caracteritzat per les seves ales i perquè amb una balança pesa ànimes. Aquesta imatge provoca la meravella de Fèlix i suposa l'excusa perfecta per la posterior descripció doctrinal dels àngels.

c, 2) Continguts

El capítol tretzè descriu els àngels a partir del concepte de semblança (l'explicació del qual s'havia donat al llibre primer): els àngels són les criatures més semblants a Déu perquè la natura de Déu exigeix que hi hagi ésser semblants a Ell (II, 13, 1-3). El capítol catorzè estudia l'afany cognoscitiu dels àngels i la seva essència a semblança de la trinitat divina i de l'ànima dels homes (II, 14, 9-11). I, finalment, als capítols quinze i setze no es dona pròpiament doctrina, sinó que al quinze s'ofereix una comparació exemplar entre el funcionament de l'enteniment dels àngels i els dels homes i al setze una comparació entre la *locutio* angèlica (justificada per la tradició evangèlica) i alguns comportaments humans amb què té alguna relació com l'activitat de les tres potències de l'ànima (la seva essència és semblant), el somni i la consciència.

Com anteriorment, la doctrina del llibre segon complementa l'anterior. Aquest llibre és un complement del primer que no és completat doctrinalment fins als llibres IX i X, en què es dona raó dels àngels i dels dimonis al cel i a l'infern respectivament.

c, 3) Conclusió

Fèlix, satisfet del coneixement rebut, s'acomiada de l'ermità per tal de cercar noves meravelles al començament del llibre tercer.

¹ Aquest motiu de no trobar meravelles sembla que es fa ressò dels tòpics estilístics de les novel·les artúriques quan els cavallers no troben aventures en les quals demostrar la seva vàlua: "Ci androit dis li contes que qant messires Gauvain fu partiz de Helin ciu il ot fait chevalier, si erra tote jor sanz aventure trover dom a parler face" (*Lancelot* II: 170). "Ce dit li contes que Hectors chevauche sanz aventure trover don a parles face, tant que il vint outre la riviere de Saverne (*Lancelot* II: 210). "Li contes dist ke, quant Lanselos se fu partis del duc de Clarans et de mon seigneur Yeuwain, ke il chevaucha grant piece sanz aventure trouver ki en conte fache a amentevoir, tant ke li jors tourna a declin et la nuit aprocha" (*Lancelot* IV: 98). "Messire Gauwains, che dist li contes, quant il se parti des autres, si chevaucha toute jour et l'endemain sanz aventure trouver" (*Lancelot* IV: 454-456).

3. 4. 2. 5 Llibres novè i desè

La disposició natural dels continguts dels llibres IX i X es correspon amb l'estructura jerarquitzada i decreixent (de Déu als elements) de l'imaginari medieval.¹ Els continguts dels dos darrers llibres es fonamenten doctrinalment a partir de la idea de la manifestació de Déu en tota la seva creació i en les seves criatures. Idea que havia estat desenvolupada i justificada al llibre primer i que reapareix d'una manera recurrent en altres passatges de la novel·la.

La diferència entre els àngels (capítol 116) i els dimonis (capítol 119) es justifica en funció de la semblança en potència entre Déu i les seves criatures (tant àngels com dimonis) i la diferència en acte (mentre que els àngels aconsegueixen la seva finalitat i són confirmats eternament en el bé, els dimonis perverteixen la seva essència amb els seus actes i s'instal·len eternament en el mal). Els capítols 117 i 120 descriuen la presència de les ànimes al paradís i a l'infern respectivament. L'ànima és el punt de contacte dels homes amb el món supralunar. La seva essència és semblant a la dels àngels i a la dels dimonis, per bé que sense el cos l'individu és incomplet. Finalment, els capítols 118 i 121 s'ocupen dels cossos ressuscitats (i de la seva constitució elemental) després del judici final.

A l'apartat 3. 1. 3 ja havia apuntat la possibilitat que l'estructura d'aquests llibres estigués determinada per l'Art, concretament per un dels triangles de la figura T:

Llibre IX		Llibre X
Concordança	← Diferència →	Contrarietat
(amb Déu)		(amb Déu)
Àngels		Dimonis
Ànima en glòria		Ànima en pena
Cos en glòria		Cos en pena
Elements en harmonia		Elements en corrupció

Al capítol 96 del llibre vuitè (De concordança i de contrarietat) Lull explica la importància d'aquests termes a partir de la comparació entre Déu i els homes. Entre Déu i els homes s'estableix una relació de concordança o de contrarietat. La concordança es dona per la semblança de l'home en haver estat creat a imatge de la divinitat. La concordança es dona per aquesta semblança i quan usa aquestes semblances en reverència i honor de Déu. Aleshores es dona concordança d'obra entre semblança i semblança i concordança entre Déu i els homes. Quan aquestes semblances són contràries a les dignitats de Déu es produeix una gran contrarietat entre Déu i els homes. En definitiva, quan l'home actua segons la primera intenció actua en concordança amb Déu. Quan actua segons la segona intenció actua en contrarietat amb Déu (*OS II*: 312).²

A més a més, cal recordar que els llibres IX i X fan part del nus de la secció vuitena com a complement cognoscitiu dels continguts antropològics del llibre vuitè i com a descripció de la vida futura i plena al costat de Déu. En aquest sentit, té raó de ser el

¹ Per a la relació d'aquesta concepció medieval i Lull, cf. Pring-Mill 1991: 53-62.

² Sebastià Trías Mercant (1997: 118) sosté que l'ètica lul·liana es fonamenta en parelles de contraris. L'origen ontològic d'aquesta ètica rau en dos parelles de principis artístics radicals que estructurin tota la creació: concordança i contrarietat i perfecció i imperfecció. El doblet concordança i contrarietat fonamenta i situa l'ètica de Lull en el pla ontològic i psicològic a través de la referència a la finalitat.

plantejament complementari i en contrast entre el paradís i l'infern. Cosa que es confirma pel fet que Llull faci quatre remissions del llibre IX al X: X, 119, 2; X, 119, 6; X, 120, 15 i X, 121, 2. En tots els casos, Fèlix compara la doctrina de les penes infernals amb la que ja coneix de la glòria dels àngels, de les ànimes o del cos.

En definitiva, els dos llibres estan disposats com a blocs antagònics: es repeteixen els temes en funció de les semblances i de les divergències principals. L'estructura és senzilla, però efectiva, clara i força pedagògica. Això no obstant, els dos llibres difereixen en un aspecte important: el llibre IX es caracteritza bàsicament per la centralitat de la doctrina i de l'Art, mentre que el X es limita a la reinterpretació de la doctrina anterior aplicada en un context totalment oposat i a la il·lustració mitjançant diversos exemples. És un fet semblant, encara que aquí força més clar, del que s'ha donat al llibre primer i al llibre segon després de l'explicació de la trinitat.

Amb certesa, Llull condiona la doctrina del llibre X en funció de la del llibre IX. Aquesta voluntat d'economitzar i d'aprofitar al màxim la doctrina artística és una constant de tota la novel·la que, des del punt de vista metodològic, respon a un dels principis fonamentals de l'Art, segons el qual tota la realitat material i espiritual es pot explicar a partir de principis comuns i universals.

De tota manera, hi ha alguns temes molt concrets i de detall que mereixen una explicació força més exhaustiva, amb la qual Llull dona raó i completa la descripció artística de l'altre món com, per exemple, l'activitat de l'essència de les criatures espirituals o el comportament dels elements en funció que es trobin al paradís o a l'infern.

Finalment, m'agradaria cridar l'atenció sobre l'últim paràgraf del llibre X (X, 121, 22-23) pel fet que Llull acaba la doctrina de la novel·la retornant als principis primers de l'Art. És a dir, a les dignitats.¹

¹ A diferència d'altres obres com, per exemple, el *Llibre de contemplació*, en la divisió de l'obra en llibres i capítols no hi ha cap interpretació simbòlica. Per a la simbologia numerològica en la literatura medieval, cf. Curtius 1976: 700-719. Per a aquesta simbologia en Llull, cf. Pring-Mill 1991: 80-94.

Taula. Macroestructura del Llibre de meravelles

<i>Pròleg</i>	<p><i>Captatio benevolentiae</i></p> <ul style="list-style-type: none"> -dedicatòria a Déu -dificultats de l'autor -exili -utilitat del llibre <p>Situació espaciotemporal de la història</p> <p>Motiu i plantejament de l'acció</p> <p>Presentació dels personatges</p> <p>Enumeració dels continguts</p>
<i>Llibres I a X</i>	<p>Doctrina</p> <p>Seccions 1 a 8</p>
<i>Epíleg</i>	<p>Presentació Fèlix com a mestre</p> <p>Institucionalització de l'ofici de Fèlix</p> <p>Fi de la història</p>

Taula. Microestructura de la secció 1

<i>Plantejament</i>	Episodi de la pastora
<i>Nus</i>	<p>Doctrina</p> <p>I, 1 - I, 6</p> <p>I, 1 - I, 3</p> <p>Preparació per a l'explicació de la trinitat</p> <p>Existència de Déu</p> <p>Dignitats</p> <p>Semblança</p> <p>I, 4</p> <p>Explicació de la trinitat per la seva obra interna i externa</p> <p>I, 5 - I, 6</p> <p>Aplicació de la doctrina anterior</p> <p>On és Déu</p> <p>Creació</p>
<i>Desenllaç</i>	Satisfacció i comiat

Taula. Microestructura de la secció 2

<i>Plantejament</i>	<p>Episodi de la folla fembra</p> <p>Episodi de la dona que ha perdut el seu fill</p>
<i>Nus</i>	<p>Doctrina</p> <p>I, 7 - I, 12</p> <p>I, 7 - I, 10</p> <p>Aplicació de la doctrina anterior</p> <p>Cristologia</p> <p>Mariologia</p> <p>Pecat original</p> <p>I, 11 - I, 12</p> <p>Aplicació de la doctrina anterior en temes tangencials</p> <p>Profetes</p> <p>Apòstols</p>
<i>Desenllaç</i>	Satisfacció i comiat

Taula. Microestructura de la secció 3

<i>Plantejament</i>	Episodi a l'església amb la imatge de l'arcàngel Gabriel
<i>Nus</i>	<p>Doctrina</p> <p>II, 13 - II, 16</p> <p>Aplicació de la doctrina anterior</p> <p>Angeologia</p> <p>Existència dels àngels</p> <p>Essència dels àngels</p> <p>Enteniment dels àngels</p> <p><i>Locutio</i> dels àngels</p>
<i>Desenllaç</i>	Satisfacció i comiat

Taula. Microestructura dels llibres novè i desè (nus de la secció 8)

<i>Llibre IX</i>		<i>Llibre X</i>
paradís		infern
	lloc (cel empiri/centre de la terra) lluminositat/foscor plenitud/buidor presència/absència de Déu bé etern/pena eterna	
cap. 116		cap. 119
Déu	← dignitats → bonesa/justícia/poder, etc.	Déu
àngels	éssers espirituals qualitats semblants a les dignitats essència (enteniment, voluntat, memòria) tres graus de glòria i pena creació i caiguda dels dimonis bonesa/maldat concordança/contrarietat remissió X, 119, 2 i X, 119, 6	dimonis
cap. 117		cap. 120
ànima	éssers espirituals qualitats semblants a les dignitats essència (enteniment, voluntat, memòria) tres graus de glòria i pena bonesa/maldat concordança/contrarietat estat transitori remissió X, 120, 15	ànima
cap. 118		cap. 121
cos (home)	home → ànima + cos cos augmenta la glòria o la pena glòria o pena a través de l'ànima concordança/contrarietat física elemental eternitat remissió X, 121, 2	cos (home)

3. 4. 3 *El narrador del Llibre de meravelles*

A diferència d'altres obres dialogades que reproduïxen directament el diàleg entre els personatges, el *Llibre de meravelles* des del començament presenta un narrador que estructura i presenta tota l'acció i la majoria de personatges de la novel·la. L'anàlisi d'aquesta entitat narrativa demostra la voluntat literària de Llull; palesada, sobretot, en la unió harmònica entre la doctrina artística i la forma exigida pel gènere.

En aquest sentit, l'estudi de les funcions del narrador dins de la novel·la del mallorquí dona llum sobre algunes de les característiques estrictament literàries del text. Tanmateix, aquest estudi també planteja un problema fonamental que, al meu parer, ha portat a alguns errors d'interpretació en algunes aproximacions al *Llibre de meravelles*, bàsicament per la complexitat de la situació i la més que possible irresolució de la qüestió.¹

Per tant, abans de començar a descriure les característiques funcionals i instrumentals del narrador del *Llibre de meravelles*, cal establir de qui es tracta. És a dir, si és una narrador extradiegètic o bé és una narrador diegètic que es pot focalitzar en alguns dels personatges de la narració. El plantejament és força clar i senzill, però la solució es presenta una mica més complexa.

En primer lloc, la novel·la des del pròleg és presentada per un narrador clarament extradiegètic i omniscient que, de cap manera, es pot assimilar amb cap dels personatges de l'acció:

“[Pròleg, 1] En tristícia e en languiment stava un home en stranya terra. Fortment se meravellava de les gents de aquest mon com tant poch conexen e amen Deu, qui aquest mon ha creat e donat als homens en gran noblea et bonea, per tal que per ells fos molt amat e conegut. Aquest home plorava e planyia com Deus en est mon ha tan poch amadors, servidors, loadors. E per ço que sia conegut, amat e servit fa aquest *Libre de meravelles*, lo qual deperteix en deu parts; ço es a saber: Deu, angels, cel, elements, plantes, metalls, besties, home, paraís, infern”.

És una narrador típic en tercera persona que, justament en aquest paràgraf, presenta els personatges (el pare de Fèlix), defineix el concepte de meravella, planteja un problema que farà anar endavant l'aventura del seu fill i justifica la utilitat i la necessitat del llibre que tot just comença. De tota manera, el problema arriba al final del paràgraf, ja que el narrador explica que el pare de Fèlix fa un llibre. Al paràgraf següent, el narrador introdueix el discurs directe del pare. Fins ara, doncs, les dades donades pel text són les següents:

<i>Narrador</i>	<i>Personatges</i>
1. Omniscient	1. Pare (editor de la novel·la)
2. Extradiegètic (fora de l'acció)	2. Fill (protagonista i autor de la novel·la)
3. No és l'autor de la novel·la	3. Segon Fèlix (continuador de la novel·la)

¹ Per a les entitats narratives dels romans en prosa, cf. Baumgartner 1987: 172-177. Per al narrador en la narrativa de temàtica antiga, cf. Petit 1985: 753-827. Per a altres consideracions sobre Llull com autor i personatge, cf. Badia 1995.

A continuació, durant tots els llibres doctrinals, la figura del narrador no presenta cap complicació: es limita a complir les seves funcions instrumentals, ja apuntades. Això és fer avançar l'acció (normalment els canvis d'escena suposen un canvi de tema o de mestre), introduir i donar suport estructural als diàlegs i, finalment, descriure, quan s'escau, la tensió psicològica viscuda per alguns personatges en determinades situacions.

En canvi, a l'epíleg (constituït pels llibres 122 i 123), es donen una sèrie d'incoherències que compliquen la situació presentada al pròleg general de la novel·la. De fet, quan Fèlix s'acaba establint al monestir on mor, és presentat com el compilador (sinó autor) del recull:

“[122, 5] Gran desig ach l'abat et tot lo covent que Felix fos monge d'aquell monestir, mas Felix s'escusá et dix que ell era obligat a anar per lo mon recomptant aquelles maravelles que ha vistes et oydes et a son pare ho havia promés. L'abat et tot lo covent pregaren Felix que preses lur abit et que en lur abit anás per lo mon recomptant lo *Libre de maravelles*”.

Però més endavant el que sembla que acaba fent el recull és el Segon Fèlix, ja que completa l'obra inacabada de Fèlix per la seva sobtada mort:

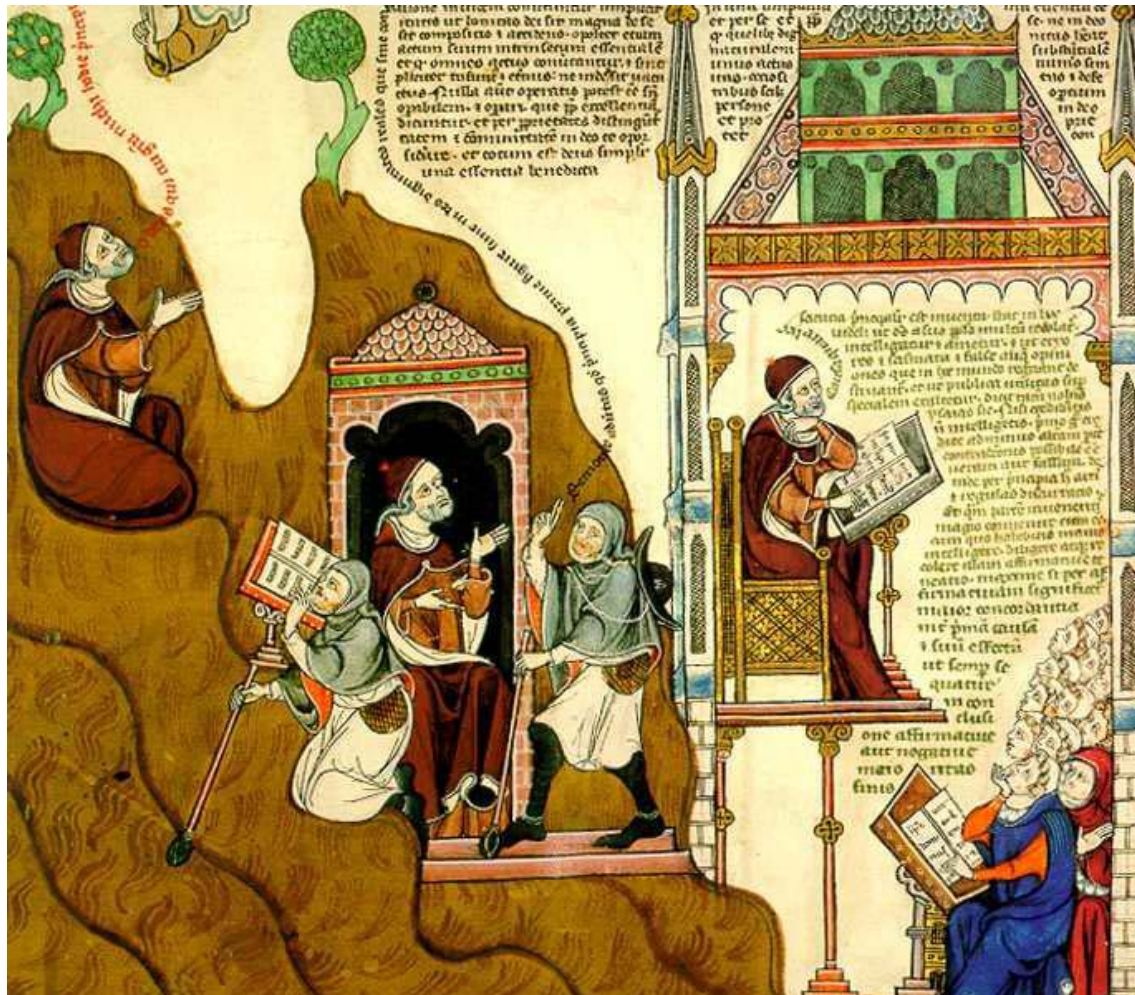
“[123, 2] Lo monge entés que aquella maravella no havia recomptada Felix en son libre et dix que bona li y seria que hom la y mesés. Enaprés clamá merçé al abat et agenollás denant ell et denant tot lo covent et, en plorant ab gran devoció, demaná l'ofici que Felix havia que ell l'agués, et que anás per lo mon segons que a Felix fo altrejat. L'abat et tot lo covent consentiren al monge et meseren-li nom Segon Felix.

[123, 3] L'abat doná sa benedició a Felix et Felix aná per tot lo mon. Et recomptant lo *Libre de maravelles*, multiplicava aquell segons les maravelles que atrobava, et l'abat et tot lo covent ordenaren que per tots temps hagués en aquell monestir monge qui hagués aquell ofici et qui hagués nom Felix”.

És a dir, Fèlix abans de morir tenia enllestit un llibre, en el qual devia haver pres nota de les meravelles que havia observat i en el qual es descrivia la seva evolució doctrinal fins aquí. Mort el jove, l'obra hauria estat ampliada pel segon Fèlix, però aquestes noves aventures i meravelles no haurien estat recollides en el text presentat pel narrador. Així doncs, de l'autoria fictícia del llibre atribuïda al pare, ara s'ha passat a tenir tres possibles autors. Per bé que, cap dels tres no pot ser assimilat al narrador, ja que en tots tres casos, la descripció de la hipotètica autoria del llibre sempre ha estat reportada per aquest narrador omniscient i extradiegètic.

En aquest context, només se m'acut una possible solució en la qual s'ha de distingir entre dues hipotètiques obres: el del narrador i el dels personatges. És a dir, d'alguna manera i molt subtilment, Llull ha recorregut al tòpic del manuscrit trobat, altrament no trobo una solució possible a tot plegat. Aquest tòpic ha sobreviscut fins a la narrativa contemporània, a més a més, aquesta concepció no és pas aliena al mateix Llull que, al *Llibre de contemplació* ja havia fet servir aquesta idea. En aquest cas, però, havia atribuït indirectament el llibre de Déu:

“Vós, Sènyer, sabets bé que jo som vil e per natura pobre e per mes males obres; per què jo no som digne que en esta obra mon nom sia escrit, ne que a mi sia atribuïda esta obra; per què jo mon nom exil e delesc d’esta obra, e ella, Sènyer, atribuesc e dó a vós, qui sòts nostre senyor Déus” (*Llibre de contemplació*: 108).



En aquests casos, se sol parlar d’un narrador editor que, al meu parer, és una figura bastant ajustada a la realitat del *Llibre de meravelles* i que permet de donar una explicació a les contradiccions que es donen entre el pròleg i l’epíleg.

En primer lloc, el pare s’adona d’un problema al món i impulsa el seu fill a l’aventura de cercar les meravelles del món i aconseguir la salvació de la seva ànima. Com que una de les obligacions imposades pel seu pare a Fèlix és que expliqui tot el que sap (no que expliqui les meravelles que ha trobat, sinó que comparteixi la doctrina salvadora de l’Art) i que pregunti el que no sap, no és estrany que Fèlix compilés el seu coneixement i les seves peripècies després de l’emancipació en un llibre intítulat *Llibre de meravelles*. Aquest recull, mort l’autor, hauria passat a les mans del Segon Fèlix que l’hauria completat. D’alguna manera que no és possible de saber, aquest llibre hauria arribat finalment al pare de Fèlix, el qual l’hauria editat, centrant-se en la vida exemplar del seu fill. Aquesta versió és la que coneix i edita el narrador i la que arriba al lector.

Evidentment, tota aquesta hipotètica xarxa de redaccions, només pot respondre a la voluntat del vertader autor de la novel·la, Ramon Llull, de no implicar-se subjectivament en el text i d'evitar d'aquesta manera que la història perdi part de la seva força exemplar i universal. És obvi que Llull fa part de la història i que la seva no és pas una participació objectiva. Amb tot, Llull és conscient de les exigències del gènere i de les expectatives dels lectors i decideix de mantenir-se al marge de la història per tal de fer-la creïble i versemblant per ella mateixa.

Dit això i tornant a l'anàlisi del narrador, cal apuntar que durant tota la novel·la el narrador té tres funcions principals: fer avançar l'acció de la novel·la, descriure els personatges (realitzant interioritzacions psicològiques o introduint el seu discurs directe) i justificar o resumir alguns dels continguts doctrinals de la novel·la.

El narrador fa avançar l'acció de la novel·la o en resumeix els fets mitjançant diversos sumaris:

“[I, 1, 13] Aprés aquesta semblança, lo sant home dix que rahó jutge e coneix que fora lo firmament cové esser alguna cosa e aquella cosa es Deu, com sia cosa que ço qui es dintre lo firmament no sia en tan gran quantitat com es lo firmament qui conté tot ço que ha en si e si Deus no era defora lo firmament, seguir-s'ie que major cosa fos no esser que esser, cor defora lo firmament seria no esser en infinida granea e ço qui seria dintre lo firmament seria granea finida e termenada e açó es molt inconvenient”.

En aquests casos, els fragments en què el narrador pren la veu narrativa actuen com a contrapunt temporal de l'estructura principal de la novel·la basada en el diàleg i, per tant, en la descripció de les accions en temps real. És a dir, quan el temps de la història coincideix amb el temps de la narració. Aquest contrast resulta interessant i significatiu, sobretot, perquè en tot el llibre no hi ha cap marca temporal ni espacial. De fet, els lectors de la novel·la desconeixen gairebé tots aquests aspectes del protagonista: no se sap el moment en què Fèlix marxa de casa, quina edat té quan se'n va de viatge, quant dura el viatge, quan arriba al monestir ni on és aquest monestir, quant de temps s'hi passa amb ells ni, naturalment, quants anys té quan mor.

Altres cops, la funció del narrador és simplement realitzar un sumari de l'acció en temps reals condicionada per la reproducció del diàleg entre els personatges. D'aquesta manera, s'alleugereix la narració i es condensen tant els continguts com la història:

“[I, 5, 1] Felix demaná al hermitá on es Deus, cor fort se meravellava com no-l vehia. Respós l'ermitá que Deus está en si mateix et es en si mateix e en tot quant es essencialment e presencialment. E cor Deus no es cosa corporal, per açó es invisible als hulls corporals; mas, cor es cosa speritual, per açó es visible als hulls sperituals”.

Tornant a la figura del narrador, cal dir que estrictament és un narrador omniscient i instrumental que no forma part de la història (extradiegètic). Aquesta mena de narrador facilita molt la feina de l'escriptor, ja que permet de controlar absolutament la narració i distingir clarament la veu narrativa de la de l'autor. Aquesta distinció, a més a més, fa possible la sensació d'objectivitat i de distància respecte a la història necessària amb la voluntat realista i de versemblança de la novel·la.

Això no obstant, l'obra no està mancada de moments emotius i sentimentals, la finalitat dels quals és commoure els lectors. Descriure aquests moments també resulta relativament fàcil amb aquest narrador omniscient que té la capacitat de conèixer el pensament dels personatges i, per tant, té la capacitat de descriure'ls psicològicament a través de la interiorització del narrador en qualsevol dels personatges:

“[5] Dementre que Felix axí cogitava e-s meravellava de Deu qui a la pastora no hac ajudat pus que en ell se confiava, caech en gran temptació e duptá en Deu e hac oppinió que Deus no fos res, cor semblant li fo que si Deus fos, que a la pastora ajudás. E ab aytal temptació e oppinió aná tot lo jorn Felix tro a la nit, que esdevench en un hermitatge en que stava un sant home qui longament en theologia e en filosofia havia estudiat e ab sos libres e ab sa saviea en aquell hermitatge Deu contemplava e adorava.

[6] L'ermitá saludá a Felix molt agradablement en son venir, mas Felix no li poch re dir, mas que tots esbalayts se gitá a sos peus e estech longuament ans que parlar pogués. L'ermitá se meravellá de Felix qui parlar no podia et en son semblant coneix que alcun esbalayment havia. Felix en son coratge se meravellá de la temptació que havia, la qual molt forment lo turmentava. Et, on pus forment era turmentat, mes considerava e afermava que Deus res no fos; cor, si fos, ja no-l volgra jaquir caer en tan fort temptació e majorment, pus que ell, per amor de Deu, havia proposat que anás per lo mon per tal que a les gents lo fes amar e conixer, honrar e servir”.

La tria dels passatges i dels moments en què el narrador realitza aquestes interioritzacions en els personatges no és pas casual. De fet, es dona sempre que Lluïl ha de descriure algun moment decisiu en l'evolució dels personatges, com és el cas de la primera o de la segona temptació de Fèlix o quan està a punt de rebre el coneixement artístic de la trinitat i el narrador introdueix l'explicació en estil directe de l'ermitá amb un aclariment ben oportú:

“[I, 4, 18] Com l'ermitá hac, ab la significança de les creatures, significada a Felix la unitat e la trinitat de Deu, adonchs pujá a ensús e per les dignitats de Deu volch declarar a Felix la unitat e la trinitat de Deu, dient aquestes paraules”.

El narrador, en aquests casos, crida l'atenció del lector sobre els aspectes (emocionals o doctrinals) que vol destacar: la reacció dels personatges davant determinats estímuls mundanals, els processos psicològics que els porta a aquestes reaccions o els punts doctrinals fonamentals per a comprendre els continguts del *Llibre de meravelles*.

Lluïl es demostra especialment brillant en el moment de descriure aquests processos psicològics en Fèlix, sobretot en les dues temptacions que pateix abans de la seva consolidació definitiva de la fe i, al final de la novel·la, quan el protagonista arriba a la seva plenitud intel·lectual i al domini de la metodologia artística. D'una altra banda, aquesta descripció del món interior dels personatges els atorga un tarannà més humà que la majoria dels herois de les novel·les contemporànies. Això els fa més reals i, en els seus sofriments i dubtes, més propers al lector.

D'altres vegades, el narrador simplement serveix per a introduir el discurs directe dels personatges o alguns dels monòlegs dramàtics de què consta la novel·la.

Finalment, cal concloure que el narrador apareix en els moments més literaris del *Llibre de meravelles*, mentre que tendeix a desaparèixer o a actuar més puntualment l'explicació doctrinal guanya pes en la narració. Així, per exemple, el paper del narrador és fonamental i la seva presència és gairebé total tant en el pròleg com en l'epíleg i en la introducció dels episodis estrictament narratius del llibre. És a dir, en l'episodi de la pastora i el llop, en l'episodi de la folla fembra i de la mare que ha perdut el seu fill i en tots els canvis d'escenari o d'ermità.¹

¹ En aquest quadre, resumeixo els tres trets principals del narrador. El quadre no és exhaustiu, simplement dóna notícia de la situació d'alguns d'aquests trets en la novel·la. Per exemple, no he recollit els nombrosíssims casos en què el narrador introdueix el diàleg dels personatges, ja que la taula hauria esdevingut incomprensible i inacabable. De tota manera, he recollit la introducció del narrador en el darrer monòleg de Fèlix mentre agonitza.

<i>Avança l'acció</i>	<i>Descripció personatges</i>	<i>Resums doctrinals</i>
[proleg, 2]	[pròleg, 3]	[I, 5, 58] sumari d'un diàleg entre Fèlix i l'ermità
[I, 1, 1] canvi d'escena i trobada amb la pastora	[I, 1, 3] efectes del discurs de la pastora en Fèlix	[I, 9, 129] explicació exemple
[I, 1, 3] tragèdia de la pastora	[I, 1, 4] descripció de la primera temptació de Fèlix	[I, 9, 131-132] explicació exemple
[I, 1, 5] canvi d'escena i trobada amb el primer ermità	[I, 1, 9] efectes de la trobada amb l'ermità	[I, 9, 137] explicació exemple
[I, 1, 11] explicació d'un exemple que fa avançar l'acció	[I, 2, 9] efectes pregunta en l'ermità	[I, 9, 142] finalitat exemple
[I, 1, 12] sumari de l'acció	[I, 2, 29] insatisfacció de Fèlix	[I, 9, 144-146] finalitat exemple
[I, 1, 15] canvi d'escena, tema i capítol	[I, 4, 42] interiorització	[I, 9, 148] es narra l'exemple en estil indirecte
[I, 2, 32] canvi d'escena, tema i capítol	[I, 4, 46] introduir discurs directe del personatge	[I, 9, 150] es narra l'exemple en estil indirecte
[I, 3, 39] canvi d'escena, tema i capítol	[I, 4, 53] procés de coneixement	[I, 12, 163] es narra l'exemple en estil indirecte
[I, 7, 79-80] canvi d'escena i introducció de l'episodi de la folla fembra	[I, 4, 72] meravella de Fèlix	[I, 12, 168] es narra l'exemple en estil indirecte
[I, 7, 88] canvi d'escena	[I, 7, 87] reflexió de Fèlix sobre l'episodi de la folla fembra	[I, 12, 170] explicació de l'exemple
[I, 7, 93] canvi d'escena	[I, 7, 90] efectes del discurs de la mare que ha perdut el seu fill en Fèlix	[XI, 122, 8] introduir monòleg final de Fèlix
[I, 7, 95] sumari que justifica la visita de la dona i Fèlix a Blaquerna	[I, 7, 96] interiorització i introducció del discurs de Blaquerna	
[I, 7, 99] canvi d'escena	[I, 10, 133] interiorització Fèlix	
[I, 7, 111] canvi d'escena	[IX, 116, 12] efectes de la doctrina i plantejament de dubte	
[I, 8, 124] canvi d'escena i de tema	[IX, 117, 20] interiorització Fèlix	
[I, 10, 134-135] sumari	[IX, 118, 42] efectes doctrina	
[I, 12, 175] canvi d'escena i de tema	[IX, 118, 46-47] efectes doctrina	
[II, 13, 1-2] canvi d'escena	[X, 121, 40-41] efectes doctrina i interiorització Fèlix	
[IX, 116, 12] sumari		
[X, 120, 31] sumari		
[XI, 122, 1-7] canvi d'escena i desenvolupament de l'acció		
[XI, 122, 9] sumari		
[XI, 123, 10-12] sumari		

3. 4. 4 *El diàleg al Llibre de meravelles*

El diàleg literari es dona quan dos interlocutors (com a mínim), entre els quals s'estableix alguna mena de relació, conversen amb una finalitat determinada. Tradicionalment, s'han distingit dos tipus de diàlegs: el narratiu i el dramàtic. La diferència entre tots dos rau en la presència o en l'absència d'un narrador: al narratiu intervé un narrador (diegètic o extradiegètic), mentre que al dramàtic els personatges intervenen directament. Per exemple, entre les obres de Plató, hom ha considerat paradigma dels diàlegs dramàtics les obres següents: *Hípies*, *Ió*, *Critó*, *Menó*, *Cràtil*, *Fedre*, *Sofista*, *Política*, *Fileb* i *Lleis*. Mentre que entre els narratius s'inclourien les obres següents: *Protàgores*, *Lisis*, *Banquet*, *Fedó*, *República*, *Parmènides*. Alguns estudiosos consideren que aquesta distinció formal no és prou significativa i proposen una altra classificació basada en la intencionalitat i en la relació que s'estableix entre els personatges. Seguint aquesta proposta hi ha tres tipus de diàlegs literaris: el pedagògic, on s'estableix una relació jeràrquica entre els personatges, la finalitat de la qual és que el superior converteixi a l'inferior; l'erístic, on dos personatges disputen en el mateix nivell jeràrquic i l'heurístic, on també dos personatges en un mateix nivell discuteixen amb la voluntat d'arribar a la veritat (Guellouz 1992: 89-90).

Aristòtil opinava que Èsquil va ser el primer autor d'un diàleg literari en la història de la poesia grega (*Poètica*: 141). Tot i l'opinió del Filòsof, tradicionalment s'ha considerat Plató el pare del gènere. Els diàlegs filosòfics platònics es caracteritzaven per la voluntat dialèctica i pel tarannà inductiu i maièutic. Els estudiosos de l'autor distingeixen en el corpus platònic cinc estils fonamentals de presentació de les obres: el basat en l'intercanvi de preguntes i de respostes, la discussió, la narració, el quasi monòleg i, finalment, el monòleg o exposició contínua. Només els dos primers, però, es poden considerar pròpiament diàlegs. Tant en un cas com en l'altre, el model proposat per Plató pot anar des de la presentació dramàtica directa dels personatges (normalment no més de dos, amb aparicions puntuals d'altres), a la intervenció d'un narrador en primera persona que és un dels personatges de la reflexió o al control de tota la disputa per un narrador omniscient en tercera persona. Llucià va reviscolar el gènere gràcies a la creació d'un nou model híbrid, que mesclava la comèdia i el diàleg filosòfic. De tota manera, Plató i Llucià no van ser els models de referència dels diàlegs literaris dels autors medievals, sinó Ciceró (amb obres com les *Tusculanae disputatione*, *De natura deorum*, *Brutus*, etc.) i Sèneca (Guellouz 1992: 167-187).

Pel que fa als diàlegs cristians medievals llatins, fins ara l'origen es considerava que era l'obra de Sulpici Sever (360-420) titulada *Conlatio Postumiani et Galli*. Darrerament, però, hom ha tractat d'establir el llistat de tots els diàlegs medievals i l'elenc comença una mica abans, concretament, amb Minuci Fèlix (*Octavius*) i continua amb Agustí d'Hipona (*Soliloquia* o *De musica*, entre molts d'altres). A més a més, caldria tenir en compte el *De Consolatione philosophiae* de Boeci i, sobretot, els *Diàlegs* de Gregori el Gran, segurament el model més influent per a tots els autors posteriors. Diversos autors van mantenir el gènere des del final de l'alta edat mitjana al XIII: Joan Escot Eriúgena (*Periphyseon*), Pere Damià (*Dialogus inter judaeum requirentem, et Christianum e contrario respondentem*), Anselm de Canterbury (*Cur deus homo?*, *Disputatio inter christianum et gentilem*, etc.), Pere Abelard (*Dialogus* i *Soliloquium*), el *Dragmaticon philosophiae* de Guillem de Conches, o l'*Elucidarium* d'Honorí d'Autun, fins a un total de 167 autors, comptant les obres anònimes (Von Perger 1999).

Von Perger (1999: 464-467) considera que el Doctor Il·luminat és un dels autors medievals amb major número de diàlegs (amb un total de vint-i-un), entre els quals inclou el *Llibre de meravelles*:

“Felix ist der Held in einer Art Bildungsroman, wobei sich seine Bildung zum grossen Teil in Dialogen mit einem Eremiten vollzieht” (Von Perger 1999: 465).¹

El diàleg va ser una de les formes més emprades per presentar les seves obres, ja que permetia desenvolupar qualsevol contingut doctrinal i aconseguir el seu afany proselitista suggerint la superioritat del cristianisme sobre les altres religions monoteistes i sobre les diverses heretgies del moment. Lull es va beneficiar de la ductibilitat del gènere i el va fer servir tant per a les reflexions filosòfiques i teològiques de més volada com per a la divulgació més popular i simplificada. Normalment amb una clara finalitat apologètica i amb un lleuger embolcall narratiu, com al *Llibre del gentil*, a la *Disputació de cinc savis*, a la *Disputatio fidelis et infidelis*, a la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*, etc., seguint segurament models llatins com el *Dialogus inter Philosophorum, Judaem et Christianum* de Pere Abelard (Brummer 1981: 79).

Un gran nombre dels seus escrits doctrinals ofereixen implícitament una altra mena de diàleg, despullat de qualsevol voluntat literària, que es limita a l'enunciat de la pregunta i la resposta del narrador. Penso, per exemple, en les *Quaestiones* o en els diversos capítols de les seves obres artístiques més importants que tot sovint apleguen al final del recull una sèrie de demandes concretes que són respostes directament o remetent al paràgraf del tractat en què es trobava la solució, com l'*Art demonstrativa*, els *Començaments de medicina* o l'*Arbre de ciència*, entre d'altres.

En general, la crítica fins ara no havia estudiat el vessant literari del diàleg lul·lià. Només s'havia parat atenció a les obres que presentaven la forma de *disputatio* en les quals el narrador és absent (Domínguez 1999 i Friedlein 1999). Roger Friedlein ha estat el primer que ha estudiat sistemàticament els diàlegs lul·lians. Friedlein considera que el mallorquí ofereix uns diàlegs originals caracteritzats per una *ordinatio* força peculiar i original, per la voluntat de sistematització mecànica i per la presència habitual d'elements genuïnament literaris. Friedlein va establir i va analitzar les vint-i-sis obres de Lull que es poden considerar estrictament com a diàlegs: *Llibre del gentil*, *Liber de Sancto Spiritu*, *Oracions i contemplacions de l'enteniment*, *De adventu Messiae*, *Liber Tartari et Christiani*, *Disputatio fidelis et infidelis*, *Llibre de Sancta Maria*, *Disputació de cinc savis*, *Lo Desconhort*, *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*, *Disputatio*

¹ Des del punt de vista genèric, em sembla anacrònic qualificar el *Llibre de meravelles* de *Bildungsroman*. Aquesta qualificació post-romàntica (el paradigma de la qual és el *Wilhelm Meister* de Goethe) no té res a veure, lògicament, amb la percepció literària de Lull ni amb la caracterització del personatge. És obvi que Fèlix aprèn tot el que ha de conèixer un bon cristià durant tota la novel·la (de fet, palesar aquest procés és una de les finalitats del llibre). Com a conseqüència de tot plegat, durant aquest temps de formació, Fèlix arriba a la seva perfecció com a cristià i com a persona. Aquest procés, però, no consisteix pas en l'emancipació i en el reconeixement de Fèlix com a individu (que és, bàsicament, la finalitat d'aquesta mena de novel·les). Simplement, Fèlix aconsegueix de recuperar i d'aconseguir el seu objectiu com a cristià en reeixir en la seva finalitat al món (com a criatura de Déu i com a part de tota la creació). Fèlix no és, així doncs, un personatge que aconsegueix de trobar el seu propi camí gràcies a la seva voluntat o la seva tenacitat (cal recordar que Fèlix és convidat a seguir aquest camí pel seu pare), sinó que és un paradigma de comportament i d'actitud dels homes davant del món (com el món és mirall de Déu).

eremitaie et Raimundi, Consolatio Venetorum, Disputatio Fidei et Intellectus, Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni, Disputatio Raimundi et Averroistae, Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu, Liber lamentationis Philosophiae, Liber contradictionis, Liber de syllogismis contradictoriis, Liber de efficiente et effectum, Liber de quaestione valde alte et profunda, Liber disputationis Petri et Raimundi, De locutione angelorum, Llibre de consolació d'ermità, Liber de Deo maiore et de Deo minore i Liber de civitate mundi. L'estudiós alemany va excloure tant el *Blaquerna* com el *Llibre de meravelles*, per raons metodològiques i perquè en ambdós casos considerava que el diàleg era un recurs ocasional (Friedlein 2000 i 2004: 259-286).¹

Aquesta exclusió es pot justificar per raons metodològiques, ja que no hi ha un únic model per a tota l'obra i hi ha diversos passatges en què l'estructura dialògica fonamental es dilueix. En els llibres I, II, IX i X això es dona al pròleg, al llibre primer (episodi de la pastora I, 1, 1-6; episodi de la folla fembra, I, 7, 1-12 i l'episodi de la dona que ha perdut el seu fill, I, 7, 13-19), al llibre segon (pròleg) i a l'epíleg (tant al capítol 122 com al 123). A més a més, en aquesta mena d'estudis que intenten establir corpus des d'un punt de vista genèric, cal acotar necessàriament el nombre d'obres estudiades. Per contra, l'intent d'excloure la novel·la a partir de la idea que l'ús del diàleg és ocasional i que la funció estructural és secundària i tangencial resulta una interpretació interessada de la funció del diàleg al *Llibre de meravelles*. De fet, el diàleg del *Llibre de meravelles* té totes les característiques que Friedlein atorga als diàlegs lul·lians: ordre, mecanització i literarietat. A més a més, és indiscutible que el diàleg és l'estructura principal que vehicula els continguts, perfila els personatges i fa anar endavant la lleugera trama de la novel·la. Fins i tot, Martí de Riquer va definir l'obra com una enciclopèdia dialogada (*HLC* I: 303) i Von Perger (1999: 465) descriu clarament la novel·la com un diàleg entre mestre i deixeble. En la mateixa línia, si les raons de l'exclusió parteixen dels fragments en què l'estructuració dialògica desapareix, el paradigma del diàleg lul·lià per Friedlein, que és el *Llibre del gentil*, també hauria de ser exclòs de la llista a causa de la introducció i de la conclusió on no hi ha diàleg.

El *Llibre de meravelles* adapta el conegut gènere del diàleg didàctic, emprat sovint en la literatura moral popular, acadèmica i cortesana. La conversa entre Fèlix i els diversos mestres que se succeeixen en la novel·la conté la major part dels elements narratius de l'obra (Johnston 1992: 237). Llull planteja un diàleg força més elaborat que el de les *disputationes*, basat en l'activitat i en la intervenció del deixeble i en la confrontació de parers. Un tret que també és present en les seves obres apologètiques i que era una idea bàsica del seu sistema de conversió dels infidels. Aquesta opció s'acosta al model dels *Diàlegs* de Gregori el Gran o al dels *Dialogus miracolorum* de Cesari d'Heisterbach, en les quals el deixeble intervé, mostra la seva curiositat i demana al mestre que li mostri més coneixements. De tota manera, no hi ha constància de cap altra obra medieval en la qual el deixeble sigui capaç d'elaborar *exempla* com s'esdevé a la novel·la amb Fèlix (Ysern 1999: 51).

A diferència de les novel·les de temàtica artúrica, la resta de novel·les del XIII donen prioritat al diàleg sobre l'element narratiu, que es redueix a la introducció, resum o avançament de l'acció en temps real del diàleg (Payen i Diekstra 1975: 45). El diàleg lul·lià aconpleix unes funcions literàries ben determinades i efectives: contribueix a donar vivacitat, realisme i dramatització al text. A més a més, provoca una alternança en

¹ Per al diàleg al *Llibre del gentil*, cf. Friedlein 2004: 59-98; per al *Liber tartari et christiani*, cf. Friedlein 2004: 99-138 i per a les obres on hi ha un correlat subjectiu de Llull, cf. Friedlein 2004: 139-304.

el ritme de la prosa, com fan també la descripció o el monòleg (Baumgartner 1987: 187).

L'estructura dialògica permet a Lull d'introduir en la història tota mena de continguts teòrics i artístics, també li ofereix un model literari consolidat, senzill però efectiu i obert, en el qual tenen cabuda les reflexions i les exposicions més imbricades, les intervencions del narrador (que fa anar endavant l'acció de la novel·la) i els exemples que complementen i fan comprensible la doctrina. Aquesta disposició comporta una categorització efectiva del paper del personatges en la narració. Bàsicament, un mestre que mostra la ciència fonamental i un deixeble àvid de coneixements, curiós i ingenu, que al final arriba a l'emancipació intel·lectual i, sobretot, a la plenitud moral com a home i com cristià (com s'esdevé amb Fèlix en els llibres IX i X).

He intentat sistematitzar l'estructura del diàleg del *Llibre de meravelles* i l'esquema obtingut és el següent: a) *introducció*. Es planteja la qüestió indirectament o a través d'un exemple. La majoria dels cops, però, es planteja directament la pregunta sobre el tema de cada capítol. b) *exposició doctrinal*. L'ermità respon la pregunta o soluciona els dubtes del protagonista. En aquest cas no he distingit entre la doctrina estricta o els exemples que la complementen, ja que no és una distinció significativa per a la caracterització de l'estructura del diàleg. c) *dubte*. Exposada la doctrina, Fèlix demana les raons de tot el que no ha entès. Les preguntes, en aquest cas, es poden allargar a voluntat. d) *resposta* i e) *assimilació*.

Els punts ab) i cd) formalment són similars, però m'interessava distingir els dubtes generals plantejats al començament de cada capítol (que a vegades no es donen explícitament) dels dubtes més particulars que es donen en acabat. De la mateixa manera, en l'apartat de les exposicions doctrinals també normalment atenyen el tema en la seva generalitat, mentre que les respostes (igualmente doctrinals) responen els dubtes particulars.

En general, en cada capítol hi ha un o dos ítems doctrinals, com a màxim (excepcionalment als capítols 120 i 121 n'hi ha quatre). Al primer capítol del llibre primer quan comença pròpiament el diàleg que dona forma al procés d'aprenentatge de Fèlix, es dona un esquema desenvolupat i complet per dos cops (igualmente al capítol segon del llibre primer, però amb un sol contingut doctrinal). Presentat el model, es comencen a donar petites variacions sobre el tema: al capítol tres del llibre primer no es descriu l'assimilació de la doctrina. Al capítol quart hi ha dues variacions més: d'un contingut doctrinal es desenvolupen dues preguntes més i a continuació es passa directament d'un altre contingut doctrinal a l'assimilació d'aquests continguts. L'exemple més clar de l'allargament de l'estructura principal és la del capítol dotze del llibre primer.

Al capítol setè del llibre primer, Fèlix i la dona anònima que ha perdut el seu fill arriben a l'ermita on un ermità, Blaquerna, contempla Déu. Quan es troben tots tres, la tasca de Blaquerna es apaivagar les angoixes del jove i de la dona. En aquest capítol, pràcticament, només hi ha una exposició doctrinal sobre l'encarnació. Així doncs, la pràctica totalitat del capítol es dedica a la descripció de la manera en què Blaquerna aconhorta ambdós personatges. Tant la dona com Fèlix usen exemples per demostrar a Blaquerna el seu estat. De la mateixa manera, Blaquerna emprà exemples per a satisfer el seu cor i tornar-los la confiança en Déu i vèncer la temptació. L'estructura del diàleg,

però, és idèntica a l'habitual quan el contingut del missatge és plenament doctrinal. De fet, Llull es refereix a aquests exemples de Blaquerna com una mateixa doctrina (I, 7, 28). Més endavant (I, 7, 30), el narrador atorga aquest doble valor als enseyaments doctrinals de Blaquerna.

L'estructura del diàleg es manté als llibres IX i X i és especialment significativa per a la descripció de la cloenda de la formació del protagonista: Fèlix es troba en el punt culminant del seu aprenentatge.¹ Cada capítol s'articula al voltant d'una o dues exposicions generals de les quals es fan una sèrie d'aclariments (IX, 116; IX, 117 i IX, 118) o bé, a les quals s'arriba gràcies a una sèrie de preguntes concretes (X, 119; X, 120 i X, 121). Aquesta diferència es pot justificar per una raó ben simple: gran part dels continguts doctrinals exposats per l'ermità al paradís són aplicables a l'infern i, per tant, Fèlix pot fer preguntes en referència a uns coneixements que ja domina i amb els quals està força familiaritzat. Això, al meu parer, també justifica el major nombre de exemples del llibre X (concretament, sis al llibre del paradís i quinze al llibre de l'infern).

Enmig del diàleg dramàtic entre els personatges, el narrador té un paper fonamental per lligar uns continguts doctrinals amb els altres, recapitular la teoria, palesar el procés cognoscitiu de Fèlix i, tot sovint, simplement introduir els discurs directe dels personatges. Les intervencions del narrador, de tota manera, semblen arbitràries i no és possible de sistematitzar-les. Això no obstant, l'ús d'aquest recurs narratiu confirma la voluntat literària del mallorquí i l'alt grau d'elaboració de la novel·la. En aquest sentit, el narrador del *Llibre de meravelles* dona cohesió a la narració i fa més dinàmic el diàleg, alhora que alerta el lector sobre els processos psicològics entre els diversos personatges que comparteixen l'aventura cognoscitiva de Fèlix.

Aquesta darrera característica es palesa comprovant les acotacions del narrador. Al llibre primer (I, 1, 7), el narrador descriu el procés psicològic viscut per Fèlix després de la confirmació de l'existència de Déu. Fèlix analitza exhaustivament la doctrina rebuda i, un cop assimilada, s'alegra. Un efecte semblant és descrit al final del mateix capítol (I, 1, 17). Al capítol segon (I, 2, 2), és l'ermità qui es pren el seu temps per analitzar una pregunta de Fèlix, cosa que irrita el jove. El narrador també descriu la insatisfacció de Fèlix quan no es capaç d'interpretar les semblances de l'ermità (I, 2, 17-18). En aquest cas, el narrador explica que l'ermità s'adona d'aquest fet i decideix augmentar el grau de complicació de la seva doctrina. L'ermità aconsegueix satisfer-lo i el narrador descriu, un altre cop, l'èxit del procés (I, 2, 20). Altres vegades el narrador intervé simplement per oferir una conclusió resumida de la doctrina desenvolupada (I, 3, 13; I, 6, 18; I, 8, 22; I, 9, 22 i II, 14, 12) o per justificar el que fa meravellar Fèlix (I, 4, 5 i II, 14, 3) o a l'ermità (I, 6, 8).

El narrador també crida l'atenció del lector quan els continguts doctrinals són importants i complexos. Això, per exemple, s'esdevé quan l'ermità explica el misteri de la trinitat (I, 4, 18). El narrador recorda al lector que la demostració que s'ha fet fins aquest moment de la trinitat i de la unitat s'ha basat en la semblança de les criatures. La demostració posterior, en canvi, es dona a partir de la semblança de les dignitats. És una demostració per equiparació, superior a la primera. Aquesta intervenció del narrador és tota una declaració de principis tant de la metodologia emprada a la novel·la com dels

¹ Per a l'anàlisi de l'estructura dialògica dels llibres IX i X, cf. Bonillo 2005: 221-224.

mètodes demostratius amb què treballa Llull per arribar a la veritat. Al capítol setè del llibre primer, el narrador apareix per fer avinent la finalitat de les semblances de Blaquerna (I, 7, 31 i I, 7, 34, també a I, 10, 12) i per descriure la satisfacció de Fèlix després d'haver vençut la temptació i d'haver entès l'encarnació gràcies a les semblances de Blaquerna (I, 7, 42). El narrador també descriu el progrés de l'aprenentatge al final del llibre primer (I, 12, 27).

Als llibres IX i X, amb algunes excepcions puntuals, el narrador apareix quan ha d'intervenir el deixeble i desapareix quan ho ha de fer l'ermità. El narrador dirigeix el procés de cogitació, de comprensió, d'assimilació, de meravella i d'emancipació intel·lectual de Fèlix. Aquesta diferenciació entre els dos personatges té dues possibles interpretacions. En primer lloc, Llull pretenia oferir una versió digerible de l'Art, però no volia reduir la transcendència intel·lectual per l'objecte del seu coneixement ni la seriositat ni el rigor dels plantejaments, sobretot tractant uns temes (com els escatològics d'aquests dos darrers llibres) en els quals hom solia caure en la superstició. Per aquesta raó, sembla coherent que Llull aprofités la distància crítica que li permetia de reflectir el narrador i la possibilitat de perfilar sense apassionaments i amb una volguda objectivitat l'assimilació doctrinal i les meravelles de Fèlix. Fins que el deixeble no arriba al nivell del mestre (procés que Llull descriu amb cura i precisió), no intervé directament en el diàleg (X, 121, 3 i X, 121, 6). Per contra, com que a l'ermità implícitament li és atorgada l'autoritat moral i intel·lectual de l'Art, el pot fer parlar directament. En segon lloc, Llull volia descriure el paper del deixeble davant de la doctrina que li oferia el mestre. Per tant, havia de fer servir un narrador que pogués donar traces pràctiques d'aquest camí cap al coneixement. El narrador ofereix una sèrie de recursos útils amb els quals Fèlix és capaç d'anar assimilant la doctrina que li exposa l'ermità.

En definitiva, el narrador té la funció d'enllaç. És a dir, actua de lligam entre els diversos continguts doctrinals. Aquesta és sens dubte l'atribució més important del narrador en aquest diàleg i demostra que Llull cercava certa versemblança narrativa, ja que d'aquesta manera defugia el seguit de preguntes artificials i inacabables habitual en alguns reculls de l'època. Aquest narrador dóna coherència i naturalitat al text (per exemple, Guillem de Conches al *Dragmaticon* va fer una cosa semblant, sense el grau d'elaboració del *Llibre de meravelles*). Aquest narrador condiona d'una manera molt determinada la interpretació del text i fa avinent al lector els elements més importants de cada capítol (tant doctrinals com psicològics). En cap cas, doncs, es tracta d'un narrador instrumental. De fet, l'entitat narrativa és la tercera veu de l'estructura dialògica del *Llibre de meravelles* (normalment reduïda a dos interlocutors) que, d'alguna manera, és la reproducció realística d'un model d'aprenentatge comú a l'època, basat en la lectura, en l'assimilació i en la memorització dels continguts.

Taula. Esquema del diàleg¹

I, 1

a) introducció i/o dubte	7	10
b) exposició doctrinal	8	11-14
c) dubte	9	15
d) resposta	9	16
e) assimilació	10	17

I, 2

a) introducció i/o dubte	1-3
b) exposició doctrinal	4-13
c) dubte	14-18
d) resposta	18-19
e) assimilació	20

I, 3

a) introducció i/o dubte	1-2
b) exposició doctrinal	3-4
c) dubte	5
d) resposta	6-13
e) assimilació	

I, 4

a) introducció i/o dubte	1			15
b) exposició doctrinal	2-4			15-25
c) dubte	5	6	10	
d) resposta	5	7-9	11-13	
e) assimilació		10	14	26-27

I, 5

a) introducció i/o dubte	1
b) exposició doctrinal	2-4
c) dubte	5
d) resposta	6-7
e) assimilació	

I, 6

a) introducció i/o dubte	1		
b) exposició doctrinal	2		
c) dubte	3	6-9	12
d) resposta	4-5	10-11	13-18
e) assimilació			

¹ Cada taula es refereix a un capítol, els números de dins la taula es refereixen als paràgrafs corresponents de cada capítol. En els apartats b) i d) (respectivament exposició doctrinal i resposta) no he distingit entre la doctrina pròpiament dita i els exemples. He deixat de banda els capítols o paràgrafs estrictament literaris en què no es dóna aquest esquema ni el següent referit al procés d'aprenentatge: pròleg, llibre primer (episodi de la pastora, I, 1, 1-6; episodi de la folla fembra, I, 7, 1-12 i episodi de la dona que ha perdut el seu fill I, 7, 13-19), llibre segon (II, pròleg) i tot el llibre onzè (capítols 122 i 123).

I, 7

a) introducció i/o dubte	20-21	
b) exposició doctrinal	22-27	
c) dubte		28-33
d) resposta		34-41
e) assimilació	28	42

I, 8

a) introducció i/o dubte		1
b) exposició doctrinal		2-21
c) dubte		
d) resposta		
e) assimilació		22

I, 9

a) introducció i/o dubte	1	
b) exposició doctrinal	2-4	
c) dubte	5	7
d) resposta	6	8-10
e) assimilació		

I, 10

a) introducció i/o dubte	1	
b) exposició doctrinal	2-4	
c) dubte	5	10
d) resposta	6-9	11-13
e) assimilació		

I, 11

a) introducció i/o dubte	1		
b) exposició doctrinal	1		
c) dubte	2	4	9
d) resposta	3	5-8	10-16
e) assimilació			

I, 12

a) introducció i/o dubte	1					
b) exposició doctrinal	2-3					
c) dubte	4	11	16	18	20	25
d) resposta	5-10	12-15	17	19	21-24	26
e) assimilació	11					27

II, 13

a) introducció i/o dubte	1		
b) exposició doctrinal	1-3		
c) dubte		4	
d) resposta		5	
e) assimilació	4		

II, 14

a) introducció i/o dubte	1		
b) exposició doctrinal	2		
c) dubte		3	8
d) resposta		4-7	9-12
e) assimilació	3		

II, 15

a) introducció i/o dubte		1	
b) exposició doctrinal		2-6	
c) dubte			
d) resposta			
e) assimilació			

II, 16

a) introducció i/o dubte		1	
b) exposició doctrinal		2-4	
c) dubte		5	
d) resposta		5-6	
e) assimilació			

IX, 116

a) introducció i/o dubte			
b) exposició doctrinal	1-4		
c) dubte	5	11	13
d) resposta	6-10	12	14-15
e) assimilació	11		

IX, 117

a) introducció i/o dubte	1				
b) exposició doctrinal	2-3				
c) dubte	4	5	7	9	12
d) resposta	4	6	8	10-11	13
e) assimilació	5	7	9	12	14

IX, 118

a) introducció i/o dubte	1			
b) exposició doctrinal	2-3	6-8		
c) dubte			10	14
d) resposta			11	15
e) assimilació	4-5	9	12-13	

X, 119

a) introducció i/o dubte	1			
b) exposició doctrinal	2-4		9-11	14
c) dubte		6		15
d) resposta		7		16
e) assimilació	5-6	8	12-13	

X, 120

a) introducció i/o dubte				
b) exposició doctrinal	1-4	6-7	9-10	12-14
c) dubte				
d) resposta				
e) assimilació	5	8	11	15

X, 121

a) introducció i/o dubte						
b) exposició doctrinal	1	3	5	10-12		
c) dubte				13	17	21
d) resposta				14-16	18-20	22-23
e) assimilació	2	4	6-9			

3. 4. 5 *El procés d'aprenentatge*

El *Llibre de meravelles* es divideix en llibres i se subdivideix en capítols. Cada llibre és equivalent més o menys a un tema (fins i tot el pròleg i l'epíleg). La majoria de qüestions doctrinals generen dubtes que plantegen consegüentment altres subtemes fonamentals, secundaris o tangencials respecte al principal. Aquests temes i subtemes s'estructuren a partir d'un esquema dialògic (que al mateix temps defineix els personatges) i d'algunes escenes (no doctrinals) que fan avançar l'acció. Per tant, majoritàriament l'acció de la novel·la avança quan els personatges dialoguen. Això vol dir que el motiu que genera l'acció cal cercar-lo en la interacció dels protagonistes dels diàlegs (resumint entre els mestres i Fèlix). En general, l'única acció que es dona en aquest context és el darrer consell que el pare de Fèlix li ha donat abans que emprengués el seu viatge: explica allò que sàpigues i pregunta allò que desconeguis. El motiu de la novel·la i allò que mou l'acció i que s'ha de resoldre és la formació satisfactòria (això és artística) de Fèlix. Aquesta és l'aventura meravellosa que explica Llull en aquest llibre. De la mateixa manera que les novel·les de cavalleries proporcionaven directament o indirecta al lector un model ideal de cavaller i la manera (més o menys real i pràctica) d'arribar a ser-ho, el *Llibre de meravelles* explica el procés d'aprenentatge ideal per tal d'arribar al coneixement de l'essència de Déu *in via* i alhora ofereix un model perquè el lector que ho desitgi segueixi el mateix camí que Fèlix. Aquesta pretensió de Llull no ha de cridar l'atenció si es considera la seva manera de concebre el saber i la manera d'arribar al coneixement de la causa incausada:

“Lo inteligible es para Llull necesariamente comunicable. Lo sumamente inteligible es sumamente comunicable. Ese conocer al ser supremo es simple en su estructura y como tal simplemente comunicable al entendimiento y esto por sí mismo en su fácil e inteligible estructura mental” (Domínguez 1992: 125).

Com a l'esquema del diàleg, la formulació estructural del procés d'aprenentatge del protagonista de la novel·la, parteix d'una qüestió o d'un dubte. En general, cada dubte implica un ensenyament que cal que sigui assumit, entès i recordat. Plantejat el problema (de vegades, Fèlix ho fa a través d'un exemple), s'intenta donar una solució. A aquesta solució es pot arribar per quatre camins: 1) donant un exemple i després la doctrina que l'il·lustra (I, 1, 7-9, etc.); 2) exposant la doctrina i després un exemple que l'il·lustra (I, 1, 10-12, etc.); 3) oferint únicament la doctrina (I, 1, 13-14, etc.) o 4) oferint únicament un exemple. En aquest darrer cas, s'ha de tenir en compte que sempre els exemples depenen, directament o indirecta, d'algun contingut doctrinal. Per exemple, al llibre quart es planteja una qüestió, satisfeta en primera instància mitjançant un exemple (I, 4, 1-4). A continuació es torna a plantejar un dubte que, ara sí, és solucionat amb una explicació doctrinal (I, 4, 5). Per tant, l'exemple anterior depèn de la doctrina desenvolupada posteriorment. En aquests casos, els exemples completen o avancen la doctrina, però, la seva funció és establir una analogia amb la doctrina artística.

Llull palesa la seva concepció sistemàtica proposant un model d'aprenentatge que abasta tant les demostracions que parteixen de generalitats (doctrina) i es confirmen en particularitats (exemples) com les que parteixen de particularitats (exemples) i es confirmen en generalitats (doctrina). Aclarit el dubte i establerta l'analogia, es descriu el procés de comprensió i d'assimilació de la doctrina. Segons els cas, aquest procés

psicològic consisteix a fer explícita l'analogia entre els exemples i la doctrina. Altres vegades, consisteix a recapitular la doctrina rebuda (exemplar o artística). Altres vegades consisteix en la descripció de la meravella cognoscitiva del protagonista i moltes vegades el resultat és el plantejament d'un dubte sobre la matèria tractada amb el qual tornar a començar tot el procés.

En resum, el procés d'aprenentatge consta de les etapes següents: a) *qüestió*, b) *exemple*, c) *doctrina*, d) *exemple* i e) *comprensió* (anàlisi, assimilació, paràfrasi i/o repetició). La distinció entre b) i d) és purament formal. No he sabut trobar diferències significatives si l'exemple s'avantposa o es postposa a la doctrina i, per aquesta raó, no puc distingir funcions entre un cas i l'altre. Amb tot, quan l'exemple es dona en primer lloc, es dona l'excusa idònia pel desenvolupament posterior de la doctrina. Mentre que, quan es dona l'exemple amb posterioritat a la doctrina, respon a la complexitat del tema o a la necessitat de determinats aclariments.

De tota manera, a l'hora de descriure el procés, aquesta distinció fa que l'estructura que reproduïx el procés d'aprenentatge del protagonista resulti més clara i funcional.¹ A grans trets aquest esquema es dona implícitament per la metodologia artística:

“Si la finalitat de l'Art és, [...] resoldre qüestions, la manera en què es porta a terme la solució d'una qüestió és aquest descens de l'universal al particular [...], entenent per 'universal' una o diverses condicions de l'Art i entenent per 'particulars' la solució buscada” (Ruiz Simon 1993: 86).

Des d'aquest punt de vista, en una demostració paradigmàtica de l'Art, els ermitans (o altres mestres) oferirien la doctrina universal a partir de la qual, mitjançant altres exposicions doctrinals o exemples, es demostraria com es poden solucionar els dubtes particulars que va plantejant Fèlix. Dins de l'àmbit de la teologia, es poden trobar esquemes semblants:

“En el corrent representat per sant Bonaventura és palesa l'exigència que uns principis com els esmentats [bondat i bellesa] suposen amb vistes a l'exemplarisme. En concret, la centralitat que es concedeix als exemples. La cadena del coneixement és un triple pas: sentits → imaginació → judici. La imaginació actua a través de les *similitudines*, no sols singulars, sinó principalment per la construcció d'exemples” (Gayà 1980: 65).

Com en el cas anterior, hi ha algunes variacions del model complet. Al capítol segon del llibre primer un exemple (b) (I, 2, 6-7) dona pas a la doctrina (c) (I, 2, 8-10) sense que hi hagi hagut una pregunta explícita. La doctrina és completada per un altre exemple (d) (I, 2, 11-13). Segurament, l'explicació doctrinal anterior (I, 2, 5) pot haver semblat incompleta a l'autor i ha decidit consolidar la teoria. Més endavant, al capítol quart del mateix llibre primer, es dona una altra variació que redueix l'esquema del procés d'aprenentatge a la mínima expressió: es dona la qüestió (a) (I, 4, 5) i la doctrina (c) (I, 4, 5). Al capítol setè del llibre primer, la variació que es dona és semblant a la comentada en primer lloc. Ara, però, s'estableix una analogia exemplar (b) (I, 7, 23-28) amb la doctrina explicada amb anterioritat (I, 7, 21) que és entesa per Fèlix (e) (I, 7, 28). Finalment, al capítol dotzè del llibre primer trobem dues variants més. En primer lloc,

¹ Per a la descripció del procés als llibres IX i X, cf. Bonillo 2005: 225-231.

s'estableix un esquema qüestió (a) (I, 12, 4), exemple (b) (I, 12, 5-10) i comprensió (c) (I, 12, 11) i en segon lloc, es reproduïx l'esquema principal, però amb la particularitat que és l'únic cas en què la doctrina no és completada per una analogia exemplar: qüestió (a) (I, 12, 25), doctrina (c) (I, 12, 26) i comprensió (e) (I, 12, 27).

El punt culminant de l'aventura de Fèlix arriba als llibres IX i X quan completa la seva formació: ha conegut Déu, els àngels, el cel, els elements, les plantes, els metalls, les bèsties (al·legòricament) i totes les vessants (físiques, psicològiques i morals) de l'home. Fèlix està a punt d'acomplir el seu aprenentatge i no ha de sorprendre que Llull vulgui fer evident aquest moment de la il·luminació racional de l'essència de Déu. El Beat, a través del narrador i de l'ermità, descriu l'instant just en què el jove protagonista aconsegueix de dominar el mètode (l'Art), l'analogia i la interpretació d'una realitat intel·lectual que depassa els sentits.

Enmig d'aquest esquema jerarquitzat i ordenat (com la creació), Llull ofereix indicis i, finalment, proves fefaents que Fèlix ha assolit la preparació intel·lectual adequada. En aquest sentit, cal recordar que el narrador juga un paper molt important: la preparació es presenta de forma indirecta, mentre que l'emancipació es demostra quan es fa parlar el protagonista directament. Tornant a les quatre etapes d'aprehensió, queda clar que fins ara Fèlix ha estat capaç de comprendre (e) i de preguntar (a). En aquests dos llibres, doncs, cal que completi els nivells que li manquen: l'exposició (c) i l'analogia (b i d).

Un dels primers indicis que indiquen que Fèlix és a punt d'arribar al final del seu camí, el dona el narrador quan explica la satisfacció de l'ermità per la facilitat amb la qual Fèlix és capaç d'entendre les analogies:

[IX, 116, 7] Entés Felix per aquesta semblança que los homens peccadors han contrari us de les semblances que han, en quant son creats, a les semblances que los angels han de Deu. Et per açó los peccadors an calitats creades semblants a les calitats dels angels et, d'aquelles calitats que han, usen lo contrari d'acó per que les calitats son creades. Molt plach al hermitá com Felix havia entesa la semblança que li havia donada et meravellá-s com la havia entesa leugerament.

Les semblances relacionen coneixements teòrics amb supòsits reals (i així, aclarir continguts que poden resultar força difícils) i són al mateix temps una mena de paranys plantejats a Fèlix per tal que demostrï si pot interpretar-los o no. Més endavant, un altre cop, el narrador explica com actua Fèlix per entendre i relacionar una analogia artística d'una gran dificultat (IX, 116, 15-16). Poc temps després, Fèlix a través del narrador demostra la seva joia pels coneixements que li transmet l'ermità (X, 117, 9). És la satisfacció de l'aprenentatge, de descobrir els secrets de la creació a partir dels quals es pot arribar intel·lectualment a Déu.

Fins ara l'acció s'havia desenvolupat en l'àmbit de la comprensió (e), però ben aviat (IX, 117, 14), el narrador fa avinent com Fèlix intenta pujar fins al nivell següent. És a dir, és capaç d'establir l'analogia:

[IX, 117, 14] Longament considerá Felix en ço que-l ermitá deya de la granea de gloria. Et com ach entés ço que l'ermitá li ach dit, ell se meravellá

fortment de la granea de la gloria com ella sia tan gran et com un maestre de divinitat que era bisbe amava mes la gloria d'aquest mon que del altre.

És encara un exemple senzill, presentat de forma indirecta, més didàctic que intel·lectual; però és el primer pas. Malgrat tot, no serà fins al darrer capítol d'aquests dos llibres que Fèlix demostra directament l'assoliment complet de la seva formació intel·lectual. Al començament del capítol 121 (X, 121, 3), Fèlix, després d'haver entès la semblança de l'ermità, en proposa una altra. El narrador ha desaparegut i, precisament, aquesta semblança resumeix una de les tesis principals dels dos llibres: la unió de tots els constituents de l'essència que conflueixen i augmenten la pena o la glòria a l'altre món. Fèlix ha arribat al tercer esglaió, té la capacitat d'establir analogies.

A partir d'ara, el salt fins al darrer grau de coneixement serà més fàcil. A continuació, el narrador dóna fe de la preparació satisfactòria de Fèlix:

[X, 121, 6] Tant ach estat Felix ab l'ermitá et tant ach après ab ell que encontinent entenia les semblançes que l'ermitá deya et declarava-les. Et per açó Felix declará la semblança segons estes paraules: —En lo cors del home son tots los .iiii. elements los uns en los altres et enfre tots son un cors tan solament.

El temps ha fet que el deixeble entengui immediatament els exemples de l'ermità i sigui capaç de desenvolupar-los directament, d'aquesta manera arriba al nivell de l'exposició teòrica (b). Aquesta facilitat contrasta amb les dificultats morals (les dues temptacions del llibre primer) i intel·lectuals que ha tingut Fèlix durant el seu viatge formatiu. Per exemple, al llibre primer tot just al començament d'aquest procés, el jove no és capaç d'entendre una semblança sobre l'existència de Déu (I, 1, 9). Un mica més endavant, concretament al llibre quart, Fèlix es mostra molt prudent davant la possibilitat factible que no sigui capaç d'entendre la trinitat per raons necessàries (I, 4, 6). Les dificultats per entendre la doctrina de Fèlix, però, són especialment significatives al llibre segon. Al pròleg, quan arriba a l'església, no és capaç d'interpretar la pintura de l'arcàngel Miquel (II, pròleg, 3). Més endavant no sap interpretar la semblança de l'ermità sobre l'essència dels àngels (II, 14, 3). L'ermità se n'adona i insisteix amb una nova semblança il·lustrativa, però també sense cap mena d'èxit. Per la qual cosa, Fèlix li diu que està convençut que les semblances proposades per l'ermità no tenen cap relació amb les preguntes que li ha fet sobre els àngels (II, 14, 8).

Finalment, recorrent el camí a l'invers, Fèlix a partir d'un exemple de l'ermità (X, 121, 5), fa la seva primera presentació tot explicant com actuen els elements a l'infern (X, 121, 6-7). Aquí s'arriba al clímax del procés d'aprenentatge encetat des del moment que Fèlix havia marxat de casa cercant les meravelles del món. Ha estat un llarg camí, però finalment Fèlix ha aconseguit la maduresa intel·lectual i, per tant, moral. Amb tot, la vida intel·lectual no s'acaba en aquest instant. De fet, tot i que torna a oferir una analogia a través del narrador (X, 121, 13), Llull recupera l'esquema del principi i al final es reprèn el paper de l'ermità com a mestre i de Fèlix com a deixeble que es meravella dels coneixements de l'ermità. No serà fins al breu epíleg que Fèlix, completada la seva preparació i poc temps abans de morir, apareixerà com a *magister*, fet que precipita el final de la novel·la (Johnston 1992: 245).

Taula. Esquema del procés d'aprenentatge

I, 1

a) qüestió	7	10		15
b) analogia (exemple)	8			
c) exposició doctrinal	9	11	13-14	16
d) analogia (exemple)		12		
e) comprensió	10			17

I, 2

a) qüestió		1-3		14-17
b) analogia (exemple)		4	6-7	18
c) exposició doctrinal		5	8-10	19
d) analogia (exemple)			11-13	
e) comprensió				20

I, 3

a) qüestió		1-2	5	
b) analogia (exemple)				
c) exposició doctrinal		3	6	
d) analogia (exemple)		4	7-13	
e) comprensió		5		

I, 4

a) qüestió	1	5	6	10	14
b) analogia (exemple)	2-4		7-8	11-13	
c) exposició doctrinal		5	9		15-22
d) analogia (exemple)					23-25
e) comprensió			10	14	26-27

I, 5

a) qüestió		1	5	
b) analogia (exemple)		2	6	
c) exposició doctrinal		3-4	7	
d) analogia (exemple)				
e) comprensió				

I, 6

a) qüestió	1	3	6-9	12
b) analogia (exemple)	2	4	10	13-17
c) exposició doctrinal		5	11	18
d) analogia (exemple)				
e) comprensió				

I, 7

a) qüestió	20		28-33	
b) analogia (exemple)		23-28	34-41	
c) exposició doctrinal	21			
d) analogia (exemple)				
e) comprensió	22	28	42	

I, 8

a) qüestió		1	
b) analogia (exemple)			
c) exposició doctrinal		2-4	
d) analogia (exemple)		5-21	
e) comprensió		22	

I, 9

a) qüestió	1	5	7
b) analogia (exemple)	2		8-9
c) exposició doctrinal	3-4	6	10
d) analogia (exemple)			
e) comprensió			

I, 10

a) qüestió	1	5	10
b) analogia (exemple)		6-9	
c) exposició doctrinal	2		11
d) analogia (exemple)	3-4		12-13
e) comprensió			

I, 11

a) qüestió	1	2	4	7	9	12
b) analogia (exemple)	1			8		13
c) exposició doctrinal		3	5		10	
d) analogia (exemple)			6		11	
e) comprensió						14-16

I, 12

a) qüestió	1	4	11	16	18	20	25
b) analogia (exemple)	2-3	5-10	12-15	17	19		
c) exposició doctrinal						21	26
d) analogia (exemple)						22-24	
e) comprensió		11					27

II, 13

a) qüestió							1
b) analogia (exemple)							
c) exposició doctrinal							1
d) analogia (exemple)							1-3
e) comprensió							4-5

II, 14

a) qüestió	1	3	8
b) analogia (exemple)	2	3-7	
c) exposició doctrinal			9-11
d) analogia (exemple)			12
e) comprensió	3		

II, 15

a) qüestió	1	
b) analogia (exemple)	2	4-6
c) exposició doctrinal		
d) analogia (exemple)		
e) comprensió	3	

II, 16

a) qüestió	1	5
b) analogia (exemple)		5-6
c) exposició doctrinal	2	
d) analogia (exemple)	3-4	
e) comprensió		

IX, 116

a) qüestió		6		13	15
b) analogia (exemple)		7			16
c) exposició doctrinal	1-4		9-12	14	17
d) analogia (exemple)					
e) comprensió	5	8	13		

IX, 117

a) qüestió	1	4	5	7	9
b) analogia (exemple)			6		
c) exposició doctrinal	2-3	4		8	10-13
d) analogia (exemple)					
e) comprensió	4	5	7	9	14

IX, 118

a) qüestió	1		10		14
b) analogia (exemple)	2		11		
c) exposició doctrinal	3	6-8			15
d) analogia (exemple)					
e) comprensió	4-5	9	12-13		

X, 119

a) qüestió	1	6		13	15
b) analogia (exemple)					
c) exposició doctrinal	2-3	7	9-10	14	16
d) analogia (exemple)	4		11		
e) comprensió	5-6	8	12-13		

X, 120

a) qüestió			8	11	
b) analogia (exemple)					
c) exposició doctrinal	1-3	6-7	9	12	14
d) analogia (exemple)	4		10	13	
e) comprensió	5	8	11		15

X, 121

a) qüestió					13	21
b) analogia (exemple)	1		5		10-12	
c) exposició doctrinal		3		6	14	22-23
d) analogia (exemple)					15-21	
e) comprensió	2	4	6	7-9		

3. 5 Exemples dels llibres I, II, IX i X del Llibre de meravelles

3. 5. 1 Introducció

La història de l'*exemplum* comença amb la *Retòrica* d'Aristòtil. L'exemple, amb l'*entinema* (vinculat al sil·logisme), és considerat un argument retòric habitual relacionat amb la inducció. En general, serveix de prova: el seu poder de persuasió es fonamenta en la relació de semblança (o de diferència) amb la causa tractada (per això no sempre ofereix un ensenyament moral). Des d'aquest punt de vista, és una variant de la *similitudo* que relaciona fenòmens similars amb una finalitat persuasiva, cosa que explicaria la relació entre *exemplum*, *similitudo* i *auctoritas* (Lacarra 1979: 43-44).

En definitiva, l'exemple retòric antic és un relat provatori, extern a la causa. Un valor demostratiu atorgat per una prova que no té cap relació directa amb la causa dels fets i que l'autor del discurs tria arbitràriament (*Gesta romanorum*: 22). Precisament, Aristòtil considerava que aquesta potencialitat demostrativa i persuasiva era el principal valor retòric (i científic) dels exemples:

“Omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva ex preexistente fit cognitione. Manifestum est autem hoc speculantibus in omnes; mathematicae enim scientiarum per hunc modum fiunt et aliarum unaquaque artium. Similiter autem et circa orationes quaeque per sillogismos et quae per inductionem; utraque enim per prius nota faciunt doctrinam, he quidem accipientes tamquam a notis, ille vero demonstrantes universale per id quod manifestum est singulare. Similiter autem et rethorice persuadent; aut enim per exempla, quod est inductio, aut per entimemata, quod vere est sillogismus. Dupliciter autem necessarium est precognoscere; alia namque, quia sunt, prius opinari necesse est, alia vero, quid est quod dicitur, intelligere oportet, quedam autem utraque, ut quoniam omne quidem aut affirmare aut negare verum est, qui est, triangulum autem quoniam hoc quidem significat, sed unitatem utraque, et quid significat et quia est; non enim similiter horum unumquodque manifestum est nobis. Est autem cognoscere alia quidem prius cognoscentem, quorundam autem simul accipere notitiam, ut quaecumque contingunt esse sub universalibus, quorum habent cognitionem” (*Analytica posteriora* (71a 1-20): 5-6).¹

A diferència de l'*entinema*, els exemples demostren inductivament, a partir de la individualitat dels fets que proven un concepte general. Els miracles i els exemples es diferencien per la seva finalitat: el miracle cerca la *laudatio* o l'admiració, mentre que

¹ Per a la retòrica medieval i l'aristotelisme, Dahan 1980: 171-193 i Jauss 1989: 47-48. Per a altres reculls d'exemples i per al naixement dels reculls alfabètics, cf. *TDMP*: xxxiii-xxxvii i Jauss 1985. Per a altres aspectes sobre els exemples medievals, cf. *Apibus*, *Dialogus*, Berlioz i Polo 1999, Berlioz, Bremond i Velay-Vallantin 1989, Cabré 2004, Crane 1890, Delcorno 1989, Le Goff 1985, Longère 1997, Paredes i Gracia 1998, Picone 1985, Schmitt 1985 i Stierle 1972. Per al gènere i la retòrica exemplar, cf. els articles de Claude Bremond, Claude Cazalé-Bérard i Jean-Yves Tilliette a Berlioz i Polo 1998: 21-65. Per l'exemple a Itàlia, cf. l'article de Carlo Delcorno a Berlioz i Polo 1998: 147-176. Per a l'exemple a Espanya, cf. els articles de Bernard Darbord i Maria J. Lacarra a Berlioz i Polo 1998: 177-213. Per a la penetració dels exemples orientals a Europa, cf. *Seven sages*: xv-lxxvii. Per a la transmissió en vulgar, cf. *Set savis*: 11-39. Per al recull de preguntes i respostes, cf. *Epicteto*: 8-17. Per a la traducció catalana d'aquest diàleg, cf. *Enfant sage*: 283-308 i per a l'occitana, cf. *Enfant sage*: 309-336.

l'exemple cerca la *imitatio* o un canvi d'estat en el comportament religiós de l'auditori (*Gesta romanorum*: 22 i 27).

Així doncs, l'exemple antic (d'Aristòtil, Ciceró i Quintilià, considerat el paradigma de la persuasió, al costat de l'entinema i que fa part d'una tríada oratòria: *signum*, *argumentum* i *exemplum*) es diferencia dels exemples medievals, bàsicament, pel procés de persuasió (l'antic remet a un passat gloriós contra la decadència del moment, mentre que el medieval recorre al passat a la recerca d'una autenticitat o d'una veritat històrica. L'antic aconsegueix de persuadir mitjançant la figura d'un heroi, mentre que el medieval destaca la història sobre el protagonista). I per la relació entre l'emissor i el receptor (pels antics és una part de l'oratòria i de l'activitat jurídica que estableix la relació entre un particular, situat en el seu context general per arribar finalment a una resolució particular. En canvi, el medieval evoca una situació i, tot sovint, té una funció emfàtica, d'entreteniment i amb tarannà alligador) (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 43-48).

