

es dirigien des de la ciutat veïna a aquell bell paratge per a descansar de llurs profunds estudis. El gentil els segueix en silenci fins un bell prat, on una bella font rega cinc arbres florits. Allí es topen amb una bella dama noblement vestida, que se'ls dóna a conèixer com la dona d'Intel·ligència i els explica el significat dels arbres i les regles que cal seguir per a collir-ne les flors.

El primer arbre, amb vint-i-una flors, és l'arbre de Déu creador i de les seves virtuts o dignitats increades: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, amor i perfecció. Les flors són vint-i-una com a resultat de la combinació de set elements, presos de dos en dos. L'arbre es regeix per aquestes dues condicions, d'encuny típicament anselmià: que hom atribueixi sempre a Déu la major nobilitat, bo i evitant alhora entre les seves virtuts tota relació de contrarietat o minoritat.

El segon arbre amb quaranta-nou flors, és l'arbre de les virtuts divines i humanes. L'arbre s'origina de la combinació de les set virtuts increades del primer amb set virtuts creades, o sigui les tres teologals: fe, esperança i caritat i les quatre cardinals: prudència, justícia, fortalesa i templança. Les flors són quaranta-nou, perquè les set virtuts divines es combinen amb les set humanes en $7^2 = 49$ maneres. L'arbre és regeix per aquestes dues condicions: que hom consideri les virtuts creades com a més nobles en la mesura en què palesin més clarament la noblesa de les increades i que entre les unes i les altres no hi hagi cap contrarietat.

El tercer arbre, també amb quaranta-nou flors, és l'arbre de les virtuts de Déu i dels vicis de l'home. L'arbre s'origina,

com el segon, de la combinació de les set virtuts divines amb els set vicis o pecats capitals: golafreria, luxúria, avarícia, peresa, supèrbia, enveja i ira, i es regeix per aquestes dues condicions: que entre les virtuts divines i els vicis humans no hi hagi cap concordança, sinó que hom afirmi allò que és més contrari a les primeres i negui allò que és menys contrari als segons.

El quart és l'arbre de les virtuts humanes. Té vint-i-una flors, com el primer, i es regeix per aquestes dues condicions: que entre les virtuts no hi hagi cap contrarietat, sinó que hom afirmi com a ver allò que convé més a llur major ésser i com a fals allò que convé menys.

Finalment, el cinqué arbre és l'arbre de les virtuts i els vicis humans. Té quaranta-nou flors, com el segon i el tercer, i es regeix per aquestes dues condicions: que les virtuts i els vicis no es concordin mai entre ells i que cal considerar com a més amables les virtuts que siguin més contràries als vicis i com a més avorribles els vicis que siguin més contraris a les virtuts. Després d'haver donat aquests aclariments, la dona d'Intel·ligència pren comiat dels savis i se'n va¹²³.

El diàleg pot començar. Abans, però, per a expressar l'estat d'ànim dels interlocutors, Llull posa en boca d'un d'ells aquestes paraules: "Ah, con gran benaurança seria aquesta, si per aquests arbres podíem ésser en una lig e en una creença tots los hòmens qui som!. E que la rancor e la mala volentat no fos en los hòmens, qui aïren los uns los altres per desvariació e per

¹²³Cf. Libre del gentil e los tres savis, Del pròleg (OS, I, p. 108 ss.).

contrarietat de creences e de sectes. E que enaxí com és un Déu tan solament, pare e creador e senyor de quant és, que enaxí tots los pobles qui són s'unissen en ésser un sol poble tan solament, e que aquell fos en via de salut, e que tuit ensems haguessen una fe, una lig, e donassen gloria e laor de nostre sènyer Déus"¹²⁴.

"On con açò sigui enaixí, afegeix un altre savi, ¿paria-us bo que ns assignéssim sots aquests arbres, de costa esta bella font, e que esputàssem ço que creem, segons ço que les flors e les condicions d'aquests arbres signifiquen; e pus per auctoritats no ns podem avenir, que assajàssem si ns poriem avenir per raons demostratives i necessàries?"¹²⁵. Els altres ho tenen per bo i tot seguit es disposen a posar el fil a l'agulla. En aquest punt arriba el gentil i els savis s'assabenten que no ha sentit mai parlar de Déu ni de la resurrecció. Aleshores, els savis acorden d'exposar-li primer les raons de llur fe comuna en Déu i en la resurrecció. I ho fan tan convincentment, que el gentil, alliberat de la seva desesperació, adreça fervorosament a Déu una pregària d'acció de gràcies.

El gentil, però, s'ha adonat que cadascun dels tres savis abogava en favor de la seva pròpia religió. Per això els pregunta, consirós: Com! No sou tots tres d'una mateixa llei i creença? Els savis reconeixen que en aquest punt regnen entre ells les diferències més grans: un d'ells és jueu, l'altre cristià i el tercer sarraí. I quin de vosaltres professa la llei verdadera i que mena a la salvació?, pregunta, cada cop més

¹²⁴Ibid., p. 113.

¹²⁵Ibid.

angoixat, el gentil. Queda així plantejada la qüestió decisiva, a la qual els interlocutors hauran de donar una resposta. Els savis determinen aleshores que cadascun d'ells exposi el contingut de llurs credos, seguint l'ordre de llur aparició en la història: primerament la llei judaica, després la cristiana i darrerament la musulmana. Es convé de comú acord que durant el parlament de cada un d'ells, cap dels altres dos no farà cap objecció, "cor per contrastar és engenrada mala volentat en humà coratge, e per la mala volentat és torbat l'enteniment a entendre"¹²⁶.

Comença, doncs, el jueu el seu discurs i exposa els vuit articles de la seva llei: la unitat de Déu, la creació del món, el lliurament de la llei a Moisès, l'esperança en la vinguda del Messies, la resurrecció dels morts, el judici final i l'existència del cel i de l'infern. Pel que fa referència al nucli central de la fe jueva, el savi hebreu s'esforça a fer palesa al gentil, amb raons preses de la filosofia lul·liana, la "lig de gràcia, la qual Déus donà a Moisès, profeta, en lo munt Sinaí; en la qual lig los deu manaments són escrits; e en la qual lig és estada revellada a Moisès la creació del món e lo començament dels sants pares"¹²⁷. És interessant de remarcar la motivació que el savi jueu dóna a l'esperança messiànica. Com que els jueus, per causa de la captivitat en què viuen, no poden complir la llei, cal que Déu els envii un Messies que els faci novament lliures. Altrament, "la gran saviea de Déu seria

¹²⁶Libre del gentil e dels tres savis, I, 7 (OS, I, p. 141).

¹²⁷Ibid., II, 3, p. 158.

contrària a la lig santa que ns ha donada"¹²⁸. Es també digne d'ésser subratllada l'apologia que el savi jueu fa de la fortalesa humil del seu poble en mig de la seva situació de captivitat: "La força qui és ab humilitat en lo coratge dels jueus ... venç e apodera la força qui és ab orgull en lo coratge dels crestians e dels sarrains. Cor per moltes de hontes e per molts turments de captivitats que facen al poble dels jueus, no ls apoderen que leixen ni desemparen la sancta lig que Déus donà a Moisès"¹²⁹.

Remarquem finalment que, en la seva exposició de la doctrina de les darrerries, el savi jueu es fa eco de la divergència d'opinions en el si de la pròpia comunitat i parla de tres grups diversos: el dels qui no creuen en la resurrecció, el dels qui la situen, només per un temps, en aquest món i, finalment, el dels qui la situen per sempre en l'altre món¹³⁰.

Acabat el parlament del jueu, el cristià, després d'haver demanat al musulmà autorització per parlar i d'haver-se agenollat, haver besat la terra i haver fet el senyal de la creu, comença a enunciar al seu torn els catorze articles de la seva fe: set que pertanyen a la natura divina, un sol Déu, Pare, Fill i Esperit Sant, creador, recreador i glorificador, i set que pertanyen a la humanitat de Jesucrist, concebut de l'Esperit Sant, nat de la Verge Maria, crucificat i mort, davallat als inferns, ressuscitat, pujat al cel i que vindrà a judicar els

¹²⁸Ibid., II, 4, p. 159.

¹²⁹Ibid., p. 162.

¹³⁰Cf. ibid., ps. 163 i s.

bons i el dolents. Com és natural, Llull posa ara en boca del savi cristià l'argument central de la seva apologètica: la fe cristiana és la fe vertadera, perquè el Déu en qui creu és el Déu més gran. "Tota la noblea que los jueus e los sarraïns poden, segons lur creença, atribuir e conèixer a Déu, podem nós conèixer e encara més que ells, en quant creem en la trinitat de Déu e en la encarnació del Fill de Déu"¹³¹.

El cristià, doncs, és l'home que es convé més amb el fi pel qual Déu l'ha creat, perquè és l'home que té major coneixement i amor de Déu. En gràcia a la brevetat, ens cal deixar de banda els detalls concrets de l'exposició del savi cristià. Remarquem només, car contrasta amb l'exposició corresponent del musulmà, la sobrietat i elevació de sentiments de la seva descripció de la glòria. L'essència d'aquesta consisteix només en la visió de Déu, unitat i trinitat, i del seu Fill encarnat, Jesucrist, en la nova humanitat glorificada, "mellor e pus nobla que totes les creatures qui sien ni ésser pusquen"¹³². "En paradís no menjarà hom ni baurà ni jaurà ab fembra. E cor en aquest món lo cors humà treballa per amor de nostre sènyer Déus, per açò, a guardonar lo cors en glòria, veuràs e oiràs lo cors de nostre sènyer Jesucrist ajustat ab Déus lo Fill. E quan cogitaràs que l teu cors e aquell de Jesucrist són de una natura e que aquell cors fo donat per tu a reembre, la glòria que tu hauràs de veer aquell cors tan glorificat, no la demans a mi, car no la te puria recontar. Ni l'esguard d'amor que ell te darà, qui l te puria

¹³¹Ibid., III, 14, p. 231.

¹³²Ibid., III, 7, p. 207.

dir?"¹³³.

Finalment, arriba el torn de parlar el savi musulmà. Aquest, després d'haver-se rentat a la font i d'haver-se agenollat tres vegades i d'haver aixecat les mans i els ulls al cel, en senyal d'adoració, enumera els dotze articles de la seva llei, és a saber: hi ha un sol Déu, creador, i Mahoma és el seu profeta; l'Alcorà és la llei dictada per Déu; l'àngel demanarà als difunts si Mahoma és el missatger de Déu; totes les coses moriran exceptuat Déu; els morts ressuscitaran i donaran compte a Déu de llurs vides; Mahoma serà escoltat el dia del judici; els mèrits i les culpes seran pesats; els benaurats aniran al paradís per un camí estret; hi ha un cel i un infern. El savi musulmà argumenta en favor de la veritat de la seva llei pel fet d'haver vingut després de la llei de Moisès i de la de Jesucrist i pel fet que Mahoma, un home llec i sense lletres, hagi escrit l'Alcorà, "qui és lo pus bell dictat qui sia ni qui ésser pusca"¹³⁴. Però la prova més contundent emprada pel savi musulmà és aquesta: "Sàpies, gentil, que tot lo pus honrat loc e l pus desirat que los crestians ni los jueus hagen en est món, és una ciutat que hom apella Jerusalem. Aquella ciutat fo, en lo començament del món, cap dels profetes. En aquella ciutat fo Jesucrist crucificat e mort e és lo seu sepulcre, segons que los crestians creen; e aquella ciutat tenen e han e posseeixen los sarraïns, malgrat dels crestians e dels jueus. E en aquella ciutat és legit l'Alcorà, e null libre ni nulla lig no hi és tan

¹³³Ibid.

¹³⁴Ibid., IV, 4, p. 239.

honrada com és l'Alcorà. On, tot açò és a significança del poder e de la justícia de Déu, cor per ço cor lo poble dels crestians ni dels jueus no creen en l'Alcorà, los puneix Déus en aquell lloc, lo pus honrat e lo pus desitjat que ells hagen. E per açò és significat que l'Alcorà és paraula de Déu"¹³⁵.

En la descripció del paradís el savi musulmà no estalvia res: en el paradís hi haurà rius d'aigua, de vi, de llet, de mantega i d'oli; arbres carregats de fruits; llits blancs amb llençols i cobertors de seda; i, sobretot, "moltes belles doncelles vèrgens ..., les quals null temps no envelliran, e totes les vegades que hom jaurà ab elles les troberà punculles"¹³⁶. Tot i aixó, el musulmà, instat pel gentil, afegeix: "Mas altres gents són enfre nós qui entenen la glòria moralment, e exponen-la esperitualment, e dien que Mafumet parlava per semblança a les gents qui eren pegues e sens enteniment; e per ço que ls pogués enamorar de Déu, lur racontava la glòria damunt dita ... E aquests aitals són naturals e grans clergues, e són hòmens qui en algunes coses no serven bé los manaments de lei nostra, e per açò nós los havem enfre nós quaix a heretges; a la qual heretgia són venguts per oir lògica e natures. E per açò és fet establiment entre nosaltres que públicament null hom no gos llegir lògica ni natures"¹³⁷.

¹³⁵Ibid., p. 240.

¹³⁶Ibid., IV. 12, ps. 260 i s.