Tertul·lià és considerat l'adaptador de l'exemple antic al cristianisme quan va començar a emprar les paràboles evangèliques com a exemples. De seguida, hom va apreciar la utilitat dels exemples perquè remetien a una tradició sagrada, perquè oferien models de vida (Jesús, Verge, sants, etc.) i, sobretot, perquè tenien una gran capacitat per a convertir gràcies a la proximitat que s'aconseguia amb els oïdors. Amb Gregori el Gran, l'exemple va esdevenir un element essencial de l'exposició doctrinal, sobretot emprat per a explicar la vida futura a l'altre món.

El procés de definició funcional i morfològic dels exemples es va iniciar a finals del segle VIII i es va concloure definitivament entre el darrer terç del segle XII i el primer terç del XIII en àmbits monàstics, especialment entre els cistercencs. Durant aquest procés es va renunciar al vessant lúdic i es van potenciar tots els esforços per a fer dels exemples uns breus instruments de conversió. Paral·lelament, es va consolidar la predicació en les respectives llengües vulgars per la necessitat de predicació als pagans il·letrats (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 43-70).

Amb la inserció en els sermons, l'exemple va esdevenir un objecte literari i cultural de gran consum i de llarga circulació. D'aquí els nombrosos reculls d'exemples conservats des del segle XIII al XV (n'hi ha aproximadament una cinquantena documentats). La crítica considera que un dels primers reculls d'exemples va ser la *Disciplina clericalis* de Pere Alfons. Al XIII, els reculls més importants conservats són els següents: els *Dialogus miracolorum* (1219-1222) i el *Libri octo* (1225) de Cesari d'Heisterbach, els *Sermones ad status* i els *Sermones communes* (entre el 1228 i el 1240) de Jaume de Vitry, el *Liber exemplorum ad usum praedicatorum* d'un franciscà anglès anònim de 1275, el *Liber exemplorum ad usum praedicatorum* (aproximadament de 1275) d'Esteve de Borbó, els exemples compilats a l'*Speculum historiale* (1244-1264) de Vicent de Beauvais i, entre d'altres, el *Liber de dono timoris* (1263-1277) d'Humbert de Romans (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 76).

La matèria exemplar bevia bàsicament de tres fonts: de la tradició escrita (vides de sants, bestiaris i reculls), de la tradició oral i de la pròpia experiència personal dels autors. (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 86). Aquests exemples il·lustraven la llició de dues maneres (ambdues heretades de la retòrica): per sinèdoque (l'ensenyament general és il·lustrat per un comportament particular) i per metàfora o comparació (la

regla general s'il·lustra mitjançant una analogia (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 115-116).¹

Des que Gregori el Gran va consolidar definitivament la narrativa exemplar com un mitjà ràpid, convincent i eficient per a la conversió i per a l'educació dels laics, els autors i compiladors d'exemples no es van preocupar en absolut de definir el gènere, només els interessava els efectes que provocaven en la consciència i en la memòria dels oïdors (Delcorno 1989: 9-10).

El dominicà Esteve de Borbó (†1261) al pròleg del *Tractatus de diversis materiis praedicabilis* considerava que l'exemple era un dels tres components fonamentals de la predicació al costat de les *auctoritates* (*Bíblia*, comentaris i hagiografies) i de les *rationes*. Aquests components havien d'acomplir quatre premisses: ser accessibles, fàcils de comprendre, fàcils de retenir i havien d'actuar eficaçment dins de l'obra (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 30-31).

Ben aviat es va permetre la transmissió dels exemples en llengua vulgar:

“As early as 813, when the Council of Tours admitted the vernaculars into certain parts of the mass, notably for the use of *exempla*” (Douglas 1992: 78).

I ben aviat van trobar altres àmbits d'ús, més enllà de la predicació, en els tractats morals i teològics amb els quals compartien objectius i funcionament (*REABC*: 13). Aquest ambient favorable es va confirmar totalment amb el naixement, desenvolupament i consolidació dels ordres mendicants:

“L'*exemplum* devait surtout trouver un terrain favorable à son développement dans la prédication des membres des deux ordres mendiants, fondés au début de XIII^e siècle sous la haute direction de la papauté elle-même. Les Mineurs comme les Dominicains en qualité de prédicateurs attirés des masses populaires, sauront en effet perfectionner cet instrument de la parole, au moyen duquel leurs contemporains tant réguliers que séculiers avaient obtenu de grands succès et l'adapter aux exigences des auditoires. Admirables connaisseurs des foules, au milieu desquelles ils vivaient, ils sauront également donner à cette morale en action qu'est l'anecdote, une place encore plus importante que celle qu'elle occupait

¹ Lecoy de la Marche (1886) distingia quatre tipus d'exemples segons la seva font original: a) històrics i legendaris, b) contemporanis (d'esdeveniments del moment o d'anècdotes personals), c) populars o tradicionals i d) morals, extrets dels bestiaris (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 39). Crane només en donava dos: il·lustratiu i moralitzants, però sembla més adequat pels segles XIV i XV (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 39-40). De tota manera, la distinció no sembla massa adequada: il·lustratiu és un concepte vague i, d'una altra banda, tots els exemples implícitament tenen un tarannà moral. Welter (1973) també dividia els exemples en dos grups: exemples literaris (sagrats: bíblics, patristics, hagiogràfics, miracles i aparicions i profans: literatura, història, poesia, cròniques, llegendes, contes orientals, faules, tractats o *fabliaux*) i exemples d'experiència personal (religiosos, tradicionals, costums). A partir d'aquí distingia diversos tipus d'exemples: a) bíblics, b) pietosos, c) hagiogràfics (i miracles), d) prosopopeics (visió o viatge al més enllà, sobrenaturals, aparicions), e) profans (autors clàssics, sobretot a partir del XIV), f) històrics (grans homes i cròniques), g) llegendaris (mitologia profana, Alexandre, imaginari bretó, èpica i tradicions populars), h) d'origen oriental (contes i faules), i) morals o prodigiosos (meravelles geogràfiques i naturals) i j) personals (experiències de l'autor) (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 40).

jusqu'alors dans la littérature parénétiq ue, se conformant en cela à la manière de faire de leurs fondateurs [...]. Non contents de composer des vastes sermonnaires destinés à alimenter la piété populaire, ils se mettront même à compiler des recueils d'*exempla* sous diverses formes comme compléments nécessaires à l'explication de la doctrine et de la morale chrétiennes" (Welter 1973: 113).

Amb la reinterpretació donada pels mendicants, els exemples van esdevenir el vehicle més adaptat a transmetre el missatge religiós a les masses ciutadanes, tant per la capacitat d'abastar els aspectes més diversos de la realitat com per la possibilitat de manipular històries de tradició folclòrica (Delcorno 1989: 8).

La difusió de la sermonística en vulgar i de les estratègies que pretenien moralitzar la vida a partir de la participació en els rituals religiosos va facilitar la inclusió i la progressiva acceptació d'altres fonts com relats profans històrics, narracions didàctiques, llegendes, miracles marians, etc. A finals del XII i principis del XIII l'exemple es va definir formalment com un relat breu, amb una finalitat il·lustrativa (més que provatòria), que proposava un model de comportament, un canvi en la percepció de la fe i en la conducta quotidiana (*Gesta romanorum*: 27).

Actualment, es considera que els exemples medievals no s'han d'interpretar com a simples exemplificacions o il·lustracions de l'enunciat abstracte d'una veritat o d'una lliçó religiosa o moral, sinó que realment es tracta de veritables arguments retòrics, subordinats a una estructura superior, de la qual són un element complementari i no pas un simple ornament. La finalitat d'aquests exemples és la proposició d'un model que ha de restituir la vida moral i religiosa. En definitiva, es tracta d'una recepta, d'una lliçó que cal reproduir (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 28-29).¹

Al costat dels exemples d'àmbit teològic amb finalitat proselitista, cal tenir en compte els exemples continguts a les novel·les didàctiques d'origen oriental, amb els quals el *Llibre de meravelles* comparteix clarament la mateixa finalitat:

“Los textos sapienciales traducidos en el XII (tanto colecciones de cuentos, como el *Sendebär* y el *Calila*, o de sentencias, como el *Bonium* o el *Libro de los buenos proverbios*), contienen un conjunto de normas de conducta que se presentan como útiles para todos los hombres e imprescindibles para quienes tienen que ser modélicos: los reyes. No es extraño, pues, que en el XIII, con

¹ Se solen donar quatre criteris per a definir i classificar els exemples: l'origen (judeucristians, pagans i moderns), la natura de la informació (literaris o cultes i personals), la natura dels personatges (éssers sobrenaturals, homes i animals) i l'estructura formal i lògica (analogia, que l'acosta a la *similitudo* i a la metonímia). Jauss (1989) elabora un quadre estructural dels gèneres menors medievals: proverbis, paràboles, al·legoria, faula, exemple, llegenda, invenció, *fabliaux* i novel·la (o conte). L'exemple és caracteritzat de la manera següent: 1) Situació comunicativa: a) qui parla i a qui es dirigeix?: un mestre es dirigeix als que volen aprendre; b) *modus dicendi*: demostrar un precedent històric; c) lloc i temps: un fet probable, lloable i memorable localitzat en l'espai i el temps; d) actants: personatges il·lustres que han esdevingut exemplars per algun fet; e) model de l'acció: particulars de l'acció referida a una moral atemporal; f) missatge: allò que el passat ensenya pel futur; g) àmbit de sentit: història com a tresor de l'experiència. 2) Relació amb la tradició: a) diacrònic: exemple antic (paradigma mític i històric) i exemple cristià (instrument d'instrucció per laics); b) sincrònic: autenticitat històrica o demostració lògica o invenció. 3) col·locació en la vida: a) *modus recipiendi*: reconèixer una regla de comportament; b) model de comportament: imitable, incita a la virtut i a combatre els vicis; c) funció social: funció moralitzant sense identificació estètica.

la creciente preocupación por la ética y la política regias, se fomenten estas traducciones” (Lacarra 1996: 41).

Els diversos exemples d'aquesta mena d'obres que tenien una funció clara en el desenvolupament de la història i un gust per l'enginy, la fantasia i la capacitat d'entretenir de la narració, coincideixen en un aspecte fonamental amb els exemples d'origen teològic: la voluntat d'ensenyar delectant. Aquestes mínimes unitats d'informació es van constituir en transmissors de coneixement. Tots els recursos es concentraven a presentar el coneixement d'una manera agradable i la *dispositio* del text contribuïa a facilitar aquest aprenentatge (*Calila*: 21).¹

A diferència del que es donava en la retòrica, al *Llibre de meravelles* terminològicament exemple i semblança són sinònims. Seguint la preceptiva antiga, Isidor de Sevilla distingia entre *exemplum* i *similitudo* al *Libre differentiarum*: el primer suposava una demostració pel discurs i la segona suposava una demostració per la realitat de la comparació. La *similitudo* s'assimilava a la paràbola, com a narració de l'experiència humana no formalitzada històricament i que no remetia analògicament al tema o a la causa que il·lustrava. De tota manera, era habitual que els dos termes es confonguessin durant tota l'edat mitjana (Bremond, Le Goff i Schmitt 1996: 31 i *Gesta romanorum*: 33).²

Per a trobar una referència teòrica als exemples en l'opus lul·lià, cal esperar a l'etapa ternària, concretament a la introducció de l'Arbre exemplifical de l'*Arbre de ciència*:

“Los eximplis que proposam donar volem departir en dues parts, ço és a saber, en recontaments e proverbis encercats segons les natures dels arbres; e aquest procés proposam tenir en aquest arbre. E car la matèria és gran, segons la sua granea nón no porem proceir, car per altres coses som molt ocupat. Encara que les gents esquiven prolexitat, e per ço abreujadament d'aquest arbre parlar volem; emperò, segons ço que direm, doctrina darem com hom se pusca haver a atrobar novells proverbis e novells recontaments, e estendre son enteniment per la gran matèria d'aquest arbre” (*OE I*: 799).

El Doctor Il·luminat diferencia els proverbis dels exemples i, sobretot, en justifica l'ús en funció de la capacitat que tenen d'enriquir l'enteniment dels lectors. En la posterior *Rhetorica nova* (1301), assenyalava les dues matèries (o temes) principals dels exemples que, alhora, se subdividien en altres dos i aconsellava la ubicació adequada dins del discurs:

¹ La influència d'aquests textos no es limita a la literatura exemplar, sinó que té una projecció en els modes d'ensenyament del segle XIII, substituint el model donat per Aristòtil a Alexandre pels models de dos d'aquests textos en prosa d'origen oriental: la *Poridat de las poridades* (enllestit durant el regnat de Fernando III) i el pseudoaristotèlic *Secreto de los secretos* (Gómez Redondo 1998: 291-295).

² Per al concepte de semblança al *Llibre de meravelles*, cf. el capítol 85 del llibre vuitè (*OS II*: 278-280) i *OS II*: 11 i 22, n. 2. La sinonímia del mot semblança, a més, s'ha d'estendre a la seva conceptualització artística present durant tota la novel·la: “Le mot ‘semblança’ pour analogie est utilisé dans les deux sens de dénomination d'une forme littéraire, d'une parte, de rappel de cette vision analogique du monde d'autre part, où les images sont autant de ressemblances qui renvoient les unes aux autres et se ramènent toutes à un modèle –réalité suprême, reproduisant le schéma mystique du lien entre Dieu et ses manifestations dans le monde” (Rashed 1976: 826 i 831). A més, cf. Bonillo 2004: 53, n. 2.

“Pulcra exempla sunt ex duplici materia, quia vel sunt de rebus naturalibus aut de rebus moralibus. Res autem naturales, aut sunt spirituales —ut deus et angeli— aut corporales —ut celum, terra, et animalia. Similiter res morales sunt duplices, quia aut virtutes aut sunt contra vicia et peccata. Cum igitur ita sit, si ille qui loquitur voluerit quod verba sua sint placibilia et decora, debet de predictis exempla sumere et ad verba sua ordine debito applicare. Quod ut recte facere valeat, et in locis congruentibus exempla interserere sciat, volumus de hoc doctrinam debitam tradere” (*Rhetorica nova*: 14).¹

La crítica ha descrit les funcions (narratives i cognoscitives) i la significació dels exemples en les novel·les lul·lianes. Els exemples del *Llibre de meravelles* per a Martí de Riquer constitueixen la part més característica de la novel·la, sovint encadenats i moltes vegades de difícil relació amb la matèria que han d'il·lustrar. En un altre sentit, esdevenen un mirall ben diversificat de la societat en què Llull va viure. Per bé que, el marc d'aquests exemples és sempre ideal o irreal (*HLC* I: 303).

Des d'aquesta perspectiva, narrativament, els exemples són considerats el principal recurs retòric del *Llibre de meravelles* i es justifiquen en relació amb cert *horror vacui* provocat per la metafísica lul·liana (sempre a la recerca de significats) i per les tendències platonitzants del Beat. Cosa que caldria relacionar amb la descoberta lul·liana (i artística) de la demostració *per aequiparantiam* (Gayà 1980: 67).

En definitiva, els exemples esdevenen eines lògiques al servei de la propagació de la cosmovisió lul·liana. Suposen un lligam amb els gèneres populars profans, que Llull emprà amb intencions alligadores (breus ensenyaments espirituals que esdevenen consells explícits). Al mateix temps, resulten convincents dramatitzacions del procés de comprensió espiritual (Johnston 1992: 236-237).²

Pel que fa a les funcions cognoscitives, com s'ha vist íntimament lligades a les funcions retòriques, els exemples ofereixen diverses interpretacions possibles. En primer lloc, serveixen per a conèixer-se millor (l'exemple, aleshores, esdevé el referent concret a partir del qual es pot aplicar la doctrina general en els casos particulars de la vida quotidiana) i, d'una altra banda, serveixen per atiar la devoció a través de la meravella del coneixement de Déu i de les seves obres (Johnston 1992: 245-246). En segon lloc, són la demostració més clara de la capacitat d'aprenentatge del protagonista. Per tant, indirectament, serveixen per a distingir els diferents rols dels personatges (el del mestre i el del deixeble, el que parla i el que escolta) (Johnston 1992: 242). I, en tercer lloc, els exemples són interpretables com un recurs exegetí i de repetició, que aclareix, completa i enriqueix (retòricament i gnoseològicament) els continguts doctrinals oferts per l'Art (entès com a marc teòric i metodològic general) (Johnston 1992: 241).

Pel que fa a la significació, cal entendre-la realment com un desplaçament semàntic:

¹ Per a propostes de definició de l'*exemplum* lul·lià, cf. Arbona 1975: 59 i Hauf 2002: 306 i 310. Per als exemples al *Llibre de les bèsties*, cf. Taylor 1995, Grimalt 2002 i Llinarés 1964: 165-175. Per a la tipologia dels animals del *Llibre de meravelles*, cf. Martín 1996: 120-143. Per a les diferències de l'exemple lul·lià amb l'apologètic, cf. Martín 2003: 29, n. 9. Per a la influència oriental en els exemples lul·lians, cf. Gayà 1979b. Pel primer llibre del *Llibre de meravelles*, cf. Ysern 1999. Per als exemples de l'*Arbre de ciència*, cf. Pring-Mill 1991: 307-318, Cabré, Ortín i Pujol 1988 i Hauf 2002.

² S'ha dit que el *Blaquerna* i el *Llibre de meravelles* són el punt convencional en què s'origina el conte català, justament pels seus exemples (Annicchiarico 2003: 14). Per al paper de Llull com a iniciador de la contística catalana, cf. Picone 1985: 49-50.

“En posar l'exemple, per via de la referència metafòrica, es fa dirigir la vista cap a l'estructura semàntica a fi que la incògnita posada en el primer terme sia investigada seguint un itinerari com el que recorre la significació en el segon terme, en l'exemple” (Gayà 1980: 68).

Aquest és un desplaçament doble, que permet una lectura especular:

“Un concepte que, introduït aquí i ara, es pot entendre com a terme estilístic. El reflex especular no és, per tant, ni la identificació de correspondències de continguts entre vehicles de significació que ocupen llocs paral·lels en les dues estructures posades en relació per la referència metafòrica, ni és la identificació de correspondència entre les dues significacions esmentades per les dues estructures. És, en canvi, la identificació de correspondència entre els dos desplaçaments de significats esmentats” (Gayà 1980: 68).

Darrerament, Eugènia Gisbert (2005: 29-30) ha explicat com la tradició crítica ha interpretat la funció del concepte d'analogia en l'ús de la metàfora de Lull (Pring-Mill 1991: 241-252, *OS I*: 65-70 i Cabré, Ortín i Pujol 1988: 142). Durant l'etapa quaternària, cal interpretar l'analogia lul·liana des del punt de vista semàntic com la relació de semblança que s'estableix entre dos conceptes, idees, situacions, etc. que permet una mútua interpretació.¹

Als *Començaments de medicina*, Lull emprava bàsicament l'analogia per tal de fer més accessibles a l'enteniment conceptes embullats o complexos que compartia principis amb altres conceptes o fenòmens més propers a l'experiència (Gisbert 2004: 36-37). Gisbert (2004: 47) sosté que el procediment lògic de les metàfores dels *Començaments de medicina* és quasi idèntic al procediment descrit per Jordi Gayà (1980) pels exemples del *Llibre de meravelles*:

“L'exemple lul·lià mostra una traducció de l'analogia filosòfica en termes literaris i suposa la recuperació, a partir d'altres camins, de la funció cognoscitiva de la metàfora aristotèlica i la seva utilitat per afilar l'enginy. La lògica i la retòrica es retroben, així, establint un llaç d'unió entre les obres tècniques i els experiments literaris del Beat” (Gisbert 2004: 48).

Erich Auerbach considerava que a partir de les interpretacions tipològiques de l'Antic Testament, completades amb les del Nou Testament sobretot a partir de la vinguda i del sacrifici de Crist, va generar un nou sistema exegètic de la història i de tota la realitat que va regir tot el cristianisme i que va influir decisivament en l'obra de Dante. Auerbach anomena aquest nou mode interpretació figural. Una interpretació que crea entre els dos fets que compara un nexa, en el qual un fet se significa ell mateix i l'altre i aquest darrer comprèn i completa el primer (Auerbach 2002: 239).

Entre d'altres característiques, els exemples del *Llibre de meravelles* aconsegueixen en general aquesta exegesi figural per la pròpia disposició del text i per la pròpia concepció de l'Art i de l'aplicació de la teoria en la novel·la, fonamentada esquemàticament en una

¹ Per a l'evolució històrica del concepte, cf. Gisbert 2004: 30-35 i 39-45.

sèrie de relacions de semblances i dissemblances (internes i/o externes) entre els constituents essencials de Déu (dignitats i persones) i la manifestació d'aquesta essència en les criatures i en tota la creació.

Els exemples actuen de contrapunt a la construcció tipificada de la novel·la. Aquí pot oferir una visió més realista i més crua de la societat. Els exemples palesen amb claredat la distinció entre matèria i sentit habitual de la preceptiva medieval. La matèria es refereix simplement al contingut temàtic. El sentit suposa una interpretació superior del tema: captar el veritable significat, la vertadera interpretació del text i la seva raó.¹ Aquest fet permet a Llull, en els exemples de contingut artístic i amb lectura moral, de presentar l'Art com un coneixement superior i com un mètode eficaç d'interpretació i d'explicació de la realitat.

De tota manera, s'ha tendit a destacar la importància de la intencionalitat moral dels exemples del *Llibre de meravelles*, excloent la importància doctrinal:

“I molti esempi, le parabole e le ‘semblances’ sono altrettanti aspetti di una solida e persistente problematica morale. La materia quindi, non risponde a un puro gusto narrativo motivato da intenti gnomici, ma acquista il suo più genuino significato in quanto, pur nel tramite didattico, si fa attuata celebrazione di valori ideali e misura del vivere sentite con totale e appassionata dedizione” (Sansone 1963: 191).²

Realment, els exemples de la novel·la, generalment, reflecteixen aquesta intencionalitat, moral. De tota manera, estructuralment, constitueixen una xarxa secundària i complementària de sentit: l'aplicació i la demostració concreta de la doctrina abstracta i universal. Des d'aquesta perspectiva, el Doctor Il·luminat segueix la tradició medieval, segons la qual l'exemple sintetitza i uneix aspectes de la cultura eclesiàstica oficial i aspectes de la cultura popular (*TDMP*: xxxii). Llull es beneficia d'aquesta dualitat, per bé que el seu interès és purament divulgatiu. És a dir, en els exemples lul·lians no es reflecteix la cultura popular, tan sols es construeix un imaginari referencial a l'abast d'aquest públic que esdevé un instrument per a la vulgarització de l'Art, de la qual l'ètica és simplement una conseqüència.

En definitiva, els exemples del *Llibre de meravelles* funcionen d'una manera semblant als de l'*Arbre de ciència*:

“Llull reelabora i adapta a les seves necessitats específiques el concepte d'*exempla* aleshores tradicional i [...] té un excel·lent domini del mètode inventiu que ell mateix preconitza. [...] Llull sembla crear els *exempla* en funció de les seves necessitats i del sistema de la pròpia *Ars*. Això no vol dir tanmateix que desconegués els precedents ‘literaris’. Ben al contrari, hi ha indicis que fan pensar que fou a partir del possible estímul inicial de fonts

¹ Per a la construcció de sentit en la literatura medieval, cf. García Gual 1974: 90-92.

² Aquesta interpretació reduccionista pot ser conseqüència d'aplicar al *Llibre de meravelles* la finalitat dels reculls de textos sapiencials d'origen oriental: “Los textos sapienciales traducidos en el XII (tanto colecciones de cuentos, como el *Sendebär* y el *Calila*, o de sentencias, como el *Bonium* o el *Libro de los buenos proverbios*), contienen un conjunto de normas de conducta que se presentan como útiles para todos los hombres e imprescindibles para quienes tienen que ser modélicos: los reyes. No es extraño, pues, que en el XIII, con la creciente preocupación por la ética y la política regias, se fomenten estas traducciones” (Lacarra 1996: 41).

literàries tradicionals aleshores molt conegudes, que va passar a la creació de les eines pròpies de caràcter més instrumental o utilitari” (Hauf 2002: 314). I acaben sent “Una demostració pràctica, basada en l’experiència i una resposta paral·lela concreta a la tesi principal o principi teòric formulat en la pregunta i resumit més tard en forma de missatge, d’apoteigma o de quintaessència doctrinal” (Hauf 2002: 319).

En l’estudi individual dels exemples dels llibres I, II, IX i X, s’ha donat una doble operació de desxiframent de la trama doctrinal i d’anàlisi simbòlica i contextual d’aquest material exemplar. És a dir, s’ha relacionat cada exemple amb la doctrina que il·lustrava, s’han interpretat simbòlicament i s’han justificat les raons per què s’estableix un lligam analògic entre la doctrina. Finalment, s’han intentat trobar fonts i s’ha tingut un interès especial a trobar autoreferències d’aquests exemples en altres obres de Llull.

Pel que fa a les fonts dels exemples del *Llibre de meravelles*, en general no ha estat un tema gaire estudiat. Hi ha algunes referències interessants en les edicions de la novel·la de Salvador Galmés (*LDM* IV: 321-322) i d’Anthony Bonner (*OS* II: 25 n. 5, 54 n. 43, 61, n. 49, 65 n. 58 i 66 n. 60), treballs més exhaustius sobre el *Llibre de les bèsties* (Llinarés 1964 i Grimalt 2002) i altres estudis de detall (Ysern 1999, Badia 2004 i Bonillo 2004) que demostren que, contra el que s’acostumava a considerar, és possible d’establir lligams entre l’obra de Llull i el seu context.

Això no obstant, la dificultat d’aquests treballs és més gran que en d’altres autors medievals, bàsicament per dues raons: pel rebuig a les demostracions per autoritats establerta per l’Art i pel particular eclecticisme que caracteritza l’obra del mallorquí. De tota manera, Llull no deixa de ser un autor medieval que treballa amb la tradició. Tenint en compte tot això, s’ha intentat que aquesta recerca cobrés un espectre referencial tan ampli com fos possible, seguint els indicis dels treballs anteriors i les característiques fonamentals d’una obra com el *Llibre de meravelles*.

En primer lloc, s’han consultat els principals reculls d’exemples de predicadors (completada amb hagiografies i reculls de miracles). En segon lloc, s’han consultat la *Bíblia*, alguns tractats teològics i algunes enciclopèdies (bàsicament l’*Speculum* de Vicent de Beauvais i el *Dragmaticon* de Guillem de Conches). En tercer lloc, tenint la certesa que el *Calila e Dimna* és una font directa del llibre setè, s’han consultat diverses obres didàctiques d’origen oriental (a banda del *Calila*, el *Sendebâr*, els *Set savis de Roma*, el *Llibre de Sidrac* o el *Barlaam i Josafat*). En quart lloc, s’han consultat algunes obres de referència de la literatura romànica d’entreteniment, amb la qual el *Llibre de meravelles* té més d’un punt de contacte (bàsicament, el *Tristany* i el *Lancelot en prosa* i les mostres principals de la lírica occitana). Finalment, Llull elabora alguns exemples a partir de la pròpia experiència personal o d’algun fet històric o polític d’interès, cosa que era habitual en els predicadors contemporanis al mallorquí.

3. 5. 2 Anàlisi individual dels exemples

Ex. I, 1. El rei de justícia (I, 1, 8-9)

Quan el primer ermità es troba amb Fèlix s'adona de la seva situació i respon la petició que li torni a la devoció i a la fe que tenia anteriorment amb l'exemple següent (I, 1, 7): un rei molt just havia construït sobre el seu tron un braç de pedra que brandava una espasa coronada en la punta per un cor de pedra vermella. El cor significava la voluntat del rei de moure el braç que sostenia l'espasa i que significava la justícia del rei. Un dia una serp va començar a viure en el palau i impedia que hi visqués ningú, fins que un sant va entrar-hi cercant un lloc per fer penitència i contemplar Déu. El sant va veure l'escultura damunt del tron i es va sorprendre del seu sentit, però hi va pensar molta estona fins que va entendre la raó per què havia estat feta l'escultura (I, 1, 8).

L'analogia de l'exemple és clara: la cort material del rei s'equipara a la cort celestial, el rei de la qual es Déu que va crear damunt del seu tron un altre món que significava la seva justícia i d'aquesta manera la finalitat d'aquesta representació és reconèixer el seu Creador. Però aquesta cort va ser ocupada per una serp (pel mal de les criatures). Per aquesta raó els súbdits no ocupaven la cort, només els que volien pregar i sotmetre's al seu rei gosaven penetrar en la cort i eren capaços d'interpretar el significat que s'amaga en la creació. El rei implica la justícia i el tron simbolitza aquesta autoritat a la cort. La serp ocupa el palau, interromp la justícia humana: el mal representat per la figura de la serp ha vençut. En canvi, el sant no té por de la serp perquè és capaç de reconèixer la justícia sense tenir por del mal.

Analògicament, de la mateixa manera que l'estàtua del rei té un significat (representa la justícia reial) el món necessàriament té un significat (representa la potència de Déu i reflecteix la seva pròpia natura). En aquest primer exemple, Llull situa el lector en el punt de partença del procés cognoscitiu de Fèlix i, per extensió del *Llibre de meravelles*. L'ensenyament principal de l'exemple és que la realitat creada ofereix una lectura simbòlica transcendent de la realitat increada. Tota la creació coincideix en la seva finalitat.

La interpretació d'aquesta realitat, però, no està a l'abast de tothom, ja que exigeix fortalesa d'ànim, capacitat de renúncia al món i, finalment, una formació rigorosa enfocada en funció d'aquest fi comú que és conèixer i estimar Déu. En aquest sentit, el rei que construeix la estàtua és la representació del Déu artífex que deixa en tota la creació traces de la seva pròpia essència i natura. Però, aquest missatge, com recorda tot sovint Llull en la novel·la, va ser oblidat perquè el mal (representat per la serp) es va apropiat el món per la desídia i per la feblesa dels homes. Només els pocs homes que no han caigut en l'error de la majoria són capaços de tornar a percebre el reflex del Creador en la creació, entrant en el seu palau sense temor al mal i amb la voluntat de conèixer i estimar Déu.

Com exigia la preceptiva i la pròpia naturalesa del gènere, en la majoria dels exemples de Llull l'ensenyament moral és implícit. El que no és tan habitual en la literatura exemplar, és que aquesta moral sigui la conseqüència de l'aplicació d'uns principis científics que, en primer lloc, aïllen el problema i, en segon lloc, proporcionen la solució més encertada en cada cas amb la simple aplicació de la metodologia. Per aquesta raó, en els exemples lul·lians, s'estableix sempre una relació indissoluble entre doctrina

(universal) i moral (com a principi també universal, però particular perquè il·lustra un fet concret).

De vegades, com és aquest cas, l'ensenyament moral és el resultat d'un principi doctrinal general, però que no té una realització metodològica en l'Art. És a dir, en aquest exemple el principi que, a través de l'exemple, justifica l'actitud que ha de tenir Fèlix per tal de vèncer la temptació, és el següent: tota la creació és símbol del seu Creador. D'altres vegades, directament, la moral és conseqüència del desenvolupament i de l'aplicació del paradigma artístic i no d'aquesta mena de principis generals implícits i anteriors a l'estructuració de l'Art. En aquests casos, en què l'ensenyament moral coincideix amb una aplicació aïllable de la metodologia artística, és quan parlo de *novum exemplum*.

En definitiva, l'Ex. I, 1 serveix fonamentalment per indicar a Fèlix la manera de superar la seva temptació i introduir la doctrina que el convenci de l'existència de Déu. No hi ha Art pròpiament, però sí una fonamentació teòrica general, que acabo de comentar, i la recuperació de la idea exposada al pròleg, segons la qual la humanitat actua per la segona intenció i contra Déu.

Tenint en compte la situació psicològica de Fèlix després de la tragèdia de la pastora, l'ermità no intenta consolar directament el jove mitjançant la doctrina (que en aquest estat d'excitació segur que no seria capaç de comprendre). La prevenció de l'ermità es confirma pel fet que Fèlix no és capaç d'entendre la semblança plantejada per l'ermità. Cosa que obliga l'ermità a desenrotllar-la simbòlicament i doctrinal (I, 1, 9):

El món ha estat creat pel bé (finalitat simbòlica)
(Déu implica el bé)
Per tant, Déu ha d'existir

Per contra:

Si Déu no existís
(no hi hauria bé)
El món hauria estat creat pel mal (finalitat simbòlica)

Ex. I, 2. El cercle de la divinitat (I, 1, 12-13)

L'aclariment de l'ermità aconseguix de tranquil·litzar l'ànim de Fèlix, però li suscita nous dubtes sobre el que acaba de viure i el que ha dit l'ermità: si Déu representa el bé, hauria d'haver naturalment ajudat la pastora i tampoc no hauria d'haver permès que ell mateix caigués en la temptació. (I, 1, 10). L'ermità justifica el que ha passat, recordant que la pastora és en la glòria de Déu i la seva pròpia caiguda és una prova perquè demostrï la seva fortalesa i la seva convicció en la fe. Però, com que Fèlix encara no ha foragitat els seus dubtes sobre l'existència de Déu, no pot interpretar correctament ni els fets viscuts amb la pastora ni la doctrina de l'ermità (I, 1, 11).

En acabat, l'ermità pren una verga i dibuixa un cercle al voltant de Fèlix i li pregunta si creu que hi ha d'haver alguna cosa de major necessitat dins del cercle o fora. Mentre Fèlix hi pensa, l'ermità li diu que grandesa concorda amb ésser i, com que fora del cercle hi ha major grandesa que fora, és necessari que fora del cercle hi hagi alguna cosa major que dins (I, 1, 12). L'exemple significa doctrinalment que fora del món hi ha d'haver una cosa necessàriament major que és Déu (I, 2, 13).

A diferència de l'anterior, aquest exemple té una finalitat clarament doctrinal. En primer lloc, cal cridar l'atenció que, contra la majoria de casos, l'exemple es dona dins de l'estructura principal de la narració (el diàleg entre l'ermità i Fèlix) i amb els mateixos personatges. Aquesta manera d'inserir l'exemple dins de l'estructura principal de la narració segurament reflecteix la influència de la literatura sapiencial i exemplar d'origen oriental. Això no obstant, l'ús i la finalitat de l'exemple lul·lià no influeix en l'estructura principal. És a dir, no afecta el comportament ni la psicologia ni les decisions dels personatges com succeeix en els textos d'origen oriental o en els exemples del *Llibre de les bèsties*. En els cas d'aquest exemple, la seva finalitat és tan sols fer més entenedora i evident la doctrina a Fèlix.

Com en el cas anterior, el principi doctrinal en què es fonamenta l'exemple és la idea de grandesa de Déu, amb evidents ressons anselmians. Llull demostra la seva habilitat didàctica i argumentativa: delimita un espai concret (un cercle que és una analogia del món) conegut i abastable (contingent), la raó i la lògica determinen que hi ha d'haver un espai major fora d'aquesta àrea (necessitat), que és l'espai infinit de l'artífex.

Ex. I, 3. La serp que atemoreix (I, 1, 14)

Enllestit l'exemple anterior, una serp passa al costat de Fèlix, el qual s'atemoreix notablement i, alhora, se sorprèn del fet que l'ermità no l'hagi temuda (I, 1, 14). La por de Fèlix és l'excusa, perquè l'ermità li doni quatre arguments, per la via negativa, que demostrin la necessitat de l'existència de Déu: la resurrecció, la fi del món i la necessitat que hi hagi una altra vida. Si Déu no existís, la vida pròpiament dita com a existència dels homes s'esgotaria en aquesta vida. La mort, doncs, suposaria de fet el no ésser (I, 1, 15). A continuació, Fèlix intenta desfer l'argumentació de l'ermità, basant-se en una possible contradicció aparent: si la temença a la mort, significa l'existència de Déu, el fet que l'ermità no hagi tingut por de la serp significa que ell no desitja ésser i, per tant, no s'estima Déu.

L'ermità respon que estimar Déu i pensar en Ell és el més gran plaer de què pot gaudir l'home. Ell ha construït la seva vida en funció d'aquest desig de contemplar Déu en la seva glòria. Per tant, en contra del que apuntava Fèlix, com que Déu existeix, l'ermità no ha tingut pas por. En canvi, Fèlix ha temut la serp perquè encara no sap conèixer ni estimar Déu. La seva fe encara no és prou ferma ni està prou consolidada i la seva formació encara és molt dèbil (I, 1, 16). Finalment, Fèlix agraeix els ensenyaments i la demostració de l'existència de Déu a l'ermità. En aquest moment, se sent culpable pel seu comportament i fa penitència, lloa la vida eremítica i desitja que hi hagi molts ermitans que acompleixin la finalitat de l'home (I, 1, 17).

Com en el cas anterior, aquesta no és la tipologia habitual dels exemples del *Llibre de meravelles*, ja que es tracta d'una anècdota real dels personatges que serveix per a fer una reflexió sobre com cal interpretar els fenòmens i replantejar les actituds davant la vida. Implica una dimensió cognitiva i artística, que suggereix els *nova exempla*. En el sentit que l'anècdota confirma clarament la idea que el coneixement determina necessàriament el comportament espiritual dels homes, però també la seva actitud social i ètica. La feblesa moral de Fèlix (la debilitat de la seva fe i la mancança d'una rigorosa i sòlida formació teòrica) impedeix que tingui una actitud correcta davant la vida i, per tant, davant Déu.

Un altre cop, Llull demostra la seva capacitat de narrador i de creador d'imatges simbòliques significatives. Evidentment, la serp representa el dimoni en tot l'imaginari judeocristià des del mite d'Eva i, la consegüent expulsió del paradís dels homes. Aquesta anècdota que, en acabat, no ofereix cap mena de desenvolupament narratiu, només té la funció de destacar les diferències que encara existeixen en el moment d'interactuar i d'interpretar el món entre l'ermità i Fèlix. I, sobretot, dona peu a l'ermità a plantejar altres raons que demostrin l'existència de Déu. L'ermità és capaç de superar i de controlar les passions materials i, d'aquesta manera, pot defugir la temptació malèfica que simbòlicament representa la serp. En canvi, Fèlix, tot i que acaba de rebre aquest ensenyament, encara no és capaç d'aplicar-lo pràcticament.

L'ús simbòlic de la serp en aquest exemple és semblant al de l'Ex. I, 1: enmig de la cort (del món) apareix una serp (el mal, la temptació) que atemoreix els homes que els impedeix d'interpretar la realitat i, per tant, els impedeix d'estimar i conèixer Déu. La serp tenia un caràcter positiu i benèfic en les tradicions antigues. Aquesta caracterització va canviar per la visió negativa continguda a la *Bíblia* i en tota la tradició cristiana. És una bèstia impura pel poble d'Israel (*Levític* 11, 41-43), actor pèrfid de la caiguda en la

temptació d'Eva (*Gènesi* 3, 14) i imatge del dimoni al Nou Testament (*Apocalipsi* 12, 9 i 20, 2) (Ortalli 1999: 47). Al *Calila e Dimna* també simbolitza la mort, com en aquest exemple:

“Et fize semejança de la serpiente a la muerte, que ninguno non puede excusar” (*Calila*: 121).

L'ús de la serp per atemorir i com a símbol de la mort es dona en un altre exemple del llibre quart en què el fill menor del rei explica l'exemple següent: un home anava per un camí amb la seva dona fins que van trobar-se una serp. La serp era tan gran com la por que va provocar en l'home, per la qual va morir. La dona temia igualment la serp, però com tenia confiança en la protecció del marit es va salvar mentre la serp engolia l'home. Amb tot, si la serp l'hagués encalçada també ella hauria mort de por (*OS* II: 99).

A l'*Ars generalis ultima*, justifica científicament els motius de la temença a la serp:

“Sensitiva habet instinctum innatum, ut patet in homine, habente timorem de serpente, quem videt; et similiter capra de lupo, et sicut catellus, qui per instinctum et appetitum et tactum inveni mamillam et imaginatur illam. Et in isto passu cognoscit intellectus, quae sunt principia, disponentia imaginationem ad imaginandum” (*ROL* XIV: 246).¹

D'una altra banda, l'actitud davant la mort de l'ermità en veure la serp recorda una conversa entre Barlaam i Josafat, en la qual el primer es presenta com un serf ínfim de Déu, que no té por de la mort ni del rei, l'única finalitat del qual és predicar la paraula de Déu i estar amb Crist, per aquesta raó no té por de la mort perquè, en realitat, aquest trànsit no suposa una mort veritable (*Barlaam e Josafat*: 151-152).

En un recull d'exemples d'origen italià, es posa en boca de fra Enric l'Alemanys l'explicació d'aquest fet a un capítol general de l'orde celebrat a París: un frare de gran pureza i devot de Maria, mentre agonitzava es mostrava ple de joia i alegria. Fra Enric li va demanar la raó d'aquesta alegria davant l'habitual terror a la mort. Aleshores, el moribund li va explicar que de novici va veure la Verge, la qual li va mostrar la joia de l'altre món preparada pels predicadors. Des d'aquell moment, va desitjar d'anar a aquell lloc a trobar-se amb la Verge i els seus germans (*Vitae fratrum*: 89-90). En les argumentacions de l'ermità lul·lià subjau la mateixa idea: no es pot témer la mort, perquè el que arriba després és molt superior si hom ha acomplert la seva finalitat.

¹ Per una altra serp que atemoreix al *Llibre de meravelles*, cf. Badia 2004: 64-69.

Ex. I, 4. La pedra preciosa (I, 2, 3)

Fèlix pregunta a l'ermità què és Déu. Com que l'ermità triga molt de temps a respondre, Fèlix explica l'exemple següent: un home va trobar un pedra preciosa valorada en mil sous, però la va vendre per un diner a un altre que coneixia el veritable valor de la pedra (I, 2, 3).

L'exemple, diu Fèlix, significa que si l'ermità sap el què és Déu, que li ho expliqui. En canvi, si no ho sap, no entén com pot dur una vida tan dura. Anàlogicament, però, l'exemple torna a fer referència a la perversió dels homes que actuen segons la segona intenció. Seguint el fil argumental plantejat per Fèlix, si l'ermità no pot explicar-li la veritable natura de Déu, realment no aconsegueix la seva finalitat i no pot actuar segons la primera intenció.

Aquest exemple sembla una reelaboració d'un altre que hi ha al *Calila e Dimna*, en el qual Berzebuey reflexiona sobre la seva vida:

“Et tove por bien de perseverar en esto por aven gualardón en el otro siglo et merescimiento de Dios. Et non quise por esto aver el apostura deste mundo, que sería tal commo el mercador cobdiçioso que vendió sus piedras presçiosas por vedrio que non valía nada, et pudiera aver del presçio dellas grand riqueza para en toda su vida” (*Calila*: 105).

Al *Barlaam*, en canvi, la pedra preciosa il·lustra simbòlicament el coneixement de Déu. Quan Barlaam arriba a les portes del palau de Josafat, explica al privat del fill del rei les raons per què vol parlar amb ell. Barlaam explica que és un mercader que ve de terra llunyana amb una pedra preciosa incomparable que no havia ensenyat mai a ningú. Però, ara està decidit a ensenyar-la al privat perquè és un home savi i perquè li vol donar al fill del rei. Aquesta pedra és tan virtuosa que és major que tots els béns i els tresors del món. El privat li respon que no ha vist mai una pedra així i que fóra bo que Josafat la veiés, però que ell no vol mentir el seu protegit i, per tant, ha de comprovar la natura d'aquesta pedra abans que la faci present a Josafat. Barlaam replica dient-li que la pedra té les virtuts esmentades, però que només les poden apreciar els que tenen sans els ulls i no han corromput la seva virginitat, altrament els que vegin la pedra partiran grans danys i perdran la vista. Aleshores, Barlaam afegeix que pateix per la vista del privat de Josafat i que no li vol cap mal, però ell no pot privar a Josafat d'aquest gran bé. A la fi, Barlaam aconsegueix entrevistar-se amb Josafat que espera emocionat comprovar les virtuts d'aquesta pedra meravellosa (*Barlaam e Josafat*: 47-51).¹

¹ Aquest exemple es reproduïx en la reelaboració de la llegenda de Josafat de Jaume de Voràgine a la *Llegenda àurea*, cf. *Vides* III: 449-450. D'una altra banda, Al *Tractatus* d'Esteve de Borbó s'explica com un filòsof ensenyava a menysprear les riqueses del món dient que Joan l'Evangelista havia aconseguit tornar al seu estat original dues pedres precioses que uns joves havien reduït a pols (*TDMP*: 214-215 i 471).

Ex. I, 5. El rei savi i la dama (I, 2, 4-5)

L'ermità respon la pregunta de Fèlix amb un altre exemple: un dona va sentir lloar un rei pels seus bons costums, per la seva saviesa i pel seu poder i va decidir d'anar a la seva terra. Quan la dona va ser al davant del rei, va veure l'ordre de la seva cort, el seu poder, el seu bon regiment i les seves nombroses virtuts, el va estimar encara molt més que abans (I, 2, 4). És a dir, com il·lustra l'exemple, s'estima molt més allò que es coneix que allò que no es coneix (I, 2, 5).

Com a l'Ex. I, 1, analògicament la cort reial reflecteix el món material (la creació) i reflecteix la cort espiritual (el Creador) i, per extensió reprentent la imatge de l'Ex. I, 2, la realitat espiritual sempre és superior a la material, l'ésser de Déu és inimaginable (superlatiu) per al coneixement humà. De tal manera que, si hom es fa una idea a la seva ment d'una cosa, quan la veu en realitat, si s'acompleixen les expectatives, aquesta visió és superior. En definitiva, la idea de Déu és molt inferior a la seva realitat, a semblança del rei en què coincidien bondat i bellesa, la fama del qual és molt inferior a la realitat de la seva persona i de la seva cort. La idea té una projecció artística que es dona en d'altres passatges del *Llibre de meravelles* (sobretot en referència a l'explicació racional dels articles de la fe): s'estima amb més intensitat Déu quan hom el coneix en la seva totalitat i en funció de la potencialitat del seu intel·lecte.

Anthony Bonner va assenyalar en la seva edició (*OS II*: 25, n. 5) que aquest exemple recorda la història bíblica de Salomó i de la reina de Saba (1 *Reis* 10, 1-13): la reina va sentir a parlar de la fama que Salomó devia a Déu i va decidir anar-lo a visitar per posar-lo a prova amb els seus enigmes. La reina va arribar a Jerusalem amb un gran seguici. Quan va trobar-se amb Salomó li va fer totes les preguntes que va poder, però no hi va haver res que el rei no sabés. Quan la reina es va convèncer de la saviesa de Salomó i va apreciar el seu palau i la disposició de la seva cort, es va adreçar a Salomó i li va dir que havia sentit a parlar de la seva fama, però ara que l'havia comprovada, la realitat superava amb escreix el que es deia d'ell i de la seva cort i confirmava que Déu l'havia fet senyor d'Israel perquè governés segons dret i justícia.

A la lírica occitana, la figura de Salomó també exemplificava l'arquetipus de monarca savi i just. El trobador Pistoleta en fa un retrat il·lustratiu al poema titulat "Ar agues eu mil marcs de fin argen":

“Et eu agues atrestan de bon sen
et de mesura com ac Salamos,
e no-m pogues far ni dir faillimen,
e-m trobes hom leial totas sasos,
larc e meten, prometen ab atendre,
gent acesmat d'esmendar e de rendre,
et que de mi no-s poguesson blasmar
e ma colpa cavallier ni joglar”
(*Trovadores*: 1168-1169).

Quan estableix la relació entre l'exemple i la doctrina, l'ermità desfà la desconfiança demostrada anteriorment per Fèlix. La justificació de la vida i de la tria de l'ermità es fonamenta en una de les tres virtuts de l'ànima, la voluntat, interpretada artísticament. L'ermità és conscient que la voluntat estima molt més allò que coneix que allò que

desconeix (és un tema recurrent per demostrar la necessitat de demostrar els articles per raons necessàries). Ell ha triat la vida ermitana justament perquè desitja tenir aquest coneixement. Però, abans d'arribar a l'espai de contemplació actual, ha hagut de formar-se filosòficament i teològica i, només després d'això, ha intentat d'aprehendre l'essència de Déu. En el fons, a banda de renyar Fèlix per la seva desconfiança de la formació de l'ermità, el que li fa veure és que el camí per conèixer Déu és un procés llarg i dur i, a vegades, sense final (I, 2, 5).

Ex. I, 6. El rei, la reina i la donzella (I, 2, 6-9)

Consolidada l'idea que el coneixement és necessari per estimar segons la seva magnitud Déu, l'ermità descriu la finalitat de l'home al món a partir de l'exemple següent: un rei estima molt la seva bella i bona dona. La reina també estima molt el seu rei, però està gelosa d'una donzella amb la qual el rei parla tot sovint per la seva agradable conversa. La reina sempre està trista i cap cosa que faci el rei no l'alegra, cosa que sorprèn el rei. A la fi, el rei creu que la tristesa de la reina es dona perquè ella li és infidel (I, 2, 6). Per la gelosia, el rei comença a desamar la reina i en acabat la donzella. El rei no parla durant molt de temps amb la donzella i la reina es comença a alegrar i estima més al rei que abans amb la gran sorpresa del rei (I, 2, 7). Doctrinalment, l'exemple reconstrueix un cas particular d'actuació per la primera i per la segona intenció (I, 2, 8).

En aquest cas sembla, però, que el rei actua sense tenir consciència de quan ho fa bé i quan no, a diferència de l'ermità que en tot moment és conscient de la seva finalitat i de la seva obra. La primera intenció del rei com a marit és estimar la seva dona i, es podria dir que, com a segona intenció la donzella. La simple percepció de l'esposa de l'incompliment d'aquesta primera intenció és suficient perquè la cònjuge s'entristeixi. El paper de la reina es correspon amb la passivitat natural atorgada a la feminitat per Llull i per la tradició medieval. Quan el rei deixa d'actuar segons la segona intenció, involuntàriament s'apropa a l'acompliment de la primera intenció del seu matrimoni. La felicitat matrimonial, i per extensió dels éssers humans, s'assoleix per l'acompliment de la primera intenció. L'exemple relaciona analògicament el comportament d'un matrimoni amb el que han de tenir els homes davant el coneixement de Déu. L'exemple ofereix un model de comportament moral mentre dicta doctrina: la doctrina i la moral es projecten com a parts constituents d'un mateix mode cognoscitiu, com he dit a l'Ex. I, 1.

La qüestió plantejada sobre l'ésser de Déu per Fèlix, ha estat resposta simbòlicament per l'ermità, donant-li la clau que permet d'interpretar l'analogia exemplar segons la doctrina: un concepte universal soluciona una qüestió particular. El concepte doctrinal amb què es relaciona l'exemple és l'habitual conseqüència de no complir la primera intenció: si primerament no s'estima Déu per Ell mateix, Déu s'allunya de l'individu. D'una altra banda, si Fèlix és capaç d'estimar-lo en la seva creació, Déu fa possible que el reconegui en la seva obra externa. Des d'aquest punt de vista, continuant amb la terminologia artística, Déu és aquell ésser en què, a diferència dels homes, els seus atributs o dignitats no tenen defalliment i en Ell aquests atributs assolen la seva absoluta i total plenitud.

A la vida de Guillem de sant Leider s'explica la relació del trobador amb la marquesa de Polinyac. Entre d'altres fets, es recorda la gelosia que va patir la marquesa per raó d'una altra dama. L'anècdota recorda el començament de l'exemple de Llull: la preuada, educada i elegant comtessa del Rosselló va arribar a la ciutat en què s'estava el trobador. Tots els homes li feien grans honors i reverències i, per sobre de tots, Guillem. El trobador la lloava i sentia gran plaer en la seva companyia i conversant amb ella. De tal manera, que tothom va començar a creure que Guillem era el cavaller de la comtessa de Rosselló, que estava tan bé amb el trobador que no visitava la marquesa de Polinyac. La marquesa es va convèncer que eren amants i va ordinar la seva revenja i rebutjar-lo com el seu cavaller fins que no li demanés el seu mateix espós (*Vidas*: 128-132).

Ex. I, 7. El mercader que va ser satisfet per Déu (I, 2, 11-12)

L'ermità il·lustra la idea que Déu és el compliment de tots els homes (I, 2, 10) mitjançant l'exemple següent: un mercader posseïa mil besants, però en desitjava mil més i més i més fins que en va guanyar cent mil, sense satisfer la seva ànima. Aleshores, el mercader va comprar castells i possessions, però tampoc no va satisfer la seva ànima (I, 2, 11). El mercader es va adonar que no satisfaria la seva ànima amb riqueses i béns i va pensar a fer una família, però tampoc no el va satisfer. Finalment, va rebre Déu a la seva ànima, el va estimar, el va servir i aleshores va sadollar-la i va omplir-la (I, 2, 12).

La insatisfacció humana demostra una actitud errònia davant de la realitat i de la finalitat de les criatures al món, que és conseqüència de no actuar segons la primera intenció. Com en l'exemple anterior, l'home feliç és aquell que coneix i que estima Déu. És a dir, l'actuació moralment correcta està íntimament relacionada amb el coneixement de Déu: el major coneixement atorga una capacitat major de decisió davant de qualsevol situació. Un altre cop la doctrina es projecta moralment, ja que l'ànima només es pot satisfer amb el coneixement i amb l'amor de Déu.

Un soci de la Sorbonne, Raül de Châteauroux, va compilar diversos sermons llatins durant l'any litúrgic de 1272 a 1273 de mendicants, canònics i mestres universitaris. La compilació es coneix entre els estudiosos amb el títol de *Recuis de reportations de 300 sermons d'auteurs divers* a partir de l'únic testimoni que l'ha transmès (BNF, lat. 16481). Aquest manuscrit era propietat de Pere de Llemotges (del qual hi ha diverses anotacions en el text), que l'havia rebut de Raül de Châteauroux amb un altre (BNF, lat. 16482) sense enquadrar. Pere els va anotar i els va relligar en un sol volum titulat *Sermones vulgares* seguint l'ordre de l'any litúrgic. A la seva mort, el 1306, van ser llegats a la biblioteca de la Sorbonne. Pere de Llemotges, a més a més, havia posseït també un dels millors manuscrits d'Esteve de Borbó (BNF, lat. 15970). Alguns dels exemples del recull del dominicà recorden, alguns exemples emprats per Llull al *Llibre de meravelles*, cosa que fa pensar que Llull podria haver conegut i llegit aquests reculls, o si més no tenir-ne notícia, en la seva primera estada parisenca (*THEMA*).¹

Un d'aquests exemples ensenya que és millor situar els tresors al cel a partir de l'anècdota d'un mercader molt ric que es converteix sobtadament i concentra tots els seus béns en un hospital. Un amic li dona uns llibres que el mercader ven i dona en almoines. L'amic denuncia el mercader, però el dia abans en somnis es veu el dia del judici final i aquests llibres són la seva única bona acció. Quan es desperta, anul·la la denúncia, dona tots els seus béns i salva la seva ànima (Sermó 99, f. 155v *THEMA*).

¹ Per a la relació de Pere de Llemotges amb la transmissió i la compilació d'exemples, cf. *TDMP*: lxx-lxxviii. Per a la relació entre Llull i Pere de Llemotges, cf. Soler 1992-1993 i Soler 1993.

Ex. I, 8. El cavaller i l'ermità (I, 2, 13)

Com a complement i, per tant, il·lustrant el mateix concepte, de l'Ex. I, 7, l'ermità explica que un dia al bosc es van trobar un ermità i un cavaller. El darrer va preguntar al primer què era Déu. L'ermità va caracteritzar Déu com el creador i ordenador de tota la realitat, com el recreador, com a jutge i com a generador de la vida. A continuació, l'ermità va demanar al cavaller què era ser cavaller. El guerrer va respondre que cavaller era l'escollit per defensar la justícia, per defensar el seu rei i el seu poble, per tal que afavoreixi la finalitat del monarca que és fer conèixer i estimar Déu al seu poble.

En aquest exemple és possible d'interpretar aquesta cort com un reflex de la cort celestial. De tota manera, la característica fonamental d'aquest exemple és la imposició dels principis artístics com a fonaments de la societat cristiana: si el món té una finalitat, els estaments socials han de definir els seus oficis en funció de l'acompliment i l'èxit d'aquesta finalitat. En aquest context el rei és el cap de l'estructura social i la persona amb més responsabilitat, ja que ha de fer que el seu poble compleixi la seva finalitat. Els cavallers s'han de sotmetre a aquests principis i, d'alguna manera, cooperar amb amb l'estament eclesiàstic. En definitiva, si hom vol arribar a ser un bon home (tant espiritualment com social), primerament ha de conèixer quina és la seva finalitat al món. Segonament, cal que defineixi el seu l'ofici i el subjecte cognoscible. I, finalment, la manera com pot arribar a l'essència d'aquest subjecte.

L'actitud d'aquest ermità i la situació entre els dos personatges recorda la del cavaller que esdevé ermità al pròleg del *Llibre de l'orde de cavalleria* (LOC: 161-165). Després d'una vida dedicada a la cavalleria, aquest home va renunciar a la seva condició i al món i s'estava a un bosc llunyà lloant i contemplant Déu. Un dia un rei va organitzar una gran cort i un escuder va decidir d'anar-hi per tal de ser adobat cavaller. De camí, l'escuder es va perdre en un bosc fins que es va trobar amb l'ermità. Després de les respectives presentacions, l'escuder va preguntar a l'ermità què era i en què consistia l'orde de cavalleria. L'ermità es va sorprendre per la pregunta, ja que l'escuder no podia defensar ni honrar un cosa que desconeixia i li va oferir un llibre en què s'explicava l'orde de cavalleria. En acabat, l'escuder, molt agraït a l'ermità, va anar a la cort i va mostrar a tothom el llibre que havia rebut.

Ex. I, 9. El cavaller i la dama casta (I, 2, 14-16)

Després dels dos exemples anteriors, Fèlix interpreta la doctrina de l'ermità i mitjançant aquest exemple li manifesta la seva voluntat de conèixer Déu per ell mateix i no només per les seves obres: un cavaller va requerir un dama verge. La dona va contestar a la petició del cavaller preguntant-li què era l'amor. El cavaller va respondre que era allò que unia voluntats en una mateixa finalitat. Aleshores, la dona li va demanar si l'amor per què ell l'havia requerida la uniria a la glòria de Déu (I, 2, 14). El cavaller va restar confós una estona i li va dir a la dona que havia estat sotmès molt de temps a falsa amor a causa de la seva ignorància per l'amor veritable, que ara volia conèixer per les seves virtuts (I, 2, 15). La dona va lloar Déu que havia escalfat el cavaller amb la idea del veritable amor i li va pregar que li donés coneixença d'amor en ell mateix i no només de les obres d'amor, com havia fet fins ara (I, 2, 16).

En aquest exemple, Llull fonamenta l'analogia a partir de les diferents interpretacions d'un concepte, en aquest cas el d'amor. Aquest és un recurs que utilitza en d'altres exemples.¹ L'ensenyament proposat aquí per Llull és que per tal de poder conèixer i estimar una cosa, cal saber la definició correcta. D'una altra banda, ofereix una proposta de reforma de l'estament cavalleresc, caracteritzat per la *fin'amor*, que és vençuda i superada per la veritable amor a Déu, que és la finalitat de totes les criatures.

Aquí Llull ha començat a establir directament categories artístiques per explicar i rectificar la seva actitud cap a Déu i segons la seva finalitat. D'alguna manera, l'exemple és un resum concentrat de la novel·la amb l'objectiu de fer entenedora la doctrina i al mateix temps donar una recepta moral a l'estament cavalleresc. El primer impuls del cavaller és errat, respon a la segona intenció, a la luxúria i a un mal ús de l'amor. La reacció de la dama, quan pregunta al cavaller què és l'amor, és totalment lul·liana i segueix els consell que el pare de Fèlix havia fet al seu fill al pròleg.

El cavaller respon amb una bona definició d'amor com allò que uneix voluntats en una finalitat comuna. Aquesta és la descripció artística de la finalitat de tota la creació i, per tant, dels homes, entenent la voluntat com una de les tres potències de l'ànima (justament la primera que mou l'individu a estimar Déu). Precisament, la pregunta posterior de la dama dirigeix el cavaller a la concepció adequada d'amor. Implícitament, la idea que subjau en la resposta de la dama és la semblança de les criatures al Creador.

¹ Per a la tradició medieval de les *distinctiones*, cf. Rouse i Rouse 1974.

Ex. I, 10. El fill del filòsof (I, 2, 18)

Per tal de satisfer la petició de Fèlix, l'ermità explica l'anècdota següent que anticipa la doctrina que desenvoluparà en acabat: un filòsof tenia un fill a qui estimava molt i a qui havia ensenyat filosofia durant molt de temps. Quan el filòsof va considerar que estava preparat, li va mostrar un llibre que havia escrit i li va preguntar si era home per què havia escrit un llibre o bé per què era el seu pare. El fill va respondre que sabia que ho era perquè havia escrit un llibre, però sobretot perquè era son pare. És a dir, perquè era capaç d'engendrar un altre home.

L'exemple suposa l'aplicació de l'Art a una anècdota particular. El fill del filòsof pot solucionar l'enigma plantejat pel seu pare perquè és capaç de distingir entre la primera i la segona intenció d'un concepte. La humanitat es caracteritza essencialment per la capacitat de generar més homes: aquesta és la primera intenció. Això no significa negar la possibilitat d'altres característiques secundàries, com l'enteniment que permet els homes d'escriure, etc. De la mateixa manera, Déu es caracteritza essencialment per la seva capacitat de generar interiorment divinitat i, en segon terme, per la seva capacitat de generar criatures semblants a Ell mateix externament.

L'analogia, amb el desenvolupament doctrinal posterior, és clara: de la mateixa manera que la humanitat es defineix essencialment per la possibilitat de generar altres homes, la divinitat es defineix essencialment per allò que genera divinitat, lògicament sense perdre la seva unitat. És a dir, els objectes o subjectes es poden conèixer pels seus actes o les seves obres. L'analogia implica una comparació evident entre l'ínfima obra dels homes i l'obra suprema de Déu. Déu pot fer el que cap altra criatura pot fer (*ad extra*). Per bé que, la seva major grandesa és interior (*ad intra*), en la seva trinitat i unitat.

Ex. I, 11. El rei ben acostumat (I, 3, 1)

Aquest exemple formulat per Fèlix actua com a preludi i avançament de la pregunta doctrinal posterior: hi havia un rei molt bo i bell, fort i noble, molt poderós en nombre de súbdits i en riqueses. Un cavaller desitjava que hi hagués molts reis com aquells que fessin que l'amor i la concòrdia entre els reis i que governessin el món de tal manera que Déu fos conegut i estimat.

Fèlix recorda la finalitat del món i dels homes i les obligacions dels reis, com a caps de la societat cristiana. La deducció d'aquest raonament de Fèlix és que hi ha d'haver molts déus, com hi hauria d'haver molts reis per la salvació del món. Donada l'existència de Déu, Fèlix necessita saber si n'hi ha un de sol. Ell mateix justifica la pregunta en funció del seu desig de conèixer i d'estimar aquest únic déu (que, d'altra banda, és el propòsit que s'havia imposat des del pròleg). Si no hi hagués un sol déu, es pregunta si els hauria d'estimar a tots. La qüestió té sentit en la consolidació de la fe i de la certesa de l'existència d'un sol déu (I, 3, 2).

L'argument emprat per l'ermità per justificar doctrinalment l'existència d'un sol déu és molt simple: només hi pot haver un sol déu en què es doni la plenitud dels seus atributs. Per aquesta raó, encara que hi hagués més déus, sempre n'hi hauria d'haver un que fos la perfecció de totes les dignitats i sobirà als altres. Al contrari, si hi hagués molts déus i tots fossin iguals, es contradiria amb la necessitat que hi hagi un ésser en el qual s'acompleixin totes les perfeccions (I, 3, 3).

El gran nombre d'exemples protagonitzats per reis, per nobles i per eclesiàstics d'alta jerarquia demostren la preocupació de Lull per la legislació de la societat cristiana medieval i per la definició dels drets i dels deures d'aquests legisladors. En tota la novel·la està molt clar que l'ofici del rei ha de consistir a fer que el seu poble conegui i estimi Déu (*OS II*: 315-316). Aquesta descripció lul·liana, particular per la formulació artística, és de fet conseqüència de la pròpia estructuració medieval. Des de començaments del XII, el rei i el bisbe eren els únics càrrecs als quals es podia aplicar la concepció de persona mixta pel fet d'ostentar tant poders materials com espirituals. Ambdues figures també podien rebre la concepció de *personae geminatae*: homes de natura humana divinitzats per la gràcia. D'aquí s'infereix la idea *rex imago Christi* (Kantarowitz 1989: 50-53).

A *Las siete partidas* hi ha diversos articles dedicats a la figura reial. A la cinquena llei del títol primer de la segona partida titulada *Que cosa es rey et como es puesto en lugar de Dios* s'explica que tots els reis són vicaris de Déu, com demostren el profetes espiritualment i els savis materialment. El rei és el cap, el cor i l'ànima del seu poble (*Siete partidas II*: 7-8). El títol segon de la mateixa segona partida es dedica íntegrament a *Qual debe el rey ser en conoscer et amar et temer a Dios*:

“Conoscimiento verdadero de Dios es la primera cosa que por derecho debe haber toda criatura que ha entendimiento, et como quier que esto pertenesce mucho a los homes, porque han entendimiento et razon; entre todos ellos mayormente lo deben haber los emperadores et los reyes et los otros grandes señores” (*Siete partidas II*: 14). Però, “Seso de home non puede conoscer complidamente segunt natura que cosa es Dios; pero el mayor conocimiento que del puede haber es veyendo las sus maravillosas

obras et fechos que fizo et face todavia, ca por el puede veer que el es comienzo, et medio et fin de todas las cosas, et en el se encierran, et el mantiene a cada una en aquel estado en que las ordeno, et todas han mester del, et el non dellas, et el puede mudar todas las cosas cada que quisiere segunt su voluntad, et esto non puede avenir en el que se mude, nin que se camie en ninguna manera. Et aun debe el rey conoscer a Dios por creencia, segunt manda la fe catolica de santa elesia” (*Siete partidas* II: 14).

A continuació, la tercera llei d'aquest mateix títol parla de com cal témer Déu pel seu gran poder: per no perdre'l i per tal de no originar mals. Finalment, el títol es clou amb la quarta llei que tracta de la manera en què el rei ha de servir i ha de lloar Déu, bàsicament, de dues maneres: protegint la fe i mantenint els seus pobles (*Siete partidas* II: 16-18).

Ex. I, 12. El rei foll i el rei savi (I, 3, 4)

Després d'explicar la impossibilitat del fet que hi hagi diversos déus, l'ermità explica l'exemple següent: un rei foll volia conquerir el regne d'un rei bo i savi. Aquest rei savi també volia conquerir el regne del rei foll, perquè pensava que era negatiu un rei foll com aquell. Els reis es van combatre i va vèncer el rei foll, que va tenir els dos regnes en treballs, en guerra i en pobresa per la seva ignorància i pels seus mals costums.

Fèlix entén per l'exemple que realment hi ha molts déus (I, 3, 5), però l'ermità el rectifica, donant la interpretació correcta de l'exemple: el mal del món és conseqüència de la perversió dels homes que actuen contra la seva pròpia semblança divina (I, 3, 6).

La finalitat de l'exemple és clarament cognoscitiva: cridar l'atenció a Fèlix i als lectors del fet que la imaginació pot reflectir una interpretació de la realitat inadequada. En aquest cas, l'exemple estableix l'habitual analogia de la cort mundanal a la cort espiritual a partir d'una trista realitat: al món és possible que triomfi el mal. És a dir, en cas de conflicte entre dos monarques, un de bo i un de dolent, el dolent pot vèncer el bo i portar la desgràcia als dos regnes. En canvi, a la cort espiritual, si es materialitzés la possibilitat que hi hagués més d'un déu, necessàriament, com s'havia dit anteriorment, n'hi hauria d'haver un de major que l'altre (l'ésser superlatiu), que s'imposaria a l'altre.

En definitiva, l'exemple soluciona el dubte plantejat per Fèlix, per bé que en una primera lectura sembla demostrar el contrari del que pretenia. L'exemple exigeix de l'oïdor un esforç interpretatiu i de relació amb la realitat, fet que reflecteix la voluntat de Llull de cridar l'atenció del lector sobre la dificultat del coneixement de la divinitat i alertar-lo de les falses aparences que poden allunyar-los de la veritat.

No és descartable que aquest exemple faci referència a la guerra entre la Corona d'Aragó i França durant el 1285 que va acabar amb la victòria de Pere el Gran sobre les tropes de Felip III i les conseqüències que es van derivar per Jaume II de Mallorca i el seu regne.

Ex. I, 13. El cavaller que es perd al bosc (I, 3, 7-12)

Per tal d'il·lustrar l'explicació sobre el lliure albir permès per Déu als homes per tal d'augmentar llur glòria, l'ermità explica l'exemple següent: un cavaller es perd al bosc i se separa dels seus companys per l'obstinació en encalçar un senglar. Cau la nit i el cavaller s'atmoreix. Com que té por a la nit, dedueix que el sol ha de ser déu, ja que de dia no sentia aquesta temença (I, 3, 7).

Quan tornar a sortir el sol, el cavaller surt del seu refugi nocturn i, per casualitat, topa amb un escuder, el pare del qual havia mort. Com que el cavaller no va armat, s'atmoreix per la seva inferioritat i demana protecció al sol que havia considerat déu. El cavaller insisteix en la petició al sol, però paradoxalment quan més demana major és la seva por a l'escuder. La por arriba al grau més alt quan l'escuder s'acosta amb intenció de ferir-lo amb la seva llança (I, 3, 8).

Abans que l'ataqui, el cavaller li demana mercè i que l'escolti abans de morir. L'escuder atura el seu cop i el cavaller li comença a explicar el que va sentir la nit anterior i afegeix que, ara, s'havia adonat que el sol no era Déu, perquè no l'havia ofert protecció contra el seu atac (I, 3, 9). Aplicada amb el sentit contrari, és una de les idees per què Fèlix dubta de l'existència de Déu després de la mort de la pastora.

Dit això, el cavaller pregunta a l'escuder si mereix més morir per haver provocat la mort del seu pare o per haver pensat que el sol era Déu. L'escuder se sorprèn de la pregunta i no és capaç de respondre. Aleshores el cavaller aprofita per a fer-li un altra pregunta: si se sentia culpable davant de Déu pel fet d'haver dubtat, ja que demostrava dubtar de si estimava més a son pare o al seu Déu (I, 3, 10).

Després de pensar-hi, l'escuder respon que el cavaller hauria de morir per la mort del seu pare. En canvi, no mereixeria la mort pel fet d'haver pensat que el sol fos déu, sinó que l'hauria d'adoctrinar i confirmar-lo en el coneixement i en l'estimació de Déu (I, 3, 11).

En acabat, l'escuder reconeix que ell igualment s'hauria de culpabilitzar per haver avantposat l'amor per son pare al de Déu. En aquest moment, el cavaller pren la paraula i li diu que l'escuder mereixeria el perdó i ell no el podria atacar, perquè havia assumit adoctrinar-lo en la vera amor de Déu. Tot seguit, el cavaller demana mercè a l'escuder per la mort de son pare i tots dos s'uneixen en la voluntat de conèixer i d'estimar Déu, per la qual acaben sent amics (I, 3, 12).

Enllestit l'exemple, l'ermità dóna raó de la presència del mal al món reprenent i ampliant alguns dels fils argumentals anteriors: com que hi ha contradicció en les opinions sobre la natura de Déu, el món no funciona com caldria i, per aquesta raó, al món no hi ha la caritat ni l'amor que demostren el cavaller i l'escuder de l'exemple (I, 3, 13).

Per bé que és un exemple força extens, en realitat només il·lustra una sola idea: els homes han d'unir-se en l'acompliment de la seva comuna finalitat, altrament el mal i la perversió senyorejaran el món fins a la seva fi. Com en l'Ex. I, 11, aquí es proposa un nou model de cavaller, segons els principis de l'Art. D'alguna manera, l'escuder actua com un cavaller lul·lià, en el sentit que distingeix entre l'element cavalleresc i l'element

religió del seu ofici. Segons les lleis de cavalleria, l'escuder té tot el dret de vèncer i d'occir el cavaller per defensar l'honor del seu pare difunt. En canvi, no el pot jutjar per haver dubtat de Déu, entre d'altres raons, perquè no ha estat preparat per aquest menester i seria atribuir-se una funció que no li pertoca i, a més a més, seria usurpar d'alguna manera el paper que com a jutge suprem pertany solament a Déu. El que ha de fer, doncs, és ajudar-lo i adoctrinar-lo per a conèixer realment la divinitat. Fruit d'aquesta unió en el coneixement i en l'amor de Déu, els dos rivals esdevenen amics. De nou, l'Art com a mode cognoscitiu de la realitat increada és presentat com un mode de comportament i de restitució de l'harmonia social.

Rashed (1976: 866-870) analitza aquest exemple distingint entre motius i tipus. En principi s'anuncia un conte de caça al qual s'afegeix el fet dramàtic de la pèrdua. És una de les característiques d'aquesta mena de relats: la presència d'un fet contrari a la normalitat. Però, Lull no fa servir aquesta contextualització per a explicar noves aventures del personatge, sinó per a la reflexió teològica i moral. A partir d'aquí, es veuen clarament les intencions del Doctor Il·luminat en aquest cas des del plantejament de dos temes principals: la necessitat de venjança (segons les normes socials) i la falta envers Déu. La trobada amb l'escuder o la ubicació temporal a l'hora de migdia augmenta la dramatització de la història i per la caracterització de la por produïda en el cavaller per la progressiva aproximació de l'escuder. Tot per tal d'arribar al clímax amb la trobada del cavaller i de l'escuder.

Ex. I, 14. El predicador de la trinitat (I, 4, 1)

Fèlix explica el següent exemple per tal de fer veure a l'ermità la seva voluntat de conèixer per raons necessàries la trinitat i, de passada, criticar l'actitud d'alguns predicadors davant d'això: Fèlix va escoltar un predicador parlar de les tres persones divines el dia de la trinitat. Fèlix es va sorprendre perquè el predicador deia que no s'havia de provar per raons necessàries, ja que, si deia la veritat, s'obtidria major mèrit per creença que per coneixença i la voluntat estimaria més per ignorància que per coneixença.

La finalitat de l'exemple és plantejar un dubte a l'ermità i qüestionar els mètodes dels predicadors a partir de la pròpia experiència. Llull aborda un dels temes cabdals de la teologia de la segona meitat del XIII i de la doctrina artística: la possibilitat o no que els grans dogmes de la fe cristiana és puguin explicar racionalment (concretament la trinitat). La justificació de Fèlix en aquest sentit és prou aclaridora: si no es pogués demostrar ni explicar racionalment la trinitat divina, s'aniria contra la pròpia naturalesa de Déu i contra la seva voluntat de ser conegut i estimat a través de la seva creació. A més a més, aquest fet suposaria una contradicció metodològica insalvable, ja que es pretendria estimar i conèixer Déu a partir de la ignorància de la seva natura.

L'anècdota d'un predicador que anuncia que la trinitat no es pot demostrar es repeteix en un altre passatge del llibre vuitè, on es justifica l'error d'aquesta afirmació a partir de conceptes artístics: un clergue explica a un home que la trinitat i l'encarnació no es poden demostrar en aquest món. L'home es meravella perquè, segons el que deia el clergue, era més demostrable la falsedat que la realitat i perquè les potències de l'ànima no haurien estat creades per estimar, recordar i entendre Déu (*OS II*: 261).

Un altre ermità explica l'exemple següent al *Llibre de santa Maria*:

“A una festa la pus alta e la pus noble de l'any, la qual festa és sancta trinitat, preïcava un religiós, e en lo començament de son sermó dix que de sancta trinitat hom no devia preïcar, car tan és subtil cosa, que hom no la pot entendre, e leixà aquella matèria e parlà d'altres coses” (*OE I*: 1173).

A continuació, l'ermità del *Llibre de santa Maria* explica que tant ell com Intenció van escoltar aquelles paraules i van pensar que aquella era la festa on trobaven fi i compliment totes les altres. Aleshores van desitjar que hi hagués algun sant que prediqués de la trinitat altament i subtil i que l'escoltessin altres sants que poguessin entendre les seves paraules i que la festa es perllongués durant quatre dies.

A la *Bíblia* s'establia que la saviesa de Déu era inescrutable (*Salms* 147, 5). Agustí d'Hipona a les seves *Confessions* (VI, 5) admetia que la doctrina cristiana obligava a creure amb modèstia i sense engany allò que no es podia demostrar, bé perquè no n'hi havia proves o bé perquè hom no era capaç d'entendre-les. De tota manera, al Nou Testament també es deia que els homes que ignoraven Déu i no eren capaços de conèixer-lo pels béns visibles eren vans per natura (*Mateu* 19, 12).

Des d'aquesta perspectiva, és significatiu de la problemàtica del moment sobre el dogma de la trinitat, l'exemple en què un monjo, que discutia massa apassionadament sobre el tema prohibit de la discussió, es va llevar un dia desprovist de tota coneixença.

Aquest exemple fa part del *Liber exemplorum ad usum praedicatorum*, recull llatí d'aproximadament de l'any 1275 compilat per un autor anònim en un ambient franciscà a Anglaterra. La primera part es titula *De rebus superioribus* (dedicada a la vida de Crist i Maria) i la segona *De rebus inferioribus* (que conté 152 exemples distribuïts en 37 rúbriques ordenades alfabèticament (*LEAUP*: 85 i *THEMA*)).

En un altre exemple de Raül de Châteauroux es diu que la trinitat no es pot demostrar a partir del cas d'un mestre parisenc que va abordar aquesta qüestió. Un dia que es passejava pel Sena, va veure un infant que intentava de portar l'aigua d'un clot a un altre amb un petxina. El mestre va pensar que l'infant era boig, aleshores l'infant va dir que el mestre encara era més boig que ell, ja que pretenia explicar la gran qüestió de la trinitat amb el seu intel·lecte ínfim. Després, l'infant, segurament un àngel, va desaparèixer (Sermó 160, f. 281r *THEMA*).

Ex. I, 15. La ciutat amb mals costums (I, 4, 2-4)

L'ermità respon la pregunta exemplar de Fèlix amb un altre exemple: en una ciutat el poble gaudia d'unes franqueses que impedièren l'exercici de la justícia reial i condemnava a la ciutat a sotmetre's a aquests mals costums contra les lleis de Déu i contra les dels homes. Un dia un homicida de la ciutat havia de ser punit pel rei, però les franqueses esmentades van obligar el monarca a alliberar-lo i a perdonar-lo a canvi d'uns diners (I, 4, 2). Això va molestar el rei, que es va dirigir als representats de la ciutat mitjançant un exemple que plantejava la pregunta de si, s'havia de perdonar al que temia Déu o al que l'estimava (I, 4, 3). Per tal de solucionar la pregunta del rei, la ciutat va convocar un consell, que va decidir que es mereixia el perdó el que estimava abans que el que temia. El rei es va alegrar per la resposta, ja que anava contra els mals costums de la ciutat i va dir als seus súbdits que la seva obligació com a rei era estimar Déu i no témer el seu poble, per poder-los donar justícia (I, 4, 4).

La finalitat de l'exemple és donar idea del funcionament de la jerarquia eclesiàstica per analogia amb el d'aquesta ciutat: els legisladors han de superar algunes convencions que impedeixen el desenvolupament adequat de la societat segons les seves dignitats creades. Com havia apuntat Fèlix en l'exemple anterior, l'aproximació correcta a Déu es dona mitjançant l'amor i, per extensió, per la possibilitat de conèixer-lo en la seva essència. De tota manera, en cas de dubte, entre les dues opcions, cal rebutjar la posició defensada pels que no creuen que es pugui explicar racionalment la trinitat de Déu a causa del seu temor i, per contra, cal triar la posició alternativa causada per l'amor a Déu i que, en definitiva, és l'opció més propera i harmoniosa amb el fi per què va ser creat el món.

A continuació, es descriuen els efectes dels dos exemples (d'aquest i de l'Ex. I, 14) en Fèlix, el qual se sorprèn que els fidels no sentin amor i temor per Déu (I, 4, 5). Aquest és el tema dels dos exemples anteriors i un dels temes recurrents de la novel·la. En aquest cas en concret, el temor (com a aplicació de la justícia divina) és una conseqüència necessària de l'amor per la divinitat. Però, la temença sense la participació de l'amor és una actitud inadequada, ja que pressuposa un amor per la segona intenció: palesa una major preocupació per un mateix que per l'acompliment de la pròpia finalitat al món.

Aquesta reflexió es relaciona amb cert conformisme d'una gran part de la comunitat cristiana que simplement creu en la trinitat, sense demostració, perquè pensa que això augmenta el seu mèrit i perquè ignora que és millor l'amor que el temor. De fet, Llull considera que creure sense entendre suposa actuar per la segona intenció. Encara que, els que no poden entendre, tenen l'obligació de creure.

Ex. I, 16. El mercader malalt (I, 4, 7-8)

Davant la nova petició de Fèlix de conèixer els secrets de la trinitat, l'ermità li explica l'exemple següent: un mercader molt ric era malalt corporalment i espiritual. La seva malaltia espiritual era produïda pel dubte de la trinitat provocat per la seva incapacitat d'entendre-la i no saber acontentar-se a creure-hi. La malaltia corporal, en canvi, era produïda per la febre i per la por de perdre els seus diners (I, 4, 7). Un dia aquest mercader va voler conèixer i estimar Déu amb la mateixa intensitat que ho havia fet per acumular les seves riqueses, ja que els diners no havien vençut ni la temptació de fe ni la malaltia corporal. Pel desig de servir Déu, Déu va il·luminar la seva fe i va saber que el que no entenia de la trinitat ho havia de creure, atès que els homes mundanals difícilment són capaços d'entendre-la (I, 4, 8).

La finalitat de l'exemple és servir de preparació i de prevenció a Fèlix abans de l'explicació dels misteris de la trinitat, per bé que s'insinuen esquemes artístics, no hi ha doctrina pròpiament. L'ermità coneix perfectament que davant d'una hipotètica mala interpretació o incapacitat de comprensió de la realitat essencial de Déu, Fèlix pot tornar a dubtar de la seva fe. Per tant, l'adverteix per si no és capaç d'assumir la doctrina. Si això s'esdevingués, no hauria de dubtar de la trinitat, sinó assumir que allò que no podia entendre, ho hauria de creure. De fet, en l'aplicació posterior de l'exemple a la doctrina, l'ermità justifica la necessitat d'entendre la trinitat a partir de les implicacions que es donen entre fe i raó (I, 4, 9-10).

Ex. I, 17. El sant cristià, el filòsof i el jueu que es converteix (I, 4, 11-13)

Com l'exemple anterior, aquest només té la finalitat de conscienciar i de prevenir Fèlix davant els coneixements que està a punt de rebre sobre la trinitat: un filòsof havia sentit a parlar d'un savi cristià que s'estava en una ermita contemplant l'obra interna de Déu. Un dia un jueu va anar a disputar amb el cristià sobre la trinitat. Mentre disputaven va arribar aquest filòsof. El jueu no podia entendre les explicacions dels cristià perquè desestimava la seva demostració, ja que la trinitat no es pot demostrar per raons necessàries si no es pressuposa la seva existència (I, 4, 11). En canvi, el filòsof va entendre el cristià i es va convertir. El jueu aleshores li va dir al filòsof que se sorprenia de la seva sobtada conversió i no l'entenia (I, 4, 12). El filòsof li va contestar que la filosofia li havia ensenyat l'obra externa de Déu, però l'obra interna només era possible conèixer-la a través de la teologia que explicava el cristià. Així doncs amb els seus coneixements filosòfics i amb els teològics del cristià i havent suposat la seva existència havia aconseguit conèixer la trinitat (I, 4, 13).

A banda de l'evident voluntat de demostrar les actituds i aptituds adequades davant de l'ensenyament de la trinitat, aquest exemple prepara Fèlix doctrinalment i cognoscitiva. Com il·lustra analògicament, abans de conèixer la trinitat per raons necessàries cal pressuposar-la. És a dir, la raó ha de ser fonamentada en una fe del tot consolidada. D'una altra banda, la descripció de l'obra interna de Déu només està a l'abast de la teologia, mentre que la filosofia només pot explicar la seva obra externa.

En un altre passatge del llibre vuitè es descriu un cas semblant a aquest: un cristià i un jueu disputen sobre la fe cristiana. De mica en mica, el jueu entén una raó de la trinitat i després una altra de l'encarnació. Aleshores el jueu comença a creure el cristià i es meravella perquè el creia quan l'entenia i el refusava quan no l'entenia (*OS II*: 267-268).

Aquesta concepció del jueu que no pressuposa la fe per tal d'entendre racionalment els dogmes del cristianisme, recorda la posició del mercader genovès Inghetto Cortado que va disputar amb uns jueus mallorquins a Palma de Mallorca el 1286 (el tema central de la qual era la vinguda del Messies) i que era, d'altra banda, la posició tradicional i oficial del cristianisme en aquests casos: el jueus no entenien la llei, perquè no entenien el veritable sentit de les Escriptures per la seva obcecació i per la ira contra el cristianisme que, en definitiva, era la raó de la seva captivitat fins a la fi del món.¹

¹ Per a la disputa en general, cf. Del Valle 1998c: 298-300, Hillgarth 1994 i Limor 1985. Per a la comparació entre els arguments del genovès i Lull, cf. Badia 1993: 47-50. A més a més, Hom ha proposat que aquest exemple estaria basat en la disputa de Barcelona del 1263: "Dieses Exempel ist auf einen Disput ausschließlic zwischen Christ, Jude und Philosoph, letzterer gehörte lange einer Sekte an, angelegt. Für die Auseinandersetzungen mit den Juden, die Lull in diesem Kapitel anführt, lassen sich folgende historische Ereignisse festmachen: Im Jahr von Lulls Bekehrung, 1263, fand am Hofe von Jakob I. in Barcelona eine bedeutsame Disputation zwischen Nachmanides, dem großen Lehrer und Kabbalisten aus Gerona, und Fra Pablo Christiani, einem judenchristlichen Dominikaner, statt" (Heller 1997: 40).

Ex. I, 18. El savi i el filòsof (I, 4, 23)

Per tal d'il·lustrar la necessitat de l'obra interna de Déu, l'ermità explica l'exemple següent: un savi va demanar a un filòsof (cal deduir que aristotèlic) si era més noble l'essència o l'obra de Déu. El filòsof va respondre dient que Déu era etern com el món i el món com Déu, ja que atribuïa a Déu obra eterna en consonància amb els seus atributs. Perquè el filòsof desconeixia la diferència entre l'obra interna i eterna de Déu, que indica la falsedat de la idea de l'eternitat del món.

La finalitat de l'exemple és clarament doctrinal. En primer lloc, insisteix en la distinció entre l'obra interna i l'externa de Déu. En segon lloc, demostrar l'error dels filòsofs en aquesta distinció, a causa del desconeixement de l'obra interna de Déu. Com que, mesuren tota la realitat a partir exclusivament de l'obra externa, consideren que la relació que s'estableix entre la causa i l'efecte ha de ser similar i, per tant, el món ha de ser etern i harmònic amb la projecció de la natura divina. Aquesta conclusió és radicalment falsa, ja que desconeixen que aquesta projecció es dona internament i, per tant, en la seva obra externa no és necessari que es doni tota la magnitud divina.

Ex. I, 19. El rei i els dos savis (I, 4, 24)

A continuació de l'Ex. I, 18 i amb la finalitat comuna de demostrar l'obra interna de Déu, l'ermità explica l'exemple següent: un rei va voler saber quin dels dos seus savis era més capaç i els va preguntar què era el més noble que hom podia demanar a Déu. Un savi va respondre que tenir Déu i l'altre que fes coincidir en els homes la voluntat i el poder, ja que així podrien ser déus si volguessin ser-ho.

L'exemple estableix l'analogia entre la natura divina i la dels homes. La radical diferència entre ambdós és la coincidència entre la voluntat i el poder (com a atributs essencials de la divinitat) de Déu, que caracteritza la seva omnipotència. Aquí pot crear (generar) altres Déus. Com deia un dels savis de l'exemple, aquesta és la major grandesa de Déu, on tota la seva potència es manifesta en acte, generant divinitat i creant (recreant) tot el que vol. Les dues obres de Déu es caracteritzen per la creació: eterna la interna i finita l'externa, en funció de la seva voluntat i de la seva superlativitat.

Ex. I, 20. El salt de l'escuder (I, 4, 25)

Havent explicat el funcionament de la trinitat a partir dels conceptes de voluntat i de poder, l'ermità il·lustra la doctrina amb l'exemple següent: un cavaller va fer veure al seu fill el salt magnífic d'un escuder. El cavaller va voler saber si el seu fill era savi i li va demanar si s'havia sorprès pel salt. La resposta del fill va demostrar la seva saviesa: s'hauria sorprès si ell mateix hagués fet el salt, però no ho havia fet segons la força de l'escuder.

La finalitat de l'exemple és aclarir la doctrina a partir de l'aplicació dels principis generals a un cas pràctic i concret. L'analogia que s'estableix entre la voluntat i el poder de Déu i la voluntat i el poder creats dels homes és possible, justament, per la semblança ontològica necessària que es dona entre la causa i els seus efectes. La coincidència entre la voluntat i el poder significa que la potència de Déu es pot manifestar plenament en els seus actes. Cosa que no es dona necessàriament en els homes.

Al llibre vuitè hi ha un exemple força semblant a aquest:

“Era un cavaller qui era molt lleuger e saltava més que negun hom que pogués atrobar. Un escuder se meravellà d'aquell cavaller com podia tant saltar e un filòsof li dix que així ho havia ordonat natura, la qual havia major lleugeria en lo cavaller que en l'escuder” (*OS II*: 315).¹

¹ En general, aquesta mena de salts eren gestos amb una significació màgica o ritual. Al *Conde Lucanor* n'hi ha un altre que té certa semblança amb aquest de Llull (*Lucanor*: 88-96). Don Juan Manuel explica un exemple històric, en el qual Felip August i Ricard Cor de Lleó es troben a Terra Santa durant la tercera croada (1189). Quan la flota cristiana està a punt d'arribar a terra s'adona de la presència d'una gran host musulmana. Mentre Felip August intenta reunir el seu consell per tal de prendre una decisió, Ricard decideix de llençar-se al mar amb el seu cavall i atacar sol l'enemic. Si mor, morirà com un màrtir i la seva gent el venjarà. De tota manera, el seu exemple impulsa tota l'host a seguir-lo i els cristians vencen els sarraïns gràcies a l'agosat salt del rei d'Anglaterra (Marsan 1974: 213-216).

Ex. I, 21. El savi i el foll (I, 5, 2)

L'exemple següent complementa la idea que Déu només es pot veure amb els ulls espirituals, perquè no és material: un foll va preguntar a un savi si Déu era en els llocs bruts i vils. El savi li va contestar explicant-li com Déu era en els llocs en funció de les seves dignitats i donant-li semblances del sol (que il·lumina les coses sense que aquestes l'influïen) i de l'enteniment humà (que pot recordar coses que no són presents).

L'exemple pretén de solucionar la contradicció aparent que es dona entre la perfecció divina i la seva omnipresència i les imperfeccions i els defectes del món. El savi de l'exemple soluciona la contradicció a partir de conceptes artístics: les imperfeccions del món no afecten Déu, perquè els seus atributs són perfectes i complets. La doctrina s'il·lustra amb la comparació de Déu al sol (a diferència de l'exemple del cavaller i de l'escuder aquest cop positiva): la presència de Déu al món és assimilable al sol, que escalfa tot allò que il·lumina, per bé que cap dels elements que són escalfats i il·luminats per la seva presència no el poden afectar (I, 5, 2).

A continuació, s'aplica l'exemple a l'explicació de l'omnipresència de Déu en Ell mateix (en la seva obra interna) (I, 5, 3). L'ermità renya Fèlix perquè no ha estat prou atent a les seves explicacions anteriors (I, 5, 4). Aleshores, Fèlix, pensant en la decadència del món, arriba a la consideració que Déu no hi és al món, ja que hauria d'il·luminar i d'escalfar com el sol, per tal que el mal no s'escampés en la creació (I, 5, 5).

Ex. I, 22. L'home que té fred a la muntanya (I, 5, 6)

Per tal de solucionar el dubte plantejat per Fèlix a l'exemple anterior, l'ermità li explica aquest exemple: un home era en una muntanya plena de neu en la qual feia molt de fred. Aquest home se sorprenia perquè en una altra muntanya veia un foc que no l'escalfava.

A partir de l'analogia entre el comportament del sol i el de Déu, l'exemple fa avinent la diferència que es dona entre l'un i l'altre a partir de l'anècdota d'aquest home envoltat de neu que pateix molt de fred, per bé que veu un foc llunyà que, evidentment, no aconsegueix d'escalfar-lo.

Simbòlicament, la neu representa el mal, present al món perquè els homes s'acostin a Déu, com el protagonista de l'exemple rodejat per la neu desitjava escalfar-se al foc. El foc representa el bé que permet de fugir de les vanitats del món per trobar llum i escalf en Déu. A diferència del sol, Déu exigeix un moviment d'apropament, un esforç de l'home de tornar al seu Creador, mitjançant la voluntat i el coneixement que fan possible que sigui il·luminat i escalfat pel foc diví.

En l'explicació posterior de l'exemple es confirma doctrinalment aquesta idea: la presència del mal al món conviu amb la de Déu per la seva voluntat que els homes triïn conscientment el seu camí (I, 5, 7).

Ex. I, 23. La notícia falsa (I, 6, 2)

Abans d'explicar la creació de no-res de Déu, l'ermità explica aquest exemple: un rei va trametre un cavaller a un altre rei perquè lluités amb un escuder que l'havia acusat de traïció. Temps després, un donzell va anar a la cort del primer rei i li va dir que el seu cavaller havia vençut el combat. Però, el donzell li havia dit una mentida al rei per tal de ser millor rebut. Així doncs, si el rei es va alegrar d'una cosa que no s'havia donat, Déu té poder de crear de no-res.

L'analogia plantejada en aquest exemple és força il·lustrativa, al meu parer, i demostra la capacitat de Llull de fer entenedora la doctrina gràcies al coneixement de la psicologia dels seus lectors i al coneixement dels ressorts que els podien emocionar. Aquí concretament, es diu que, de la mateixa manera que els homes es poden il·lusionar per fets que en realitat no s'han esdevingut, Déu va poder crear el món de no-res. D'una altra banda, si es recorda la tesi de l'Ex. I, 21, l'omnipotència divina gràcies a la coincidència entre la seva voluntat i el seu poder pot fer qualsevol cosa que desitgi.

Ex. I, 24. L'ermità a la ciutat (I, 6, 3)

El que l'ermità havia dit a l'Ex. I, 23 es complementa amb l'exemple següent: un ermità anava per una ciutat i es va fixar que el ferrer no podria fer un ganivet sense ferro i que el sabater no podria fer sabates sense cuir. En acabat, va considerar que el ganivet i les sabates estaven fetes d'alguna cosa perquè tenien una finalitat. Per tant, el món, que té la finalitat de fer conèixer i estimar Déu, també havia d'estar fet d'alguna cosa.

Un altre cop, l'exemple plantejat per Fèlix serveix per a fer una pregunta a l'ermità. Fins ara, els exemples atribuïts al protagonista de la novel·la parteixen dels mateixos models de referencialitat que els de l'ermità, però no ofereixen doctrina. Sigui com sigui, el jove planteja un conflicte interessant. A partir de la seva pròpia experiència, s'ha adonat que totes les coses creades pels homes tenen una utilitat i, en canvi, sempre són fetes d'alguna cosa. Conseqüentment, si el món té una utilitat, necessàriament ha d'haver estat creat a partir d'alguna cosa.

Fèlix atribueix a totes les coses creades una utilitat. Cosa que, artísticament, significa que totes les coses creades comparteixen una finalitat. I, per tant, és impossible que el món pugui haver estat creat de no-res. L'argument de Fèlix, lògicament, és impecable, tanmateix ha assimilat erròniament la mateixa capacitat creacionista a Déu i a les seves criatures, quan només en el Creador es dona la coincidència entre voluntat i poder.¹

¹ En una compilació de sermons de mitjans del segle XIII d'origen anglès titulada *Le Miroir ou les Evangiles des domnées* atribuïda a Robert de Gretham, hi ha un exemple que recorda aquest de Llull, que al mateix temps és un traducció de la *Historia monachorum* de Rufí (PL XXI: 401): un ermità, que havia dedicat tota la vida a Déu, va començar a ser peresós i va reduir els himnes i les pregàries per Déu. Per aquesta raó, va començar a ser turmentat per desitjos carnals, fins que un dia va decidir anar a la ciutat. Va vagarejar tota la nit i a al matí va cercar refugi de la calor i repòs en un convent, en el qual va ser molt ben acollit. Els clergues del convent es van oferir per donar-li manera de vèncer les temptacions del diable. L'ermità es va adonar de la seva feblesa i va tornar a la seva cova penedit, en la qual va passar tot el temps plorant i pregant fins que un àngel se li va aparèixer per tal d'anunciar-li que Déu l'havia perdonat (THEMA).

Ex. I, 25. L'esclau del clergue (I, 6, 4)

L'explicació exemplar de la creació finalitza amb l'exemple següent: un clergue va comprar un servent i li va demanar què volia menjar. El servent va respondre que el que volgués el seu senyor i li va donar la mateixa contestació per beure, pensar, desitjar i actuar. Finalment el clergue li va demanar si tenia voluntat i el servent va respondre que no, ja que el seu senyor l'havia comprada.

L'explicació de l'exemple és d'una subtilitat notable. El món va ser creat de no-res en funció de la seva alta finalitat (I, 6, 5). A continuació, l'ermità insisteix en l'exposició recurrent de la finalitat del món (I, 6, 6). Fèlix, però, s'adona que en realitat la finalitat del món no s'acompleix, perquè els homes estimen molt més altres coses abans que Déu. Així doncs, la realitat demostra que la finalitat del món no seria conèixer i estimar Déu, sinó altres coses que són més conegudes i estimades que la mateixa divinitat (I, 6, 7).

Com és habitual en els exemples del *Llibre de meravelles*, l'anècdota estableix una analogia entre les relacions socials que es donen al món i la relació que es dona entre Déu i les seves criatures que justifiquen la presència del mal al món a causa de la manca de voluntat dels homes.

Al *Llibre de santa Maria* hi ha un exemple idèntic:

“Recontà Entenció que una dona comprà una esclava e demanà-li que menjava; e ella respòs e dix que ço que ella volria; e demanà-li si havia volentat, e l'esclava respòs que no car ella l'havia comprada. Molt plac a la dona la resposta que l'esclava li havia feta, e demanà-li qui li havia tan bé ensenyat a respondre; e ella respòs e dix que l'entenció per què l'havia comprada ni per què ella era sa dona l'havia mesa en carrera d'així respondre. A gran meravella fo pagada la dona d'aquella esclava que comprada havia, e conec que era molt bona esclava” (OE I: 1205).

En un altre passatge del *Llibre contra Anticrist*, Llull justifica doctrinalment el significat d'aquesta imatge i en dona una altra lectura en funció de la servitud dels homes respecte a Déu:

“Aytant com lo serf e-l sotmés es major en granesa, bonea, poder, saviesa, caritat, justícia, veritat, virtut, aytant actu de senyoria pot esser gran en lo senyor, e actu de servitut en lo sotmés. E cor la senyoria de Deu no-s puxa concordar ab tan gran actu de senyoria en sotmés que no sia ajustat ab Deu, con fa en sotmés qui sia una persona ab Deu, per açó la justícia justifica en la volentat de Deu com home sie Deu, per ço que en aquell home justícia e volentat concordassen la senyoria de Deu ab la granesa que li cové, ab la qual granesa no li pogren concordar sen unitat de persona en .i. home Deu, en lo qual home Deu fon reemut e comprat l'umanal lynchatge per recreació; e per açó es Deu senyor per recreació e per benefici” (NEORL III: 138-139).

Ex. I, 26. El sant predicador (I, 6, 8)

Després que l'ermità ha explicat la finalitat del món, Fèlix li diu que pel funcionament del món, la finalitat no sembla que sigui conèixer i estimar Déu, sinó altres coses. L'ermità, sorprès, li contesta amb l'exemple següent: un sant predicava i sostenia que la finalitat del món s'havia pervertit perquè els pecadors s'havien desviat del seu camí. Això no significa, però, que Déu s'hagi desviat de la seva finalitat quan va crear el món, ja que la seva justícia separa els homes glorificats dels condemnats.

La finalitat d'aquest exemple és recordar a Fèlix quin és el fi de la seva vida, del qual havia dubtat. No és doctrinal, perquè aquesta finalitat la coneix Fèlix des del començament del llibre (al pròleg li havia dit son pare).

Enllestit això, Fèlix afegeix un argument d'autoritat als seus raonaments mitjançant un exemple de la seva pròpia experiència vital. De fet, Fèlix fa la pregunta i dona la resposta. Encara que l'home es pugui desviar de la seva finalitat, Déu no ho pot fer. A més a més, la finalitat d'aquest món no s'acomplirà plenament fins que aquest mateix món s'acabi i Déu jutgi els bons i els dolents en funció de l'acompliment o no d'aquest fi.

Ex. I, 27. L'abat depositat (I, 6, 10)

L'Ex. I, 27, suscita un nou dubte en Fèlix que l'ermità soluciona amb l'exemple següent: un abat va ser depositat d'una gran abadia i li'n va ser assignada una de més petita. En la primera hi havia molts mals monjos, mentre que a la petita eren molt bons. L'abat depositat estava molt trist i irat fins que es va adonar que la finalitat del seu orde no consistia en la quantitat de persones i de riqueses que dirigia, sinó en la seva santedat.

L'exemple assenyala que l'única manera d'arribar a la glòria és percebre que la vanaglòria senyoreja el món. La finalitat de l'exemple és més aviat moral, per bé que té relació amb l'explicació doctrinal de la presència del mal en la creació començada a l'Ex. I, 25. L'analogia és evident: de la mateixa manera que l'abat va triar un comunitat petita, però ben acostumada, Déu prefereix la salvació d'uns pocs bons que sàpiguen acomplir la seva finalitat i renunciar a la vanaglòria del món.

Ex. I, 28. El rei i la reina que no podien tenir fills (I, 6, 13-17, conté Ex. I, 29)

Quan Fèlix pregunta per què el món no va ser creat abans, ni més noble, ni més bell, l'ermità explica l'exemple següent: una reina casada amb un rei molt noble i poderós temia morir sense tenir descendència. Un dia el rei va entrar a la cambra de la reina i la va trobar plorant i planyent-se perquè no podia tenir fills (I, 6, 13). El rei va intentar tranquil·litzar-la explicant-li l'exemple d'un bisbe simoníac que havia perdut un nebot al qual havia protegit i atorgat prebendes (I, 6, 14). A continuació, el rei li va preguntar si el bisbe havia d'estar irat per la mort del seu nebot. La reina va respondre que el bisbe havia d'estar trist per la mort del seu nebot, però no per les intencions del bisbe pecador de fer-lo hereter del seu bisbat (I, 6, 15).

El rei es va sentir molt satisfet de la resposta de la reina i li va dir que l'ofici de rei no consisteix a tenir fills, sinó a conservar la pau i la justícia en el seu poble perquè Déu sigui conegut i estimat. Per tant, si tingués un fill foll aniria contra el seu ofici de rei (I, 6, 16). La reina es va consolar en les paraules del rei i va confiar i va donar tota la seva voluntat a Déu. Per aquesta raó, Déu li va donar un fill, que va ser rei durant molt de temps servint i estimant Déu (I, 6, 17).

L'analogia de l'exemple relaciona la finalitat d'un ofici concret amb la general de tota la creació. Realment, el dubte plantejat per Fèlix demostra que no ha entès encara quina va ser la finalitat de la creació, ja que des d'aquesta perspectiva semblaria que el món hauria estat creat per ell mateix i no per fer conèixer i estimar Déu, com il·lustra el rei savi de l'exemple a partir de la finalitat del seu ofici. L'analogia entre els dos elements de la comparança és fàcil d'establir, perquè ambdós comparteixen la mateixa finalitat.

Evast i Aloma són també una parella sense fills, fins que Aloma recorda la finalitat de l'orde de matrimoni i prega a Déu que li concedeixi un fill. Evast veu la seva dona preocupada i li recorda, entre d'altres coses, que moltes vegades no concedeix el que hom desitja per tal que els homes coneguin el seu gran poder, tinguin paciència i se sotmetin a la seva voluntat. Finalment, gràcies a la humilitat i a la paciència d'Aloma, Déu els va concedir un fill: Blaquerma (*LEAB* I: 25-29).

Al llibre de la *Saviessa* (3, 13 i 4, 1-2) es lloa l'esterilitat virtuosa en el sentit que una bona dona sense fills recollirà els fruits de la seva vida quan es trobi amb Déu, ja que és molt més profitós ser una persona virtuosa tot i no tenir descendència.¹

En un text d'origen oriental es diu que el rei de Judea, encara que tenia noranta mullers, no va poder tenir fills fins que la seva dona va pregar a Déu i van aconseguir tenir-ne un. Un dia el fill del rei es va perdre al bosc encalçant un cérvol. Aleshores va seguir una jove que, realment, era un dimoni. Quan el jove es va adonar de la natura de la donzella, va pregar a Déu que la fes marxar (*Libro de los engaños*: 3-6).

Aleshores, també era molt conegut l'exemple de Vespasià que es va casar amb una jove princesa de terra llunyana després d'haver viscut molt de temps sense descendència. La

¹ "Quoniam felix est sterilis et incoquinata, quae nescivit torum in delicto; habebit fructum in respectione animarum. [...] Melius est absque liberis esse cum virtute; immortalitas est enim in memoria illius, quoniam et apud Deum nota est et apud homines. Cum praesens est, imitantur illam; et desiderant eam, cum se eduxerit; et in perpetuum coronata triumphat, incoquinatorum certaminum praemium vincens" (NV).

mateixa llegenda va ser recollida en l'obra de Pere Comèstor i en la de Vicent de Beauvais, entre d'altres (*Gesta romanorum*: 83-84).

Ex. I, 29. El bisbe i el seu nebot (I, 6, 14 dins Ex. I, 28)

Per tal d'aconsolar i d'adoctrinar la reina, el rei explica l'anècdota següent: el nebot ardiaca molt mal acostumat d'un bisbe d'una gran ciutat, ric i poderós, va morir. El bisbe es va irar per la mort del seu nebot, perquè volia que el succeís en el seu bisbat.

Inserit en l'Ex. I, 28, aquest exemple és conseqüència del diàleg entre el rei i la reina. El rei l'explica per aconhortar la seva dona i demostrar-li la finalitat del seu matrimoni i, indirectament, de l'ofici de rei a partir de la comparació amb l'ofici d'un bisbe. A diferència de l'ús dels exemples dins de l'estructura principal del diàleg entre els ermitans i Fèlix, aquest exemple inserit reproduïx la tècnica exemplar de la literatura sapiencial d'origen oriental, en la qual els exemples influeixen en l'estructura principal de la narració modificant les decisions dels personatges, com l'exemple del rei modifica el pensament de la reina.

En un passatge del llibre vuitè, hi ha una versió allargada d'aquest exemple, en el qual s'explica que el bisbe ha actuat per la segona intenció, havent donat més importància a la seva semblança corporal (el seu nebot) que no pas a la seva semblança espiritual (Déu):

“—Fill —dix l'ermità—, un bisbe havia un nebot que molt amava e per la gran amor que li havia, desijava que fos bisbe après sa mort. Aquell bisbe amava més elegir semblança sensual que espiritual e per açó Déus punia'l en la elecció que feia de sa semblança. Molt se meravellà Fèlix com lo bisbe amava més, en ofici de bisbat, sa semblança corporal que esperital” (*OS II*: 359).

Esteve de Borbó al seu recull explica que un bisbe atenia més un cistell de peres que les seves ovelles. Un dia hom li va regalar un gran cistell de peres i el bisbe no sabia on deixar-lo. Un seu nebot, al qual havia nomenat arquediaca, li va dir que ell se'n faria càrrec, però el bisbe no se'n va refiar. Un mestre va qualificar aquest bisbe de miserable, ja que havia confiat un nombre infinit d'ànimes a un home al qual no gosava confiar ni un cistell de fruita (*TDMP*: 377 i *THEMA*).

Ex. I, 30. Amor i Temor (I, 7, 20)

En l'intercanvi d'exemples que es dona quan la dona que ha perdut el seu fill i Fèlix arriben a l'ermita de Blaquerna, la dona explica aquest exemple al·legòric per reflectir a l'ermità el seu estat d'ànim: Amor i Temor es van trobar en una muntanya. Temor va preguntar a Amor per què havia pujat a la muntanya. Amor va respondre que per tal d'edificar un palau on passar la seva vida. La resposta va fer entristir Temor i aquesta reacció de Temor va causar sorpresa a Amor i li va preguntar per la causa de la seva tristesa. Temor va respondre que el temor per tal de no ofendre Déu és major que l'amor a les coses mundanals. I, com que Amor estimava els delits del món, i Temor temia la justícia de Déu, estava trista perquè proposava, igualment, construir un palau en aquella muntanya on romandre tota la vida.

A continuació, la dona fa explícita la interpretació de l'exemple: ella estava trista des de la mort del seu fill. De tal manera, que havia demostrat més amor al seu fill que temor per Déu i volia que Blaquerna l'aconsoles i aconseguís que temés més Déu que es dolgués per la mort del seu fill (I, 7, 21). Amb un gran capacitat de síntesi i amb notable habilitat narrativa, Llull explica els motius per què els homes han de renunciar al món i mostra el conflicte psicològic sofert per la dona que acaba de perdre el seu fill i que al mateix temps s'ha allunyat de Déu. Paradoxalment, el coneixement del propi estat de la dona no l'ajuda a ensortir-se'n. En aquest context, el bell palau significa la vida dels homes com el temps dedicat a construir la llar futura a la cort celestial.

Fonamentalment, l'exemple té tres finalitats. Una de moral (recordar la vanaglòria del món) i una de psicològica (reflectir l'estat d'ànim de la dona), mitjançant l'ús dels conceptes d'amor i temor contrari al que s'havia donat anteriorment. Ara, el temor a Déu representa l'actitud correcta, mentre que l'amor inadequat (per la segona intenció) és negatiu, perquè la dona estimava més el seu fill que no pas temia Déu. I una altra de doctrinal, donada per la interpretació de l'amor i del temor com a dignitats creades, en les quals s'exemplifica l'opció per la segona intenció, com a conseqüència d'un amor inapropiat i la consciència d'una injustícia envers Déu. En resum, l'incompliment de la finalitat, perverteix la semblança de les criatures i malmet la seva pròpia essència.

Aquesta reflexió de Llull sobre l'amor i el temor era un tema habitual en la literatura exemplar del XIII. Per exemple, al seu *Tractatus* Esteve de Borbó dona notícia de l'aparició següent: un estudiant abillat amb una gran capa de sofismes es va apareixer al seu mestre després d'haver mort a París i li va declarar que sofria pena a l'altre món, perquè havia tingut més por de la mort i de l'infern que no pas temor per la pèrdua de l'amor de Déu. Aleshores un gota de suor de l'estudiant va travessar la mà del seu mestre, el qual es va retirar a Claravall on es va sotmetre a una penitència molt severa (TDMP: 28 i 400 i *THEMA*).¹

¹ Hi ha altres versions d'aquesta anècdota als *Sermones vulgares* (31) i als *Dits* (XLII-XLIV), entre d'altres.

Ex. I, 31. El batlle luxuriós (I, 7, 23-24)

Després de pensar en l'exemple i en les explicacions de la dona que ha perdut el seu fill, Blaquerna explica l'anècdota següent: en una ciutat hi havia un batlle molt mal acostumat. En canvi, el rei d'aquella ciutat tenia bons costums. Un dia va arribar a la ciutat un pelegrí que a l'hostal en què es va hostatjar va escoltar com el propietari explicava a un cavaller que el batlle havia abusat de la seva filla i es clamava per la gran justícia del rei que permetia els mals oficis del batlle, que ofenien el rei i que augmentava la pena del batlle proporcionalment a la paciència del seu poble (I, 7, 23). El cavaller va contestar-li que l'actitud del batlle significava que el rei estava mal acostumat. El pelegrí, però, no va aconseguir de destriar qui havia descrit veritablement la naturalesa del rei si el cavaller o l'hostaler (I, 7, 24).

L'exemple assimila analògicament el rei a Déu, el batlle al mal (o aquells que actuen segons la segona intenció) i el poble a la comunitat cristiana. Passi el que passi a la terra, el que importa és el judici final i la vida després de la mort. El rei ben acostumat tard o d'hora aplicarà la seva justícia implacable que, lògicament, serà molt més severa i greu quan els mals costums del batlle més hagin durat i, per tant, la paciència del seu poble hagi estat més gran. La idea és l'habitual en aquest context: el mal i les desgràcies del món són proves plantejades per la providència perquè els homes demostrin la seva fortalesa, la veritable dimensió de la seva fe i la intensitat del seu amor cap a Déu. Tant la dona com Fèlix coincideixen en aquest estat actual: la vida ha posat a prova la seva fe i el seu amor per Déu.

La reflexió consegüent del pelegrí sense conclusió, es justifica en funció de l'estat dels dos temptats. Blaquerna, demostrant un altre cop la cura i la subtilitat de Llull en presentar el seu mètode cognoscitiu, planteja el tema però no el desenvolupa, esperant que els seus interlocutors reflexionin i s'adonin del seu error, per bé que el seu origen és doctrinal: en Déu, en els seus atributs i en totes les seves manifestacions, no hi pot haver defalliment. Per tant, si el rei representa simbòlicament Déu, és l'hostaler qui té la raó. L'ensenyament d'aquesta reflexió es pot trobar indirectament en d'altres passatges del *Llibre de meravelles* on es tracta el tema de la temptació o del dubte. El paradigma és l'episodi de la pastora, en què Fèlix atribueix les mancances dels homes a una hipotètica (i impossible) mancança o debilitat de la divinitat.

Ex. I, 32. La donzella casta que és temptada (I, 7, 25)

Després de l'Ex. I, 31, Blaquerna en conta aquest altre: una bella verge és bescantada per un cavaller despitat. L'ira impulsa la jove a tenir temptacions de pecar carnalment amb un pretendent. Amb el pecat d'ira la dona ha estat desemparada per Déu. Aleshores, la jove es confessa amb un sant que li explica el que li passa i com ho pot solucionar: cal que perdoni i estimi el cavaller que havia malparlat d'ella. D'aquesta manera, foragitant el pecat d'ira, defuig el pecat de luxúria.

De la mateixa manera, quan la protagonista de l'exemple comet un pecat és més fàcil que en cometi d'altres. Tot i el desig de respectar la seva virginitat i oferir-se-la a Déu, la bona dama és vençuda per la mala voluntat d'alguns homes. La reacció provoca la ira i la ira la luxúria, perquè en realitat la dona es donava vanaglòria de la seva castedat, com la dona que acaba de perdre el seu fill. Aquesta doble caiguda en la temptació és la mateixa que ha sofert Fèlix després de la mort de la pastora i la mare que ha perdut el seu fill. En definitiva, Lull insisteix en la màxima que un pecat és origen i ocasió d'altres pecats. Amb tot, Blaquerna dóna una possibilitat d'esmena als que es troben en aquesta situació, si tenen la voluntat de vèncer la temptació i coneixen la manera de defugir el pecat.

Al capítol segon del *Llibre de santa Maria*, Intenció explica l'exemple següent: una filla va heretar les possessions dels seus pares burgesos. Aleshores havia de trobar un marit, però ella preferia la virginitat i va decidir romandre soltera i dedicar els seus béns a fer almoïna i a mantenir un alberg. Un donzell es va enamorar d'ella follament. Com que no la va poder posseir, va bescantar-la de tal manera que ben aviat tothom creia que la dona s'havia corromput. La donzella es va entristir i es va sentir maltractada, cosa que va provocar que la seva intenció es corrompés. Quan va corrompre la seva intenció, va esdevenir dolenta i luxuriosa fins a la fi dels seus dies (*OE I*: 1168).

Ex. I, 33. El predicador que no convencia per raons necessàries (I, 7, 28-29)

L'exemple és precedit d'una descripció dels efectes que les explicacions exemplars de Blaquerna han produït en la mare i en Fèlix. La dona ha entès la doctrina i Fèlix per què ha tornat a caure en temptació de fe i de luxúria. A continuació, Fèlix s'adreça a Blaquerna mitjançant un exemple, com havia fet la dona primerament: un rei sarraí li va dir a un clergue que es convertiria si li provava la fe dels cristians per raons necessàries. El clergue li va dir que no ho podia fer i el rei es va indignar, perquè el clergue pretenia que canviés la seva creença per una altra i no que canviés la seva creença per enteniment. El clergue va fugir i el rei va morir en error.

L'exemple serveix per a fer una pregunta. Però, explícitament, té dues finalitats que Blaquerna li provi l'encarnació i que no el permeti caure mai més en la temptació. D'una altra banda, cal tenir en compte la justificació de la pròpia metodologia subjacent en l'anècdota. Llull es distancia dels corrents teològics oficials, que pretenen de convertir per una altra fe, perquè són incapaços de demostrar la seva creença per raons necessàries. Aquesta negació, com explicava el mallorquí anteriorment, va contra la mateixa natura de Déu.

Ruiz Simon (1999: 361-362, n. 501), en el context de la disputa per autoritats, a la qual s'oposaria aquest exemple, assenyala que el *nolumus dimittere* dels infidels és un tema recurrent en l'obra del mallorquí. Normalment, apareix a propòsit d'aquesta anècdota entre un soldà i un predicador. Tradicionalment, s'ha considerat que aquest frare predicador era Ramon Martí i que el soldà era Mustansir de Tunis. Però, Ruiz Simon planteja la hipòtesi que, veritablement, es tractés del predicador francès Andreu de Longjumeau que sembla que va acompanyar Lluís IX en la seva expedició a Tunísia del 1270. A diferència de Ramon Martí, el dominicà francès no era molt lletrat en filosofia ni en teologia, ja que la seva principal activitat havia estat la diplomàcia. Per bé que, com el confessor del rei, Jofre de Beaulieu, va escriure, l'objectiu principal d'aquesta expedició era aconseguir la conversió del soldà i el rei hauria pensat en Longjumeau perquè tenia nocions de l'idioma del sultà.

Sigui com sigui, el fet és que l'anècdota, com apunta Bonner (*OS I*: 94, n. 12), almenys, en altres sis obres: al *Liber de fine*, al *Blaquerna*, al *Llibre dels cinc savis*, a la *Disputatio fidei et intellectus*, al *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto* i al *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*.

A la *Historia occidentalis* (1219-1226), Jaume de Vitry (†1240) explica com va veure Francesc d'Assís convertir el sultà d'Egipte a Damietta: Francesc es va deixar prendre pels sarraïns i els va dir que era cristià i que desitjava que el portessin davant del seu cap. El sultà va escoltar amb atenció durant alguns dies les seves pregàries i els fonaments de la fe de Crist, fins que el va convertir juntament amb tota la seva host. Aleshores el sultà va ordenar que el tornessin al camp dels cristians, demanant-li que pregués a Déu que es dignés a revelar-li la llei i la fe de Déu (*Historia occidentalis*: 161-162 i *THEMA*).

Ex. I, 34. L'ermità temptat (I, 7, 31-32)

Fèlix explica tot seguit un altre exemple, la finalitat del qual és que no torni a caure en temptació de luxúria: un ermità que havia estat en contemplació durant 40 anys, un dia és temptat per la vanaglòria del món, quan desitja un premi pel seu sacrifici. L'ermità torna a la ciutat i enfolleix. Vol vendre el seu mèrit, però un ciutadà amb què es creua no li dóna ni un pa. En aquest moment, l'ermità s'adona de la seva follia i torna al seu eremitatge, en el qual no va ser temptat mai més.

Per bé que, l'exemple té una finalitat clarament moral, els fonaments que estructuraven l'anècdota són artístics: la follia de l'ermità és la conseqüència d'haver actuat segons la segona intenció (ha pensat més en els seus mèrits que en Déu). L'home s'adona de la seva falta i intenta combatre-la, com la dona i Fèlix, en un context simbòlic de caiguda suggerit pel descens de la muntanya a la ciutat. A la ciutat, lluny de Déu, l'ermità està desemparat i perd absolutament el seny. Per fortuna, si hom s'adona d'això i té determinació, es pot superar aquest mal moment amb fortalesa d'esperit i tornant humilment a Déu.

El començament d'aquest exemple de Llull recorda el d'aquest altre, per bé que el desenvolupament i la solució són força diferents: un ermità feia moltes abstinències en una muntanya i va arribar, d'aquesta manera, a una gran perfecció. Un dia va pensar que per tot plegat mereixia rebre molt de bé de Déu. Aleshores, se li va aparèixer el diable en forma de dona i li va dir que s'havia perdut en aquelles muntanyes. L'ermità es va commoure i va ser temptat de luxúria. Quan va voler abraçar la dona, el diable va desaparèixer. L'ermità va mirar al cel i va veure molts diables que l'esguardaven que li van recordar que, ell que apuntava al cel, acabava de caure a l'infern. L'ermità no va poder sofrir l'engany, va abandonar l'ermita, va tornar al món i va perdre la seva ànima (*REABC*: 236-237).¹

D'una altra banda, el fet que un ermità canviï la seva glòria per la d'un altre té relació amb l'existència d'una mena d'exorcistes que assumien els pecats d'alguns condemnats: un ermità havia bescanviat els seus mèrits amb un pecador moribund perquè no anés a l'infern. Aquest miracle s'atribuïa a Pontius, abat de Claravall (1165-1169) i de Clermont (1170-1189) (*Scala coeli*: 349 i 673).

¹ Al *Tractatus* d'Esteve de Borbó es diu com un ermità va abandonar la seva ermita perquè un diable li va dir, falsament, que son pare era mort. L'ermità va tornar al món i va morir en el vici havent perdut tota la glòria de Déu (*TDMP*: 366 i 543).

Ex. I, 35. El pastor i el filòsof (I, 7, 34)

Després dels dos exemples de Fèlix, il·lustratius de les seves temptacions, Blaquerna respon amb aquest exemple: un filòsof parla de filosofia amb un pastor. Mentre el pastor hi pensa, un llop es menja les seves ovelles.

La finalitat de l'exemple és evitar la temptació de fe de Fèlix, com es diu al paràgraf següent (I, 7, 35). Ha d'evitar la temptació, perquè quan és temptat és presa del diable, com s'ha donat amb les ovelles del pastor pensarós que han estat preses pel llop. De tota manera, no és descartable una lectura doctrinal en contra de la filosofia, com un entreteniment que condemna l'ànima. O que la filosofia no és adequada pels llecs, ja que perden de vista el seu ofici amb el posterior i immediat perjudici dels seus interessos.

La interpretació completa d'aquest exemple es pot trobar en un altre semblant que Intenció explica a Llausor al *Llibre de santa Maria*: un prelat molt ric i savi era luxuriós. La luxúria li va fer perdre tots els seus béns. Un dia un seu canonge que l'apreciava molt li va dir que un pastor havia perdut moltes ovelles a causa d'un llop que les havia devorades mentre el pastor ballava i cantava en un casament. Quan tornava, es va trobar amb dues dones. La primera plorava perquè havia perdut moltes virtuts per un vici. L'altra, en canvi, reia perquè havia perdut molts vicis per un bé. Tots tres van continuar junts el camí, fins que van arribar al lloc on el llop havia devorat les ovelles del pastor. Quan el pastor va veure això, plorava amb la dona que reia i reia amb la dona que plorava. Així va estar-se fins que va tornar el llop i va devorar també el pastor. El prelat aleshores es va adonar que estava en la mateixa situació que el pastor perquè havia abandonat la intenció del seu ofici. I es va adonar que ell era com el pastor que, pel seu mal exemple, feia morir les seves ovelles. El prelat va témer la justícia de Déu i es va penedir. Aleshores plorava amb una dona en aquesta vida i reia amb l'altra en la vida celestial (*OE I*: 1190).

Així doncs, l'ensenyament d'aquest exemple és que cadascú ha de tenir curar del seu propi ofici i d'acomplir la seva finalitat en aquest món. Mentre hom intenta entendre alguna cosa que no li pertoca (com Fèlix la seva temptació o el pastor les paraules del filòsof), perd per sempre altres coses. El pastor ha de vigilar el seu ramat i no pas dedicar-se a la filosofia. L'home s'ha de limitar i concentrar a acomplir la seva finalitat i no fer el que no pot fer. Fèlix ha intentat reformar la folla fembra que ha trobat en el seu camí. Però, el seu fracàs ha generat ira en el seu interior, per la qual ha intentat trobar una explicació en una falsa mancança de Déu, enlloc d'admetre la pròpia vanaglòria. Per aquesta raó, ha dubtat de la seva fe i ha estat posseït per la luxúria.

Ex. I, 36. El ric amb dos pecats (I, 7, 35)

Si l'exemple anterior tenia la finalitat d'evitar la temptació de fe de Fèlix, aquest vol combatre la seva temptació de luxúria: un home avariós i irat comença a estimar el seu enemic. Aleshores és il·luminat per Déu i venç el pecat d'avarícia.

Com si fos una recepta per combatre el pecat, l'exemple proposa les etapes següents: una primera en què hi ha la voluntat d'acomplir la pròpia finalitat o es realitza una acció en aquest sentit, una segona il·luminativa i una tercera en què els pecats desapareixen.

D'alguna manera, fa la mateixa exposició per combatre el pecat de l'Ex. I, 32, l'única diferència d'aquest cas és que entre els moments de temptació i els de gràcia es dona la il·luminació de Déu. La intervenció divina és habitual en els processos cognoscitius dels protagonistes del *Llibre de meravelles* i es dona metodològicament en l'epistemologia lul·liana, almenys, en dos moments del procés d'apropament a Déu: en el de la concessió de la fe i en el moment d'obtenir la capacitat d'aprehendre racionalment l'essència divina.

Ex. I, 37. El pagà, el jueu, el sarraf i el cristià (I, 7, 36-41)

Dits els dos exemples morals contra les temptacions de Fèlix, Blaquerna exposa la doctrina sobre l'encarnació a través també d'un exemple. En aquest llarg exemple final, amb ressons evidents del *Llibre del gentil* i amb la resolució explícita que no es dona en l'obra, és un resum de les principals idees doctrinals donades fins ara al llibre primer, en aquest cas aplicades a l'encarnació del Fill de Déu.

Tres savis i un pagà discuteixen sobre l'encarnació de Jesús. El cristià explica la finalitat del món i la manifestació de les dignitats en els homes. L'eternitat de Déu dona glòria eterna als homes. El poder de Déu fa estimar als homes les coses vertaderes. La saviesa de Déu fa savis els homes que el coneixen i l'estimen. La voluntat de Déu fa que els homes que cerquen la veritat augmentin la seva fe (I, 7, 36).

El cristià continua el seu discurs afirmant que la màxima expressió de les dignitats divines al món es va donar en Jesucrist. La major bondat de Déu va ser fer Déu el seu Fill. La major grandesa d'home va ser compartir una sola persona amb Déu. La major duració d'home va ser poder ser Déu eternament. El major poder de Déu donat a l'home fou ser una sola persona amb el Fill. La major saviesa que Déu va donar als homes va ser saber que Déu era una persona amb el Fill i que tota la creació va ser condicionada pel fet que hi hagués un home que fos Déu. En resum, la voluntat de Déu de donar el seu Fill als homes va ser un gran acte de generositat divina (I, 7, 37). L'encarnació del Fill obliga els homes de bona voluntat i, sobretot, el poble escollit a estimar i a conèixer Déu (I, 7, 38).

A continuació, el cristià il·lustra la seva doctrina amb un exemple (I, 7, 39). Després de l'exemple, el pagà es converteix al cristianisme. Així s'acompleix la lògica lul·liana, segons la qual la veritat té el poder de commoure el receptor del missatge. Com que el discurs que més ha commogut el pagà ha estat el del cristià, és obvi que ha dit la veritat i que ell és el defensor de la veritable fe. De fet, una de les raons principals per les quals el pagà esdevé cristià és haver entès del cristià que Déu participa en les seves criatures a través de les dignitats. A més a més, la fe cristiana ha de ser vertadera, sinó hi hauria contradicció entre les dignitats i les obres divines. Finalment, el nou cristià desitja morir, honrar i conèixer Déu: és la mateixa missió de Fèlix (I, 7, 40-41).

L'exemple té una clara finalitat doctrinal. De fet, és el cristià de l'exemple el que descriu l'encarnació del Fill. En d'altres exemples es reproduïx aquesta situació en què la doctrina s'explica indirectament a través dels personatges d'un exemple. En aquest cas, el plantejament no s'allunya gaire del que podria haver desenvolupat qualsevol altre ermità o el mateix Blaquerna.

El plantejament és molt significatiu de la metodologia emprada en la novel·la. Primerament, fa referència a les idees fonamentals desenvolupades durant els capítols anteriors: la definició de la divinitat en funció de les seves dignitats (figura A) i la finalitat coincident del món i de tota la humanitat. Segonament, i aquesta és l'única novetat doctrinal del capítol setè, la idea que les dignitats assoleixen la seva majoritat i la seva màxima manifestació en la creació a través de l'encarnació. La teoria lul·liana sobre la primacia de Crist es justifica en funció d'aquesta idea: la primera intenció de la creació va ser aquesta demostració de l'essència divina, en la qual l'obra interna i l'externa de la divinitat coincideixen.

Bonner crida l'atenció sobre la categòrica solució proposada aquí per al *Llibre de gentil*. Cosa que no succeïa en el diàleg (*OS II: 259*, n. 144). D'una altra banda, en un altre passatge del *Llibre de meravelles* es reproduïx la situació: tres savis disputen davant d'un gentil, per tal que conegui la veritat i refusi la falsedat de la seva condició. Estableixen que es consideri la religió verdadera aquella que concordi majorment amb les dignitats divines. Finalment, el savi cristià demostra la superioritat de la seva religió (*OS II: 259*).

Ex. I, 38. El missatger mort (I, 7, 39)

Per tal de convèncer el pagà de la veritat de la seva fe, el cristià li explica aquest exemple: un rei va enviar un cavaller molt apreciat per ell a la Cort papal, el qual va defensar eficientment els interessos del seu senyor. Quan tornava, uns lladres el van assassinar. La vídua i els seus fills van anar a la cort del rei a demanar que, pels mèrits del seu marit, rebessin l'ajut del rei en aquests moments de necessitat. El rei va plorar amb la família del seu cavaller i es va responsabilitzar de tots ells.

És un exemple amb una finalitat proselitista, l'autèntica funció dels exemples sermonístics. Això no obstant, com els mestres fan amb Fèlix, el cristià pretén de donar llum a la doctrina mitjançant un exemple, per tal que el pagà entengui amb més facilitat el que li acabar d'explicar. En aquest cas, s'aprecia clarament la diferència que hi ha amb els exemples de l'estructura principal de la novel·la i alguns dels que es donen en la subestructura exemplar, ja que aquí l'exemple decanta definitivament la decisió del pagà, a més, d'acomplir amb els requisits d'aclarir la doctrina.

La lectura de l'exemple, d'altra banda, no sembla massa complicada: es limita a reflectir com els vassalls han de dur fins a les últimes conseqüències el servei al seu senyor i com, en cas de necessitat, el senyor s'encarrega d'aconhortar els seus servidors. L'analogia amb la relació entre Déu i el seu Fill i entre el Fill i els seus fidels és evident.

Ex. I, 39. El rei que guerrejava amb un comte (I, 8, 5-13 conté Ex. I, 40)

Per tal d'il·lustrar la doctrina sobre la passió del Fill, Blaquerna explica un exemple sobre l'enfrontament entre un rei i un seu noble dolent, al qual ha pres totes les seves possessions llevat d'un castell. Un dia aquest mal noble sent un sermó sobre la passió de Crist (I, 8, 5) i arribant a casa, un llebrer mata un gos petit que li demanava mercè. Aleshores, el noble s'adona del mal comportament del seu gos caçador i, per extensió, del seu mal comportament amb el seu senyor natural (I, 8, 6).

Tot seguit, un cavaller li explica al noble una analogia entre l'anècdota acabada de viure i la passió i la mort de Crist. Gràcies a les paraules del vell cavaller, el noble s'adona del seu error i, com va fer aquell petit gos, demana mercè al seu senyor natural, aquell rei al qual havia fet tants de torts (I, 8, 7-8). Un cop més, la figura i el comportament de Crist esdevenen exemple entenedor i colpidor pels molts pecadors.

En acabat, es recapitulen els fets. El noble explica al rei les raons que l'han impulsat a venir a la seva cort a demanar mercè, com va escoltar el sermó de la passió de Crist i com va veure com el seu llebrer esmicolava un gos petit que implorava per la seva vida. En acabat, el noble reconeix el seu comportament superb i orgullós i assenyala que l'ha pogut esmenar gràcies a l'exemple de Crist que es va sacrificar per tots els homes sense tenir cap culpa.

Per tant, ell, que sí que ha comès torts al seu senyor, mereix la mort. Finalment, el rei i el seu consell se senten satisfets per les paraules del comte, li restitueixen les seves possessions, demostrant un altre cop la generositat a la qual està obligat el senyor envers els seus súbdits com ell mateix havia explicat a l'Ex. I, 39, i lloen el poder de Déu que amb humilitat es capaç de vèncer l'orgull dels homes.

Com acostuma a passar en els exemples més narratius, solen il·lustrar tan sols una idea, habitualment molt simple i directa. En aquest cas, s'insisteix dos cops en la mateixa analogia, per bé que la segona és conseqüència de la primera. L'exemple parteix de la contradicció entre el sacrifici que el Fill va fer per tots els homes que, en contrapartida, han esdevingut traïdors al seu senyor i han renunciat al seu regne per l'orgull mundanal que els senyoreja. Aquesta idea general es fa particular en el cas d'un mal noble. Un home, però, que després de ser influït per un sermó sobre el Fill, observa com un gran gos en mata un altre de petit. El noble és colpit per aquesta imatge i fa sacrificar aquest gos gran.

Els savis de la seva cort fan veure a aquest noble que aquell gos havia estat traït pel seu senyor natural i, per tant, havia estat just punir-lo. Però, de la mateixa manera el seu senyor natural podria castigar-lo legítimament pels seus torts. En canvi, i així es demostra la grandesa del sacrifici del Fill, Déu va enviar Jesús a sacrificar-se pels homes, els quals el van assassinar sense recances, com va fer el gos gran. Però, la justícia del seu Pare arriba tard o d'hora.

Per sort, la misericòrdia de Déu és tan gran que permet sempre una segona oportunitat i mentre hom sigui conscient de la seva finalitat i demani perdó humilment i sincera, sempre es pot arribar al seu perdó. En definitiva, aquest exemple és una bona mostra de

la voluntat de Llull de concebre una societat cristiana que, mantenint les estructures institucionals vigents, es fonamentés en el model exemplar del Fill.¹

¹ La comparació entre la fidelitat del gos i la de Jesucrist envers el seu Pare i els homes pot tenir el seu origen en els bestiaris al·legòrics: “Aquest ca, en so que ell coneix los seus benefactos e és-los molt fael, com ell sia bèstia sens rahó, emperó ha aquesta noblesa en si, que nós, qui som la pus noble creatura qui sia al món, molt mills devem ésser nobles e conaxents en conèxer e en ésser faels, e de no oblidar lo nostre benefaytor, so és, nostre senyor Jesucrist, creador e salvador de tot lo món. Car ell nos ha fets de no res a la sua semblansa; e féu-nos ab ànima racional, la qual nulla alta creatura ha en si, sinó l’ome; e doná’ns seny que poguéssim senyorejar totes les altres creatures, les quals l’om senyoreja per son seny” (*Bestiaris* I: 55). D’una altra banda, hi ha un exemple d’origen oriental en què apareix un llebrer que salva la vida d’un nadó de l’atac d’una serp mentre els pares són fora. Quan la mare torna veu que el seu fill no hi és al bressol, que està tot ensangonat (de la sang de la serp morta pel llebrer). En acabat, la mare copsa restes de sang en el llebrer i pensa que el gos s’ha menjat el seu fill i el fa sacrificar. Aleshores, se sent un gran esglai i el pare troba el nen sa i estalvi al costat del cadàver de la serp i comprenen que el llebrer havia salvat la vida del nadó (*Set savis*: 84-92).

Ex. I, 40. L'escuder que havia ofès un cavaller (I, 8, 9-10 dins Ex. I, 39)

El vell cavaller explica al seu senyor com Crist va ser la major criatura de tot el món. En canvi, es va deixar apressar i assassinar pels homes, que són les criatures més ínfimes de tota la creació. Les paraules del vell cavaller donen sentit a l'anècdota dels dos gossos que, de bon principi, no semblava que tingués res a veure amb la passió i mort del Fill de Déu. Finalment, el vell cavaller conclou la seva analogia suggerint que els cristians, com van fer els jueus, no poden repetir el mateix error (I, 8, 7).

L'exemple del rei al noble reproduceix els enfrontaments que han tingut tots dos i com el noble li ha demanat mercè. És un exemple de comportament cavalleresc i senyorial: davant un vassall que demana perdó al seu senyor reconeixent-se culpable, el senyor només té l'obligació de perdonar-lo. L'actitud noble de l'escuder de l'exemple explicat pel rei, comporta que aquest escuder sigui adobat cavaller com a prova de bona voluntat i l'obligació cavalleresca contreta farà d'aquest nou cavaller el millor de tota la cort. De fet, Llull un altre cop planteja la seva moral basada en la primera intenció, ja que l'escuder no ha demanat pas mercè per salvar la seva vida (ell creu que es mereix el càstig de la mort), sinó per salvar la seva ànima i acomplir a la terra la finalitat de la seva vida envers el seu senyor i el seu Déu. Tot l'exemple està amarat de la típica gesticulació i ritualitat cavalleresca: el senyor es caracteritza per la seva generositat i el vassall per la seva humilitat i submissió en demanar mercè.

La mateixa lectura donada a l'Ex. I, 39, de tota manera, cal insistir en el fet que Llull projecta la conservació dels models socials del moment, per bé que en funció de la seva finalitat. És a dir, el model funcionaria si tothom seguís els preceptes de l'Art i de la seva finalitat al món. En definitiva, un bon cristià necessàriament ha de ser un bon ciutadà, un bon marit, etc.

Ex. I, 41. El comte i l'hortolà (I, 8, 14-19)

El mateix comte és el protagonista d'aquest exemple. Caldria considerar si és un altre exemple o bé cal considerar aquesta part com una continuació de l'Ex. I, 39, per bé que l'escenari i l'acció són diferents: abans es parlava d'un mal comte que és redimit pel seu senyor gràcies a l'exemple de Jesús, mentre que ara aquest mateix comte, ja com a bon cristià, intenta renunciar al món.

Passejant a la vora d'un monestir, el comte redimit pensa en l'actitud exemplar de Crist i decideix rebutjar el món i canviar la seva vida per la d'un pobre hortolà que feineja pels voltants del monestir (I, 8, 14). El comte proposa a l'hortolà el respectiu bescanvi de funcions i de possessions. Però, l'hortolà li respon amb una altra pregunta. Li demana si recorda un seu nebot que es va perdre ja fa força temps (I, 8, 15).

El comte respon que efectivament el recorda, que el va fer cercar durant molt de temps. Aleshores, s'adona que aquell hortolà era aquest nebot perdut, però no l'havia reconegut per les marques de la penitència en el seu aspecte (I, 8, 16). El comte s'alegra d'haver-lo trobat i es meravella de l'ofici al qual s'ha donat i, sobretot, es meravella pel fet de voler per ell mateix allò que el meravellava del seu nebot. El comte insisteix un altre cop en la voluntat d'esdevenir hortolà i que el seu nebot sigui el nou comte (I, 8, 17-18). La resposta del nebot és, però, negativa. Argumenta que el dia que fou adobat cavaller va escoltar un sermó en què es deia que era millor la humilitat que el poder. Per tant, amb el seu ofici d'hortolà plau molt més a Déu que no pas si fos comte (I, 8, 19).

L'exemple té la finalitat de prevenir davant de les actuacions de moltes persones que, intentant fer una bona obra, acaben sent orgullosos. Aquest és el cas del comte convertit a la fe. Un cop solucionat el seu conflicte espiritual i social, decideix de fer una vida humil i consagrada a Déu. Però, com li demostra el seu nebot, aquesta no és només una qüestió de voluntat, sinó que cal confirmar-la cada dia amb paciència, fortalesa i humilitat. D'alguna manera, recorda la situació de Fèlix després de la trobada amb la folla fembra al començament del capítol setè del llibre primer.

D'una altra banda, aquest és l'únic cas dels llibres I, II, IX o X en què un mateix personatge protagonitza dos exemples consecutius. Aquesta era un tècnica habitual en algunes reculls d'origen oriental i, per exemple, en el *Roman de Renard* per tal de cohesionar i de donar unitat a la narració. Aquest no és el cas dels exemples del *Llibre de meravelles*, ja que la unitat de la novel·la s'aconsegueix mitjançant altres recursos (pels personatges, per l'estructura dialògica, pel procés d'aprenentatge de Fèlix, etc.).

Ex. I, 42. El burgès que va renunciar a la família i als seus béns (I, 8, 20-21)

L'exemple del comte s'estroneja sobtadament i Blaquerna explica un altre exemple: un burgès decideix que vol estimar Déu. Dóna gairebé totes les seves possessions a la seva dona i als seus fills, només es reserva un alberg i una vinya per la seva manutenció. De tota manera, no aconsegueix pensar sempre en Déu i decideix de donar també l'alberg i la vinya per poder dedicar més hores a Déu. Amb tot, els fills i els parents encara el destorben i decideix d'abandonar la seva llar i viatjar pobrament sense res que li impedeixi de pensar en Déu.

Es tracta d'una justificació intel·lectual de la pobresa dels bons cristians i de la reivindicació dels ideals de sacrifici i humilitat proposats pels mendicants i exemplaritzats per la figura de Crist. Des de l'Ex. I, 39 a aquest, Llull s'ha esforçat a demostrar pràcticament els beneficis d'un model de vida que segueix el de Jesús, sense orgull ni vanaglòria i amb una total dedicació a l'amor i al coneixement de Déu. L'exemple té unes connotacions clarament autobiogràfiques, com apuntava Bonner en la seva edició de la novel·la, seguint el que havia suggerit anteriorment Salvador Galmés:

“Aquest passatge és sens dubte autobiogràfic i constitueix un resum de la vida de Llull des del temps de la seva conversió fins a la seva eixida de Mallorca. Vegeu el *Llibre de demostracions* (IV, 37), on Llull estableix la mateixa connexió entre la passió de Crist i el drama d'un home que deixa la seva família per a embarcar-se en una vida de contemplació” (OS II: 54, n. 43).¹

De tota manera, a l'*Scala coeli* es recull l'anècdota d'un sant home que va vendre tots els seus béns perquè li impedien l'oració (*Scala coeli*: 254 i 653).

¹ Bonner (OS II: 54, n. 43) assenyala que al *Llibre de demostracions* (ORL XV: 553-554) “Llull estableix la mateixa connexió entre la passió de Crist i el drama d'un home que deixa la seva família per embarcar-se en una vida de contemplació”.

Ex. I, 43. El castell del fill del rei (I, 9, 2)

Per tal de respondre la pregunta de Fèlix sobre les raons per les quals tots els homes neixen amb la taca del pecat comès per Adam, Blaquerna explica l'exemple següent: un rei pren un castell a un cavaller. El fill del cavaller reclama aquest castell al fill del rei. El fill del rei, però, diu que no té part en les culpes de son pare. El fill del cavaller respon que també és rei per son pare.

L'analogia de l'exemple és clara: de la mateixa manera que els homes s'aprofiten dels béns del seu pare Adam, el príncep es beneficia dels del rei. I consegüentment, com el príncep s'havia de fer responsable dels torts del rei, els homes s'han de fer responsables dels d'Adam.

Ex. I, 44. El rei mal acostumat descendent de bons reis (I, 9, 8)

Fèlix considera que, tot i el sacrifici del Fill, encara hi ha molts homes que actuen per la segona intenció i molts infidels. Cosa que pot fer pensar que Jesucrist no va recrear el món (I, 9, 7). Blaquerna contesta amb dos exemples, el primer dels quals és aquest: un rei molt ben acostumat tenia molt ben acostumat el seu poble. El rei tenia un fill al qual va educar molt bé i que, quan va morir, va regnar magníficament durant molt de temps gràcies als seus bons costums. En canvi, el seu nét va ser un rei foll que va portar la desgràcia al seu poble¹

Llull insisteix amb els exemples protagonitzats per monarques i demostra d'aquesta manera la seva preocupació per la institució. La reflexió plantejada en aquest cas és força interessant, ja que d'una manera molt clara i didàctica reflecteix les obligacions dels reis que és, com se sap, fer conèixer i estimar Déu (tenir ben acostumat el seu poble). En canvi, els reis, si han complert el seu ofici, no són responsables dels costums dels seus fills ni dels fills dels seus fills, si aquests són mals reis. En definitiva, Llull torna a establir una analogia entre el regne dels cels i el món: el rei primer seria com Déu, que consagra els seus monarques per legislar el seu poble. De tota manera, hi ha alguns reis que rebutgen els principis del seu Pare i prefereixen governar el seu poble pel seu orgull o per la seva pròpia glòria. Sense adonar-se que, a diferència de la resta de súbdits del senyor, la seva desgràcia i la seva condemna són compartides per tot el seu poble

¹ Una altra de les obligacions del rei era la formació del seu hereu: “Conviene al rey que muestre a su fijo ciencias con que sostenga su reino, e como sea derecho a su pueblo, e como gué su cavallería, e non la consienta mucho usar caça nin trebejo, e faga-le fablar cuerda mente, e quite-lo de vanidad” (*Bocados de oro*: 2).

Ex. I, 45. El rei respectuós (I, 9, 9)

Tot seguit, Blaquerna explica l'anècdota següent: un rei s'humilia a un clergue que porta el cos de Crist, mentre que un foll cavaller no ho fa. L'endemà el rei foragita de la cort aquest cavaller orgullós.

L'exemple, de fet, és una reelaboració cavalleresca del pecat d'Adam i d'Eva i una imatge simbòlica de la relació dels homes amb la glòria de Déu. La conclusió doctrinal que l'exemple il·lustra és que la tasca de Crist va ser exemplar. Però que, al cap i a la fi, són els homes els que han de decidir el seu propi futur segons els bons costums que els apropen a Déu o els mals costums que els allunyen eternament del seu creador (I, 9, 10).

Ysern (1999: 44-45) es va adonar de la dependència d'aquest exemple del conte de la trompa del *Barlaam* i afegia que, de tota manera, hi havia una variant encara més propera a Llull al *Recull d'exemples per ABC* titulada *Miles devotus*: un cavaller de França era tan devot que tan aviat com veia el cos de Crist s'agenollava i l'adorava amb devoció. Un dia que anava molt ben vestit va veure el cos de Déu, però s'havia de llençar al fang per fer el que solia. El cavaller es va agenollar i va adorar el cos de Déu. Quan el cavaller es va alçar, Jesucrist havia fet desaparèixer qualsevol totes les taques.¹

No és descartable que aquest conte actués com a font amb la història de *Barlaam*, en la qual el mestre felicita Josafat per haver actuat com correspon a la seva noblesa i sosté la seva argumentació amb l'exemple següent: un rei molt poderós anava un dia amb el seu carro i amb tota la seva gent. Aleshores va trobar dos homes molt pobres i molt mal vestits. El rei va reconèixer la seva condició, va baixar del carro, es va estirar al terra i els va pregar que el tinguessin present en les seves oracions a Déu. En acabat, es va alçar i els va donar la pau amb total respecte i veneració. La seva gent va pensar que aquesta actitud no era pròpia d'un rei de la seva dignitat, però no van gosar dir-li-ho al rei i es van limitar a comentar-li el fet al germà del rei per tal que digués al rei que, amb aquestes actituds, escarnia la corona. El germà ho va fer així. El rei només li va contestar que no havia entès bé el seu gest. Aquell regne tenia el costum de fer sonar una trompa durant la nit en les llars d'aquells qui el rei havia d'ajusticiar al matí perquè poguessin salvar la vida amb l'exili. Quan el rei va tornar, va fer anar la trompa a la llar del seu germà. L'endemà al matí el germà del rei es va presentar al palau reial amb tota la seva família molt trist i va demanar al seu germà les raons per què reclamava la seva vida. El rei li va contestar que l'havia reprès per la seva estultícia i perquè temia més la justícia dels homes que la de Déu (*Barlaam e Josafat*: 53-58).

Lola Badia relacionava aquest conte del *Barlaam* amb un altre de Llull:

“No conec cap trompeta que soni tan torbadorament en Llull com la que corna a l'alba al capítol 30 del *Llibre de santa Maria*: un ermità, que viu solitari en una muntanya i resa a l'alba, és fet presoner i tancat en una masmorra, però continua resant quan sent el toc de diana dels soldats perquè li recorda l'alba. Això el fa feliç fins que un dia una serp surt de la fosca i se li embolica al coll en el moment del toc de diana 'per entenció que ell no

¹ Es deia que Sant Lluís feia una gran reverència sempre que passava per davant d'una església. Quan la seva gent li preguntava per què ho feia, ell sempre responia que perquè no hi havia cap persona fora que s'ho meresqués. Cosa que era veritat perquè sant Lluís era un sant, al qual Déu havia revelat els seus secrets (*Recueil I*: 145).

s'alegràs de tot en tot en alba, ans hi ploràs sos pecats e hagués paor de la justícia de Déu per raó de la qual remembràs la misericòrdia de nostra Dona (*OE I*: 1240). Penso que aquesta complexitat simbòlica, extreta d'una simple historieta ha de venir de la llarga meditació per part de Lull en suggeriments temàtics previs. 'La trompeta de la mort del Barlaam' dóna el sentit correcte del so de l'instrument pres com a símbol: és portador d'un avís de plor i no de joia, com erròniament creia l'ermità del conte lul·lià, que és castigat" (Badia 1992: 116-117).

Ex. I, 46. El mestre i l'escolà (I, 10, 3-4)

Per tal d'il·lustrar la doctrina sobre la virginitat de la Mare de Déu, Blaquerna explica aquest exemple: un escolà va demanar al seu mestre, bon coneixedor de filosofia, com la llum del sol entrava en la del foc, sense corrompre-la i sense incloure-la (I, 10, 3). El mestre va respondre fent una exposició dels compostos elementals, com va fer el cos del Fill en el ventre de Maria, sense corrupció de cap element en un nou compost que no es correspon amb cap dels seus elements (I, 10, 4).

És una analogia elemental, la de la llum i el foc, com la que es va donar amb el cos de Crist en el ventre de la Verge. D'aquesta manera, la composició del cos de Crist fou concebuda sense corrupció elemental ni corrupció del cos. Vet aquí, perquè la Verge va poder conservar la seva virginitat.

Llull exposa detalladament al *Llibre de santa Maria* les raons de la virginitat de la Mare de Déu. En primer lloc, Déu tria Maria per la seva virginitat, que és la intenció més alta i més noble que Déu pugui tenir en una criatura i una criatura en Déu. Per aquesta raó, era necessari correspondre aquesta intenció segons els atributs de Déu. La virginitat de Maria, per tant, es convé amb la grandesa dels atributs divins corporalment i espiritual: sense corrupció de cos i sense corrupció de pensament. Si no fos així no seria digna de l'encarnació del Fill de Déu (*OE I*: 1197).

Aquesta descripció de la virginitat de Maria té una relació evident amb el primat de Crits en la creació. En la unió hipostàtica, hi ha d'haver una certa proporció entre la Mare i el Fill de Déu. En el Fill es dona la màxima manifestació externa de les dignitats, mentre que en la Mare s'exigeix la virginitat i l'absència de qualsevol mena de pecat, altrament hauria infectat la carn de Jesús (Perarnau 2005: 20-21).

Ex. I, 47. El burgès gelós (I, 10, 6-9)

Davant la pregunta de Fèlix de com Maria va ser capaç de suportar el patiment provocat per la mort del seu fill i per què no va compartir el seu sacrifici, Blaquerna narra aquest exemple: una dona d'un burgès és bescantada per un mal nebot que vol heretar enlloc del fill del burgès. El burgès reacciona en pecat d'ira i, per tant, comet un judici errat i fa assassinar el seu fill al nebot. La dona, en veure el cor del seu fill arrabassat del pit i com li llença a la falda, vol morir, però Déu li ho impedeix (I, 10, 6-9). Els treballs i els dolors de la dona, la coronen en la glòria de Déu per la confirmació de la seva castedat i de la seva fortalesa.

Els editors del *Liber de sancta Maria* assenyalen que aquesta concepció té el seu origen en la tradició exegetica de dos passatges evangèlics: la profecia de Simenó (*Lluc 2, 35*) i l'escena de Maria a la creu (*Joan 19, 25*). Aquests passatges es relacionen per confeccionar la imatge cristiana de la *mater dolorosa*. La tradició oriental interpretava el sofriment de Maria com una prova de fe. L'occidental, en canvi, l'interpretava com una compassió salvífica generada per la unió entre el dolor de Maria i la passió de Crist. La compassió de Maria és una manifestació d'amor i de dolor que coparticipa en l'amor i el dolor de Crist. Aquesta idea es va generar en cercles cistercencs a partir del segle XII. Els teòlegs del XIII mantenen aquesta interpretació i es preocupen d'altres temes mariològics. Només els mendicants, especialment els franciscans, materialitzen aquest patiment de la Verge mostrant els signes externs de la passió comuna amb el seu fill. En aquest cas, Llull segueix la interpretació tradicional d'origen cistercenc (*ROL XXVIII: 9-10*).

Al *Liber de sancta Maria*, Llull fa el retrat de la Verge en la creu. El dolor i la passió de Crist es corresponen amb el dolor i la passió de Maria. Sobre Maria cau l'aigua i la sang de Crist i una espasa (que al mateix temps és una llança) que travessa el seu cor. El cos de Maria és traspasat per l'espasa del sofriment i la llança de l'amor, l'aigua puja fins als seus ulls i la fa plorar. Aquests plors són font de vida que han de recrear tota la humanitat. Aquesta imatge porta a l'extrem la idea de Bernat de Claravall segons la qual la Verge coparticipa plenament en el dolor i en l'alegria de la passió de Crist fins a la identificació i destacant la funció misericordiosa de Maria, ja que la compassió de la Mare de Déu també és redemptora. La funció misericordiosa de la Verge es fa evident en la resposta doctrinal posterior de Blaquerna (*ROL XXVIII: 11 i 21-26*).

El rerefons d'aquest exemple recorda la història de Susanna recollida als fragments grecs del llibre de *Daniel* (13). Susanna era una dona babilònica que es va negar a pecar. Al vespre passejava amb el seu marit Joaquim i els dos ancians jutges, que la veien cada dia, van oblidar la seva responsabilitat i únicament es van començar a preocupar de la seva passió per Susanna. Un dia els dos es van posar d'acord per trobar-la a soles. Poc temps després, Susanna va anar al parc només amb les minyones i, com que no hi havia ningú, va decidir de prendre un bany. Mentre es banyava, els ancians van entrar-hi i van dir a la dona que, si no els concedia els seus favors, l'acusarien d'haver-la vist amb un jove. La dona va començar a cridar i els ancians van fer el mateix acusant-la. L'endemà es va celebrar el judici i l'assemblea del poble va condemnar-la a mort. Però, quan l'anaven a executar, Daniel va fer veure al poble que la dona havia estat calumniada pels dos jutges.

A més a més, el començament d'aquest exemple recorda el conte de *Los papagayos acusadores* del *Calila*. Segons explica Dimna en una vila vivia un home força ric i molt noble anomenat Morzubem¹ amb la seva bona, lleial i bella muller. Un servent del senyor estimava la senyora i la va requerir molts cops. Ella el va rebutjar i el va amenaçar. Aleshores, el servent va pensar de malmetre-la contra el marit. Un dia va anar al bosc i va caçar dues cries de papagai. A l'un li va ensenyar a dir: "he vist jaure el porter amb la meva senyora" i a l'altre: "doncs jo no vull dir-ne res". Un dia que el senyor tenia hostes a casa, va mostrar els papagais als convidats i tothom va sentir el que havien après, mentre el servent confirmava la veritat dels fets. Tot seguit, el senyor va tenir la intenció d'ajusticiar la seva dona. Però, ella es va defensar dient que tot plegat havia estat obra d'aquest servent que havia rebutjat tants cops i que els papagais no sabien dir res més. Després de les corresponents comprovacions, tothom es va adonar de les mentides del servent. Llavors va ser cridat pel senyor i es va presentar davant d'ell amb un astor. La senyora li va demanar si ell havia estat testimoni de la seva traïció. El servent va dir que sí i en aquest moment l'astor va emprendre el vol i li va arrencar els ulls. Finalment, Dimna diu que ha explicat aquest exemple per tal de demostrar que els que actuen malament moltes vegades són ajusticiats en aquest món i, en acabat, en l'altre (*Calila*: 198-200).²

En canvi, al final quan Llull justifica els patiments de la vida, recorda un exemple d'un recull franciscà d'origen italià, en el qual explica que un frare molt religiós va ser enviat amb un company més vell pel Prior de Roma a predicar a la diòcesi de Frascati. Tots dos van ser hostatjats en un petit poble anomenat Colonna per uns camperols. Aquest frare molt religiós, aleshores, va començar a pensar en les penúries que passava i se'n va plànyer i va plorar fins que es va adormir. En somnis se li aparegué Déu i va veure un novici que l'acompanyava. Aleshores, Crist li va dir que, aquest vell, se l'emportava, però que per ell tenia reservada una llarga vida de lluites i fatigues que suportaria amb joia, tot esperant la joia de la seva companyia. Quan van tornar al seu convent, es va assabentar que el novici havia mort la nit del somni (*Vitae fratrum*: 62-63). O la idea recollida en una compilació de proverbis:

"Quant més desiga la mort, tant li dóna Déus la vida" (*Llibre de doctrina*: 80).³

¹ Els editors del recull oriental assenyalen que el nom es deu a una mala traducció de l'ofici del personatge: sàtrapa (*Calila*: 198 n. 102).

² En un recull de miracles, la Mare de Déu ressuscita una donzella innocent que havia estat assassinada pel un escuder despitat: un senyor i la seva família passaven la meitat de l'any a la ciutat i l'altra meitat a una torre al camp. Un dia els pares van marxar i van deixar la filla dels senyors tota sola a la torre. L'escuder que sabia que estava sola, va tornar a la torre per forçar la donzella. Quan va veure que la donzella evitava la violació i que li ho diria tot a son pare i, per tant, al seu senyor, va prendre el seu coltell i la va degollar. L'escuder es va anar a refugiar a la parroquià del seu oncle. El rector es va entristir molt i va pregar a la Verge. L'endemà la donzella reviscolada va anar a la missa que celebrava el rector i el nebot es va penedir molt de la seva acció (*Miracles*: 99-101).

³ La conclusió d'aquest exemple, amb la imatge patètica de la mare observant el cor arrencat del seu fill, em recorda el popular i llegendari motiu del cor menjat atribuït al trobador Guillem de Cabestany a la seva vida. Com puntualitza Martí de Riquer, realment, es tracta d'un motiu folclòric, probablement d'origen oriental, que es va conèixer arreu d'Europa entre els segles XII i XIV. A mitjans del XII havia de ser conegut a França, ja que hi ha traces de la llegenda al *Tristany* de Thomas i en el XIII en una versió continguda en un lai de Renaut titulat *Lai d'Ignaure* (*Trovadores*: 1065-1066).

Ex. I, 48. El rei i la seva filla (I, 10, 12-13)

Per tal d'il·lustrar la doctrina sobre el paper de mitjancera de Maria entre Jesús i els homes, Blaquerna explica l'exemple següent: un rei és un jutge molt dur, però desitja perdonar. Per això demana a la seva filla que sigui mitjancera per fer perdonar els que s'ho mereixin i per fer-se estimar ella i el rei.

Com puntualitza el narrador, la finalitat de l'exemple és fer que Fèlix entengui millor les paraules que havia dit anteriorment Blaquerna. Un altra vegada, Llull estableix una relació analògica entre la cort d'un rei i el regne de Déu. De la mateixa manera, que tot bon jutge (el rei representa la justícia secular) necessita la figura d'un defensor que vetlli per la gràcia dels acusats, al regne dels cels la Verge vetlla pels homes quan han d'afrontar el judici final davant de Jesucrist. La justificació doctrinal il·lustrada per l'exemple serveix per a proposar un model jurídic que, en la seva justa proporció, reproduceix el model del judici final.

Ex. I, 49. La cort del rei (I, 11, 1)

Aquest exemple respon a la qüestió de per què no hi ha profetes: un rei noble i el seu fill organitzen una cort. Uns missatgers avisen de la cort per adobar cavaller el fill del rei. Però, després no hi ha més missatgers.

L'exemple estableix l'analogia d'aquesta cort reial amb el de la vinguda al món del Fill de Déu. L'explicació es fonamenta en la idea que les coses s'anuncien un cop. De la mateixa manera, la tasca dels profetes ja es va donar i es va culminar amb la vinguda del Messies. En acabat, la cort del Fill de Déu continua, però els missatgers no existeixen perquè correspon als súbdits mantenir la reverència deguda al seu Rei.

En definitiva, Llull insisteix en la crítica a la gent que actua segons la segona intenció i s'oblida de retre l'homenatge degut al seu senyor mundanal i al celestial. L'exemple provoca el dubte següent en Fèlix: per què la cort no es va fer en un altre moment ni va durar més (I, 11, 3). Blaquerna respon que es va donar en aquell moment, perquè abans la gent no estava a l'alçada de l'honor del fill de rei (I, 11, 4).

Ex. I, 50. Els dos bisbats (I, 11, 6)

Per tal d'il·lustrar l'explicació sobre la foscor dels profetes, Blaquerna narra aquest exemple: un dia el papa va convocar un home perquè triés entre dos bisbats. Un bisbat era en una gran ciutat, tenia grans rendes, però els seus nombrosos prelats i feligresos eren molt mal acostumats. L'altre tenia poca renda i pocs clergues i feligresos, però ben acostumats. L'home va triar el bisbat petit, perquè preferia poques persones ben acostumades que moltes mal acostumades.

L'exemple estableix l'habitual analogia entre un rector (civil o eclesiàstic) d'una comunitat i Déu. Potencialment, els dos bisbats haurien d'assolir la mateixa finalitat, però la realitat és que hi ha notables diferències entre l'un i l'altre. El bisbe que té la voluntat d'acomplir el seu ofici, en la disjuntiva de triar-ne un dels dos, en tria el bo i petit i hi renuncia al gran i dolent.

L'actuació del bisbe està en harmonia amb la voluntat de Déu, que va disposar tota la creació idèntica potencialment i amb la mateixa finalitat. Si els homes no l'acompleixen és gràcies a la gràcia que els va ser concedida del lliure albir que els permet de forjar el seu futur en glòria o en pena eternes.

Ex. I, 51. L'abat devot i els monjos dissoluts (I, 11, 8)

L'exemple anterior ha fet plantejar el dubte de com és possible la contradicció entre la natura de Déu i els pocs homes sants que han seguit aquesta semblança divina, reformulada per Fèlix des de diverses perspectives durant el seu viatge de formació: un bon abat regeix una abadia plena de monjos deshonestos. Això no obstant, l'abat segueix donant exemple als seus monjos per perfeccionar-ne els bons i tornar al bon camí els dolents.

Seguint la interpretació anterior, aquest exemple la completa des d'un altre punt de vista, que insisteix en la justificació de la presència del mal al món com una mala actuació dels homes i no com una mancança de la divinitat. L'analogia de l'exemple es fonamenta en la comparació de l'actitud d'aquest monjo amb la de Déu. L'abat coneix el seu ofici i la finalitat de la seva vida, és un bon abat i un bon cristià. No obstant això, els seus monjos no segueixen el seu camí. De tota manera, el bisbe es mostra constant en la seva determinació perquè confia en la possibilitat de redimir-los. Déu té una actitud semblant amb els pecadors. Ell no és responsable dels seus errors, però no cessa en la seva voluntat d'oferir-los la glòria al seu costat mentre hi hagi la més mínima esperança de salvar-los de la pena eterna.

Ex. I, 52. Els dos savis jueus (I, 11, 11)

Aquest exemple completa la doctrina que explica les raons per què els jueus no comparteixen el nou testament amb els cristians (I, 11, 10-12): un savi jueu recorda les raons de les diverses captivitats del seu poble. Com que des de la mort de Jesús han patit 1200 anys de captiveri, el savi jueu considera que aquesta deu ser la raó.

Hàbilment, Llull narra la història des del punt de vista d'un jueu. D'aquesta manera, se'n distancia i suggereix que, de fet, els jueus savis i conscients s'adonen de la feblesa de la seva fe i de la fortalesa i veritat del missatge de Crist, per l'assassinat del qual tot el poble d'Israel ha estat maleït. La finalitat de l'exemple és justificar la doctrina a partir d'uns fets històrics constatables i, indirectament, de la intervenció de la providència en la història.

Al *Blaquerna* hi ha un exemple similar: un jueu demana al cardenal *Adoramus Te* per què Déu ara que els jueus no adoren ídols ni assassinem profetes són captius des de fa més de 1200 anys sense que coneguim la raó. Cosa que li fa pensar que això deu haver estat provocat per la mort de Crist. El cardenal respon la seva pregunta amb un exemple: tres savis es disputaven quin dels tres adorava millor Déu. El primer l'adorava en la creació. El segon en els fets sobrenaturals de la divinitat i el tercer en la seva pròpia obra interna. El jueu respon al cardenal que el tercer és el que adora millor Déu. El cardenal felicita el jueu pel seu judici i li recorda que ha arribat el moment de creure en Déu per Ell mateix i no com feien els filòsofs en la creació o els jueus que l'adoraven pels seus miracles. Quan el jueu va pensar en les raons del cardenal, es va convertir al cristianisme (*LEAB* II: 187-190).

Ex. I, 53. El cristià usurer (I, 11, 12)

A continuació de l'Ex. I, 52, Fèlix explica aquesta anècdota amb la finalitat de plantejar un dubte a Blaquerna: un usurer cristià amb dona i infants és al llit de mort i el seu confessor li diu que només se salvarà si torna tot el que havia guanyat de la usura. L'usurer prefereix la seva damnació que la pobresa de la seva família.

Aquesta anècdota exemplar s'associa amb la jurisprudència que s'aplicava als jueus aleshores, segons la qual els conversos jueus al cristianisme perdien tots els seus béns, com es dona a l'Ex. I, 54.

En definitiva, l'exemple només té la pretensió d'il·lustrar amb un cas particular les conseqüències d'actuar segons la primera o la segona intenció. L'usurer demostra més amor pels diners i per la seva família que per Déu. I, lògicament, transmet aquests valors als seus, preferint la condemna eterna abans que deseparar-los econòmicament. Fet fins a cert punt paradoxal, ja que demostra que l'usurer és capaç de sacrificar-se eternament pel benestar momentani de la seva cònjuge i dels seus fills.