¹³⁷Ibid., p. 262. Com adverteix l'editor, Llull sembla tenir ací entre mans el famós atac d'Algatzell als filòsofs (sobre tot a Alfarabí i Avicenna), els quals, al seu entendre, van donar massa pes a la lògica i a les ciències naturals i, en conseqüència, van rebutjar la resurrecció del cos (cf. *ibid.*, p. 262, nota 27). S. GARCÍAS PALOU, *Ramon Llull y el Islam*, pp. 241-337 desenvolupa sobre la base del discurs del savi musulmà "el

Acabats els parlaments dels tres savis, el gentil manifesta el seu propòsit de "triar e elegir aquella lig qui m'és significada ésser vera, per la gràcia de Déu e per les paraules que vosaltres m'havets dites"¹³⁸. Per llur banda, els tres savis no mostren cap interès a saber quina llei triarà el gentil, no solament perquè cadascun està convençut que triarà la seva, sinó sobretot perquè, si el gentil els donés a conèixer la seva elecció, "no hauriem tan bé matèria com nós desputàssem ni com la veritat atrobàssem"¹³⁹. Després d'acomiar-se del gentil i de demanar-se mútuament perdó pel cas que l'un hagués dit contra la llei de l'altre "nulla vilana paraula", els tres savis prenen la determinació de tornar-se a trobar en aquell mateix indret i de no posar terme a llur diàleg, fins que no arribin a concordar en una mateixa creença. "¿Parria-us bo que ..., cascun jorn una vegada, nos esputàssem, e que seguíssem la manera que la dona de Entel.ligència nos ha donada; e que tant de temps duràs nostra esputació tro que tots tres haguéssem una fe e una lig tan solament, e que enfre nós haguéssem manera de honrar e servir la un l'autre, per ço que enans nos puscam concordar? Cor guerra, treball, malvolença, e donar dan e honta, empatxa los hòmens a ésser concordants en una creença"¹⁴⁰.

No es tracta, evidentment, en aquesta conclusió tan inesperada, d'una mostra d'indiferència religiosa. Llull estava

credo islàmic transmés per Llull".

¹³⁸Ibid., p. 268.

¹³⁹Ibid., p. 269.

¹⁴⁰Ibid., p. 271.

tan convençut de la veritat del cristianisme com de la vàlua dels seus arguments. De fet, sota la forma literària d'un diàleg expositiu, ell ha volgut fer una apologia del cristianisme. Ho proven no solament les referències posteriors a la seva obra i el propòsit clarament manifestat en el pròleg, sinó també el fet significatiu que l'interlocutor gentil no posa cap objecció a l'exposició del savi cristià, i que, en canvi, en posa diverses i, val a dir-ho, des del punt de vista cristià, molt ben posades, a les exposicions dels savis jueu i musulmà. De totes maneres, el Libre del Gentil, pel seu to serè i objectiu i per l'esperit ecumènic que manifesta, és no solament quelcom d'unic i extraordinari dins de l'obra de Llull sinó fins i tot dins la literatura religiosa de l'Edat Mitjana.

El Liber de Sancto Spiritu -escrit vers 1282, segons alguns arran d'un suposat viatge de Ramon a Constantinopla¹⁴¹- es mou dintre del cànons del Libre del Gentil. Hom hi troba a faltar, però, aquella frescor literària i humana que feia la delícia del darrer. Canvien, naturalment, els personatges: ara es tracta d'un savi musulmà i de dos savis cristians, un catòlic llatí i un grec ortodox. El musulmà ha travessat el mar per fer-se cristià, però, en constatar les diferències que separen Roma de Constantinoble, vol saber amb certesa, abans de demanar el baptisme, de quina banda es troba la veritat. Els dos savis cristians s'ofereixen de bon grat a dialogar en presència del musulmà sobre el punt central de llurs diferències: la processió de l'Esperit Sant. Es fan a la sort quin dels dos parlarà primer

¹⁴¹Cf. S. GARCÍAS PALOU, El "Liber de Sancto Spiritu" del B. Ramon Llull ¿fue escrito en el Oriente?, EL, 9 (1967) ps. 169-179.

i la sort recau sobre el grec. Aquest demostra, seguint l'ordre de les dignitats lul·lianes, la tesi ortodoxa sobre la processió de l'Esperit Sant del Pare. Seguidament el llatí fa el mateix amb la tesi catòlica sobre la processió de l'Esperit Sant del Pare i del Fill. La discussió es mou exclusivament en el terreny teològic. Només al final de llur respectiva exposició els dos contrincants al·ludeixen a les diferències de tipus pràctic que existeixen entre l'Església grega i la llatina, sobretot pel que toca a la vida i celibat dels clergues¹⁴². Com esdevenia en el Libre del Gentil, el diàleg resta obert. El savi musulmà promet d'estudiar les raons dels savis cristians i aquests, en acomiadar-se, determinen de reemprendre llur discussió i de no deixar-la fins que no arribin a concordar tots dos i, amb ells, grecs i llatins en una sola fe¹⁴³.

El Liber Tartari et Christiani, escrit a Roma vers el 1285, és a primera vista un diàleg força semblant al Libre del Gentil. Els personatges són de bell antuvi els mateixos: un tàrtar, molt versat en filosofia, recercador de Déu i de la seva llei, i tres savis, un jueu, un musulmà i un cristià. L'ordre i el to de la narració són, però, molt diversos. El tàrtar, angoixat per la seva salvació, truca primerament a la porta del savi jueu. Aquest li exposa l'article fonamental de la seva religió: "Es cert que Déu va donar la llei a Moisès, com ho testifiquen tant els cristians com els musulmans; ara bé, la raó necessària que prova la veritat de la nostra fe és aquesta, que ens ha estat donada

¹⁴²Cf. Liber de Sancto Spiritu, I, 9 i II, 9 (MOG, II, ps. 119 i 123 s.).

¹⁴³Cf. Ibid., II, p. 124.

pel mateix Déu"¹⁴⁴.

El tàrtar oposa al jueu que, del fet que Déu donés antany la llei a Moisès, no se'n segueix que continuï essent la llei vertadera, car podria haver valgut només provisòriament, com a preparació de la llei més perfecta dels cristians o dels musulmans. Desenganyat, doncs, de les raons del jueu i donant voltes als seus dubtes, el tàrtar se'n va a trobar un savi musulmà que està llegint l'Alcorà amb els seus deixebles. El tàrtar es posa a escoltar: la lectura tracta de la glòria que Déu ha preparat al paradís per als qui segueixin la llei de Mahoma. El tàrtar manifesta la seva meravella davant d'una concepció tan poc espiritual de la vida futura i poc faltà que no fos assassinat pel savi musulmà i els seus deixebles. La discussió entra després per un camí més serè: però, davant de la incapacitat del musulmà de provar la seva llei amb raons, el tàrtar decideix de provar millor fortuna amb els cristians.

Després de caminar tot el sant dia per muntanyes i planes, el tàrtar arriba a una església solitària, freqüentada només per un pobre ermità. Assabentat aquest de la situació d'esperit del seu visitant i no sentint-se capaç de donar-li raó de la seva fe, el remet a l'ermità Blanquerna, personificació literària de Ramon Llull. Blanquerna posa en mans del tàrtar el símbol anomenat de sant Atanasi, Quicumque vult, i li n'exposa el contingut, seguint el mètode de l'Art general. Tota fe veritable cal que parteixi del pressupòsit que hi ha en Déu una sèrie de propietats actives que, identificades amb l'essència divina, es despleguen en les

¹⁴⁴Liber super psalmum Quicumque vult sive liber Tartari et Christiani (MOG, IV, p. 348).

triades de llurs essencials correlatius. Doncs bé, en tot el món no hi ha una altra fe que, com la catòlica, porti aquest pressupòsit a les seves darreres conseqüències, és a saber, a l'acceptació en Déu de la màxima operació intrínseca, la Trinitat de persones, i extrínseca, l'Encarnació del Fill¹⁴⁵. El tàrtar, finalment convençut, demana el baptisme i Blanquerna l'encamina a Roma, on és batejat solemnement a la basílica de Sant Pere pel mateix papa¹⁴⁶.

Es clar a hores d'ara que el Liber Tartari et Christiani, per molt interessant que sigui històricament com a expressió de la preocupació contemporània per la conversió dels mogols -Llull s'inspirà potser en els rumors sobre el possible bateig de Khorbanda, germà i successor de Casan Khan¹⁴⁷-, és molt lluny de

¹⁴⁵Cf. ibid., I-XXXV, ps. 352 i ss. Tot i sortir-se del nostre tema, val la pena de cridar l'atenció sobre un passatge sorprenent, on Llull desenvolupa una "raó necessària" de l'existència de Déu que recolza en l'exigència, pròpia dels grans sistemes idealistes, de la correspondència entre l'àmbit ontològic i el gnoseològic. Si no hi ha Déu, subratlla el nostre autor, l'intel·lectiu és més gran que l'intel·ligible (és a dir, el pensament -ja que l'home és almenys capaç de pensar-lo- no s'adequa a l'ésser) i a l'inrevés, l'intel·ligible és més gran que l'intel·lectiu (és a dir, l'ésser no és radicalment transparent al pensament). Cal, doncs, que hi hagi Déu no solament com a l'ésser màximament intel·ligible, sinó també com a l'ésser màximament intel·lectiu, que entén efectivament -cosa que no es pot dir de l'home- tot el que ha de ser entès. (Cf. ibid., p. 354). Vegeu sobre aquest argument E. COLOMER, De la Edad Media al Renacimiento. Ramon Llull. Nicolás de Cusa. Juan Pico della Mirandola, Barcelona 1975, ps. 74 i s.

¹⁴⁶Cf. ibid., p. 375.

¹⁴⁷Cf. S. GARCÍAS PALOU, Ramón Llull y el Islam, ps. 201 i s. A. Soler i Llopert suggereix que Llull podria haver coincidit el 1287 a Roma -i potser també a París- amb l'ambaixador de l'il-khan de Pèrsia Arghun, el monjo nestorià d'origen xinès Rabban Sauma. El motiu de l'ambaixada era d'interessar el Papa i els reis cristians, concretament Felip IV de França i Eduard I d'Anglaterra en una acció conjunta contra els mamelucs d'Egipte. El fet que l'escrit lul·lià inclogui un comentari al símbol pseudo-atanasià "Quicumque vult", que tenia en perspectiva el

manifestar l'esperit obert i dialogant del Libre del Gentil. De fet, no es tracta ja de cap diàleg, sinó d'una apologia del cristianisme.

La Disputació de cinc savis, escrita per Llull a Nàpols, el 1294, en tornar del seu primer viatge a Tunis, recorda també de bell antuvi el Libre del gentil. Ramon hi presenta un cop més un grup de savis que discuteixen sobre llurs respectives creences. Però ara ja no es tracta dels representants de les tres religions del Llibre, sinó de diverses esglésies cristianes: un catòlic llatí, un grec ortodox, un nestorià i un jacobita. I l'interlocutor comú no és tampoc un gentil, sinó un musulmà. També ha canviat l'estat d'ànim dels protagonistes. Els cristians estan parlant de Déu i del desamor en què hom el té en el món quan veuen venir el musulmà. Això fa nèixer en ells negres pensaments: els musulmans són amos de molts països cristians i de la mateixa Terra Santa. Hi ha motius per a tèmer que, endemés d'això, no converteixin encara els tàrtars. Aleshores els seria fàcil de destruir tot el món cristià. Mogut d'aquests amargs pressentiments, un dels savis, amb llàgrimes als ulls, s'exclama: 'Com crestianisme sia en tan gran perill, per què tots los crestians del món no han unitat, pus que han concordança en creure la sancta trinitat de Déu e la sua encarnació? E si en algunes coses han contrast, per què no.s concorden? Car, si

nestorianisme, podria relacionar-se amb la circumstància que l'ambaixador de l'il-khan fos justament un monjo nestorià. Es clar, en qualsevol cas, que la idea lul·liana d'una aliança amb els tàrtars no era tan forassenyada, com a primera vista podria semblar, per tal com els contactes entre els khans mogols i la cristiandat eren freqüents des dels anys seixanta (Cfr. A. SOLER i LLOPART, El "Liber super psalmum Quicumque" de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars, EL, 32 (1992), pp. 3-19).

s'unien, leugerament purien vendre e destruir tots los sarraïns del món e, après, los tartres e ls altres pagans purien sobiugar a la sancta fe cristiana"¹⁴⁸.

Poc podia pensar el musulmà, que la seva arribada hagués de suscitar en els cristians aquestes reflexions. Ell, per la seva banda, dóna voltes a pensaments molt diferents. L'estudi de la filosofia l'ha portat a dubtar de la religió dels seus pares. I ara el seu desig suprem és de trobar el camí de la fe vertadera. Amb aquesta intenció ha acudit a un ermità cristià, el qual li ha demostrat la falsedat de l'islamisme, però, en canvi, no ha pogut demostrar-li la veritat del cristianisme. Ell no voldria, tanmateix, deixar una fe coneguda per una altra de desconeguda, sinó canviar una fe incapaç d'ésser demostrada per una altra que en fos capaç. En tal cas, està convençut que bona part dels musulmans coneixedors de la filosofia i que dubten com ell de la veritat de l'islamisme, acceptarien la nova fe i darrera d'ells la majoria del poble, car l'home que està en l'error no pot resistir al qui està en la veritat. Per això, en topat amb els quatre savis i en conèixer que eren cristians, el musulmà, tot plorós, els fa: "Senyors, si en vosaltres ha lum de veritat qui pusca clarificar lo meu cor e gitar-lo de tenebres, plàsia-us per pietat mi il.luminar e vera doctrina donar, com pusca Déu amar e conèixer... E car vosaltres, senyors, segons l'hàbit e la semblança que havets, sots hòmens savis, prec-vos, per Nostre Senyor, que la mia ànima il.luminets de veritat, si la sabets,

¹⁴⁸Disputació de cinc savis (ATCA, 5 (1986), p. 24 s.).

car molt bé se'n porà seguir a mi e a d'altres"¹⁴⁹.