Ex. I, 54. El rei i els jueus conversos (I, 11, 13)

Blaquerna contesta el dubte plantejat per Fèlix amb l'exemple següent: un rei d'una ciutat amb molts jueus es beneficiava dels seus diners provinents de la usura. Un jueu es va convertir amb la seva família i tots els seus béns van passar al rei. Aquests conversos eren tan pobres que morien de fam, mentre el poble es meravellava d'aquest rei que s'aprofitava de la usura dels jueus i ignorava els conversos a la seva fe.

En aquest exemple, Llull critica la protecció d'alguns reis cristians dels jueus contra els mateixos cristians i es fa ressò d'un problema que, realment, afectava la possible conversió dels jueus al cristianisme. Durant gran part de l'edat mitjana, quan els jueus es convertien perdien tots els seus béns i també perdien el dret d'heretar els béns dels seus pares.

Els jueus de la Corona d'Aragó eren sobretot, artesans i mercaders (Baer 1981: 165). Al regne de Mallorca per la seva important participació en la conquesta i en el repartiment de les terres, els jueus gaudien d'alguns privilegis. Per exemple, van aprofitar la seva influència per impedir el proselitisme cristià sobre els seus esclaus musulmans (Baer 1981: 113-116).

Davant les reformes impulsades per Innocenci III i Gregori IX, Jaume I va haver de legislar el règim dels jueus ja al 1228. Aleshores, va establir que els jueus podrien aplicar com a molt un 20% d'interès al cristians (l'habitual), que el jurament dels jueus no podia ser considerat com a prova en un judici (calia aportar documentació o testimonis), que els jueus no podien ocupar càrrecs públics i, finalment, que els jueus no podien tenir esclaves cristianes (Baer 1981: 120).

La protecció de Jaume I es va afeblir a les darreries del seu regnat per la influència dels predicadors. El 1263 va obligar tots els jueus i sarraïns (dones, vells i nens inclosos) a assitir en silenci als sermons dels predicadors. Els que no acomplien les ordres reials eren severament castigats. En canvi, els que decidien batejar-se podien conservar els seus béns i eren protegits dels que mantenien la seva fe (Del Valle 1998b: 281).

Com que els jueus eren *servi camera*, tots els seus béns pertanyien al rei. Quan es convertien, legalment es considerava que eren serfs que canviaven de propietari. De tal manera que no es podien emportar cap dels seus béns mobles o immobles. Des d'aquest punt de vista, els interessos dels reis s'enfrontaven als de l'església i, en general, no estaven disposats a perdre els drets sobre la comunitat i sobre els seus béns, fins que el parer dels rectors del cristianisme es va començar a consolidar a finals del XIV. Concretament, a partir del 1391, per la gran quantitat de conversos i, sobretot, durant el primer terç del XV, quan Ferran de Trastàmara col·laborava amb Vicenç Ferrer per assolir la conversió total de les comunitats jueves del regne. Per bé que, anteriorment, Jaume II en algun moment del seu regnat va disposar que els jueus i sarraïns convertits a la fe cristiana retinguessin els seus béns lliurement en les mateixes condicions i amb les mateixes llibertats que els cristians i que no fossin tractats de renegats o "tornadissos" (Regné 1978: 453-454).

Llull no va ser l'únic que va criticar aquest fet, hi ha algunes cartes papals dirigides als monarques aragonesos en contra d'aquest costum, ja que era un clar entrebanc per a la conversió dels membres d'aquestes comunitats. De tota manera, aquest costum no era

exclúsiu del regnes ibèrics, a Anglaterra, per exemple, es facilitava als conversos un *domus conversorum* que els permetia captar per a la seva manutenció, com es diu a l'exemple. Cosa que indica que, probablement, els conversos anglesos també devien perdre els seus béns quan renunciaven a la seva fe.

A *Las siete partidas* es legisla clarament sobre aquest problema. En primer lloc, es recomana que les conversions no fossin forçades. En segon lloc, se'ls protegeix del rebuig de la seva pròpia comunitat i de la cristiana. Finalment, es recorda que poden heretar dels seus parents, però no es fa cap referència als seus béns:

“Fuerza ni premia non deben facer en ninguna manera a ningunt judio porque se torne cristiano, mas con buenos exemplos, et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir a la fe de nuestro señor Jesucristo; ca nuestro señor Dios non quiere nin ama servicio que sea fecho por fuerza. Otrosi decimos que si algunt judio o judia de su grado se quisiere tornar cristiano o cristiana, non gelo deben enbargar nin defender los otros judios en ninguna manera; et si alguno dellos lo apedreasen o lo firiesen o lo matasen porque se quisiese facer cristiano o despues que fuese baptizado, si esto se pudiese probar o averiguar, mandamos que todos los matadores et los consejadores de tal muerte o apedreamiento sean quemados. Et si por aventura non lo matasen, mas lo firiesen o lo deshonasen, mandamos que los judgadores del lugar do acaesciese, apremien a los feridores et a los facedores de la deshonna, de manera que les fagan facer emiendo dello; et demas que les den pena por ende segunt entendieren que merecen de la recibir por el yerro que ficieron. Otrosi mandamos que despues que algunos judios se tornaren cristianos, que todos los del nuestro señorío los honren: et ninguno no sea osado de retraer a ellos nin a su linage de cómo fueron judios en manera de denuesto: et que hayan sus bienes et sus cosas, partiendo con sus hermanos et heredando a sus padres et a los otros sus parientes, bien asi como si fuesen judios: et que puedan haber todos los oficios et las honras que han los otros cristianos” (*Siete partidas* III: 672-673).

Ex. I, 55. El cristià ajusticiat per assassinar un jueu (I, 11, 14-16)

A continuació, Fèlix explica aquesta anècdota: un sant ermità va arribar a una ciutat habitada per molts jueus. Un dia va entrar a la sinagoga i va sentir com els presents maleïen Jesús (I, 11, 14). L'ermità es va irar amb el rei que tolerava aquests deshonoris i, sobretot, quan va sortir-hi i va ser testimoni de com el veguer ajusticiava un cristià que havia mort un jueu divendres sant perquè havia recordat com havien assassinat Jesús (I, 11, 15). L'ermità es va sorprendre d'aquest poble i d'aquest rei que apreciaven més els que havien deshonrat Jesús que a son Pare.¹

Com a l'exemple anterior Llull critica el rei cristià per l'excessiva protecció que concedeix als seus súbdits jueus. Els aldarulls entre ambdues comunitats durant la setmana santa eren habituals durant els segles XIII i XIV:

“Precavido, el Concilio IV de Letrán (1215), obligava a los judíos a retraerse en sus barrios y juderías los Viernes Santos, a fin de que su vida no perturbase los actos penitenciales de los cristianos” (Pons 1984 I: 111-112).

Això no obstant, la conflictivitat va augmentar a partir dels les actituds antisemites promogudes pel monarca francès Lluís IX des que va tornar el 1254 de la croada quan va expulsar els jueus dels seus territoris i va perdonar els seus deutors (Baer 1981: 121). De fet, Hames (1998: 327) assenyala que aquest exemple reflecteix la situació del moment a París i que la finalitat de l'anècdota era aconseguir la cort reial.² Aquesta problemàtica va tenir algunes conseqüències en els territoris de la Corona:

“Un ejemplo de la reacción cristiana en estos casos la encontramos en el informe de los desórdenes que estallaron en Monzón en la década de 1260. Cuando los judíos de Monzón obtuvieron una autorización especial del rey para cobrar sus deudas, los vecinos cristianos anunciaron que arrasarían el barrio judío si este decreto se aplicaba sólo con ellos y no en todo el país. Un capitán de los templarios bajó del castillo en auxilio de los judíos, pero, falta de fuerzas, se mantuvo alejado. Cristianos armados penetraron en la calle de los judíos, expulsaron a un sastre de su puesto de trabajo, hirieron

¹ La legislació castellana exigia respecte absolut als símbols cristians per part de tots els jueus i de tots els musulmans: “Mandamos et defendemos a todos los judios et moros de nuestro señorío, que ninguno dellos non sea osado de denostar a nuestro señor Jesucristo en ninguna manera que seer pueda, nin a santa Maria su madre nin a ninguno de los otros santos, ni de facer de fecho cosa ninguna contra ellos, así como escopir contra la cruz, nin contra el altar nin contra alguna magestad que este en alguna iglesia o a la puerta de ella, que sea pintada o entallada a semejanza de nuestro señor Jesucristo o de santa Maria o de alguno de los otros santos o santas: nin sea osado de ferir con mano nin con pie nin con otra cosa ninguna en alguna destas cosas sobredichas, nin de apedrear las iglesias nin de facer nin de decir otra cosa semejante destas paladinamente en desprecio nin en deshonra de la fe de los cristianos; ca cualquier que contra esto ficiere, escarmentargelo hemos en el cuerpo et en el haber segunt entenderemos que meresce por el yerro que ficiese” (*Siete partidas* III: 690). En la vida de Bertran de Born s'explica una anècdota que té algun punt de contacte amb aquest exemple de Llull: un joglar anomenat Artuset li va prestar dos-cents morabetins i el trobador va estar-se més d'un any sense tornar-li els diners. Un dia Artuset es va enfrontar amb un jueu. Els jueus van apallissar el joglar i un seu amic i Artuset i el seu company van assassinar un jueu. Els jueus van acudir al rei i li van demanar el cap d'Artuset i del seu company a canvi de dos-cents morabetins. El rei va entregar els dos cristians als jueus, va prendre els diners i els jueus van cremar el joglar i el seu company el dia de Nadal (*Vidas*: 69-70).

² Per a la visió dels jueus en altres obres de Llull, cf. Hames 1998: 327-344.

y dieron muerte a otros judíos y anunciaron que no permitirían que ningún artesano judío vivir y trabajar entre ellos” (Baer 1981: 122).

D'aleshores ençà, hi ha nombrosa documentació que palesa els conflictes entre les dues comunitats. Hi ha un document signat per Jaume I a Saragossa durant el mes de febrer de l'any 1263 (o el 1264) en què prohibeix als cristians de llençar pedres als jueus de Calataiud a les seves llars durant el dia de Divendres Sant (Regné 1978: 44). A València, en signa una altra el 25 d'abril de 1268 en què mana als oficials del castell i al consell de Xàtiva de protegir els jueus i els seus béns, especialment, durant el divendres sant (Regné 1978: 67). L'infant Alfons envia una carta signada a Lleida el 24 de març de l'any 1282 (o 1283) en la qual insta el batlle i el jutge de València a acceptar la decisió presa pel rei d'impedir que els jueus siguin lapidats per alguns cristians el divendres sant. En una altra carta signada el mateix dia, fa extensiva la mateixa ordre a, entre d'altres, les ciutats de Xàtiva, Barcelona, Vic, Tarragona, Girona, Lleida, Cervera, Osca, Saragossa o Terol (Regné 1978: 185-186). En canvi, en una altra carta signada per l'Infant Alfons a Girona el 14 de març de 1284 (o 1285) exigeix al veguer i al batlle de Besalú de no tolerar que els jueus siguin lapidats divendres sant o cap altre dia i que mantinguin els privilegis de circular lliurement per la ciutat (Regné 1978: 237).

Ex. I, 56. La guspira de foc (I, 12, 2-3)

Per il·lustrar la pregunta sobre la capacitat de conversió dels apòstols, Blaquerna explica aquest exemple: mentre un deixeble d'un filòsof feia foc, es va sorprendre del fet que una guspira es multiplicés en una gran flama i va demanar al seu mestre com era possible que una guspira pogués cremar tota la llenya que s'hi posés (I, 12, 2). El filòsof va respondre que en els temps de Jesús hi va haver alguns homes anomenats apòstols, als quals s'havia concedit la gràcia i l'inspiració de Déu, per tal que amb tot el poder de la seva ànima s'esforcessin a fer conèixer i estimar Déu multiplicant la caritat i la devoció (I, 12, 3).

L'exemple estableix una relació analògica entre la reacció provocada per una guspira i la gràcia de Déu que va inflamar els apòstols d'una capacitat extraordinària de conversió. La gràcia amb què els apòstols van ser privilegiats per crear les primeres comunitats cristianes és com una guspira que inflama la matèria i la converteix en un gran foc.

Llull fonamenta la metàfora a partir de la concepció purificadora del foc que simbòlicament s'assimila a Déu i a la imatge evangèlica de l'Esperit Sant, de la qual l'ermità protagonista de l'exemple n'ha donat la justificació doctrinal. En definitiva, l'exemple il·lustra la magnitud i la potència de la gràcia de Déu i constata les diferències entre aquella època del cristianisme i la de finals del segle XIII.

L'ermità del llibre cinquè explica a Fèlix l'exemple següent: un pastor encén un foc davant un filòsof. El pastor es meravella de com podia sorgir un gran foc a partir d'una guspira tan petita. El mestre respon que el foc naturalment converteix a la seva semblança tot el que participa d'ell. L'exemple provoca la pregunta de Fèlix: per què Jesucrist, que tenia la mateixa naturalesa que la guspira de foc, no va convertir a més gent? (*OS II*: 101-102).

Ex. I, 57. El rei i el pagès (I, 12, 5-10 conté Ex. I, 58, Ex. I, 59 i Ex. I, 60)

Blaquerna respon amb l'exemple següent a la pregunta de Fèlix de la raó per què no hi ha apòstols en la seva època: un rei poderós i ric va encalçar tant un ós que es va perdre. De nit va arribar a l'alberg d'un pagès. El rei va dir que era un cavaller de la cort que pregava aixopluc al pagès. El pagès va respondre que ell sí que era rei i no pas el que ell deia que era rei (I, 12, 5). El rei es va sorprendre i li va demanar que expliqués el que havia dit. El pagès va contestar que ofici de rei era fer tot el bé i evitar tot el mal al seu poble. El rei no ho era perquè es dedicava a la caça i s'entristia quan no obtenia les bèsties que perseguia. Però el pagès es considerava rei de la seva voluntat i si fos rei ordenaria el seu poble per tal de conèixer i estimar Déu (I, 12, 6).¹

Aleshores, el rei va defensar-se dient que el rei i els senyors eren ociosos per tal d'evitar mals pensaments i males accions. El pagès va contestar que justament això augmentava el mal (I, 12, 7) i va il·lustrar el seu argument amb l'exemple d'un clergue i d'un prelat (I, 12, 8-9). El rei no va entendre l'exemple i el pagès li'n va explicar un altre en què es descrivia el contrast entre Voluntat i Poder (I, 12, 10).

L'exemple il·lustra la perversió, més o menys inconscient, d'un rei a causa de l'incompliment del seu ofici. Lull insisteix en la idea que tots els mals del món són, simplificants, conseqüència que els homes actuen per la segona intenció. El mallorquí justifica l'argumentació basant-se en conceptes artístics que s'insereixen en la història naturalment, però que determinen totalment la interpretació de l'exemple.

En aquest sentit, hi ha dos conceptes fonamentals: la voluntat (com a potència de l'ànima i com a part de la finalitat dels homes al món) i l'ociositat (que defineix ontològicament el Creador i el distingeix de les seves criatures: en Déu no n'hi ha, però en el rei, que és la imatge de Déu a la terra, sí que es pot donar). Així doncs, quan el pagès es defineix com rei de la seva voluntat demostra que és conscient del seu ofici i de la finalitat de la seva vida. D'aquí s'infereix l'ensenyament de l'exemple: encara que hi hagi un mal rector (civil o eclesiàstic), la darrera voluntat de cada un de conèixer i d'estimar Déu determina la posterior glòria o pena eternes, com il·lustra el pagès a l'Ex. I, 58.

Hi ha un altre exemple al *Llibre de meravelles* en què un rei s'està a casa d'un pagès, el pare del qual havia estat condemnat a mort per ell: un rei va condemnar a mort un pagès que n'havia mort un altre. Molt de temps després, el rei es va hostatjar a la casa del fill d'aquest pagès. El fill volia assassinar el rei per injúria, perquè el rei havia condemnat justament el seu pare. Mentrestant, el rei pensava que si la justícia el protegia del fill del pagès, sempre seria just (*OS II*: 222).

¹ El motiu del personatge perdut tot encalçant una bèstia té clares ressonàncies folclòriques i es força habitual en la literatura medieval. L'heroi que abandona el seu camí es pot trobar amb sants, dames, animals perillosos i tota mena de situacions meravelles perquè ha ultrapassat els límits del món conegut (Lacarra 1979: 80, n. 8). Tot sovint Lull critica els reis caçadors (*OS II*: 99 i 332-333). De tota manera, hi ha possibilitats d'esmena, per exemple, un rei molt caçador va mudar de la seva ànima la voluntat per la caça i de mica en mica va recordar la raó per què era rei i va ser un bon rei i savi (*OS II*: 323). En canvi Alfons X el Savi aconsellava als reis que fossin bons caçadors (*Siete partidas II*: 39-40). Per als motius i la iconografia de la caça a la literatura medieval, cf. Thiébaux 1974. Per a la caça a la narrativa castellana medieval, cf. Moya 2000: 62-76.

Ex. I, 58. El bisbe i el mal clergue (I, 12, 8-9 dins Ex. I, 57)

El pagès il·lustra els mals oficis dels reis amb aquest exemple: un clergue era ben acostumat, mentre que el seu oficial tenia mals costums. Un dia el clergue va dir a l'oficial que se sorprenia que el bisbe li hagués encarregat aquest ofici i que ell mateix no s'adonés del seus mals. L'oficial va respondre que ell ja s'havia perdut i que parlés amb el bisbe si volia retre compte als seus feligresos.

Com apuntava abans, l'ensenyament de l'exemple és que cada un és responsable del seu ofici i d'assolir la seva finalitat. D'una altra banda, el pagès reflecteix una idea lul·liana recurrent a la novel·la: els representants de Déu a la terra tenen una extrema responsabilitat, ja que la seva incapacitat pot arrossegar a la perdició tot el seu poble.

Ex. I, 59. Voluntat i Poder (I, 12, 10 dins Ex. I, 57 i conté Ex. I, 60)

El pagès il·lustra els mals oficis del rei amb l'Ex. I, 58 i amb aquest altre: en una església d'una ermita es van trobar Voluntat i Poder. Es van enfrontar perquè Poder deia que era superior a Voluntat i a l'inrevés. Aleshores van escollir l'ermità per decidir quina de les dues tenia raó, el qual va exposar la seva sentència amb un exemple.¹

Aquest exemple al·legòric té l'única finalitat de demostrar que l'ociositat del rei és el resultat del fet que la seva voluntat no coincideix amb el seu poder. Aquest és un cas paradigmàtic de *novum exemplum*, en el qual es justifica una determinada acció moral i s'aclareix la doctrina a partir de principis artístics. És a dir, l'ociositat del rei és el producte del contrast entre dues de les seves dignitats creades que, com s'havia dit en la novel·la, són els atributs que determinen la capacitat creativa d'un subjecte.

L'eterna i ilimitada activitat de Déu és allò que assegura l'acompliment etern de la seva voluntat i del seu poder, a diferència dels homes. Com a conseqüència, el bon rei és aquell que ajusta la seva essència i les seves dignitats creades a semblança del seu Creador, sense ociositat i en absoluta coincidència entre voluntat i poder (que, de fet, sembla la relectura lul·liana de la concepció aristotèlica d'acte i potència).

¹ A *Las siete partidas* (IV, 26, 11) s'estableix que, en cas de conflicte entre un vassall i un senyor, cal cercar un jutge independent triat consensuadament pels dos afectats (Carlyle i Carlyle 1956 III: 116).

Ex. I, 60. El savi i el rei (I, 12, 10 dins Ex. I, 59 i dins Ex. I, 57)

Per acabar de fer entendre l'exemple anterior, l'ermità que ha de jutjar el debat entre Voluntat i Poder dicta sentència amb l'exemple següent: un savi tenia voluntat de fer el bé i per aquesta raó desitjava tenir tant de poder com el seu rei i fer tot el bé que ell no feia ja que la seva voluntat no coincidia amb el seu poder.

El savi de l'exemple critica el seu rei per les mateixes raons i amb els mateixos paràmetres que he comentat a l'Ex. I, 59.

Ex. I, 61. L'enterrament d'un home ric (I, 12, 11)

Quan Fèlix entén per què no hi ha apòstols, explica l'exemple següent: un home ric va morir i va deixar molts de béns a la seva família. Quan la seva família tornava de l'enterrament després de plorar molt el mort, un gat jugava amb una ploma i va fer riure tota la família i tots els acompanyants.

Crec que per tal d'interpretar correctament aquest exemple és necessari recorre'n a un altre del llibre vuitè, en el qual un home perd el seu fill. A l'enterrament un altre home li diu que està molt trist per la pèrdua. L'home que havia perdut el fill li respon que ha guanyat més en la paciència de la mort del seu fill que el que ha perdut (*OS II*: 294). A diferència de la família que s'embadaleix davant els jocs del gatet, aquest pare és capaç de trobar el veritable sentit de la mort i d'agrair a Déu els patiments que li dona per enfortir-lo en la seva fe.¹

¹ Esteve de Borbó al *Tractatus* explica l'anècdota següent de Domingo de Guzmán, en què un gat representa més clarament el mal: Domingo havia anat a predicar contra els heretges a Fanjeaux. En una església on s'havia refugiat per pregar, el van anar a trobar nou matrones que li van dir que havien cregut en els bons homes i li demanaven que els assenyalés la fe que les salvaria i a la qual es convertirien. Domingo va pregar per elles i els va respondre que el Senyor els indicaria la fe que havien de seguir. Mentre Domingo deia això, va entrar a l'església un gat gran com un gos i pudent, amb els ulls flamejants, amb una llengua enorme i sangonosa i amb una cua curta i dreta. El gat va passejar-se entre les dones una estona, fins que va saltar sobre la corda de la campana. A continuació, Domingo va reconfortar les dones, les quals es va convertir a la fe catòlica (*TDMP*: 159 i *HEMA*). Aquest exemple és recollit a molt d'altres reculls i en diverses hagiografies del fundador dels dominicans (cf. *THEMA*). Per exemple, a l'*Speculum historiale* (1259), n'hi ha una versió.

Ex. I, 62. El pelegrí davant la creu (I, 12, 12-15 conté Ex. I, 63 i Ex. I, 64)

L'exemple de Fèlix és replicat immediatament per aquest altre de Blaquerna: hi havia un pelegrí davant de la creu i la mirava amb els ulls corporals i amb els ulls espirituals el que significava de la passió de Jesús.¹ Aleshores van entrar dos capellans parlant alegrement de les coses temporals (I, 12, 12) El pelegrí va reprendre'ls assenyalant els patiments que simbolitzava la creu i el menyspreu que connotava la seva actitud cap al Fill de Déu (I, 12, 13). A continuació, un dels capellans va explicar l'exemple d'un rei ocios i d'un savi (I, 12, 14).

La finalitat de l'exemple, seguint la línia de l'anterior, és demostrar que cal respectar els símbols. L'argumentació es fonamenta en el contrast entre matèria i esperit, plantejat pel pelegrí. En els llocs espirituals cal actuar espiritualment, respectant els símbols i la significació d'aquestes imatges. Més encara quan, els que no els respecten, són teòricament servidors i lloadors d'aquestes imatges.

¹ Al *Llibre de contemplació* (OE II: 123), Lull defensa que la imatge més bella, significativa i exemplar possible és la imatge de Crist a la creu i es lamenta que aquesta imatge no inspiri degudament el seu poble (Hughes 2002: 273).

Ex. I, 63. El rei que jugava a escacs (I, 12, 14-15 dins Ex. I, 62 i conté Ex. I, 63)

Un dels capellans d'Ex. I, 62 es justifica mitjançant aquest exemple: un rei honrat jugava a escacs i un savi li va demanar per què estava ociós i no feia tot el bé que podia per honrar Déu. El rei va respondre que ho feia per no pensar ni actuar malament, però el savi va afegir que Déu l'havia fet rei perquè fes el bé i no perquè deixés de fer el mal (I, 12, 14). A continuació, un altre savi li va fer una exposició exemplar d'aquesta ociositat (I, 12, 15).

L'exemple il·lustra la idea que l'ociositat no és en Déu. En canvi, l'home pot deixar de fer el que li pertoca, cosa que suposa una altra mena de pecat, sobretot quan el pecador és un rei amb l'obligació de fer conèixer i estimar Déu al seu poble. En definitiva, és la mateixa tesi dels exemples Ex. I, 59 i Ex. I, 60, desproveïda de la terminologia artística.

Al *Barlaam*, hi ha una actitud del protagonista que recorda la d'aquest rei ociós de l'exemple. Quan Josafat accepta Déu, troba la pau en l'oració, en el dejuni i en els pensaments sants. No juga a escacs ni a daus, no va a cavall i no borna, ja que només té cura dels manaments de Crist (*Barlaam e Josafat*: 253).

Ex. I, 64. Poder, Saviesa i Voluntat (I, 12, 15 dins Ex. I, 63)

Un altre savi exposa al rei ociós l'exemple següent: Poder, Saviesa i Voluntat es van trobar en una bella font. Després d'haver parlat de moltes coses, Poder va explicar les diverses maneres de fer el bé i d'evitar el mal. Saviesa va plorar perquè moltes vegades el bé es perdia perquè la Voluntat no movia el Poder a usar-lo. Mentre Saviesa plorava, la Voluntat cantava i s'alegrava i el Poder restava ociós.

Aquí Llull reprèn el mateix plantejament de l'Ex. I, 59, amb l'única diferència de l'afegit d'una altra dignitat, Saviesa. Tenint en compte la mútua predicabilitat de les dignitats, es pot inferir que a causa de l'ociositat del rei es perverteixen totes les seves dignitats creades, a partir de la primera perversió de la seva voluntat i del seu poder, de la mateixa manera que un pecat és ocasió d'una altre pecat.

Ex. I, 65. El sultà que escriu al papa sobre Terra Santa (I, 12, 17)

Davant de la pregunta de Fèlix de per què Terra Santa està en possessió dels infidels, Blaquerna respon amb l'exemple següent: un soldà senyor de Terra Santa va escriure al papa i al reis cristians expressant la seva sorpresa per la voluntat dels cristians de reconquerir Terra Santa amb armes corporals com Mahoma i no amb armes espirituals com els apòstols.¹

En un dels capítols de la tercera distinció del *Llibre contra Anticrist*, es pot trobar la referència doctrinal que permet d'interpretar l'exemple. Aquí Llull explica que l'Església s'ha allunyat de la primera manera d'imposar la seva veritat mitjançant la predicació i la conversió dels infidels. L'altra manera, la guerra, era útil abans de la vinguda del Fill de Déu, però després s'han de seguir els seus ensenyaments. Per l'experiència de les croades, hom s'adona que és molt més útil i efectiva la primera que la segona, vèncer la batalla intel·lectual és més important que les sensuals (*NEORL III*: 158-159).

En un altre exemple del llibre vuitè es dona notícia de les males experiències d'un pelegrí que va anar a Terra Santa. Quan va arribar a Jerusalem es va meravellar de la negligència dels cristians que permetien que aquella terra fos regida pels musulmans. Aquest pelegrí va entrar en una mesquita on s'honorava Mahoma i es deia que Crist no era Déu. El pelegrí va tornar i va intentar convèncer els prelats i els prínceps cristians de la necessitat d'honar el nom de Jesús. Tothom li deia que el propòsit era molt bo, però ningú no feia res (*OS II*: 239-240).

Al *Llibre de santa Maria* hi ha un exemple en el qual també es critica l'ús d'armes per la recuperació de Terra Santa:

“Parlà Entenció e recontà que lo galifa de Baldac, qui era sarraí, escriví a l'apostoli unes lletres en les quals deïa que la secta dels sarraïns era multiplicada per espasa e per força d'armes; per què ell se meravellava molt de l'apostoli e dels reis cristians, car ells volien e cuidaven la fe romana multiplicar per armes de fust e de ferre, e car no són armes ab les quals sia començada la fe catòlica, la qual començà ab armes de fe e ab preïcació e ab martiri, segons que és recontat en la vida dels apòstols. On, per açò los fa a saber que ja d'entró que sien los cristians retornats a la intenció que ésser solien en eixamplar e honrar la fe, ja no hauran poder que eixamplar la puixen, car defallen d'entenció; per què la fe no-s pot arraigar en entenció estranya e qui no sia de sa natura ni de sos començaments” (*OE I*: 1212-1213).

Com anota Bonner, l'anècdota es repeteix al capítol vuitanta del *Blaquerna* i a l'*Ars notatoria*. Aquest 'Galifa de Baldac', devia ser el Califa de Bagdad, ja que la ciutat havia estat destruïda pels mongols el 1258 i aleshores feia part del Khanat de Pèrsia (*OS II*: 65, n. 58).²

¹ Ramon Martí al *Pugio fidei* destacava la manca d'exemplaritat de Mahoma i la imperfecció moral de la seva doctrina. El considerava un destructor que feia acceptar la fe mitjançant l'espasa (Colomer 1988: 20).

² Tenint això en compte, l'anècdota pot tenir alguna relació amb el fet que “el Khan mongol de Pèrsia, un tal Arghun, descendent directe de Genguis Khan, després d'intents infructuosos de formar una aliança

Ex. I, 66. Els envejosos de la cort del rei (I, 12, 19)

Com a solució a la qüestió segons la qual hi ha homes més honorats que Jesús, Blaquerna planteja l'exemple següent: un gran i noble rei va convocar una gran cort per tal que la seva senyoria fos honorada. En acabat, va voler fer una altra cort per honrar el seu fill. Però els homes de la cort van sentir enveja del fill del rei i van desitjar per a ells i no per honrar Déu.

La finalitat de l'exemple és estrictament moral i il·lustra la poca reverència i l'enveja que provoca el rei de reis. Segurament, Llull fa referència a l'Anticrist i no pas als homes que actuarien per la segona intenció a causa dels seus recels cap al Fill de Déu.

En un altre moment del llibre quart, el pastor explica a Fèlix l'exemple següent: un noble i savi rei tenia un gran consell de savis. El palau d'aquest rei era ple de finestres que permetien l'entrada del sol, com el rei que il·luminava i donava exemple a tota la cort parlant de les virtuts divines. D'aquesta manera, tot el palau lluia i tothom estava alegre (*OS II: 78*).

amb els monarques europeus contra els mamelucs d'Egipte, envià un ambaixador, un mongol nestorià, que arribà a Roma el juny de 1287. El moment era crític. De totes les conquestes de les croades a Terra Santa, només quedaven Trípoli, que sucumbí als mamelucs dos anys més tard (1289), i Acre i Tir, que n'havien de durar encara dos més (1291). Hauria estat una aliança ideal, per ventura l'única capaç d'arrencar els llocs sants de mans dels mamelucs". A més, Llull estava interessat en la seva conversió i, de retop, fer recuperar Terra Santa (Bonner i Badia 1988: 24).

Ex. I, 67. El predicador de l'Anticrist (I, 12, 22)

Fèlix planteja la seva pregunta amb l'exemple següent: un gran clergue predicava a molta gent que l'Anticrist arribaria en breu per regnar al món i, quan morís, el món s'acabaria.

L'anècdota serveix de preàmbul per a la veritable qüestió: no sembla possible que s'acabi tan aviat el món, perquè no hi hagut prou homes sants que s'hagin sacrificat per Déu. Aplicant els consells del seu pare, Fèlix explica el que sap (la doctrina de l'Anticrist que ha sentit en els predicadors) i demana el que no sap, aplicant la doctrina per ella coneguda a la que acaba de rebre de Blaquerna.

Miquel Batllori (1948: 658, n. 25) considera que en aquest exemple Llull faria referència a Arnau de Vilanova, pel seu interès per la medicina i perquè seria improbable que no es coneguessin. De tota manera, sembla que Llull simplement reprèn la idea de fals profeta atribuïda a l'Anticrist a l'*Apocalipsi* (13, 11-18; 16, 13 i 19, 20).

Ex. I, 68. El palau que no es pot construir (I, 12, 23-24)

El dubte plantejat per Fèlix a l'Ex. I, 69, és solucionat per aquest exemple de Blaquerna: un rei construïa un gran palau, en el qual treballaven molts homes, savis i nobles segons la quantitat i la noblesa que havia de tenir el palau. Mentre el construïen, uns mals homes van occir els treballadors i van enrunar el palau (I, 12, 23). El rei va enviar-hi més homes, però una altra vegada van ser assassinats i el palau va ser destruït. El rei es va indignar amb aquells mals homes, però la seva voluntat volia que el palau s'acabés i l'obra duraria fins que s'acomplís (I, 12, 24).

L'exemple es fonamenta en l'analogia entre la construcció d'un edifici material per un rei i la construcció espiritual de l'Església per Déu: la determinació de l'artífex és fonamental i decisiva per a l'èxit definitiu de l'edificació.

Hi ha altres exemples en què Llull emprà la imatge de la construcció d'un palau per a significar la construcció de l'església de Déu al cel i a la terra, com aquest del llibre vuitè: un bisbe edificava una gran església i un gran palau. Però el bisbe va oblidar l'edifici espiritual: que l'home ha d'edificar en la seva ànima virtuts, com l'església és edificada en amor i en caritat i el palau en què està l'església en enteniment i en memòria (*OS II*: 354).

Esteve de Borbó al seu recull dóna notícia de la llegenda que a l'Etna es construïa una fortalesa al costat de l'entrada del purgatori que era destruïda tots els dissabtes a la nit, els dilluns es repreneia la construcció i així cada setmana (*TDMP*: 153 i 441).

De tota manera, l'exemple del llibre primer és una simplificació del pròleg del *Llibre de Sidrac*:

“Sí que·l rey Bocius féu comensar una gran torra per hedificar una ciutat en la intrada de la terra del rey Garab, e la torra fo comensada ab gran alegre e ab gran festa, e obraren una gran partida del jorn; e, quan vench l'endeman matí, éls ho trobaren tot abatut. On sapiats que·l rey ne fo molt irat e despagat, sí que se'n deren gran maraveyla totes les gents de la host. Sobre açò lo rey féu començar a la obra, e tornar molt altivament tro a la nit, que la gent se lexà de la obra e se n'anà reposar; e quan vench l'endemà matí, éls ho trobaren tot abatut. Lo rey se n'irasch fort. Açò li esdevench per VII meses què, aytant con éls obraven de dia, era abatut en la nit e derrocar” (*Sidrac*: 3).¹

Aquest esdeveniments creen la necessitat de cercar algú que solucioni el problema. Cosa que, finalment, dóna peu al diàleg entre el rei i el savi Sidrac que és el nus del llibre i que provoca la conversió del rei:

“Sí que·l rey Bocius féu ajustar tota ça gent e demanà'ls de conseyl en qual manera porà fer obrar aquella torra e aquella ciutat. E fo-li fat per conseyl que faés cercar per tota ça terra tots los devins e·ls astronomiayres e·ls philòsofs, e a cap de XXV jorns foren tots aquests devant lo rey; lo nombre d'aquests foren LXXXIX (*Sidrac*: 3).

¹ L'editor de la traducció catalana, Vincenzo Minervini, apunta que hi ha analogies entre aquesta torre i la torre de Vortigern del *Merlín* (*Sidrac*: 3, n. 5).

Indirectament, l'exemple recorda la història bíblica de la conquesta de Jericó per Josuè (*Josuè* 6). La ciutat de Jericó era fortament protegida pels israelitas. Aleshores, el Senyor va ordenar Josuè de voltar la ciutat durant sis dies. El setè dia havien de fer el mateix, però els sacerdots, a més, havien de fer sonar els seus corns. En acabat, les muralles de la ciutat es desplomarien. Així ho van fer i el setè dia les muralles es van ensorrar i l'host de Josuè va exterminar tota la vida de la ciutat.

Al *Lancelot* en prosa es reproduïx un motiu semblant, el del mur ensorrat amb la corresponent interpretació espiritual. Galehaut (fill de la Bella Géant, senyor de les Illes Estranyes i de les Illes Llunyanes, conqueridor de Sorelais i millor amic de Lancelot) i els seus homes, a l'alba es dirigeixen cap a un castell proper, quan arriben s'adonen que els murs i la torre s'han ensorrat:

“Ensi errerent tant que il vindrent au chastel et troverent que tuit li mur restoient chaoit, si an furent mout esbahi. Et lors conterent a Galehot que maint autre de ses chastiaus estoient ansin fondu. Et quant il l'ot, si an est mout espoentez et dist que c'est une des greignors mervoilles et des plus estranges que il onques mais veïst” (*Lancelot* II: 590).

En acabat, Galehaut té un somni en què veu el combat entre dos lleons (un amb corona i l'altre sense) i un lleopard. El cavaller fa que un mestre l'interpreti el somni. El mateix mestre explica el significat ocult de la caiguda dels murs de les fortaleses:

“Et ce que voz fortereces fondirent si tost com vos meïstes lo pié dedanz vostre terre, fu por ce que Dex voloit que vos aparceüssiez que force estoit et ancontre sa volenté, et qu'il avoit l'orgoil abatu par quoi vos aviez anpris a guerrier lo plus prodome do monde” (*Lancelot* II: 606).

El motiu també apareix en un context llegendari i miraculós. En l'entrada peninsular de l'emperador Carlemany, la primera ciutat assetjada va ser Pamplona. Va assetjar la ciutat durant tres mesos, però no la va poder prendre pels seus murs meravellosos i forts. Carles va pregar a Déu i els murs de la ciutat es van ensorrar, l'host va entrar a la ciutat, va batejar els sarraïns que es volien convertir i la resta van ser eliminats (*Carles Maynes*: 37).

Ex. II, 1. El fill major i el fill menor (II, 13, 1-3)

Abans de desenvolupar la doctrina sobre l'existència dels àngels, el tercer ermità del *Llibre de meravelles* explica aquest exemple que es fonamenta en la idea que naturalment tota criatura estima la seva semblança: un rei tenia dos fills. El major s'assemblava al rei més que el menor, que s'assemblava més a la reina. El rei estimava més el major i la reina més el menor. Però, la reina no entenia per què el rei l'estimava més (II, 13, 1). La reina li va preguntar al rei i ell va contestar preguntant-li per què ella estimava més el menor. La reina va respondre que perquè era més semblant a ella (II, 13, 2). Amb aquesta resposta, el rei relaciona aquest fet amb els àngels, que són les criatures més semblants a Déu. Si no existissin, Déu no estimaria allò que li és més semblant i la reina seria més noble en estimar la seva semblança que Déu, cosa que és impossible (II, 13, 3).

L'exemple estableix una analogia, a partir dels conceptes de semblança i de generació (o creació), entre la relació d'un matrimoni i els seus fills i la de Déu amb els àngels. És un *novum exemplum*, ja que té una doble finalitat moral (dóna un consell d'aplicació familiar) i doctrinal (aclareix els motius pels quals és necessària l'existència dels àngels) i ho fa a partir de principis artístics.

Quan Fèlix abandona el pastor al començament del llibre quart, aquest darrer li explica la situació de la vila veïna: un noble rei té dos fills. El major aprèn filosofia natural i el menor fets d'armes. La reina estimava més el fill menor que el major, cosa que fa meravellar a Fèlix, perquè la cavalleria provoca mort mentre que la saviesa l'evita (*OS II*: 83).

En un dels *Sermones aurei* del dominicà Jaume de Voràgine enllestits entre els anys 1275 i 1285 s'explica que de la mateixa manera que el pare reconeix els seus fills per la seva semblança, el rei els seus cavallers, el pastor les seves ovelles i el mestres els seus deixebles, Déu refusa els pecadors per les seves diferències (*Sermones aurei I*: 350-351 i *THEMA*).

Ex. II, 2. El rei que desconeixia el seu ofici (II, 14, 2)

L'ermità proposa aquest exemple per explicar què és àngel: un rei no coneixia la finalitat del seu ofici. Per aquesta raó, es va errar i va perjudicar greument la seva terra i moltes d'altres. El rei es va irar i es va sorprendre de la magnitud del seu error i va maleir els seus pares perquè no l'havien format per al seu ofici.

A diferència dels homes, l'àngel es defineix com a aquella criatura que coneix el seu ofici i la seva finalitat en la creació naturalment i immediata des de la seva confirmació en el bé.

Ex. II, 3. El religiós del monestir i el rei (II, 14, 3-7)

Fèlix no entén l'Ex. II. 2, l'ermità se n'adona i explica un altre exemple: en un monestir hi havia un religiós molt més sant que els altres, el qual gaudia del privilegi d'estar-se tot sol en una cambra per contemplar millor Déu (II, 14, 3). Un dia aquest religiós pensava en els sentits i va rebre la visita d'un rei que havia sentit a parlar de la seva santedat. L'abat del monestir, que acompanyava el rei, va lloar el sant per la dura vida que duia (II, 14, 4). El sant, però, es va sorprendre, ja que lloant-lo deixava en evidència l'abat i la seva congregació (II, 14, 5). Aleshores el rei va explicar a l'abat com els homes vivificaven la seva sensualitat (II, 14, 6). Pel que va explicar el rei, el sant va entendre que els sentits obtenien plaer quan percebien coses semblants (II, 14, 7).

La finalitat de l'exemple és completar la doctrina continguda en l'anterior que Fèlix no ha estat capaç d'entendre. Abans s'havia descrit la semblança entre el Creador i les seves criatures més semblants (els àngels). Aquest principi de la semblança s'aplica, en aquest exemple, per a justificar el plaer sensorial provocat per la vista, el tacte, l'oïda, l'olfacte i el gust. De la mateixa manera, el sant home s'adelita en la contemplació de Déu, perquè s'ha desempallegat de la carrega sensorial del món.

Ex. II, 4. El filòsof, el jurista i el pelegrí (II, 15, 2)

Abans d'adoctrinar Fèlix sobre la manera de conèixer les coses corporals dels àngels, l'ermità explica l'exemple següent: un filòsof i un jurista es van trobar amb un pelegrí. El filòsof li va demanar d'on venia i el pelegrí va contestar que tornava de Jerusalem. El filòsof va insistir en les circumstàncies de l'estada i el pelegrí va descriure la ciutat segons el que recordava i el que li dictava la seva imaginació. Tot seguit, el jurista va palesar al filòsof la seva sorpresa de la descripció feta pel pelegrí, ja que no veia la ciutat. El filòsof va respondre que virtut d'imaginació era imaginar el que hom ha vist i d'aquesta manera l'enteniment pot entendre qualsevol cosa encara que en aquell moment no la vegi.

La finalitat de l'exemple és il·lustrar la doctrina anterior amb la definició d'imaginació que es dona aquí. Entre el record imaginatiu dels homes i l'enteniment dels àngels. La similitud es dona pel fet que ambdós són processos psicològics (de l'ànima dels homes i de l'essència dels àngels).

Ex. II, 5. L'escolà vanitós (II, 15, 4-6 conté Ex. II, 6)

Fèlix entén per l'Ex. II, 4 com els homes entenen per la imaginació sense la necessitat de tenir l'objecte al davant, però quan intenta aplicar la doctrina al coneixement angelical no se sent satisfet de l'explicació, ja que al seu parer els àngels no poden apprehendre sensorialment. L'ermità soluciona el dubte mitjançant l'exemple següent: un mestre explicava una lliçó complicada als seus deixebles, un dels quals era orgullós, presumptuós i vanagloriós i no la va entendre com els altres. Aquest deixeble va pensar que el mestre no sabia de què parlava i va interpretar la lliçó en el sentit contrari. El deixeble va enfrontar-se al mestre i el mestre li va haver d'explicar que l'àngel entén Déu segons les seves tres potències essencials i immediatament sap si ha d'estimar o de rebutjar una cosa. Aquest procés cognoscitiu és semblant i superior al de la imaginació dels homes (II, 15, 4). Quan el mestre va finalitzar el seu comentari, el deixeble es va adonar que no havia entès la lliçó perquè desamava entendre per humilitat i pretenia entendre per orgull i vanagloria (II, 14, 5). A continuació, el deixeble va aplicar la doctrina a un exemple d'un clergue i d'un cavaller que disputaven per un castell (II, 15, 5).

La finalitat de l'exemple és, un altre cop, il·lustrar la doctrina. El coneixement de l'àngel es diferencia del dels homes pel fet que els primers no poden entendre per orgull o per vanagloria. Els àngels distingeixen immediatament i natural el bé del mal, gràcies a la seva semblança a la divinitat i des del moment de la seva confirmació en el bé, com descriu l'escolà en adonar-se del seu error a l'Ex. II, 6.

En un altre moment del llibre vuitè hi ha un exemple idèntic a aquest: un mestre tenia un escolà que no entenia perquè no sentia plaer en la lliçó, fins que el mestre li va dir que havia de concordar voluntat i enteniment per obtenir plaer en la lliçó (*OS II*: 188).

Ex. II, 6. El cavaller i el clergue que disputaven per un castell (II, 15, 6 dins Ex. II, 5)

El deixeble que s'ha adonat del seu error, aplica la doctrina rebuda pel seu mestre en l'exemple següent: un cavaller i un clergue es disputaven la possessió d'un castell. El cavaller tenia raó i creia que el castell era seu. En canvi, el clergue creia el mateix, sense tenir drets sobre el castell. Quan el jutge va haver de dictar sentència, es va sorprendre del fet que el clergue, que no tenia dret, desitjava més el castell que el cavaller, quan naturalment havia de ser a l'inrevés. Finalment, el jutge va pensar que si el clergue hagués tingut l'enteniment d'àngel, hauria rebutjat el castell.

El coneixement angèlic es diferencia de l'humà en la confirmació en el bé dels àngels que provoca que les seves decisions sempre concordin amb la veritat i la justícia com dicta la seva semblança amb Déu. Aquesta concepció és una de les raons per les quals el coneixement, com ordenació cap a Déu, sempre té una projecció moral.

Ex. II, 7. El religiós temptat pel dimoni (II, 16, 3)

Per tal d'il·lustrar la doctrina sobre la locució dels àngels, l'ermità explica l'exemple següent: mentre un religiós resava, va ser temptat pel diable. El religiós va recordar una dona molt bella que li havia confessat un pecat de luxúria. Mentre recordava, va sentir com la seva carn s'escalfava, perquè la seva voluntat sentia plaer del que la memòria recordava. Fins que, l'enteniment va tenir consciència de l'escalfament produït per la memòria i la voluntat i va aconseguir que, per la consciència de l'enteniment, la voluntat desamés i la memòria oblidés. D'aquesta manera, el sant va entendre com l'enteniment parlava espiritualment amb la memòria i amb la voluntat.

Aquest és un cas paradigmàtic dels exemples d'estructuració artística o *nova exempla*. Per la solució plantejada a la temptació de luxúria, queda clar que l'impuls sexual desordenat és el resultat d'una disfunció de les potències de l'ànima. El primer moviment d'aquesta disfunció és la imaginació: l'ermità es representa una dona (com el pelegrí de l'Ex. II, 4 havia fet amb Jerusalem). Aquesta representació mou la memòria que recorda, escalfa la carn i fa que la voluntat ho vulgui. En aquest moment crític, l'enteniment de l'ermità entén que ha de rebutjar aquest estímul fals i aconsegueix aturar el procés. Aleshores, la voluntat desama i la memòria oblida, seguint els desplegaments de la figura S.

Així doncs, l'exemple il·lustra la doctrina i dóna una recepta moral que permet de vèncer la temptació de luxúria, que és descrita a partir dels principis de l'Art com un desordre de les potències de l'ànima produïda per la imaginació.

Ex. II, 8. El pastor que somiava (II, 16, 4)

L'illustració exemplar de l'Ex. II, 7 es completa amb aquest altre, en què s'estableix una relació analògica entre el somni i la locució angèlica: un pastor dormia al sol. Com que la secor de la calor va consumir la humitat del ventre, el pastor somiava que arribava a una bella font on bevia un lleó espaordidor. Mentre el pastor imaginava la bellesa de la font, sentia ira del lleó i d'aquesta manera el pastor parlava amb la seva ànima espiritualment.

La simptomatologia exposada en l'exemple, reflecteix els principis mèdics del moment. Els *regimina* consideraven que era dolent dormir després de menjar (perquè els aliments encara no han arribat al fons de l'estómac) ni de dia (perquè a la nit es quan els esperits penetren a l'interior del cos per la mancança de llum de l'aire) (Gil-Sostres 1996: 276-277). Els metges medievals distingien entre una causa primera (o material) del son, una causa formal, dues causes finals i una triple causa eficient:

“Una primera rau en els fums o vapors que, des del lloc de la digestió, és a dir, des de l'estómac, puguen fins al cervell, cosa que explica el sopor i la somnolència que s'apodera dels subjectes després de menjar. La segona causa eficient és la fredor del cervell que condensa aquests fums i provoca l'obstrucció de les vies per les quals els esperits es dirigeixen als sentits i als òrgans del moviment. Finalment, la tercera és la penetració de la calor innata cap als membres interiors, fonamentalment cap a l'estómac i el fetge” (Gil-Sostres 1996: 272-273).

Arnau de Vilanova pensava que el son modificava de dues maneres el cos: *per se* i *per accidens*. La primera acció escalfa les vísceres, l'estómac i el fetge (les dues darreres participen en la funció digestiva). Això suposa un refredament de la superfície del cos perquè la calor s'ha desplaçat a l'interior. Aquest desplaçament es dona per facilitar la digestió (Gil-Sostres 1996: 274).

Llull reproduïx el motiu d'aquest exemple, amb una altra finalitat, al llibre vuitè: un pastor al costat d'una font tenia molta gana i només un pa petit. Mentre menjava, pensava que si venia algú li donaria un bocí del seu pa per amor de Déu. Aleshores va venir un pobre i li va donar la meitat del seu pa (*OS* II: 362).

La coincidència del lleó i de la font com a imatges simbòliques d'una altra realitat és habitual en la narrativa francesa en prosa. Hi ha una mostra al començament del *Tristan*. El rei Apol·lo, al qual Agustí d'Hipona intenta convertir al cristianisme, arriba a un font després d'haver estat caçant. Davant de la font Apol·lo té una visió: un lleó salta dins de la font i surt sense haver estat mullat. Agustí li explica que el lleó representa Crist. A continuació Apol·lo es fa batejar a la mateixa font (*Tristan*: 12-13).

N'hi ha una altra al *Lancelot* en prosa. Artús, després d'haver rebut els consells del seu assessor espiritual, té un somni que no és capaç d'interpretar. L'endemà li prega al seu conseller que li expliqui el significat de tres imatges de la nit anterior, la primera és d'un lleó a l'aigua, la segona d'un metge sense medicines i la tercera del consell donat per una flor:

“Mais ge t’en dirai lo voir. Et saches que il no te distrent mie sanz raison, car li leons, ce est Dex. Dex est senefiez por lo lion, per les natures do lion qui d’autres bestes sont diverses, mais ce que il lo virent evage, ce est un granz mervoille. Evage l’apelerent il, por ce que il quiderent veoir en l’eve. L’eive ou il lo quiderent veoir, ce est cist siegles, car autresi come li poisons ne peut vivre sanz eive, autresi ne poons nos vivre sanz lo siegle. Ce est a dire sanz les choses do siegle” (*Lancelot I: 760*).

En acabat, la interpretació del somni continua: els pecadors veuen el lleó a l’aigua, mentre que els bons veuen el lleó al cel, que és el món etern destinat als homes. La terra és la fossa de l’home que viu en pecat. La manifestació vertadera del lleó d’aigua és, doncs, Jesús:

“Cil leons est Jhesus Criz quei de la Vierge nasquié, car tot autresi come li lions est sires des bestes totes, autresi est Dex de totes les choses sires. Autre nature a li leons assez par coi il est senefiez a Deu, don ge ne parlerai or mie, [mes tant te di je bien] que ce est icil leions par coi tu avras secors, se tu ja mais lo doiz avoir. Ce est Jhesus Criz, li verais lions” (*Lancelot I: 762*).

Ex. II, 9. El mal batlle (II, 16, 5-6)

La pregunta de Fèlix sobre com els àngels parlen amb els homes, és contestada per l'ermità amb l'exemple següent: un cavaller era batlle d'un noble rei. Al principi va ser molt savi i just, però va anar esdevenint injust i cobdiciós. Un dia el batlle pensava en la perversió del seu ofici i va sentir tristesa i contrició en la seva ànima (II, 16, 5). Mentre estava en aquest estat, el batlle no va mal usar del seu ofici. Però, un dia un mercader el va subornar perquè no pengés el seu fill. Quan el mercader li donava els diners, el batlle va sentir alegrar la seva ànima que es representava la imatge. Però, quan el batlle va ser conscient de la seva injustícia, la seva ànima es va entristir i el batlle va saber com els bons i els mals esperits parlaven amb la seva ànima (II, 16, 6).

L'exemple parteix dels mateixos principis que l'Ex. II, 7, sense la precisió i l'aprofundiment terminològics. La injustícia del batlle, que suposa la perversió del seu ofici, s'apaivaga quan la seva ànima recorda, vol i entén que no aconsegueix la seva finalitat. Quan és subornat, en canvi, la imaginació representa la imatge dels diners que desordena i enganya la seva ànima.¹

En un altre moment del llibre cinquè s'explica l'exemple següent: en un palau el rei i tota la cort es dedicaven als delits del món. Després de dinar, una vídua va demanar al rei, a través d'un dels seus consellers que havia subornat, que alliberés el seu fill per una mort que havia provocat. Tota la cort demanava al rei que el perdonés i el rei ho va fer, mentre que un foll que havia arribat al palau per condemnar els costums d'aquesta cort es planyia de la injustícia humana (OS II: 104-105).

¹ Don Juan Manuel a l'exemple XLV de *El conde Lucanor* reproduïx aquest motiu d'un batlle subornat en referència a un home que ha pactat amb el diable i que, finalment, perd el seu cos i la seva ànima (*Lucanor*: 265-270).

Ex. IX, 1. Contrarietat entre el foc i l'aigua (IX. 116, 6)

Mentre l'ermità explica la glòria que els àngels obtenen a partir dels homes, Fèlix demana què succeeix amb aquells homes que no creuen en els àngels, que els desobeeixen i que pequen davant d'ells. La resposta de l'ermità no és massa clara i sembla que no tingui cap relació amb la pregunta del jove: el foc i l'aigua són contraris i, per aquesta raó, l'un actua contra l'altre.

Amb tot, Fèlix entén el significat de l'exemple i l'exposa: els homes, com els àngels, tenen qualitats semblants a les dignitats divines, però quan rebutgen Déu o actuen contra els àngels empren les seves qualitats amb una finalitat contrària a la de la seva creació. És a dir, aquests homes que són contraris a les seves qualitats s'oposen als àngels com el foc a l'aigua per les seves qualitats pròpies (calor i fredor).

Aquest primer exemple il·lustra perfectament l'ús d'una forma sentenciosa i breu que relaciona conceptes artístics (contrarietat) i doctrinals (la relació dels àngels amb els homes i la semblança dels àngels amb Déu i amb els homes) amb la filosofia natural (concretament amb els elements).

Aquesta analogia es pot establir gràcies a l'ús de les dignitats com a principis explicatius de la realitat. El punt de partença és que les dignitats del Déu creador són iguals a les qualitats dels àngels i dels homes. La relació entre les dignitats de Déu i les qualitats dels àngels i dels homes impliquen una relació de semblança entre Déu i les seves criatures. A més a més, suposa que les qualitats dels àngels i dels dimonis han estat engendrades en potència en el bé, com tota la resta de la creació. D'aquesta manera, els àngels bons, actuant segons els criteris divins, es troben en harmonia amb Déu i la creació (és a dir, en concordança). En canvi, els homes que actuen contra els àngels, estant en contrarietat amb el seu Creador.

L'estructura lògica de l'exemple parteix de l'oposició de contraris (foc/aigua, homes pecadors/àngels) i assoleix el seu propòsit: que Fèlix compregui que els àngels no perden glòria perquè hi hagi homes pecadors. Al mateix temps, suggereix que la contrarietat moral és equivalent a la contrarietat ontològica que es troba en els elements. Aquesta conclusió és conseqüència justament de l'ús de les dignitats com a principis explicatius de tota la realitat, ja que l'ordre ontològic implica sempre l'ordre moral i la concordança amb el Creador i, a l'inrevés, tot desordre ontològic implica un desordre moral i la contrarietat amb el Creador.

Ex. IX, 2. L'essència, la matèria i la forma del foc (IX. 117, 11)

L'ermità pretén d'explicar a Fèlix la glòria de l'ànima al paradís. Com altres vegades, la comparació de l'ermità no sembla tenir relació amb la qüestió plantejada: en l'essència del foc és major la seva forma i la seva matèria que no pas la seva calor o la seva llueur. Tanmateix, Fèlix entén a partir del comentari de l'ermità que l'essència de l'ànima frueix essencialment Déu i, per això, tota l'essència de l'ànima té glòria en la seva substància i que l'ànima, per totes i amb totes les seves qualitats, té glòria fruint les obres de Déu en les criatures.

Llull combina un altre cop conceptes artístics i doctrinals (essència, qualitat, forma i matèria) amb d'altres de filosofia natural. Ara, l'analogia s'estableix entre les qualitats pròpies i apropiades del foc (respectivament, calor i llússor) i la glorificació de Déu a l'ànima. D'aquesta manera es relacionen els constituents del foc i de l'ànima, establint la jerarquia d'aquestes parts: l'essència és més important que les qualitats i la forma i la matèria. A partir d'aquí, és possible de comparar el comportament de les qualitats pròpies i apropiades del foc amb la glòria de l'ànima: Déu glorifica l'ànima del paradís en la seva essència com la calor i la llússor del foc no deixen mai d'escalfar ni d'il·luminar.¹

Una analogia semblant entre l'activitat elemental i la de les tres potències de l'ànima es dóna al llibre vuitè:

“—Fill —dix l'ermità—, en lo teu cors se dóna lo foc a l'èer, e l'èer se dóna tot a l'aigua, e l'aigua se dóna tota a la terra, e la terra se dóna tota al foc, e per aquest do se compon e-s mescla dels quatre elements. Açò mateix fa en la tua ànima memòria, que-s dóna tota a l'enteniment e a la volentat, e l'enteniment e la volentat se donen a la memòria; e la volentat se dóna a l'enteniment, e l'enteniment a la volentat; e per açò és l'ànima esser ajustat de la memòria, enteniment e volentat” (OS II: 233).

I entre els elements i la trinitat al llibre quart:

“Molt se meravellà Fèlix de la gran ciència del fill del rei, al qual demanà los elements, que són sens discreció, com poden engendrar e corrompre los corsos elementats, ne co-ls saben afigurar ni acolorar, segons la disposició que han, car par que aquella obra no la poguessen fer sens discreció. Lo fill del rei dix que Déus ama en si mateix sa semblança, per la qual amor Déus Pare engendra Déus Fill, lo qual Fill engendra lo Pare de sa saviesa mateixa. E per açò ha donada Déu virtut als elements: que en la virtut de Déu hagen cascan appetit a engendrar llurs semblances, les quals han en los corsos composts, segons la disposició d'aquelles espècies” (OS II: 86-87).²

¹ Cal dir, a més, que Llull ofereix en aquest exemple una visió simbòlica positiva del foc que és assimilada a la glòria (glòria=foc) i que reprèn a l'Ex. IX, 4.

² Aquestes interrelacions són habituals al *Llibre de meravelles*, per què “en cada llibre, pàgines i més pàgines es dediquen a elaborar exposicions de la teoria elemental actuant en plantes, metalls, bèsties i l'home. I en cada llibre, la teoria elemental porta immediatament a analogies teològiques, sovint acompanyades de lamentacions pel fet que aquestes coses no siguin demostrades més clarament als sarràins, de manera que amb això puguin ser convertits a la fe catòlica. A més, se'ns diu repetidament que tot això està plenament elaborat en l'*Ars demonstrativa*” (Yates 1985: 63).

Ex. IX, 3. El bisbe vanagloriós (IX. 117, 14)

Fèlix pensa en la grandesa de la glòria que donarà Déu al paradís i recorda un bisbe que cercava més la glòria d'aquest món que no pas la de l'altre. Per la situació en el discurs, sembla més aviat una sentència amb una lectura moral, que no pas un exemple. Sigui com sigui, l'ensenyament és força clar: tot i la grandesa i l'eternitat de la glòria de Déu al més enllà, hi ha gent que és capaç de bescanviar-la per la vanaglòria minsa i temporal d'aquest segle.

El concepte doctrinal general i teòric (l'explicació de la glòria de l'altre món a través dels àngels i de l'ànima) s'oposa amb el cas particular d'un alt membre de la jerarquia eclesiàstica (per tant, cal interpretar que coneixedor de la glòria del paradís) vanagloriós. És a dir, una nova constatació de l'eterna contradicció entre la grandesa de Déu i la pobresa dels homes. Aquesta contradicció és l'origen de la meravella que cerca Fèlix des del pròleg i és el resultat d'actuar per la segona intenció.

Ex. IX, 4. El ferro a la fornal (IX. 118, 2)

Aquest exemple torna a ser l'excusa de Llull per a completar una exposició doctrinal i artística amb un exemple sentenciós. L'ermità explica que els cossos dels sants seran glorificats corporalment: aquesta glorificació serà la glòria del cos. Dit això, compara aquesta glòria amb un ferro en una fornal que es crema de dins i de fora com el cos gloriós que veurà l'essència de Déu i que serà del tot complet en la seva finalitat.

Els principis artístics que defineixen la glòria corporal es comparen amb una reacció física. El cos glorificat serà gloriejat per dins i per fora i serà d'una incandescència total provocada per la visió de Déu. Més enllà d'aquesta analogia evident, l'exemple suggereix una altra idea important en parlar dels cossos ressuscitats: el canvi d'estat. El ferro a la fornal pateix igualment aquest canvi, esdevé lluminós i crema, però no és un tros de ferro nou, sinó que continua sent el mateix ferro d'abans. Igualment, el cos ressuscitat, en arribar al paradís patirà un canvi d'estat, serà escalfat i il·luminat per l'essència de Déu (com deia a l'Ex. IX, 2 de l'ànima), i, com el ferro, esdevindrà lluent i lleuger.¹

En un altre passatge del *Llibre de meravelles* es parla de la fosa del ferro (*OS II: 118*). De fet, al *Llibre de contemplació* Llull ja havia comparat la calor física i la glòria de l'altre món:

“Amorós Senyor, enaixí com a hom qui sent més de calor on més s'acosta al foc, enaixí serà d'aquells qui seran en la vostra glòria, car on més s'acostarà llur ànima a conèixer ni a apercerbre ni a entendre la vostra deïtat, e pus sintrà si mateix esser gloriejat (*OE II: 304*) i “Ah vós, sènyer Déus, qui visitats los feels cristians e qui·ls defenets de les mans de llurs mortals enemics! Los benaurat qui seran en glòria en cors e en ànima, aquells, Sènyer, gloriejaran en la vostra humanitat en llur sentiment corporal, car enaixí com la calor sent hom en lo foc, enaixí llur glòria e llur plaer e llur bon saber sintran en l'honrament e en l'exalçament que veuran, Sènyer, a la vostra humanitat” (*OE II: 307*).

En canvi, a la *Doctrina pueril* la imatge del foc a la fornal havia estat comparada amb les penes infernals:

“Fill, per ço que ages temor del foch infernal, qui tostemp dura, ve a la fornal on fan lo vidre, e al forn on coen lo pa, e considera per quant estaries una hora en aquel foch. On, si per tot lo mon qui·l te donava, tu no estaves en aquel foch una ora, quant més deus tembre que, per un delit temporal qui leugerament passa, esties en lo foch infernal que tostemp dura!” (*NEORL VII: 278-279*).

A l'*Speculum* de Vicent de Beauvais hi ha un exemple força semblant al de Llull:

“Nos autem gloriam Domini speculantes, in candem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu. Sed quod

¹ Com ja apuntava comentant l'Ex. IX, 2, també en aquest cas la simbologia del foc és positiva (purificadora) i serveix per a caracteritzar la glòria (glòria=cremor).

hic sit imperfecte, ineffabiliter in gloria consummatur. Exemplum grossum, et materiale potes hic aliquantulum adaptare, De ferro ignito, quod ab ignis virtute totum undique usque ad intima penetratur, et adeo indivisa sunt ignis et ferrum, ut qui videt ferrum, ignem videre se videat plusquam ferrum, et sic a natura sua immutari videtur, et in proprietates ignis mirabiliter transformari, ut actiones ignis et speciem, plus videatur assumpsisse, quam ferri” (*Speculum* II: 846).

D’una altra banda, Jaume de Voràgine en un seu sermó compara l’ànima de Maria amb un ferro en fusió cremat pel foc de la caritat (*Sermones aurei* I: 383). A més a més, els buidats de *THEMA* fan ben palès que Jaume de Voràgine també usava habitualment els elements en els seus exemples. Un cop argumenta que Déu va formar l’home de terra per evitar el seu orgull. A continuació afegeix que la resta d’elements naturals (aire, foc i aigua) són poc presents al cos humà (*Sermones aurei* I: 8-9). Tot seguit, aprofundeix en la mateixa idea assenyalant que Déu va fer el cos de terra, perquè és l’element fred contra l’escalfor de la concupiscència, de la còlera i de l’avarícia (*Sermones aurei* I: 9). Finalment, en un altre dels seus sermons explica que el cos humà és compost dels quatre elements, cada un dels quals és relacionat amb un pecat capital: la terra amb l’avarícia, l’aire amb l’orgull, el foc amb la concupiscència i l’aigua amb la inconstància (*Sermones aurei* I: 43-44).

Ex. IX, 5. Contrarietat dels elements (IX. 118, 10)

Aquest exemple és de fet una pregunta de Fèlix a l'ermità: com pot tenir el cos glòria perfecta al paradís si està constituït d'elements que són contraris els uns als altres com el foc i l'aigua per calor i fred i l'aire i la terra per humitat i secor? Amb el to sentenciós i amb la brevetat habitual, es relaciona la doctrina artística amb la filosofia natural. En aquest cas, però, tenint en compte el lloc que ocuparan a l'altre món i l'evident contradicció que s'estableix entre els uns i els altres. És a dir, Fèlix, segons l'Art, considera que el paradís és concordança amb Déu; mentre que la naturalesa dels elements exigeix la contrarietat que, entre d'altres coses, fa possible la generació i la corrupció dels cossos.

La pregunta de Fèlix, doncs, és pertinent com demostra l'analogia que planteja. Per tant, al cos humà els elements actuen com en la resta de la natura a partir de l'oposició de les seves qualitats pròpies: el foc i l'aigua (per calor i fredor) i l'aire i la terra (per humitat i secor). Cosa que faria impossible la concordança completa del cos al paradís, ja que una part de l'home seria constituïda per uns elements en contrarietat. De fet, a l'infern, aquesta contrarietat elevada a la màxima potència és una de les raons que permeten d'explicar les penes de l'infern en el cos dels homes.

Ex. IX, 6. El matrimoni i el seu fill (IX. 118, 11)

Aquest exemple està relacionat directament amb l'anterior, ja que és la resposta a la pregunta de Fèlix. Com a l'Ex. IX, 1, la breu resposta de l'ermità sembla que no té res a veure amb la qüestió. L'ermità explica que un matrimoni mal avingut s'havia reconciliat per l'amor comú que tenien al seu fill. D'aquí, Fèlix entén que els elements es concordaran, sense cap contrarietat i que aquesta concordança és l'acompliment i la intenció final per la qual es mouen els elements en aquest món (IX, 118, 12).

L'analogia fonamental a partir de la qual s'estructura tota l'argumentació parteix de l'oposició entre els conceptes de contrarietat i de concordança i funciona a tres nivells: com el matrimoni desavingut (en contrarietat) és capaç d'unir-se (en concordança) per l'amor al seu fill (que és la seva finalitat); els elements en contrarietat en aquest segle es concordaran al paradís perquè és la seva finalitat; i l'ànima i el cos de l'home s'ajuntaran al més enllà per l'amor a Déu (que és la finalitat de l'home).

Com en tots els *nova exempla*, les argumentacions filosòfiques o teològiques, a través de l'Art, desemboquen en un model moral, bé individual o bé social, com en aquest exemple. Ara, però, no utilitza les dignitats com a punt comú en els diversos nivells de comparació, sinó el concepte de causa final. Llull fa evident, a més a més, que tota la creació en harmonia amb la causa eficient respon a una finalitat. Aquí concretament demostra que la finalitat dels elements com la de la humanitat es donarà a l'altre món a partir de la comparança amb la finalitat que té un matrimoni cristià.

Qualsevol acte contra natura, però, impedeix la concordança natural d'un matrimoni, com Llull explica en un altre exemple de la novel·la: en un matrimoni es dona concordança entre els cònjuges, però es dona contrarietat mentre romanen a la mateixa llar amb els seus respectius fillastres, un fill de l'home i una filla de la dona (*OS II*: 184).

Jaume de Voràgine fa servir el concepte de semblança d'una manera semblant a la de Llull. L'autor de la *Llegenda aurea* diu que, com el pare reconeix el fill per la semblança entre ells, el rei els seus cavallers, el pastor les seves ovelles o el mestre els seus alumnes; Déu no podrà reconèixer com a semblants els pecadors (*Sermones aurei* I: 350-351).

Ex. X, 1. El pare deshonrat (X. 119, 4)

L'ermità, parlant de la caiguda dels dimonis, explica aquest exemple: un home estima molt el seu fill perquè és molt semblant a ell. Però, un dia, el fill deshonra el seu pare que l'havia castigat per un error que havia comès. El pare resta molt irat, més que si hagués estat contrariat per qualsevol altre home.

Fèlix entén que la pena dels diables és molt gran i meravellosa, ja que la bondat del diable que s'hauria de concordar amb una finalitat per les seves males obres i per contrarietat, es converteix contra Déu (X, 119, 5).

L'exemple, amb certes característiques narratives tot i l'acostumada brevetat d'aquests dos llibres finals, és una altre mostra dels nous exemples lul·lians: completa i aclareix la doctrina per l'ús dels conceptes artístics de concordança i contrarietat en totes les seves accepcions. Al mateix temps, però, l'exemple té un rerefons social i un clara lectura moral.

L'analogia, doncs, és força rica: per l'activitat maligna dels dimonis, la seva màxima semblança amb Déu (concordança) es va convertir en contrarietat. Davant d'aquest fet, Déu es va enristir i irar, ja que havia estat traït pels éssers que eren més semblants a Ell. Aquest va ser el motiu del càstig etern d'aquestes criatures. De la mateixa manera, aquest pare estimava el seu fill per la seva semblança (concordança). Però, per les traïcions del fill, es va donar la contrarietat entre tots dos. En resum, la caiguda dels dimonis va dordre tant a Déu com el pare que fou traït pel seu fill. I, d'una altra banda, la màxima contrarietat és aquella que es dona entre objectes que són molt semblants: de fet, els àngels caiguts, com a éssers purament espirituals, són les criatures més semblants a Déu.

Llull, un altre cop, exhauereix tots els nivells interpretatius de l'exemple: completa els continguts doctrinals, els fa entenedors amb comparances que són fàcilment a l'abast i, finalment, proposa un model de comportament social útil i d'aplicació universal, seguint els mateixos principis que havia desenvolupat a l'Ex. II, 1.

Ex. X, 2. La forma i la matèria del foc (X. 119, 11)

En aquest exemple es dóna una altre cop l'analogia entre alguns principis artístics i el comportament elemental. L'ermità, explicant la contrarietat que hi ha en les obres i en l'essència dels diables, exposa el següent: la matèria i la forma del foc tenen major concordança que la matèria de l'aire i la forma del foc. Per tant, hi hauria major contrarietat entre la matèria i la forma del foc que no pas entre la matèria de l'aire i la forma del foc, perquè la matèria i la forma del foc són més a prop de constituir una substància.

Llull torna a l'idea que ha exposat a l'Ex. X, 1 segons la qual, quan més semblant és una cosa a l'altra, major és la contrarietat que s'esdevé entre elles. En aquest cas, però la comparança s'estableix en termes filosòfics a partir de la constitució ontològica dels éssers. Així doncs, la contrarietat que es dóna en l'essència de qualsevol ens, sempre és superior a la de la forma i de la matèria. Alhora, la contrarietat que es dóna dins d'un mateix ens sempre és superior a la que es dóna entre un ens i un altre.

Analògicament, la contrarietat que es dóna en els dimonis és major que la que es pot donar entre la matèria i la forma del foc, atès que s'esdevé en la seva essència. Fèlix aconsegueix d'interpretar l'exemple (X, 119, 12) i entén que la pena dels dimonis és molt gran, ja que la contrarietat que hi ha entre la voluntat, l'enteniment i la memòria, és major que la que s'esdevé en el foc, ja que els diables són substàncies més simples i, per tant, més semblants a Déu, insistint en el que havia dit a l'exemple anterior.

Ex. X, 3. La mala dona (X. 119, 16)

Tant aquest exemple com el següent són la resposta, breu i sentenciosa, de l'ermità a la pregunta de Fèlix de com és que els diables tenen voluntat de recordar, entendre i estimar o desamar, si cada cop que ho fan augmenten la seva pena i, a més, vulguin fer mal als homes amb el subsegüent augment de la seva pena.

La resposta de l'ermità és que el diable ha esdevingut obra contrària per la seva caiguda del cel. Per aquesta raó fa el que no hauria de fer i no vol fer el que hauria de fer. L'argument és completat per dos exemples. El primer confronta el comportament del dimoni amb el d'una folla fembra que, quan més la castiguen, més dolenta esdevé.

L'analogia és directa i simple: la perversió del diable es compara amb la humana. La mala dona és el reflex de la tòpica misogínia medieval que relaciona les dones amb el mal i amb la temptació. Un mal, el de la folla fembra i el dels dimonis que, tot i el dolor que provoca en acabar, quan més es dóna, més creix. És un dels exemples més senzills fins ara, amb tot aconsegueix la seva finalitat explicativa i, al mateix temps, conté una nou advertiment social i que es justifica doctrinalment a partir de la idea recurrent al *Llibre de meravelles* que un pecat és ocasió d'un altre pecat.

Ex. X, 4. L'avar (X. 119, 16)

Com he dit, el desè exemple completa l'explicació donada per l'ermità a la pregunta de Fèlix i l'exemple anterior. En aquest cas la perversió del diable és compara a la perversió humana en la figura del gasiu (clarament una representació del pecat d'avarícia).

L'analogia reprèn, doncs, la idea que el mal del dimoni creix cada cop que actua, com l'avar que quan més diners té, més en vol. Pel que fa a la resta, es poden aplicar les mateixes consideracions aplicades a l'Ex. X, 3.

Ex. X, 5. La simplicitat del foc (X. 120, 4)

La finalitat d'aquest exemple és, com diu l'ermità, afavorir la comprensió de Fèlix (X, 120, 4). L'argumentació de l'exemple s'articula a partir de l'oposició entre els principis artístics de contrarietat i de concordança i a partir de l'analogia entre la pena de l'ànima i els constituents elementals del cos: mentre que el foc simple es compon ell mateix en el cos i, fent-ho, també compon la resta d'elements, en l'essència de l'ànima, la voluntat, l'enteniment i la memòria no tindran cap mena de concordança, sinó que estaran en total i eterna contrarietat.

És a dir, per oposició l'ànima en contrarietat a l'infern es troba contra la seva pròpia natura, a diferència del foc i la resta d'elements que naturalment es mouen per la contrarietat que hi ha entre ells (foc/aigua, aire/terra). A més, l'exemple ensenya que la natura de les parts condiciona la natura del tot: la contrarietat del foc suposa la contrarietat del cos compost per elements. De la mateixa manera, la contrarietat de la voluntat, de la memòria o de l'enteniment suposen la contrarietat (i la pena) de tota l'ànima.

Fèlix entén la gran pena de l'ànima a l'infern i completa la lliçó: la memòria recordarà que l'enteniment coneix que el que la voluntat vol no ho aconseguiran mai (X, 120, 5). És a dir, que l'essència de l'ànima serà conscient de la seva pena i, d'aquesta manera, l'exemple suggereix a Fèlix un desplegament complet de la figura S.

Ex. X, 6. La mort del fill (X. 120, 10)

Aquest exemple serveix a l'ermità per a completar l'explicació sobre la unió de l'ànima i del cos. Ambdues penes s'uniran (la corporal i l'espiritual) i això multiplicarà la pena de l'ànima i del cos: el cos tindrà pena pels turments de l'ànima i l'ànima pels del cos. Aleshores, l'ermità explica que un matrimoni té un fill molt malalt. En aquesta situació, el pare pateix per ell mateix, per l'amor al seu fill i per l'amor a la seva dona. Igualment la resta de la família. Tot plegat fa veure a Fèlix que l'ànima tindrà pena en l'infern per ella mateixa i pel seu cos. Tindrà pena en tot el que estimi en ella mateixa i en tot el que estimi el cos. També tindrà pena per tot el que rebutjarà d'ella mateixa i del cos (X, 120, 11).

L'analogia torna a ser força clara: com les penes que pateix el matrimoni i el seu fill per l'amor mutu que es tenen, l'home condemnat a l'infern té pena en tot el que estima el cos i en tot el que estima l'ànima. Aquest exemple és pot incloure entre els que he considerat *nova exempla*: a partir dels principis de la figura S Lull es capaç d'explicar com es magnificarà la pena dels pecadors a l'infern quan s'ajunti l'ànima al cos; apuntar com s'ha de comportar un matrimoni davant la desgràcia de la malaltia mortal d'un seu fill; i, al mateix temps, suggerir una lectura moral: els homes infernats són com aquest fill malalt que provoquen la pena en el seu pare per l'amor que té per ell. És a dir, ofereix un ensenyament moral, justament, emprant en l'argumentació els mateixos conceptes artístics que li havien servit per a explicar la pena de l'home a l'infern.

L'ermità del *Llibre de santa Maria* explica un exemple molt semblant a aquest, per bé que amb una finalitat totalment diferent: un cavaller i la seva dona tenien un fill que s'estimaven molt. Aquest fill, però, patia una malaltia mortal. El matrimoni va anar a una església a pregar a Maria per la salut del seu fill. El cavaller li va oferir un enteniment vertader i savi, mentre que la seva muller li va oferir una estimació bella i bona. La qüestió és saber quina d'aquestes pregàries té més valor (*OE I*: 1196).

Ex. X, 7. El rei mentider (X. 120, 13)

L'ermità adverteix a Fèlix que molta gent condemna la seva ànima a l'infern etern en el poc temps que passa en el seu cos i per unes engrunes de delit mundanal. A continuació, l'ermità compara aquest fet amb un rei que va perdre el seu regne perquè un cop va mentir a l'emperador. A la seva presó, es penedia perquè, per una petitesa com aquella, ho havia perdut tot.

En aquest cas, Llull deixa de banda les habituals analogies artístiques i ofereix un ensenyament moral clar i entenedor, que serveix per a completar la doctrina: la gran tragèdia d'aquest rei és que s'adona de la seva falta i, sobretot, és conscient de tot el que ha malmès i que no hi tornada enrere. De la mateixa manera, els condemnats coneixeran els seus pecats i s'assabentaran que així han perdut la glòria eterna de Déu.

Ex. X, 8. El bisbe simoníac (X. 120, 15)

Aquest exemple és la resposta de l'ermità a la sorpresa de Fèlix per les penes que pateix l'ànima a l'infern i pel fet que encara hi hagi gent que pequi sabent que l'ànima patirà aquestes grans penes.

L'ermità explica que un ardiaca vell, que va fer simonia per ser nomenat bisbe, va ser escollit, però, va morir en pecat mortal poc temps després. El comentari de l'ermità és breu i amb un tarannà clarament moral. De fet, l'ensenyament només fa que reprendre el plany manifestat per Fèlix anteriorment: tot i les grans penes que es pateixen a l'infern, els homes (fins i tot, els de la més alta jerarquia) es condemnen per l'efímera vanaglòria d'aquest món.

Al *Tractatus* d'Esteve de Borbó s'explica el mateix exemple: un bisbe simoníac mor trenta dies després d'haver obtingut el seu bisbat (*TDMP*: 125 i 427). Al mateix recull, hi ha una altra versió semblant: un abat nomena el seu nebot per succeir-lo. L'oncle mor i s'apareix al nebot en una font, on li diu que es crema a l'infern. El nebot renuncia al càrrec (*TDMP*: 152 i 439-440).

Ex. X, 9. Els poders del rei (X. 121, 1)

L'últim capítol del llibre desè, comença amb un exemple de l'ermità: un rei pensa en el seu gran poder tot enrecordant-se del poder que ostenten els seus súbdits. La finalitat de l'exemple, diu l'ermità, és fer meravellar Fèlix per la gran pena que el cos patirà a l'infern.

Més endavant, el narrador afegeix que, mitjançant l'exemple, Fèlix ha entès la pena infernal i, tot seguit, l'explica directament a l'ermità establint l'analogia implícita en l'exemple (X, 121, 2-3): com s'ajunten el poder del rei i del seu poble fidel per a constituir un poder superior; a l'infern s'ajuntaran la pena de l'ànima racional i de les potències sensitiva, vegetativa i imaginativa, per tal de fer una pena superior amb la suma de totes les penes als condemnats.

Una altra vegada, Llull extreu tot el profit interpretatiu d'un exemple breu i sentenciós. A partir dels conceptes amb què descriu artísticament l'altre món, Llull elabora aquests nous exemples. Primerament, fonamenta la doctrina a partir dels principis de la figura S que serveix, en acabat, per a l'exposició de la pena de l'ànima i del cos. Segonament, l'exemple actua com un esquer llençat per l'ermità a Fèlix perquè estableixi l'analogia entre l'exemple i la doctrina. Tercerament, l'exemple permet una lectura moral, una recepta social, segons la qual els súbdits han de ser fidels al seu senyor (com els bons cristians han de tenir sempre per Déu). I, finalment, estableix la comparació entre Déu, causa i rector de tota la creació, i el rei (cap i rector dels seus vassalls).

Ex. X, 10. El got de vi (X. 121, 5)

Aquest exemple es dóna en un moment clau en el procés d'aprenentatge de Fèlix. L'ermità explica que en un got amarat de vi, hi ha mesclades totes les parts del vi i de l'aigua, de tal manera que totes les parts són en les altres formant un sol cos amb un únic color de vi.

Com que Fèlix ha estat tant de temps escoltant i preparant-se és capaç d'interpretar-lo exhaustivament (X, 121, 6): en el cos dels homes hi ha els quatre elements, els uns en els altres, formant un sol cos (com l'aigua i el vi que donen un sol color en el got que els conté). Per aquesta raó, tota la calor del foc està en el foc, en els altres elements i en les seves qualitats (l'aigua es mescla amb el vi i el vi amb l'aigua, sense que sigui possible distingir-los). La calor (qualitat pròpia del foc) està en la forma i en la matèria de cada element i en la humitat de l'aire (qualitats pròpies), en la fredor de l'aigua i en la secor de la terra i així amb totes les qualitats a través de tots els elements (de la mateixa manera, les qualitats del vi s'ajunten i es dissolen amb les de l'aigua i viceversa).

D'aquest raonament, s'infereix l'explicació física de les penes infernals: a l'infern la calor turmentarà el cos per tota la matèria i la forma, per totes les seves qualitats. Igualment farà la humitat de l'aire, la fredor de l'aigua i la secor de la terra i seran totes les penes una pena en unitat i diferència, contrarietat i sense concordança. Llull demostra novament la seva capacitat d'oferir analogies aclaridores parangonant conceptes que semblarien no tenir cap mena de relació. Treballant a partir de nocions artístiques (dignitats, concordança/contrarietat/diferència i unitat), l'ermità dóna dades suficients a Fèlix a partir de les quals pot elaborar l'argumentació artística fonamental que permet de justificar elementalment les penes del cos a l'infern.

De passada, com havia apuntat a l'Ex. IX, 4, es torna a tractar el tema de la identitat i de la individualitat dels cossos ressuscitats. En el sentit que la nova essència que sorgirà de la mescla de vi i de l'aigua, no suposarà la pèrdua de les seves qualitats, per bé que es donarà un nou estat del vi i de l'aigua (una nova situació), com el que s'esdevindrà amb els cossos dels condemnats a l'infern, per als quals el nou estat dels seus elements serà la raó de la seva pena.¹

Hi ha un exemple molt semblant a aquest al llibre quart, l'única diferència és l'ordre de la comparació:

“Fèlix dix al fill del rei, lo foc com podia davallar sajús, com natural cosa sia muntar a ensús, e com l'espera de l'èer e l'espera de l'aigua sia enfre ell e la terra. Respòs lo fill del rei, e dix que en cors elementat són los elements mesclats, e estan los uns elements en los altres, enaixí com en l'anap en qui són mesclats lo vi e l'aigua, estant cascuna part del vi en cascuna part de l'aigua, e cascuna part de l'aigua estant en cascuna part del vi, davallants e pujants les parts del foc per tot lo cors compost del vi e de l'aigua; lo qual davallament fa lo foc simple, per ço que pusca pujar les parts del foc compost que estan dejús les parts de l'èer, aigua e la terra” (OS II: 88).

La justificació doctrinal de la comparació, es pot trobar a les *Quaestiones*:

¹ Jaume deVoràgine en un dels seus exemples sosté que el vi significa simbòlicament la joia i la divinitat de Crist (*Sermones aurei* I: 306).

“In damnato Corpore unum quodque elementorum erit contra aliud, ita, quod tota Concordantia, quam ignis habet cum aere, et aer cum aqua, et aqua cum terra, et terra cum igne in corpore modo existente in Via, tota pervertetur in *Contrarietatem*; unde necessarium erit tali corpori, quod tunc totum sit in poena, quia quaelibet pars tota elementorum affliget totam quamlibet partem eorum, et sine corruptione corrumpet in aeternum” (*MOG IV: 78*) i “In quantum intellectus Daemonis est simplex, simpliciter attingit Divinam Bonitatem, etc. nam in hoc est valde similis Deo; sed quia voluntas Daemonis est perversa et deviata ab illo Fine, propter quem est creata, ideo pervertit intellectum in contrarium finem ipsius Finis, ita, quod intellectus intelligit in malitia voluntatis, etc. et e converso, ita, quod voluntas destruit intellectum, et e converso, et quaelibet pars Daemonis simili modo alteram, sicut in elementatatis subditis corruptioni una pars corrumpit alteram” (*MOG IV: 88*).

I es reproduceix a l'*Arbre de ciència*:

“Segons lo turment del colliment del fruit espiritual és significat lo colliment del fruit corporal en eviternal turment així com lo cors del damnat en foc turmentat, enaixí que foc turmentarà foc, e aigua aigua, e àer àer, e terra terra, e foc turmentarà àer, aigua e terra; e açò-s convertirà, enaixí que nul temps en turment no haurà fi, mijà ni començament, per ço car serà lo turment eviternalment. Serà lo foc parcial qui serà part del cors turmentat per lo foc defores, així com lo foc parcial del ferre en la fornal, qui per lo foc de la fornal és multiplicat en calor; serà, doncs, lo foc dedins lo damnat parcial, turmentat per lo general defores; a açò mateix de les altres parts parcials qui totes estaran en contrarietat e buides de concordança e de la fi d'aquelles; e açò serà gran meravella que foc sia contra foc, ni universal contra particular” (*OE I: 739*).

Ex. X, 11. L'hospital que s'enruna (X. 121, 10-12 conté Ex. X, 12)

L'ermità explica que un hospital s'havia enrunat per la mala administració del bisbe, que era negligent i temia més la pena del cos en aquest món que no pas la de l'infern. En aquest cas, però, l'analogia no l'estableix posteriorment, sinó que, crec que cal cercar-la abans. Concretament, al moment en què Fèlix havia recordat la gran pena de Mafumet (X, 121, 7-8), que patia pena per ell mateix i pel gran nombre d'homes que s'havien condemnat per culpa seva.

De la mateixa manera, aquest bisbe serà punit pel mal que ha fet i també pel bé que ha deixat de fer. L'alliçonament moral de Llull és profund: és pecat fer el mal, però també ho és no fer el bé que potencialment pot fer tothom. Tota una lloança de la religiositat concebuda activament els representants de la qual han estat personatges com sant Benet, sant Agustí, sant Bernat, sant Francesc i sant Domènec entre d'altres (X, 121, 9).

Finalment, per bé que indirectament, aquest exemple també reproduïx una de les idees recurrents que s'han anat trobant en els exemples del llibre desè, segons la qual la pena infernal total sempre és la suma de les penes particulars: la pena de Mahoma global serà el resultat de la seva pròpia culpa i la dels condemnats per ell. Igualment, el turment total del bisbe serà el fruit dels seus pecats i del bé que per negligència no ha tingut esma de fer.

Llull havia ofert una versió molts semblant d'aquest exemple al llibre vuitè. En aquest cas destacava la consciència de culpabilitat del bisbe (doble, ja que, calia afegir al compromís espiritual d'aixopluc de pelegrins de l'hospital, el de la regència i el de la conservació i el compromís social amb els burgesos que l'havien construït) i fa explícit que l'exemple es refereix al pecat de l'accídia:

“—En una ciutat era un hespital destruït per malvats regidors; e per lo destroviment de l'hespital havien molts pobres fretura de llits e de viandes, e moltes vegades s'esdevenia que morien de fam e de set en aquella ciutat. Aquell hespital era en guarda del bisbe e de son capítol, car un burgès que l'havia fet, lo los havia comanat, e sots aital condició: que si el bisbe e lo capítol no guardaven l'hespital e sos béns, que los pròmens d'aquella ciutat ho deguessen guardar e defendre, e que depuixes lo bisbe no hi hagués negun senyoratge. Lo canonge havia conciença del destroviment de l'hespital, e hac-ho dit moltes vegades al bisbe e al capítol e als pròmens de la ciutat, e negun no n'havia cura ne diligència, ans n'eren tots negligents, e cada u s'escusava. E per açò demanava la canonge, la accídia en quals o qual de ells estava, o si sens subject estava.—” (*OS II*: 240).¹

La tradició medieval ofereix un exemple que comparteix alguns motius amb el de Llull: un prevere jugava amb el seu cunyat al joc de les taules. Aleshores, va arribar un home que li va demanar que anés a confessar la seva mare que moria al llit. Cèsar no va voler abandonar el joc, l'home va marxar i sa mare va morir sense confessió ni combregar. Tres dies després es van trobar el cunyat i l'home que havia anat a buscar el prevere. El

¹ Per a un altre hospital destruït per l'accídia dels seus regidors, cf. *OS II*: 240. En canvi, per a un altre exemple amb un accidiós i un hospital, però amb un efecte contrari (per l'activitat de l'hospital l'accidiós s'adona del seu pecat), cf. *LEAB I*: 107.

primer va explicar al segon que el prevere, després del joc, va morir sense confessió i rodejat de diables (*REABC*: 217).

Ex. X, 12. El clergue peresós (X. 121, 11 dins Ex. X, 11)

Aquest exemple suposa la rèplica immediata de Fèlix a l'exemple anterior de l'ermità. En primer lloc, interpreta que el bisbe de l'exemple anterior de l'ermità, doncs, serà turmentat pels mals que ha fet i, també, pels béns que ha deixat de fer. En segon lloc, Fèlix arrodoneix l'argumentació amb aquest nou exemple: un clergue jiu en un llit molt ric quan es cala foc a la seva cambra. Ràpidament, l'apaga i se'n torna al llit. Mentre, arriba un missatger per avisar-lo que un seu parroquià agonitza. Però el clergue, per peresa, s'adorm i el parroquià mor sense combregar. El bisbe (el mateix negligent de l'hospital) el puneix com mereix la seva falta. Això no obstant, el clergue recorda al bisbe que ell no s'havia castigat pas per la situació ruïnosa en què tenia l'hospital.¹

L'analogia d'aquest exemple, com l'anterior, funciona a partir de la comparació entre el comportament de Mahoma i el del bisbe negligent: aquest clergue (un altre cop un accidiós) patirà a l'infern pena pels mals que ha fet i pels béns que ha deixat de fer en aquest món.

Amb tot, el que interessa d'aquest exemple no és pas que estigui inserit en un altre, que recuperi el protagonista de l'anterior o que el faci Fèlix, sinó que es tracta del primer exemple d'aquests dos llibres finals amb una estructura veritablement narrativa. La narració conté una diàfana presentació (el clergue en la seva habitació luxosa), un nus concentrat en dues accions antagòniques (la diligència amb què actua per apagar el foc i la negligència amb què aconsegueix la seva obligació per socórrer un seu parroquià en el moment segurament més important de tota la vida i que, per la seva culpa, suposarà la seva condemna eterna) i, finalment, una conclusió en què, al meu parer, Fèlix enriqueix i completa l'exemple anterior. El comportament del bisbe i del clergue i l'ensenyament que se'n podria treure eren pràcticament els mateixos): consisteix en el càstig que el bisbe imposa al seu subordinat i, sobretot, en la resposta amb què el clergue conclou la breu narració.

La narració conté el mateix ensenyament moral i la mateixa idea artística que comentava a l'Ex. X, 11. A més a més, planteja un debat interessant en la reflexió final del clergue sobre les relacions entre l'autoritat jeràrquica i l'autoritat moral que, com en el cas del bisbe, tot sovint no coincideixen. Tot plegat fa arribar a la conclusió que un pecador no pot ser condemnat per un altre pecador.²

¹ Al *Tractatus* d'Esteve de Borbó també s'explica l'anècdota d'un home que perd totes les seves possessions per un incendi (*TDMP*: 20 i 396). El dominicà Tomàs de Cantimpré (†1270-1272) recull un exemple semblant a aquest de Lluïl al seu llibre titulat *Bonum universale de apibus* (1256-1263): un abat accidiós va ser depositat després d'haver malbarat tots els béns del seu monestir. L'abat va morir enmig d'una profunda angoixa (*THEMA*).

² Lluïl planteja un conflicte d'autoritat moral semblant al llibre cinquè: un mercader té una muller molt bella, que amagava del prior de l'església del seu poble que l'encalçava. Amb tot, el mercader era infidel amb una altra dona. Pel seu cantó, el prior condemna el mercader per luxuriós. Mentre, al poble es discutia qui del dos era el més corrupte (*OS II*: 107-108).

Ex. X, 13. El clergue que venç la luxúria per amor de Déu (X. 121, 15-16)

L'ermità, recordant les penes del cos a l'infern i la feblesa del cos dels homes, explica que un clergue vivia amb una dona molt bella i, per bé que el clergue era molt cast i bo, va caure en temptació de luxúria. Per tal de defugir-la, el clergue pensava en les penes infernals: els homes eren socarrimats fins a esdevenir blancs, tots els pecadors eren uns damunt dels altres fent una muntanya més alta que el Canigó, tots eren en sofre, aigua bullent i flama de foc.¹ El clergue pensava contínuament en aquestes penes i en altres turments. Amb tot, el clergue no va aconseguir de foragitar la temptació i, menys encara, quan la bella dona li va confessar que havia pecat contra castedat amb un altre home.

Aleshores el clergue va recorda com alguns homes eren cremats en or i argent fos i submergits com els peixos al mar. La temptació, però, romania i es va adonar que per temença no perdria la temptació. Així doncs, va intentar perdre-la per amor. Va començar a estimar Déu i, així va aconseguir vèncer-la.

L'analogia de l'exemple s'estableix al paràgraf següent: tot i que el clergue va aconseguir de vèncer la temptació per amor de Déu i no pas per temença, la majoria de la gent actua més per temor de Déu que no pas per amor.

L'exemple es basa en l'oposició entre el clergue i la bella fembra (símbol de la temptació i del pecat de luxúria) i en quatre accions principals: la confessió de la dona que genera la temptació de luxúria en el clergue; la lluita del clergue contra la temptació (en la qual pensa en les penes infernals i les descriu, tot remetent a la *Doctrina pueril*); la segona confessió de la fembra en la qual diu haver pecat carnalment amb un altre home, cosa que augmenta encara més la temptació luxuriosa del clergue; i, finalment, la resolució de la narració, en què el clergue aconsegueix foragitar la temptació per l'amor que té per Déu.

Aquest exemple, té punts en comú amb un dels episodis més reeixits del *Blaquerna* (LEAB I: 259-262): el jove, després d'haver convençut un cavaller molt coratjós que alliberés una donzella que retenia contra la seva voluntat, va haver d'acompanyar-la al seu castell. Mentre hi anaven, Blaquerna va sentir temptació de luxúria per la gran solitud en què es trobaven al bosc. Cada cop que era temptat, es posava a resar. Més tard, va ser la donzella que va ser temptada. Les insinuacions de la donzella, van atiar els desigs de Blaquerna. En aquest moment, es va agenollar i va lloar Déu. Aleshores, adreçant-se a la donzella, li va explicar que hi havia tres maneres de vèncer la temptació: la primera era pensar en la vilesa i en la brutícia del pecat (que és el que fa primerament el clergue d'aquest exemple); la segona era pensar en Déu, en les seves dignitats i en la seva glòria;² i, finalment, la tercera era oblidar el pecat.

¹ Per a unes penes semblants, cf. *Apocalipsi* 20, 10.

² En un altre lloc del *Blaquerna*, una dona que és temptada pel dimoni venç el mal pensant en la trinitat, l'encarnació, etc., cf. LEAB I: 164. Intenció explica l'exemple següent al *Llibre de santa Maria*: una dona pensava en les penes de l'infern i en la glòria del paradís. Pensava en les penes per tenir por i en la glòria per estimar. Feia tot això per la glòria, però vertaderament no feia res per estimar i servir Déu i la Verge. Quan la dona va morir, va ser condemnada perquè havia estimat més la seva pròpia salvació que Déu, perquè havia viscut segons la segona intenció i no segons la primera (OE I: 1184). Al contrari de la proposta de Lull, al *Tractatus* d'Esteve de Borbó es diu que un vell combatia el pecat d'accídia pensant en les penes infernals (TDMP: 77 i 410) i que el trobador Folquet de Marsella es va convertir i va abandonar la *fin'amor* pensant en les penes de l'infern (TDMP: 85 i 414). En canvi, al mateix recull,

D'alguna manera, aquest exemple recorda els procediments de les grans visions (o revelacions) tradicionals de l'altre món. El clergue imagina les penes de l'infern amb certs ressos onírics (recurs habitual de representar els viatges al més enllà).¹ El clergue descriu unes penes infernals molt allunyades de les reflexions artístiques desenvolupades fins ara: els homes emblanqueixen socarrimats com a tions, s'apleguen en munts més alts que el Canigó, són submergits en sofre i aigua bullent i en flames de foc i es cremen en or i argent fosos enfonsats com els peixos al mar.²

Amb tot, Llull no pot defugir la referència artística: tots els elements es mesclaran per a turmentar els cossos dels damnats. Aquestes imatges, més o menys deformades, formaven part de l'imaginari col·lectiu medieval. La seva funció era atemorir el poble en els sermons dels predicadors.³ De tota manera, en aquest exemple, aquest sistema tradicional no funciona pas: la temença no anorrea la temptació, sinó l'amor de Déu.

Al meu parer, aquí hi ha la clau de volta que permet d'entendre la importància dels dos darrers llibres de la novel·la. Llull demostra que coneixia aquest substrat folclòric, de fet l'havia fet servir a la *Doctrina pueril*, un escrit pedagògic per a infants. En aquest exemple, però, l'empra en un nivell secundari dels discurs doctrinal principal (és a dir, les argumentacions artístiques) i l'ubica en la imaginació d'un clergue que és sacsejat en les seves conviccions per la temptació luxuriosa d'aquesta bella dona.

D'una altra banda, aquest discurs tradicional fracassa estrepitosament tot i la violència de la imatgeria. El clergue, tot i conèixer les desgràcies que l'esperen si peca, no se'n surt: la temptació roman. En canvi, un únic recordatori a l'amor que ha de retre a Déu, li fa vèncer la temptació i oblidar les voluptuositats de la seva parroquiana.

Josafat és temptat per una jove i bella princesa, però la rebutja recordant-se del cel i de l'infern (*TDMP*: 131-132 i 431).

¹ Al *Llibre de meravelles* hi ha, però, dos exemples que parlen de l'altre món en què si hi ha un viatge oníric. Tots dos són al llibre vuitè: el primer explica que un monjo vell havia pensat des de jove que Déu li donaria la glòria eterna. Però, una nit va somiar que era condemnat al foc dels dimonis i se'n meravellava ja que pensava que se salvaria. Aleshores un dimoni li va dir que s'havia condemnat perquè sempre que pregava ho feia per obtenir el paradís i defugir l'infern i no ho feia per amor a Déu (*OS II*: 340) i el segon que un bisbe malalt tenia molta por de morir. Un dia es va adormir i va veure com moria i un dimoni s'emportava la seva ànima al foc perdurable, mentre el bisbe es meravellava perquè l'àngel no l'ajudava. El bisbe li va demanar ajut, però l'àngel li va respondre que no l'ajudava ja que havia estimat més la glòria del món que la del paradís (*OS II*: 351). D'una altra banda, al *Llibre de meravelles* hi ha altres exemples de religiosos temptats per la luxúria que se'n surten (*OS II*: 180 i 236).

² Es descriu el mateix a l'*Arbre de ciència*: "E en infern estaran assituats los dimonis eviternalment, e açò mateix de l'assituament dels hòmens damnats, los quals estaran enaixí assituats en foc los uns sobre los altres, com en les altes muntanyes les unes pedres sobre les altres estan assituades dins aquelles muntanyes: e açò mateix serà d'aquells qui estaran enaixí assituats en aigua bullent com los peixos en la mar. E aquest assituament serà real en quant les substàncies a ell subjectes, qui serà entès eviternalment aitan necessàriament com serà lo real assituament. E aquesta consideració és pas de gran espavent, la qual los hòmens sovint deurien consirar per ço que haguessen paor de pecar" (*OE I*: 734). Amb la diferència que aquí sembla defensar l'eficàcia de la por a l'infern.

³ "In particolare, l'*exemplum*, come viene ristrutturato nella nuova predicazione popolare degli Ordini Mendicanti, diventa il veicolo più adatto a trasmettere il messaggio religioso alle grandi folle cittadine, proprio per la capacità di registrare gli aspetti marginali e feriali della realtà, di captare e manipolare anche le zone più nascoste della cultura folclorica" (Delcorno 1989: 8).

Simbòlicament, Lull planteja un combat entre la tradició popular (temença) i l'atansament correcte a Déu (amor i Art), del qual lògicament surt victoriós el segon. És a dir, i aquesta és la finalitat darrera dels llibres novè i desè i l'ensenyament d'aquest exemple, que per la temença de les penes infernals i seguint la imaginació (irracionalitat) no es pot aconseguir la glòria de Déu, sinó que s'obté per l'amor (voluntat) i el coneixement intel·lectual de Déu.

Segons la base de dades *THEMA*, al manuscrit de la BNF, lat. 16481 hi ha un exemple que presenta alguna semblança amb aquest de Lull: un pobre clergue s'enamora d'una gran dama. La dona refusa el clergue per la diferència d'estament i li recomana que estudiï. El clergue esdevé mestre en arts, però la dama encara li exigeix més. Aleshores, estudia medicina, dret i teologia. Tot i això, la dona li exigeix que trobi un text que l'autoritzi a trencar el seu matrimoni. En aquell moment, el clergue s'adona de la seva vanitat i esdevé un bon fill de Déu (sermó 109, f. 179v).

A l'*Speculum*, Vicent de Beauvais, en canvi, descriu una conversió causada per la temença a l'infern:

“Cum B. Bernardus omnes fratres suos ad suae religionis habitum adduxisset, solo patre in saeculo remanente: veniens in villam suam, et praedicans ibi iuxta truncum antiquissimum, in praesentia patris sui; cum videret eius duritiam, praecepit hominibus qui in circuitu trunci sicca ligna apportaverant ut ipse eis mandaverat, ignem succenderent. Quod facto ligna sicca cito succensa sunt, et truncus tarde, circa medium ab extremis, emittens humorem foedum, et fumum teterrimum, diu ignem servavit. Tunc incepit sanctus loqui de paenis inferni. Dixitque patri, quod ille esset similis illi trunco, qui hic non poterat igne diurno succendi, nec fiere peccata sua, nec suspirare ad Deum; sed ipse in inferno nisi poenitentiam ageret in aeternum arderet, fleret, et faetentem fumum emitteret. Ad quae verba pater dictus compunctus, eum secutus est, et Monachus factus est” (*Speculum* III: 830).

Ex. X, 14. L'usurer assedegat (X. 121, 19)

Aquest darrer exemple completa la idea de l'anterior del clergue que vencia la temptació per l'amor a Déu. L'ermità conta que un usurer que agonitzava tenia molta set i demanava aigua al metge. El metge, per evitar que la febre pugés, no li'n volia donar. Un religiós, que era amb ells per confessar el moribund dels torts de la seva vida, li demanava si donaria tot el que tenia per aquest got d'aigua. El malalt deia que sí. Aleshores, el religiós li va dir que tindria sempre set, si quei al foc de l'infern i no desfeia els seus torts abans de morir. El malalt, però, no en va fer esment i va morir en pecat. Tots els presents es van meravellar de les paraules del religiós i del poc cas que en va fer el traspasat.

L'exemple conserva l'esquema narratiu dels darrers exemples comentats i, en el seu ensenyament principal, remet a l'exemple anterior: la majoria de la gent tem més Déu que no pas l'estima i, fins i tot, n'hi ha d'altres (com aquest usurer que representa el pecat d'avarícia) que no temen ni estimen Déu.

La breu narració juga amb idees que han anat sorgint en la descripció dels altres exemples: l'oposició entre les categories terrenals i les de l'altre segle (el confessor compara la set física amb la set eterna que els pecadors tindran a l'infern), el rebuig dels consells espirituals (l'usurer no fa cas al seu confessor i prefereix morir en pecat) i el comportament vanagloriós i orgullós dels homes que prefereixen la vida efímera d'aquest món a la glòria eterna.¹

Llull tendeix a repetir i a reaprofitar en contextos diferents els motius emprats en d'altres exemples, n'hi ha un al llibre vuitè en què, a més, de la imatge del got d'aigua, hi ha un rei perdut al mig del bosc per l'obstinació en perseguir una presa i la trobada posterior amb un enemic: un cavaller tenia un gran castell del qual es vanagloriava. Un dia caçant, es va perdre al bosc on es va trobar un cavaller amb el qual estava barallat. Aquest cavaller el va nafrar i el va deixar allà. Un pastor va trobar el cavaller i li va preguntar si li donaria el seu castell per un got d'aigua. El cavaller va contestar que sí i el pastor es va meravellar perquè el cavaller fos vanagloriós de les coses temporals (*OS II*: 353).

¹ Ysern (*REABC*: 90, n. 193) sosté que aquest exemple és paradigmàtic del rebuig dels jueus per Llull. En tot cas, Llull comparteix un ampli rebuig social, justificat per diverses raons religioses i econòmiques: "Eren absolutament odiats per tots, perquè tothom necessitava diners. El mercat de l'usurer era pràcticament il·limitat. Des de sempre l'església els havia condemnats a l'infern i l'any 1179 prohibí als cristians la pràctica de la usura, amb la qual cosa la majoria dels usurers afegien a la seva condició professional una altra de racial i religiosa: o eren cristians marginats per l'església o eren, directament, jueus" (*REABC*: 87). Tal vegada per aquesta raó, els usurers són molt sovint els protagonistes de narracions exemplars. Al llibre vuitè n'hi ha un altre en què un usurer prefereix la pròpia condemna eterna per tal que el seu fill pugui gaudir dels seus béns (*OS II*: 178). En els reculls d'època hi ha altres exemples semblants: un usurer al llit de mort va demanar la presència d'un clergue que li donés els darrers sagraments. Aquest clergue li va dir que l'absoldria si tornava els diners que havia guanyat injustament. L'usurer s'hi va negar i va morir (*REABC*: 228, la versió l'original és de Jaume de Vitry) i, per exemple, el cas d'un prevere que va dir a un usurer moribund que havia de fer tres coses per salvar la seva ànima: confessió verdadera, penediment de tots els pecats i que donés satisfacció. L'usurer va respondre que podia fer les dues primeres, però no la tercera perquè no restaria res per als seus fills. Així l'usurer va morir atenen més la pobresa d'aquest segle que la benaurança de l'altre (*REABC*: 279). Don Juan Manuel també reelabora aquest motiu en l'exemple XIV de *El conde Lucanor*. En aquest cas el confessor és Domingo de Guzmán i el condemnat un llombard ric que mor abans de poder-se confessar (*Lucanor*: 130-133).

D'una altra banda, la figura de l'usurer moribund apareix sovint en d'altres exemples del *Llibre de meravelles*. Per exemple, un usurer moribund és advertit pel seu confessor que si no torna els seus diners serà condemnat. L'usurer prefereix anar a l'infern que no pas veure la seva família pobre (*OS II*: 61). Un altre usurer no vol desfer els seus torts abans de morir i deixa tots els seus diners al fill. El fill s'adona que son pare ha preferit la condemna eterna que la pobresa del seu fill i, aleshores, comprèn que la seva pena com a fill a estat estimar més els diners que son pare (*OS II*: 178). Finalment, de nou, un usurer prefereix deixar els seus diners al seu fill estimat abans que fer cas al seu confessor de desfer els seus torts (*OS II*: 221).

A la *Doctrina pueril* hi ha un exemple molt semblant a aquest del *Llibre de meravelles*:

“Si eres rei e eres en I gran desert, tot sol, e no havies nul·la cosa que menjasses ne beguesses, e per gran fam e gran set eres a punt de mort, daries tot ton regnat per un pa e per un anap d'aigua. Si ton regnat ne donaves, doncs, guarda't que per I pecat mortal no hages en infern fam, set, perdurablement, sens que no poràs haver una crosta de pa ne una gota d'aigua” (*NEORL VII*: 240).

També al *Blaquerna* hi ha un conversa entre l'abadessa Natana i una malalta que recorda molt aquest exemple:

“—Tant fortment me destreny la malaltia que en ma ànima no pot caber virtut, ans só compresa de tan gran ira que volria més esser morta que viva. —Oh folla res! —dix l'abadessa—. Vull que·m respones e·m digues qual te seria major pena: o que fosses dejús un gran munt ple de foc e de sofre o la malaltia que sostens. Si tu mors sens justícia, la tua ànima serà dintre foc infernal qui no ha fi. Qui és aquell qui·t dóna la malaltia? Cor no has paciència, desames Déu, qui·t dóna malaltia per ço que·t punesca de tes culpes. Contra sa justícia est, cor desames ses obres; fortitudo no és en ton coratge, cor la malaltia ne gita caritat, justícia, e met·hi impaciència, injúria. Dementre que Déus te dóna malaltia, te demana que tu li dons tu matexa ab justícia, caritat, paciència, per ço que ell te do salutable, eternal benedicció—” (*LEAB I*: 177-178).

Vicent de Beauvais explica l'anècdota d'un usurer que var regalar dons materials a la seva ànima per intentar de salvar-se, però, es va condemnar igualment:

“Non sic fecit quidam usurarius, qui dum in extremis laboraret, fecit apportari ante se vasa aurea et argenteam, promittens animae suae illa, et multo ampliora, ut agros, domos, et alia; si adhuc cum eo remaneret. Et cum magis urgeret eum dolor infirmitatis ait; ex quo non vis mecum morari, reddo te diabolo, et hoc dicens, expiravit” (*Speculum I*: 697); i un altre consumit per serps infernals: “Cum quidam usurarius graviter infirmatetur, et nihil vellet restituere, praecepit plenum horreum de frumento pauperibus erogari, quod cum servi sui vellent facere, et frumentum accipere, inuenerunt illud conversum in serpentes, quod audiens dictus usurarius, compunctus omnia restituit, et praecepit quod mortuus projiceretur nudus in medio serpentum, ut corpus sic voraretur a serpentibus in praesenti, ne anima

voraretur in futuro. Quod factum fuit, cuius corpus ita voraverunt serpentes, quod non dimiserunt ibi nisi ossa alba. Quidam addunt, quod evanuerunt serpentes, et remanserunt ossa alba et nuda cum lumine. Quid ergo erit miseris, qui non restituunt” (*Speculum* III: 1308-1309).

Al manuscrit de la BNF, lat. 16481 hi ha dos exemples protagonitzats per usurers. Al primer un usurer, mentre agonitza, no vol demostrar devoció per la Verge. Aleshores, cent mil dimonis s'emporten la seva ànima (sermó 186, f. 304v). Al segon, un altre usurer moribund és ajudat a confessar-se per un predicador i obligat a restituir els seus béns, per tal de salvar la seva ànima (sermó 133, f. 225r). Amb tot, sembla que la versió més habitual és la donada per Lull, en la qual l'usurer es resisteix a confessar-se i a restituir els seus béns, com explica Jaume de Vitry en un dels seus exemples (*Sermones vulgares*: 170).

En definitiva, el motiu del mort sense confessió és un lloc comú en els reculls d'exemples medievals. A l'*Scala coeli*, s'explica el cas d'un advocat que no feia caritat ni es confessava mai i per això va ser condemnat eternament (*Scala coeli*: 182). Al *Recull d'exemples per ABC* hi ha dues versions d'aquest mateix motiu. La primera, segons explicava Beda a les *Gestes dels anglesos*, un gran guerrer anglès mal acostumat va emmalaltir. El rei el va anar a veure i li va aconsellar que es confessés. El cavaller, però, s'hi va negar ja que això seria una mostra de por. El rei, amb tot, hi va tornar un altre cop i li va fer la mateixa requesta. Aleshores, el cavaller li va explicar que no serviria de res, perquè l'altre dia havia vist uns àngels i uns dimonis amb sengles llibres on es recollien les seves bones i males accions. El primer era molt petit i per contra el segon era molt gran. Els dimonis davant l'evidència dels pecats del cavaller, van fer marxar els àngels, que s'havien adonat que era impossible salvar la seva ànima. En aquell moment, el cavaller va reconèixer l'error que havia fet en no confessar-se quan encara estava a temps de salvar-se (*REABC*: 172-173).

La segona, recollida per Esteve de Borbó i Jaume de Vitry, narra el final d'un mal advocat que agonitzava en el seu llit. Hom va dur-li el cos de Crist per tal que combregués. Aleshores, el malalt va demanar als presents què havia de fer. Tothom va respondre que era aconsellable que prengués la comunió. Però, l'advocat va respondre que tots ells, com a homes, no el podien jutjar. Tot seguit, va morir i va ser condemnat eternament (*REABC*: 182).

3. 5. 3 Recapitulació

Per bé que no es poden obtenir unes conclusions generals d'aquesta recerca parcial, es poden d'establir algunes hipòtesis de treball que ajuden a descriure el funcionament i la disposició de la matèria exemplar en el *Llibre de meravelles*. D'una altra banda, per bé que la mostra és significativa, unes conclusions més elaborades no tindrien gaire sentit sense una definició, sense un llistat de criteris d'anàlisi i, sobretot, sense l'elaboració d'un *corpus* exhaustiu d'exemples lul·lians.¹

Fins ara, la crítica havia determinat teòricament les finalitats cognoscitives i doctrinals dels exemples lul·lians, però en cap cas havia descrit explícitament la relació d'aquests exemples amb l'Art. A partir de l'anàlisi individual dels noranta-set exemples dels llibres I, II, IX i X en el seu context i establint, quan és possible, l'analogia a partir de la qual l'exemple il·lustra la doctrina, s'ha pogut establir en alguns casos la relació dels exemples amb l'Art.

Aquesta relació no es dóna sempre de la mateixa manera. Algunes vegades la referència analògica s'estableix a partir d'un concepte artístic general i abstracte que s'aplica a un context concret en el qual s'il·lustra el significat dels dos termes de la comparació (Ex. I, 6, Ex. I, 7, Ex. I, 28, Ex. I, 34, Ex. I, 56, Ex. I, 58, Ex. II, 1 i Ex. II, 7). Altres vegades, la referència és més clara i elaborada perquè l'analogia s'estableix directament amb el desplegament d'alguna de les figures de l'Art (Ex. I, 36, Ex. I, 57, Ex. I, 59, Ex. I, 64, Ex. X, 6 i Ex. 10, 13).

En aquests casos Llull esgota tot el potencial explicatiu i moralitzant dels exemples i fa palesa la seva voluntat de projectar la metodologia científica moralment, justificant i demostrant aquests comportaments a partir de principis artístics. És a dir, en aquests exemples els preceptes artístics generals i abstractes es materialitzen amb l'aplicació a un cas concret i particular, en la qual s'aconsegueix una síntesi harmònica entre literatura i Art i on Llull assoleix la màxima expressió de la seva literatura alternativa. Per tal de distingir-los de la resta, he anomenat aquests exemples *nova exempla*.

En tot cas, la finalitat de la major part dels exemples analitzats és completar i il·lustrar la doctrina i, en segon terme, actuar de contrapunt estructural de la trama principal. La lectura moral d'aquests exemples es dedueix de la doctrina que demostren.

A diferència dels exemples d'origen oriental, els exemples lul·lians no afecten els personatges de la trama principal. Simplement són un recurs cognoscitiu que forma part del mode d'aprenentatge proposat per l'autor i seguit pel protagonista. Una manera atractiva i intel·ligible de presentar la doctrina. Això no obstant, Llull coneix i elabora algun dels seus exemples seguint les tècniques orientals, bàsicament de dues maneres: fent que el personatge d'algun exemple raoni els seus arguments o imposi la seva voluntat mitjançant un altre exemple (Ex. I, 28, Ex. I, 39, Ex. I, 57, Ex. I, 62, Ex. II, 1 i Ex. X, 11) o fent servir un mateix personatge en dos exemples diferents (Ex. I, 39 i Ex. I, 41).

¹ Això no obstant, s'adjunten dos quadres resums que poden servir com a guia. En el primer es dóna un llistat dels exemples amb una font més o menys directa i dels exemples reutilitzats en altres obres de Llull. En el segon, es fa un resum dels noranta-set exemples a partir d'alguns criteris formals i intencionals. Els exemples descrits amb una finalitat artística són els que s'han considerat *nova exempla*. Per a conclusions formals sobre els exemples dels llibres IX i X, cf. Bonillo 2004: 73-75.

Tenint en compte la influència del *Calila e Dimna* al llibre setè, la presència d'altres tres exemples relacionats amb aquesta obra al llibre primer aporten indicis que permeten estendre aquesta influència a tota la novel·la i confirmar-ne la unitat (Ex. I, 3, Ex. I, 4 i Ex. I

Pel que fa a la concepció dels exemples, cal dir que dels noranta-set exemples més del 60% (concretament seixanta-set) semblen elaborats *ad hoc* per Llull, mentre que la resta serien reinterpretacions de motius tradicionals (concretament trenta). D'una altra banda, dels noranta-set exemples, n'hi ha vint-i-nou que tenen una relació més o menys directa amb d'altres passatges de l'opus lul·lià.

A partir d'aquestes dades, es pot concloure provisionalment que Llull, en general, crea els seus propis exemples. Aquests exemples però, es fonamenten amb motius, tipus i personatges que fan part de la tradició. Aproximadament, un terç d'aquests exemples apareixen en d'altres obres il·lustrant el mateix concepte o un de nou, segons el context. Quan crea exemples a partir de la tradició, adapta els materials a les exigències narratives de la novel·la i els reinterpreta en funció de l'Art i del procés cognoscitiu de Fèlix, fins assimilar-los als exemples de creació pròpia.

Taula. Fonts dels exemples dels llibres I, II, IX i X del Llibre de meravelles

<i>Exemple</i>	<i>Autoreferències</i>	<i>Fonts possibles</i>
Ex. I, 3	ROL XIV: 246 OS II: 49	Bíblia Calila: 121 Barlaam e Josafat: 151-152 Vitae fratrum: 89-90
Ex. I, 4		Calila: 105 Barlaam e Josafat: 47-51
Ex. I, 5		Bíblia
Ex. I, 6		Vidas: 128-132
Ex. I, 7		Sermones vulgari (THEMA)
Ex. I, 8	LOC: 161-165	
Ex. I, 12		Històrica
Ex. I, 14	OS II: 241 OE I: 1173	Confessions Liber exemplorum (THEMA) Sermones vulgari (THEMA)
Ex. I, 17		Històrica
Ex. I, 20	OS II: 315	
Ex. I, 25	OE I: 1205 NEORL III: 138-139	
Ex. I, 28	LEAB I: 25-29	Bíblia Libro de los engaños: 3-6 Gesta romanorum: 83-84
Ex. I, 29	OS II: 359	TDMP: 377
Ex. I, 30		TDMP: 28
Ex. I, 32	OE I: 1168	
Ex. I, 33		Històrica Historia occidentalis (THEMA)
Ex. I, 34		REABC: 236-237 Scala coeli: 349
Ex. I, 35	OE I: 1190	
Ex. I, 37	NEORL II OS II: 259	
Ex. I, 42		Històrica Scala coeli: 254
Ex. I, 45	OE I: 1240	Ysern 1999: 44-45 Barlaam e Josafat: 53-58
Ex. I, 47		Bíblia Calila: 198-200
Ex. I, 52	LEAB II: 187-189	
Ex. I, 54		Històrica
Ex. I, 55		Històrica
Ex. I, 56	OS II: 101-102	
Ex. I, 57	OS II: 222	
Ex. I, 61	OS II: 294	
Ex. I, 63		Barlaam e Josafat: 253
Ex. I, 65	NEORL III: 138-139 OS II: 239-240 OE I: 1212-1213	Històrica
Ex. I, 66	OS II: 78	

Ex. I, 69	OS II: 354	TDMP: 153 Sidrac: 3
Ex. II, 1	OS II: 83	Sermones aurei (THEMA)
Ex. II, 5	OS II: 188	
Ex. II, 8	OS II: 362	Tristany: 12-13 Lancelot I: 760-762
Ex. II, 9	OS II: 104-105	
Ex. IX, 2	OS II: 233 OS II: 86-87	
Ex. IX, 4	OE II: 307	Speculum II: 846 Sermones aurei (THEMA)
Ex. IX, 6	OS II: 184	Sermones aurei (THEMA)
Ex. X, 6	OE II: 1196	
Ex. X, 8		TDMP: 125 i 152
Ex. X, 10	OS II: 88 MOG IV: 78 i 88 OE I: 739	
Ex. X, 11	OS II: 240	REABC: 217
Ex. X, 13	LEAB I: 259-262	
Ex. X, 14	OS II: 61, 178, 221 i 353	REABC: 172-173 i 182 Scala coeli: 182 Sermones vulgares (THEMA)

Taula. Recapitulació dels exemples dels llibres I, II, IX i X

	<i>Emissor</i>	<i>Formula d'introducció</i>	<i>Estil</i>	<i>Finalitat</i>	<i>Mode</i>	<i>Personatges</i>	<i>Analogia o Ensenyament</i>
Ex. I, 1	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	artística	doctrinal	rei, serp i sant	Totes les coses tenen una finalitat
Ex. I, 2	ermitá ₁	dix l'ermitá	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	ermità i cercle	Cercle i món
Ex. I, 3	ermitá ₁	dix l'ermitá	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	Fèlix, serp i ermità	Serp i mort
Ex. I, 4	Fèlix	e dix aquestes paraules	directe	inquisitiva	narratiu	home i pedra preciosa	Pedra i coneixement
Ex. I, 5	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	dama i rei	Coneixença rei i coneixement de Déu
Ex. I, 6	ermitá ₁	l'ermitá dix ha Felix que	directe	artística	doctrinal	rei, reina i donzella	Família i poble de Déu
Ex. I, 7	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	artística	doctrinal	mercader	Finalitat mercader i humanitat
Ex. I, 8	ermitá ₁		directe	cognoscitiva	doctrinal	ermità i cavaller	Ofici i finalitat
Ex. I, 9	Fèlix	dix Felix	directe	inquisitiva	narratiu	cavaller i dama	Cal saber realitat dels conceptes
Ex. I, 10	ermitá ₁	l'ermitá dix que	directe	cognoscitiva	doctrinal	filòsof i fill del filòsof	Obra Déu i obra home
Ex. I, 11	Fèlix	dix Felix	directe	inquisitiva	narratiu	rei i cavaller	Finalitat rei i finalitat món
Ex. I, 12	ermitá ₁		directe	cognoscitiva	doctrinal	rei foll i rei savi	Finalitat rei i finalitat món
Ex. I, 13	ermitá ₁		directe	artística	doctrinal	cavaller, escuder i el sol	Ofici cavaller i finalitat home
Ex. I, 14	Fèlix		directe	inquisitiva	narratiu	predicador i Fèlix	Cal conèixer dogmes per raons necessàries
Ex. I, 15	ermitá ₁	l'ermitá dix que	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	rei, ciutadans i homicida perdonat	Societat humana i regne de Déu
Ex. I, 16	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	moral	narratiu	mercader, fe i trinitat.	Si no es pot entendre, s'ha de creure
Ex. I, 17	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	ermitá, filòsof i jueu	Actitud davant coneixement trinitat
Ex. I, 18	ermitá ₁		directe	cognoscitiva	doctrinal	savi i filòsof	Actitud davant coneixement trinitat
Ex. I, 19	ermitá ₁		directe	cognoscitiva	doctrinal	savis i rei	Coneixement home i coneixement Déu
Ex. I, 20	ermitá ₁		directe	cognoscitiva	doctrinal	cavaller, fill i escuder	Potència home i potència Déu
Ex. I, 21	ermitá ₁	l'ermitá dix est exemple	directe	cognoscitiva	doctrinal	savi i foll	Perfecció divina i imperfecció creació
Ex. I, 22	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	home i foc	Comportament foc i divinitat
Ex. I, 23	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	rei, cavaller, escuder i donzell	Il·lusió home i omnipotència divina
Ex. I, 24	Fèlix	dix Felix	directe	inquisitiva	doctrinal	ermitá, ferrer i sabater	Creació home i creació de Déu
Ex. I, 25	ermitá ₁	l'ermitá dix	directe	cognoscitiva	doctrinal	clergue i serf	Voluntat home i voluntat de Déu
Ex. I, 26	Fèlix	Felix dix estes paraules	directe	inquisitiva	doctrinal	predicador	Cal conèixer articles de la fe per raons necessàries
Ex. I, 27	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	abat i fidels	Finalitat de la vida és primera intenció
Ex. I, 28	ermitá ₁	dix l'ermitá	directe	artística	doctrinal	rei i reina	Ofici de rei
Ex. I, 29	rei de l'Ex. I, 28	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	bisbe i nebot	Ofici de bisbe
Ex. I, 30	Dona	e la fembra parlá primerament dient estes paraules	directe	moral	al·legòric	Amor i Temor	Estat d'ànim de la dona
Ex. I, 31	Blaquerna	ell dix a la fembra estes paraules	directe	moral	narratiu	batlle, rei, pelegrí i cavaller	Mal rector i mal poble

Ex. I, 32	Blaquerna	dix aquesta altra semblança	directe	moral	narratiu	donzella, foll, cavaller i religiós	Un pecat és ocasió d'un altre pecat
Ex. I, 33	Fèlix	et dix a Blaquerna aquestes paraules	directe	moral	narratiu	religiós i rei sarraí	Cal conèixer articles de la fe per raons necessàries
Ex. I, 34	Fèlix	Felix dix una altra semblança...	directe	artística	narratiu	ermità i home	Actuar per la segona intenció fa perdre el seny
Ex. I, 35	Blaquerna	et dix a Felix estes paraules	directe	moral	narratiu	filòsof i pastor	Cada un s'ha d'ocupar del seu ofici
Ex. I, 36	Blaquerna	ell dix a Felix altra semblança...	directe	artística	narratiu	ric	Com vèncer la temptació artísticament
Ex. I, 37	Blaquerna	dix Blaquerna	directe	cognoscitiva	doctrinal	pagà, jueu, sarraí i cristià	Veritat de la fe cristiana per l'encarnació
Ex. I, 38	cristià de l'Ex. I, 37	ell dix al pagà estes paraules	directe	moral	narratiu	rei, cavaller, lladres, muller i fills	Vassalls han de servir seus senyors
Ex. I, 39	Blaquerna	dix Blaquerna	directe	cognoscitiva	narratiu	rei, compte, llebrer, cavaller i savi	Aplicació social exemple de Jesús
Ex. I, 40	rei d'Ex. I, 39	aquell rei dix al comte aquestes paraules	directe	cognoscitiva	narratiu	escuder i cavaller	Un bon ciutadà és un bon cristià
Ex. I, 41	Blaquerna		directe	cognoscitiva	narratiu	comte i hortolà	Hom no s'ha de vanagloriar de complir el seu ofici
Ex. I, 42	Blaquerna		directe	cognoscitiva	narratiu	burgès	Cal renunciar al món
Ex. I, 43	Blaquerna	respòs Blaquerna e dix	directe	cognoscitiva	doctrinal	rei, fill i cavaller	Herència rei i herència d'Adam
Ex. I, 44	Blaquerna	Blaquerna dix	directe	cognoscitiva	doctrinal	rei, fill i nét	Hom decideix lliurement el seu comportament
Ex. I, 45	Blaquerna	Blaquerna dix que	indirecte	moral	narratiu	rei, prevere i cavaller	Il·lustració del pecat d'orgull
Ex. I, 46	Blaquerna	Blaquerna dix que	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	escolà i mestre	Funcionament elements i virginitat
Ex. I, 47	Blaquerna	Blaquerna dix que	indirecte	cognoscitiva	narratiu	burgès, muller, fill i nebot	Raons per què Maria va sobreviure a Jesús
Ex. I, 48	Blaquerna	Blaquerna dix a Felix aquesta semblança...	directe	cognoscitiva	narratiu	rei i filla	Justícia celestial i social
Ex. I, 49	Blaquerna	respòs Blaquerna e dix que	indirecte	cognoscitiva	narratiu	rei i fill	Vinguda de Crist i cort
Ex. I, 50	Blaquerna	Blaquerna dix que	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	papa i bisbe	Actitud Jesús, bisbe i homes
Ex. I, 51	Blaquerna	respòs Blaquerna e dix que	indirecte	moral	narratiu	abat i monjos	Voluntat Déu i abat
Ex. I, 52	Blaquerna	segons que ho significà un savi juheu...	directe	cognoscitiva	narratiu	dos savis jueus	Raó del captiveri del poble jueu
Ex. I, 53	Fèlix	dix Felix	directe	moral	narratiu	usurer, muller i infants	Obstinació en la segona intenció
Ex. I, 54	Blaquerna	respòs Blaquerna e dix	directe	moral	narratiu	jueus i rei	Contra els mals usos dels reis amb els jueus
Ex. I, 55	Fèlix	dix Felix	directe	moral	narratiu	jueus, ermità, veguer i assassí	Contra els mals usos dels reis amb els jueus
Ex. I, 56	Blaquerna	dix Blaquerna	directe	artística	doctrinal	filòsof i deixeble	Guspira de foc i capacitat conversió apòstols
Ex. I, 57	Blaquerna	dix Blaquerna	directe	artística	narratiu	rei i pagès	Voluntat home i Déu
Ex. I, 58	pagès d'Ex. I, 57	dix lo pagès	directe	artística	narratiu	bisbe, papa i clergue	Perversió ofici i finalitat
Ex. I, 59	pagès d'Ex. I, 57	dix l'ermità	directe	artística	al·legòric	Voluntat, Poder i ermità	Natura dignitats divines i creades
Ex. I, 60	ermità d'Ex. I, 59	Lo qual dix estes paraules	directe	cognoscitiva	narratiu	rei i savi	Ofici depèn de la voluntat

Ex. I, 61	Fèlix	e dix a Blaquerna estes paraules	directe	moral	narratiu	muller, infant i gat	Cal respectar els símbols
Ex. I, 62	Blaquerna	dix Blaquerna que	indirecte	moral	narratiu	pelegrí i capellans	Cal respectar els símbols
Ex. I, 63	capellà d'Ex. I, 62	dix un dels capellans	directe	artística	doctrinal	rei i savi	Ociositat homes i Déu
Ex. I, 64	savi d'Ex. I, 63	et dix al rei estes paraules	directe	artística	doctrinal	Voluntat, Poder i Saviesa	Dignitats divines i dignitats creades
Ex. I, 65	Blaquerna	dix Blaquerna	directe	cognoscitiva	narratiu	Mahoma, sultà i papa	Croada artística
Ex. I, 66	Blaquerna	Blaquerna dix que	indirecte	cognoscitiva	narratiu	rei i fill	Enveja de la cort i vinguda del Messies
Ex. I, 67	Fèlix	dix Felix	directe	cognoscitiva	narratiu	Anticrist i predicador	Vinguda d'Anticrist
Ex. I, 68	Blaquerna	Blaquerna dix	directe	cognoscitiva	narratiu	rei i palau	Voluntat Déu i voluntat home
Ex. II, 1	ermitá ₂	et per ço s'esdevench que	directe	artística	doctrinal	rei, reina i fill	Relació pare i fill i relació Déu i àngel
Ex. II, 2	ermitá ₂	dix l'ermitá estes paraules	directe	cognoscitiva	narratiu	rei	Ofici rei i ofici àngels
Ex. II, 3	ermitá ₂	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	narratiu	rei i religiós	Ofici religiós i ofici àngels
Ex. II, 4	ermitá ₂	dix que	indirecte	cognoscitiva	narratiu	filòsof, jurista i pelegrí	Imaginació home i enteniment àngel
Ex. II, 5	ermitá ₂	dix l'ermitá que	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	fscolá i mestre	Coneixement home i àngel
Ex. II, 6	escolá d'Ex. II, 5	E aquell escolá dix al maestre...	directe	cognoscitiva	narratiu	cavaller i clergue	Coneixement home i àngel
Ex. II, 7	ermitá ₂	dix l'ermitá	directe	artística	narratiu	religiós	Coneixement home i àngel
Ex. II, 8	ermitá ₂	l'ermitá dix a Felix que	indirecte	cognoscitiva	narratiu	pastor i lleó	Somni i locució angèlica
Ex. II, 9	ermitá ₂	dix que	indirecte	cognoscitiva	narratiu	batlle, rei, mercader i fill	Consciència i locució angèlica
Ex. IX, 1	ermitá ₃	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	elements	Comportament elements i dignitats
Ex. IX, 2	ermitá ₃	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	foc	Comportament foc i ànima glorificada
Ex. IX, 3	Fèlix		directe	moral	narratiu	bisbe	Il·lustra actuació per segona intenció
Ex. IX, 4	ermitá ₃	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	ferro	Estat ferro a la fornal i cos glorificat
Ex. IX, 5	Fèlix	dix Felix	directe	inquisitiva	doctrinal	elements	Comportament elements i cos glorificat
Ex. IX, 6	Fèlix	dix l'ermitá	directe	artística	doctrinal	pare, mare i fill	Comportament família i glòria cos i ànima al paradís
Ex. X, 1	ermitá ₃		directe	cognoscitiva	doctrinal	pare i fill	Relació pare i fill i Déu i dimonis
Ex. X, 2	ermitá ₃	dix l'ermitá que	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	elements	Comportament elements i pena dimonis
Ex. X, 3	ermitá ₃		directe	cognoscitiva	doctrinal	folla fembra	Comportament folla fembra i dimoni
Ex. X, 4	ermitá ₃		directe	cognoscitiva	doctrinal	avar	Comportament avar i dimoni
Ex. X, 5	ermitá ₃	dix l'ermitá aquesta semblança	directe	cognoscitiva	doctrinal	elements	Comportament elements i pena d'ànima
Ex. X, 6	ermitá ₃		directe	artística	doctrinal	pare, mare i fill	Unió amor familiar i unió penes infernals
Ex. X, 7	ermitá ₃		directe	moral	narratiu	rei	Per una sola falta es perd la glòria eterna
Ex. X, 8	ermitá ₃	l'ermitá li dix que	indirecte	moral	narratiu	bisbe i nebot	Hom tem més l'infern que estima la glòria
Ex. X, 9	ermitá ₃	dix l'ermitá que	indirecte	cognoscitiva	doctrinal	rei	Suma poders rei i penes infernals

Ex. X, 10	ermitá ₃	dix l'ermitá	directe	cognoscitiva	doctrinal	vi i aigua	Mescla i suma de penes infernals
Ex. X, 11	ermitá ₃	dix l'ermitá	directe	moral	narratiu	bisbe	Hom tem més les penes mundanals que les infernals
Ex. X, 12	Fèlix	et dix que	indirecte	moral	narratiu	bisbe, clergue i moribund	Un mal cristià no pot jutjar un altre mal cristià
Ex. X, 13	ermitá ₃	dix l'ermitá que	indirecte	artística	doctrinal	dona i clergue	Com vèncer la temptació de luxúria
Ex. X, 14	ermitá ₃	dix l'ermitá	directe	moral	doctrinal	usurer i religiós	Hom prefereix els delits materials tot i la condemna eterna

4. Bibliografia citada i abreviatures

4. 1 Fonts primàries

- Analytica posteriora* = Aristòtil: *Analytica posteriora*. Leiden: Brill, 1968.
- Apibus* = Platelle, Henri (ed.): *Thomas de Cantimpré. Les exemples du Livre des abeilles. Une vision médiévale*. Turnhout: Brepols, 1997.
- Barlaam e Josafat* = Keller, John E. i Linker, Robert W. (eds.): *Barlaam e Josafat*. Madrid: CSIC, 1979.
- Bestiaris* = Panunzio, Saverio (ed.): *Bestiaris*. 2 vol. ENC, 1963.
- Bocados de oro* = Crombach, Mechthild (ed.): *Bocados de oro*. Bonn: Romanisches Seminar der Universität Bonn, 1971.
- Breviloquium* = Bonaventura de Bagnoregio: *Obras de san Buenaventura. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencia a la teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo*. Madrid: Editorial Católica, 1968, pp. 147-458.
- Carles Maynes* = Turpí. Arquebisbe de Reims: *Història de Carles Maynes e de Rotllà*. Barcelona: Muntaner, 1960.
- Cerverí* = Cerverí de Girona: *Lírica*. 2 vol. Barcelona: Curial, 1988.
- Collatio* = Bonaventura de Bagnoregio: *In hexaameron collatio*. Claras Aquas: Tipografia del Col·legi sant Bonaventura, 1891.
- Commentaria* = Bonaventura de Bagnoregio: *Commentaria in quator libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. 4 vol. Claras Aquas: Tipografia del Col·legi sant Bonaventura, 1882-1889.
- Daniel* = Arnaut Daniel: *Poesías*. Barcelona: El Acantilado, 2004.
- De Civitate Dei* = Agustí d'Hipona: *La ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Católica, 1964-1965.
- De genesi ad litteram* = Agustí d'Hipona: *Obras completas de san Agustín. Del Génesis a la letra*. Madrid: Editorial Católica, 1958, pp. 463-1034.
- De genesi ad litteram imperfectus liber* = Agustí d'Hipona: *Obras completas de san Agustín. Del Génesis a la letra, incompleto*. Madrid: Editorial Católica, 1958, pp. 403-461.
- De mundo* = Aristòtil: *De mundo*. París i Bruges: Desclée de Brouwer, 1965.
- Dialogorum* = Gregori el Gran: *Diàlegs*. 2 vol. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1989-1991.
- Dialogus* = Cesari d'Heisterbarch: *Dialogus miraculorum*. Colònia, Bonn i Brussel·les: Lempertz, 1851.
- Disciplina* = Pedro Alfonso: *Disciplina clericalis*. Madrid i Granada: CSIC, 1948.
- Dits* = Joan de Saint-Quentin: *Dits en quatrain d'alexandrins monorimes*. París: Munk Olsen 1978.
- Dragmaticon* = Guillem de Conches. *Dragmaticon philosophiae. Summa de philosophia in vulgari*. Turnhout: Brepols, 1997.
- ENC = *Els Nostres Clàssics*, Barcelona: Barcino.
- Enchiridion* = Agustí d'Hipona: *Obras apologéticas. Enquiridión*. Madrid: Editorial Católica, 1956, pp. 455-646.
- Enfant sage* = Suchier, Walter (ed.): *L'enfant sage*. Dresden: Max Niemeyer Verlag, 1910.
- Epicteto* = Bizzarri, Óscar Hugo (ed.): *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*. Vernert: Iberoamericana, 1995.

- Fons vitae* = Shelomón Ibn Gabirol: *La fuente de la vida*. Barcelona: Riopiedra Ediciones, 1987.
- Gesta romanorum* = De la Torre, Ventura (ed.): *Gesta romanorum. Exempla europeos del siglo XIV*. Akal, Madrid, 2004.
- Guillem de Berguedà* = Riquer, Martí de (ed.): *Les poesies del trobador Guillem de Berguedà*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996.
- Historia occidentalis* = Hinnebusch, John F.: *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical Edition*. Freiburg: Universtitat de Freiburg, 1972.
- LAA* = Llull, Ramon: *Llibre d'amic i Amat. ENC*, 1995.
- Lais* = Maria de França: *Lais*. Basil Blackwell: Oxford, 1976.
- Lancelot* = Lepage, Yvan G. (ed.) *Lancelot du Lac*. 5 vol. París: Libraire Général Française, 1991-1999.
- LDM* = Llull, Ramon: *Libre de meravelles*. 4 vol. *ENC*, 1931-1934.
- LEAB* = Llull, Ramon: *Libre de Evast e Blanquerna*. 4 vol. *ENC*, 1935-1954.
- LEAUP* = Little, Andrew G. (ed.): *Liber exemplorum ad usum praedicatorum*. Farnborough: Gregg, 1966.
- Libro de los engaños* = Violo, Emilio (ed.): *Libro de los engaños e de los asayamientos de las mugeres*. Nàpols: Liguori Editore, 1980.
- Llibre de doctrina* = Solà-Solé, Josep M. (ed.): *El llibre de doctrina del rei Jaume d'Aragó*. Barcelona: Hispam, 1977.
- LOC* = Llull, Ramon: *Llibre d'orde de cavalleria. ENC*, 1988.
- Lucanor* = Don Juan Manuel: *El conde Lucanor*. Madrid: Càtedra, 1999.
- Metafísica* = Aristòtil: *Metafísica*. 2 vol. Madrid: Gredos, 1970.
- Miracles* = Bohigas, Pere (ed.): *Miracles de la verge Maria. Col·lecció del segle XIV*. Barcelona: Muntaner, 1956.
- MOG* = Salzinger, Ivo (ed.): *Raymundi Lulli Opera omnia*. 8 vol. Magúncia, 1721-1742. Reimpresió Frankfurt: Minerva, 1965.
- Monologion* = Anselm de Canterbury: *Opera omnia*. Stuttgart: Frommann, 1984.
- Moralia in Job* = Gregori el Gran: *Moralia in Job*. 3 vol. Brepols: Turnhout, 1979-1985.
- NEORL* = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull.
- NEORL I* = Llull, Ramon: *Llibre de virtuts e de pecats*. 1991.
- NEORL II* = Llull, Ramon: *Llibre del gentil e dels tres savis*. 1993.
- NEORL III* = Llull, Ramon: *Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra anticrist*. 1996.
- NEORL V* = Llull, Ramon: *Començaments de medicina. Tractat d'astronomia*. 2002.
- NEORL VII* = Llull, Ramon: *Doctrina pueril*. 2005.
- OE* = *Obres essencials de Ramon Llull*. 2 vol. Barcelona: Selecta, 1957-1960.
- ORL* = *Obres de Ramon Llull. Edició original*. 21 vol. Palma de Mallorca: Tous i Bauçà, 1905-1950.
- ORL XV* = Llull, Ramon: *Libre de demostracions*. 1930.
- ORL XVIII* = Llull, Ramon: *Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon*. 1935.
- ORL XXI* = Llull, Ramon: *Libre de home. Libre de ànima racional. Libre dels àngels*. 1950.
- OS* = Bonner, Anthony (ed.): *Obres selectes de Ramon Llull*. 2 vol. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1998.
- PL* = Migne, P. (ed.): *Patrologia Latina Database*. 5 Cd-rom. (Alexandria: Chadwyck-Healey, 1995).

- Poètica* = Aristòtil: *Poètica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1974.
- Policraticus* = Joan de Salisbury: *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*. 2 vol. Frankfurt: Minerva, 1965.
- Quaestiones* = Albert el Gran: *Quaestiones*. Westfàlia: Aschendorff, 1993.
- Racconti* = Varanini, Giorgio i Baldassari, Guido: *Racconti esemplari del due e trecento*. Roma: Salerno Editrice, 1993.
- Recuil* = *Recuil d'exemples moraux*. 2 vol. París: Societé des Anciens Textes Françaises, 1979.
- Rethorica nova* = Johnston, Mark D.: *Ramon Llull's New Rethoric: Text and Translation of Llull's Rethorica Nova*. Anaheim: Hermagoras Press, 1994.
- ROL I* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus I, 213-239, Opera Messanensia*. Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1959.
- ROL II* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera latina, Tomus II, 240-250, Opera Messanensia; 251-280, Opera Tuniciana*. Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1960.
- ROL III-IV* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomi III-IV, 118, Liber de praedicatione*. 2 vol. Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1961-1963.
- ROL V* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus V, 154-155, opera Parisiensia anno MCCCIX composita*. Palma de Mallorca: de Mallorca Maioricensis Schola Lullistica, 1967.
- ROL VI* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus VI, 156-167, Parisiis anno MCCCX composita*. Turnhout: Brepols, 1978.
- ROL VII* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus VII, 168-177, Parisiis anno MCCCXI composita*. Turnhout: Brepols, 1975.
- ROL VIII* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus VIII, 178-189, Parisiis anno MCCCXI composita*. Turnhout: Brepols, 1980.
- ROL IX* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus IX, 120-122, in Monte Pessulano anno MCCCIV composita*. Turnhout: Brepols, 1981.
- ROL X* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus X, 114-117, 119, in Monte Pessulano anno MCCCIV composita*. Turnhout: Brepols, 1982.
- ROL XI* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XI, 135-141, in Monte Pessulano annis MCCCVIII-MCCCIX composita*. Turnhout: Brepols, 1983.
- ROL XII* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XII, 123-127, Barcinone, in Monte Pessulano, Pisis annis MCCCIV-MCCCVIII composita*. Turnhout: Brepols, 1984.
- ROL XIII* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XIII, 134, Ars compendiosa Dei, in Monte Pessulano anno MCCCVIII composita*. Turnhout: Brepols, 1985.
- ROL XIV* = Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XIV, 128, Ars Generalis Ultima, MCCCIV-MCCCVIII, Lugduni anno MCCCIV incepta, Pisis anno MCCCVIII ad finem perducta*. Turnhout: Brepols, 1986.
- ROL XV* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XV, 201-207, Summa Sermonum in Civitate Maioricensi annis MCCCXII-MCCCXIII composita*. Turnhout: Brepols, 1987.
- ROL XVI* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVI, 190-200, Opera Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in civitate Maioricensi annis MCCCXI-MCCCXII composita*. Turnhout: Brepols, 1988.
- ROL XVII* = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVII, 76-81, Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX composita*. Turnhout: Brepols, 1989.

- ROL XVIII = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVIII, 208-212, in Civitate Maioricensi anno MCCCXIII composita*. Turnhout: Brepols, 1991.
- ROL XIX = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XIX, 86-91, Parisiis, Barcinonae et in Civitate Maioricensi annis MCCXCXIX-MCCC composita*. Turnhout: Brepols, 1993.
- ROL XX = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera latina, Tomus XX, 106-113, in Monte Pessulano et Ianuae annis MCCCIII-MCCCIV composita*. Turnhout: Brepols, 1995.
- ROL XXI = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXI, 92-95, in civitate maioricensis anno MCCC composita*. Turnhout: Brepols, 2000.
- ROL XXII = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXII, 130-133, in Monte Pessulano et Pisis anno 1308 composita*. Turnhout: Brepols, 1998.
- ROL XXIII = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXIII, 101-105, Ianuae et in Monte Pessulano Anno 1303 composita*. Turnhout: Brepols, 1998.
- ROL XXIV-XXVI = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera latina, Tomi XXIV-XXVI, 65, Arbor scientiae. Romae in festo sancti Michaelis archangeli anno MCCXCXV incepta, in ipsa urbe Kalendis Aprilibus anni MCCXCXVI ad finem perducta*. 3 vol. Turnhout: Brepols, 2000.
- ROL XXIX = Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXIX, 46-48, Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*. Turnhout: Brepols, 2004.
- ROL XXVII = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXVII, 53, Tabula generalis, in mari in portu Tunicii in medio septembris anno MCCXCIII incepta, et in civitate Neapolis in octavis Epiphaniae anno MCCXCIV ad finem perducta*. Turnhout: Brepols, 2002.
- ROL XXVIII = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXVIII, 49-52, Liber de sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus, cui Liber de passagio Romae anno MCCXCII compositus necnon brevis notitia operum aliorum incerto tempore ac loco perfectorum adnectuntur*. Turnhout: Brepols, 2003.
- ROL XXX = Llull, Ramon: *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXX, 97-100, in Cypro, Alleas in Cilicia deque transmarinis veniente annis MCCCII-MCCCIII compilata*. Turnhout: Brepols, 2005.
- Scala coeli* = Joan de Gobi: *La scala coeli*. París: CNRS, 1991.
- Secreto* = Pseudo Aristòtil: *Secreto de los secretos*. Buenos Aires: Secrit, 1991.
- Sententiae* = Pere Llombard: *Libri IV sententiarum*. 2 vol. Claras Aquas: Tipografia del Col·legi sant Bonaventura, 1916.
- Septem sapientum* = Roth, Detlef (ed.): *Historia septem sapientum*. Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 2004.
- Set savis* = Giannetti, Andrea (ed.): *Libre dels set savis de Roma*. Bari: Adriatica Editrice, 1996.
- Seven sages* = Campbell, Kims (ed.): *The Seven Sages of Rome*. Boston, Nova York, Chicago i Londres: Ginn and Company, 1907.
- Sidrac* = Minervini, Vincenzo (ed.): *Il Libro di Sidrac. Versione catalana*. Bari: Lerici, 1982.
- Siete partidas* = Alfonso X: *Siete partidas*. 3 vol. Madrid: Ediciones Atlas, 1972.
- Summa* = Albert el Gran: *Summa theologiae*. Westfàlia: Aschendorff, 1978.
- Summa contra gentes* = Tomàs d'Aquino: *Suma contra los gentiles*. 2 vol. Madrid: Editorial Católica, 1967-1968.

- Summa theologica* = Tomàs d'Aquino: *Suma Teològica*. 16 vol. Madrid: Editorial Catòlica, 1947-1960.
- Tabula* = Welter, Jean Th.: *La tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti. Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIII^e siècle*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1973.
- TDMP* = Esteve de Borbó: *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. Turnhout: Brepols, 2002.
- Testament de Bernat* = Pacheco, Arseni (ed.): *Testament de Bernat Serradell, de Vic*. Barcelona: Barcino, 1980.
- Tresor* = Latini, Brunetto: *Llibre del tresor*. 4 vol. ENC, 1971-1989.
- Tristan* = Bérout: *Le roman en prose de Tristan. Le roman de Palamede et la compilation de Rusticien de Pise*. Nova York: Franklin, 1970.
- Trovadores* = Martí de Riquer (ed.): *Los trovadores. Historia literaria y textos*. 3 vol. Barcelona: Ariel, 1975.
- Vidas* = Riquer, Martí de (ed.): *Vidas y amores de los trovadores y sus damas*. Barcelona: , Acantilado, 2004.
- Vides* = Maneikis, Charlotte i Neugaard, Edward J. (eds.): *Vides de sants rosselloneses*. 3 vol. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1977.
- Vitae fratrum* = Lippini, Pietro: *Storie e leggende medievali. Le "Vitae fratrum" de Geraldo di Frachet o. p.*. Edizioni Studio Domenicano: Bolonya, 1988.

4. 2 Fonts secundàries

- Additions* = *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the Years 1846-1847*. Londres: British Museum, 1864.
- Alfonso 1968 = Alfonso, Martha: “Comparación entre el *Fèlix* de Ramón Llull y *El caballero Cifar*, novela caballeresca a lo divino”. A *SL* 12, pp. 77-81.
- Amat 1985 = Amat, Jacqueline: *Songes et visions. L’au-delà dans la littérature latine tardive*. París: Études Augustiniennes, 1985.
- Annicchiarico 2003 = Annicchiarico, Annamaria: *Narracions en vers catalane medievali. Appunti e materiali per una guida bibliografica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- Arbona 1976 = Arbona, Miquel: “Los eximplis en el *Llibre de Evast e Blanquerna*”. A *SL* 20, 1976, pp. 53-67.
- Artus 1981 = Artus, Walter W.: “Ramon Llull, the Metaphysician”. A *Antonianum* 56, 1981, pp. 715-749.
- Artus 1997 = Artus, Walter W.: “Acuerdo y desacuerdo sobre la creación entre Tomás de Aquino y Ramon Lulio”. A *SL* 37, 1997, pp. 105-14.
- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics Barcelona*, 1982 i ss.
- Auerbach 2002 = Auerbach, Erich: *Studi su Dante*. Milà: Feltrinelli, 2002.
- Aurell 1992 = Aurell, M. “Escatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise 1282-1412”. A *Cahiers de Fanjeaux* 27, 1992, pp. 191-235.
- Badel 1975 = Badel, Pierre-Yves: “Rhétorique et polémique dans les prologues des romans au Moyen Âge”. A *Littérature* 20, 1975, pp. 81-94.
- Badia 1981 = Badia, Lola: “No cal que tragats exempli dels romans”. A *Estudis de llengua i literatura catalanes III. Miscel·lània Pere Bohigas I*. Barcelona: PAM, 1981, pp. 87-94.
- Badia 1981b = Badia, Lola: “A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma” A *Estudi General* 2, 1981, pp. 23-28.
- Badia 1983 = Badia, Lola: *La narrativa segons Llull: relats instructius de difusió universal*. Palma de Mallorca: Centre d’Estudis Teològics de Mallorca, 1990.
- Badia 1985-1986 = Badia, Lola: “La filosofia natural de Guillem de Conches en català”. A *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 40, 1985-1986, pp. 137-169.
- Badia 1989 = Badia, Lola: “Manipulacions literàries lul·lianes: de la pastorel·la al sermó”. A *Estudi General* 9, 1989, pp. 13-27.
- Badia 1990 = Badia, Lola: *La narrativa segons Llull: relats instructius de difusió universal*. Palma de Mallorca: Publicacions del Centre d’Estudis Teològics de Mallorca, 1990.
- Badia 1992 = Badia, Lola: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*. Barcelona: Quaderns Crema, 1992.
- Badia 1993 = Badia, Lola: “La *Disputatio contra Iudeos* d’Inghetto Contardo”. A *SL* 33, 1993, pp. 47-50.
- Badia 1995 = Badia, Lola: “Ramon Llull: autor i personatge”. A *Instrumenta Patristica* XXVI, 1995, pp. 355-375.
- Badia 1996 = Badia, Lola: “La ficción luliana en los orígenes de las letras catalanas”. A *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*. Tubinga: Verlag, 1996, pp. 59-76.
- Badia 1997 = Badia, Lola: “Scienza e letteratura nella produzione volgare di Raimondo Lullo”. A *Francescanismo in volgare (secoli XIII-XIV)*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1997, pp. 245-269.

- Badia 1999 = Badia, Lola: "La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres". A Fortuño, S.; Martínez T. ed.. *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval Castelló de la Plana, 22-26 de setembre del 1997* Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, pp. 11-32.
- Badia 2005 = Badia, Lola: "Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe". A *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*. Palma de Mallorca i Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Universitat de Barcelona, 2005, pp. 13-45.
- Badia (En premsa) = Badia, Lola: "L'Art i la literatura lul·lianes entre l'universal i el particular". En premsa.
- Badia i Bonner 1988 = Badia, Lola i Bonner, Anthony: *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona: Empúries, 1988.
- Badia, Santanach i Soler (En premsa): Badia, Lola; Santanach, Joan i Soler, Albert: "Precisions sobre la tradició occitana de les primeres obres de Ramon Llull (1274-1290)". En premsa.
- Baer 1981 = Baer, Yitzhak: *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Barron 1987 = Barron, W. R. J.: *English Medieval Romance*. Nova York i Londres: Longman, 1987.
- Baschet 1993 = Baschet, Jerome: *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie XIIIe-XVe siècle*. Roma: École Française de Rome, 1993.
- Batllori 1948 = Batllori, Miquel: *Ramón Llull. Obras literarias*. Madrid: Editorial Católica, 1948.
- Batllori 1981 = Batllori, Miquel (ed.): *Ramón Llull. Obra escogida*. Madrid: Alfaguara, 1981.
- Batllori 1993 = Batllori, Miquel: *Ramon Llull i el lul·lisme*. Obra completa. Vol. 2. València: Tres i Quatre, 1993.
- Bauçà 1989 = Bauçà, M. : *L'exemplarisme de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 1989.
- BDRL = Bonner, Antohny (dir.): *Base de dades Ramon Llull*. Universitat de Barcelona: <http://www.orbita.bib.ub.es/llull/>, 2006.
- Beattie 1997 = Beattie, Pamela: "Eschatology and Llull's *Llibre contra Anticrist*" A *SL* 37, 1997, pp. 3-24.
- Beer 1981 = Beer, Jeanette: *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*. Ginebra: Droz, 1981.
- Berlioz i Polo 1994 = Berlioz, Jacques i Polo, Marie Anne: "Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme?" A *Picone* 1994, pp. 179-212.
- Berlioz i Polo 1998 = Berlioz, Jacques i Polo, Marie Anne (eds.): *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. París: Champion, 1998.
- Berlioz i Polo 1999 = Berlioz, Jacques i Polo, Marie Anne (eds.): *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- Berlioz, Bremond i Velay-Vallantin 1989 = Berlioz, Jacques; Bremond, Claude i Velay-Vallantin, Catherine: *Formes médiévales du conte merveilleux*. París: Stock, 1989.
- Biow 1996 = Biow, Douglas: *Mirabile Dictu. Representations of the Marvelous in Medieval and Renaissance Epic*. University of Michigan, 1996.

- BITECA = Beltran, Vicenç i Avenoza, Gemma (dirs.): *Bibliografia de Textos Catalans Antics*. University of California Berkeley: <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/proleg.html>, 2006.
- Blamires 1992 = Blamires, Alcuin (ed.): *Woman Defamed and Woman Defended. An Anthology of Medieval Texts*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Blamires 1997 = Blamires, Alcuin: *The Case for Women in Medieval Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Boase 1972 = Boase, T. S. R.: *Death in the Middle Ages. Mortality, Judgement and Remembrance*. Londres: Thames and Hudson, 1972.
- Boehne 1975 = Boehne, Patricia J.: *Dream and Fantasy in 14th and 15th Century Catalan Prose*. Barcelona: Hispam, 1975.
- Bohigas 1962 = Bohigas, Pere: *El Libro español ensayo histórico*. Barcelona: Gili, 1962.
- Bohigas 1967 = Bohigas, Pere: *La Ilustración y la decoración del libro manuscrito en Cataluña. Contribución al estudio de la historia de la miniatura catalana*. 3 vol. Barcelona: Asociación de Bibliófilos de Barcelona, 1960-1967.
- Bohigas 1982 = Bohigas, Pere: *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*. Barcelona: PAM, 1982.
- Bohigas 1985 = Bohigas, Pere: *Sobre manuscrits i biblioteques*. Barcelona: Curial i PAM, 1985.
- Bohigas 2000 = Bohigas, Pere: *Inventario de códices miniaturados o iluminados de procedencia catalana o existentes en bibliotecas catalanas*. Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 2000.
- Bonillo 2003 = Bonillo, Xavier: *El paradís i l'infern segons el Llibre de meravelles de Ramon Llull*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2003. Treball de suficiència investigadora.
- Bonillo 2004 = Bonillo, Xavier: "Els exemples del paradís i de l'infern del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull". A *SL* 44, 2004, pp. 53-78.
- Bonillo 2005 = Bonillo, Xavier: "L'estructura dels llibres del Paradís i de l'Infern al *Fèlix* de Ramon Llull". A *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*". Palma de Mallorca i Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Universitat de Barcelona, 2005, pp. 217-233.
- Bonner 1990 = Bonner, Anthony: "Ramon Llull and the Dominicans". A *Catalan Review* 4, 1990, pp. 48-53.
- Bonner 1993 = Bonner, Anthony: "L'Art lul·liana com a autoritat alternativa". A *SL* 33, 1993, pp. 15-32.
- Bonner 1995 = Bonner, Anthony: "Syllogisms, fallacies and hypotheses: Llull's new weapons to combat the Parisian Averroists". A *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*. Steenbrughe i L'Haia: Martinus Nijhoff International, 1995, pp. 457-476.
- Bonner 2002 = Bonner, Anthony: "The Structure of the *Arbor scientiae*". A Domínguez, Villalba i Walter 2002, pp. 21-34.
- Bonner 2003 = Bonner, Anthony: "Les estructures de l'Art durant l'etapa quaternària". A *SL* 43, 2003, pp. 57-82.
- Bonner 2005 = Bonner, Anthony: "Reducere actoritates ad necessarias rationes". A *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*". Palma de Mallorca i Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Universitat de Barcelona, 2005, pp. 47-73.

- Bonner i Ripoll 2002 = Bonner, Anthony i Ripoll, Maria Isabel: *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*. Barcelona i Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona i Universitat de les Illes Balears, 2002.
- Brancaleone 2002a = Brancaleone, Davide: *The Venetian Tradition of Ramon Llull's Fèlix*. Londres: Warburg Institute University of London, 2002. Tesi doctoral.
- Brancaleone 2002b = Brancaleone, David: "Il libro dele bestie di Raimondo Lullo nella versione trecentesca veneta". A *Per Leggere i Generi della Lettura* 2, 2002, pp. 17-62.
- Bremond, Le Goff i Schmitt 1996 = Bremond, Charles; Le Goff, Jacques i Schmitt, Jean Claude: *L'exemplum*. Brepols: Turnhout, 1996.
- Bruguera 1972 = Bruguera, Jordi: *Manuscrits catalans del fons d'Ayamans de la Biblioteca de Montserrat*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1972.
- Brummer 1979 = Brummer, Rudolf: "Sobre les fonts literàries del *Blanquerna* de Ramon Llull". A *Iberorromania* 9, 1979, pp. 1-11.
- Brummer 1981a = Brummer, Rudolf: "Hi ha un model literari per al *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull? A *Estudis de llengua i literatura catalanes III. Miscel·lània Pere Bohigas I*. Barcelona: PAM, 1981, pp. 79-86.
- Brummer 1981b = Brummer, Rudolf: "La importància de la novel·la *Blanquerna* de Ramon Llull en les literatures europees de l'Edat Mitjana". A *Randa* 19, 1986, pp. 137-141.
- Bultot 1982 = Bultot, Robert (ed.): *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. Lovaina: Munk Olsen, 1982.
- Butinyà 1996 = Butinyà, Júlia: "El cor del *Llibre de meravelles* lul·lià". A *Revista de Filologia Romànica* 13, 1996, pp. 89-106.
- Bynum 1995 = Bynum, Caroline W.: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. Nova York: Columbia University Press, 1995.
- Cabré 1999 = Cabré, Miriam: *Cerverí de Girona and his poetic tradition*. London: Tamesis, 1999.
- Cabré 2005 = Cabré, Miriam: "La manera pus fina: los *Exemplis, Faules* o *Istòries* en los *Verses Proverbials* de Guillem de Cervera". A *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. La Corunya: Toxosoutos, 2005, pp. 543-558.
- Cabré, Ortín i Pujol 1988 = Cabré, Lluís, Ortín, Marcel i Pujol, Josep: "Conèixer e haver moralitats bones". A *SL* 28, 1998, pp. 139-167.
- Cacho Bleuca 1998 = Cacho Bleuca, Juan Manuel: "Del 'exemplum' a la 'estoria' ficticia: la primera lección de Zifar". A *Paredes i Gracia* 1998, pp. 219-236.
- Caldentey 1943 = Caldentey, Miguel: "Principio fundamental de la mariología luliana. Notas sobre el primado absoluto y universal de Jesucristo y María". A *Verdad y Vida* 1, 1943, pp. 113-124.
- Camporesi 1987 = Camporesi, P.: *La casa dell'eternità*. Milà: Garzanti, 1987.
- Carasso-Bulow 1976 = Carasso-Bulow, Lucienne: *The Merveilleux in Chrétien de Troyes' Romances*. Ginebra: Droz, 1976.
- Carlyle i Carlyle 1956 = Carlyle, Robert W. i Carlyle, Alexander J.: *Il pensiero politico medievale*. 4 vol. Bari: Laterza, 1956.
- Carozzi 1994 = Carozzi, Claudio: *Le voyage de l'âme dans l'au-delà. D'après la littérature latine Ve-XIIIe siècle*. Roma: École Française de Rome, 1994.
- Chimento 2001 = Chimento, Francesca E.: *Il libro di Dio nel Llibre de meravelles. Ramon Llull e la teologia cristiana*. Palerm: Università degli Studi di Palermo, 2001-2002. Tesi de llicenciatura.

- Chimento 2002 = Chimento, Francesca E.: “Alcune riflessioni sul *Libre de meravelles* di Raimondo Lullo”. A *Contrarietas. Saggi sui saperi medievali*. Palerm: Officina di Studi Medievali, 2002, pp. 17-29.
- Cifuentes 2001 = Cifuentes, Lluís: *La ciència en català a l'Edat Mitjana i al Renaixement*. Barcelona: i Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona: i Universitat de les Illes Balears, 2001.
- Cirlot 2005 = Cirlot, Victòria: *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*. Madrid: Siruela, 2005.
- Coco i Gualdo 2003 = Coco, Alessandra i Gualdo, Riccardo: “Enciclopedisme ed erudizione nei volgari italiani: una panoramica sugli studi recenti”. A *Filosofia in volgare nel Medioevo*. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003.
- Colomer 1966-1968 = Colomer, Eusebi: “Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana”. A *SL* 10 i 12, 1966 i 1968, pp. 5-45 i 131-144.
- Colomer 1988 = Colomer, Eusebi: “Ramón Llull y Ramón Martí”. A *SL* 28, 1988, pp. 1-37.
- Colomer 1997 = Colomer, Eusebi: *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Barcelona: IEC i PAM, 1997.
- Compagna 1992 = Compagna, Anna Maria: “Sulla diffusione del *Libre de meravelles* in Italia: il ms. di Venezia”. A *Atti del Convegno Internazionale. Ramon Llull, il lullismo internazionale*. Nàpols: Istituto Universitario Orientale, 1992, pp. 69-103.
- Copeland 1991 = Copeland, Rita: *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Coronedi 1933 = Coronedi, P. H.: “Il manoscritto Vatic. Lat. 9443 del Felix di Raimondo Lullo”. A *Archivium Romanicum* 16, 1933, pp. 411-432.
- Corti 1978 = Corti, Maria: “Structures idéologiques et structures sémiotiques au XIII^e siècle”. A *Travaux de Linguistique et Littérature* 16-1, 1978, pp. 93-105.
- Crane 1890 = Crane, Thomas F.: *The exempla or illustrative stories from the sermons vulgares of Jacques de Vitry*. Londres: 1890.
- Curtius 1976 = Curtius, Ernst Robert: *Literatura europea y Edad Media latina*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Dahan 1980 = Dahan, Gilbert: “Notes et textes sur la poétique au Moyen Âge”. A *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 55, 1980, 171-239.
- Davy 1988 = Davy, Marie-Madeleine: *Il simbolismo medieval*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1988.
- DB = Labre, Charles (ed.): *Dictionnaire biblique*. París: Armand Colin, 2002.
- DCVB = Alcover, Antoni Maria i Moll, Francesc de Borja: *Diccionari Català-Valencià-Balear*. 10 vol. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1926-1968.
- De Bruyne 1946 = De Bruyne, Edgar: *Études d'esthétique médiévale*. Bruges: De Tempel, 1946.
- De Lubac 1962 = De Lubac, Henri: *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*. Roma: Edizioni Paoline, 1962.
- DEC = Corominas, Joan: *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. 10 vol. Barcelona: Curial, 1980-2001.
- Del Valle 1998a = Del Valle, Carlos (ed.): *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Madrid: CSIC, 1998.