Els quatre savis cristians lloen el musulmà pels seus bons propòsits i es mostren disposats a ajudar-lo. "Bell amic, li diu un d'ells, nós som crestians. Acord és enfre nos que ns disputem per ço car en alcunes causes som contraris e volem destruir aquela contrarietat e ésser en concordança, unitat, caritat e amor. E vos oïrets nostra disputació e après ab la ajuda de Déu, car d'ell vénen tots béns, serà disputació de vós e de nós e vós fortificarets la raó dels sarraïns aitant com porets e farets a nós objeccions les pus fortes que porets, e nós, per gràcia de Déu, destruïrem vostres raons e sourem vostres objeccions e a vós farem tals posicions de nostra fe, que vós ne altre per negunes raons no les porets destruir"¹⁵⁰.

Abans de començar, però, un altre savi afegí: "Entre veritat e falsedat és contrarietat. Veritat ha concordança ab ésser e ab claredat e falsedat ab prevació e ab tenebres. E, per açò, ha Déus ordenat que veritat aia lum e avantatge sobre falsedat, ab lo qual l'human enteniment conesca veritat de les coses e conesca falsedat contrària a aquella veritat. E, per açò, bels amics, si Déus no hagués ordenat que veritat hagués avantatge sobre falsedat..., convengre que hom cregués veritat e falsedat egalment. E fóra l'human enteniment ociós e periclitat en tenebres e açò no.s convé segons la saviesa de Déu, qui ha ordenat aquest món a si amar e conèixer. E vós, amic, no creats que hom de la fe crestiana pusca donar demostració enaixí propter

¹⁴⁹Ibid., p. 27 ss.

¹⁵⁰Ibid., p. 31.

quid e palpablement segons sensibilitat de les coses corporals e de la art geomètrica, com sia açò que Déu sia invisible e, encara, que hom no.s puria haver a fe e a creença de Déu. Mas, emperò, hom darà a vós tals raons necessàries per equiparànsia que novelament és atrobada, que vostre enteniment serà fortificat a conèixer veritat de la fe crestiana e de necessitat conèixer les errors qu.els infeels apponen contre los crestians e a questa coneixença aital abasta a vós e als altres, qui són de la vostra opinió"¹⁵¹.

Acabat, segons hom prèviament havia establert, el savi llatí pren la paraula i demostra primerament contra el grec que l'Esperit Sant procedeix del Pare i del Fill; després, contra el nestorià que en Jesucrist hi ha una única persona, la divina; seguidament contra el jacobita, que en Jesucrist hi ha dues natures, la divina i la humana: finalmente, contra el musulmà que en Déu hi ha Trinitat i Encarnació. Cal dir, tanmateix, que si el savi llatí duu la veu cantant, els altres no es limiten a escoltar, sinó que reforcen la discussió amb les seves objeccions. Cal dir també que en el pas de la tercera a la quarta part intervé de passada un savi jueu, el qual s'associa així al musulmà en la demanda de raons necessàries per la Trinitat i l'Encarnació¹⁵². La discussió es duu a terme "seguint la manera e la doctrina de la Art inventiva e de la Taula general, que novament són vengudes en lo món per la gràcia de Déu"¹⁵³. Així

¹⁵¹Ibid., p. 32.

¹⁵²Cf. ibid., p. p. 98 s.

¹⁵³Ibid., p. 31.

s'explica que, a diferència del primerenc Libre del gentil, la Disputació de cinc savis es basa ja en la versió pràcticament definitiva de l'art lul·liana, tan pel que fa al nombre de les dignitats com sobretot a l'ús de la teoria dels correlatius¹⁵⁴.

Com s'esdevenia en el Libre del Gentil, Llull no diu tampoc en aquest cas quina fou la decisió final dels cristians dissidents i del musulmà. Aquests es manifesten, però, satisfets de les raons del llatí i prometen estudiar-les més a fons amb l'esperança posada en Déu, que els farà conèixer la veritat, per tal que tots puguin estimar-lo i servir-lo en una mateixa fe i una mateixa religió. Tot i això, la intenció de l'obra és clara. Davant d'un adversari comú, el musulmà, Llull vol conduir a la fe catòlica els cristians separats d'Orient i conduir-hi potser també el mateix adversari. Altra vegada, el diàleg inicial ha donat pas a una apologia del catolicisme¹⁵⁵.

Aquest propòsit és confirmat per la Petitio Raymundi a Celestí V que el llibre inclou com a apèndix. Llull hi aboga en favor de la unió de l'Església catòlica amb els cismàtics orientals, la qual cosa permetria de combatre més eficaçment els musulmans i d'establir relacions amistoses amb els tàrtars. Aquests podrien ser atrets fàcilment vers el cristianisme, car

¹⁵⁴Cf. J. PERARNAU, La "Disputació de cinc savis" de Ramon Llull. Estudi i edició del text català (ATCA, 5 (1986) p. 12). El discurs amb el savi musulmà es mou en el terreny ja conegut. En canvi, el discurs amb el grec, el nestorià i el jacobita introdueix en l'obra de Llull la problemàtica ecumènica. S. GARCÍAS PALOU, Ramón Llull en la historia del ecumenismo, Barcelona 1986, ps. 174 i ss., ha mostrat que en la seva discussió amb el savi grec entorn de la processió de l'Esperit Sant, Llull té molt presents les raons teològiques exposades per Foci en el seu conegut tractat De Spiritus Sancti Mystagogia.

¹⁵⁵Cf. A. LLINARES, Ramon Llull, p. 199.

no tenen religió. D'altra banda, el Papa hauria de demanar als sobirans musulmans que enviessin savis als països cristians, als quals s'els mostraria allò que els cristians creuen veritablement de Déu. El mateix caldria fer amb els cismàtics, als quals hom presentaria unes raons tan fortes i necessàries que vencerien totes llurs objeccions. L'Església està molt ben proveïda de tals raons, afegeig l'autor i conclou: "Jo, Ramon Lul, ne cuit haver moltes segons alguna nova manera que Déus m'ha donada a vendre tots aquells qui contra la fe catòlica valen neguna cosa provar o improvar¹⁵⁶.

La Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni marca el punt final d'aquesta evolució. El llibre, en part autobiogràfic, recull les amargues experiències de Llull a Bugia, el 1307, amb ocasió d'un dramàtic intent missioner en terres de l'Islam nord-africà, que li valgué ésser colpejat i apedregat per la plebs.

Que llunyana sembla ara aquella meravellosa serenitat del Libre del Gentil! Aquí es fa palpable més aviat l'autèntica duresa de l'ambient religiós de l'Edat Mitjana, amb la seva intolerància i el seu fanatisme. El to és aspre i de vegades violent. La bella floresta amb la font i les flors s'ha convertit en una presó infecta. I els personatges no són tampoc aquells savis idealitzats d'obres anteriors, ans dos homes de carn i ossos, amb llurs mesquineses i llurs passions. Ramon, el presoner cristià, i un saví musulmà que per ordre del cadí el

¹⁵⁶ Peticció de Ramon al Papa Celestí V per a la conversió dels infidels, ed. J. PERARNAU i ESPELT (ATCA, 1 (1982), p. 40). Cf. A. LLINARES, Ramon Llull, p. 200.

visita a la presó amb l'esperança de convertir-lo a l'islamisme.

¿Què havia passat exactament perquè Llull es trobés en una situació tan lamentable? A la llum dels fets avui ben coneguts sobre les estretes relacions econòmiques i militars entre la casa reial d'Aragó i els països del Magreb, l'intent de Llull a Bugia no resulta tan extravagant, com podria semblar a primera vista. Tant a Bugia com a Tunis hi havia consulats catalans i mallorquins i àdhuc una guarnició cristiana, al servei del sobirà respectiu, el comandant de la qual era designat tanmateix pel rei d'Aragó. Els comerciants i soldats dels països de la Corona catalano-aragonesa gaudien del dret de practicar la seva religió i àdhuc d'erigir per al seu ús esglésies o capelles. No mancaren intents missioners per part dels dominicans i franciscans catalans.

Segons els principis de l'Alcorà una cosa els era severament prohibida: combatre la fe islàmica. Ara bé, això és exactament, com ja sabem, el que Llull féu a la plaça major de Bugia. En principi, el seu comportament era mereixedor de la pena capital. D'antuvi l'imprudent predicador fou conduït a la presó a l'espera del corresponent judici. Aviat, però, gràcies als esforços d'alguns mercaders catalans i genovesos hom el traslladà a un lloc més digne. Finalment Halid I, aleshores sobirà de Bugia, resolgué l'assumpte amb l'expulsió¹⁵⁷.

¹⁵⁷Cf. A. LLINARES, *Le séjour de Raymond Lulle a Bougie (1307) et la "Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni"*, EL, 4 (1960), ps. 63-72. Vegeu també S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, ps. 212 i ss. Sobre les estretes relacions econòmiques i polítiques de Catalunya i Mallorca amb els països del Magreb, cf. Ch. E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Maghrib au XIII et XV siècles*, Paris 1966. Cal fer esment del fet que els manuscrits i catàlegs anteriors a l'edició Maguntina escriuen "Homer" en lloc d' "Hamar". Cf. F. DOMINGUEZ REBOIRAS, In

La Disputatio Raymundi Christiani et Hamar saraceni té com a rerafons les discussions que Llull mantingué amb teòlegs musulmans durant els sis mesos que durà el seu empresonament. El nucli del debat rau com sempre en els dos dogmes cristians de la Trinitat i l'Encarnació, que Homer (Omar) considera inconciliables amb el concepte de Déu i que Ramon, al contrari, té per encertats, a condició que hom entengui Déu com cal, és a saber com l'ens absolutament infinit tant en el seu ésser com en el seu obrar.

Obre la discussió Homer. I comença atribuïnt a Déu alt i sublim set propietats coessencials: la necessitat, la unitat, la singularitat, la infinitud, l'eternitat, la simplicitat i la vida. També li atribueix onze qualitats; aquestes, però, no li són coessencials, sinó que flueixen de la seva essència i regeixen la seva activitat envers les creatures: la bonesa, la grandesa, el poder, la saviesa, la voluntat, la virtut, la veritat, la glòria, la perfecció, la justícia i la misericòrdia. Hamar, amb aquesta distinció, s'ha preparat el terreny per a la refutació del cristianisme. Efectivament, el segon grup de qualitats no coessencials correspon en bona part a les dignitats lul·lianes. La distinció entre les dues sèries li permetrà de mantenir d'una banda la infinitud de Déu i de negar de l'altra els dos dogmes cristians de la Trinitat i l'Encarnació. Efectivament, prosseguirà Homer, Déu és bo, gran, savi, etc., no perquè hi hagi en ell trinitat de persones o perquè s'hagi

civitate pisana, in monasterio Sancti Dominici. Algunas observaciones sobre la estancia de Ramón Llull en Pisa (1307-1308), "Traditio", 42 (1986), p. 389, nota 3.

encarnat, sinó perquè ha creat un món bo, gran i intel·ligiblement disposat. La Trinitat i l'Encarnació, en canvi, no s'avenen amb l'essència de Déu. Déu és la vida infinita i necessària i en la vida no hi ha accidents ni existència temporal. La Trinitat, en la qual el Pare engendra el Fill i el Pare i el Fill produeixen l'Esperit Sant, i l'Encarnació que sotmet el Fill a l'existència humana, són accidents incompatibles amb la vida divina. Si Déu s'ha encarnat ha fet injúria a la seva mateixa essència, car assumir la carn d'un home és obrar contra la seva necessitat, grandesa i saviesa. Ha fet una injúria als àngels, no prenent una naturalesa angèlica, puix que els àngels són anteriors a l'home. Fins i tot, ha fet una injúria als homes, puix que ha pres no la naturalesa humana al començ del món, ni la carn de tots els homes, sinó la d'un sol home.

Homer conclou la seva argumentació amb un accent inconfusible de victòria i diu a Ramon: "T'ha estat mostrat, d'una manera manifesta, que Déu no és ni tri ni encarnat, i això amb raons tan eficaces i necessàries que l'enteniment no pot acceptar raonablement raons contràries. Per tant, abandona les faules que els cristians contenen de la Trinitat i l'Encarnació i no et curis d'argumentar contra mi, car saps prou bé que la falsedat no pot arrabassar la veritat del seu fonament ni vèncer-la, ans el contrari. I la raó és que la veritat convé a l'ésser i la falsedat al no-ésser. Estalvia't, doncs, paraules inútils, vanes i laborioses. Jo t'aconsello que et facis musulmà i et prometo, davant d'aquests savis musulmans, que obtindrà per a tu, del nostre Rei i del nostre muftí, noies belles i de noble naixença, una gran casa i tota mena de riqueses, amb les quals

podràs viure honorablement i en pau. I nosaltres, els savis, et visitarem sovint, reverenciant-te i honorant-te, parlant amb tu de filosofia i de teologia o de tot allò que et vindrà de gust"¹⁵⁸.