- Del Valle 1998b = Del Valle, Carlos: "La disputa de Barcelona de 1263". A Del Valle 1998a, pp. 277-291.
- Del Valle 1998c = Del Valle, Carlos: "La disputa de Mallorca (a. 1286)". A Del Valle 1998a, pp. 293-300.
- Delcorno 1989 = Delcorno, Carlo: *Exemplum et literatura. Tra Medioevo e Rinascimento*. Bolonya: Il Mulino, 1989.
- Delumeau 1992 = Delumeau, Jean: *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*. París: Éditions Fayard, 1992.
- Dinzelbacher 1991 = Dinzelbacher Peter: *Revelationes*. Brepols: Turnhout, 1991.
- DMA = *Dictionnaire du Moyen Âge. Littérature et philosophie*. París: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 1999.
- Domínguez 1992 = Domínguez, Fernando: "Moltes novelles raons. La originalidad del *Ars praedicandi* de Ramon Llull". A *Anuario Medieval* 4, 1992, pp. 93-137.
- Domínguez 1996 = Domínguez, Fernando: "Constantes y fragmentos del pensamiento luliano". A *Actas del Simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*. Tubinga: Verlag, 1990, pp. 117-132.
- Domínguez 1999 = Domínguez, Fernando: "Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage". A *Jacobi* 1999, pp. 263-290.
- Domínguez 2001 = Domínguez, Fernando: "El discurso luliano sobre María". A *Gli studi di mariologia medieval. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini. Parma 7-8 novembre 1997*. Sismel: Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 277-303.
- Domínguez, Villalba i Walter 2002 = Domínguez, Fernando, Villalba, Pere i Walter, Peter (eds.): *Arbor Scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Llull*. Turnhout: Brepols, 2002.
- Dorfman 1969 = Dorfman, Eugene: *The Narreme in the Medieval Romance Epic. An Introduction to narrative structures*. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Douglas 1992 = Kelly, Douglas: *The Art of Medieval French Romance*. Wisconsin i Londres: The University of Wisconsin Press, 1992.
- Dronke 1985 = Dronke, Peter: *Fabula Explorations Into the Uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden: Brill, 1985.
- DT = *Dictionnaire de la Théologie Chrétienne*. París: Encyclopaedia Universalis i Albin Michel, 1998.
- DTC = Vacant, Charles (ed.): *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 16 vol. París: Librairie Letouzay, 1903-1972.
- Dubost 1991 = Dubost, Francis: *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIè siècles)*. 2 vol. París: Honoré Champion, 1991.
- Dubuis 1973 = Dubuis, Roger: *Les Cent nouvelles nouvelles et la tradition de la nouvelle en France au Moyen Âge*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1973.
- Duhem 1954 = Duhem, Pierre: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*. 10 vol. París: Librairie Scientifique Hermann, 1954.
- Durán 1973 = Durán, Armando: *Estructura y técnicas de la novela sentimental y caballeresca*. Madrid: Gredos, 1973.
- EC = *Enciclopedia Cattolica*. 12 vol. Ciutat del Vaticà: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1948-1954.
- Economou 1972 = Economou, George D.: *The Goddess Natura in Medieval Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

- ED = Cappelletti, Vincenzo (dir.): *Enciclopedia dantesca*. 5 vol. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1978.
- Eijo 1965 = Eijo, Leopoldo: "Las 'razones necesarias' del Beato Ramón Llull, en el marco de su época". A *SL* 9, 1965, pp. 23-38.
- Evans 1993 = Evans, G. R.: *Philosophy & Theology in the Middle Ages*. Londres i Nova York: Routledge, 1993.
- Faral 1913 = Faral, Edmond: *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*. París: Champion, 1913.
- Faral 1982 = Faral, Edmond: *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Ginebra i París: Slatkine i Champion, 1982.
- Ferlampin-Acher 2003 = Ferlampin-Acher, Christine: *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*. París: Honoré Champion, 2003.
- Ferrante 1975 = Ferrante, Joan M.: *Woman as Image in Medieval Literature from the Twelfth Century to Dante*. Nova York: Columbia University Press, 1975.
- Flutre 1962 = Flutre, Louis-Fernand: *Table des noms propres avec toutes leurs variantes: figurant dans les romans du Moyen Âge écrits en français ou en provençal et actuellement publiés ou analysés*. Poitiers: Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 1962.
- Frandsen 2001 = Frandsen, L. O. Aranye: "Passare il tempo. La storicità del romance medievale". A Moretti 2002 I: 227-248.
- Friedlein 2001 = Friedlein, Roger: *Literarische Gestaltung als apologetische Strategie im katalanischen und lateinischen Dialog bei Ramon Llull*. Berlín: Freie Universität Berlin, 2001. Tesi doctoral.
- Friedlein 2002 = Friedlein, Roger: "Geleit in dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im Duecento". A *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*. Stuttgart: Verlag, 2002.
- Frye 1982 = Frye, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. Londres, Melbourne i Henley: Routledge i Kegan Paul, 1982.
- Galent-Fasseur 2002 = Gallent-Fasseur, Valérie: "Une solitude active: l'ermite e ses émules dans les romans de Raymond Lulle". A *SL* 42, 2002, pp. 27-48.
- Galmés 1990 = Galmés, Salvador: *Escrits sobre Ramon Llull*. Barcelona: PAM, 1990.
- Garcías Palou 1957 = Garcías Palou, Sebastià: "San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramón Llull" A *SL* 1, 1957, pp. 63-89.
- Garcías Palou 1960 = Garcías Palou, Sebastià: "Una propia opinión trinitaria, rectificada, por Ramon Llull, en sentido tomista". A *SL* 4, 1960, pp. 181-190.
- Garcías Palou 1989 = Garcías Palou, Sebastià: *La formación científica de Ramon Llull*. Inca: Consell Insular de Mallorca, 1989.
- Garnier 1989 = Garnier, François: *Le langage de l'image au Moyen Âge*. París: Le Léopard d'Or, 1989.
- Gatto 1979 = Gatto, Giuseppe: "Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge". A *Annales ESC*, 1979, pp. 929-42.
- Gayà 1979a = Gayà, Jordi: *La teoría luliana de los correlativos*. Palma de Mallorca: Impresos Lope C. San Buenaventura, 1979.
- Gayà 1979b = Gayà, Jordi: "Els exemples lul·lians: noves referències a la influència àrab". A *SL* 23, 1979, pp. 206-211.
- Gayà 1980 = Gayà, Jordi: "Sobre algunes estructures literàries del *Libre de Meravelles*". A *Randa* 10, 1980, pp. 63-69.
- Gayà 1987 = Gayà, Jordi: "Ars Patris Filius. Buenaventura y Ramon Llull". A *SL* 27, pp. 21-36.

- Gayà 1989 = Gayà, Jordi: "Honoris d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi". A *Estudis Baleàrics* 29/30, 1989, pp. 19-24.
- Gayangos 1976 = Gayangos, Pascual de: *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish Language in the British Museum*. 4 vol. Londres: British Museum Publications, 1976.
- GGL = Colom, Miquel: *Glossari general lul·lià*. 5 vol. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1982-1985.
- Gilson 1948 = Gilson, Étienne: *L'esprit de la philosophie médiévale*. París: Vrin, 1948.
- Gilson 1965 = Gilson, Étienne: *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1965.
- Gil-Sostres 1996 = Arnau de Vilanova: *Regimen sanitatis ad Regem Aragonum*. Gil-Sostres, Pedro (intr.). Barcelona: CSIC, 1996.
- Gimeno 1994 = Gimeno, Francesc: "L'aventura gràfica de la literatura catalana medieval". A *Saó* 19, 1994, pp. 33-36.
- Gimeno 2002 = Gimeno, Francesc: "Produir llibres manuscrits catalans (segles XII-XV)". A *Literatura i Cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*. Barcelona: Curial i PAM, 2002, pp. 115-149.
- Gimeno 2006 = Gimeno, Francesc: *Escribir, reinas. La experiencia gráfico-textual de Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387)*. Madrid: Adaba Editores, 2006.
- Gisbert 2005 = Gisbert, Eugènia: "Metaforice loquendo: de l'analogia a la metàfora en els *Començaments de medicina* de Ramon Llull". A *SL* 44, 2004, pp. 17-52.
- González 1998 = González Casanovas, Roberto J.: *La novela ejemplar de Ramon Llull: Interpretaciones literarias de la misión*. Madrid: Júcar, 1998.
- Gourevitch 1982 = Gourevitch, Aaron J. : "Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà". A *Annales ESC*, 1982, pp. 255-275.
- Graf 1984 = Graf, Arturo: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Milà: Arnaldo Mondadori, 1984.
- Grant 2001 = Grant, Edward: *Le origini medievali della scienza moderna*. Torí: Einaudi, 2001.
- Grimalt 2002 = Grimalt, Josep A.: "Notes sobre les fonts del *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull". A *Randa*, 48, 2002, pp. 37-46.
- Guadalajara 1996 = Guadalajara, José: *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1996.
- Guellouz 1992 = Guellouz, Suzanne: *Le dialogue*. París: PUF, 1992.
- Guiance 1998 = Guiance, Ariel: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval siglos VII-XIV*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998.
- Hames 1998 = Hames, Harvey, J.: "Ramon Llull su obra polémica contra los judíos". A *Del Valle* 1998, pp. 314-344.
- Hames 2000 = Hames, Harvey, J.: *The Art of Conversion*. Leiden, Boston i Colònia: Brill, 2000.
- Hamesse 1974 = Hamesse, Jacqueline: *Les auctoritates aristotelis*. Lovaina: Publications Universitaires, 1974.
- Hauf 2002 = Hauf, Albert: "Sobre l'*Arbor exemplificalis*". A Domínguez, Villalba i Walter 2002, pp. 303-342.
- Heller 1997 = Heller, Kirstin: *Ramon Llull der Gedankliche aufbau seines Werkes 'Felix oder das Buch der Wunder'*. Berlín: Freien Universität Berlin, 1997. Tesi doctoral.
- Hentsch 1975 = Hentsch, Alice A.: *De la littérature didactique du Moyen Âge s'adressant spécialement aux femmes*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1975.
- Hernando 1995 = Hernando, Josep: *Llibres i lectors a la Barcelona: del s. XIV*. 2 vol. Barcelona: Fundació Noguera, 1995.

- Heusch 1989 = Heusch, Carles: "L'Enfer en essence. Une compréhension philosophique de l'Enfer selon Raymond Lulle" A *SL* 29, 1989, pp. 25-44.
- HFE = Carreras, Tomàs i Carreras, Joaquim: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Vol. 1. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1930, pp. 233-640.
- Hillgarth 1963 = Hillgarth, Jocelyn N.: "La Biblioteca de La Real: fuentes posibles de Lull". A *EL* 7, 1963, pp. 5-17.
- Hillgarth 1991 = Hillgarth, Jocelyn N.: *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*. 2 vol. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
- Hillgarth 1994 = Hillgarth, Jocelyn N.: "The Disputation of Majorca (1286): two new editions". A *Euphrosyne. Revista de Filologia Clássica*, 22, 1994, pp. 403-413.
- Hillgarth 1998 = Hillgarth, Jocelyn N.: *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*. Barcelona: Curial i PAM, 1998.
- Hillgarth 2001 = Hillgarth, Jocelyn N.: *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2001.
- HLC = Riquer, Martí de: *Història de la literatura catalana*. 4 vol. Barcelona: Ariel, 1964.
- HLF = Littré, M. P. É. i Hauréau, B.: "Raimond Lulle, ermite". A *Histoire littéraire de la France XXIX*. París, 1885, pp. 1-386 i 567-568.
- Huchet 1984 = Huchet, Jean-Charles: *Le roman occitan médiéval*. París: Presses Universitaires de France, 1984.
- Hughes 2001 = Hughes, Robert D.: "Deification/Hominification and the Doctrine of Intentions: Internal Christological Evidence for Re-dating *Cent noms de Déu*". A *SL* 41, 2001, pp. 111-115.
- Hughes 2002 = Hughes, Robert D.: *The christology of Ramon Llull in the Light of his Ars Magna*. Lancaster: University of Lancaster, 2002. Tesi doctoral.
- Hughes 2005 = Hughes, Robert D.: "Ramon's Llull use of the term 'Deification' and its cognates in the context of the Latin and Eastern Christians views of salvation". A *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*". Palma de Mallorca i Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Universitat de Barcelona, 2005, pp. 281-296.
- Jacobi 1999 = Jacobi, Klaus (ed.): *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Tübinga: Verlag, 1999.
- Jauss 1985 = Jauss, Hans Robert: "I generi minori del discorso esemplare come sistema di comunicazione letteraria". A Picone 1985, pp. 53-72.
- Jauss 1989 = Jauss, Hans Robert: *Alterità e modernità della letteratura medievale*. Torí: Bollati i Bosinghieri, 1989.
- Johnston 1992 = Johnston, Mark D.: "Exemplary Reading in Ramon Llull's *Libre de meravelles*". A *Forum for Modern Language Studies* 28, 1992, pp. 235-250.
- Johnston 1996 = Johnston, Mark D.: *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*. Oxford i Nova York: Oxford University Press, 1996.
- Jones 1931 = Jones, William P.: *The Pastourelle: A Study of the Origins and Tradition of a Lyric Type*. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Kantorowitz 1989 = Kantorowitz, Ernst H.: *I due corpi del re*. Torí: Einaudi, 1989.
- Kelly 1966 = Kelly, Douglas: "The Scope of the Treatment of Composition in the Twelfth and Thirteenth-Century Arts of Poetry". A *Speculum* 41, 1966, pp. 261-278.
- Kelly 1991 = Kelly, Douglas: *The Arts of Poetry and Prose*. Turnhout: Brepols, 1991.

- Lacarra 1979 = Lacarra, Maria Jesús: *Cuentística medieval en España: los orígenes*. Saragossa: Universidad de Zaragoza, 1979.
- Lacarra 1985 = Lacarra, Maria Jesús: "Strutture e tecniche della narrativa castigliana: l'inserimento di racconti". A Picone 1985, pp. 205-230.
- Lacarra i López Estrada 1993 = Lacarra, Maria Jesús i López Estrada, Fernando: *Orígenes de la prosa*. Madrid: Júcar, 1993.
- LAD = Eiximenis, Francesc: *Àngels e dimonis*. Barcelona: Quaderns Crema, 2003.
- Langfors 1977 = Langfors, Arthur: *Les incipit des poèmes français antérieurs au XVI^e siècle*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1977.
- Le Goff 1981 = Le Goff, Jacques: *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.
- Le Goff 1985 = Le Goff, Jacques: "L'exemplum". A Picone 1985, pp. 95-109.
- Le Goff 2002 = Le Goff, Jacques: *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*. Bari i Roma: Laterza, 2002.
- Le Goff 2003 = Le Goff, Jacques: *L'immaginario medievale*. Bari i Roma: Laterza, 2003.
- Lecouteux 1998 = Lecouteux, Claude: *Au-delà du merveilleux. Essai sur les mentalités du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1998.
- Lecoy de la Marche 1886 = Lecoy de la Marche, Albert: *La chaire française au Moyen Âge*. Paris: 1886.
- Lefèvre 1954 = Lefèvre, Yves: *L'Elucidarium et les lucidaires*. Paris: E. De Bocard Éditeur, 1954.
- Liborio 1991 = Liborio, Mariantonia (ed.): *Le forme del romanzo medievale. La descrizione*. Nàpols: Istituto Universitario Orientale, 1991.
- Limor 1985 = Limor, Ora: *The Disputation of Majorca, 1286: A Critical Edition an Introduction*. 2 vol. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1985.
- Llinarès 1964 = Llinarès, Armand (ed.): *Raymond Lulle. Le livre des bêtes. Version française du XV^e siècle*. Paris: Klincksieck, 1964.
- Llinarès 1968 = Llinarès, Armand: *Ramon Llull*. Barcelona: Edicions 62, 1968.
- Llinarès 1970 = Llinarès, Armand: *Livre d'Evast et de Blaquerne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Llinarès 1971 = Llinarès, Armand: "Theorie et pratique de l'allegorie dans le *Libre de contemplació*". A *SL* 15, 1971, pp. 5-34.
- Llinarès 1973 = Llinarès, Armand: "Remarques sur les formes du symbolisme lullien". A *Traza y Baza* III, 1973, pp. 27-44.
- Llinarès 1975 = Llinarès, Armand: "La presencia de Ramon Llull en Francia", A *SL* 19, 1975, pp. 107-115.
- Llinarès 1986 = Llinarès, Armand: "Amor carnal i amor espiritual en Ramon Llull". A *Llengua & Literatura* 1, 1986, pp. 9-29.
- Llinarès 1991 = Llinarès, Armand: "Esprit encyclopédique et volonté de système chez Raymond Lulle". A *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*. Paris: Aux Amateurs des Livres, 1991, pp. 449-458.
- Llinàs 2000 = Llinàs, Carles: *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*. Barcelona: IEC, 2000.
- Longère 1997 = Longère, Jean (ed.): *Historia occidentalis. Tableau de l'Occident au XIII^e siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 1997, pp. 7-58.
- Longpré 1969 = Longpré, Éphrem: "La primauté du Christ selon Raymond Lulle". A *SL* 13, 1969, pp. 5-35.

- Maccoby 1992 = Maccoby, Hyam: *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*. Toronto i Nova York: Free Press, 1992.
- Mahiques 2000 = Mahiques, Joan: *Inferns i purgatoris a la literatura catalana medieval i moderna*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000. Tesi de llicenciatura.
- Marsan 1974 = Marsan, Rameline E.: *Itinéraire espagnol du conte médiéval (VIII^e-XV^e siècles)*. París: Librairie C. Klincksieck, 1974.
- Martín 1996 = Martín, Llúcia: *La tradició animalística en la literatura catalana medieval*. València: Generalitat Valenciana, 1996.
- Martín 2003 = Martín, Llúcia: “On pus escura és la semblança, pus altament entén l’enteniment qui aquella semblança entén. Ramon Llull i el didactisme científicoteològic del *Llibre de meravelles*”. A *Randa* 50, 2003, pp. 25-39.
- Martines 1995 = Martines, Vicent: *Els cavallers literaris: assaig sobre literatura cavalleresca catalana medieval*. Madrid: UNED, 1995.
- Martínez 1909 = Martínez, Pedro: “La ciencia universal: Doctrina de Santo Tomás y Llull”. A *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 12, 1909, pp. 161-164 i 177-186.
- Masip 1999 = Masip, Laura: *Ermitans a la literatura medieval*. Barcelona: PAM, 1999.
- Meier 1997 = Meier, Christel: “Organisation of Knowledge and Encyclopaedic *Ordo*: Functions and Purposes of an Universal Literary Genre”. A *Pre-modern Encyclopaedic Texts*. Brill: Leiden, Nova York i Colònia, 1997, pp. 103-126.
- Méla 1983 = Méla, Charles: “Romans et merveilles”. A *Précis de Littérature Française du Moyen Âge*. París, 1983, pp. 214-235.
- Minois 1994 = Minois, George: *Histoire de l’enfer*. París: PUF, 1994.
- Miquel i Planas 1914 = Miquel i Planas, R. (ed.): *Llegendes de l’altre temps. Viatge al Purgatori de sant Patrici. Visions de Tundal y de Trictelm. Viatge d’en Pere Portes a l’Infern*. Barcelona, 1914.
- Montoya 1981 = Montoya, Jesús: *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (el milagro literario)*. Granada: Universidad de Granada, 1981.
- Montoya i Riquer 1998 = Montoya, Jesús i Riquer, Isabel de: *El prólogo literario en la Edad Media*. Madrid: UNED, 1998.
- Moreno 1982 = Moreno, Felipe: *La lucha de Ramon Llull contra el averroísmo entre los años 1309-1311*. Madrid: Universidad Complutense, 1982.
- Moretti 2002 = Moretti, Franco (ed.): *Il romanzo*. 3 vols. Torino: Einaudi, 2001-2002.
- Morse 1991 = Morse, Ruth: *Truth and Convention in the Middle Ages. Rhetoric, Representation and Reality*. Cambridge, Nova York, Port Chester, Melbourne i Sidney: Cambridge University Press, 1991.
- Moya 2000 = Moya, Pablo César: *Los siervos del demonio. Aproximación a la narrativa medieval*. Madrid: UNED, 2000.
- Muñoz 1989 = Muñoz, Àngela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989.
- Murphy 1974 = Murphy, James J.: *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley, Los Angeles i Londres: University of California Press, 1974.
- Neveux 1979 = Neveux, H.: “Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales 1250-1300”. A *Annales ESC*, 1979, pp. 245-263.
- Obrador 1908 = Obrador, Mateu: “Viatge d’investigació a les biblioteques de Munich y Milà”. A *Anuari de l’Institut d’Estudis Catalans* 2, 1908, pp. 589-613.

- Obrador 1932 = Obrador, Mateu: "Notes per a un catàleg d'alguns còdexs lul·lians de les biblioteques de Palma de Mallorca". A *Estudis Universitaris Catalans* 17, 1932, pp. 166-183.
- Olivar 1977 = Olivar, Alexandre: *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Montserrat*. Barcelona: PAM, 1977.
- Oliver 1904 = Oliver, M. "A propósito del *Félix de meravelles*". A *Boletín Sociedad Arqueológica Luliana* 10, 1904, pp. 290-292.
- Oliver 1965-1969 = Oliver, Antonio: "El beato Ramón Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV". A *SL* 9-11 i 13, 1965-1969, pp. 55-70 (9), 145-165 (10), 47-55 (11) i 89-119 (13).
- Ortalli 1999 = Ortalli, Gherardo: "Animal exemplaire et culture de l'environnement: permanences et changements". A *Berlioz i Polo de Beaulieu* 1999, pp. 41-50.
- Ottaviano 1930 = Ottaviano, Carmelo: *L'Ars compendiosa de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lulle*. París: Vrin, 1930.
- Owen 1970 = Owen, D. D. R.: *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*. Edimburg i Londres: Scottish Academic Press, 1970.
- Pabst 1972 = Pabst, Walter: *La novela corta en la teoría y en la creación literaria. Notas para la historia de su antinomia en las literaturas románicas*. Madrid: Gredos, 1972.
- Paden 1987 = Paden, William D. (ed.): *The Medieval Pastourelle*. 2 vol. Nova York: Garland, 1987.
- Palmier-Foucart 1991 = Palmier-Foucart, Monique: "Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le *Speculum maius* de Vicent de Beauvais". A *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*. París: Aux Amateurs des Livres, 1991, pp. 201-226.
- Paredes i Gracia 1998 = Paredes, Juan i Gracia, Paloma (eds.): *Tipología de las formas breves románicas medievales*. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- Patch 1983 = Patch, Howard R.: *El otro mundo en la literatura medieval*. Mèxic; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Payen i Diekstra 1975 = Payen, Jean-Charles i Diekstra, F. N. M.: *Le roman*. Turnhout: Brepols, 1975.
- Pépin 1987 = Pépin, Jean: *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie a Dante*. París: Études Augustiniennes, 1987.
- Perarnau 1982 = Perarnau, Josep: *Els manuscrits lul·lians medievals de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic*. 2 vol. Barcelona: Facultat de Teologia, 1982.
- Perarnau 1985 = Perarnau, Josep: "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull". A *ATCA* 4, 1985, pp. 7-60.
- Perarnau 1986 = Perarnau, Josep: "La *Disputació de cinc savis* de Ramon Llull. Estudi i edició del text català". A *ATCA* 5, 1986, pp. 7-229.
- Perarnau 1990 = Perarnau, Josep: "El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Llull. Edició i estudi del text". A *ATCA* 9, 1990, pp. 7-182.
- Perarnau 2005 = Perarnau, Josep: *Ramon Llull i la seva teologica de la immaculada*. Palma de Mallorca: Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 2005.
- Pérez 2004 = Pérez, Llorenç: *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*. Barcelona i Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona i Universitat de les Illes Balears, 2004.
- Petit 1985 = Petit, Aimé: *Naissances du roman. Les techniques littéraires dans les romans antiques du XIIè siècle*. 2 vol. París i Ginebra: Champion i Slatkine, 1996.
- Picone 1985 = Picone, Michelangelo: *Il racconto*. Bologna: Il Mulino, 1985.

- Picone 1992 = Picone, Michelangelo (ed.): *L'enciclopedismo medievale*. Ravenna: Longo Editore, 1992.
- PL = Migne, P (ed.). *Patrologia Latina Database*. 5 Cd-rom. Alexandria: Chadwyck-Healey, 1995.
- Platzeck 1942 = Platzeck, Erhard-Wolfram: "La vida eremítica en las obras del beato Raimundo Lulio". A *Revista de Espiritualidad* 1, 1942, pp. 61-79 i 117-143.
- Platzeck 1953 = Platzeck, Erhard-Wolfram: "La combinatoria luliana". A *Revista de Filosofia*, 12, 1953, pp. 575-609.
- Platzeck 1960 = Platzeck, Erhard-Wolfram: "Esencia del Arte luliano". A *Orbis Catholicus* 3, 1960, pp. 287-295.
- Pons 1984 = Pons, Antonio: *Los judíos en el reino de Mallorca XIII-XIV*. 2 vol. Palma de Mallorca: Edicions Miquel Font, 1984.
- Pou 1991 = Pou, José M.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes siglos XIII-XV*. Madrid: Colegio Cardenal Cisneros, 1991.
- Pring-Mill 1991 = Pring-Mill, Robert: *Estudis sobre Ramon Llull*. Barcelona: Curial i PAM, 1991.
- Ramis 1991 = Ramis, Pedro: "Llibre de les bèsties: el príncipe y la sociedad". A *SL* 85, 1991, pp. 149-165.
- Rashed 1976 = Rashed, Amina: *Raison et metaphore selon Raymond Lulle*. 2 vol. París: Université de Paris III: París, 1976. Tesi doctoral.
- Regné 1978 = Regné, Jean: *History of the jews in Aragon. Regesta and documents 1213-1327*. Jerusalem: The Magne Press i The Hebrew University, 1978.
- Rey Altuna 1959 = Rey Altuna, Luis: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid: Gredos, 1959.
- Ribémont 1991 = Ribémont, Bernard (ed.): *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge*. París: Éditions Klincksieck, 1991.
- Ribémont 1995 = Ribémont, Bernard: *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*. Orleans: Paradigme, 1995.
- Ribémont 1997 = Ribémont, Bernard: "On the Definition of an Encyclopaedic Genre in the Middle Ages". A *Pre-modern Encyclopaedic Texts*. Brill: Leiden, Nova York i Colònia, 1997, pp. 47-63.
- Richard 1981 = Richard, Jean: *Les récits de voyages et de pèlerinages*. Turnhout: Brepols, 1981.
- Rico 1970 = Rico, Francisco: *El pequeño mundo del hombre*. Madrid: Castalia, 1970.
- Rico 1972 = Rico, Francisco: *Alfonso el Sabio y la 'General estoria'*. Barcelona: Ariel, 1972.
- Riquer 1968 = Riquer, Martí de: *La leyenda del graal y temas épicos medievales*. Madrid: Editorial Prensa Española, 1968.
- Riquer 1985 = Riquer, Martí de: "Il racconto cortese in Catalogna". A Picone 1985, pp. 275-298.
- Rodríguez Velasco 1999 = Rodríguez Velasco (ed.): *Castigos para celosos. Consejos para juglares*. Madrid: Gredos, 1999.
- Rouse i Rouse 1974 = Rouse, Richard H. i Rouse, Mary A.: "Biblical Distinctions in the Thirteenth Century". A *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 41, 1974, pp. 27-37.
- Rubió 1934 = Rubió, Antoni: "Ramon Llull i el concepte de l'Art en l'Edat Mitjana". A *Paraula Cristiana* 20, 1934, pp. 292-308.
- Rubio 1993 = Rubio, Josep E.: "Les raons necessàries segons l'Art Demostrativa". A *SL* 33, 1993, pp. 3-14.

- Rubio 1994 = Rubio, Josep E.: “Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del *Llibre de contemplació*: estudio de contenidos y de estilo”. A *Antonianum* 69, 1994, pp. 231-260.
- Rubio 1996a = Josep E.: “La Figura S de l’Art lul·liana i el *Llibre de contemplació en Déu*”. A *Llengua & Literatura* 7, 1996, pp. 61-89.
- Rubio 1996b = Rubio, Josep E.: “L’estètica en Ramon Llull: una qüestió epistemològica”. A *Tesserae* 2, 1996, pp. 73-80.
- Rubio 1997 = Rubio, Josep E.: “Alguns antecedents de la Figura T de l’Art Quaternària al *Llibre de contemplació en Déu*”. A *SL* 37, 1997, pp. 79-104.
- Rubio 1999 = Rubio, Josep E.: “Les figures de l’Art lul·liana: la transmutació de l’Art en literatura”. A *Actes del VII Congrés de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*. Vol. I. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, pp. 187-98.
- Rubio 2002 = Rubio, Josep E.: “L’evolució de les figures A, S, T de l’Art quaternària en el trànsit cap a l’Art ternària”. A *Taula*, 37, 2002, pp. 83-98.
- Rubio 2005 = Rubio, Josep E.: “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*”. A *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI*. Palma de Mallorca i Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Universitat de Barcelona, 2005, pp. 145-166.
- Rubió i Balaguer 1984 = Rubió i Balaguer, Jordi: *Història de la literatura catalana. Obres de Jordi Rubió i Balaguer, I*. Barcelona: PAM, 1984, pp. 82-128.
- Rubió i Balaguer 1985 = Rubió i Balaguer, Jordi: *Ramon Llull i el lul·lisme. Obres de Jordi Rubió i Balaguer, II*. Barcelona: PAM, 1985.
- Ruiz Simon 1986 = Ruiz Simon, Josep M.: “De la naturalesa com a mescla a l’art de mesclar sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes”. A *Randa*, 19, 1986, pp. 69-99.
- Ruiz Simon 1997 = Ruiz Simon, Josep M.: “*Quomodo est haec Ars inventiva? L’Art de Ramon Llull i la dialèctica escolàstica*”. A *SL* 33, 1993, pp. 77-98.
- Ruiz Simon 1999 = Ruiz Simon, Josep M.: *L’Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Barcelona: Quaderns Crema, 1999.
- Ruiz Simon 2002 = Ruiz Simon, Josep M.: “*En l’arbre són les fulles per ço que y sia lo fruyt*: apunts sobre el rerefons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes *propter finem*”. A *SL*, 42, 2002, 3- 25.
- Ruiz Simon 2005 = Ruiz Simon, Josep M.: “La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l’etapa ternària”. A *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d’abril de 2004*”. Palma de Mallorca i Barcelona: Universitat de les Illes Balears i Universitat de Barcelona, 2005, pp. 167-196.
- Russell 1977 = Russell, James B.: *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. London: Cornell University Press, 1977.
- Russell 1991 = Russell, James B.: *Satan. The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Russell 1992 = Russell, James B.: *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca Cornell University Press, 1992.
- Russell 1995 = Russell, James B.: *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes, 1995.
- Russell 1996 = Russell, James B.: *Storia del paradiso*. Bari i Roma: Laterza, 1996.

- Sansone 1963 = Sansone, Giuseppe: *Studi di filologia catalana*. Bari: Adriatica Editrice, 1963.
- Schib 1969 = Schib, G. *La traduction française du Libre de meravelles de Ramon Llull*. Schaffhausen, 1969. Tesi doctoral.
- Schmitt 1985 = Schmitt, Jean-Claude: *Prêcher d'exemples*. Paris: Stock, 1985.
- Scott 1996 = Scott, Katherine L.: *Later Gothic Manuscripts 1390-1490*. 2 vol. Harvey Miller Publishers: Londres, 1996.
- Segre 1984 = Segre, Cesare: "Un genere letterario poco noto: il viaggio allegorico-didattico". A *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*. Barcelona: Universitat de Barcelona i Quaderns Crema, 1984, pp. 383-401.
- Segre 1990 = Segre, Cesare: *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*. Torí: Einaudi, 1990.
- SL = Estudios Lulianos / Studia Luliana. Palma de Mallorca, 1957 i ss.
- Smalley 1972 = Smalley, Beryl: *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*. Bologna: Mulino, 1972.
- Solà 2003 = Solà, Teresa: "'Nisi crederetis non intelligetis' lectura d'Is VII, 9 per Ramon Llull". A *ATCA*, 22, 2003, pp. 579-595.
- Soler 1992 = Soler, Albert: "El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars". A *SL* 32, 1992, pp. 3-19.
- Soler 1998 = Soler, Albert: "Espiritualitat i cultura. Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó". A *SL* 38, 1998, pp. 3-26.
- Soler 1999 = Soler, Albert: "Il papa angelico nel *Blaquerna* di Ramon Llull". A *Studi Medievali* 40, 1999, pp. 857-7.
- Stevens 1973 = Stevens, John: *Medieval Romance. Themes and Approaches*. Londres: Hutchinson University Library, 1973.
- Stierle 1972 = Stierle, Karlheinz: "La histoire comme exemple, l'exemple comme histoire: contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs". A *Poétique* 10, 1972, 176-198.
- Suarez-Nani 1972 = Suarez-Nani, T. *Les anges et la philosophie*. Paris: Vrin, 2002.
- Tadié 1982 = Tadié, Jean-Yves: *Le roman d'aventures*. Paris: PUF, 1982.
- Tarré 1941 = Tarré, Josep: "Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París". A *Analecta Sacra Tarraconensia* XIV, 1941, pp. 155-182.
- Taylor 1995 = Taylor, Barry: "Some Complexities of the *Exemplum* in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*". A *The Modern Language Review* 90, 3, 1995, pp. 646-58.
- Thiébaux 1974 = Thiébaux, Marcelle: *The Stag of Love. The Chase in Medieval Literature*. Ithaca i Londres: Cornell University Press, 1974.
- THEMA = Le Goff, Jacques (dir.): *Thesaurum exemplorum medii aevi*. Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiévale: <http://www.ehess.fr/gahom/thema>, 2006.
- Thiolier-Méjean 1996 = Thiolier-Méjean, Suzanne: *Une belle au bois dormant médiévale: Frayre de joy et Sor de plaser*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1996.
- Thomasset 1982 = Thomasset, Claude: *Une vision du monde à la fin du XIIIe siècle. Commentaire du dialogue de Placides et Timéo*. Ginebra: Droz, 1982.
- Toldrà 2006 = Toldrà, Albert: *Mestre Vicent ho diu per spantar. El mès enllà medieval*. València: Universitat de València, 2006. Tesi doctoral.
- Trias Mercant 1997 = Trias Mercant, Sebastià: "La ética luliana de las virtudes en el *Fèlix de les meravelles*". A *EL* 13-14, 1970, pp. 113-52.
- Turroja 2000 = Turroja, Olga: *Estudis sobre El llibre de meravelles de Ramon Llull*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000. Treball de DEA.

- Tusquets 1990 = Tusquets, Joan: “Quatre peculiaritats de Ramon Llull en la demostració de l’existència de Déu”. A *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*. Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1990, pp. 89-96.
- Van Steenberghen 1960 = Van Steenberghen, Fernand: “La Signification de l’oeuvre anti-averroïste de Raymond Lull”. A *SL* 4, 1960, pp. 113-28.
- Varvaro 1968 = Varvaro, Alberto: *Struttura e forme della letteratura romanza del medioevo*. Nàpols: Liguori, 1968.
- Varvaro 1992 = Varvaro, Alberto: “Note su Ramon Llull, narratore”. A Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l’Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989. *Annali Sezione Romanza XXXIV*. Nàpols: Istituto Universitario Orientale. 1992, pp. 199-207.
- Varvaro 2002 = “I romanzi della Romania medievale”. A Moretti 2002 III: 33-56.
- Vidal 1951a = Vidal, José, “Maternidad de María en la mariología de Ramón Lull”. A *Estudis Franciscans* 52, 1951, pp. 367-376.
- Vidal 1951b = Vidal, José: “La mediación universal en la mariología luliana”. A *Estudis Franciscans* 52, 1951, pp. 5-57.
- Viera 1990 = Viera, David J.: “Exempla in the «Libre de Sancta Maria» and Traditional Medieval Marian Miracles”. A *Catalan Review* 4, 1990, pp. 221-231.
- Vilanova 1984 = Vilanova, Evangelista: *Història de la teologia cristiana. Des dels orígens al segle XV*. Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona i Herder, 1984.
- Viñas 1974 = Viñas, David: “Relación entre la ideología ejemplarista de san Buenaventura y la de Raimundo Lulio”. A *Verdad y Vida* 32, 1974, pp. 601-615.
- Vincensini 2000 = Vincensini, Jean-Jacques: *Motifs et thèmes du récit médiéval*. París: Nathan, 2000.
- Von Perger 1999 = Von Perger, M. “Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters”, A *Jacobi* 1999, pp. 435-94.
- Weber 1997 = Weber, Henri: *Histoire des idées et des combats d’idées aux XIVe et XVe siècles de Ramon Llull à Thomas More*. París: Honoré Champion, 1997.
- Welter 1973 = Welter, Jean Th.: *L’exemplum dans la littérature religieuse et didactique de Moyen Âge*. Ginebra Slatkine Reprints, 1973.
- Yates 1985 = Yates, Frances: *Assaigs sobre Ramon Llull*. Barcelona: Empúries, 1985.
- Ysern 1999 = Ysern, Josep Anton: “Exempla i estructures exemplars en el primer llibre del *Fèlix*”. A *SL* 39, 1999, pp. 25-54.
- Zink 1985 = Zink, Michel: *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*. París: PUF, 1985. (Llull pp. 248-263)
- Zumthor 1972 = Zumthor, Paul: *Essai de poétique médiévale*. París: Éditions du Seuil, 1972.
- Zumthor 1995 = Zumthor, Paul: *La misura del mondo*. Milà: Il Mulino, 1995.

5. *Transcripció del manuscrit Vat. Lat. 9443 de la Biblioteca Vaticana = V*

Per raó de l'interès històric i filològic d'aquest manuscrit, considero útil oferir la transcripció en apèndix. Aquesta transcripció, com l'edició crítica del text, segueix els criteris de les *NEORL*.

En tot moment he respectat les lectures que donava el manuscrit i no he intervingut en els errors de còpia. He reflectit a l'aparat, en canvi, les intervencions d'altres mans i els accidents.

De tota manera, per tal de facilitar la lectura dels passatges més problemàtics, ofereixo a continuació un llistat dels errors principals que presenta *V* confrontats al text crític. La resta de variants es poden consultar a l'aparat de l'edició crítica. Com a la *recensio*, s'assenyala el llibre, el capítol i el paràgraf en cada cas. A l'esquerra hi ha la lectura de *V* i a la dreta la de l'edició crítica que anomeno *NEORL*. Quan cal, es dona un context ben ampli per tal de facilitar la comprensió.

[I, 1, 8] Esdevenç-se que per .i.^a gran serpent lo palautz fo jequit et nul ome no i poc habitar. .i. jorn intrá .i. sant home en aquel palautz lo qual cercava on pogués far penitencia et contemplar *et Dieu* viu lo bras e l'aspaza e lo cor qui en la espaza estava.

V
et Dieu

NEORL
Deu e

[I, 2, 14] —Senher —dis Felix—, .i. cavalier demandá a .i.^a bona dona, filla de castetat, que li fezés amor de son cors e la dona demandá-li que era amor. Lo cavalier li dis que amor es so que fa ajustar volentatz diversas a .i.^a fin. La dona demandá al cavalier si aquela amor que li demandava la ajustaria a Dieu en gloria quan trespasaria de la vida d'aquest [...].

V
manca

NEORL
mon

[I, 4, 7] —Senher —dis Felix—, motas vegadas ei avuda voluntat que demandás al savis de nostra lei la maneira segons la qual Deus es .i. en essencia et es en trenitat de personas. Et per paor que *ho* pogés entendre duptava a demandar de la sancta trinitat, de la qual vos prec que·m digatz tantas de paraulas per las quals la puesa entendre.

V
ho

NEORL
no ho

[I, 4, 8] Dis l'ermítá: —.i. mercadier era en .i^a. ciutat que avia gazarhats motz deniers en los quals avia treballat longuament. Aquel mercadier fo malaut mot fortment speritalment e corporalment [...] era malaut car dubtava en la sancta trinitat de nostre senher Dieus, quar no podia entendre que Dieus pusca esser .i. en essencia et en trinitat de personas.

V
manca

NEORL
espiritualment

[I, 4, 19] Can l'ermítá ac ab la significansa de las creaturas significada a Felix la unitat et la trenitat de Dieu, adoncs pujá ensús e per las dignitatz de Dieu volc declarar a Felix la unitat et la trinitat de Dieu dizent aquestas paraulas: —Amable fil, en la natura de Dieu es bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, voluntat e motas d'autres dignitatz son en l'esser de Dieu et cascuna es Dieu et en neguna no es osiozitat. Hon per aissó la bontat no cessa de far ben, so es produir ben en si meteixa et de si meteixa et per infinitat, eternitat, poder, savieza et voluntat fa ben lo qual engendra de si meteixa et de eternitat, poder, savieza, voluntat, lo qual ben engenrat es la persona del Fil e l'engenrador es la persona del Paire [...] et del Fil ix lo Sant Esperit et aissó meteis que fa la bontat fa la immensitat, eternitat, poder, savieza et volentat et ensemps lo Paire, el Fil e-l Sant Esperit són una natura divina .i^a. deitat .i. Dieu.

V
manca

NEORL
et del Pare

[I, 5, 1] Felix demandá al ermitá on es Dieus, car fort se merevellava qom no-l veia. Respós l'ermitan que Dieus está en si metex e es en si metex et en tot quant es *en* essencialment et prezencialment. Et quar Dieus no es cauza corporal, per aissó es invezible als vuels corporals; mais, quar es cauza espiritual, per aissó es vezible als vuels esperituels.

V
en

NEORL
manca

[I, 5, 3] Dis l'ermitan que Dieus está en si metex volent esser Dieu, car volent esser Dieu engendra Dieu e per aisó Dieu esta en Dieu et es .i. Dieu tan solament en lo qual es Dieu qui es Paire en Dieu qui es Fil et es Dieu qui es Sant Esperit et Dieu qui es Fil. Et Dieu qui es Sent Esperit es en Dieu qui es Paire et Dieu Fil es en Dieu Sant Esperit [...] es en Dieu Fil. Et aquesta existencia es per razó de la generacion et la espiracion.

V
manca

NEORL
Deu qui es Pare

[I, 6, 16] Molt plac al rei la resposta de la regina a la qual dis aquestas paraulas: “Regina la razón per ieu son en ofici de rei no es per so que aja fil que sia rei, ans es per so que regne con a rei et que tenga pau et justicia en ma terra en tal manera que Dieus ne sia amat e conogut. Et per aissó, per aventura, si ieu avia fil que fos rei après ma mort et aquel era mal acostumat et no regnava con a rei faria molt de mal, lo qual mal seria [...] rei et per aissó Dieus qui es savi en totas cauzas ordene con après ma mort sia tal rei que sia digne de esser rei et seguesca la fi per que home es en ufici de rei”.

V
manca

NEORL
contra açó per que seria

[I, 7, 14] —Senher —dis la fembra—, ieu plor per la mort de mon fil, lo qual mais [...] que neguna cauza d’aquest mon et per la dolor, ira et tristor, en la qual son per la mort de mon fil, plor et son desconsolada tan fortment que a penas viu et per so que a ma ira puesca aver alcun remezi vaig a .i. sant ermitá qui a nom Blaquerna lo qual es molt sant home e a gran savieza et las gens d’estas terras, quon an alcuna desconsolació o con dupten en alcuna cauza, van a el et demanan-li so en que dupten.

V
manca

NEORL
amava

[I, 7, 37] Lo crestiá dis que la major bontat que Dieu puesca far en home es que·l fasa esser Dieu en la persona del Fil de Dieu et la major granea que puesca esser en home es que sia una persona ab Dieu qui es infinida granea et la major duració que creatura puesca aver es que dur sens fi en esser Dieu et lo major poder que home pot aver es que puesca esser .i.^a persona ab Dieu lo Fil et la major savieza que creatura puesca aver es que sapia *esser* si meteixa esser .i.^a persona ab Fil de Dieu et que sapia que tot quant es creat es creat per so que ela sia home et Dieu. Et la major amor que creatura puesca aver a Dieu et a si meteixa es que am esser una persona ab Dieu; asó meteix que se segueix de virtut, veritat et de perfecció et noblesa.

V
esser

NEORL
manca

[I, 7, 40] Após esta semblansa, lo crestiá dis al pagá si naturalment se sentia moure plus amar et conoixer Dieu per las paraulas que avia ditas de sa fe [...] per las paraulas que·l juzieu et lo sarrazí avian ditas de lur fe et contra la fe dels crestians; car, si·l pagá se sentís pus escalfat del amor de

Dieu et pus illuminat de las obras de Dieu per las suas paraulas que per las paraulas del juzieu et del sarrazí, convenia's de necessitat que sas paraulas sian veras, car si eran falsas seguir-s'ia que la boneza e la granea et las altras virtutz de Dieu fossen a si meteixes et a sas obras contraries, la qual contrarietat es impossibol.

V
manca

NEORL
que

[I, 7, 41] Longuament cogitá lo pagá en las paraulas dels .iii. savis et per las paraules del crestian entés que Dieus participava plus fortment ab home et ab totas creaturas en bontat, granea, eternitat, poder, saviea et voluntat et aissí de totas las virtutz de Dieu; *per que* las paraulas del juzieu et del sarrazí et fon crestiá et dezigá murir a honrar e a conoixer Dieu.

V
per que

NEORL
que per

[I, 7, 42] Molt plac a Felix la bela semblansa per la qual Blaquerna li ac provada la encarnació del Fil de Dieu et fo confermat en la fe en que esser solia et lauzá Dieu qui tanta de savieza avia donada a Blaquerna [...] per semblansas respunia et provava a las questions que hom li fazia et, per aquellas semblansas, adoctrina las gens en bonas costumaz et en amar et en conoixer Dieu.

V
manca

NEORL
que

[I, 8, 22] Can Blaquerna ac recomtada ab semblansas a Felix la razó per que la deitat volc que la humanitat de Crist fos en est mon en paubretat, passió *de senhor* et en mort, Felix conec la razó per aquellas semblansas que Blaquerna ditas avia et lauzá et benezí Dieu et en son cor propauza a esser paubre tots los jorns de sa vida et dezirá morir per donar conoixensa et amor del Fil de Dieu que per la santa humanitat que pres volc esser tan conogut et amat.

V
de senhor

NEORL
desonor

[I, 9, 1] —Senher —dis Felix—, auzit ai recomtar *per que* lo peccat mortal que Adam paire nostre fe adoncs quant manget del frug et fo dezobedient a Dieu son tug en pena corporal; so es a saber fam, set, freg, caut et malautia et mort n'avem.

V
per que

NEORL
que per

[I, 10, 4] Aquest maestre era molt savi en la sciencia de philozophia e dis aquestas paraulas: “Natural cauza es que en tot cors qui sia compost dels .iiii. elemens entra la .i. element en l’altre element sens que la .i. element no corromp l’altre element. Et de totz los .iiii. elemens ix lo compost, so es a saber aquel cors qui es compost dels .iiii. elemens aissí com lo fil de nostra dona sancta Maria que en lo ventre de nostra dona, estant verge, fo ajustat son cors de la carn de nostra dona *entant* la .i. element en l’altre et ixí del ventre de nostra dona estant verge. Enaixí con lo cors compost que ix engenrat dels elemens en altra especia qui no es negú dels elemens ni en aquel cors no es negú dels elemens corruput essencialment”.

V
entant

NEORL
entrant

[I, 10, 5] —Senher —dis Felix—, nostra Dona con vezia son fil que tant amava pendre, ligar, ferir, escarnir, crucificar et auciar, con o poc sufrir ni per *nostra que* Dona no morí de dolor can vi son fil mort en la crotz?.

V
nostra que

NEORL
que nostra

[I, 11, 12] Et, car son contra lur fi, per aissó son en captivitat segons que o significá .i. savi juzieu a .i. altre juzieu segons estas paraulas: “Era .i. savi juzieu qui longuament estudiá en sa lei e meravellava-s molt fortment de la captivitat [...] an estat tan longament. Car en lo temps ans de Crist foron en .ii^{es}. captivitat per alguns grans falliments que feeren, emperó lur captivitat ac fi car en la .i^a. esteron .cccc. ans e en l’altre .lxx.

V
manca

NEORL
dels jueus en la qual captivitat

[II, 13, 4] —Senher —dis Felix al ermitá—, mout me plau la semblansa que-m avetz donada, per la qual m’avetz significat que angel es alcuna cauza, mas de la regina me meravel fortment per que no conoixia en lo rei la natura per la qual amava plus la sua semblansa que la sua dessemblansa, pus que la regina en si meteixa *et* desconexia.

V
et

NEORL
ho

[II, 16, 3] Dis l'ermitá: —.i. sant [21r] religiós estava en oració en la qual lo demoni lo temptá de luxuria. Aquel sant home menbrá .i^a. dona molt bela la qual s'era a el confessada del peccat de luxuria. Aquel sant home sentí en si meteix escalfament de carn per so que remembrava de las paraulas que la dona li avia ditas. La voluntat d'aquel religiós ac plazer de so que la memoria membrava, tro que-l entendement ac consciencia d'aquel remembrament et d'aquella voluntat et escalfament. Per la gran consciencia del entendement, la voluntat se girá en dezamar et la memoria a zoblidar los plazers de luxuria. Et per aissó lo sant home conoc la *memoria* segons la qual l'entendement parla esperitualmente ab la memoria et ab la voluntat, jassia aissó que-l entendement ni la memoria ni la voluntat no agen boca ni lengua ni moven l'aer.

V
memoria

NEORL
manera

[X, 119, 15] —Senher —dis Felix—, con los diables agon magor pena hon pus remembren et entenen et volen, meravel-me per que *volontat*, membrar ni entendre ni tan amar et dezamar ni per que volen fer als homens negun mal, pus que-ls encrex la pena.

V
volontat

NEORL
ha volentat de

LIBRE DE MERAVELAS

Vat. Lat. 9443

V

[TAULA]

[1]¹

De la primera part e primerament si es Dieus	.i.
Que es Dieus	.ii.
De la unitat de Dieu	.iii.
De la trinitat de Dieu	.iv.
On es Dieus	.v.
De la creació del mon	.vi.
De la incarnació del Fil de Dieu	.vii.
que pres en nostra dona Sancta Maria	.viii.
De la sancta passió de nostro senyer Jhesucrist	.ix.
De peccat original	.x.
De nostra dona Sancta Maria	.xi.
De las profetas	.xii.
Dels apostols	.xiii.
Comensa lo segon libre que es dels angels	.xiiii.
Si angel es o no es alcuna cauza	.xv.
Que es angel	.xvi.
D'entendement d'angel	.xvii.
De paraula d'angel	.xviii.
Comensa lo ters libre que es de cel	.xix.
El cel imperi	.xx.
Del firmament	.xxi.
Comensa lo quart libre que es dels elemens	.xxii.
De la simplicitat et la composició dels .iiii. elemens	.xxiii.
De la generació et corrupció dels elemens	.xxiiii.
Del moviment dels elemens	.xxv.
De lamp	.xxvi.
De tron	.xxvii.
De les nieus	.xxviii.
De la plueja	.xxviiii.
De la neu e del glas	.xxx.
De vens	.xxxi.
De temps	.xxxii.
De la batalla que fo feita denant los .ii. fils del rei	.xxxiii.
Comensa lo quint libre que es de plantes	.xxxiiii.
De la generació de las plantas	.xxxv.
De la corrupció dels albres	.xxxvi.

¹ Una mà moderna afegeix al damunt de la primera columna lib. de marevelles. Hi ha una altra anotació sota aquesta mateixa columna il·legible.

De la vertut de las plantas	.xxxvii.
Comensa lo seizen libre que es dels metalls	.xxxviii.
De la genaració dels metalls	.xxxix.
De la qüestió que fo enfre lo ferre e l'argent	.xl.
Del azaman et del ferre	.xli.
De alquímia	.xlii.
Comensa lo seten libre que es de las bestias	.xliii.
De la elecció del rei	.xliv.
Del consell del rei	.xlv.
De la tració que na Renart tractá del rei	.xlvi.
En qual manera na Renart fo porter del rei	.xlvii.
Dels messatges que·l leó tramés al rei dels homes	.xlviii.
De la batailla del laupart et de la unsa	.xlviiii.
De la mort de la Renart	.l.
Comensa lo uchen libre que es d'ome	.li.
Que es home	.lii.
De que es home	.liii.
Per que es home	.liiii.
Per que viu home	.lv.
Perque ama hom aver fils	.lvi.
Perque es hom sa e malaute	.lvii.
Home per que enveliezets	.lviii.
Per que mor home	.lviiii.
Per que hom ama los delietz d'aquest mon	.lx.
Del plazer que hom a en membrar	.lxi.
Del plazer que hom a en entendre	.lxii.
Del plazer que hom a en voler	.lxiii.
Del plazer que hom a en veer	.lxiiii.
Per que hom a plazer en oir	.lxv. [1v]
Perque hom ha plazer en adorar	.lxvi.
Perque hom ha plazer en gustar	.lxvii.
Perque hom ha plazer en sentir	.lxviii.
Per que hom es bo ni per que es mal	.lxix.
De vida activa e de vida contemplativa	.lxx.
De fe et de descreensa	.lxxi.
De esperansa et de dezesperansa	.lxxii.
De caritat et crueltat	.lxxiii.
De justícia et injúria	.lxxiiii.
De savieza et de folia	.lxxv.
De poder et de frevoltat	.lxxvi. ¹
De tempransa et de gola	.lxvii.
De largueza et d'avarícia	.lxviii.
De castetat et de luxúria	.lxviiii.

¹ .lxxvi.] a la interlínia hi ha una nota que remet al marge esquerre de la primera columna il·legible. La anotació corresponent està tallada i no es pot llegir el que diu totalment. Hi ha, a més, una clau que agrupa els capítols des de tempransa e gola al de paciència e ira: [Aque]sts son los vicis [e les virt]uts morals [...] us contraris V₂

De diligencia et accidia	.lxxx.
De humilitat et erguel	.lxxxi.
De continencia et de enveja	.lxxxii.
De paciencia et de ira	.lxxxiii.
De benauransa et malenansa	.lxxxiiii.
De leialtat et de desleialtat	.lxxxv.
D'ensenhament et de vilania	.lxxxvi.
De viltat et de falsetat	.lxxxvii.
De merit et de colpa	.lxxxviii.
De obedinecia et de dezobediencia	.lxxxviiii.
Dezordenació ¹ et dezordenació	.xc.
De riquea et pobrea	.xci.
De liberalitat et de servitut	.xcii.
De semblansa et dessemblansa	.xciii.
De lauzor et de blasme	.xciiii.
De perfecció et de imperfecció	.xcv.
De noblea et de vilea	.xcvi.
De creixer et de mirvar	.xcvii.
De gazarhar et de perdre	.xcviii.
De ardiment et de volpillea	.xcviiii.
De honrament et de dezonor	.c.
De belea et de legea	.ci.
De consolació e desconsolació	.cii.
De gaug et de tristicia	.ciii.
De concordansa et contrarietat	.ciiii.
De comensament et fi	.cv.
De granea et poquea	.cvi.
De acostumansa et dezacostumansa	.cvii.
De predestinació et de franc arbitre	.cviii.
De abstinencia	.cviiii.
De consiencia	.cx.
De confessió	.cxii.
De penitencia	.cxiii.
De oració	.cxiiii.
De almoina	.cxv.
De entenció	.cxvi.
De temptació	.cxvii.
De vanagloria	.cxviii.
De edificar	.cxviiii.
De regiment	.cxx.
De elecció	.cxxi.
De peccat	.cxxii.
De resurrecció	.cxxiii.
De miracles	.cxxiiii.
Comensa lo noven libre qui es de paradís e primerament de gloria dels angels	.cxxv.
De la gloria que la anima d'ome a en paradís	.cxxvi.

¹ dezordenació] la -z- sembla ratllada o cancel·lada V

De la gloria que·l cors del home aurá en paradís	.cxxxvi.
Comensa lo dezen libre que es de infern e primerament de la pena dels diables	.cxxxvii.
De la pena que las animas an en infern	.cxxxviii.
De la pena que·l cors human aurá en infern	.cxxxviiii.
De la fi del libre de meravellas	.cxxx.
Del segon Felix	.cxxxix.
[2]	

[Proleg]

[1] En tristícia e en languiment estava .i. home en estranha terra. Fortment se meravellava de las gens d'aquest mon com tan pauc conoussian et amavan Dieu, qui aquest mon a creat e donat als homes en gran nobleza et boneza, per tal que per els fos mot amat et conogut. Aquest home plorava e planhia con Dieus en est mon a tan paucx amadors servidors et lauzadors e per so que sia conogut amat et servit fa aquest *Libre de meravelles* lo qual departeis en .x. partz: so es a saber Dieu, angels, cel,¹ elemens, plantas, metals, bestias, home, paradís, infern.

[2] Aquest home avia .i. fil que mot amava e que havia nom Felix, al qual dis estas paraulas: —Amable fil, quais morta es savieza caritat e devoción e paucx son los homes que son en la fin a la qual nostre senhor Dieus los a creatz. No es la fervor ni la devoció que esser solia en lo temps dels apostols e dels martirs qui per conoisser e per amar Dieu languian e morian. A meravellar te coven hon es caritat e devoció anada. Ve per lo mon e merevella't dels homens per que sessen a amar et conoisser et azorar Dieu. Tota ta vida sia en Dieu amar et conoisser e plora per los fallimens dels homes que Dieus ignoran e dezaman.

[3] Obedient fo Felix a son paire, del qual pres comiat ab gracia e ab benediccion de Dieu. Et ab la doctrina qui li doná son paire anava per los boscatges, per mons e per plans, per erms et per poblats, per princeps e per castels e per ciutatz et meravellavas de les meravelles que son en lo mon e demanava so que no entendia et recontava so que sabia e-n trebals se metia per tal que a Dieu fos feita reverencia et honor.

¹ cel] a la interlínia V₁

[I] DE PRIMERA PART

[1] Et primerament si es Dieu .i.

[1] Con Felix fo partit de son paire e fo en .i. gran boscatge et hac anat longuament, encontrá .i.^a. azauta pastoressa qui guardava bestiar. —Amigua —dis Felix—, molt me meravel de vos con tota sola estatz en aquest boscatge en que son motas malas bestias que poirian donar dampnatge a vostra persona et vos nos avetz forsa que vostres uvels als lops ni a las malas bestias defendre poguessetz.

[2] Dis la pastoressa: —Senher, Dieus es esperansa, companhia et confort de mon coratge e en sa guarda e virtut estag en est boscatge car el ajuda a totz aquels qui en el se confien et, car a tot poder et tota savieza et tota bondat, son-me meza en sa garda e en sa companhia.

[3] Molt plac a Felix las paraulas que dis la pastora de nostre senhor Dieus e meravellá-s con en ela avia tanta d'esperansa et de saviesa et aná avant en son viatge. Quant ac anat .i. petit et el auzí que la pastora cridá et plorá molt altamente et viu que corria detrás .i. llop que s'enportava .i. ayel. Felix se meravellá de la pastora con avia tan d'ardiment que-l llop encalsava.

[4] Dementre que la pastora encalsava lo llop et Felix vas ela venia corrent per tal que li ajudés, lo llop jaquí l'ayel et aucís et devorá la pastora et aná a les ovellas et aucís moltas ovellas e moltz moutos. A gran meravella entrá Felix en pensament de so que vist avia et membrá las paraulas que la pastora li avia ditas de Dieu en que tan fort se confizava.

[5] Dementre que Felix enaisí cogitava, e-s merevellá de Dieu qui a la pastora no ac ajudat pus que en el se confizava, cazec en gran temptació et duptá en Dieu et ac openion que Dieus no fos res qar semblant li fo que si Dieus fos que a la pastora ajudés. Ab aital temptacion et openion aná tot jorn Felix tro a la nued, que esdevenç [2v] en .i. ermitatge en que estava .i. sant home que longament en theologia e en philozophia avia estudiat et ab sos libres et ab sa savieza en aquel ermitatge Dieu contemplava et adorava.

[6] L'ermitan saludá Felix molt agradablement en son venir, mas Felix no li pot re dir mas que totz esbaitz se gitet a sos pes et estec longament ans que parlar pogués. L'ermitá se meravellá de Felix parlar non podia e en son semblant conoissia que alcun esbayment avia. Felix en son coratge se meravellava de la temptacion que avia, la qual mot forment lo turmentava. E, on pus forment era temptat, pus fort considerava et afermava que Dieus res no fos; car si fos ja non l'agez jequit cazer en tan greu temptacion e majorment pus que el per amor de Dieu avia preparaz que anés per lo mon per tal que a las gens le fezés amar et conoisser, honrar e servir.

[7] —Bels amicx —dis l'ermitá—, vos que avetz ni perque estatz tan esbaitz?

[8] —Senher —dis Felix—, molt son meravellat de Dieu com m'a dezamparat ni m'a jequit cazer en tan greu temptacion ni per que dezampará la pastora que-l llop¹ a morta. Et adoncs Felix recomtá al sant home com era caut en dupbitació que Dieus fos res e pregá'l que li ajudés con pogués esser en la devoció e en la fe en que esser solia.

[9] —Felix —dis l'ermitá—, en .i.^a. terra avia .i. rei que molt amava justicia et sobre sa cadira reial havia fait .i. bras d'ome que era de pera et en se man tenia .i.^a. espaza. E-n la poncta del aspaza estava .i. cor que era de .i.^a. pera vermella a significansa que lo cor del rei avia voluntat a moure lo bras que mogué l'espaza que justícia significansa. Esdevenç-se que per .i.^a. gran serpent lo palautz fo jequit et nul ome no i poc habitar. .i.

¹ llop] afegit i cancel·lat aporta V

jorn intrá .i. sant home en aquel palautz lo qual cercava on pogués far penitencia et contemplar e Deu viu lo bras e l'aspaza e lo cor qui en la espaza estava. Molt fortment se merevallava de so que la espaza e-l bras e-l cor significava, emperó tan longament cogitá en aquella figura d'estró que apercebé so per que aquella figura era feita.

[10] —Senher —dis Felix—, aquesta semblansa que vos deitz que significa?

[11] —Bels amix —dis l'ermitan—, considerar devetz que aquest mon es per alcuna ocazion de ben car sens ocazion de ben no poria esser tan bel mon con aquest e si Dieus res no era seria lo mon per ocazion de mal, car mais seria de mal que de ben. E car be se coven a esser e mal se coven a no esser, es semblant que so per que-l mon es bon es Dieus e so per que-l mon seria major en mal que en ben seria no esser Dieu; sens l'esser del qual tot quant es seria debadas e seguir-s'ia que ben fos per so que fos mal e mal seria per si meteis e seria la fi de be e asó es molt inconvinent, per lo qual es declarat Dieus esser.

[12] Molt consirá Felix en las paraulas que-l bon hom li dezia e en sa anima se comensá a alegrar et en sospirant et ab plor dis aquestas paraulas: —Vertut e forsa de coratge era en la pastorele com lo lop encalsava. Si Dieus fos alcuna cauza a la virtut de la pastora ajudara ni la virtut que en ma anima esser solia en amar Dieu no falira.

[13] —Bels amix —dis l'ermitan—, en Dieus es caritat et justicia et car la pastorela Dieu amava et servia et en el se confiava, a la preza a la sua gloria et a vos ha donada meneira con siats fort contra temptacions et que creatz en Dieu com no poiretz entendre. E cor l'ome que a pres tant alt negoci con vos, altz e fortz deu esser de coratge. Et per aissó, Dieus a-us laissat temptar al diable per so que vos acostumetz [3r] a esser fortz e fermes de coratge contra temptació e vici.

[14] Aprés que-l sant home ac ditas las paraulas, pres .i^a. verga e fo .i. cercle environ de Felix. Enaprés el li demaná si li era semblant que fora d'aquel cercle fos alcuna cauza de major necessitat que dintre. Dementre que Felix se meravellava de la questió que-l ermitá li faia, l'ermitan dis que granea se concordava plus fortment ab esser que poquea. Et, car so qui era fora lo cercle era en major granea que so que era de dintre, per aissó es de major necessitat que fora lo cercle sia alcuna cauza que dintre.

[15] Aprés aquesta semblansa, lo sant home dis que razon jutja et conois que fora lo firmament coven esser alcuna cauza et aquella cauza es Dieu con sia cauza que so que es dintre lo fermament no sia en tan gran quantitat con es lo firmament que conté tot so que a en si e si Dieus no era defora lo firmament seguir-s'ia que major cauza fos no esser que esser cor defora lo firmament seria no esser en infinida granea et so que seria dintre lo firmament seria granea finida et termenada et aissó es molt inconvenient.

[16] Dementre que-l ermitá dezia aquestas paraulas, .i^a. gran serpent passá de costa Felix et Felix ac molt gran paor de la serpent et meravellá-s fortment com l'ermitan no-n avia paor.

[17] —Amable fil —dis l'ermitan—, si Dieus res no fos no fora¹ resurreccion e lo mon fora eternal e fora per si matex et tot home, pus que fos mort, fora en privacion et no esser d'on se seguira que lo mon fos per so que los homes mez esteguesson en no esser que en esser car en no esser estegren sens fi e en esser son dementre que viuen en lo mon. Doncs vos podetz considerar en vos meteis conoixer que, si Dieus res non era, la vostra natura no agra avuda paor de la serpent cor natural cauza sia desigar morir pus que mort fos ocazion per la qual hom vengués al major estament perque fos so es a saber que tostemps fos en privacion. Mas, car vostra natura hac temor de mort, es significat que Dieus es; ab lo qual los homes justz estaran en gloria que no aurá fin aprés resurreccion.

¹ no fora] *al marge V₁*

[18] —Senher —dis Felix—, segons vostres paraules me fetz meravellar per que no avetz avuda paor de la serpent pusque amatz esser per natura contra no esser.

[19] —Bels amix —dis l'ermitá—, tant es plazent cogitar et amar en Dieu que totz aquels qui en el saben amar e conoixer lo deziren vezer et aver en gran gloria e mensprezan la vanitat d'aquest mon qui poc dura. On per aissó, amable fil, no e paor de mort ans dezir morir et esser ab Dieu; per lo qual dezir podetz vos apercebre que Dieus es, car si Dieus res no era, ieu agra avuda paor ab vos ensemps la qual paor vos avetz avuda cor Deu no sabetz amar ni conoixer.

[20] Molt plac a Felix la proansa que·l ermitan li ac feita de Dieu e loá et benezí Dieus que·l avia enluminat de la sua conoissensa. Ab contricció et ab plors se rendec a Dieu per culpable et del sant home pres penitencia lauzant Dieu, lo qual benezia per so cor avia tan bon contemplador en aquel ermitatge e deziyá que motz ermitans fosson ab gran savieza et amor en conoixer e amar nostre senher Dieus.

[2] Que es Dieus .ii.

[1] —Senher ermitá —dis Felix—, sabriatz-me vos dir que es Dieus? Car mot o dezir saber per so que, en la conoissensa que auria de saber so que Dieus es, s'exalsaria la mia voluntat en amar Dieu pus fortment que no·l am con sia natura que per inluminat entendement sia voluntat pus alta en amar so de que·l entendement a conoissensa.

[2] Longament considerá l'ermitá en la demanda que li ac feita Felix. Dementre que·l ermitá considerava la manera [3v] per la qual pogués donar a entendre a Felix so que es Dieus, Felix se meravellá del ermitan can no li respondia a la demanda que feita li avia et dis aquestas paraulas:

[3] —Senher, .i. hom atrobá .i^a. peira preziosa que valia .m. sous la qual vender per .i. denier a .i. home que la peira conoissia de la qual peira ac .m. sous. Doncs vos, senher, si sabetz so que es Dieus prec-vos que m'o digatz per so que ieu, segons so que Dieus es, lo sabia amar et conoixer. E t si vos no sabetz so que Dieus es, gran meravella e con lo podetz tant amar sens conoissensa ni com per Dieu podetz sostenir en est ermitatge tan aspra vida. Et es-me semblant que si vos no sabetz so que Dieus es que enaisí per poca ocazió, lo mensprezats can fe l'ome la peira que no conoixia que per .i. denier la doná, lo qual denier conoissia. Per la qual conoissensa que hac del denier et per la ignorancia que ac de la virtut de la peira, amá mais aver lo denier que la peira.

[4] —Amable fil —dis l'ermitan—, en .i^a. terra s'esdevenc que .i^a. dona auzí lauzar .i. rei de saviesa et de poder et de totas bonas costumaz et per lo gran ben que ac auzit dir del rei ac voluntat que anés en aquella terra on lo rei era. Can fo denant lo rei et vi lo gran ordenament de sa cort e vi son gran poder e son bo regiment et enquera que vi lo rei mot bel en persona e be acostumat e ple de virtutz, adoncs ac molt pus gran amor al rei que no avia d'abans can lo rei vist no avia.

[5] E vos, bel fil, avetz ja dita la natura per la qual la voluntat ama pus fortment so que hom conois que so que no conois et de mi vuel que sapiatz que ieu son vengut en est ermitatge per so que pueca aver conoixensa de so que es Dieus car mot o ai dezirat a saber lonc temps a et, per so que o pueca saber, ai estudiat longament en teologia et en filozofia e en est ermitatge fas tot quant puec con la essencia de nostre senher Dieus pogués entendre e saber.

[6] L'ermitan dis a Felix: —.i. rei avia moller la qual era mot bela e bona e que·l rei molt amava. Aquella regina amava lo rei molt fortment et, per la gran amor que li avia, era guiloza del rei e de .i^a. sua donzela ab la qual lo rei voluntiers parlava per las plaens pauraulas que la donzela avia. Aquella regina estava tots jorns en gran tristor e per neguna cauza que lo rei li fezés ni li dissés no la podia alegrar d'on lo rei se meravellava s'esforsá lo rei aitant can pot que la regina pogués tenir paguada et a la fin, can vi que alegrar no la podia, ac sospicha en la regina e cogitá que ela fos contra onestat de sa persona.

[7] —Bel fil —dis l'ermitá—, can lo rei fo intrat en gelosia et ac sospicha de sa moller, adoncs comensá a dezamar la regina e per la regina dezamá la donzela.¹ Longament estec lo rei que ab la donzela no parlá e la regina se comensá a alegrar; per lo qual alegrement ac lo rei gran meravella quar dabant quon a la regina fazia totz los plazers que podia, no la poc alegrar. E pueissas, quan se jequí d'aquels plazers, ac la regina major amor al rei que no solia. Mot se meravellava lo rei de la estranha manera de la regina et segons quela manera se laixá amar a la regina per tal que fos alegre e paguada en la sua amor.

¹ donzella] *cancel·la* regina V

[8] Can los homes d'aquest mon an plazers dels delietz temporals et aquels no amen per lo creador que·ls a creatz per so que hom ab els et en els lo sabia amar e conoisser. Adoncs s'estranha Dieus d'aquels homes per la qual estranhetat hom no·n pot aver conoissensa ni en Dieu no pot hom aver la delectacion que auria si·n avia conoissensa. Mas can hom se laissa d'amar los delietz d'aquest mon ab los quals delietz et ab lo qual mon hom [4r] ama Dieus, adoncs los delietz e·l mon queren hom e donon manera per la qual hom am Dieu e de Dieu aja conoissensa.

[9] E per aissó, bel fil —dis l'ermitan—, podetz vos aver conoissensa en est mon de so que es Dieus, so es a saber que Dieus es so perquè lo mon vos lunhará d'amar Dieu si·l mon amatz per el metex e Dieus es so per que lo mon vos significará Dieu si·l mon amatz per so que puscatz conoisser et amar Dieu.

[10] —Amable fil —dis l'ermitan—, de so que Dieus es a hom conoisensa dizen que en Dieu no a neguna cauza que sia defalent en nobleza ni en perfeccion de bonea, de grandeza, de eternitat, de poder, savieza, de voluntat, de virtut e de las autras perfeccions que son en Dieu. On, con hom es vengut a conoisensa que Dieus no es neguna cauza on aja null defalliment, hom puesca aver conoisensa de Dieu lo qual es so en que a compliment de tota boneza e de tota grandeza et de tota eternitat et axí de poder, de savieza, de virtut, de voluntat et de totas dignitatz.

[11] —Bel fil —dis l'ermitan—, .i. mercadier avia .m. bezans et ac dezieg que·n pogués aver altres .m.. E quan n'ac .ii. .m. encontinent ne volc aver mais et enaissí goanyá .c. .m. bezans que encara no poc aver sadolament a sa anima. Et d'aisó fo lo mercadier molt meravellat et cogitá que lo compliment de son dezig no estava en deniers et ac opinion que son dezig se complís en aver castels e vilas et possessions, las quals volc aver et ac et encara no·n atrobá compliment; cor hon mais ne comprava et n'avia mais crezzissia sa voluntat en aver vilas e castels.

[12] Dementre que lo mercadier muntuplicava en requeas e vi que no se·n podia sadolar, el se pensá que sa anima pogués sadolar en aver moller et enfans. Moller ac et enfans et encara no fo sadol e volc aver honrament et motas altraz causas e hon mais causas avia mais sa anima dezigava aver. Molt fortment se meravellava lo mercadier con no podia sadolar sa anima de neguna cauza d'aquest mon et a la fi considerá que agués Dieu en sa anima et adoncs quon amá Dieu et serví Dieu de so que Dieus donat li avia adoncs fo sadol e plen et no volc pus aver. Doncs vos, bels fils, sapiatz que Dieus es so que dona a la anima sadollament en est mon con l'ama e·l servex de son poder.

[13] Per .i.^a. aforest en la qual .i. ermitan estava, passá .i. cavallier cavalcant en son caval garnit de totas armas, lo qual cavalier encontrá l'ermitan que cullia de las erbas ab que vivia en aquel ermitatge. Aquel cavalier demandá al ermitan que era Dieu et l'ermitan respós et dis que Dieus es so per que es creat et hordenat tot cant es e Dieus es so que ressuscitará los homes bons e mals e dará gloria per tots temps als bons homes et pena als mals e Dieus es aquella cauza que fa ploure e florir e granar et que dona vida et sostenement a tot cant es. Can l'ermitan ac satisfag al cavalier de la demanda que li ac feita, l'ermitá demandá al cavalier que era cavalier et lo cavalier li respós e dis que cavalier es home elet a cavalier en caval per tenir justicia e per gardar e salvar lo rei et son poble per tal que puesca regnar en tal manera que son poble ne puesca Dieus amar e conoixer.

[14] —Senher —dis Felix—, .i. cavalier demandá a .i.^a. bona dona, filla de castetat, que li fezés amor de son cors e la dona demandá·li que era amor. Lo cavalier li dis que amor es so que fa ajustar volentatz diversaz a .i.^a. fin. La dona demandá al cavalier si aquela amor que li demandava la ajustaria a Dieu en gloria quan trespasaria de la vida d'aquest.

[15] El cavalier romás confós de la demanda que avia feita a la dona e dis aquestas paraulas: “Longament [4v] e estat sotzmés a falsa amor et e havuda ignorancia d’amor vera”. E dis a la dona que be conoissia que vera amor fazia hom ajustar a Dieu et fazia hom lunhar de tracion, luxuria, coardia e tot engan e faliment. Mais, emperó, encara volia saber de so que amor es en si metexa, car .i^a. cauza es so que amor fa altra cauza es so que es amor et per aissó pregá la dona que li donés conoisensa de so que amor es, pus que li avia donada conoisensa de fola amor la qual amada avia sens que conoisensa no-n avia avuda.

[16] Molt plac a la dona la devocion del cavalier et lauzá Dieu que-l avia escalfat del foc de vera amor e dis a Dieu aquestas paraulas: “Senher ver Dieus gloriós pus per amor as enamorat aquest cavalier prec-te que li donés conoixensa de so que es amor car ieu per ta gracia e per ta virtut li e dada conoixensa de la obra que fa amor, mais el vol pujar pus alt son entendement a amor per so que miels la puesca amar et vol saber so que es amor en si metexa”.

[17] Can Felix ac ditas al ermitan las paraulas d’amor que foron enfre la dona e-l cavalier, el conec que Felix no-s tenia per contengut de la conoisensa que li avia donada de Dieu l’esser del qual li avia significat per las obras que Dieus fa en las creaturas et conec que Felix volia saber l’esser que Dieus es en se metex et en sas obras et per aissó l’ermitá dis a Felix estas paraulas:

[18] —Un philosoph avia .i. fil que molt amava al qual mostrá longuament philozofia. Can son fil fo be savi en la sciencia de philozophia, son paire li mostrá .i. libre que el avia escrig e demandá-li se conoisia que el fos home per so car avia escrig lo libre o per so car era son paire. Lo fil respós que per lo libre conoixia que era home car home se pertany escriure. Mas majorment conoixia son paire esser home per car avia engenrat home.

[19] Aprés aquest exemple, l’ermitá dis a Felix que Dieus es so qui-s pertaihn a la obra que negun no pot far mas Dieus tan solament, la qual obra fa Dieus en las creaturas. Mas so per que hom a major conoissensa de so que Dieu es en si mateis es con Dieus, en si meteis et de si meteis, engendra Dieu; so es a saber que Dieus lo Paire engendra Dieus qui es Fil et del Paire et del Fil ix Dieus qui es Sant Esperit et tots .iii. son .i. Dieu tan solament los qual Dieus es aquella cauza qui es Paire Dieus et qui es Fil Dieu et qui es Sant Esperit Dieu et qui es .i. Dieu et no .iii. Dieus. E Dieus es aquella cauza qui es bon, infinit, eternal, savi, voluntariós, virtuós et qui es complit en si metex de tota boneza et de tota infinitat et de tot so qui es en si metex.¹

[20] Molt plac a Felix la conoixensa que-l ermitan li ac donada de Dieu et lauzá Dieu et benezí que si meteis li ac fag conoixer et en sa anima sentia muntiplicar amor en amar Dieu per so car miels lo conoissia que d’abans no fazia.

¹ metex] anotat al marge trinitat V₂

[3] De la unitat de Dieu .iii.

[1] Dis Felix: —En .i.^a terra avia .i. rei que era molt bel de persona et era molt be acostumat de virtutz. Aquel rei avia gran poder de gens et de riquesas et era fortz en sa persona et avia molt noble coratge. .i. seu cavalier avia gran dezieg que moltz reis fossen en lo mon semblans a aquel rei per tal que en lo mon fos amor et concordia enfre .i. rei et altre et que ensemps feessen estar lo mon en tal disposicion que Deus ne fos conegut et amat per las gens.

[2] Aprés estas paraulas, Felix dis: —Senher, saber volria si es .i. Dieu tan solament o si-n son moltz car molt ai gran meravella si son moltz Dieus pus que .i. Dieus on sia tot compliment desig conoixer et amar con sia cauza, que si son motz Dieus selguex-se [5r] per natura, que moltz Dieus degué desirar e moltz ne desirés conexas et amar.

[3] Dis l'ermitá: —Si es .i. Dieu tan solament pot esser en el tot compliment e si-n son mes de .i. fora .i. Dieu pus complit que totz si agués en si matex tota la virtut que cascun Dieu auria en si matex per si metex. Doncs convenient cauza es que sia en .i. Dieu tota nobleza, la boneza, la grandeza et la vertut que poiria esser en toz los dieus los quals enfre totz no poirian aver tan gran granea con .i. ne pot aver so es a saber que .i. Dieu pot esser infinit et pot esser sobiran en boneza e en poder. Mas si eran moltz dieus eguals cascun convenia que fos fenit e termenat en altre e negun no seria poderós en tot so que seria. Et si era .i. Dieu infinit e poderós e sobirá a totz los altres dieus convenia que totz los altres li obezissen, car contrastar no li poirian. Et per aissó seguir-s'ia que a la fin no fos mais .i. Dieu tan solament.

[4] Un fol rei desirava esser rei et senher del regne de .i. altre rei que era rei mot savi et be acostumat lo qual tenia son regne en pau et en justicia. Aquest rei qui era savi volia esser rei del regime del rei fol, car vejaries li era que mot mala cauza¹ sia regnar rei on no sia savieza, justicia et regiment. Esdevenç-se que amdós los reis se combateron e vengut fo aquel rei en que era saviesa e justicia e-l rei fol fo senher del regne d'aquel rei que vengut avia. Aquel fol rei tenc en gran trebail los .ii. regnes que possezia, car no era savi en tenir terra et, per la ignorancia e la mala acostumansa de luy, foren las gens en gueras et en paupertat on se seguia molt de mal.

[5] Can l'ermitá ac ditas aquestas paraulas, Felix se meravellava fortment e dis: —Senher segons vostras paraulas es significat que sien moltz Dieus, car tot aquest mon es quaix en trebals et en guerras e moltz homes a per lo mon que son enemix de virtutz et amadors de vicis. Los huns homens son d'una secta e los altres d'altra e per aissó par segons vostres paraules que sien moltz Dieus o que sia .i. Dieu en lo qual no aja defalliment de savieza, justicia, boneza, poder, virtut, car si era .i. Dieu qui fos virtuozes, savi, just, poderós, tenria son poble en via de veritat et en pau et en caritat.

[6] —Bel fil —dis l'ermitá—, tot home a alcuna semblansa a Dieu car tot home es bo en quant que es creatura et en quant es ab entendement e ab voluntat e la boneza que a es semblant a la boneza de Dieu, per so car la boneza qui es Dieu a pozada semblansa de si matexa en l'entendement e en la voluntat del home. E, quar home a alcuna semblansa de Dieu, a per natura que am e conoga son semblant so es Dieu. Mas, cor home no sap ni vol uzar saviament de la semblansa que a de Dieu, fa contra si metexa semblansa e contra la semblansa de son Dieu; hon per aissó vol cascun home esser Dieu quon fa contra Dieu. Dons la dezordenansa dels homes que no aman .i. Dieu fa esser lo mon en trebail e en dezordenament et en error. E-l Dieus que es .i. a-ls donada libertat con lo pusan amar et coneixer, per tal que-ls don gran gloria si francament et no costreta lo volent amar et conoixer car tan ama Dieus sa semblansa en home que

¹ era] *expuntuat V*

oazion a donada a home con i pusca multiplicar gran gloria per rahon de merit que hom aja en far bonas obras.¹

[7] Un cavalier cassava lo qual seguí tan longament .i. senglar que de totz sos companhós se pertí e jac la nueg en .i. boscatge. A la nueg ac paor per la qual paor se meravellá que era oca|zion [5v] de sa paor. Dementre que-l cavalier avia paor, el ac openió que lo sol fos Dieus pensant quon de dias no avia paor e per la ausencia del sol cogitá que avia paor.

[8] L'endemá quan lo cavalier se-n tornava en torn hora de mieg dia, el se encontrá ab .i. escudier al qual avia mort son paire lo qual li fe gran paor en son venir cor dubtá'l molt fortment per so car li tenia tort e car era sens armas e l'escudier era tot armat. Lo cavalier pregá lo sol que li ajudés contra l'escudier qui vezia venir, mas per tot so lo cavalier no perdé sa paor ans temia pus fortment murir on pus fortment a el s'acostava e venia ab la lansa per el ferir.

[9] Can l'escudier fo acostat a el e-l volc ferir ab la lansa per los pietz, lo cavalier li clamá mercé e pregá-lo que ans que-l auciés l'escoltás car .i.^a aventura que li era esdevenguda li volia recontar. L'escudier retenc son colp e-l cavalier li recomtá con el avia avuda paor en lo boscatge per ausencia del sol e com ac opinion que el sol fos Dieus. En après li dis que el conoixia que lo sol no era Dieu, car si fos Dieus agra-li ajudat a sa paor pus que-l veia.