A aquestes paraules d'Homer, Ramon Llull respon: "Jo t'he escoltat pacíficament. Et prego, doncs, que ho facis també tu ara amb mi. Tu has establert divuit principis, del quals jo et concedeixo que set són coessencials a Déu, però et nego que els altres onze siguin només qualitats de Déu, ans afirmo que són també dignitats coessencials i t'ho provarè i també et demostraré la Trinitat i l'Encarnació, i això tan clarament que l'enteniment veurà que les teves raons són dèbils i falses i les meves veritables [...] M'has promès dones i nombrosos béns terrenals, si acceptava la llei de Mahoma. M'has proposat un mal negoci, perquè no és pas amb aquests béns que hom obté la glòria eterna. Jo, però, et prometo que si, abandonat la teva llei falsa i diabòlica, propagada pel ferro i per la força, acceptes la meva, obtindràs la vida eterna; car la propagació de la meva llei ha estat començada i estesa per la predicació i la sang dels màrtirs"¹⁵⁹.

Dit això, Ramon contraposa els seus arguments als arguments anteriors d'Homer. Déu és infinit en el sentit més absolut d'aquest terme. Ara bé, és propi de la infinitud produir un acte infinit, i d'això se segueix necessàriament que hi ha en Déu un deificat infinit que produeix un deificat infinit i que ambdós

¹⁵⁸Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni, I, c. 18 (MOG, II, ps. 441 i s.).

¹⁵⁹Ibid., II, p. 442.

es troben en un infinit deificar, és a dir, el que els cristians anomenen la santa Trinitat. D'altra banda, tot ésser que entén i estima s'inclina més a produir un efecte semblant a ell mateix que no pas un altre que no se li assembli. Es molt convenient, doncs, que Déu, l'ésser infinit, s'hagi determinat a produir en el món l'ésser que més perfectament se li assembla, és a dir, Crist, el Déu encarnat. Amb això, Déu no s'ha fet cap injúria; al contrari, s'ha donat la màxima glòria que podia assolir i ha donat alhora al món la màxima perfecció que podia donar-li; ni ha fet injúria als àngels, car, per bé que siguin superiors a l'home, aquest és una criatura que participa ensems de la naturalesa espiritual i de la corporal; ni ha fet injústicia als altres homes en no assumir llur carn, car, com que Déu volia fer-se home, no podia fer-ho sinó era assumint, en la persona del Fill, una natura humana singular, de manera que fos possible de dir de Jesucrist: Crist és Déu i Crist és home, Déu és home i aquest home és Déu¹⁶⁰.

Però Ramon no en té prou de rebatre els arguments d'Homer i inicia per la seva banda una contraofensiva, encaminada a demostrar, per mitjà de quaranta signes, que la llei cristiana és vertadera i la musulmana falsa. El to d'aquestes últimes pàgines de l'obra és d'una aspror i d'una violència desconegudes en Llull. Són freqüents les al·lusions a fets innobles de la vida de Mahoma i al desordre moral permès als musulmans per llur llei. El paradís musulmà és ridiculitzat a través de concrecions odioses: ja no es tracta solament de l'abundància de menjars i

¹⁶⁰Cf. ibid., II, ps. 442 i ss.

de begudes -cada benaurat podrà menjar i beure per quaranta homes-, ni de l'ús de belles noies, eternament verges, sinó, fins i tot, d'altres homes¹⁶¹. El llibre es clou amb aquesta breu indicació: "Quan el musulmà hagué escoltat aquestes raons, va meditar-les llargament, després va sospirar i finalment s'apartà del cristià i abandonà la discussió"¹⁶².

Com advertí de passada R. Panikkar, en aquest sorprenent canvi d'actitud de Llull envers els infidels hi juga l'entera dialèctica de teoria i praxi o, si es vol, de monòleg i diàleg. La teoria és pur monòleg. Hom cavil·la a propòsit de l'altre, àdhuc si adopta, com a gest, el diàleg. Aleshores hom pot ser fàcilment magnànim i tolerant. Tan aviat, però, com jo em prenc l'altre seriosament i el considero fautor de punts de vista que no es deixen enquadrar en els meus, sento la temptació de defensar de tal manera la meua posició que la magnanimitat i la tolerància són automàticament deixades de banda¹⁶³. De fet, Llull formula les bases i els procediments del seu exigent projecte missioner a Mallorca, on "no coneixerà més que musulmans esclavitzats ... o almenys trasplantats per raons polítiques i econòmiques i, per tant, artificialment reagrupats en qualsevol cas"¹⁶⁴. Quan més tard transporta el projecte a societats musulmanes autòctones, aquest deixa de ser eficaç, omplint de

¹⁶¹Cf. *ibid.*, II/2, ps. 464 i ss.

¹⁶²*Ibid.*, II/2, p. 476.

¹⁶³Cf. *Diskussion, a: E. COLOMER, Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, a: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, MFCG, 1984, p. 110.

¹⁶⁴D. URVOY, *Penser l'Islam*, p. 156.

perplexitat i desconcert l'obcecada missioner incapaç d'admetre la causa del fracàs. Tot el drama de Llull sorgeix d'aquest malentès inicial¹⁶⁵.

En el fons Llull ha construït l'altre a la seva imatge. L'ha pensat de tal manera que "aquest mai no pugui, almenys inicialment, evitar ser pensat"¹⁶⁶. Els seus diàlegs eren, a fi de comptes, monòlegs: l'autor hi parlava amb les seves pròpies creatures. A Tunis i a Bugia Ramon trobà per primer cop un interlocutor real; no com abans interlocutors fingits, que raonaven i enraonaven com ell, sinó un interlocutor viu, autònom, que emprava una altra llengua i que ell no podia manejar al seu albir. I aleshores començaren per ambdues bandes els entrebancs. El diàleg fracassà i vingué la disputa.

No és lícit deduir del fracàs de l'intent missioner de Llull la total invalidesa del seu mètode apologètic. Ben mirat, perquè aquest hagués pogut funcionar amb perspectives d'èxit, mancava, segons el mateix Llull, una condició decisiva: la fe o almenys la disposició a creure. Una conversió no és mai un afer exclusivament intel·lectual. Com observa encertadament D. Urvoy, "l'exposició d'una creença pot prendre un caire demostratiu; això és perfectament legítim. Cal tanmateix que l'expositor es preguntï, si aquesta demostració val només per a ell, que està ja convençut i que, segons la fórmula de Sant Anselm, cerca confirmar la seva fe per mitjà de la intel·ligència (fides

¹⁶⁵Cf. M. BARCELO, "Per sarrains a preïcar" o l'art de predicar a audiències captives, a: El debat intercultural als segles XIII i XIV, "Estudi General", 9 (1989) p. 128.

¹⁶⁶Ibid.

quaerens intellectum), o si val també per a l'altre. Per a això, cal que el llenguatge sigui audible. Ara bé, nombrosos factors psicològics impedièn que un llenguatge com el de Llull fos audible per a un musulmà"¹⁶⁷. Cal subratllar d'altra banda que el fracàs de Llull no fou total. Amb el seu mètode obert i afirmatiu aconseguí almenys tenir audiència i atreure's l'interès o la curiositat de l'adversari. De fet, l'apologètica lul·liana sembla haver conservat un cert atractiu al Magreb. Coneixem una discussió que va tenir lloc l'any 1394 al palau del soldà de Fes, que concernia un dels tractats tardans de Llull, probablement el De secretis sacratissimae Trinitatis et Encarnationis (1312). El soldà va quedar impressionat pel fet que l'obra fos composta per Ramon Llull en llengua aràbica i per la seva cal·ligrafia i va exclamar, segons la narració ens explica, "que per mano de ángeles devia ser scripta"¹⁶⁸.

6.- Entre la missió i la croada

S'ha dit sovint que el segle XIII és el segle de les missions, de la mateixa manera com el segle XII fou el de les

¹⁶⁷D. URVOY, Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?, l. c., p. 169 i s.

¹⁶⁸Vegeu sobre aquest fet, F. VENDRELL DE MILLAS, La tradición de la apologética luliana en el Reino de Fez, El, 1 (1957) ps. 371-376; M. RUFFINI, Una disputa a Fez sul "Liber de Trinitate" di Raimondo Lullo in un Ms. inédito del secolo XV, ibid., ps. 385-407; M. BATLLORI, A través de la historia i la cultura, Montserrat 1976, p. 26.

croades. En aquest sentit, Llull ens apar com un home del seu temps. L'ideal de la missió l'acompanya sempre, i a la primera en clara oposició amb la idea de croada. Com és ben sabut, Ramon Llull pertany, amb Roger Bacon a aquell petit grup d'inconformistes que desconfiaven de l'eficàcia espiritual de les croades. En el Libre de contemplació, Mestre Ramon afirma palesament que "la sancta terra d'outramar par que s deixa conquerre per predicació mills que per força d'armes"¹⁶⁹ i treu del fracàs militar de les croades la conclusió que Déu no aprova aquelles expedicions: "Gloriós Senyor, piados, humil, douç, simple e suau, molts cavallers veig que van en la sancta terra d'outramar e cuiden aquella conquerre per força d'armes. On, com ve a la fi tots s'hi consumen sens que no venen a fi de ço que s cuiden. On, par-me; Sènyer, que lo conqueriment d'aquella sancta terra no.s deja conquerir sinó per la manera on la conquesés vós e ls vostres apóstols, qui la conquerís ab amor e ab oracions e ab escampament de làgremes e de sang"¹⁷⁰.

Anys més tard, en un passatge del Blanquerna, Llull, amb una ironia molt fina, introdueix en la cort papal un missatger musulmà que palesa la meravella del soldà pel fet que "tots los reis e ls prínceps dels crestians, en conquerir la sancta terra d'outramar, prenien la manera de lur profeta Mafumet, qui les terres que conqués hac per força d'armes; e car no volien haver la manera de Jesucrist e dels apóstols, qui per preicació e per

¹⁶⁹Libre de contemplació en Déu, c. 112 (OE, II, p. 340).

¹⁷⁰Ibid.

martire convertiren lo món"¹⁷¹.

Es, però, en l'encara inèdit Libre d'Anticrist (1274-83 ?), on Lluïl expressa més nítidament el seu refús de la violència com a mitjà legítim per a la causa de la fe. "La manera per la qual hac començament e exalçament e perfecció la esgleia romana s'és quaix girada en guerres e en batalles e és quaix oblidada la primera manera, çò és, de preicament e de convertiment e endreçament. Batalles e guerres molt útils se convenien en lo poble dels jueus contra los infeels, ans que fos l'aveniment del Fill de Déu, que no fan ara en lo poble dels cristians... Per experiència de les guerres e de les batalles, quals reis cristians, prínceps e grans barons, cavallers e altres hòmens han fetes contra los sarraïns, pot hom conèixer e saber que per altra manera pus alta, e pus noble és possíbol cosa a convertir lo món e conquerre la sancta terra d'oltra mar, que no és ceylla que ls cristians han presa contra ls infeels per guerres e batalles sensuais contra les intel.lectuals batalles, la qual manera és semblant a la primera segons que los sarraïns han començada e multiplicada lur secta"¹⁷².

En aquest rebuig inicial de la croada hi juguen segurament un paper important dos esdeveniments, que l'antic patge de Jaume II no podia desconèixer: el 1254 Lluïl IX de França, el Rei sant, hagué de tornar de Terra Santa amb les mans buides, després d'haver pagat pel seu alliberament un rescat onerós, i el 1269

¹⁷¹Blanquerna, c. 80 (OE, I, p. 229).

¹⁷²Citat per J. PERARNAU, Un text català de Ramon Lluïl desconegut: la "Petitio de Ramon al Papa Celestí V per a la conversió dels infidels". Edició i estudi, ATCA, 1 (1982) ps. 22 i s.

Jaume I el Conqueridor ni tant sols hi havia pogut desembarcar, ja que la seva flota de naus havia estat malmesa per un fort temporal. Es un fet, en qualsevol cas, que amb els anys i els desenganys l'actitud de Llull envers la croada canvià ostensiblement. El somniador quixotesco i idealista que volia convertir el món amb la predicació i el vessament de la seva sang, sembla haver-se tornat estranyament pragmàtic i realista i esbossa una sèrie de projectes de croada, en els quals té bon compte dels interessos en joc en la política de l'època, tant dels eclesiàstics, com la supressió de l'Orde del Temple, com dels de les cases reials de França i d'Aragó¹⁷³.

En aquesta evolució cal distingir tres etapes ben diferenciades. Fins el 1285 Llull és senzillament un pacifista. El seu únic ideal és la missió.

Entorn del 1285 comença a unir missió i croada, però l'interès prioritari és encara la missió. Així, en el Blanquerna, poc després del fragment abans citat contra la croada, n'hi ha un altre d'extremadament curiós, on Llull conta el "passatge" a terres islàmiques que, per manament del Papa, fan dos reis cristians abans enemistats, en companyia de frares coneixedors de l'aràbic, la tasca dels quals és d'anunciar als sarrains "que's convertissin ans que'ls dos reis lus auciessen e lurs ànimes no anassen a foc perdurable"¹⁷⁴. El 1285, al final del liber tartari et christiani, apareix amb nitidesa el nou punt de vista. Llull introdueix dos clergues, els quals, en presència del

¹⁷³Vegeu J.N. HILLGAHRT, Ramon Llull and Lullism, ps. 46-134.

¹⁷⁴Blanquerna, c. 81 (OE, I, p. 233).

Papa i dels cardenals, plantegen la qüestió, sobre quin és el camí més avinent per a convertir els infidels: la missió o la croada. La discussió no arriba a cap conclusió. Però Llull al·ludeix significativament a un tercer terme: la predicació o la croada o potser la unió d'ambdues¹⁷⁵. Si ens atenim només al fons de la qüestió: la conjunció de missió i croada, el nou punt de vista serà definitiu. Cal portar a terme la conversió dels infidels amb armes materials i espirituals alhora, amb el "passatge" i la "predicació", o com Llull s'expressa dràsticament en un vers ben conegut del Desconhort (1285) "ab ferre, e fust e ver argument"¹⁷⁶.

Des del 1292 la idea de croada sembla predominar sobre la de missió. Llull està posseït del pensament de reconquerir la Terra Santa. A aquest fi escriu ininterrompudament memorials, peticions, llibres i tractats -recordem, p.e., el 1292 el memorial Quomodo Terra Sancta recuperari potest i el Tractatus de modo convertendi infideles, adreçats a Nicolau IV; el 1294 la Petitio Raymundi a Celestí V; el 1295 la Petitio Raymundi pro conversione infidelium, a Bonifaci VIII i el 1305, a Clement V, el Liber de fine i el Liber de acquisitione Terrae Sanctae- on esbossa una sèrie d'ambiciosos projectes de croada, amb acurades descripcions del pla d'operacions que l'exercit cristià, sota l'alta direcció del papa i dels cardenals i a les ordres d'un cap únic que reuneix les forces unificades dels ordres militars, cal

¹⁷⁵Cf. Liber Tartari et christiani: "Tunc igitur facta fuit haec quaestio coram Domino Papa, quid praedictorum duorum sit utilius Catholicae Ecclesiae et magis gratum Deo et utrum haec duo sint necessaria" (MOG, IV, p. 30).

¹⁷⁶Lo Desconhort, v. 3 (OE, I, p. 1309).

que porti a terme¹⁷⁷.

¹⁷⁷Entre tots aquests escrits correspon un lloc rellevant al Liber de fine (ROL, IX, ps. 235-291). Llull hi recapitula el seu projecte missioner en la doble vessant de la predicació i la croada. El món va de mal en pitjor, etziba d'entrada. Els infidels no paren d'escometre els cristians i d'usurpar les seves terres. I, per a vergonya del mateix cel, posseeixen la Terra Santa. Ha arribat, doncs, l'hora de posar el fil a l'agulla i d'esbossar un pla d'acció que permeti alhora la recuperació dels llocs sants i la conversió dels infidels i dissidents a la fe catòlica. Llull dedica la primera part de l'obra a escatir les mesures que cal prendre per a guanyar-se els infidels. La primera és l'estudi de llurs llengües. A aquest fi proposa que hom nomeni un cardenal que s'encarregui d'erigir quatre monestirs, ben dotats econòmicament, on s'ensenyi respectivament l'àrab, l'hebreu, el grec i el tartàric. La segona és el coneixement de llurs errors. En aquest context, Llull traça un quadre viu de dissidència religiosa en el món contemporani: musulmans, jueus, tartres i cismàtics orientals són els quatre grups més representatius.

La segona part del llibre tracta de la croada. Llull invita al Papa i al col·legi cardenalici a nomenar un rei guerrer que tindrà a les seves ordres els efectius dels antics Ordes militars (el Temple, l'Hospital, Calatrava, els cavallers teutònics, etc.), reunits ara en un de nou, anomenat de la Milícia. La croada es finançarà amb els delmes de l'Església, la qual, a més a més, es comprometrà a destinar-hi almenys un canonge o un monjo, de cadascun dels seus bisbats i monestirs, i d'assignar-los la dotació corresponent. Llull s'ocupa també de l'itinerari de l'expedició. En principi, són possibles aquests cinc camins: les terres de Bizanci, Alexandria, Xipre, Tunis i Espanya. Però després de sospesar llurs avantatges i inconvenients, Llull s'inclina pel darrer. Es tracta concretament de reconquerir l'Andalusia musulmana i de passar d'allí a Ceuta, Tunis, Egipte i, finalment, a Terra Santa. Val a dir que entre les coses que refermen la superioritat militar dels cristians: el domini del mar, l'ús de ballestes i màquines de guerra etc., Llull esmenta expressament la presència dels almogàvers. El projecte lul·lià es clou amb la descripció de les tasques respectives de l'almirall que tindrà cura de les naus de guerra, i dels religiosos, clergues i llecs, que acompanyaran als croats, els primers per a plantar la llavor de la paraula entre els infidels, els segons per a atendre a les necessitats materials de l'expedició (Cf. ibid., p. 269-285). Sobre els diferents plans de croada de Llull i els seus trets més rellevants, vegeu S. GARCÍAS PALOU, Ramon Llull y el Islam, p. 428-438. Sobre el rerefons polític d'aquests plans cf. F. GIUNTA, Aragonesi e catalani nell Mediterraneo. II: La presenza catalana nell Levante. Dalle origini a Giacomo II, Palermo 1972. L'autor subratlla els lligams que hi ha entre els plans lul·lians de croada i els interessos de la política mediterrània del Casal d'Aragó i suggereix, entre altres coses, que el "rei guerrer" del Liber de fine podria molt bé ser Jaume II (cf. ibid., ps. 108 i s.).

Com s'ha d'interpretar una evolució tan esvalotada? B. Altaner explica el canvi d'actitud de Llull per raons psicològiques i d'acomodació a l'ambient. La utopia hauria cedit el pas al realisme¹⁷⁸. Sugranyes de Franch, en canvi, rebutja la realitat d'un canvi tan tallant i cerca el motiu de les vacil·lacions de Llull enfront de la croada en una concepció endarrerida de les relacions entre el poder espiritual i el temporal. Llull hauria vist clar des del principi que l'únic mitjà de propagar la fe és la predicació i l'ensenyament de la veritat cristiana. Si després ajunta a la predicació la força de les armes, és perquè confon el bé comú amb la pràctica de la vida cristiana i inclou l'ordre temporal dins de l'espiritual¹⁷⁹. Ambdós punts de vista contenen segurament una part de veritat. Tanmateix, el motiu més decisiu sembla ser aquest: el 1291 la cristiandat occidental fou sotregada per la mala nova de la pèrdua de Sant Joan d'Acree i dels altres territoris d'Orient, amb l'excepció de Xipre i d'Armènia. Llull no solament redacta els seus primers plans de croada un any després d'aquest esdeveniment, sinó que hi al·ludeix expressament "al dolor que ens ha causat a tots la pèrdua de Terra Santa"¹⁸⁰.

Sembla, doncs, que en el tema de la croada el pensament

¹⁷⁸Cf. B. ALTANER, Glaubenszwang und Glaubenfreiheit, l.c., p. 609.

¹⁷⁹Cf. R. SUGRANYES DE FRANCH, Raymond Lulle, docteur des missions, p. 86.

¹⁸⁰Tractatus de modo convertendi infideles, ed. R. SUGRANYES DE FRANCH, a: Raymond Lulle, docteur des missions, p. 138. Vegeu S. GARCÍAS PALOU, Ramon Llull y el Islam, p. 428.

lull·lià segueix de prop la marxa dels esdeveniments¹⁸¹. Naturalment, amb això l'antinòmia entre teoria i praxi s'aguditza encara més. Llull, però, no és ací un teorètic pur. La teoria és per a ell projecte d'una praxi i, en aquest sentit, no pot prescindir dels condicionaments històrics. Cal dir, a més a més, en favor seu que, ben mirat, la seva evolució no és tan contradictòria, com podria semblar a primera vista: el canvi no és tant de fons, com d'accent. I així, d'una banda, Llull no proscriu mai del tot, dels seus plans missioners, ni en el mateix Libre de contemplació, l'ús de les armes materials. Ell defensa allí clarament la llibertat de la fe, car, "lo creador no vol ésser contra lo franc voler qui és en sa creatura"¹⁸², però admet també que hom emprí en favor del cristianisme les armes materials, no pas per a substituir les espirituals, sinó només per a contraposar-les a "la força sensual dels infeels qui vol destruir la dels crestians"¹⁸³. D'altra banda, ni tant sols en la seva darrera etapa, Llull no subordina mai la predicació a la

¹⁸¹Ho confirma el fet que en el liber de participatione christianorum et saracenorum, escrit a Ciutat de Mallorca el 1312, mentre es preparava per al seu viatge a Sicília i a Tunis, Llull canvií ostensiblement de to i proposi a Frederic III de Sicília, que organitzi amb el soldà de Tunis un intercanvi de savis que discuteixin sobre llur respectiva fe, amb l'esperança que "potser d'aquesta manera hi pugui haver pau entre cristians i musulmans" (ROL, XVI, p. 246). Ara bé, aquesta "aparent capgirada", en dir de J.N. Hillgarth, té com a rerafons històric la nova situació sorgida a Tunis amb l'ascensió al tron el 1311 amb l'ajuda de mercenaris catalans i de naus sicilianes d'Ibn al-Lihyani, el qual, per a assegurar-se l'ajuda del Casal d'Aragó contra les ambicions de Bugia, havia fet correr la veu de la seva conversió propera (Cf. J.N. HILLGARTH, Ramon Lull and Lullism, p. 129-132 i M. SENELLART, Introduction a: Liber de participatione christianorum et saracenorum (ROL, XVI, p. 239).

¹⁸²Libre de contemplació en Déu, c. 346 (OE, II, p. 1152).

¹⁸³Ibid., p. 1153.

força de les armes. Al contrari, l'acció militar tendeix a fer possible l'ensenyament de la veritat cristiana. El ferro i la fusta se supediten al ver argument. Als seus ulls la guerra era només el darrer mitjà per a recuperar una terra que, al seu entendre, pertanyia de dret als cristians o per a obrir a la missió nous camins, que altrament li haurien romàs tancats. Però ell seguia pensant, com a la primeria, que "per a propagar la fe, cal que l'Església segueixi el camí de Crist, dels apòstols i dels màrtirs"¹⁸⁴. Llull, doncs, no ha oblidat la paradoxa de l'Evangelí: hom no defensa la fe prenent la vida als altres, sinó donant-la. En conclusió, en la relació missió-croada, la primacia de dret correspon sempre a la missió.

Remarquem finalment que els projectes lul·lians de croada son tan ideals i desinteressats, que no haurien pogut mai ser duts a terme en aquest baix món. Malgrat l'atenció que hi esmerça a l'estratègia militar i els coneixements exactes que hi demostra de les forces i interessos polítics en joc, la veritat és que Llull no abandona la utopia, ni quan sembla deixar-se emportar pel realisme¹⁸⁵.

L'actitud de Ramon Llull envers els infidels oscil·la entre la simpatia i el dogmatisme, el respecte i la coacció. Fill d'una època que utilitzà de manera creixent la força en favor de les creences religioses, Llull no en va defugir del tot l'influx. Amb

¹⁸⁴Tractatus de modo convertendi infideles, l. c., p. 137.

¹⁸⁵Sobre el tema de la croada, ultra de les obres anteriorment citades, vegeu també A. GOTTRON, Ramon Lull's Kreuzzugsideen, Berlin 1912 i H. WIERUSZOWSKI, Raymond Lulle et l'idée de la cité de Dieu, a: Miscel·lània lul·liana, Barcelona 1935, ps. 403-426.

l'edat, la seva ideologia es fa més dogmàtica i la seva actitud més rígida. La dèria de l'eficàcia immediata i el desengany pel fracàs del seu esforç en pro de la unitat el fa cada vegada més sensible a la temptació de la força. Doctrinalment, Llull salvarà sempre la llibertat de la fe i la independència de la veritat sobre tota coacció. Però la seva praxi no sempre està d'acord amb el seu pensament. Dos motius expliquen aquestes xocants inconseqüències. D'una banda, manca a Llull una teologia de la salvació que tingués en compte la realitat del que Joan XXIII ha anomenat la consciència recta, per bé que errònia, i que li permetés de treure totes les conseqüències d'aquell prejudici favorable de bona fe i sinceritat religiosa que ell concedeix de vegades als infidels. De l'altra banda, Llull és mancat també d'un concepte clar de la dignitat i dels drets inalienables de la persona humana que donés als seus intents d'apropar-se als infidels amb un to d'objectivitat científica i cordialitat humana aquell sentit profund de respecte a la consciència de l'altre, que és propi d'una autèntica tolerància i que la llibertat religiosa demana. Però, ¿podríem honestament retreure a un home del segle XIII la manca d'una cosa que nosaltres mateixos no fa massa que hem assolit?.

Per això, siguin quines siguin les seves incoherències doctrinals i les seves inconseqüències pràctiques, Ramon Llull té el dret de passar a la història com un home que posà la força de la veritat per damunt de la de la violència. "¿No seria millor vèncer els infidels en la discussió, convencent-los pels atributs divins i amb raons necessàries, que no pas fer-los la guerra, travessant-los amb la nostra espasa i arrabassant-los les terres?"

Convertim-los i deixem-los el que posseeixen. Siguem artífexs de la concòrdia i de l'amor"¹⁸⁶.