[10] Après estas paraulas, lo cavalier li demandá si el era pus digne de mort per so quar li avia mort son paire e per so car ac opinion que-l sol fos Dieus. L'escudier fo molt meravellat de la demanda que-l quavalier li ac feita. Dementre que-l escudier se meravellava et estava enpaxat de la respension, lo cavalier li fe outra demanda, so es a saber si el era culpable a son Dieu per so car avia duptat a respondre a la demanda que es leugera a home que pus ama Dieu que son paire.

[11] Longuament cogitá l'escudier en las doas demandes que-l cavalier li ac feita et a la fi dis que el devia aucire lo cavalier per so quar li avia mort son paire; mas per so quar avia descrezut en Dieu, opinant que-l sol fos Deu, no-l devia aucire ans lo deuria adoctrinar e certificar en conoixer et en amar Dieu.

[12] Après se conoc per culpable quar tant longuament ac duptat a respondre. Quan l'escudier ac respost, lo cavalier dis que, per so quar era culpable, avia mestier perdon et, quar avia ad adoctrinar de donar conoeixensa de Dieu, no-l devia aucire. E enaprès clamá mercé de la colpa que li tenia per la mort de son paire. Amdós s'acorderon e-s pacificaren en .i. Dieu a amar et a conoixer et foron amix longuament amant .i. Dieu.

[13] Can l'ermitan ac ditas aquestas paraulas, el dis a Felix que lo mon es en trebal et en dezordonació per so quar las gens son frevols en saber et en caritat e quar son en diversas opinies contraries a Dieu. Mas los homes se concordavan en conoixer et en amar .i. Dieu, adoncs seria lo mon en bon estament e serian les gens en caritat et en amor et acordables en .i. Dieu, aissí quan l'escudier e-l cavalier qui en .i. Dieu se convengron per perdon et per caritat et conoisensa.

¹ obras] *anotat al marge* ffranch arbitra V₂

[4] De la trinitat de Dieu .iiii.

[1] —Senher ermitá, a .i.^a. sancta festa que hom appella de sancta trinitat uvei prezicar de la trinitat de Dieu en lo qual prezicava fu fort meravellat quar lo bon home que prezicava dis que hom no deu proar a las gens que Deus sia en trinitat quar mellor cauza es a las gens que creen en la trinitat de Dieu que si la entenian per razons necessarias. Molt fiu, senher, meravellat de aquelas paraulas quar, si el bon home dis veritat, seguex-se que hom aja major merit en aver crezensa de la trinitat de Dieu que en aver conoixensa e voluntat pot mas amar per ignorancia que per conoixensa.

[2] L'ermitan dis que en .i.^a. ciutat avia motas [6r] costumias que eran contra Dieu e contra dreg e contra regimen de princep. Aquellas costumias eran franquezas que lo poble d'aquella ciutat avia, per las quals franquezas lo rei d'aquella ciutat no podia tenir justícia. .i. dia s'esdevenc que .i. home d'aquella ciutat ac fait homicidi, el rei volc punir aquell home, mais per algunas franquezas l'ac a solre e n'ac a penre diniers et perdonar a aquell home.

[3] Molt desplaç al rei can per diners ni per neguna franqueza ac a jequir justícia e dis als homes d'aquella ciutat aquestas paraulas: “Dos homes pecadors estavan danant .i. altar, la .i. pregava Deus que li perdonés per so car lo temia l'autre clamava mercé a Dieu per so car l'amava. Doncs vosaltres, qui contra justícia alargatz vostras malas costumias, vuel que-n respondatz Deus a quals d'aquels dos homes deu enans perdonar”.

[4] Conseyl fo fait en aquella ciutat sobre la demanda que·l rei fazia, acort fo emprés que al rei dissessen que Deus devia pus fortment perdonar a aquell home qui·l ama que a aquell qui·l tem. Quan lo rei auzí que la respension era contra lurs malvadas costumias, el dis aquestas paraulas: “Molt me tench per paguat de la vostra resposta e sapiatz que, segons vostras paraulas, ieu deg mais amar Dieu que tembre vosaltres cor per amar Dieu poré tenir justícia en vosaltres et per tener vosaltres me coven esser enemic de justícia”.

[5] Can Felix ac auzides las paraulas que·l ermitan li dis, el dis que fort se meravellava que amor pogés esser sens temor ni temor sens amor.¹

[6] —Bel fil —dis l'ermitan—, aquels que amen creure en la trinitat de Dieu et no la volen entendre aman mes si meteis que Dieu quar, per so que agen major merit en creure so que no enten, aman mais aver gran gloria per fe que per veer Dieu per entendement. Et per aissó, bel fil, es amor ses temor motas vegadas; so es a saber que con temor es per so que hom no perda gloria et que no aja pena et hom no ama conoixer ni amar Dieu per la bonea et noblea de Dieu, adoncs es aquella temor sens amor.

[7] —Senher —dis Felix—, motas vegadas ei avuda voluntat que demandás al savis de nostra lei la manera segons la qual Deus es .i. en essencia et es en trinitat de personas. Et per paor que ho pogés entendre duptava a demandar de la sancta trinitat, de la qual vos prec que·m digatz tantas de paraulas per las quals la pueca entendre.

[8] Dis l'ermitá: —.i. mercadier era en .i.^a. ciutat que avia gazarhats motz deniers en los quals avia treballat longuament. Aquel mercadier fo malaut mot fortment speritalment e corporalment. Era malaut car dubtava en la sancta trinitat de nostre senher Deus, quar no podia entendre que Deus pusca esser .i. en essencia et en trinitat de personas. Et, quar no entenien e creire no sabia, dubtava en la fe; per lo qual dupte era en estament de dampnacion. Malaute era corporalment per la febre que avia et per las riquesas de aquest mon, las quals planhia et temia jaquir.

[9] Dementre que aquell mercadier estava en est gran peril, el dezirá que agués treballat tant en amar et en conoixer Deu quon avia en ajustar las riquesas d'aquest mon,

¹ d'amor] *anotat al marge* damor e temor V₂

las quals conoixia que no li podian ajudar a sa greu temptacion ni a la malautia corporal. Per lo gran dezieg que el mercadier avia con agués servit Dieu, Deus li espirá lum de fe en sa anima per lo qual entés que so que no entenia de la sancta trinitat de Dieu no o devia descreire; car Dieus a ordenada fe en los homes per so que ab fe creen so que entenen, quar la trinitat es tan alta cauza a saber que los homes que son mercadiers et que son negociatz [6v] en las cauzas mundanes no la poden entendre.

[10] Can l'ermitan ac ditas aquestas paraulas, el dis a Felix: —Bel fil, si vos no podetz entendre la sancta trinitat de Dieu que o cregatz. Car, si tot so que hom no pot entendre era cauza que hom degués creure, seguir-s'ia que mala cauza fos fe, la qual fe es molt nobla virtut. Quar per fe¹ son los homes en via de salvació, car creen so que no poden entendre. E per aissó, bel fil, abasta a vos que cregatz en la trinitat pus que no la podetz entendre.

[11] —Senher —dis Felix—, si ieu no puesc entendre las paraulas que vos me dizetz de la sancta trinitat de Dieu, ieu son apparellat a creure et aver fe. Mas, car ieu dezig conoixer Dieu, car es bo et per sa bonesa lo dezir mas amar et conoixer que per aver gloria ni fugir a las penas infernals, per aissó ma vuel aventurar a encercar maneria per la qual Dieus pueca conoixer et amar. On, per aissó, senher, vos prec que vos me digatz de la sancta trinitat de Deus so que·n sabetz.

[12] Dis l'ermitá: —.i. philozop auzí parlar de .i. sant home crestian qui era mot savi en theologia et en philozofia. Aquel home estava en .i. ermitatge en lo qual contemplava la obra que Dieus a en si metex. .i. jorn s'esdevenc que .i. juzieu venc a aquel sant home et desputava·s ab aquel de la sancta trinitat de Dieu. En aquel dia venc lo philozoph al sant home dementre que·l juzeu desputava ab el e lo sant cristian provava al juzieu trinitat esser en Dieu mas lo juzieu no o podia entendre. E la razón per que entendre no podia las razons que·l sant crestian li mostrava de la sancta trinitat era per so quar lo juzieu dezamava la provansa que·l crestian li fazia, quar tant es dificil cauza provar trinitat que negun home no la pot entendre si doncs no sotzpoza que provar hom la pueca per razons necessarias.

[13] Lo philozoph a auzidas las razons que·l crestian dis al juzieu. Entés aquellas razons et fe's betegar et fo crestian. Molt fo meravellat lo juzieu d'aquel philozoph que fo crestian, lo qual lo juzieu conoixia abans que fos batejat et dis al philozoph aquestas paraulas: “Senher, molt ai gran meravella con vos etz tan tost convertit a la fe dels crestians. Prec-vos que·m digatz la razon per la qual vos avetz pres babtisme ni avetz dezamparada la secta en que esser soliatz”.

[14] Lo philozoph dis al juzieu aquestas paraulas: “Loncs temps a que ieu per philozophia volia aver conoixensa de Dieu. Et de la obra que Dieus a en las creaturas venia a conoixensa per philozophia tan solament, mas de la obra que Dieus a en si metex anc no venc a conoixensa per philozofia tan solament. Mas per la theologia que·l senher ermitan a dita en sa disputació, la qual a avuda ab tu et per la philozofia que ieu se et que e oyda en el, son vengut a coneixensa de la trinitat de Dieu, a la conoixensa de la qual tu potz venir si sotzpozés esser trinitat e si as plazer en esser trinitat en Dieu. Quar provar trenitat no es sens subposicion ni hom no pot provar trenitat a entendement rebelle que sia en coratge de home ergullós”.

[15] —Senher —dis Felix al ermitan—, be enten vostras paraulas et la razon per la qual m'avets ditz los examplis. No dubtetz a semenar en mi paraulas de saludable benediccion, quar apparellat son de entendre et de sotzpozar so que·m ditz de la sancta trinitat de Deu. Et molt auria gran plazer per que necessaries razons lo pogués entendre, per les quals razons pogués mortificar dubtacion et temptacion totas horas que vengés

¹ fe] *afegit i cancel·lat* es molt V

en mi o en altre contra la trinitat de nostre senher Dieus, lo qual desig amar, servir, honrar et conoixer totz los jorns de ma vida.

[16] Aprés estas paraulas l'ermitan fes de[naut [7r] sa fas lo senhal de la crotz et en esperansa de la ajuda de Dieu, de la trinitat, dis a Felix estas paraulas: —Manifesta cauza es que nostre senher Dieus a creat tot cant es per donar conoixensa et amor de si meteis a las gens et per aquó quar el es .i. en essencia et en trenitat de personas volc que lo mon sia .i. en essencia et que sia en tres cauzas diversas, las quals son sensualitat, entellectualitat, animalitat.

[17] Sensualitat son les cauzas sensuales que son corporals e sensibles, per entellectuítat entenem so que es anima d'ome o es angel, per animalitat entenem l'ome et so que es ajustat de cauzas corporals et sperituals. En aquestas .iii. cauzas está tot lo mon lo qual es .i. et es en estas tres cauzas damunt ditas; sens las quals lo mon no seria en la unitat en que es ni las tres cauzas no serian so que son sens que cascuna no fos en si meteixa .i.^a. cauza en tres cauzas, so es a saber que tot cors es .i. et es en tres cozes las quals son meteria, forma et la conjuncció que eis de la meteria e de la forma en esser .i. cors ajustat de meteria e de forma. La anima es .i.^a. en essencia e es en tres cauzas diversas de las quals es l'esser de la anima, las quals tres cauzas son memoria, entendement e voluntat sens las quals tres cauzas la anima no poiria esser .i. substancia.

[18] Animal es tres cauzas so es a saber cors, esperit e la conjuncció per que·l cors e l'esperit s'ajusten et son .i. animal, so es a saber .i. hom, .i. leó, .i. aucel et aissí de totas las altrás cauzas que son ajustadas de cors et d'anima. En aquest nombre de .i. e de .iii. está lo mon et tot quant es creat en esser substancial a significar que la substancia de Dieu es .i.^a. et es en tres personas distinctas, so es a saber Paire e Fil e sant Esperit. Si Dieus no fos en .i.^a. unitat de substancia et en trenitat de personas no agre creat tot cant es a tal semblansa de si metex que·n pogués esser conegut et amat per los homes e fora lo defalliment en Dieu si·ls homes no·n poguessen conoixer per defalliment de sa semblansa et de la semblansa del mon et de so que·l mon conté en si metex.¹

[19] Can l'ermitá ac ab la significansa de las creaturas significada a Felix la unitat et la trenitat de Dieu, adoncs pujá ensús e per las dignitatz de Dieu volc declarar a Felix la unitat et la trinitat de Dieu dizent aquestas paraulas: —Amable fil, en la natura de Dieu es bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, voluntat e motas d'autras dignitatz son en l'esser de Dieu et cascuna es Dieu et en neguna no es osiozitat. Hon per aissó la bontat no cessa de far ben, so es produir ben en si meteixa et de si meteixa et per infinitat, eternitat, poder, savieza et voluntat fa ben lo qual engendra de si meteixa et de eternitat, poder, savieza, voluntat, lo qual ben engenrat es la persona del Fil e l'engenrador es la persona del Paire et del Fil ix lo Sant Esperit et aissó meteis que fa la bontat fa la immensitat, eternitat, poder, savieza et volentat et ensemps lo Paire, el Fil e·l Sant Esperit són una natura divina .i.^a. deitat .i. Dieu. En Dieu es .i.^a. persona lo Paire per tota bontat, granea, eternitat, poder, saviea, voluntat, quar aquel qui engendra lo Fil e dona iximent al Sant Esperit es bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, voluntat et asó metex se segex del Fil et del Sant Esperit que son cascun bontat, infinitat, eternitat, poder, saviea, volentat. E per aissó abasta en aquesta obra la qual Dieus a dintre si meteix, .i.^a. paternitat, .i.^a. filiacion, .i.^a. prosesió; e quar hi a infinitat, eternitat, no i pot esser ociozitat ni y pot esser dezegualtat, majoritat ni menoritat.

[20] Si en Dieus era bontat sens far be et era infinitat sens far infinit et aissí de eternitat, poder, savieza et voluntat; [7v] seria en Dieu ociozitat de bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza et voluntat, la qual ociozitat seria contra la bontat, la infinitat, la eternitat, lo poder et la voluntat. Enaisí con abasta esser en Dieu unitat, enaisí abasta

¹ metex] anotat al marge de unitat de trinitat V₂

esser en la unitat .i^a. paternitat, .i^a. filiació, .i^a. espiració pus que en lo Paire, el Fil, el Sant Esperit es bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, volentat. E quar lo Paire de tota sa bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, voluntat, engendra lo Fil es lo Fil tota la bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, volentat del Paire et aissó meteix se segueix del Sant Esperit que es tota la bontat, infinitat, eternitat, poder, saviea, voluntat del Paire et del Fil ixent tot lo Sant Esperit de tot lo Paire et de tot lo Fil infinidament et eternal per tot lo Paire el Fil.

[21] Natural cauza es esser amor entre paire et fil et per natura se segueix que hom ama la virtut que ix de son membrar, entendre et amar. Hon si paire ama fil que es engenrat de son cors et del cors de la fembra, quant mes per natura amaria mais son fil si-l engenrava tan solament de si meteix et de tot si meteix et egal a si meteix et si la anima ama son membrar, entendre et amar que ixen de sa virtut; quant mes o amaria si son membrar, entendre et amar eren sa virtut metexa et si metexa!

[22] —Bel fil —dis l'ermitá—, en vostra natura meteixa podetz entendre e sentir com vos amatz esser .i. home et no .ii. ni mes homes. Et, con vostra humanitat amatz, amatz esser en .iii. causas, los quals son anima e cors e conjuncion sens las quals .iii. causas vos no poiriatz esser .i. home. Hon con aisó sia enaisí doncs segons la natura per la qual vos sentitz et sabetz so que amatz esser en vos metex, podetz entendre et saber so que es en nostre senhor Dieus que us a creat a si amar et conoixer.

[23] Si Dieus no entenia ni amava si metex no seria Dieu et si Dieus enten et ama si meteix cové que bonific et magnific et eternific et possific si meteix quar si no o fazia seria en Dieu pus nobla virtut, savieza et voluntat que bontat, infinitat, eternitat et poder et aissó es impossibol, con sia en Dieu tota engualtat; per la qual bontat bonifica si metexa en si metexa et de si metexa, so es a saber bontat qui es Paire engendra lo Fil et dona ixament al Sant Esperit de si meteixa et en si meteixa et per si meteixa et aissó meteix se segeix de infinitat, eternitat et poder.¹

[24] Un savi demandá a .i. philozoph qual era pus nobla cauza o la essencia de Dieu o la obra de Dieu. Lo filozof considerá longament en la demanda que-l savi li avia feita et dis que Dieus es aitant eternal con lo mon e lo mon com Dieu. E la razon per aquel filozof entés a dir que-l mon es eternal² fo per so que a Dieu atribuís obra eternal et per aissó agren alcús philozophs opinió que-l mon fos eternal, quar miels era semblant que Dieus qui es tan nobla en bontat, infinitat, eternitat, poder, saviea, voluntat, pogués ni degués estar ociós. Mais si los philozophs aguessen avuda conoixensa de la obra que Dieus ha en si meteix engenrant lo Paire lo Fil et ixent lo sant Esperit del Paire e del Fil, ja els no agren avuda falsa opinion, la qual agren en creure que-l mon sie sens comensament.

[25] Dos grans savis estavan davant .i. rei. El rei volc saber quals d'els .ii. era pus savi e fes-los demanda qual era la pus nobla cauza que hom podia aver demanar a Dieu. La .i. savi dis que aver Deu, l'autre savi dis que-l major don que hom podia querir a Dieu era que Dieus fezés .i^a. cauza meteixa esser la voluntat e-l poder del home sens neguna diferencia, quar si la voluntat del ho|me [8r] era poder poiria esser Dieu si volia esser Dieu. Doncs per aissó, bel fil —dis l'ermitan—, devetz saber que, pus Dieus es .i^a. cauza metexa ab son poder e voler, pot tot so que vol son voler e son voler cové que vulla aitant can pot son poder cor, si no o fazia, seria menor que-l poder et no seria .i^a. cauza ab lo poder et quar lo poder es infinit eternal pot en tot si meteix et lo voler cové que vulla que-l poder que es Pare engendre Fil et do ixament al Sant Esperit per tota sa infinitat et eternitat, car sens aital voler la voluntat no seria tota la infinitat eternitat per la bontat, savieza, eternitat, poder.

¹ poder] *anotat al marge* de paternitat et ffiliation V₂

² eternal] *anotat al marge* del mon ffalsa opinio V₂

[26] Un cavalier mostrá a son fil .i. gran saut que avia fait un escudier. Molt se meravellava lo fil del saut que-l escudier avia fait e-l paire volc saber de son fil si avia discreció per la qual fos en disposició d'aver savieza et per aissó dis a son fil per que-s meravellava del saut del escudier. “Senher —dis lo fil—, yo-m meravel segons la forsa de mon cors del saut que a fait l'escudier, mas no me'n meravel segons la forsa del cors del escudier, la qual estec en aitan gran virtut com fo mestier al saut que fe l'escudier”. Molt plac al paire la resposta de son fil.

[27] Et Felix dis al ermitan que assatz se tenia per contengut de la conoixensa que avia avuda de la sancta trinitat considerant la bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, voluntat de Dieu e so que-s cové a la obra qui Dieus a en si metex per tota sa bontat, infinitat, eternitat, poder, savieza, voluntat. En après estas paraulas Felix dis al ermitá estas paraulas: —Senher, fort me meravel dels philozofs qui foron gentils et agron gran savieza et agron ignorancia de la trinitat de Dieu per qual virtut se seguex que los filozofs crestians ne poden aver conoixensa et los philozops gentils no-n pogron aver conoixensa.

[28] —Bel fil —dis l'ermitan—, los philozops no sotzpozaven per fe nulla cauza en Dieu mais que seguien razons necessarias et per aissó lur entendement no poc pujar tan alt a Dieu con l'entendement dels philozops crestians theologs qui per fe sotzposen en lo comensament esser trenitat en Dieu et quar fe es lum d'entendement puja l'entendement entendre pus altament que los philozops gentils no pogron entendre.

[5] On es Dieus .v.

[1] Felix demandá al ermitá on es Dieus, car fort se merevellava qom no-l veia. Respós l'ermitan que Dieus está en si metex e es en si metex et en tot quant es en essencialment et prezenzialment. Et quar Dieus no es cauza corporal, per aissó es invezible als vuels corporals; mais, quar es cauza espiritual, per aissó es vezible als vuels esperituaus.

[2] Aprés estas paraulas, l'ermitá dis est exampli: —A .i. home savi demandá .i. home fol si Dieus es en infern ni en los locx qui son inmundes on esta putrefaccion et pudor. Ni si Dieus es en la pera ni en los homes pecadors et moltes d'aitals demandas li fe; per so quar no li era semblant que Dieus, qui es tan alt en santetat et en nobilitat pogués esser en los locx on es viltat et sutzetat. Lo savi home prová al fol que Dieus es infinit en granea, en bontat et en santetat. Per la infinitat cové que sia en tot loc et fora loc; per la boneza, santetat et nedeza está en tot loc sens sutzetat de si metex. Quar si-l solet passant per lo fems no-n recep sutzetat ni si-l ome just no s'ensutza en ymaginar et dezamar pecat e si-l entendement del home pot entendre la pera et aver en si metex la semblansa de la pera, emperó la natura del entendement no es semblant a la pera, quant mes Dieus qui es molt pus noble, pus gran, pus poderós, pus just qui home pot esser en tot loc sens sutzetat et [8v] termenació de si metex!

[3] Dis l'ermitan que Dieus está en si metex volent esser Dieu, car volent esser Dieu engendra Dieu e per aísó Dieu esta en Dieu et es .i. Dieu tan solament en lo qual es Dieu qui es Paire en Dieu qui es Fil et es Dieu qui es Sant Esperit et Dieu qui es Fil. Et Dieu qui es Sent Esperit es en Dieu qui es Paire et Dieu Fil es en Dieu Sant Esperit es en Dieu Fil. Et aquesta existencia es per razó de la generacion et la espiracion. Aissó meteis se seguex de la existencia de las dignitatz et virtutz de Dieu, car la boneza que es Paire está en si metexa engenant Fil et espirant sant Esperit de si meteixa. Et la boneza qui es Fil et qui es Sant Esperit está en si meteixa e aissó meteis se seguex de granea, eternitat, poder, savieza, voluntat.

[4] —Aquesta existencia, bel fil —dis l'ermitá—, no la pot hom vezer ab vuels corporals mas ab vuels esperituaus la pot hom veer. Et per aísó, bel amic, jo-m meravell de vos quan vos me dixes que Dieus no aviatz vist, cor segons que vos podetz membrar ie us ei provat Dieus esser et a les demandas que vos me fezets del esser de Dieu et de sa unitat e trinitat vos e satisfet complidament, a la qual satisfacion no fora complida sens¹ vista esperituaal veent Dieu.

[5] Dis Felix: —Con consir la error, viltat, sutzetat del mon et la poca devoció, caritat et temor que las gens an a Dieu; semblant m'es que Dieus no sia en lo mon, car per so quar lo solet esta en l'aer es inluminat l'aer e la terra et es escalfat l'aer et l'aigua et la terra. Doncs si lo Dieu de gloria qui es lugor et resplendor, nedetat de tota nedetat, et qui es caritat et font viva de vida es en lo mon, que-n pot esser que lo mon está en tan torbat estament?

[6] Dis l'ermitan: —En .i.^a alta montanya estava .i. home lo qual avia molt gran freg per la neu qui era en aquel mont. Aquel home se meravellá per que-l foc que vezia no-l escalfava ni per que la neu en que estava lo refrejava, fola maneira agra en son meravellar.

[7] Doncs vos, fil, segons esta semblansa, podetz considerar con Dieus está en est mon lo qual se manifesta a las gens per motas semblansas et manieras, so es a saber per guerras et per pestilencies de fam, malautias, que dona en lo mon per so que las gens lo vejan per aquellas cauzas et a el s'acoston per bonas obras et que aquella calor et ardor

¹ sens] *cancel-lat* justicia V

que an al mon et a sas vanitatz fugen et que en Dieu a veer e a amar s'escalfan e-s purifiquen.

[6] De la creació del mon .vi.

[1] —Senher —dis Felix—, con consir que·l mon sia creat de no res, he meravelha con de no res pot esser creat res.

[2] Dis l'ermitan: —.i. rei tramés un cavellier en la terra de .i. altre rei per so que en sa cort fezés una batalla ab .i. escudier qui era reptat de tració. D'aquella terra venc un donzel qui dis al rei, que avia tramés lo cavelier, que lo cavelier s'era combatut et que avia vensuda la batalla. Aitals novellas dis lo donzel al rei per tal que li plagués son venir et aquellas paraulas no eran veras. On, si lo rei poc aver alegransa de so qui res no era, dons quant mes Dieus, qui a sobiran poder, poc crear lo mon de no res!

[3] Dis Felix: —Per .i.^a ciutat anava .i. ermitá qui longuament avia estat en ermitatge et viu que .i. ferrer fazia .i. coutel et .i. sabatier fazia .i.^a sabata. L'ermitá cogitá que lo ferrer no pogra fer lo coutel sens ferre ni·l sabatier la sabata sens cuer. Dementre que el enaissí cogitava, vejaires li fo que molt fos gran nobleza del mon si fos fet d'alcuna cauza, pus que lo mon es per so que Dieus sia amat e conogut. Car, si·l coutel qui es fet per servir home es fet d'alcuna cauza, quant mes lo mon deuria esser fet de alcuna cauza pus que lo mon es per so que Dieus ne sia servit! [9r]

[4] L'ermitá dis: —.i. clergue comprá .i. ser al qual demandá, can l'ac comprat, que volia manjar. El ser li respós et dis que el manjaria so que a el plauria. Asó metex li dis de beure et de vestir et de cogitar, dezirar et d'obrar e·l ser tota hora li respondia que el de totas causas volia so que·l clergue ne volia. A la fi lo clergue demandá al sotzmés si avia voluntat. El respós e dis que no avia voluntat, car son senher la avia comprada per so que volgués so que la voluntat de son senhor volria.

[5] Aprés aquest exampli, l'ermitá dis a Felix que Dieus volia aver creat lo mon de no res per so que pus fos home sotzmés a voler so que Dieus vol far d'ome et del mon, car si lo mon fos fet et no creat fora eternal so de que·l mon fora fet et home, qui es fet del mon, fora tan ocasionat a esser humil et sotzmés a Dieu con es en so que·l mon es creat de no res.

[6] —Senher —dis Felix—, qual es la pus principal razon per que Dieu a creat lo mon?

[7] Dis l'ermitan: —La pus principal razon per que Dieu a creat lo mon es per so que sia amat et conegut per home.

[8] Dis Felix: —Manifesta cauza es que mes son altres causas amadas et conogudas per home que Dieu; doncs per que·l mon no sia creat principalment a conoixer et a amar Dieu, ans par que la razón pus fort per que lo mon es creat sia per so que sian conogudas et amadas per home aquellas causas que hom ama mais que Dieu, dels quals a major conoixensa que de Dieu.

[9] Longuament se meravellava l'ermitan de las paraulas que Felix dezia. Dementre que·l ermitá se meravellava, Felix dis aquestas paraulas: —A una santa festa prezicava .i. sant home et dezia que la final entencion per que totas causas son atrobadas es quais mudada en contrari. Et aissó es per so quar las gens per pecat se desvien majerment de la entenció per que son creatz, so es conoixer et amar Dieu. Emperó jassia aisó que los homes pecadors se desvien de la fin per que son, Dieus no desvia sa obra d'aquella fi per que a creatz los homes, car als uns homes perdona e dona gloria et als autres dona pena car lo desconexen e·l dezaman. Et enaissí, qui per misericordia qui per justicia, seguex-se la fi per que Dieus a creat home, la qual fi es en conoixer et en amar Dieu et ses obras.

[10] —Senher —dis Felix—, Dieus, per que no creá lo mon en tal estament que home no pogués pecar ni morir ni aver fam, caut, freg, malautia, paubreira, ira et las outras

cauzas semblant aquestas? Car pus que Dieus es bon et no mal, mot son meravelat con Dieus no a esquivat mal lo qual es contrari a la boneza de Dieu.

[11] Dis l'ermitá: —.i. abat fo despozat de .i.^a. gran abadia et fo-li donada .i.^a. pouca abadia. En aquella gran abadia avia motz monges dissolutz e qui no eren be obediens a lor orde e·n la poca abadia eran los monges be acostumatz et qui seguian molt be lur orde. Aquel abat que fo despozat de la gran abadia era molt despogat et irat con de la gran abadia hom l'avía despozat e en ira et en tristicia estec aquel abat longuament tro que considerá que la santetat d'orde no está en montiplicament de personas ni de riquezas ni d'onrament mondanals, ans está en santetat de personas que sia regladas e be acostumadas en servir, amar et conoixer Dieus.

[12] Doncs, bel amic —dis l'ermitá—, per semblant maniera vos respon a vostra demanda, cor Dieus no ac entencion con creá lo mon a multitut de gens qui fossen en gloria los quals no fossen estatz de sancta vida, en la qual vida no pogron esser sens que hom no morís ni agués fam, set, trebals, malautias et mort ni aquest mon no fora abastant a aver la gran gloria a la qual home es creat; so es [9v] en paradís aver gloria inestimable et qui no a fi.

[13] Dis Felix: —Senher, per que Dieus no creá enans lo mon ni per que no·l creá major e pus bel et mellor e pus noble, com sia cauza que la bonea e·l poder de Dieu sien en gran granea de virtut et de tot compliment?

[14] Dis l'ermitá: —.i.^a. regina era moller de .i. rei noble lo qual era molt poderós de regnatz et de gran trezaur que avia. Aquella regina no podia aver enfans et temia murir sens enfans.¹ Molt era la regina en gran tristicia con no podia aver enfans que après la mort del rei regnassen. .i. jorn s'esdevenc que·l re entrá en sa cambra on atrobá la regina que plorava et planhia cor no podia aver enfans.

[15] Aquel rei conortá la regina dizen-li aquestas paraulas: “Regina, —dis lo rei—, .i. bisbe era en .i.^a. molt nobla ciutat et avia gran renda e gran senhoria en aquella ciutat e en moltz d'autres locx. Esdevenc-se que .i. arquediaque nebó del avesque murí, lo qual arquediaque era hom molt mal acostumat aquel bisbe fo molt irat de la mort del arquediaque car dezirava que aquel fos bisbe quan que el bisbe trespasás d'aquesta vida.

[16] Es-vos semblant, regina —dis lo rei—, si·l bisbe devia esser molt irat de la mort de son nebot?” “Senher, —dis la regina—, en quant lo arquediaquez era nebot del bisbe dec lo bisbe esser despogat de sa mort e mas no en quant la fola entencion que·l bisbe avia en so que son nebot, qui era home pecador, dezirava que fos bisbi après sa mort”.

[17] Molt plac al rei la resposta de la regina a la qual dis aquestas paraulas: “Regina la razó per ieu son en ofici de rei no es per so que aja fil que sia rei, ans es per so que regne con a rei et que tenga pau et justicia en ma terra en tal maniera que Dieus ne sia amat e conogut. Et per aissó, per aventura, si ieu avia fil que fos rei après ma mort et aquel era mal acostumat et no regnava con a rei faria molt de mal, lo qual mal seria rei et per aissó Dieus qui es savi en totas cauzas ordene con après ma mort sia tal rei que sia digne de esser rei et seguesca la fi per que home es en ufici de rei”.

[18] Molt plagron a la regina las paraulas del rei, en las quals fo aconsolada e alegrada e pauza tota sa esperansa en la voluntat et en la azordenansa de Dieu per la qual esperansa, que la regina ac en Dieu, Dieus li doná .i. fil qui fo rei molt savi et qui longuament regná en servir e amar Dieu.

[19] A la fi de totas las paraulas, l'ermitan dis a Felix que lo mon no era per so que fos enans ni que fos major ni pus bel, ans es per so que Dieus sia conogut, amat et servit et per aissó fo lo mon creat en aquel temps segons lo qual volc Dieus esser conogut et

¹ et - enfans] *repetit V*

amat. Et creá·l tal e de tan gran quantitat con se cové a la quantitat segons la qual Dieus vol per son poble esser amat et conogut.

[7] De la encarnacion que·l Fil de Dieu pres en nostra Dona .vii.

[1] Can Felix fo assatz convinentment certificat de Dieu per las paraulas del sant home ermitan, Felix pres comiat del ermitan. L'ermitá lo senyá e·l benezí e·n garda et en benediccion de Dieu lo comandá.

[2] Aprés lo comiat, Felix devalá del munt en lo qual estava l'ermitan. Al pe d'aquel pueg avia .i. gran boscatge per lo cal Felix aná tro hora de mieg dia. Aprés que Felix ac dita la ora nona, el se repauzá pres de .i.^a aiga considerant que enaissí con aquella aiga decorria a la mar, enaissí animas de infizels son en lo mon que nueg e jorn decorren en foc perdurable, en lo perdement de las quals animas no es feita ordenansa segons que deuria con aquellas animas venguesson a via salutable.

[3] Molt se meravellava Felix [10r] con Dieus no trametia messatges als infizels qui·ls mostrassen veritat de la sancta fe catholica ni per que los catholicx no·n avian a Dieu tan gran amor que als infiels lo feesson amar et conoixer.

[4] Dementre que Felix enaissí se meravellava, .i.^a fola fembra passava per aquel loc hon Felix estava. Aquella fembra era cavalcant en .i. palafré, molt be era vestida, a .i. prelat anava lo qual li ac tramés per .i. seu clergue lo palafré en que cavalcava. Felix se levá quan vi prop de si la fola fembra, la qual saludá. Lo palafré, que era intrat en l'aigua, s'esquivá e la fola fembra cazec en la aigua; la qual mullá totz sos vestiments. Et fora negada en l'aiga, mas Felix e·l clergue qui anava ab la fembra li ajudaren et la trasqueron del aigua.

[5] Aquella fola fembra plorá et planhia molt fortment cor avia mullatz sos vestimens et blastomá et mal ditz Felix quar per son levar s'era esquivat son palafré et el era cazuta en l'aigua. Felix se meravellá de la fola fembra quar lo blastomava pus que el no·s levá per entencion que ela caegué en l'aigua et quar l'avía estorta de murir. Meravellá·s quar lo blastomava et no li·n avia grat. Molt se meravellava lo clergue de la paciencia de Felix, lo qual benezia la fembra dementre que ela lo blastomava.

[6] Dementre que la fola fembra torsia et exugava sos vestimens, Felix demená al clergue aquella fembra hon anava.

[7] —Senher —dis lo clergue—, a .i. prelat va lo qual li a tramés mi per messatge per tal que puesca peccar ab ella.

[8] —Bels amicx —dis Felix—, molt me meravel de vos con avets poguda far aital messajairia qui es a dampnacion de vostra anima et molt me meravel del prelat, qui es en ufici d'amar et de conoixer Deu, con pot en son cor caber nulla cauza que a Dieu zia dezagradabla.

[9] —Senher —dis lo clergue—, aquel prelat de qui vos vos meravellatz, a molt gran renda et senhoria et es home que molt ama aquesta fola fembra ab la qual a peccat longuament et, per so que a mi proveesca d'alcun benifici, son obedient a tot son mandament.

[10] —Amic —dis Felix—, gran meravella me faitz aver quar vos ab ofici de diable voletz aver benifag, lo qual no deu esser donat a home qui sia enemic de Dieu quar aquel ofici fo comensat en esser Dieus conegut et amat.

[11] Can Felix ac enteza la ocazió per la qual la fola fembra anava, el venc a la fembra a la qual dis estas paraulas: —O fola fembra et con molt me fas meravellar! Cor tu ploras cor es cauda del palafré en l'aigua et as mullatz tos vestimens, los quals son ornatz per tal que pusquas uzar del suyl de luxuria. Fola fembra, per que no ploras con cauda es de la celestials gloria a la qual es creada?

[12] Mas tu meteixa ti est derocada en la via per la qual vas en abís infernal et ton menbrar, entendre et amar as enderocatz et ensutzat en la pudor de luxuria. Fola fembra, plora quar as perdut Dieu et quar as ensutzada ta anima en tal vil obra. Aquestas

paraulas e motas d'autras dis Felix a la fembra fola, la qual on pus fortment Felix la prezicava, pus fortment lo dezonrava et menys sas paraulas prezava. La fola fembra montá en lo palafre et tenc sa via.

[13] Molt considerá Felix en lo prelat al qual la fola fembra anava. Aprés considerá en la paubretat en la qual Jesucrist fo en lo mon et los apostols. Dementre que Felix enaissí cogitava, el ac opinió que-l prelat no cregués en Jesucrist ni en la fe catholicha, quar si o fezés, no era semblant que per la fola fembra degué esser contra Dieu et son orde. Estant que enaissí Felix cogitava, el ac temptacion que-l aveniment de Jesucrist fos res et comensá a duptar en sa fe per lo qual [10v] dupte caech en mot gran pensament.

[14] Dementre que Felix enaissí duptava, .i.^a fembra venc molt altament plorant e plazent la qual anava a .i. sant home que avia nom Blaquerna. Aquell sant home estava en .i. ermitatge en lo qual contemplava Dieu. Aquella fembra havia perdut per mort .i. fil qui molt amava et, per la ira que avia de la mort de son fil, anava a Blaquerna que li dixés paraulas devotas et de consolacion per tal que pogués aver paciencia en la mort de son fil. Felix dis a la fembra: —Vos, per que ploratz?¹

[15] —Senher —dis la fembra—, ieu plor per la mort de mon fil, lo qual mais que neguna cauza d'aquest mon et per la dolor, ira et tristor, en la qual son per la mort de mon fil, plor et son desconsolada tan fortment que a penas viu et per so que a ma ira puesca aver alcun remezi vaig a .i. sant ermitá qui a nom Blaquerna lo qual es molt sant home e a gran savieza et las gens d'estas terras, quon an alcuna desconsolació o con dupten en alcuna cauza, van a el et demanan-li so en que dupten. El bon hom consola los iratz ab las paraulas de Dieu e dona conseil a aquels qui dupten en so que² no entenen.

[16] Molt plac a Felix so que li ac dit la fembra et ab la fembra aná a Blaquerna per so que li donés conoixensa de la encarnacion del Fil de Dieu en la qual duptava.

[17] Dementre que Felix anava ab la fembra per lo boscatge, temptacion li venc mot gran con pecás ab la fembra. Molt fort se meravellá Felix de la temptacion que ac et enfre si metex dis a nostre senher Dieus estes paraulas: —Senher Dieus gloriós, qui as tot compliment, con ni per que as dezamperat lo teu servidor Felix que totz temps de sa vida prepouzava en tu conoixer e amar. Ara es Felix en peccat et en error quar en la tua santa encarnacion es duptós et en deziner de carnal delit es cahut e-n voluntat esta con corrompa sa vergenetat. Hon ni per que es cahut Felix en tan vil estament ni hon es la fe en que esser solia? La vergenitat que tant amava, on es anada?

[18] Dementre que Felix enaissí ab si meteix parlava et de si meteix se meravellava, la fembra qui ab el anava plorava et planhia et a Dieus dezia aquestas paraulas: —Altisme senhor que ab justicia fas totas cauzas, la mia voluntat es contra justicia en quant dezama la mort de mon fil lo qual tu as mort ab justicia, la qual justicia es en tot quant vol la tua voluntat. Fola es ma voluntat que dezama so que a volgut ta voluntat en la mort de mon fil. Dezobedient es ma voluntat a la tua justicia. On, con sia ma voluntat creada a voler tot quant vol ta voluntat, molt me marvel de la impaciencia de ma volentat, la qual a contra las obras de ta voluntat e de ta justicia.

[19] Molt se meravellá Felix de las paraulas de la fembra cor molt eran paraulas devotas et de gran savieza e meravellava-s con, dient la fembra aitals paraulas, podia aver impaciencia de la mort de son fil ni con el podia aver moviment de luxuria en peccar ab aital fembra qui tan santas e tan devotas paraulas dezia de Dieu.

[20] Estant Felix en est pensament meravellós, el e la fembra vengron al ermitatge en lo qual estava lo sant home Blaquerna. Aquel sant home estava dejús .i. bel arbre et tenia .i. libre on avia molta sciencia de theologia et de philozophia ab que contemplava

¹ Blaquerna] *al marge* V₂

² que] li ac *cancel-lat* V

lo rei de gloria. Felix et la fembra saludaron Blaquerna et Blaquerna agradablament lur reté lur salutz.

[21] Amdós s'asegiron a costa lo sant home et la fembra parlá primerament e dis aquestas paraulas: —Senher Blaquerna en .i.^a. alta montanha [11r] s'encontraron Amor e Temor alegrement se saluderon e s'acompanheron en lur venir. Temor demandá a Amor que volia ni per que era venguda en aquella montanha. Respós Amor que la razon per que era venguda en aquel loc era per so que en aquela montanha hedificás .i. bel palau en lo qual estes totz los jorns de sa vida. Entristá-s Temor d'aquelas paraulas, meravellá-s Amor de la tristicia de Temor. Amor demandá a Temor per que estava trista. Respós Temor dizent estas paraulas: “Major cauza es temor en anima qui tema ofendre Dieu que amor en anima que ama las causas mundanas et quar vos amatz los delietz d'aquest mon, et ieu e temor de la justicia de Dieu, e tristicia con vos voletz hedificar ni está en esta montanha en la qual ieu prepós hedificar et estar totz los jorns de ma vida.

[22] Aprés estas paraulas la fembra recomtá a Blaquerna con era en tristicia et en dolor de la mort de son fil et avia major amor a son fil que temor de Dieu. Et per aissó era venguda a Blaquerna que la consolás en tal maneira de la mort de son fil, tro que major temor agués de Dieu que dolor de la mort de son fil.

[23] Molt se meravellá Blaquerna de la bela semblansa que la bona fembra avia comparada al seu estament et meravellá-s con la conoixensa que la fembra avia de son falliment no la consolava et no la fazia estar obedient sotz la voluntat de Dieu, con sia natural cauza que conoixensa de endresament et horde a via de salut et fasa estar temor de Dieu sobre l'amor que las gens an en aquest mon et a sos perseguents.

[24] Aprés que Blaquerna ac estat en aquest pensament, el dis a la fembra aquestas paraulas: —En una ciutat avia .i. batle qui era molt luxuriós, ergullós, injuriós, avar et en si avia molts malas costumias. Lo rei d'aquella ciutat era molt savi, just, larg, humil e plen de totas bonas costumias. En aquella ciutat venc .i. pelegrí que auberguá al hostel de .i. home que dezia aquestas paraulas a .i. cavalier qui-s clamava del batle qui li avia enganada sa fila ab la qual peccava: “Gran es la justicia del rei quar lexa lo baile mal uzar de son ofici car en so on lo baile ofen lo rei et son poble montiplica la pena que-l rei dará a son batle et lo poble, qui a paciencia en las malas costumias del baile, regardonarà lo rei on pus lo baile será contra son poble”.

[25] Dementre que-l ostalier dezia aquestas paraulas lo cavalier dis que en lo batle qui era mal era significat que-l rei fos mal et que agués semblans costumias a aquellas que-l batle avia. Tota aquella nueg estec aquel pelegrí en pensament per las paraulas que auzides avia et no sabia detriar qual significava en son parlar pus fortment l'estament del rei o-l cavalier o-l ostalier.

[26] Aprés que Blaquerna ac dita aquesta semblansa, dis aquesta altra semblansa: —Una donzela era molt bela et era molt cobezejada per lo carnal delieg. Aquella donzela ac en voluntat d'amar vergenetat per so que en aquella cauza on era pus cobezejada servís Dieu et fos pus contraria a la vanitat d'aquest mon. Esdevenc-se que .i. fol home dis mal d'aquella donzela et infamá-la del peccat de luxuria. Aquella donzela fo molt irada contra aquell fol home al qual ac ta mala voluntat que-n cazec en ira, que es peccat mortal.

[27] Dementre que la donzela estava en peccat mortal, so es a saber en peccat de ira, en volentat li venc que pequés ab .i. cavalier que lonc temps la avia amada. Molt se meravellá la donzela de la voluntat que avia en peccar ab lo cavalier e en corrompre sa vergenetat que molt avia conservada. Aquella donzela se con|fessá [11v] de .i. sant religiós al qual dis estas paraulas: “Senher, molt son turmentada del peccat de luxuria, lo qual solia mot fortment dezamar. Ara no-n se per que son en voluntat que pec ab .i.

cavalièr qui m'a lonc temps amada. Per mercé us prec que vos me digatz d'on ven ni en que-s pren que enaissí me son girada de bo estament en malvat estament”.

[28] Lo sant home demandá a la donzela dels altres peccatz mortals, per tal que ab aquels pogués conoixer la razó per la qual la donzela avia concebut que peccás per peccat de luxuria. La donzela dis al sant home qui era en peccat de ira contra aquel home qui-l avia infamada, per la qual ira lo sant home conec que la donzela era dezamparada de Dieu e per aissó era cahuda en fola voluntat. Lo sant home dis a la donzela que perdonés a aquel home et que en son cor l'amés, per tal que agués paciència fortitudo, et que no-s donés vana gloria de sa vergenitat.

[29] Aprés que Blaquerna ac fenidas estas paraulas, la fembra entés sa doctrina per las semblansas. Felix se meravellá fortment de las semblansas que ditas avia a la fembra, per las quals semblansas entés la razon per que era cazut en temptacion de fe et de luxuria et lauzá e benezí Dieu en aquelas semblansas que auzides avia et dis a Blaquerna aquestas paraulas: —Senher, en una terra s'esdevenc que .i. relegiós crestiá se disputá tan longament ab .i. rei sarrazí que li doná a entendre que la lei dels sarrazins es falsa, lo qual rei conec per las necessarias razons que-l relegiós li ac ditas que el era en estament de dampnacion. Aquel rei pregá lo relegiós que li provás per razons necessarias la fe dels crestians esser vera et el pendria crestianisme e batejar-s'ia et sa terra rendria al mandament de sancta gleiza.

[30] Aquel relegiós respós que no poiria mostrar per razons necessarias esser vera. Mot desplaç a aquel sarrazí so que li ac dit lo fraire relegiós al qual dis que mal avia fait con l'a gitat de la fe dels sarrazís en la qual creure solia, pus que no podia dar razons necessarias de la fe romana. E dis que greu cauza era laixar sa fe per altra fe; mas jequir sa fe mala per vera, on pueca esser necessitat de razon aquella cauza, era molt covinent, so es a saber jequir creensa per entendre. Aquel rei dis al fraire que si no li fazia entendre la fe dels crestians, que el lo faria murir a mala mort. Aquel fraire fugí, al rei murí en error hon se seguí molt de dan a el et a tota se terra.

[31] Aquesta semblansa dis Felix a Blaquerna per so que Blaquerna li provás encarnació et que Felix d'aquí enant no pogués cazer en temptació de fe, quar molt es temptació greu e periloza.

[32] Aprés aquesta semblansa, Felix dis .i.^a. outra semblansa per so que nul temps no caegués en temptacion de luxuria: —Senher —dis Felix—, .i. hermitá ac estat .xl. ans en ermitage en lo qual hac duya molt aspra vida. .i. jorn s'esdevenc que-l ermitá espulgava son cilici et viu-se molt magre et mot turmentat per la gran aflicció que fazia. L'ermitá considerava que Dieus li daria gran gloria per la gran penitencia que sostenguda avia. Aquel ermitá conec la temptació en que era cazeut per tal que agués vana gloria de la penitencia que feita avia.

[33] Aquel ermitan pensá manèira con pogués mortificar en si tan fortment temptació de vana gloria que negun temps no caegués en semblant temptació. Lo bo home se vestí son cilici et aná a .i.^a. ciutat que era al pe de la alta muntanha en que-l ermitá avia estat .xl. ans. Per aquella ciutat aná lo bon hom cridant si i avia negun hom que volgués comprar lo merit que el avia gazanhat en .xl. ans per far penitencia. Totz los homes que-l auzian se meravellavan que agués [12r] perdut son sen. Aquel hermitá demandá a .i. home si per la gloria que el avia gazanhada en servir Dieu .xl. ans li daria dos pans que-l ome portava. Aquel home respós dizent que no li-n daria .i. pa et per aissó l'ermitá représ tan fortment si meteís de la temptació de vana gloria que, d'aquí en avant, no cazec en temptació de vana gloria et puejá far penitencia aissí con solia.

[34] Aquestas paraulas dis Felix a Blaquerna per so que Blaquerna li donés tan fort penitencia que per negun temps no caegués en temptació de luxuria, en la qual luxuria

era cazegut. E la temptació de fe et de luxuria recontá Felix al ermitá segons que li era esdevengut.

[35] Molt plagren a Blaquerna los .ii. isxamplis que Felix li ac recontatz e dis a Felix estas paraulas: —Sotz .i. bel arbre, pres de .i.^a. fontana, estava .i. philozoph et .i. pastor. Aquel philozoph dis al pastor paraules de philozophia, las quals lo pastor no podia entendre. Dementre que·l pastor se meravellave de las paraulas que el philozoph li ac ditas, lops vengron a las ovellas del pastor qui devoraren gran res de las ovellas.

[36] Aprés esta semblansa la qual dis per so que Felix no agués d'aquí en avant el dis altra semblansa a Felix per la qual no agués temptació de luxuria: —En .i. home molt ric eran .ii. peccatz: la .i. era avaricia et l'autre era ira. .i. jorn s'esdevenc que aquel home vuei en l'*Avangeli* con Dieus manda a home amar son enemic. Aquel home prepauzá en son cor a amar aquel home al qual avia mala voluntat. Encontinent que amá aquel home que dezamava, l'enluminá Dieus con issís del peccat d'avaricia, quar mortificació de .i. peccat es occasion de la destricció del altre peccat. Doncs, qui dezama luxuria —dis Blaquerna—, dezam tot altre peccat, car .i. peccat es occasion a home d'altre peccat.

[37] —Felix —dis Blaquerna—, denant .i. pagan se desputavan .i. crestian e .i. juzieu e .i. sarrazí de la encarnació del Fil de Dieu. Lo juzieu e·l sarrazí negaven al crestiá encarnació e·l crestiá la provava segons estas paraulas: “Manifesta cauza es que Dieus a creat lo mon per si conoixer et amar. En Dieu es granea, bonea, eternitat, poder, savieza, voluntat. Per la boneza a volgut que·l mon sia bo et que bona cauza sia conoixer et amar Dieu. Per la granea vol Dieus que sia sa bonea, granea, eternitat, poder, savieza et voluntat molt coneguda et amada. Per la eternitat vol Dieus que los homes que·l amaran e·l conoixeran sian durables en gloria sens fi. Per lo poder vol Dieus que totas aquellas causas sien veras per que Dieus pueca esser mes conegut et amat. Per la savieza vol Dieus que aquels homes sian pus savis qui mes amen et conoixon Dieu. Per la voluntat vol Dieus que aquels homes sian en via de veritat qui an major fe et major merit ajon et en que sia pus fortment significada la bonea et totas las dignitatz de Dieu esser en gran virtut et nobleza, misericordia e justicia. Et volentat de Dieu vol que aquels homes sian en via vera qui·s tenen pus tengutz a amar Dieu et virtutz et a dezamar vicis”.

[38] Lo crestiá dis que la major bontat que Dieu pueca far en home es que·l fasa esser Dieu en la persona del Fil de Dieu et la major granea que pueca esser en home es que sia una persona ab Dieu qui es infinida granea et la major duració que creatura pueca aver es que dur sens fi en esser Dieu et lo major poder que home pot aver es que pueca esser .i.^a. persona ab Dieu lo Fil et la major savieza que creatura pueca aver es que sapia esser si meteixa esser .i.^a. persona ab Fil de Dieu et que sapia que tot quant es creat es creat per so [12v] que ela sia home et Dieu. Et la major amor que creatura pueca aver a Dieu et a si meteixa es que am esser una persona ab Dieu; asó meteix que se segueix de virtut, veritat et de perfecció et noblesa.

[39] Nul home no pot esser pus ocasionat en conoixer et amar Dieu con home que sia Dieu e mort per esser conogut e amat Dieu e per esser rezemut lo poble de Dieu, ni nul poble no pot esser pus obligat a conoixer e a amar Dieu que poble qui crea esser reemut et salvat per la encarnacion et passió de home Dieu.

[40] Aprés esta significansa que·l crestiá ac feita al paguá de la encarnació de Dieu, el dis al pagá estas paraulas: “.i. rei tramés a .i. cavallier que molt amava. Aquel cavalier procurá al rei molt be son negoci en la cort del apostoli. Al venir que·l cavalier seu fazia, latres auciron lo cavalier et tolgueron-li tot so que portava. Aquel cavalier avia moller et enfans et quant sabé la mort de son marit venc denant lo rei ab totz sos infans et plorá et plainh la mort de son marit, pregant lo rei que en los meritx de son marit li ajudés a aveer ses necessitatz. Longuament plorá lo rei ab la moller del cavalier et ab

sos infans e fortment se tenc per tengut a la dona et als infants per amor del cavalier qui per los sieus negocis era mort”.

[41] Aprés esta semblansa, lo crestiá dis al pagá si naturalment se sentia moure plus amar et conoixer Dieu per las paraulas que avia ditas de sa fe per las paraulas que-l juzieu et lo sarrazí avian ditas de lur fe et contra la fe dels crestians; car, si-l pagá se sentís pus escalfat del amor de Dieu et pus illuminat de las obras de Dieu per las suas paraulas que per las paraulas del juzieu et del sarrazí, convenia-s de necessitat que sas paraulas sian veras, car si eran falsas seguir-s’ia que la boneza e la granea et las altras virtutz de Dieu fossen a si meteixes et a sas obras contraries, la qual contrarietat es impossibol.

[42] Longuament cogitá lo pagá en las paraulas dels .iii. savis et per las paraules del crestian entés que Dieus participava plus fortment ab home et ab totas creaturas en bontat, granea, eternitat, poder, saviea et voluntat et aissí de totas las virtutz de Dieu; per que las paraulas del juzieu et del sarrazí et fon crestiá et dezigá murir a honrar e a conoixer Dieu.

[43] Molt plac a Felix la bela semblansa per la qual Blaquerna li ac provada la encarnació del Fil de Dieu et fo confermat en la fe en que esser solia et lauzá Dieu qui tanta de savieza avia donada a Blaquerna per semblansas respunia et provava a las questions que hom li fazia et, per aquellas semblansas, adoctrina las gens en bonas costumas et en amar et en conoixer Dieu.

[8] De la sancta passió de nostre senher Jesucrist .viii.

[1] —Senher —dis Felix—, molt me tenc per pagat de la provansa que-m avetz feita de la sancta¹ encarnació del Fil de Dieu, la qual e enteza per examplis los quals signifiquan aquella encarnació. Mas fort me meravell per que la natura divina laixá cruxificar, turmentar ni aucir la humanitat ab la qual es .i.^a persona, con sia cauza que la deitat am² ab aquella natura sobre totas creaturas et amor aja natura d’esquivar pena e mort a asó que ama.

[2] Blaquerna respós et dis que en la sancta humanitat de Jesucrist a la natura divina pazada mes de bonea que en totas las altras creaturas et la granea d’aquella natura humana es major en vertut de durar, de poder, entendre et amar [13r] qui no es tota l’altra virtut que Dieu a creada. Et, per aissó, covenc que, enaissí con la bonea de Dieu exalsá la bonea de la humana natura de Jesucrist sobre tota boneza creada, que enaxí la bontat de la humanitat de Crist se liurás a gran mal de pena a sostenir per honrar la bonea divina, lo qual mal de pena covenc esser major que neguna pena que puesca esser sentida.

[3] —Bel fil —dis Blaquerna—, enaissí con Dieu Fil exalsá la humanitat de Crist en la major granea que poc en so que la fo esser .i.^a persona ab si meteix, enaissí la humanitat de Crist se volc humiliar a la major pauqueza a la qual se poc humiliar. Et asó feu per honrar la gran granea del Fil de Dieu, la qual major pauqueza fo en so que Crist volc esser encarnat en paubra fembra e volc esser nat et noirit paubrament et volc esser privat de paucs homes et de paubres, poc volc preicar, poc volc esser honrat, pochs miracles fe segons que moltz ne pogra far, pobre volc esser e pauc volc viure. Et, segons la honor que li tanhia, menys de honor ac que degú home d’aquest mon et a la mort se volc humiliar, la qual ab poqueza se cové et totas aquestas causas fer per honrar la granea del Fil de Dieu.

[4] Car Dieu volc esser home volc que totz quans homes son, ni foron ni seran, sian perdurables sens fi per tal que aquella humanitat de Crist sia honrada en gloria sens fi et sia amada, conoguda per totz los santz de gloria, los quals agen gloria en la gloria d’aquella natura divina et humana de Crist et per aissó aquella natura humana de Crist volc molt treballar en est mon per so que a la natura eternal donec honor en est mon.

[5] Dis Blaquerna: —.i. rei avia guerra ab .i. comte al qual avia tolta sa terra encebtat .i. fort castel en lo qual lo comte estava. Aquel comte era home molt mal et molt ergullós et avia feitas al rei, qui era son senhor, moltes vilanias et enjurias. .i. jorn s’esdevenç que-l comte auzia parlar de la sancta passió de Jesucrist la qual prezicava .i. sant home.

[6] Aprés lo sermó lo comte se-n anava al palau. .i. seu lebrer que molt amava correc detrás a .i. ca petit lo qual se gietá en terra per tal que-l librier no li fezés mal. Aquel lebrer aucís et derompé lo ca petit devant lo comte. Lo comte fo taut irat contra-l librier que aquel feu auciore et dis als seus cavaliers aquestas paraulas: “Anc no vi ni auzí dir que neguna bestia feés tan gran crueltat con lo lebrer que-l ca petit a mort, lo qual a el s’umeliava per tal que no-l auciés”.

[7] Aquel comte avia en sa cort .i. savi cavalier antic de jorns et que era home de sancta vida, lo qual cavalier dis al comte aquestas paraulas: “Senher comte, la pus nobla creatura e aquella qui a major poder que tot quant es creat es Jesucrist fil de nostra dona sancta Maria et la pus pouca bestia qui sia en lo mon es home peccador. Jesucrist, que a la major granea de poder que neguna creatura, se liurá e s’umiliá a mort per salvar los

¹ sancta] passio *cancel-lat V*

² am] *a la interlínia V*

juzieus e totz nosaltres. Aquel juzieus eran peccadors los quals feeren crucificar et auciore a la pus greu mort que pogren Jesucrist”.

[8] Molt cogitá lo comte en las paraulas que li ac ditas lo cavalier et per la virtut de la sancta passió de Jesucrist consebé en son coratge humilitat contricció de cor. Aquel comte puejá en son caval tot sols aná al rei. Als peus d’aquel rei se gietá lo comte et clamá mercé al rei que li perdonés. Lo comte dis sos faliments denant lo rei et denant son conseil, clamant mercé.

[9] Molt se meravellá lo rei de la venguda del comte et de las paraulas que dezia. Aquel rei dis al comte aquestas paraulas: “Un escudier avia offendut .i. cavalier, lo qual era senher del escudier. Aquel [13v] escudier ac gran contricció et penediment del falliment que avia fait contra son senher. Lo cavalier fazia cercar l’escudier que era fuit per temor de mort, .i. jorn s’esdevenç que-l cavalier venia de cassar et passa denant .i. hostel en lo qual estava rescost l’escudier. Aquel escudier issí del hostel e va-s agenollar et humiliar al cavalier al qual clamá mercé dizem estas paraulas: “Senher, falsetat et engan m’encliná a falliment, lo qual fi contra vos paor de mort me fe fugir. Retornada es en mon coratge la bona amor que lonc temps vos ei avuda. No deman mercé per so que viva ans m’acús per digne de mort. Mercé deman per tal que a la anima perdonés et que-l cors fasatz murir a la mort que a perservida”.

[10] A gran meravella se meravellá lo cavalier del escudier, quar anch no vi nul home qui tan be clamés mercé con fo l’escudier. Lo quavalier avalá de son cavall e al escudier baizá sos vuells que ploravan e a sa boca que vertadeirament clamava mercé. Lo cavalier fe cavalier l’escudier, el qual doná grans dons al qual fe major en tot son auberc”.

[11] Can lo rei ac fenidas aquestas paraulas, lo comte que mercé li clamava recomtá al rei l’azon per la qual era vengut a sa cort clamar mercé et recomtá lo sermó que avia auzit de la passió de Crist et la mort del lebrier et del ca petit et recomtá las paraulas que li ac ditas lo cavalier de la passió de Jesucrist.

[12] Aprés que-l comte ac recomtadas totas estas cauzas, dis al rei et a sa cort aquestas paraulas: “En tan gran superbia a estat mon coratge ergullós que hanc no-l puec humiliar a humilitat tro que ab lo poder de la sancta passió de Jesucrist le humiliet en clamar mercé et en estar a jonollós denant vos et vostra cort. Car si Crist, qui es Dieu et home, s’umiliá a la mort et a homes peccadors lo qual no avia colpa ni tort ieu son digne que-m ufira a morir cor digne son de mort per mon coratge ergullós fals que motas vegadas m’a fet fer tracion et engan contra mon leial senher et contra son leial cosell”.

[13] Molt plagron al rei et a tot son conseil las paraulas del comte, al qual perdoná et reté-li tota sa terra e fes-lo de son consel e-l rei et sa cort lauzeron lo poder de Dieu que ab humilitat vencia tant coratge ergullós.

[14] Un jorn s’esdevenç que aquel comte passava pres de .i. noble monestier on estavan moltz bons homes en penitencia. Un bon home ortolan s’era donat a servir aquels sans homes et aportava fems al ort. Dementre que lo comte passava per la carretera, lo comte remembrá en la sancta passió de Crist e en la sancta vida que-ls sans homes fazian en aquel monestier. Et ac devoció que, enaissí con Jesucrist se liurá a humilitat et mensprezá la vanitat d’aquest mon, que enaissí dezamparás aquest mon et que-s liurás al plus vil ufici que pogués.

[15] Aquel comte avalá de son caval et dis al ortolá que li donés sa senayla hon portava lo fems e sos vestirs et que presés son caval e sos vestiments los quals li donava. Aquel ortolá respós e dis al comte aquestas paraulas: “Senher compte, membratz-vos con .i. vostre nebot a estat perdut lonc temps a lo qual vos fezés cavalier e lo qual voliatz afillar de tot quant avetz?”

[16] Lo comte respós et dis que el membrava so de son nabot que el li·n recomtava et dis que moltas vegadas l'avia fait cerquar per diversas regnes et anc no n'oy negunes noves. “Senher —dis l'ortolá—, ieu son aquel qui vos tant soliatz amar”. Lo comte conoc que·l ortolá era son nebot mas per so quar lonc temps avia que no·l avia [14r] vist et quar era magre per la gran penitencia que sofria no·l avia conogut en son venir.

[17] Molt plac al comte con ac atrobat son nebot et meravellá·s quar a tan vil ofici s'era donat. Dementre que·l comte enaisí·s meravellava, el remembrá con el meteix volia aver aquel ofici en lo qual era son nebot e meravellava·s de si meteix con se meravellava de so en altre que en si meteix aver volia.

[18] “Amable nebot —dis lo comte—, ieu vuel que d'aquí enant sias comte et senhor de tota ma terra et ieu vuel esser ortolá totz los jorns de ma vida”.

[19] L'ortolá respós et dis al comte estas paraulas: “Senher comte, aquel jorn que vos m'adobáss a cavalier auzí prezicar a .i. sant home que mellor cauza era en savieza d'ome saber humilitat et saber si meteix en ufici que sia en servir Dieu que esser rei de Fransa. Et per aissó senher comte aital saber no vuel gitar de ma anima per lo vostre comtat ni per tot quant vos donar-me poriatz, quar mas am aquesta senalla et aquestas paubras vestiduras que vostre caval ni vostres vestimens. Car ab ma senayla et ab mos paubres vestimens son pus agradable a la savieza de Dieu, que no seria ab vostre caval ni ab vostres vestimens”.

[20] En .i.^a. ciutat estava .i. noble borzés que avia muller e enfans e grans riquesas. Aquel borzés dezirava molt fortment esser servidor de Dieu et no volia aver en son cors nulla autre amor mas la amor de Dieu mas per la moller e·ls enfans, honramens et riquesas que avia no podia amar Dieu segons que amar lo dezirava. Aquel borgués acabá ab sa moler que·l defení et doná a ela et a sos enfans tot quant avia enceptat .i. alberc et .i.^a. vinha que retenc a la necessitat de son cors.

[21] Molt poc lo borgués mais contemplar Dieu adoncs que d'abans no fazia, emperó l'auberc et la vinha que possezia l'embergava algunas vegadas en cogitar Dieu. Lo borgués doná l'alberc per amor de Dieu et adoncs poc mais cogitar en Dieu que d'abans no fazia. Emperó sos fils et sos parens l'embergavan a las vegadas et anc lo borgués no poc be a sa voluntat satisfacer et amar Dieu entró que se·n anec en terra estranha et fon tan paubre que no ac neguna cauza et adoncs avia Dieu en tota sa voluntat et neguna cauza no·l enbargava a amar Dieu.

[22] Can Blaquerna ac recomtada ab semblansas a Felix la razó per que la deitat volc que la humanitat de Crist fos en est mon en paubretat, passió de senhor et en mort, Felix conec la razó per aquellas semblansas que Blaquerna ditas avia et lauzá et benezí Dieu et en son cor propauza a esser paubre tots los jorns de sa vida et dezirá morir per donar conoixensa et amor del Fil de Dieu que per la santa humanitat que pres volc esser tan conogut et amat.

[9] De peccat original .viii.

[1] —Senher —dis Felix—, auzit ai recomtar per que lo peccat mortal que Adam paire nostre fe adoncs quant manget del frug et fo dezobedient a Dieu son tug en pena corporal; so es a saber fam, set, freg, caut et malautia et mort n'avem. Encara ei auzit dire que tot home que no sia bategat es perdut per lo peccat original. Hon con l'anima de cascun home no sia del anima de Adam e car nul home no deu portar pena segons que a mi es vejaires del peccat que el propiament no a fait, molt me don gran meravella con pot esser que hom porte pena per lo peccat d'Adam.

[2] Respós Blaquerua et dis: —.i. rei avia tolt .i. castel a .i. cavallier a gran tort. Aquel rei morí et laixá son fil hereter. Lo cavalier que avia perdut lo castel preguá lo rei que li redés lo castel que son paire li avia tolt. Respós lo rei et dis que el no-n avia colpa dels peccatz de son paire, [14v] quar lo paire no li avia tolt lo castel ab la voluntat del fil mais ab la sua propia voluntat. “Senher —dis lo cavalier—, enaissí con vos sotz rei per vostre paire, enaissí etz tengut a satisfar tot so a que era tengut vostre paire et quar vos regnatz per lo dreg que vostre paire avia, etz tengut a tenir justicia en tot so que avetz per lo rei vostre paire.

[3] Can Blaquerua ac dit aquest exampli, el l'aplicá a son propauzament dizen estas paraulas: —En Adam ans que engenrés Chaym ni Abel, estava tota la humana natura et en nostra mare na Eva et en amdós fo exalsada la humana natura sobre totas las bestias e los aucels, plantas, els peixes et las autras cauzas. Et per so que avem de nostres paires, so es n'Adam et na Eva, som tug en la nobleza en que som sobre totas las autras creaturas sensibles. Doncs, enaissí con per lo ben que avem de-n Adam et de na Eva, som honratz, lo qual honrament no avem per nesaltres metex; enaissí se cové segon orde de justicia que siam turmentatz et avilatz pus fortment que neguna creatura per lo mal e-l peccat que-n Adam et na Eva feeren contra lur creator et per aisó cové que tuig portem pena corporal per lo peccat original.

[4] —Bel amic —dis Blaquerua—, si per lo peccat original hom no portava pena en l'anima; adoncs, con no es batezat, ja no pogre home esser en pus vil estament que bestia ni que altra creatura estant home so es que home et enaissí Dieus no pogra satisfar al us de la gran justicia; la qual cové esser tan gran que enaissí con la bontat de Dieu poc per gracia exalsar natura d'ome sobre tota creatura corporal que enaissí la justicia de Dieu la natura humana en universal aja poguda baixar et punir e esser tot home que no sia batejat de pus vil condició que neguna bestia ni neguna creatura; en la qual vil condició esta tot home qui no sia batejat quar per ausencia de baptisme es jutgat a dampnació.

[5] —Senher —dis Felix—, con pot la passió de Crist abastar a tan gran virtut que tot l'uman linatge ne sia rezemut con sia la natura humana de Crist .i. home et no moltz homes?

[6] Blaquerua dis que la natura humana de Crist per si tan solament ne pogra abastar a reembre tot humá linatge mas car era et es .i. ab lo Fil de Dieu per aissó per razó de la nobleza del Fil de Dieu fo la natura humana tan exalsada en honrament, virtut et poder et no tan solament pot abastar a recrear .i. segle que si faria a .m. .m. segles et molt mais enquera.

[7] —Senher —dis Felix—, pus que tan gran virtut ac la passió de Crist en salvar son poble, con pot esser que totz los homens d'aquest mon no son en via de salvacion ni per que son mas de infiels que no crezen en son aveniment que de crestians? Segons asó par que lo sieu aveniment no sia abastant a recrear lo mon.

[8] Blaquerua dis que .i. rei avia moltas bonas costumaz en sa persona e avia be acostumat son regne. Aquel rei avia .i. fil que molt amava, lo qual acostuma en sas

costumas en qual noirí con pus bellament poc. Aquel rei morí et son fil regná longament et fo molt savi rei e be acostumat et tenc en pau et en justicia sa terra per las bonas costumaz en que l'ac noirit son paire. Aprés la mort del rei, regná .i. rei fol que no ac bonas costumaz e gastá e dissipá quax tot lo regne per las malas costumaz que avia.

[9] Blaquerna dis que per .i.^a. ciutat cavalcava .i. savi rei ab gran res de cavaliers, en la carreira per la qual passava encontrá .i. prevere que portava lo cors de Jesucrist. Aquel rei devalá de son caval [15r] et en la terra s'ajenollá, la qual terra baizá per far reverencia al cors de Jesucrist. .i. fol cavalier se meravellá de so que·l rei fazia et no volc davalar de son caval ni far reverencia al cors de Jesucrist. Molt se meravelá lo rei del erguel del cavalier lo qual gietá de sa cort et al qual tolc son benefici per la dezonor que avia feita a Crist.

[10] Aprés que Blaquerna ac ditas aquestas paraulas, el dis que la passió de Crist abastava a donar al rei exempli de caritat, justicia, devoció et humilitat et aitambé abastava al cavalier que no volc devalar de son caval. Mas lo cavalier no·n volc penre exempli ni vertut e per aisó no es lo mon en error per defalliment de la passió de Crist ans o es per so quar las gens no volen uzar de las bonas costumaz que Crist ac en si metex et que laixá en los apostols, els martirs e·ls sants homens.

[10] De nostra dona sancta Maria .x.

[1] Estava Felix denant Blaquerna e cogitava en nostra dona, de la qual se meravellava con poc esser vergen après la nativitat de son Fil e dis a Blaquerna estas paraulas: —Senher, molt me meravel de nostra dona con poc aver son fil sens corrupement de sa vergenetat.

[2] Blaquerna dis que, enaissí con lo fil de nostra Dona entrá en ela sens corrupement de vergenetat, que enaisí covenc que nasqués sens corrupement de vergenetat, cor si no o feés fora sa nativitat contra la natura de la generació. E en lo comensament de la generació de Crist fora nostra Dona pus nobla que en la fi can nasé son fil et la voluntat de nostra Dona, qui ac aleta vergenetat, no pogra esser complida en la nativitat de son fil. Doncs per so que nostra dona no fos corrupuda ni sa volentat no fos perdent on la nativitat volc son Fil meteix conservar vergenetat en nostra dona enaissí après del part con ans del part.

[3] Dementre que Felix se meravellava de las paraulas que Blaquerna ac ditas, Blaquerna dis que .i. escolá demandá a son maestre la lugor del sol con pot entrar en la lugor del foc sens corrupement de la lugor del foc e sens encloiment de la lugor del sol, que no es encloza dintre la lugor del foc jassia aisó que sia de dintre.

[4] Aquest maestre era molt savi en la sciencia de philozophia e dis aquestas paraulas: “Natural cauza es que en tot cors qui sia compost dels .iiii. elemens entra la .i. element en l’altre element sens que la .i. element no corromp l’altre element. Et de totz los .iiii. elemens ix lo compost, so es a saber aquel cors qui es compost dels .iiii. elemens aissí com lo fil de nostra dona sancta Maria que en lo ventre de nostra dona, estant verge, fo ajustat son cors de la carn de nostra dona entant la .i. element en l’altre et ixí del ventre de nostra dona estant verge. Enaixí con lo cors compost que ix engenrat dels elemens en altra especia qui no es negú dels elemens ni en aquel cors no es negú dels elemens corruput essencialment”.

[5] —Senher —dis Felix—, nostra Dona con vezia son fil que tant amava pendre, ligar, ferir, escarnir, crucificar et auciar, con o poc sufrir ni per nostra que Dona no morí de dolor can vi son fil mort en la crotz?.

[6] Blaquerna dis que en .i.^a ciutat avia .i. borgués, lo qual era molt fort gelós de sa moller de la qual avia .i. fil. La moller del borgués era dona molt casta et molt be acostumada et sobre totas cauzas amava son fil. Aquel borgués avia .i. nebot que molt amava lo qual avia infamada la bona dona moler del borzés per so que-l borgués dezamás son fil et que-l nebot fos eretier après la mort de son oncle. .i. jorn s’esdevenç que lo nebot dis [15v] a son oncle que el avia vist issir de la cambra de la dona .i. clergue, del cal avia infamada la dona moller de son oncle.

[7] Molt fo irat lo borgués de las paraulas que son nebot li ac ditas et dis a son nebot aquestas paraulas: “Bel nebot, si tu mi amas ni si vols possezir mas riquezas après ma mort, a zobezir te cové mon mandament. Ven a ma moler et, denant ela, met la tua ma en lo ventre de son fil et trau-li lo cor de son ventre per tal que per la mort de son fil mueira de tristicia et de dolor”.

[8] Aquel mal home venc a la bona dona que tenia son fil en sa fauda ab que-s consolava dels trebals que son marit li donava per razó de la gelozia en que era. Lo mal home tolch a la dona son fil et denant ela mes lo coutel per lo ventre al enfant et pueixas i mes sa ma et trasé lo cor del infant en sa ma lo qual gitá a la dona en sa fauda. Dementre que-l mal home enaissí l’enfant auzesia, l’enfant cridava e plorava sa maire gardava et ela dezia que li ajudés d’aquel mal home qui-l auzesia.

[9] La bona dona a son fil ajudar no podia, per la gran dolor que avia, se merevallava con no moria. Morir volia aquella bona dona pus que son fil mort vezia,

mais per so que la bona dona agués gran paciencia et a Dieu grazeís los trebals en que-s veyá, Dieus no volc que la dona morís en aquel temps ans la fe viure longament en trebal et en dolor per so que en la sua fortitude, castedat et dolor la pogés coronar en gloria de gran corona de gloria.

[10] —Senher —dis Felix—, las gens d'aquest mon, con podon aver tan gran esperansa en nostra dona? Car moltz homens son que an major esperansa en nostra Dona que en son fil.

[11] —Bel fil —dis Blaquerna—, la carn que-l Fil de Dieu pres de nostra Dona val molt mes ses tota comparació que totz los angels, els arcangels et mes que totz los homes que son ni foron ni seran e mais val que tot quant Dieus a creat ni neguna cauza no poiria Dieus crear que tan pogués valer can fo la carn que-l Fil de Dieu se vestí en lo ventre de nostra dona. Et per aissó cové que nostra dona sia tan auta et tan excellent creatura complida de justicia, caritat, virtut, santetat et poder que a bastat a la esperansa que-ls justz els peccadors an mester et car tot home peccador o just a mestier los prex de nostra dona et son Fil qui, en aquellas pregueiras, vol mels axauzir nostra Dona que negun sant ni que totz los santz et encara car nostra Dona es pus deligent en pregar son Fil per justz et per peccadors, per aissó el vol que las gens ajan tan gran esperansa en nostra Dona.

[12] Aprés estas paraulas Blaquerna dis a Felix aquesta semblansa per so que miels ne entezés las paraulas que ditas avia: —En .i.^a. terra avia .i. rei molt savi. En aquella terra avia moltz mals homes et molt gran justicia tenia aquel rei en aquela terra per tal que las gens pogués castiar de lurs mortals fallimens. Motas vegadas havia-l rei despagement can de tants homes fazia justicia et avia dezieg de perdonar motas vegadas, mas no avia en sa cort home que li sabés far pregueiras segons las quals rei deu perdonar. Et las gens sabien lo rei tan just que dezesperaven-se d'el can l'avian offendut et no li clamavan mercé e-l rei fazia d'els justicia.

[13] Esdevenc-se que aquel rei ac .i.^a. filla molt bela et be acostumada a la qual dis aquestas paraulas: “Bela filla, mot ei gran dezieg con pogués perdonar, mas las mias gens no an maneira en demandar perdó. A mi-s cové que a vos don senhal de gran amor per so que las gens que contra mi fan falliment se confien en vos et que ieu per vostres pregueiras lus deja perdonar [16r] algunas vegadas et a vos filla se cové que las gens fassats enamorar de vos meteixa et de mi per tal que vostres bones costumes ie vos deja essauzir et que las gens, per vostre bon noiriment et per la esperansa que auran en vos, se castiguen dels fallimens que fan et cové que vos lur mostretz maneira com dejan clamar mercé”.

[1] —Senher —dis Felix—, en aquests temps en que ara som, per que no son profetas?

[2] Respós Blaquerna et dis que .i. rei molt nobla havia .i. fil que molt amava. Aquel rei tramés per tot son regne sollempnials messatges los quals denunciaren a las gens .i.^a. novela cort que·l rei devia fer a honrament de son fil, lo qual volia far cavalier e·l volia eretar de son regne. Aprés la cavalairia del rei jove et lo compliment de la cort, sesseron los messatges que·l rei avia tramezes per las terras per tal que las gens venguessen far honrament a son fil.

[3] —Senher Blaquerna aquel rei que vos dizets, per que no feu enans la cort pus que son fil era digne que enans fos quevalier? Ni·ls messatges que¹ denunciavon la cort del rei, per que muriren enans que fos la cort que lonc temps denunciada avian?

[4] Respós Blaquerna et dis que la cort principalment era per la honor del rei que fazia la cort et a son fil tanhia molt major honrament que las gens que vengron a sa cort no li podian far car aquella cort fo establida segons la auta honor qui·s convenia als .ii. reis que en aquell temps volgron tenir cort.

[5] Felix dis a Blaquerna per que las profetas avian parlat tan escurament del aveniment de Jesucrist, car si pus declaradament n'aguesson parlat, motz homes hi agron grezegut qui ignorans son aveniment et son anatz a foc perdurable.

[6] Blaquerna dis que entendement et fe son creaturas de Dieu. Et hon pus fortment las profetas parlavan escurament del aveniment de Jesucrist, pus ocasionat es l'uman entendement a axalsar si meteix en subtilitat et en cerquar las hobras que Dieus a en si meteix et fora si meteix; en las quals obras l'entendement pot mas entendre hon pus l'aveniment de Crist es secretament nunciat. Et aissó meteix se segueix de fe que pot esser major en creure l'aveniment de Crist on pus las profetas n'an parlat subtilment.

[7] Blaquerna dis que .i.^a. vegada s'esdevenç que·l sant paire apostoli mes en lesta a .i. sant home que de .ii. bisbatz prezés la .i. qual que miels li plagués. La .i. bisbat era en una ciutat hon avia grans gens et avia gran renda aquel bisbat, mas sieus prelatz et sutmezes no eran be acostumatz et eran en gran quantitat de nombre. En l'autre bisbat no avia mais petita renda e los clergues e·ls laicx eran en pauca quantitat mais eren be acostumatz. Et lo sant home amá mais esser bisbe del poc bisbat que del gran, cor mes amá senhoria de pauques personas be acostumadas que de moltas que son en malvatz noirimens.

[8] Dis Felix: —Senher, segons la semblansa que dita avetz es significat que Dieus ama mes en gloria homes de molt alta et santa vida, que moltz homes que en est mon no ajan avuda gran santetat ni virtut. Et car Dieus es tot bo, poderós, gran, ab complida voluntat, per asó ei gran meravella per que Dieus no ha hordenat con en est mon aja avutz motz mes homes de moltz gran santetat que no son aquels que hi son estatz.

[9] Respós Blaquerna e dis que .i. abat era home molt sant et devot et avia dejús si monges que no avian tanta de honestat ni de sancta vida can a lor orde se convenia, emperó [16v] moltz monges i avia qui eran covinentment bona vida. Aquel abat fazia moltz de abstinencies en dejunis et avia molta de santetat et de conversació per tal que per sancta vida prezicás los monges mals que·s convertisson a bon estament. Et aquels qui eren bons que s'esforsasson a esser en molta alta perfecció de vida, per tal que gran santetat et conversació significás la auta santetat de lur creador.

[10] —Senher —dis Felix a Blaquerna—,per qual razon los juzieus no·s fan crestians pus que tenen la lei villa que es fundament de la lei nova? Car gran marvela es que els

¹ que] *afegeix cancel·lat i expuntuat no V*

tengan los comensamens de la lei nova et que els ab aquels comensamens sian contraris a la fi d'aquels comensamens.

[11] Dis Blaquerna que en lo temps de las profetas regnava fe fortment, per so quar las gens no eran ab tanta savieza com son las gens que ara son. Et per aisó los juzieus per fe cuzan tenir la lei viela et an feitas motas glozas contra-l test e-ls consequens seguexen lurs paires primers que falsament contradixeren la lei nova.

[12] Et, car son contra lur fi, per aissó son en captivitat segons que o significá .i. savi juzieus a .i. altre juzieus segons estas paraulas: “Era .i. savi juzieus qui longuament estudiá en sa lei e meravellava-s molt fortment de la captivitat an estat tan longament. Car en lo temps ans de Crist foron en .ii^{es}. captivitat per alguns grans falliments que feeren, emperó lur captivitat ac fi car en la .i^a. esteron .cccc. ans e en l'autre .lxx. Mas en aquesta en que son an estat mais de .m. et .cc. ans sens que no sabon per que. Et aquel juzieus crezia que en la captivitat en que era fos per razó de la mort de Crist e per aisó escrig a .i. altre que li dixés per qual razó avian estat tan longuament en captivitat, car temor avia que no fos per so car los juzieus foron ocasió de la mort de Crist”.

[13] —Senher —dis Felix—, .i. crestiá era usurier, lo qual avia moller et enfans. Al dia de la sua mort li dis son confessor que no-s podia salvar si no retia tot so que tenia de uzura. Aquel malvat uzurier respós et dis que mais amava esser dampnat que si retia so que avia de usura et que sa moller e sos infans aguesson paubretat. Doncs fort me meravel de la constitució que hom a feita als juzieus que si-s convertexen que-s despullen de tot quant an, car molt juzieus serian crestians que se-n lexen per aquella constitució.¹

[14] Respós Blaquerna: —Era .i. rei que avia .i^a. ciutat hon avia moltz juzieus dels quals avia gran trezaur totz ans, lo qual trezaur era de la uzura que-ls juzieus fazian als crestians. Esdevenç-se que .i. juzieus molt ric fo crestian ab sa moller et sos enfans et totz sos bens ac lo rei et sa moller, els enfans et el metex foron tan paubres que quirent per les portas morian de fam. A gra meravela se-n meravelaren las gens del rei que ac avutz los deniers que eren estatz de uzura e no donava al home que era estat juzieus de que visqués el e sos enfans.