Poques vegades en la història de la nostra turmentada humanitat hom ha brandat la torxa de l'ideal amb la sinceritat, la vehemència i la noblesa amb qué ho fa Llull: "Enaixí com havem un Déu, un creador, un senyor, haguéssem una fe, una lig, una secta, una manera en amar e honrar Déu, e fóssem amadors e ajudadors los uns dels altres, e enfre nós no fos nulla diferència ni contrarietat de fe ni de costumes; per la qual diferència e contrarietat són los uns enemics dels altres, e guerrejam e auciem los uns los altres, e som los uns catius dels altres; e per aital guerra e mort e servitud és empatxada la lausor e la reverència e l'honor de què som tenguts a Déu tots los jorns de la nostra vida"¹⁸⁷.

Com assenyala ja fa anys l'enyorat Joaquim Carreras i Artau, "qualsevol que sigui el judici sobré els mitjans emprats, els ideals d'universalisme de Ramon Llull -universalitat de la fe, del saber, de la societat humana- mantenen encara avui íntegrament el seu valor"¹⁸⁸.

¹⁸⁶Tractatus de modo convertendi infideles, l. c., p. 140.

¹⁸⁷Libre del gentil, IV, ps. 269 i s.

¹⁸⁸J. CARRERAS i ARTAU, Introducció biogràfica (OE, I, p. 29)

CAPITOL IV

RAMON LLULL I RAMON MARTI: DUES APOLOGETIQUES DIVERGENTS

El Liber de acquisitione Terrae Sanctae, una obra tardana sobre la croada, inclou una saborosa anècdota entorn d'un frare, molt conegut per les seves controvèrsies amb jueus i sarraïns, del qual, però, Llull no revela el nom, tot i que afirma taxativament que el conegué de vista. El relat lul·lià fa així: "Es conta d'un cert religiós, bon coneixedor de l'àrab, que se n'anà a Tunis per a discutir amb el rei, anomenat Miramolí. El frare demostrà al rei, prenent peu de vàrios usatges i exemples de caire moral, que la llei de Mahoma era enganyosa i falsa. El rei moro, ben instruït en la lògica i la filosofia natural, reconegué la veritat de les proves i, assentint a tot alló que el frare havia dit, exclamà: D'ara en endavant ja no vull ser musulmà. Demostra'm ara la teva fe i em faré cristià. Encara més, faré que tots els homes del meu regne s'en facin sota pena de ser decapitats'. Aleshores el frare li respongué: 'La fe cristiana no pot ser demostrada, però aquí tens el símbol exposat en àrab: creu-te'l. El frare digué això perquè, tot i que era molt versat en coses de lletres i de moralitats, en la seva argumentació procedia per vida d'autoritat i no de raó. Aleshores el rei replicà: 'Jo no estic disposat a deixar la fe per la fe,

però de bon grat deixaria la fe per l'entendre. Així que vas fer malament de refutar la llei que jo tenia, donat que no pots demostrar-me amb raons vàlides la teva; i així m'has fet quedar sense cap llei'. Després el rei expulsà ignominiosament del seu regne al frare i als seus companys. Tan a ell com a aquells jo el vaig veure amb els meus propis ulls.

El frare parlava també l'hebreu i, entre altres, discutia sovint a Barcelona amb un mestre jueu, eminent en el coneixement de les lletres hebraïques. Aquest jueu em contà que repetidament havia asseverat al frare que estaria disposat a fer-se cristià, si aquell li assegurava que podia entendre el que segons la seva fe creia, però que el frare li responia sempre que no podia, de manera que el jueu romangué com era abans, menyspreant la nostra llei com a falsa i incapaç de ser demostrada. He contat aquestes coses ací, perquè si aquell religiós hagués estat en disposició de donar al seu interlocutor raons evidents i irrefragables en favor de la nostra fe, ell i molts d'altres amb ell, s'haguessin fet cristians. Ara bé, es possible de trobar aitals raons: jo n'estic cert i estic disposat a demostrar-ho"¹.

¹Liber de acquisitione Terrae sanctae, ed. E. Longpré, "Criterion" 3 (1927) ps. 276 i s. Segons D. ROMANO, Llull e la cultura ebraica, a: Atti del Convegno internazionale: Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia. Omaggio a Miquel Batllori dell'Associazione Italiana di Studi Catalani. A cura di GIUSEPPE GRILLI, Nàpols 1992, p. 182, el mestre jueu, antagonista de Ramon Martí, al qual al·ludeix el relat, podria ser el rabí barceloní Salomó ben Adret. D'ell conservem efectivament un text hebreu, publicat el segle passat, que conté la seva discussió amb un savi cristià innominat, que seria aleshores el nostre Ramon Martí. Vegeu J. PERLES, R. Salomó b. Abraham b. Adereth. Sein Leben und seine Schriften, Breslau 1863, pp. XXIV-LVI. Una continuació d'aquest text ha estat traduïda al castellà per M. ORFALI LEVI, Salomó ibn Aderet y la controversia judeo-cristiana, "Sefarad", 39 (1979 [1981]), pp. 111-120.

Ens enganyariem de mig a mig si preniem aquest relat per una contalla candorosa i pintoresca, però en darrer terme intrascendent. El cas narrat ací, malgrat la seva aparença innocent, juga un paper decisiu en la gènesi del pensament religiós de Llull. Més que el cas en si mateix el que compte de debó és el seu significat. Per a adonar-nos-en, n'hi haurà prou amb recordar que Llull s'hi refereix en no menys de cinc ocasions diferents².

Així, en el Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto, Llull esmenta el mateix fet amb termes gairebé similars. Passant per alt la remarca final sobre els contactes amb els jueus de Barcelona, el relat se centra exclusivament en el diàleg entre el frare i el rei de Tunis. A la invitació d'aquell: "Creu això i et salvaràs", contesta el rei: "Això no és cap prova, sinó tot just una asseveració. Però jo no vull deixar el creure pel creure, sinó més aviat el creure per l'entendre. Així que has fet malament de treure'm la fe que tenia. Ara no soc cristià, però tampoc ni musulmà ni jueu³. Cal assenyalar que aquest cop Llull no es limita a assegurar que coneixia de vista el frare i els seus companys, sinó que afegeix expressament que va parlar amb ells⁴.

²No hem inclòs en aquest compte la versió molt més lliure de la Disputació de cinc savis (ATCA, 5 (1986), p. 28 s. El motiu que ens ha mogut és el fet que hi canvien els dos protagonistes: ja no es tracta d'un frare i un rei moro, sinó d'un ermità cristià i un savi musulmà.

³Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto (MOG, IV, p. 574).

⁴Cf. *ibid*: "Et ego vidi fratrem cum suis sociis et fui locutus cum ipsis" (p. 574).

Cal dir que el Liber de convenientia fidei et intellectus és estrictament contemporani del Liber de acquisitione Terrae sanctae: ambdós veieren la llum a Montpeller el 1309. En canvi, els altres passatges paral·lels són força anteriors. El més proper -i també el més rellevant- es troba en el Liber de fine (1304). El relat, anàleg en tot a l'anterior, aporta tanmateix una dada nova i molt interessant: la menció de l'expedició vers Tunis que Lluís IX de França dugué a terme l'any 1270⁵, d'on se segueix que el fet narrat per Llull hagué d'ocórrer més o menys entorn d'aquesta data.

Els dos passatges restants són d'un caire força diferent. Hom diria que la història perd a poc a poc els trets concrets i precisos que l'adornaven i sembla esdevenir un "eixemple". En termes d'Eugeni D'Ors, diríem que l' "anècdota" és elevada a la condició de "categoria". Així, en el Fèlix (1288-89), Llull posa en boca de l'ermità Blanquerna una narració similar a les ja esmentades, però presentant-la expressament com a "semblança"⁶. Encara és més sorprenent la versió que en fa el Blanquerna (1283). El paper dels dos protagonistes ha canviat i el principal no correspon al cristià, sinó al musulmà. Conta efectivament Llull que, essent Blanquerna papa, un bon dia se li presentà a Roma un sarraí molt vell i li entregà una lletra de part d'un rei moro, en la qual aquest li pregava "que li trametés a dir

⁵Cf. Liber de fine: "Et ideo, si religiosus ille de nostra fide tales dedisset rationes ita cogentes, quod rex non posset solvere.... tunc rex fuisset christianus, et una cum eo suae gentes, quoniam sanctus rex Franciae Ludovicus ivit tunc Tunicium cum exercitu suo magno" (ROL, IX, p. 267).

⁶Cf. Fèlix, I, 7 (OS, II, ps. 47 i s.).

si era veritat ço que un cristià li havia recontat de la santa fe catòlica, lo qual cristià l'havia gitat de la fe de Mafumet en què ésser solia; e car lo cristià li deïa que la fe catòlica no.s podia provar per raons, per açò ell no volia ésser cristià, car no volia deixar una fe per altra; mas deïa que per entendre ixiria de la fe de Mafumet e entraria en la fe catòlica, ab què l'apòstol li trametés a dir si era provable; car si ho era ell se faria cristià e adoraria Jesucrist com a Déu e rendria tota sa terra a l'Església de Roma"⁷.

El significat d'aquests passatges és prou diàfan: en el cas exemplar del frare i del rei moro Llull pensa haver constatat el fracàs d'un cert mètode missioner. No n'hi ha prou amb convèncer els no cristians de la falsedat de llurs creences. Cal que hom els demostrï a més a més la veritat de la fe cristiana. Llull concep així el projecte d'un nou tipus d'apologètica: una apologètica no merament negativa sinó afirmativa, capaç de satisfer les exigències nacionals de l'interlocutor no cristià. No és qüestió ara per ara de preguntar-nos, si, equipat amb

⁷Blanquerna IV, c. 84 (OF, I, p. 241). J. CHORAO LAVAJO, The apologetical method of Raymond Martí according to the problematic of Raymond Lulle, "Islamochristiana", 11 (1985), pp. 155-177, sosté que tota aquesta història és l'invenció d'un radical de ment obnubilada amargat pel fracàs dels seus propis mètodes missioners davant l'èxit de les noves tècniques dominicanes. L'evolució que acabem de ressenyar, el fet que les referències més remotes siguin les més vagues, jugaria a favor de la tesi de Lavajo, si Llull no fos "un home més donat als exemples que a anècdotes o obsessions personals" (A. BONNER, L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del Judaïsme, a : El debat intercultural als segles XIII i XIV, Actes de les primeres jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25-27 d'abril de 1988, "Estudi General", 9 (1989), p. 179). D'altra banda, l'anècdota presenta uns trets tan concrets, conté detalls tan exactes i feaents, que resulta força improbable fer-ne una pura invenció.

aquest novell bagatge, Llull tindrà més èxit que el frare del seu relat. Tots coneixem el llarg calvari d'esperances frustrades, fracassos i desenganys pel què haurà de passar. En darrer terme Llull no se'n sortirà pas més bé que el frare. L'important és adonar-nos que davant el fracàs real o pretès d'un cert mètode missioner Llull decideix elaborar-ne un de nou i més agosarat, muntat exclusivament sobre la maquinària lògica, metafísica i teològica de la seva Art.

Tornem ara enrera un instant vers el relat del qual hem partit. Llull no ens hi revelava el nom dels protagonistes. Fa anys que el pare E. Longpré va proposar que el frare en qüestió podia molt bé ser Ramon Martí i el rei de Tunis el soldà al-Mustansir⁶. Cal reconèixer que tot sembla parlar en favor d'aquesta identificació. Els indicis són nombrosos i fins a un cert punt inequívocs. El relat lul·lià al·ludeix a un religiós, bon coneixedor de l'àrab i de l'hebreu. Ramón Martí, deixeble dels *studia linguarum* de l'Orde de frares predicadors, dominava a la perfecció ambdues llengües. El relat situa l'acció missionera del frare a Tunis i a Barcelona. I de fet els dos pols de la vida i de l'activitat de Martí són, com veurem, aquestes dues ciutats mediterrànies. Els interlocutors del dominic són, segons el nostre text, un rei de Tunis i un rabí barceloní. La història ens confirma que Martí mantingué relacions estretes amb

⁶Cf. E. LONGPRE, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí, O.P.*, BSAL, 24 (1933), pp. 269-271; reimpr. a: EL, 13 (1969), pp. 197-200. El mot "Miramolí" emprat per Llull no és cap nom propi, sinó el nom del càrrec. Es tracta de la deformació del mot àrab "Amiru-l-Mu'mimu": Emir (príncep o cabdill) dels creients. Cf. J. CHORAO LAVAJO, *Un confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí e Raimundo Lulo*, "Rev. da História das Ideias", 3 (1981), p. 322.

el soldà al-Mustansir i que regí l'studium hebraicum de Barcelona. El relat conta que el missioner cristià lliurà al rei de Tunis una exposició del símbol de la fe en àrab. Martí és autor de l'Explanatio symboli Apostolorum, una obra adreçada principalment als missioners que treballaven en medis islàmics. El relat relaciona l'intent missioner del frare amb l'expedició de Lluís IX a Tunis el 1270. El dominic català era prou familiar al Rei de França per a interessar-lo en la conversió de al-Mustansir. Llull assegura finalment que va veure i va parlar amb el frare. Aquest és l'únic punt mancat d'identificació. No hi ha cap motiu fefaent per a suposar, com suggeriren els germans Carreras i Artau, que els nostres dos missioners s'haguessin trobat a Tunis⁹. La hipòtesi xoca de front amb la cronologia coneguda. D'una banda, el darrer sojorn de Martí a la ciutat nordafricana es remunta als anys 1268-69. Aleshores Llull era a Mallorca, on s'esmerçava penosament en la seva formació filosòfico-teològica. De l'altra, el primer viatge de Llull a Tunis s'escau vers la tardor de 1299. Aleshores feia sis anys que Martí era mort i enterrat¹⁰.