[15] —Senher —dis Felix—, .i. ermitá qui era de molt sancta vida intrá en .i^a. ciutat on avia motz juzieus. Aquel ermitá anava per tota la ciutat per so que de so que veuria en que Dieus fos amat et conogut s'alegrés et de lo contrari que plorés et clamés a Dieu mercé que o ordenés axí amar et conoixer. .i. jorn s'esdevenç que aquel ermitá intrá en la sinagoga dels juzieus hon hoý que els maleyien Jesucrist. Els juzieus no-s gardavan d'el, car cuidavan-se que fos juzieus.

[16] Molt ac gran desplaçer aquel sant ermitá can lo rei crestiá soferia en sa ciutat estar homes que sian [17r] contra la lei del rei et qui dezonron aquel senhor qui es senhor del rei. Cant aquel sant home ermitá fo ixit de la sinagoga dels juzieus, el vi que-l vigier fazia justícia de .i. crestiá qui avia mort .i. juzieus lo divenres de Pascha per so car menbrava la dezonor que-ls juzieus avian feita a Jesucrist en la crotz en la qual lo fezeron estar mort et tot nutz per tal que li fos gran dezonor feita.

[17] Molt se meravellá lo sant home del rei et dels crestians d'aquella ciutat con podian participar ab aitals gens qui tan contrarias son a la auta honor qui-s coven a Jesucrist, per lo qual cuidan esser honrats per totz temps en la gloria de son Paire qui tant ama son honrament et totz aquels qui-l honron en est mon e qui tant dezama tots aquels que li fan dezonor.

¹ constitució] *anotat al marge* dusura V₂

[1] —Senher —dis Felix—, fort ma meravel de los apostols qui eran paucs en nombre pogren convertir tantas de gens et ara con son tans crestians et enfre nos totz no podem convertir los infiels que son en lo mon.

[2] Dis Blaquerna: —Un dexeble de .i. philozoph ensenia foc denant lo philozoph et meravellá-s con de .i.^a. espira de foc podia muntiplicar tan gran foc et dis al philozop estas paraulas: “Senher, per qual natura a lo foc tan gran virtut que ab .i.^a. espira de foc puria hom cremar tota quanta lenya hom pogués metre en aquel foc?”

[3] Respós lo philozoph e dis: “En lo temps de Jesucrist foron alguns sans homes qui eran appellatz apostols et aquels eran totz enflamatz de la sancta gracia et espiració de Dieu e Dieus donava’ls materia per que la caritat et devoció muntiplicava et els qui ab tot lo poder de lur anima s’esforsavan con feessen Dieus amar et conoixer”.

[4] —Senher —dis Felix a Blaquerna—, per que no son ara homes tant afogatz en amar Dieu que Dieus per els illumin tant home que no·l ama ni·l conois?

[5] Dis Blaquerna: —.i. rei mot poderós de trezaur et de gens cassava volentier. Esdevenç-se .i. jorn que el encalsá tant .i. ors, que·s partí de sos companhons. A la nueg el venc totz solz al hostel de .i. pagés aubergar et dis que el era cavalier que era de la cort del rei et pregá lo pagés que·l aubergués per amor del rei. “Senher —respós lo pagés—, ieu son rei et aquel que vos apellatz rei no es rei”.

[6] Molt fo meravellat lo rei de las paraulas del pagés et pregá lo pagés que li espozés las paraulas que deia que significavon. “Senher —dis lo pagés—, ufici de rei es fer tot aquel be que pot far a son poble et esquiviar tot lo mal que pot esquivar. El rei de qui vos parlatz ha pres altre ufici que no es de rei, car el s’es sotzmés a encalsar las bestias salvatges per las quals no es rei et totz jorns esta en trestor et en trebal quan no las pot aver a son plazer. Mas ieu, senher, son rei de voluntat en so que·m sent tal voler que si era rei per poder ieu faria tant que totz los jorns de ma vida et tota ma terra ordenaria a tal estament que Dieus ne fos amat et conogut”.

[7] Dis lo rei al pagés: “Los reis e·ls grans senhors d’aquest mon son moltes vegadas occioses et per tal que no agen malvatz pensamens ni no fassen mal van a la caza a sessar mal”. Dis lo pagés: “En aquela cassa, senher, no i es cessat mal ans i es muntiplicat segons que o signifiquen las paraulas que .i. clergue dis a son prelat”.

[8] “Bel amic —dis lo rei al pagés—, prec-vos que·m digatz quals paraulas dis lo clergue al prelat”. “Senher —dis lo pagés—, .i. bisbe se donava a gran trebal con estava en son bisbat et avia a [17v] uzar de son ufici. Aquel bisbe empetrá ab l’apostoli que pogués estar fora son bisbat et estava en sojorn et en deport et .i. clerge qui era son official era home de mala vida.

[9] Aquel official fazia moltz de mals. .i. jorn s’esdevenç que lo seu clergue li dis estas paraulas: ‘Senher, molt fort me meravel con lo bisbe vos aja comandat son bisbat con podetz tant de mal far en son bisbat ni per que no havetz conciencia del mal que faitz’. Respós l’oficial: ‘Lo bisbe a aretre comte de sas ovellas que en mi las ha perdudas. Molt fo lo clerge meravellat d’aquelas paraulas que·l oficials ac ditas”.

[10] “Bel amic —dis lo rey—, que signifiquen aquellas paraulas que lo clergue dis [del oficial al] bisbe. “Senher —dis lo pagés—, en .i.^a. gleiza ermitana s’encontreron Voluntat e Poder. Gran contrast fo enframdós, quar Poder dezia que mais valia que Voluntat et Voluntat dezia que ela mais valia de Poder. Ambdues alegren a jutge l’ermitá d’aquel loc lo qual dis aquestas paraulas: ‘Era .i. savi home sotz la senoiria de .i. rei. Aquel home savi avia gran voluntat en far be et dezirava aver tan gran poder aver con sel que·l rei avia, per so que fezés aquel be que·s podia en lo poder que·l rei avia en far be per so quar engual voler no avia en far be son poder”’.

[11] Can Blaquerna ac ditas las semblansas damunt ditas, Felix conoc per las semblansas la razó per que los crestians no an del foc que·ls apostols avien en convertir los errans et en adur·los a via saludable et dis a Blaquerna estas paraulas: —Esdevencse en .i.^a. ciutat que morí .i. ric home lo qual leixá a sos enfans et a sa moller moltas de riquezas. En aquel dia que murí aquel ric home e foron vengutz de la gleiza sa moller et sos enfans que en aquel dia agron molt plorat per la mort del ric home, .i. gat denant els, dementre sezia, en .i.^a. gran sala jogava ab .i.^a. ploma en tal maneire que la moller, els enfans et los autres que per els estavan en la sala se rien del gat et de la ploma.

[12] Dis Blaquerna que .i. dia estava .i. sant home pelegrin davant la crotz et esguardava ab los vuels corporals la crotz et ab los vuels espirituals remembrava so que la crotz significava de la sancta passió de Jesucrist. Dementre que aquest pelegrí enaissí estava, el vi intrar en la gleiza .ii. capellans que de las cauzas temporals parlavan en las quals paraulas s’alegravan et estegron longament.

[13] Aquel pelegrí dis als .ii. capellans estas paraulas: “Senhors capellans, vosautres sabetz que après la mort de Jesucrist fo comandada la sancta Gleiza en guarda de sant Peire et après la mort de sant Peire tro ara a avuts moltz apostols qui successivament son estats pastors de sancta Gleiza. On con per la crotz sia significada la greu passió de Jesucrist et la dezonor que pres en est mon, doncs fort ma meravel con pot negú fil de sancta Esgleiza estar en alegre con sia Jesucrist en est mon tan avilat et hontat, mensprezat per tant home descrezent e per tant home que no li ha grat de la auta honor que li a feita en est mon”.

[14] “Senher pelegrí —dis .i. dels capellans—, .i.^a. vegada auzí recontar que .i. rei mot honrat et mot ric jogava als escacz. .i. savi home dis a aquel rei per que estava ociós et no fazia tot lo be que far podia a honrar Dieu, pus que Dieus avia creat lo mon per tal que hi fos honrat. Dis aquel rei que el jugava per so que no feés mal ni cogités en mal et per aissó que passes lo temps en que [18r] era. Aquel savi dis al rei que Dieus no·l avia fait rei per so que no feés mal ni cogités mal ni per so que esteguéis occiós, ans o avia per so que feés be tot los temps que viuria.

[15] Dementre que lo savi dezia aquestas paraulas al rei, .i. altre savi considerava en son cor con molt de be se perdia en la ociositat del rei et molt de mal se·n seguia et dis al rei aquestas paraulas: “Senher rei, Poder, Savieza et Volontat s’encontreron après de .i.^a. bela font. Con agron estat longuament pres de aquella font et agron parlat de moltas cauzas, Poder recomtá la multitut de virtut que avia en diversas maneiras en fer be et en esquivar mal. Plorá Savieza per so cor aquella virtut se perdia et per so car la Volontat no movia lo Poder a usar d’aquela virtut. Dementre que la Savieza enaxí plorava la Volontat cantava et s’alegrava e·l Poder ociós estava”.

[16] —Senher Blaquerna —dis Felix—, on se pren ni per qual natura esdevé que los sarrazins tenon et an tengut tan longuament la sancta Terra d’Otramar en que Jesucrist fo nat et crucificat et sebelit? Car molt me meravel dels crestians que tan longuament o an sufert.

[17] Dis Blaquerna: —Un sarrazí que era soldá et senhor d’aquela terra escrise al apostoli e als reis dels crestians .i.^a. letra hon se contenia con el se meravellava molt fortment can los crestians cuydavan conquerir aquella terra per forsa d’armes corporals. Sens semblans armas sperituals ab las quals los apostols prezicán et sustinent mort convertiron tota aquella terra d’Otramar, la qual perderon crestians per forsa d’armas corporals segons la uzansa que Mafumet et sos consequens conqueriren aquella terra, lo qual per forsa d’armas tenen et posezesen contra totz los crestians d’aquest mon et contra l’auta honor que cové a Jesucrist et a sos consequens.

[18] —Senher —dis Felix—, molt fort me meravel en que·s pren ni per qual natura que los homes d’aquest mon entenen tan fortment en esser honratz con sia cauza que a

Dieu tan solament se covenga honrament et si a negun home se cové honrament que li covengua per so que en aquel honrament Dieus ne sia honrat.

[19] Blaquerna dis que .i. molt alt e noble rei tenc gran cort et ajustá moltas de gens per so que totz l'onresson a aquella cort et que tuyt veessen la auta honor que-s convenia al rei et a sa senhoria. Aquel rei era molt savi et volc honrar .i. seu fil per mostrar son poder, lo qual fil fe rei et semblant a si en poder et en honrament e mandá a totas las gens que vengudas eron a aquella cort que honresson son fil en la honor que al rei se cové. Los demés homes d'aquella cort agron enveja de la honor del fil del rei et dezigavon aver l'onrament que-l fil del rei avia, lo qual honrament las gens no volian aver a honrar Dieu mais a honrar si meteix.

[20] —Senher —dis Felix—, los emperadors, reis, princebs et comtes et barós et enquera prelatz los quals son tan honratz en est mon; con pot esser que après lur mort son en est mon tan poc honrats et los apostols, que foron homes paubres et ahontatz en est mon dementre vivien, foron et son après lur mort tan honratz, coltz et celebratz?

[21] Blaquerna dis que Antecrist venrá en lo mon per entenció que sia honrat en l'onrament que a Jesucrist se cové tan solament, lo qual Antecrist volrá esser honrat contra Crist et per aissó après sa mort será molt dezonrat en est mon.

[22] —Senher —dis Felix—, .i. home molt gran clergue dezia a gran res de gens que Antecrist [18v] era nat et que en breument deu venir et regnar en lo mon. Et après sa mort deu esser la fi d'aquest mon on con Dieus aja creat aquest mon per so que hic muntuplic moltz sans homes de molt auta vida los quals ab Dieu sien totz temps en gloria. E, cor tan pocx sien estatz los sans homes que son passatz, fort me do gran meravella de Dieu con vol donar fi al mon tan tost ni per que no fa durar lo mon tan longuament¹ tro que sian estatz moltz sans homes martirs per la sua amor.

[23] Blaquerna dis que .i. rei hedificava .i. gran palau. Aquel rei hordená moltz homes obrar longuament en aquel palau gran fo la renda daquel rei establí a hedificar aquel palau. Et quar lo palau convenia esser molt gran en quantitat et en nobleza, per aissó covenc que los homes que bastian lo palau fosson moltz et fosson de gran savieza et nobleza. Esdevenç-se que dementre aquels hedificaven aquel palau vengron moltz mals homes que aucieron et destruiro aquels homes qui-l palau bastian.

[24] Aquel rei tramés altres homes a hedificar lo palau, outra vegada foron mals homes qui aquels aucieren e destruiro e los lurs bens gasteron. Molt fo lo rei indignat contra los homes que aucieren los obrés del palau et dis que pus sa voluntat volia que-l palau s'acabés de necessitat se convenia que la obra durés tan longuament tro que-l palau fos complit per so que la voluntat del rei agués lo compliment per lo qual volc hedificar lo palau.

[25] —Senher —dis Felix—, en lo tems dels apostols eron moltz de miracles et après lur mort son estatz moltz homes sans que fazien moltz de miracles ab los quals son convertitz moltz homes a la Esgleiza romana. Ara aquest temps en que som se fan pocx de miracles et pocx son los homens que a nostra fe se convertisquan per que me'n don gran meravella.

[26] Dis Blaquerna: —En lo temps de las profetas se convenia que per crezensa hom convertís las gens, car leugerament creien et en lo temps de Crist et de los apostols se convenien miracles, car las gens no eron molt fundatz en escripturas et per aissó amaven miracles que son demostraciós de causas veziblas corporalment. Ara som esdevengutx en temps que las gens aman razons necessarias car son fundatz en grans ciencias de philozophia et de theologia et per aissó las gens que ab filozofia son cazeguts en error contra la sancta fe romana cové conquerir ab razós necessarias et destruir a els lurs

¹ longuament] *afegeix i cancel·la* que V

falsas openions ab razons necessarias, las quals razons sien per philozofia et per theologia.

[27] Molt se tenc Felix per contengut de las paraulas de Blaquerna et lauzá et benezí Dieus que-l avia inluminat de la encarnació del Fil de Dieus en la qual duptava con venc a Blaquerna. Felix pres comiat de Blaquerna et aná per lo mon serquar meravellas ab las quals pogués conoixer et amar Dieu.

[28] Fenitz es lo primer libre et seguex-se lo segon libre.

[II] COMENSA LO SEGONS LIBRE QUE ES DELS ANGELS .XIII.

[Proleg]

[1] Can Felix fo partit de Blaquerna, el se·n aná per .i.^a. gran val on atrobá .i.^a. carrera. Tot aquel dia aná Felix que no atrobá nula cauza de que·s meravellés. Dementre que Felix anava per aquella val, el dezirava a veer alcuna meravella et, [19r] cor no la vezia, propauzá en son coragge que·s meravellás en considerar alcuna cauza meravelloza. Dementre que Felix enaxí cogitava, el esdevenc en .i.^a. petita gleza on estava .i. ermitá que tenia lo *Libre dels angels* en lo qual legia per so que dels angels agués conoixensa.

[2] Felix fo a la porta de la gleiza on avia autar de sant Miquel. Sobre la porta d'aquella gleiza era pintat .i. home que avia alas et que tenia unas balansas, on era afigurat que sant Miquel pezava las animas. Molt fo Felix meravellat d'aquella significansa et dis al ermitá estas paraulas, aprés que al sant senhal de la crotz, ac feita la reverencia que·s cové et que ac saludat lo sant home.

[3] —Senher ermitá —dis Felix—,que significa aquesta pintura que es sobre lo portal de vostra gleiza?

[4] L'ermitá dis a Felix que aquela figura significava l'angil sant Miquel que pezava las animas. Felix dis al ermitá si era angil neguna cauza, quar molt ho dezirava saber.

[13] Si angil es o no es alguna cauza .xiiii.

[1] Can Felix ac preguat l'ermitá que li dixés si angil es alcuna cauza, l'ermitá li significa angil esser segons aquestas paraulas: —Bel fil —dis l'ermitá—, natural cauza es que tota creatura ama sa semblansa et aytant con les unas cauzas son pus semblans a las autras d'aitant son pus amadores. E per aisó s'esdevenç que .i. rei avia .ii. fils. Lo fil major li era mout pus fortment semblant en figura que·l¹ menor et, per la major semblansa que·l fil major avia al rei, amava lo rei mes lo fil major que·l menor. Lo fil menor era semblant a la regina la qual amava mes lo fil menor que·l major et, per so quar lo rei amava mes lo fil menor que·l major, era la regina despeguada del rei et meravellá·s del rei per que amava lo fil major mais que·l menor.

[2] Aquella regina dis al rei aquestas paraulas: “Senher rei, molt me don gran meravella vos per que amatz mais la .i. fil que·l autre, con sian amdós fils vostres”. Aquel rei era molt savi et demanda a la regina per que ela amava mes lo fil menor que·l major. La regina respós et dis que² ela amava mais lo fil menor que·l major per so car lo menor era pus semblant a ela.

[3] “Regina —dis lo rei—, neguna creatura no es tan semblant a Dieu con angil, car angil no·n a cors et es cauza invizibla et a major poder de entendre et de amar Dieu que neguna creatura e si tant era que angel no fos neguna cauza seguir·s'ia que Dieus no fos tan amador de so que li seria pus semblant que desemblant et, vos regina, auriatz major virtut et horde en amar vostra semblansa que Dieus en amar sa semblansa la qual cauza es impossibol”.

[4] —Senher —dis Felix al ermitá—, mout me plau la semblansa que·m avetz donada, per la qual m'avetz significat que angel es alcuna cauza, mas de la regina me meravel fortment per que no conoixia en lo rei la natura per la qual amava plus la sua semblansa que la sua desemblansa, pus que la regina en si meteixa et desconexia.

[5] —Bel fil —dis l'ermitá—, tant es gran participació enfre voluntat et entendement que la voluntat de la regina, que amava mes lo fil menor que·l major, desijiava l'entendement de la regina a conoixer semblant natura esser en la voluntat del rei, a la voluntat de la regina, membrant la regina [19v] pus soven la sua semblansa en aquel fil que mais la semblava aquel fill qui semblava³ lo rei.

¹ que·l] *afegit i cancel·lat* major V

² que] *afegit i cancel·lat* aquela V

³ aquel fill qui semblava] *al marge* V₁

[1] —Senher —dis Felix—, l'esser del angil, que es, ni qual cauza es so que-l angel es?

[2] Dis l'ermitá estas paraules: —Era .i. rei que no sabia que era rei ni offici de rei. Aquel rei fe .i. gran falliment contra ufici de rei, per lo qual falliment se seguí molt gran dampnatge a tota sa terra et a moltas d'altras terras. Molt fo irat lo rei d'aquel falliment que fait avia, lo qual no poc adobar: tan de dant se-n era seguit! Molt se meravellá lo rei con tant de dampnatge s'era seguit d'aquella errada que feita avia et maldís son paire qui-l avia engenrat et sa maire que-l avia conseubut, con no li avien mostrat en sa joventut tanta de sciencia per la qual sabés que es ufici de rei et que es rei et, car l'avian pauzat en ufici lo qual no-n sabia que-s era, mal dezia son paire et sa maire.

[3] Molt fortment se meravellava Felix d'aquella semblansa que-l ermitá dezia, car no li era vigaires que fezés al preposit segons lo qual el demandava angel que era. L'ermitá conec que Felix se meravellava et que no entenia la semblansa que dita li avia et dis aquesta semblansa a Felix: —En .i. gran monestier estava .i. sant relegiós qui de sancta vida sobrepujava totz los altres religiós que estavan en aquel monestier. Per la auta vida que aquel sant home avia, avia privilegi sobre totz los altres de estar tot sol en .i. cambra en que menjava et jaia et Dieu preguava totas las vegadas que-s volia.

[4] Esdevenç-se que .i. jorn ell se meravelá que era so per que hom veyá ni ozia ni odorava et gustava et sentia. Estant aquel sant home en esta consideracion, .i. rei venc veer aquel sant home per la gran fama que avia auzida de la sanctetat d'aquel sant home. Lo rei vi aquel sant religiós paubrament vestit et viu son paubre lieg en que lo religiós jazia l'abat d'aquel monestier lauzá lo sant home de la aspra vida que sostenia en manjar, jazer, vestir et en las altras causas per que lo cors es en aflicció.

[5] Molt se meravella lo sant home del abat qui-l lauzava; car, lauzant el, acuzava si meteix e son orde contra la auta penitencia a la qual son orde era establít per los sants homes que son passat, los quals foron homes de mot gran penitencia.

[6] Estant que aquell sant home se meravellava del abat que-l lauzava, lo rei dis al abat estas paraulas: “Natura es d'aquestas causas corporals que vivifiquen los seyns corporals con hom n'usa segons la maniera per la qual hom a plazers sensuals et per aissó los homes mundans fan a la vista bels palaus, belas vestiduras et volen veer cozes beles per so que la vista aja major plazer on pus so que veu es bel. Aisó metex fan los homens mundans als altres seyns corporals quar per razó del oyr volen oyr paraulas de lauzar e per l'odorar volen odorar nobles odors, per lo gustar volen manjar delicatz manjars et volen beure nobles vins et per lo palpar volen aver mols litz et mols vestimens e-s moven a carnals delietz”.

[7] En las paraulas que-l rei recontava del ufici de la sensitiva, conec lo sant home so que era la virtut per que-ls homes senton las causas sensibles; so es a saber, que la virtut sensitiva ama uzar per natura en semblans causas de si meteixa en grans delietz et benenansas, car natural cauza es que tota cauza ama sa semblansa en gran benenansa.

[8] —Senher [20r] —dis Felix al sant ermitá—, molt me meravel de vostres examplis car vejaires m'es que no fassen res al prepozit de qui ieu-s deman.

[9] —Bels amicx —dis l'ermitá—, sientment vos fas aitals semblansas per so que vostre entendement exalsetz a entendre; car on plus escura es la semblansa, pus altament enten l'enteniment que aquella semblansa enten.

[10] Aprés aquestas paraulas, l'ermitá dis a Felix: —Amable fil, Dieus, benezet sia el!, es remenbrable, entelligible et amable molt fortment e per aissó a fet angel qui es ajustat de tres essencias so es a saber recolencia, intelligencia et volencia. Ab la recolencia membra Dieu, ab la intelligencia enten Dieu, ab la voluntat ama Dieu. Et

enaissí, bel fil, angel ab tot son esser contempla Dieu remembrant, entenent et amant. Et per so que aquela contemplació sia molt gran vol Dieus que angel sia cauza esperitual, no aven cors per tal que-l cors no li do negú empatxament a contemplar Dieu.

[11] —Bel amic —dis l'ermitá—, neguna creatura no pot esser pus semblant a Dieu que memoria, enteniment et voluntat, que son .i. esser ajustat qui es angel. Aquestas .iii. naturas del angel signifiquen en Dieu las personas divinas et la unitat del angel significa la unitat de Dieu qui es .i.^a. en .iii. personas. On per so, bel fil, que de Dieu et de sa obra puescam aver conoixensa et que per la conoixensa que-n avem l'amam, el lauzam e l'honram; a Dieus creat angel a sa senblansa, per tal que en aquella senblansa lo conogan e l'amen.

[12] Cant l'ermitá ac mostrat a Felix so que angel es, el retorná a las senblansas damunt ditas et dis que aquelas en figuras d'omen signifiquen que angel es esperit qui-s mou per qual loc se vol sens que loc no li pot donar enpatxament a son moviment. Per las balansas es significat que angel benigne porta en paradís las animas justas et lo maligne angel porta las animas que moren en peccat. Per siencia de rei es significat esser angel so qui sap so a que es creat et qui ama so que es creat. Per ignorancia de rei es significat angel maligne que fa en la sua maleza pecar et errar moltz homes, aisí con en la ignorancia del rei d'on se seguex moltz de mals. Per los delietz dels .v. sens corporals es significat que angil es cauza que s'adelita en membrar, conoixer et amar Dieu et angel maligne es so que turmenta en menbrar, conoixer et dezamar Deu.

[15] De entendement d'angil .xvi.

[1] —Senher —dis Felix—, molt me don gran meravella d'angel con pot aver conoixensa de las cauzas corporals con sia sens uyls corporals.

[2] Dis l'ermitá: —En .i.^a. carrera se encontreren .ii. homes. Ab .i. dels .ii. homens era philozop e l'autre era jurista. Lo philozop demandá al pelegrin d'on venia. Lo pelegrí dis al philozop que el venia de Jeruzalem. Lo filozop demandá al pelegrin de Jeruzalem et de sas circumstancias. Lo pelegrí recontá al philozop la dispozicion de la ciutat de Jeruzalem segons que la avia vista e segons que la ymaginava. Lo jurista dis al philozop que gran meravella se donava del pelegrí con podia haver conoixensa de la dispozició de Jeruzalem, pus que no-l vezia corporalment. Respós lo philozoph et dis que vertut de ymaginació es ymaginar aquella cauza que hom a vista et no la veu, per la qual ymaginació l'entendement pot entendre las cauzas corporals jassia que no les aja vistas corporalment.

[3] —Senher —dis Felix— lo pelegrin, car avia vist Je|ruzalem, [20v] la poc ymagenar et, per la ymagenació, lo podia significar al entendement que-l entezés; mas l'angil no a uyls corporals et per aísó no pot ymagenar so que no a vist et per defalliment de ymaginació no las pot entendre.

[4] Dis l'ermitá que .i. maestre legia .i.^a. greu lison a sos escolans. Enfre aquels escolans avia .i. escolá qui era presumptós, ergullós, vanagloriós et no entés la lison, la qual lisson entezeren los altres escolans. Aquel escolá ac opinió que lo maestre non entenia so que dezia et tenc lo contrari de so que era veritat de la lissó. Gran disputació fo enfre lo maestre e l'escolan. Lo maestre dis al escolá estas paraulas: “Reconta-s que angil enten per voluntat et voluntat vol per entendement, cor amant angel Dieu entenie-n Dieu et entenent Dieu ama Dieu et per aissó a-li Dieus donada virtut que can ama alcuna cauza que encontinent la entent et can enten alcuna cauza encontinent la ama, si es amabla o la dezama si es ayrabla. Car enaissí con a hordenansa enfre ymaginació et vista corporal que hom pueca ymaginar so que a vist corporalment, enaissí et molt miels a donada Dieus hordenansa enfre l'entendement del angel qui-l enten et la voluntat qui-l ama, per la qual hordenansa l'angel amant enten so que ama o dezama”.

[5] Can lo maestre hac ditas estas paraulas, l'escolá conoc que la razó per la qual no avia enteza la lissó del maestre era per so car dezamava entendre per humilitat et amava entendre per erguel et per vana gloria.

[6] Aquel escolá dis al maestre et als escolans aquestas paraulas: “Enfre .i. cavalier et .i. clergue era question de .i. castel, car cascun dezia que-l castel era sieu. Segons veritat lo castel era del cavalier lo qual entenia que-l castel era seu. Lo clergue crezia que-l castel fos seu et cuydava entendre so que no entendia. Amdós foron denant lo jutge qui volia donar la sentencia del castel. Dementre que-l volia donar la sentencia, el conoc que-l clerge amá mes aver lo castel que lo cavalier et d'aissó se doná mot gran meravella lo jutge car, segons razó natural, major voluntat deu aver aquel que enten so que ama. Can lo jutge se fo meravellat longuament, el dis: “Si-l clergue agués entendement d'angel, el dezamera aver lo castel car angel benigne segons so que ama enten e segons so que el enten ama”.

[1] —Ermitá sehner, prec-vos que-m digatz si en angil a paraula, car si .i. angel parla ab altre molt me don gran meravella con sia cauza que paraula no-s covengua a nuyla cauza mas tan solament a cauza que aja boca et lengua ab que mova l'aer en lo qual sia formada paraula.¹

[2] Dis l'ermitá: —Lieg-se en la *Vangeli* de san Johan que en lo comensament era paraula, la qual paraula es la persona del Fil de Dieu, lo qual Dieu es lo Paire que engendra la paraula que es lo Fil sens que no a boca ne lengua car cauza es esperitual. Et, entenenet si meteix, engendra la paraula so es lo Fil et per aissó Dieu a dada virtut natura als angels per so que li sian semblans en aver paraula sens boca et lengua et moviment del aer. On, enaissí con Dieus lo Paire, entenenet si meteix, engendra paraula; enaissí angel, amant et entenenet Dieu et si meteix, parla ab Dieu et lauza Dieu et .i. angil parla ab altre sens boca et lengua et moviment d'aer.

[3] Dis l'ermitá: —.i. sant [21r] religiós estava en oració en la qual lo demoni lo temptá de luxuria. Aquel sant home menbrá .i.^a dona molt bela la qual s'era a el confessada del peccat de luxuria. Aquel sant home sentí en si meteix escalfament de carn per so que remembrava de las paraulas que la dona li avia ditas. La voluntat d'aquel religiós ac plazer de so que la memoria membrava, tro que-l entendement ac consciencia d'aquel remembrament et d'aquella voluntat et escalfament. Per la gran consciencia del entendement, la voluntat se girá en dezamar et la memoria a zoblidar los plazers de luxuria. Et per aissó lo sant home conoc la memoria segons la qual l'entendement parla esperitualment ab la memoria et ab la voluntat, jassia aissó que-l entendement ni la memoria ni la voluntat no agen boca ni lengua ni moven l'aer.

[4] L'ermitá dis a Felix que .i. pastor dormia al solel et, per la gran calor del solel, la humiditat ac passió car la secor de la calor la ac consumida en lo ventre del pastor et per aissó, per razó de poca humiditat, lo pastor en durment sumiava que el venia a .i.^a bela font en la qual bevia .i. leó del qual lo pastor avia gran paor. Aquel pastor ymaginava la belesa de la font et avia ira del leó, car no-s partia de la font et enaissí lo pastor perlava en sa anima esperitualment.

[5] —Senher —dis Felix—, angel per quina manera parla ab home?²

[6] Dis l'ermitá: —.i. cavalier era batle et estava en .i.^a ciutat que era de .i. noble rei. Aquel era molt just et molt savi. En lo comensament, can fe lo cavalier batle, era aquel cavalier home just et leial. Esdevenç-se que aquel cavalier fo home molt injust e avar en son ufici. .i. dia s'esdevenç que lo batle considerá en lo mal estament en que era et meravellá-s fortment qui-l avia desviat del bon estament en que esser solia. Dementre que enaissí cogitava, el sent en sa anima tristícia et contricció per la qual ac greu passió.

[7] Longuament estec lo batle en tristícia et en dolor per los fallimens que faitz avia contra son ufici et, dementre que contricció avia, no fasia injuria ni uzava mal de son ufici. .i. jorn s'esdevenç que .i. mercadier li aportá .i.^a bela copa d'argent plena de diniers per so que no penjés .i. sieu fil que avia servida mort. Dementre que-l mercadier li representava la copa, el sentí alegrar sa anima qui avia lo presentament de la copa et con lo batle ac preza la copa et ac prepauzat que no fezés justicia del fil del mercadier, el sentí entristar la sua anima que ac consciencia dels fallimens que fasia et per aissó lo batle ac conoixensa de la manera segons la qual lo bon esperit e el maligne esperit parlaven ab sa anima.

¹ paraula] *anotat al marge* contra aquells que dien que mestre ramon no at legi la sancta scriptura V₂

² home] *anotat al marge* insica[...] del sanct sperit o de aquel bo ho de mal V₂

[IX] COMENSA LO .IX. LIBRE QUE ES DE PERADÍS E-N PRIMERAMENT

[116] De la gloria dels angils .cxxxiii.

[1] Dis l'ermitá a Felix que la gloria que los angils an al peradís es tan gran que, qui en est mon tota entendre la podia, sobre totas cauzas se-n meravelaria; car en aquela gloria a Dieu donada tanta de la semblansa de sa granea que meraveloza cauza es membrar et entendre aquela gloria que los angils an en paradís.

[2] Per so que Felix se meravelás de la gloria dels angils dis aquestas paraulas: — Dieus en paradís assembla a sas dignitats las qualitatz dels angils segons que en lurs qualitatz los angils ne poden reebre semblansas; car la bonea de Dieu assembla a si meteixa la bonea dels angils et aisó metex fan la granea, la eternitat, lo poder de Dieu et totas las altras. La bonea de Dieu assembla a si meteixa la bonea dels angils en granea de si metexa et de eternitat, poder, savieza et aisí de totas. Aisó metex fa la granea de Dieu que assembla [121r] a si meteixa la granea dels angils en bonea, eternitat, poder, savieza de Dieu et així de totas las dignitatz de Dieu car cascuna per si et en si et las unas en las altras assembla et enforma las qualitatz dels angils, per so que sien vas sperital en que reeben gloria de Dieu.

[3] So per que Dieu vol que la gloria dels angils sia molt gran en la bonea, granea, duració, poder, savieza, voluntat et en totas las qualitatz angelicals es per so que los angils molt puesquen contemplar Dieu en sa essencia en sas dignitatz, en sa trinitat et en sa unitat; car, on pus fortment Dieu dona semblansa de sas dignitatz a las qualitatz dels angils et semblansa de sa essencia a la essencia dels angils, pus fortment los angils lo poden contemplar et fruir.

[4] En la essencia de Dieu la bonea qui es Pare de tota si meteixa engendra lo Fil que es bonea et car aquella bonea qui es Pare et es Fil son .i^a. meteixa essencia. Et está la distinció en la persona qui es Pare et en la persona que es Fil et aisó metex s'enten del Sant Esperit et s'enten de totas las dignitatz de Dieu. Estant enaxí esta obra intrinseca en Dieu, s'ajusten en l'angil totas sas qualitatz a reebra conoixensa et amor de la divinal obra et, per la contemplació que an d'aquela obra, ix en els tan gran sentiment de gloria axí parlon que cor¹ no o poria cogitar ni boca parlar ni aurellas auzir.

[5] Molt cogitá Felix en la gran gloria dels angils, la qual l'ermitá li ac afigurada en la essencia de Dieu, en sas dignitatz et personas et, car entés aquella gloria tan gran, estec meravelat longament enans que al ermitá pogués dir aquestas paraulas:

[6] —Senher molt me do gran meravela, pus que los angils an tanta de gloria, per que los homes d'aquest mon no los fan mes de reverencia et d'onor? Car los homes peccadors no los creen ni los obeexen, ans denant els fan et dien vilanias et peccatz et cauzas que a los angils son desplaens et dezagradables.

[7] —Fil —dis l'ermitá—, lo foc et l'aiga son contraris et per aisó fa la .i. contra l'autre.

[8] Entés Felix, per aquella semblansa, que los homes peccadors an contrari us de las semblansas que an en quant son creaturas ab las semblansas que los angils an de Dieu. Et per aissó los peccadors an calitatz creadas semblans a las qualitatz dels angils et d'aqueles calitatz que an usen en lo contrari de so per que las qualitatz son creadas. Molt plac al ermitá can Felix avia enteza la semblansa que li avia donada et meravellá-s con l'avia enteza tan leugerament.

¹ parlon que cor] *la o de parlon i cor ha estat resseguida V₃*

[9] —Fil —dis l'ermitá—, en paradís, on los angils an gloria, es lur gloria en moltas manieras et aquelas manieras son tantas et tan grans que ieu no las te poiria nombrar ni afigurar. Mas enten con en poca quantitat te'n poré alcuna cauza significar segons estas paraulas. En angil la bonea sua ama sa semblansa en la granea et en la duració et en lo poder et en la savieza et en tolas las qualitat que·l angil a et per aisó, car la bonea ama entés sa semblansa, es en cascuna de las dignitatz la bonea meteixa, en tal manera que tolas aquelas qualitat son bones et la bonea a en si meteixes tolas las semblansas de las qualitat. Et per aisó la bonea es gran, durable, poderoza et així de tolas.

[10] Aisó metex, fil, que t'e dit de bonea que ama sa semblansa en tolas, te poria dir de granea que ama sa semblansa en tolas et així de cascuna qualitat angelical que ama sa semblansa la .i.^a en l'autra. Et per aisó, fil, car so·s segueix de las calitatz angelicals que y es [121v] dezirat, es tanta la gloria que angil a que meravela seria a considerar et a recontar.

[11] Fil en .ii. graus t'e parlat de la gloria que angils an en paradís: lo primier es de la gloria que an en Dieu, lo segon es de la gloria que han es si metex. Ara·t¹ vuel parlar de la gloria que an en los homes que amon Dieu et enten aquesta gloria segons aquestas paraulas:

[12] Los angils amen tant Dieu que amen tot so que Dieus ama et totz aquels que Dieu amen. Et, car Dieus a creat home a sa ymage et a sa semblansa, amen los angils los homes car son a ymage et a semblansa de Dieu e can home vol contemplar Dieu ab sa ymage et semblansa. Adoncs los angils an d'asó molt gran gloria, car plaer an can se seguex en home la fi per la qual Dieus y a creada sa ymage et sa semblansa.

[13] Can Felix ac entezas los .iii. graus que los angils an de gloria, ac-ne gran plaer car molt li sembla meraveloza gloria et gran la gloria dels angils. Emperó dis que semblant li era que, pus que los angils avien gloria de las bonas obras que fan los bons homens, que deguessen aver pena de las malas obras que fan los mals homes, con sia cauza que los angils degen esser iratz con home fa neguna cauza contra la bonea de Dieu.

[14] —Fil —dis l'ermitá—, los angils an major gloria de las obras que fa Dieus que de las obras que los homes fan et per aisó aquela obra que Dieus a en si et en los angils et en los homes conserva en los angils que no an pena de las malas obras que fan los homes mals, ans n'an gloria can los ponex la justicia de Dieu o can los perdona la misericordia de Dieu.

[15] —Senher —dis Felix—, con los angils agen tan gran gloria en Dieu et en si metex, fort me meravel que els puesquen aver gloria per neguna cauza que los homes fassen, sia que sia bona o que sia mala.

[16] —Fil —dis l'ermitá—, del comensament se seguex la fi e de la fi² se seguex lo comensament.

[17] Per so que·l ermitá ac dit, entés Felix que hordenada cauza era et razonabla que los angils aguessen gloria en Dieu per lo be que Dieus fa en los homes et per la amor que los homes li an, car justicia o requir per so que los angils amen tot so que Dieu ama et tots aquels amen qui Dieus amen.

¹ Ara·t] *afegit i cancel·lat* vul V

² e de la fi] *al marge* V₁

[117] De la gloria que anima d'ome a en paradís .cxxiiii.

[1] Felix dis al ermitá que el se¹ meravelava con anima pot haver gloria en paradís sens lo cors, con sia tant amant lo cors et no aja el en paradís tro al dia de resurrecció.

[2] —Fil—dis l'ermitá—, car Dieu es rememblable, entelligible et amable a creada anima d'ome per tal que lo membre, l'entena et l'am. E, car Dieu a creadas cauzas sensuales a demostrar la granea de sas dignitats, a creat lo cors d'ome per tal que veja et que auja con grans son las cauzas corporals que Dieu a creadas. Et per aisó l'anima pot aver gloria pus que a la fi a que es creada, so es a saber membra Dieu enten et ama Dieu en que esta tota sa gloria et, après lo dia de judici, aurá gloria ab lo cors con a gloria de home et ara l'a con a gloria de anima.

[3] Fil no-t porias pensar con gran es la gloria que anima a en paradís; car Dieu en tota sa essencia, en totas sas dignitatz, en totas sas tres personas, en tota la obra² que a en si metex, es gloria del anima et per aisó potz conoixer, pus que anima a gloria en tot Dieu, que sa gloria es molt gran et molt meraveloza.

[4] Molt se meravelá Felix de las paraulas que-l ermitá dezia, car no li era vijaires que anima qui es [122r] cauza poca e finida pugués aver gloria en tota la essencia et en totas las dignitatz et en totas las personas de Dieu et l'ermitá li dis aquestas paraulas: — Dieu es tot sens part et sens partz car cauza es que no-s pot partir en part ni en parts et tot Dieu es digne que per anima sia membrat, entés et amat en sa totalitat. Et per aisó cové que anima en tot Dieu aja sa gloria, car si no o avia seria Dieu departit la qual cauza es impossibol.

[5] Entés Felix so que-l ermitá dezia et meravelá-s de la gran gloria que anima ha³ en paradís; car si en est mon a hom gran plaer can membra, enten et ama alcu seu amic, jassia aisó que tot no-l membre, ni-l entena, quant mes haurá hom gloria en paradís on hom membrará, entendrá et amarà Dieu! Can Felix ac ditas aquestas paraulas, el pregá l'ermitá que li dixés la manera segons la qual l'anima ha gloria en tota la essencia, en totas las dignitatz et en totas las personas de Dieu.

[6] Et l'ermitá li dis estas paraulas. Dis l'ermitá que anima d'ome just membra, enten et ama en paradís que la essencia de Dieu es bonea, granea, eternitat, poder et així de totas et cascuna dignitat en si et per si et en l'autra es tota la essencia de Dieu sens neguna diferencia de essencia et de natura. Enquara membra, enten et ama con tot lo Pare, qui es tota la essencia de Deu sens neguna diferencia e es⁴ totas las dignitatz, de si metex engenra lo Fil et espira lo Sant Sperit e lo Fil, qui es tota la essencia et es totas las dignitatz, de tot si metex espira lo Sant Sperit. Enquara membra, enten et ama la⁵ anima⁶ en paradís con lo Sant Sperit, qui es tota la essencia et es totas las dignitatz, en tot si metex froex si metex et lo Paire et lo Fil. Et car l'anima tot aisó per tot Deu membra, enten et ama per aisó a gloria en tot Dieu et en tot son membrar, entendre et amar.

[7] Entés Felix so que-l ermitá dezia, mas meravelá-s que anima pugués aver gloria en tot Dieu et que no entezés tant en Dieu con Deus enten en si mateix et pregá l'ermitá que li declarás so de que el se meravelava.

[8] Et l'ermitá li dis estas paraulas: —Anima d'ome no pot tant entendre con la saviesa de Dieu, mas car Dieu es tot en si metex et es tot si metex sens que no fa part et

¹ se] a la interlínia V

² obra] resseguít V₃

³ ha] a la interlínia V

⁴ sens neguna diferencia e es] a la interlínia V₁

⁵ la] al marge V₃

⁶ anima] al marge V₁

a donada sa semblansa al anima en tota sa totalitat segons que la ha donada en bonea et en granea et en duració et en savieza et enaxí de las altras dignitatz. Per aissó l'anima enten tot Dieu e membra tot Dieu et ama tot Dieu en paradís; car, si no o fazia, la totalitat de Dieu no auria assemblat aísí tant l'anima con la bonea, granea et així de totes. Et seria menor a assemblar, et bonea et las altras serian majors et aísó es impossíbol. Mas enaxí con la bonea et las altras dignitatz de Dieu son majors que la bonea et las altras calitatz del anima, enaxí la totalitat de Dieu es major en l'enteniment de Dieu que en l'enteniment del anima et per aísó Deus enten mils tot si metex que-l anima, jassia que-l anima entena tot Dieu.

[9] Molt plac a Felix so que-l ermitá li ac esplanat de Dieu et de sa totalitat, car molt se meravellava que-l anima pogués entendre tot Dieu et que no-l entenia tant con Dieu enten si metex. On, can Felix se fo alegrat longuament de so que-l ermitá li ac declarat, el li dis estas paraulas: —Senher can vos m'ajats declarat con l'anima ha gloria en membrar, entendre et amar tot Dieu prec-vos que-m declaretz e-m mostretz [122v] con tota l'anima a gloria en Dieu, car molt be se cové que pus l'anima a gloria en tot Dieu que-l anima haja¹ gloria en tot² si meteixa.

[10] —Fil —dis l'ermitá—, car tot Deus es digne de esser membrat, entés et amat, a la totalitat de Dieu influida sa semblansa en la memoria, enteniment et voluntat del anima, so es a saber que tota la essencia membrant, entenent et amant que es en l'anima vol Deus que sia fruent Dieu et aquel membrant, entenent et amant son la essencia del anima, en quant son essencias substancials et l'anima es ajustada d'aquelas essencias per manera de forma et es agent e membrar, entendre et amar Dieu. Et Deus es membrat, entés et amat et enaxí tota l'anima es gloriejada en Dieu, per so que la totalitat de Dieu influisca et emprema en tota l'anima la semblansa de tota sa gloria.

[11] —Fil —dis l'ermitá—, tu qui-t vols meravellar et cerquas meravelas, enten con gran es la gloria del anima que es em paradís et enten-o per esta semblansa que-t diré. En la essencia de foc que crema la lenya major cauza y es la forma e la materia que no es la calor ni la lugor del foc, cor la forma e la materia son en la essencia del foc e la calor et la lugor³ son calitatz del foc. Emperó per tot lo foc esta calor et esta lugor et en aquela essencia del foc la calor no sessa de escalfar ni la lugor de enluminar.

[12] Molt plac a Felix la semblansa que-l ermitá li ac dita, car per⁴ aquela entés que tota la essencia del anima fruya essencialment Dieu et per aísó tota sa essencia avia gloria et per tota sa substancia. Aprés entés que-l anima, per totes et ab totes sas qualitat, aurá gloria fruent ab aquelas obras que Deus ha en las creaturas et enaissí segons granea de gloria. Felix se meravellá de la gran gloria que anima a en paradís.

[13] L'ermitá dis: —Fil, meravela-t et enten con gran gloria a anima d'ome just en paradís, car la memoria membra que la voluntat a tota la gloria que vol aver et l'enteniment enten que la voluntat a aquella gloria que vol haver; que l'a per granea de voler, entendre et membrar segons que la granea de Dieu influex sa semblansa en la voluntat, el voler et la memoria et lo membrar et l'enteniment e l'entendre et asó segons granea de semblansa de la bonea e⁵ així de totes las dignitatz de Dieu.

[14] Longuament considerá Felix en so que-l ermitá dezia de la granea de gloria e, con ac entés so que-l ermitá li ac dit, el se meravellá fortment de la granea de la gloria con ela sia tan gran e con .i. maestra de divinitat que era bisbe amava mes la gloria d'aquest mon que del autre.

¹ haja] a la interlínia V₁

² tot] afegit i cancel·lat dieu V

³ cor la forma - essencia del foc e la calor et la lugor] al marge V₁

⁴ per] afegit i cancel·lat ela V

⁵ aço segons - de la bonea e] al marge V₁

[1] —Senher —dis Felix—, segons que ei auzit dir, en paradís no manjará hom ni beurá ni odorará ni aurá carnal delit e per aisó me meravel del cors con poirá sens aquestas cauzas aver complida gloria.

[2] —Fil —dis l'ermitá—, en paradís seran los corses dels sans glorificatz et en aquella glorificació será lur gloria corporal. Car enaisí con lo ferre en la fornal está ignit et tot ple de foc dins et defora, enaxí lo cors, en la gloria que-l anima aurá en veer la essencia et las dignitatz et las divinas personas, será tot gloriejat, so es a saber que lo cors aurá tot lo compliment que la voluntat volrá en granea de benea, duració, poder, saviea. Et aisó metex se seguirá de totas las semblansas que-l anima a de Dieu.

[3] Entendrá l'enteniment granea de gloria corporal et la memoria membrará aquela granea et la voluntat la volrá et la natura del cors obezirá a aquella granea [123r] que la memoria ne poira remembar, l'enteniment entendre ni la voluntat voler. E car en paradís l'anima pot molt mes membrar, entendre et amar que en est mon per so car vetz Dieu en sa essencia, dignitatz et personas, pensar potz doncs, fil —dis l'ermitá—, con será gran la gloria que-l cors benaurat d'ome aurá en paradís.

[4] Molt cogitá Felix en las paraulas que-l ermitá li ac ditas et, segons aquelas paraulas, conec que la gloria del cors será molt gran et meraveloza et per la granea que entezés de la gloria del cors dis aquestas paraulas: —En est mon vol hom manjar, beure, vestir et aver delitz per so car en lo cors a defallimens per los quals los homes dezigen aver delicamens. Mas si lo cors fos tan complit en virtut con la voluntat poiria voler et l'enteniment entendre et la memoria membrar et que aquel compliment devalás al cors de la influencia que Dieus fa en influir sa semblansa al anima que es en paradís, ja negú home no volgra manjar, beure ni vestir ni aver negú dels delitz que son temporals.¹

[5] Segons las paraulas que-l ermitá ac ditas, entés Felix que si-l anima vol que² lo cors sia movent per l'aer, que o será. Et si vol que aquel moviment sia ten gran que en .i.³ moment sia de occident a orient, que o será. Et que res enpatxar no li poirá, pus que la voluntat o vulla; car, si o fazia, la voluntat no seria complida. Aisó metex dis de la resplandor del cors et de sa immortalitat e de lo gran sentiment que sintrá de gloria et enaxí de las autras cauzas. On, con Felix ac ditas aquestas cauzas, el considerará en so que dit avia e meravelá-s de la gran gloria que lo cors aurá en paradís perdurablement.

[6] Dis l'ermitá que en paradís l'anima veu tot Dieu, segons que ja avetz auzit. Et per aquela vezió será influida semblansa de vizió en lo cors, la qual será corporal vizió per la qual hom veurá corporalment Jesucrist et madona sancta Maria et totz los homes et las fembras que seran en paradís et veurá aquels totz luzens et resplandens pus que la lugor del sol sens comparació.

[7] Aprés estas paraulas dix⁴ que, d'aquella vizió que-l anima aurá de Dieu, será influent al cors oyment lo qual lo cors aurá en auzir Jesucrist parlar et nostra Dona et los sans de gloria. Aquel oyment será gran en gloriejament del cors segons que es gran la influencia que-l anima influirá en lo cors per la vizió que aurá de la essencia de Dieu. On, con aisó será enaxí, doncs, qui pot albirar con gran será la gloria que hom aurá en lo cors per razó de auziment?

[8] —Fil —dis l'ermitá—, segons que hom a plaer en est mon en veer, auzir, odorar, gustar et tocar, a hom plaer en lo sentiment. Et per aisó potz considerar con meraveloza et gran será la gloria que lo cors sintrá per veer et auzir en paradís; car segons que será

¹ temporals] *afegit i cancel·lat* senher V

² que] *a la interlínia* V₁

³ .i.] *afegit i cancel·lat* moviment V

⁴ dix] *a la interlínia* V₁

gran la visi6 que·l anima a en paradís de veer Dieu et segons que será gran la visi6 et l'auziment que·l cors sintrá de veer et auzir Crist et los sans, segons ais6 será gran la gloria dels cors en lo sentiment.

[9] Molt cogitá Felix en so que dis l'ermitá et entés que enaisí con l'anima et lo cors s'unegen en esser .i. home et enaxí s'unex la gloria qui la anima ha ab la gloria¹ a lo cors. Et per ais6 entés Felix con gran es la gloria del cors de la qual granea se meravelá longament et dis estas paraulas: —A, senher Dieus, qui sotz compliment de totz complimens et con gran meravela es de los homes d'aquest mon per que poden tant amar la vana gloria d'aquest mon et tan poc amar et dezirar la [123v] gloria del autre segle, con sia cauza que la gloria d'aquest mon sia tan poca et l'otra sia tan gran!

[10] —Senher —dis Felix—, en lo cors del home son los uns elemens contraris a los otras, aisí con lo foc et l'aiga que son contraris per calor et per fredor e l'aer et la terra per humiditat et per secor. Et per ais6 me do meravela que en paradís lo cors pueca aver perfeta² gloria.

[11] —Fil —dis l'ermitá—, era .i. home que volia molt gran mal a sa moller et sa moller a el, mas avian .i. fil que molt amaven et per la gran amor que cascú avia a son fil s'acordaven e-s pacificaven.

[12] Entés Felix l'ermitá et dis que per so car en paradís lo cors seguia so que·n volia la voluntat et que·n entenia l'enteniment et que·n membrava la memoria, se seguia que los elemens se concordassen et que en re no-s contrariassen et aquella concordansa es lo compliment et la final entenci6 a la qual los elemens se mouen totz jorns en est mon engenrant et corruptent.

[13] Can Felix ac ais6 entés, el entés con gran gloria será sela que lo cors aurá en paradís; car si en est mon lo cors a poder de sentir tans delitz, jas sia so que en el sian los elemens contraris et lo cors no pueca seguir³ complir so que·n vol la voluntat de sos delitz, quant mes en gloria será gran la gloria⁴ del cors en que no-s contrastará los elemens ni·l cors no contrastará a re que·n vuella la voluntat!

[14] —Senher —dis Felix—, con la gloria que lo cors aurá en paradís sia ten gran meravel-me del cors per que naturalment esquivia morir.

[15] —Fil —dis l'ermitá—, lo cors⁵ en est mon a esser en essencia humana dementre que viu en l'anima. Et, con es mort, pert aquell esser e está en privacion aquell esser d'entre que es resuscitat et cor privaci6⁶ de tan noble esser es esquivadora; per ais6 lo cors naturalment esquiva morir. Mas si encontinent que es mort resuscitava, as6 seria altra cauza.

¹ anima ha ab la gloria] *al marge* V₁

² perfeta] *s'ha convertit la t/c en una f* V₃

³ en] *a la interlínia* V₁

⁴ sera gran la gloria] *al marge, ser- no es llegeix* V₁

⁵ cor] *afegit i cancel·lat* est V

⁶ aquell esser - et cor privaci6] *al marge* V₁

[X] COMENSA LO .X. LIBRE QUE ES DE INFERN ET PRIMERAMENT

[119] De la pena dels diables .cxxxvi.

[1] —Senher —dis Felix—, gran meravela me do que·ls diables, qui no an cors, puesquen esser turmentatz per foc material.

[2] —Fil —dis l'ermitá—, auzit as con em paradís lo cors, que es fexuc, seguirá la voluntat, per lo qual seguiment estará lo cors en lo cel et aurá moviment per l'aer et neguna cauza no·l enbergará ni·l corrumprá. On, per so que as auzit del cors et de la voluntat d'aquels sans que seran en gloria, potz entendre con la natura de los diables seguirá en aver pena la justicia divina si ab foc la voluntat de¹ Deu turmentar·los vol.

[3] Mas sobre aquel turment de foc, n'a altre qui es pus gran sens tota comparació et si tu d'aquel tan gran turment te vols meravelar enten estas paraulas: —Los diables, en quant son creaturas, an qualitat que son semblans a las propietatz de Dieu, so es a saber que lo diable a bonea et a granea, duració, poder, sciencia, voluntat. Car aquestas calitatz hi a Dieus creadas per tal que lo diable ab eles fruís las propietatz de Dieu, so es a saber bonea, granea et las altres. Mas car lo diable a contraria obra a cascuna de las qualitatz, per aissó a la major pena que puesca esser. Aisí con la bonea del diable qui es bona en quant es creada et convertex·se en esser mala per la mala obra que lo diable ne fa.

[4] Era .i. bo home que avia .i. fil lo qual molt lo semblava et per la sem|blansa [124r] lo pare molt l'amava. Esdevenc·se cas que lo fil .i. dia dezonrá e ferí son paire que·l castigava de .i^a. folia que son fil feta avia. Molt ag gran ira lo bon home de la vilania que son fil feta li avia et de negú altre home non pogra esser tan irat com fo de son fil.

[5] En las paraulas aquestas entés Felix lo declarament de la razó per la qual l'ermitá enten a provar que la pena dels diables es molt gran et meraveloza, so es a saber que la bonea del diable et sa obra se deurian concordar per natura a .i^a. fi, so es a saber a la bonea de Dieu e a la obra bona que la bonea de Dieu a en si engenrant lo Paire lo Fil et espirant lo Sant Espirit. Mas car la bonea del diable se convertex per obra en malea contra la bonea de Dieu et sa obra, per aissó es aquella conversació et aquela contrarietat ocasió al diable de aver la major pena que esser puesca et aquela pena montiplica per totas las altrás qualitatz que son en lo demoni.

[6] Can Felix ac ditas estas paraulas, el considerá longament en la pena dels demonis et meravellá·s con podia esser tan gran. Car tant es gran que enaxí can son enteniment no abasta a entendre la gran gloria que los angils an en paradís, enaxí son enteniment no abasta a entendre la gran pena que los demonis deuen aver en infern.

[7] —Fil —dis l'ermitá—, la essencia del diable esta en .iii. cauzas, so es a saber recolencia, intelligencia et volencia. E tota sa essencia fo creada per tal que fruís Dieu et lo diable, per razó de sa malea et de sa injuria ab tota sa essencia, se convertex a esser contrari a Dieu e per asó tota sa essencia se convertex en pena. Car, enaxí con se convertirá en gloria si servís Dieu, enaxí, car deservex Dieu, se convertex en pena.

[8] Can Felix ac entés estas paraulas, el entés con molt era gran la gloria que los diables agren si perduda no la aguessen et meravellá·s con per neguna cauza pogren perdre tan gran gloria.

[9] Dis l'ermitá que en lo comensament, con Dieus creá totz los angils, adoncs los angils qui ara son diables volgren esser semblants a Dieu, so es a saber que cascú volc esser bo per si mateix et esser gran per si mateix² et així de totas lurs qualitatz. Et cascú volc aver sa fi et son compliment per si metex et en si metex et, car volc cascú esser

¹ de] a la interlínia V₁

² et esser gran per si mateix] *repetit i cancel·lat V*

semblant a Dieu, fo justa cauza que cascú fos en pena et que perdés la gloria a la qual era creat.

[10] —Fil —dis l'ermitá—, los diables an pena en conoixer Dieu et sas obras et en conoixer si metex et lurs obras. Aisó metex an en conoixer totas creaturas et lurs obras et aisó es per so car l'enteniment del diable¹ e la sua voluntat et la memoria son contraris en granea; so es a saber que, aitant com lo diable mes enten et membra, aitant pus fortment desama la voluntat la qual voluntat dezama so que-l enteniment enten que no deuria dezamar et la voluntat del diable ama so que-l enteniment enten que no deuria amar. Et per aisó es aquela contrarietat tan gran que no poria esser major, car la memoria membra et l'enteniment enten que perdurablement será enaxí. Per aisó es, fil, la pena del diable inextimable.

[11] L'ermitá dis que enfre² la forma del foc et la sua materia ha major concordansa que enfre la forma del foc et la materia del aer. On si-s convertia, que fos contrarietat enfre la forma del foc et sa materia major contrarietat hi seria que enfre lo foch et l'aigua. Et aisó seria per so car la forma del foc et sa materia son pus prop a esser .i^a. substan|cia [124v] que-l aigua ni-l foc ni que la forma del foc et la materia del aer.

[12] Per aisó que-l ermitá dis de la forma et de la materia, entés Felix con gran es la pena que es en los demonis, car major contrarietat an enfre la memoria, enteniment et voluntat que no haurien la forma del foc et sa materia et aisó es per so car los diables se covenen molt pus fort ab simplicitat que la forma del foc et sa materia.

[13] Molt se meravelá Felix de la gran pena que-ls diables sostenen substancialment et accidentalment et dis que el se meravelava can los demonis podien durar pus que tan gran pena avian con sia cauza que pena corrumpa et destrua esser.

[14] —Fil —dis l'ermitá—, la pena dels diables es tan gran que sostenir no la porian per neguna natura que aguessen; mas la justicia de Dieu, que seguex lo poder et la voluntat de Dieu, los sosté a aver aquela pena.

[15] —Senher —dis Felix—, con los diables agon magor pena hon pus remembren et entenen et volen, meravel-me per que voluntat membrar ni entendre ni tan amar et dezamar ni per que volen fer als homens negun mal, pus que-ls encrex la pena.

[16] —Fil, lo diable s'es tot convertit en contraria obra per lo falliment que feu al dia con caec del cel, so es a saber con fo esdevengut diable et per aisó fa so que no deuria fer et no vol fer so que deuria fer, axí con la fola fembra que, hon pus son marit la bat et la castiga, mes fa de folias e axí con l'ome avar que, hon mes creix sa riqueza, mes montuplica sa avaricia.

¹ diable] *afegit i cancel·lat* ama so V

² enfre] *repetit i cancel·lat* V

[1] L'ermítá dis a Felix que las animas qui son en infern an pena substancial et pena accidental et la pena substancial es molt major que la accidental.

[2] Pena substancial es con la anima a pena en sa essencia metexa, so es en so d'on es ajustada et aquela cauza es so que anima es, so es a saber recolencia, intelligencia et volencia. La recolencia a pena en membrar qualque cauza membre et a pena en esser membrada, enteza et dezamada. Asó metex es del enteniment que a pena en tot quant enten et en esser entés et membrat et dezamat. Aisó metex se seguex de la voluntat o volencia que a pena en tot quant vol et es volguda e en quant desama et es desamada e¹ en quant es membrada et entesa.

[3] —Fil dis l'ermítá—, si-t vols meravelar, meravelar-te potz de la gran pena que-l anima sosté, car sa pena es tan gran con l'anima es gran en son esser metex. Car tot² aquel esser esta en pena car aitant con enten aianta a de pena et aisó metex es de la memoria et del enteniment e totas .iii. es la .i^a. contra l'otra et cascuna es contra si meteixa et cascuna a pena en la pena del outra; car la memoria, membrant si meteixa, dona pena al enteniment et a la voluntat et a si metexa; car en la pena del enteniment et de la voluntat a pena la memoria et així de enteniment et de voluntat.

[4] Per so que Felix mils entezés la gran pena que-l anima sosté en infern dis l'ermítá aquesta semblansa: —Lo foc simple compon si metex en lo cors compost et component si metex compon en aquel cors l'aer et l'aiga et la terra et aisó metex fan los outras elemens. Mas en esta composició a concordansa et contrarietat; mas en l'anima no auran concordansa neguna la memoria ni-l enteniment ni la voluntat, ans será tota lur obra en contrarietat.

[5] Meravelá-s Felix de la gran pena que-l anima sosté en infern, car segons las paraulas que-l ermitá li ac ditas entés que la voluntat vol que la memoria membre et l'enteniment entena que ela aja alcuna cauza que [125r] dezija et la voluntat dezama. Car la memoria membra et l'enteniment enten que ela no aurá negun temps so que dezija ans aurá so que dezama per totz temps et totz temps dezamará so que totz temps aurá et tos temps amará so que per negun temps no aurá et per aisó la voluntat dezama de la memoria son membrar et del enteniment son entendre. Et per aisó a pena inaesmable la voluntat et aitan gran pena meteixa can la memoria et l'enteniment.

[6] —Fil —dis l'ermítá—, l'anima entellectiva ha pena per la sensitiva et per la vegetativa, car en tot quant la sensitiva senti et la vegetativa vegeta stant la entellectiva³ en peccat aurá la entellectiva pena, car ela era forma et movedor de la sensitiva et de la vegetativa et per aisó tu, fil qui vas sercant meravelas, te potz meravelar d'aquesta tan gran meravela, so es de la gran pena que-l anima sosté en infern.

[7] Entendrá l'enteniment totz temps que Dieus es bo et just e complit de tot be et entendra Dieu en tal manera con si Dieus no era bo ni avia justicia ne negú compliment et d'aital entendre li venrá tan gran pena que no la poiria hom aesmar ni cogitar. Ay⁴ tal pena meteixa será en la memoria et en la voluntat.

[8] Meravelá-s Felix de la pena tan gran que-l ermitá declará en sas paraulas et l'ermítá li dis altra manera de pena que-l anima aurá segons que estas paraulas o signifiquen.

¹ e en quant desama et es desamada e] a la interlínia V₁

² tot] afegit i cancel·lat esser quel V

³ vegeta stant la entellectiva] a la interlínia V₁

⁴ Ay] afegit i cancel·lat tant V

[9] Dis¹ l'ermítá que après lo dia del judici la anima recobrará lo cors en lo qual aurá pena; car en la unió que-s farà del anima et del cors en quant ensemps seran .i. home, s'unirá la pena corporal et la pena esperital per la qual uniment montiplicará la pena del anima e la pena² del cors. Enaxí que en la pena corporal aurá l'anima pena et en la pena sperital aurá lo cors pena.

[10] —Eron marit e moller que molt s'amaven et avian .i. fil qui amaven molt fortment. Aquel fil era malaute et pres de la mort et avia'l ja pres lo parelic. Per la pena de la mort que-l fil sostenia avien pena lo pare et la mare et car lo marit amava sa moller avia pena de la pena que sa moller avia. Aquella pena metexa avia la moller de la pena del marit et enaxí lo marit avia pena en si metex per son fil et per sa moller et aisó metex avia sa moller.

[11] Per so que-l ermitá ac dit, fo declarat a Felix que en infern l'anima aurá pena en si meteixa et en lo cors et en tot so que amará en si meteixa aurá pena e-n tot so que amará en lo cors. Et aisó metex aurá l'anima que aurá pena en tot so que dezamará en si meteixa et en tot so que dezamará en lo cors. On, con aisó sia enaxí, doncs, qui poiria aesmar la gran pena que-l anima aurá en infern?

[12] Consirar potz, fil, con gran pena aurá l'anima en infern con consira que per .i. poc de temps que lo cors viu en est mon e per .i. poc de delít que a en est mon ha perduda la celestial gloria que es tan gran et qui totz temps dura et estará en infern on a tan gran pena et que totz temps durará.

[13] Era .i. rei que avia .i. regisme molt noble. Aquel rei per .i.^a mentida que dis al emperador, li tolc l'emperador son regne et mes-lo en carce on estec en pena tro a la mort. Totas las vegadas que-l³ rei consirava et membrava con per poca de ocazió avia perdut son regne et estava en carce se meravelava con per tan poca cauza avia perdut tant de be et avia tant de mal.

[14] Dis l'ermítá: —Meravela't, fil, et vegas con gran pena aurá l'anima en infern de la gloria que ha perduda; car l'anima membrará que, si fos salva, tota la voluntat de Dieu l'amará. Et tota la bonea de Dieu [125v] li donará be et tota la gloria de Dieu la glorificará et tota la granea de Dieu lo magnificará. Et, car es dampnada, a perdudas totes estas causas et en contrari tota la voluntat de Dieu la dezama et tota la bonea la malifica en sostenir pena et tota la granea de Dieu magnifica la pena que-l anima sosté.

[15] Molt se meravelá Felix de la pena que-l anima sosté et dis que gran meravela es con negú home s'enclina a peccat pus que-l anima per lo pecat porta tan gran pena. Dementre que Felix se meravelava l'ermítá li dis que .i. ardiaque vell,⁴ per so que fos elet a bisbe, feu symonia et fo bisbe. Et a cap de .i. mes, el morí estant en lo pecat de symonia. Plorá Felix can auzí aquelas paraulas et meravelá-s dels homes temporals con amen tan poc la gloria de paradís e con temen tan poc las infernals penas.

¹ Dis] *afegit i cancel·lat felix V*

² del anima e la pena] *a la interlínia V₁*

³ que-l] -l *afegida damunt de la e del que V₃*

⁴ vell] *a la interlínia V₁*

[1] Dis l'ermitá que .i. rei ymagená .i. jorn lo gran poder que avia en est mon et aquel poder ymagená en esta manera, so es a saber que tot lo poder que cascú de sos homes avia s'unia et s'ajustava en general et puxes en especial s'enclinava a esser sotzmés al poder que·l rei avia en sa persona. Aquesta semblansa dis l'ermitá a Felix per so que Felix se meravélá·s, segons la semblansa, de la gran pena que lo cors d'ome aurá en infern.

[2] Segons la semblansa que·l ermitá ac dita et segons que Felix membrá de la gloria que lo cors del home aurá en paradís, entés Felix la gran pena que lo cors del home aurá en infern et segons so que entenia d'aquela pena dis estas paraulas:

[3] —Enaixí con lo poder del rei et de son poble s'ajusten en esser .i. poder que sia a servizi de Dieu, enaixí s'ajustaran en infern pena d'anima racional et pena de potencia sensitiva et pena de potencia vegetativa. Et será .i.^a. pena montuplicada en .i.^a. pena d'ome, la qual pena será tota per la racional, sensitiva et vegetativa, oc enquera per la ymagenativa et aisó será meravilozament gran pena.

[4] Can Felix ac ditas estas paraulas per las quals ac declarada la semblansa que·l ermitá ac dita, el dis que fort se meravélava de tot rei que son gran poder enclinava a la vana gloria d'est mon et que·l desviava del servizi de Dieu, per lo qual desviament li·n seguirá en infern la gran pena damunt declarada et significada.

[5] —Fil —dis l'ermitá—, en l'anap amarat del vi son totas mesclades las partz del vi et del aiga en tal manera que totas aquelas partz son las unas en las altrás, en axí que enfre totas son .i. cors tan solament qui a .i.^a. color de vi tan solament.

[6] Tant ac estat Felix ab l'ermitá et tant ac après ab el, que en continent entenia las semblansas que·l ermitá dezia et declarava·les. E per asó Felix declará la semblansa¹ segons estas paraulas: —En lo cors del home son totz los .iiii. elemens los uns en los altres et enfre totz son .i. cors tan solament et per aisó está tota la calor del foc en lo foc et en totz los altres elemens et en totas lurs calitatz, so es a saber que la calor esta en la forma et en la materia de cascú element et está en la humiditat del aer et en la fredor del aiga et en la sequetat de la terra et aisó metex se seguex dels altres elemens et de lurs calitatz. Et per aisó en infern tota la calor turmentará lo cors per totas las formas et las materias et per totas las qualitatx et aixó metex farà la humiditat del aer et la fredor del aiga et la sequetat de la terra et seran totas las penas .i.^a. pena en diferencia et en unitat et en contrarietat sens neguna concordansa. [126r]

[7] A gran meravela tenc Felix per gran pena sela que lo cors suferrá en infern et dis que gran pena será sela que auran Mafumut que es ocazió de tant home que será en infern car en la pena de cascú será muntuplicada la pena de Mafumet.

[8] Can Felix se fo meravelat longament de la gran pena de Mafumet, el se meravélá molt fortment dels crestians per que an tan poca cura dels infiels a convertir et ac opinió que per so car tan poca de cura n'avian, que los ensiguís pena en la pena que los infiels sostendran en los inferns.

[9] Estant Felix en esta opinió, el remembrá sant Beneet, sant Agustín, sant Bernat, sant Francesc et sant Domenge e moltz d'altres sans qui son en gracia de Dieu per lur² ocazió con tans homens sian salvats et fuyts als inferns. Et per aisó se meravélá con no son moltz homes qui comensen cozas novas on per totz temps se seguesca³ utilitat per la qual montuplic sa gloria.

¹ e per aço Felix declara la semblança] a la interlínia V₁

² per lur] a la interlínia V₁

³ seguesca] primer seguesguaca on -gua- és cancel·lat V

[10] —Fil —dis l'ermitá—, en .i.^a ciutat avia .i. espital que era destruit per la mala ministració que lo rector d'aquel espital avia auda. Aquel espital era sotz lo regiment del bisbe, lo qual no-n avia cura per so car era home negligent et qui mes temia la pena que lo cors a en est mon que la pena que sosté en infern.

[11] Segons que-l ermitá ac dit, dis Felix que lo bisbe si-s dampnava auria pena per tot so qui-s seguia de mal et per tot lo be qui-s sessava del espital. Et per aisó se meravellava de la negligencia del bisbe la qual avia en reparar aquel espital e dis que .i. clergue jaya en son lit lo qual era molt bel et de draps mols e delicatz. Esdevenç-se que, dementre que lo clergue jazia en son lit foc, se pres al alberc d'aquel clergue si que-l clergue molt diligentment se levá de son lit et molt tost aná apagar lo foc. Can ac lo foc apagat, el se-n torná dormir en son lit.

[12] En aquel punt que lo clergue se volc adormir, messatge li venc que el anás confessar et conbregar .i. seu parroquiá que era pres de mort. Per la perea que ac lo clergue en anar tost al malaute et con dormí .i.^a pessa après que ac haut lo messatge, s'esdevenç que, enans que el fos atés al malaute, fo lo malaute trespassat d'aquesta vida sens confessió e sens¹ que no ac conbregat. Acuzat fo aquel clergue del defaliment que fet avia et lo bisbe se meravellá molt con tan gran faliment fet avia et puní lo clergue segons que-s convenia, lo qual clergue dis al bisbe que el se meravellava con lo bisbe no punia si metex de la colpa que avia del espital que sotz sa guarda se destruya.

[13] Felix demaná al ermitá lo cors con es en foc² enferral con pot suferre aquela pena tan gran la qual a per foc et per tots los altrás elemens et per fam, set et per tots los .v. sens corporals.

[14] —Fil —dis l'ermitá—, lo cors es tan frevol que en est mon lo turmenta .i.^a poca de fam o de set o de ira o de febre, oc .i. briant que es petita cauza li dona turment. Et per aisó, segons son frevol, poder lo cors no poiria totz temps sens fi suferre la infernal pena que es la major que hom puesca ymagenar ni entendre et sela que mes dura. Mas car la justicia de Dieu es gran, eternal et forts, per aisó la justicia de Dieu fa durar lo cors del home en infern³ per totz temps et asó-s fa⁴ per so que totz temps lo ponesca.

[15] Dis l'ermitá que .i. clergue parroquial avia en sa parroquia .i.^a femna que era molt bela. Aquel clergue avia molt gran amor a castetat, emperó temptació de luxuria avia totas las vegadas que aquela femna vezia ni a la gleiza venia et a⁵ el se confessava. Per la gran temptació que avia lo clergue, [126v] el ymagenava las penas infernals per tal que li fugís la temptació et ymagenava can los corses dels homes seran totz blanchs con a trons de foc et estaran totz temps los uns sobre los altres si que-n seran majors montanhas que lo mont de Canigó. Et estaran totz en sofre et en aigua bulent et en flama de foc car totz los elemens se mesclaran a turmentar los cors que seran en infern lo qual infern está en lo mig loc⁶ de la terra.

[16] Per tal manera et per moltas d'altrás maneras de turmens, que son moltz segons que-s reconta en lo libre de *Doctrina pueril*, ymagenava lo clergue las penas infernals et no li valia sa ymagenació a la temptació complidament. Molt se meravellava aquel clergue con podia aver temptació de luxuria pus que tan grans penas infernals ymagenava et temia. Un dia s'esdevenç que aquella femna se confessá d'aquel clergue et recontá con avia pecat ab .i. home contra quastetat. Molt fo lo clergue temptat en aquella ora et encontinent ymagená que en infern estan alguns homes en aur et en argent fus tot

¹ confessio e sens] a la interlínia V₁

² en foc] a la interlínia V₁

³ infern] a la interlínia i afegit i cancel·lat hon V

⁴ asó-s fa] -os fa resseguit V

⁵ a] a la interlínia V₁

⁶ loc] a la interlínia V

cremant enaxí con estan los pex en la mar, emperó lo clergue no perde la temptació. Con que consirá que pus per temor no podie perdre la temptació, que asajaria si la podria perdre per amor et adoncs comensá amar Dieu et sas obras de tot son poder et adoncs fo quiti de la temptació qui tan longament durat li avia.

[17] Meravelá-s Felix lo clergue per que avia perduda la temptació mes per amor e no la havia perduda¹ per temor et dis que en est mon mes estan las gens que no fan mal per temor que per amor.

[18] —Fil —dis l'ermitá—, tot home que sia en bo estament cové que o sia per so car Dieus hi influex sa gracia et Dieus no la enflux en negú home que mes lo tema que no-l ama car mellor cauza es amar² que temor per que los homes que en est mon se lexen de fer mal mas³ per temor que per amor non an la amor ni la temor en aquela ordenació et perfecció que aver deuria segons ordenació de Dieu.

[19] Dis l'ermitá: —Era .i. uzurer malaute a la mort. Aquel avia molt gran set e pregava son metge que li donás .i. enap d'aiga. Lo metge per temor que la febre no li pujás, no li volia donar del aiga. En aquella ora que lo malaute demanava del aiga, li estava .i. religiós denant de qui el s'era confessat et no volia restituir los⁴ tortz que tenia. Lo religiós demaná al malaute si donaria tot quant avia a home que li donás a beure enans que no sofferria totz temps aquella set que avia et lo malaute dis que hoc.

[20] Lo religiós li dis: “Doncs vos qui totz temp auretz set estant en foc infernal si no desfetz vostres tortz, per que no satisfetz a aquels a qui tort tinez, pus que en est mon dariatz totz quant avetz ans que no soferrietz la set que avets?” No s'encliná lo malaute a las paraulas del religiós et morí en pecat et tug se meravelaren de las paraulas que auzidas avien, can lo religiós las ac ditas et can lo malaute poch las ac preadas.

[21] —Senher —dis Felix—, jo-m meravel con lo foc infernal pot durar totz temps con sia consument lo subject que crema e per la consumació del subject⁵ sia lo foc en privació.

[22] —Fil —dis l'ermitá—,⁶ infern esta en lo mig loc de la terra qui es vacua et en aquella vacuitat son enclozes tans dels elemens que ab los corses dels infernals compliran tota aquella vacuitat et seran tancatz los porus desús en tal manera que negú d'aquels elemens ixir no-n porá per vapor ni per neguna altra cauza. En aquel loc cremará tot lo foc totz los altres elemens los quals consumir no poiran car cascu aurá acció aitant gran en lo foc com lo foc en els et per [127r] aisó negú element no es porá convertir en l'autre ni poirá consumir et totz ensemps seran .i. cors cremant, humificant, frigidant, desicant.

[23] Et per axó influiran en los corses dels homes si metex per mesclament, so es que-s mesclaran ab las partz substancials et ab las qualitat del cors en tal manera que i será pena sens consumiment de substancies et de qualitat et sens atemperament et concordansa en refrigeri, ans será tota lur egualtat substancial et accidental en diversitat, contrarietat, per tal que la granea de Dieu hi enfluesca granea de pena et de justicia et la eternitat atretal, car aital influencia si cové segons la granea et la eternitat de Dieu.

¹ la temptació mes per amor e no la havia perduda] a la interlínia V₁

² amar] *resseguida la segona* a d'amar en una o V₃

³ mas] -a- *resseguida en una* e V₃

⁴ los] *afegit i cancel-lat* jorns V

⁵ que crema e per la consumacio del subject] a la interlínia V₁

⁶ l'ermitá] *afegit i cancel-lat* en V

[XI EPÍLEG]

[122] De la fi del *Libre de meravelas* .cxxviii.

[1] Segons que es recomtat, adoctrinà l'ermità Felix con se meravelás et donave-li moltas de semblansas per las quals Felix agués sciencia adquisita, car per aquelas semblansas s'exalsa l'anima a membrar, entendre et voler. On, con Felix fo be adoctrinat, el pres comiat del ermità molt agradablament et mes-se-n en la via. Tot aquel dia aná Felix per .i.^a gran aforest encercar aventura per la qual se pogués meravelar.

[2] Dementre que Felix enaxí anava, el esdevenc en .i.^a abadia molt nobla en la qual fo molt belament aculit per l'abat et per totz los monges. L'abat demaná a Felix de son estament et Felix li recomtá con son pare li havia donat ufici que anás per lo mon ensercant meravelas et aquelas meravelas anás recontar per las cortz dels princeps et dels prelatz, per vilas, per castels, per ciutatz, per dezertz et per monestiers et per totz los altres locx on gens abiten.

[3] —D'aquestas meravelas —dis Felix—, senher abat, he yo moltas vistas et, si vostre plaer es, yo estaré en est vostre monester tant longuament tro que las aja recontades a vos et als monges. Et car molt gran hutilitat de sciencia et de devoció, contricció et satisfació se-n poira seguir a aquest monestier.

[4] Molt plac al abat et a tot lo convent so que Felix dis. Filix totz jorns contava dels examplis et de los meravelas al abat et als monges et en lo recontament s'adelitava l'abat et si-s fazian totz los monges, car molt son paraulas plaens a oyr et gran re hi a de saviea et de doctrina et gran re hi sap hom del estament d'aquest mon et del autre.

[5] Gran dezig ac l'abat e tot lo covent que Felix fos monge d'aquel monestir, mas Felix s'escuzá et dis que el era obligat a anar per lo mon recontant aquelas meravelas que ha vistas et auzidas et a son pare o avia promés. L'abat et tot lo covent pregaren Felix que presés lur abit et que en lur abit anás per lo mon recontant lo *Libre de meravelas*.

[6] Felix consentí a lurs precx et fo fet monge, al qual fo donat aquel ufici, so es a saber que anás per lo mon totz lo temps de sa vida a messió d'aquel monestir et recontás a uns et a altres lo *Libre de meravelas* et que lo libre montiplicás segons que anant per lo mon les meravelas montiplicarien.

[7] Can totas aquestas cauzas foron ordenadas et Felix fo apelat de partir del monestir, a Felix venc malautia et fo en lo monestir longuament malaute et morí d'aquela malautia.

[8] Esdevenc-se que dementre Felix se moria, el dis aquestas paraulas: —A, senher Dieus gloriós! Si no fos cor es just et car yo no son¹ digne que longuament viva en ton servizi, meravelará'n de tu per que no m'as alongada la vida tant de temps que ieu pogués venir a la fi et complir ma promessa anant per lo mon meravelant-me de las gens que no-t servexen ni-t conoxen ni t'amen et meravelant-me d'aquels qui-t servexen et t'amen, per que pus fortment no-t servexen ni-t conoixen ni-t amen. Senher Dieus, [127v] plassia-t que pus que ieu defal a complir aquest ufici, que tu² lo doncs a altre qui-n sia pus digne de mi et que aquel complexca so en que ieu defal per merit et per abreujament de vida.

[9] Morí Felix et fo molt plorat per l'abat et per totz los monges et fo soterrat denant l'autar a molt gran honor.

¹ son] a la interlínia V₁

² tu] afegit i cancel·lat no V

[123] Del segon Felix .cxxx.

[1] Can Felix fo soterrat molt honradament et l'abat ac preycat et ac recontada la vida de Felix, .i. monge que era home sant et de bona vida et que en son coratge ac retengut lo dezirier de Felix et en sa memoria et enteniment ac retengutz los examplis et las meravelas que Felix ac recontats, aquel monge se meravelá de las gens per que al dia de lur mort entenen en honrament, lo qual volen que hom los fassa con lo soterra.

[2] Lo monge entés que aquela meravela no avia recontada Felix en son libre et dis que bona seria que hom la i mezés. En après clama mercé al abat et ajonollás denant el et denant tot lo covent et, en plorant ab gran devoció, demaná l'ufici que Felix avia que el l'agués et que anás per lo mon segons que a Felix fo altrejat. L'abat et tot lo covent consentiren al monge et mezeren-li nom "Segon Felix".

[3] L'abat dona sa benedicció a Felix et Felix aná per lo mon. E recontan lo *Libre de meravelas* e montiplicá aquel segons las meravelas que atrobava. E l'abat et tot lo covent ordeneron que per totz temps agués en aquel monestier monge que agués aquel ufici et que agués nom Felix.¹

¹ Felix] *s'afegeix el colofó següent* fenit es lo *Libre de meravelas* a gloria de dieu qui cest libre ligira en son cor lo retendra gran de son pron ne fara. *Al final hi ha aquesta nota d'una altra mà* no es hom sols que [no – hi – agi : sembla cancel·lat] aja fet tant de mal con sel que a fet mafomet qui tant hom a mes en error [en error, *repetit*] enpero mes de mal se segueix quant hom no ama deu en la primera antansio que no es tot lo mal que feu mafomet con major be es en hun home qui fortment am deu per la primera antansio que no es mal en tots los homens qui son dapnats on con asso sia an axi hobri fill los huls de ta pensa e anten con gran cose es be qui es per la primera antasio contra mal qui es per la sagona [f. 128]. *Sembla la mateixa mà que escriu al començament* lib. de marevelas