¿Caldrà potser suposar que Llull i Martí es conegueren a Barcelona, on el segon residí temporalment algun cop i passà la darrera etapa de la seva vida, concretament de 1281 a 1285, com a regent de l'estudi hebraic? Malauradament en l'espai de temps

⁹Cf. T. I J. CARRERAS ARTAU, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, I, p. 150; vegeu també ibíd., p. 17.

¹⁰L'admissió amb S. GALMES, El dinamisme de Ramon Llull, Palma de Mallorca 1935, p. 18 i s. d'un suposat viatge de Llull a Tunis pels anys 1281-82 no resol el problema. Aleshores Martí residia de manera estable a Barcelona.

que va de 1269 a 1285 no hi ha notícia de cap viatge de Lull a la Ciutat comtal. La única data relativament segura, en la qual Lull i Martí pogueren coincidir a Barcelona, resulta massa primerenca. Es tracta de l'any 1264, en el qual Martí participà en la comissió teològica per a l'examen dels llibres rabínics, establerta allí arran de la disputació de 1263, i Lull hi passà uns dies, camí de Mallorca, per a consultar Ramon de Penyafort. Lull hauria conegut, doncs, Martí pocs anys abans que s'esdevingués el fet que després li atribueix.

A hores d'ara, si més no, una cosa és clara. Si Ramon Martí és efectivament, segons sembla, el frare anònim del relat lul·lià, aleshores mestre Ramon hagué de tenir molt present el mètode apologètic d'aquell per a esbossar, per contrast, el seu. El P. Longpré no dubtà un moment a treure aquesta conclusió. L'apologètica de Lull hauria nascut de la confrontació amb la que els dominics catalans, i de manera especial Ramon Martí, desenvoluparen en el marc dels studia linguarum¹¹. Davant un tipus de controvèrsia religiosa, de caire positiu o exegetíc, la novetat i l'originalitat de l'apologètica lul·liana consisteix aleshores en el seu caràcter estrictament racional, filosòfico-teològic.

¿Es vàlida en tots els seus nombrosos caires i vessants una contraposició tan tallant? No hi fa res que la tesi de Longpré sigui avui gairebé del domini públic. La qüestió fretura d'un estudi més exhaustiu i aprofundit. El tema s'ho mereix.

¹¹Cf. E. LONGPRE, l.c., p. 270; reimpr., p. 198 i s.

1.- El context històric: el projecte missioner de Ramon de Penyafort

Ramon Llull i Ramon Martí són els dos apologistes cristians més rellevants del segle XIII, no solament en el marc dels territoris de la Corona d'Aragó, sinó també en tot l'àmbit peninsular. Encara més, fóra difícil trobar en l'Europa medieval una obra apologetica de l'amplària, importància i influència de la seva, àdhuc si hom té compte d'obres tan valuoses i significatives com el Dialogus inter philosophum judaeum et christianum, d'Abelard, l'Ars catholicae fidei, de Nicolau d'Amiens i la Summa contra gentiles, de Tomàs d'Aquino.

Aquesta florida sobtada de l'apologètica cristiana en el norddest peninsular té com a teló de fons el canvi produït en el món mediterrani a inicis del segle XIII en la correlació de forces Cristiandat-Islam. Com ha posat en relleu Charles E. Dufourq, mentre que a l'Orient els Estats cristians retrocedien pas a pas davant l'avançada de dar al-Islam, a l'Occident i molt especialment en la península ibèrica s'esdevenia el contrari: amb l'esfondrada de l'imperi almohade les portes de al-Andalus s'obrien de bat a bat als Regnes cristians¹². En una allau impressionant els exèrcits cristians s'apoderen successivament de les Illes Balears (1230-1235), Còrdova (1236), València

¹²Cf. Ch. E. DUFOURQ, La Méditerranée et le Christianisme: Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionnaire de Ramon Llull, El, 24 (1980), p. 10 s.

(1238), Sevilla (1248) i Múrcia (1260), de manera que en poc més d'un quart de segle Castella i Aragó incrementen llur territori en un 50%. L'èxit era tan espectacular com el problema políticoreligiós que plantejava i que afectà de manera diversa als dos Regnes protagonistes. Mentre que Castella, amb una població d'uns tres milions d'habitants, sotmeté a Andalusia uns 300.000 sarraïns (un increment del 10%), Catalunya i Aragó, amb una població que s'apropava al mig milió, en sotmeteren a les Illes devers 50.000 i a València devers 150.000 (un increment del 40%)¹³. Naturalment, el pes d'aquesta vasta comunitat islàmica es feia sentir de manera aclaparadora en els territoris tot just ocupats, sobre tot a València, on, en dir del pare R.I. Burns, els cristians "nadaven en una mar de musulmans"¹⁴. A tot això cal afegir encara la presència d'una menys nodrida, però molt rica i influent comunitat judaica, augmentada feia poc per les emigracions desencadenades pel fanatisme almohade, i que en els territoris de la Corona d'Aragó comptava entre uns 20 mil o 25 mil persones (un percentatge del 2 o 3%)¹⁵.

Si passem ara de la història políticomilitar a la

¹³Cf. A. BONNER, L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del Judaisme, l.c. p. 117 i s. Com a font de les seves estimacions estadístiques, l'autor remet, pel que fa a València, a R.I. BURNS, Islam under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia, Princeton 1973, cap. IV, i pel que fa al context, més ampli d'Aragó, Catalunya, les Illes i la resta de la península, a J.N. HILLGARTH, Los reinos hispánicos, I, Barcelona 1979, pp. 44-53.

¹⁴R.I. BURNS, Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia, Cambridge 1984, p. 13.

¹⁵Cf. A. BONNER, L'apologètica de R. Martí i R. Llull, l. c. p. 172. Vegeu també J.N. HILLGARTH, Los reinos hispánicos, I, p. 52 s.

religiosa, el contrast entre l'Orient i l'Occident no és pas menys acusat. Mentre que en l'Orient islàmic els cristians s'acontentaven amb sobreviure, en l'Espanya tot just reconquerida la victòria militar propicià un incipient, però prometedor corrent de conversions a la fe cristiana: els descendents dels califes almohades, el rei de València Abou Saïd, amb una part de la seva família, i un fill del darrer sobirà musulmà de Mallorca, el futur dominic Miquel de Bennàsar, són els conversos més coneguts, segurament perquè eren els més notables¹⁶. Es comprèn, doncs, que en l'ànim dels cristians peninsulars sorgís el que el P. Burns ha anomenat el "somni de la conversió"¹⁷ i Ch. Dufourq un "gran miratge"¹⁸: l'esperança d'una fàcil assimilació religiosa de la nova població musulmana i judaica i àdhuc d'una possible cristianització del Magreb. I els súbdits del rei d'Aragó foren particularment propensos a acariciar aquell somni i a deixar-se seduir per aquell miratge.

No cal dir que l'obra apologètica de Ramon Martí i de Ramon Llull se situa exactament en aquest context político-religiós. L'ur arrel comuna és el projecte missioner de Ramon de Penyafort. Un passatge eloqüent de la *Vetus vita*, atribuïda normalment a Arnau Burguet, el descriu en aquests termes: "Encès com estava

¹⁶Cf. Ch.E.DUFOURQ, *La Méditerranée et le Christianisme*, l.c. 11 s.

¹⁷Cf. R.I. BURNS, *Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion*, "The American Historical Review", 76 (1971), pp. 1386-1411; 1432-34. L'article fou inclòs posteriorment, amb algunes modificacions, a *Muslim, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, pp. 80-108.

¹⁸Ch.E.DUFOURQ, *La Couronne d'Aragon et les Hafsides du XIII^e siècle*, AST, 25 (1952), p. 65.

del desig de convertir els infidels, li fou mostrada una certa visió divina, en la qual el Senyor li revelà que per mitjà dels germans de l'Orde de Predicadors havien de convertir-se molts d'ells a la fe catòlica: de manera que, més encès si cal, amb la llicència del mestre general de l'Orde i amb l'ajut del Senyor Rei de Castella i del Senyor Rei d'Aragó féu instituir un estudi de l'àrab, en el qual vint o més germans de l'Orde de Predicadors s'instruïren en aquesta llengua i del qual se seguí un gran fruit, per tal com per la predicació dels germans es convertiren més de deu mil musulmans i s'extengué la veritat de la fe cristiana entre els sarraïns d'Espanya i àdhuc d'Àfrica... Amb el seu consell i ajuda alguns germans aprengueren tan bé la llengua hebrea, que estaven en disposició de convèncer els jueus de llurs malignitats i errors. Aquests ja no podien, com abans, negar desvergonyidament que el text autèntic i els comentaris de llurs antics savis concorden amb els dels nostres sants en tot allò que es refereix a la veritat de la fe catòlica"¹⁹. El text reflexa a la clara el context polític-religiós que suava dissenyàvem, però, inclou també quelcom de nou i significatiu: amb aquell tarannà pràctic que caracteritza a la gent del país el gran dominic català articula el "somni" i el "miratge" de la conversió en una agosarada i innovadora estratègia missionera. Hom diria que ha reeixit a acordar el seny i la rauxa.

Ramon de Penyafort sap exactament el que vol i escull els mitjans més adequats per a assolir-ho. Confessor i conseller de

¹⁹Raymundiana, a: Monum. Ord. Praed. hist., I, p. 31 s. Vegeu també San Raimundo de Penyafort. Diplomatario, ed. J. RIUS SERRA, Barcelona 1954, p. 281 s.

Jaume I, el jurisperit de Santa Margarida del Penedès és l'ànima de la política religiosa del Conqueridor. Gràcies al seu influx el Rei atorga la seva protecció als frares predicadors, afavoreix la fundació d'escoles en les ciutats novellament ocupades, imposa la predicació cristiana en les sinagogues i organitza controvèrsies entre teòlegs i rabins. El projecte raimundià no es limita a la península, sinó que extén el seu radi d'acció fins a Tunis i París. I així, en una lletra al Mestre general de l'Orde, Joan el Teutònic, datada a Barcelona el 1246, Ramon de Penyafort li exposa les múltiples possibilitats d'apostolat entre els musulmans a Espanya i al Magreb, particularment a Tunis, i esmenta com una porta que sembla oberta als resultats més esperançadors la bona disposició d'Abú Zakarya, el primer sobirà hafsida independent²⁰. Més tard, recaptarà l'ajut de Lluís IX de França per a l'intent d'atraure vers el cristianisme al califa tunisenc al-Mostansir i demanarà a Tomàs d'Aquino, el pensador més prestigiós de l'Orde després d'Albert el Gran, que escrigui una apologia de la fe cristiana, la futura Summa contra gentiles²¹.

²⁰Cf. J.Mà. COLL, Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período raimundiano), AST, 17 (1944), Apéndice 2, p. 138.

²¹En dóna testimoni, en la seva Chronica, el cronista P. Marsili: "Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans (Raymundus de Penyafort) rogavit doctorem sacrae paginae magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino, eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos post fratrem Albertum philosophum, maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores, per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et Summam quae contra gentiles intitulatur condidit, quae pro illa materia non habuisse parem credatur" (cf. Raymundiana, p. 12; Diplomatario, p. 341).

Ramon de Penyafort no és només l'estrateg que encarrila la política del monarca en la línia dels interessos de la Cristianitat. És també el teòric de les relacions entre cristians i no cristians. En les seves Responsiones ad dubia e praxi missionaria exorta el de Penyafort respon a les preguntes fetes a la Curia romana pel prior dels predicadors i el ministre dels fraïmenors de Tunís sobre la manera de procedir dels missioners cristians del Magreb en llurs contactes amb els musulmans. L'escrit toca també altres qüestions, com són, p. e. el comportament dels cristians amb els jueus i els musulmans que habiten en terres cristianes, el pagament d'impostos, el dret de presa, etc. Però es sobretot en la magna Summa de poenitentia, veritable breviari moral d'una societat i d'una època, on Ramon de Penyafort desenvolupa enterament el seu pensament moral i jurídic sobre el tema i estableix minuciosament les normes que hauran de regular les relacions entre els homes de les tres religions del llibre, i molt especialment entre cristians i jueus. Obviament, avui aquestes ordenances se'ns fan avorribles. Els cristians no poden cohabitar ni menjar amb els jueus, ni anar plegats als banys, ni sol·licitar llurs serveis mèdics, ni atorgar-los dignitats o oficis públics que puguin augmentar llur influència. Si hom permet als jueus el lliure exercici de la seva religió, se'ls obliga també a viure en llurs ghettos -els "calls" de les nostres ciutats i viles- i a portar un distintiu que permeti reconèixer-los fàcilment. Totes aquestes restriccions són ben conegudes i responen a una determinada conjuntura

històrica²². L'ur rerafons és la contradictòria posició dels jueus en una societat, com la medieval, que es vol i es considera "cristiana": ells són dins la societat (contràriament als altres no cristians), però fora de l'Església (contràriament als heretges). D'ací la dificultat real de trobar-los un lloc adient, una dificultat que es fa insuperable davant la impossibilitat històrica de posar una definició "laica" de la societat²³. D'ací la contradicció o bipolaritat de dues voluntats oposades, que s'expressa en el fet que l'Església ha de vetllar alhora perquè subsisteixi el poble de la Vella Aliança, com a testimoni que és, ni que sigui a contracor, de la veritat de la Nova (d'ací la protecció que hom els hi acorda) i perquè no sedueixin als cristians, ans al contrari, es posin ells mateixos en camí de reconèixer el Crist (d'ací les mesures restrictives). En darrer terme, per a la societat cristiana medieval el jueu era abans de tot un problema teològic.

Ramon de Penyafort es mostra, doncs, en això, un home de la seva època. Ja és molt que doni mostres del respecte que té per la persona del jueu - i val a dir també del musulmà- en considerar-lo per damunt de tot un ésser moral, capaç d'abraçar la fe, però incapaç de ser-hi obligat. Pel que fa a aquest punt, la seva posició és prou clara: "Els jueus i els sarraïns han de ser portats a rebre la fe de Crist més amb raons i suavitat que no pas amb aspresa, però no cal mai forçar-los a fer-ho, car a

²²Hom trobarà una anàlisi molt fina de la posició de l'Església davant els jueus i de la legislació canònica pertinent a G. DAHAN, Les intellectuels chrétiens et les juifs du moyen âge, París 1990, pp. 95-226.

²³Cf. ibid., p. 104.

Déu no li agrada una obediència que no sigui lliure"²⁴.

L'aspecte de la personalitat de Penyaafort que ací ens interessa més de prop es refereix a la seva activitat dins l'Orde de frares predicadors. De primer com a Mestre general i després com a provincial d'Aragó, Ramon de Penyaafort orientà eficaçment la tasca apostòlica dels dominics catalans vers la conversió de jueus i musulmans. A ell es deu la creació dels famosos studia linguarum, les escoles d'àrab i d'hebreu, en les quals els futurs missioners alternaven l'aprenentatge d'ambdues llengües amb llur formació filosòfico-teològica. Ramon de Penyaafort acariciava feia anys aquest projecte. D'altra banda, donades les seves estretes relacions amb Jaume I, ell era el més indicat per a dur-lo a terme. No té, doncs, res d'estrany que, després de renunciar al generalat de l'Orde, tot just instal·lat en el seu enyorat convent de Santa Catarina, comencés a portar l'afer entre mans.

La realització del projecte no es feu de cop i volta. Segurament hi hagué qualque assaig preparatori. Com a data fundacional dels studia linguarum sol assenyalar-se, però, l'any 1250, en el qual el Capítol provincial de Toledo assignà oficialment vuit frares catalans, entre ells Ramon Martí, a l'studium arabicum²⁵. Les actes capitulars no esmenten el lloc,

²⁴Summa de poenitentia, Verona 1774, p. 1. Vegeu T. i J. CARRERAS i ARTAU, Filosofia cristiana, I, p. 355 s.

²⁵El text de les actes capitulars és molt conegut. Diu així: "Volentes satisfacere mandato Magistri Ordinis et attendentes utilitatem negotii in presenti et maxime in futurum, in nomine Patris et Filii et Spiritu Sancti assignamus ad studium arabicum, iniungentes eis in remissionem peccatorum suorum, auctoritate Magistri et nostra, et mandamus eis in virtute obedientiae, Fr. Arnaldum de Guardia, Fr. Petrum de Cadireta, Fr. Raymundum Martini, Fr. Petrum Ariae, Fr. Petrum de Suteo, Fr. Petrum de S. Felice, Fr. Didacum Stephani, Fr. Petrum de Canellis, praedictum Fr. Arnaldum de Guardia assignamus eis in

cosa que fa pensar que es tractava d'una fundació ja existent. Els historiadors l'han ubicada generalment a Tunis, on hi ha constància de la presència dels dominics almenys des de l'any 1230²⁶. Darrerament, però, hi ha qui prefereix Ciutat de Mallorca²⁷. De fet hi ha motius per a pensar que el primer esbós d'una escola d'àrab tingué lloc en la Mallorca recent conquerida pel rei Jaume, on trobem immediatament alguns religiosos, entre ells Miquel Fabrat i el ja esmentat Miquel de Bennàsar. Però el fons de la qüestió no és la presència dels dominics a Tunis o a Mallorca, sinó a quina de les dues ciutats es referia el Capítol toledà com a seu de l'escola d'àrab. Ara bé, respecte a això cal recalcar que, mentre que la tradició favorable a Mallorca es

praelatum" (Cf. QUETIN-ECHARD, Scriptores O.P., I, p. 396 i C. DOUAIS, Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum, Tolosa del Llanguedoc 1894, p. 612). El Mestre general, al manament del qual es remeten els capitulars, era Joan de Wildeshausen, anomenat 'el Teutònic', però darrera d'ell es dreçava, amb la seva indiscutible autoritat moral, Ramon de Penyaafort.

²⁶Si exceptuàvem els germans I. i J. CARRERAS i ARTAU, Filosofia cristiana, I, p. 150 que situen l'escola a Múrcia, els principals estudis sobre el tema, com són, p.e., A. BERTHIER, Un maître orientaliste du XIII^e siècle: R. Martin, "Archivum F.F. Praed.", 6 (1936), p. 273; J.M^a COLL, Escuelas de lenguas (Período raimundiano), l.c., ps. 22 i ss; A. CORTABARRIA, Originalidad y significación de los "Studia linguarum" de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV, "Pensamiento", 25 (1969), ps. 82 y ss.; El estudio de las lenguas en la Orden dominicana. España. Oriente. Ramón Martí, "Estudios filosóficos", 19 (1970), ps. 44 i ss.; San Ramón de Penyaafort y los estudios dominicanos de lenguas, "Escritos del Vedat", 7 (1977), ps. 138 i ss., coincideixen en la ubicació tunisenca.

²⁷Cf. S. GARCÍAS PALOU, El Miramar de Ramón Llull, Palma de Mallorca 1977, p. 277 i s.; L. ROBLES, El "Studium Arabicum" del Capítol dominicano de Toledo. Antecedentes del "Miramar" de Ramon Llull, EL, 24 (1980), ps. 24 i ss. Es favorable a la tesi de Robles i Garcías Palou, A. BONNER, L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull, a: Studia in honorem prof. M. de Riquer, II, Barcelona 1987, pp. 11-20; L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull, l.c., ps. 173 i s.

tardana (del segle XVI i XVII)²⁸, les fonts més antigues i valuoses, i sobretot la *Chronica* de Pere Marsili, advoquen inequívocament en favor de Tunis²⁹. De fet, d'haver-se establert

²⁸El primer testimoni concret es troba en un manuscrit anònim del segle XVI, el ms. 801 de la Biblioteca Universitària de València, que conté fragmentàriament una història de l'expulsió dels moriscos del Regne de València i una relació de l'activitat apostòlica del dominic, Joan Micó. Diu així, f. 593: "El Capítulo provincial de toda España, que entonces era una única provincia y en el anno 1250, celebrado en Toledo, puso este estudio en Mallorca y assignó ocho religiosos por ojetes, de los cuales fueron fr. Pedro de la Cadireta, que después fue inquisidor y murió por la fe en Urgel, y fr. Ramón Martín, que llegó a ser doctíssimo en dicha lengua y en la latina, hebrea y chaldeya y escribió mucho contra moros y judíos" (Cf. L. ROBLES, El "Studium arabicum" del capítulo dominicano de Toledo, l.c. p. 36). Posteriorment, M.J. MEDRANO, Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores, 1ª parte, II, Madrid 1728, p. 15 i s. i T. FEBRER - D. MOLL, Historia de las grandezas del real Convento de Santo Domingo en la ciudad de Palma de Mallorca, Palma de Mallorca 1754, Arxiu diocesà ms. L 179, f. 124, es fan eco d'aquesta tradició i al·ludeixen al convent dominicà de Ciutat de Mallorca com a seu de l'estudi d'àrab, esmentat pel Capítol de Toledo.

²⁹Com es ben sabut, la *Chronica* de P. Marsili és una versió lliure, amb afegitons erudits i consideracions morals de la cèlebre *Crònica* de Jaume I. Encarregada per Jaume II, li fou lliurada personalment per l'autor a València el 1314. Doncs bé, en l'elogi de Sant Ramon inclòs en el capítol intitulat: De felici obitu venerabilis fratris Raimundi de Pennaforti, hi llegim: "Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit, ad quae fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae docoratum speculum nationis" (Cf. *Raymundiana*, VI, 1, p. 12; *Diplomatario*, p. 341). La prioritat de la menció de Tunis i el fet que no hi hagi notícies de l'existència de cap convent de frares predicadors a Múrcia fins el 1266, inclinen decissivament la balança pel cantó de Tunis. Es cert que els capítols 47-49 de la *Chronica*, on es troba el passatge en qüestió, no han estat conservats en el text autògraf de la *Chronica*, ms. 64 de la Biblioteca Universitària de Barcelona. Es el reconegut historiador F. DIAGO qui ens l'ha transmès en la seva *Historia de San Raymundo de Penyafort*, publicada a Barcelona per S. de Comelles el 1601 i, en versió castellana, en la cèlebre *Historia de la provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*. Tanmateix no hi ha motius sòlids per a pensar que un historiador que s'ha mostrat fidedigne en altres ocasions, p. e., en transmetre'ns també -i ben fidelment- el passatge corresponent de les Actes del Capítol de Toledo, hagi inventat o falsejat les dades. D'altra banda, el dominic valencià V.J. ANTIST en la vida de San Ramon de Penyafort que inclou en la seva inèdita *Historia* de la

l'escola a Mallorca, fóra molt estrany que Marsili, un autor força proper als esdeveniments que narra i que a més a més era dominic i mallorquí, no n'hagués fet esment. D'altra banda, certs detalls del *Capistrum Judaeorum*, p.e. les al·lusions a esglésies convertides en mesquites i a les inscripcions cristianes que conserven, semblen parlar a favor d'una presència primerenca de l'autor al Magreb i confirmen així de retop l'ubicació tunisenca de l'escola³⁰.

Inquisición, una obra escrita abans de 1589 i conservada en tres manuscrits del Convent de frares predicadors de València, entre ells un del segle XVI, reproduïx el passatge de Marsili i confirma així, anticipadament, l'autenticitat del text transmès per Diago. Per esbargir definitivament qualsevol ombre de dubte, cal dir que el passatge en qüestió es troba en la còpia de la *Chronica* conservada en la Biblioteca de Catalunya, ms. 1018, IV, c.47, fl. 184r. Remarquem finalment que l'historiador Diago, cotejant tots els documents a mà, ofereix una versió dels fets que corrobora el paper atribuït tradicionalment a l'escola de Tunis. Diu així: "que con licencia del Maestro de la Orden y con la ayuda de los Reyes de Aragón y Castilla (Ramon de Penyaafort) hizo hacer dos estudios de Hebreo y Árábigo en Túnez y Murcia, en los quales, aprendiendo aquellas lenguas veynte religiosos o más de la Orden, se siguió grandíssimo provecho... Pedro Marsilio dize que San Raymundo procuró que a los dichos estudios fuessen enviados religiosos escogidos de la nación cathalana... Pienso que fueron destos los ocho religiosos que en el Capítulo tenido en Toledo el año de mil y dozientos cinquenta fueron assignados al estudio arábigo" (*Historia del B. Cathalán barcelonés San Raymundo de Penyaafort, tercer Maestro genral de la Orden de Predicadores*, Barcelona 1601, p. 137 r-v).

³⁰*Capistrum Judaeorum*: "Probant et ecclesie que in Tunicio et per totam Africam in mezquetas redactae sunt, formam pristinam retinendo, et ille que ibidem dirute adhuc insuper luminaribus et altaribus christianas ostendunt litteras et nomine episcoporum, qui ad Dei cultum eas, tunc temporibus, consecrarunt" (Ms. Bolonia, fl.82; cf. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste*, l.c., p. 273 i s.). Cal no oblidar que la redacció del *Capistrum* s'inicià el 1267. Un any després, el 1268, s'escaigué el primer viatge segur de Martí a Tunis. Si el nostre suggeriment és exacte, cal pressuposar una estada anterior de Martí a la ciutat nordafricana. Aquesta hagué de tenir lloc abans de l'any 1264, en el qual Martí era a Barcelona i, molt probablement, abans de la composició de l'*Explanatio symboli apostolorum*, datada el 1257, i del tractat més o menys contemporani *De secta Machometi*, on Martí dona proves d'un coneixement cabdal de la problemàtica històrica, teològica i

En qualsevol cas, la vida de l'incipient studium de Tunis no sembla haver estat molt llarga. En 1259 el Capítol general celebrat a Valenciennes i que comptà amb capitulars tan il·lustres com Albert el Gran, Tomàs d'Aquino i altres professors de París, convocats pel Mestre general Humbert de Romans per a redactar la ratio studiorum, encomanà al provincial d'Espanya l'erecció d'un studium arabicum a Barcelona³¹. Més tard, el 1261 hi ha notícies de l'existència d'un estudi d'hebreu a Xàtiva i el 1265, arran de la conquesta de la ciutat per Jaume I, d'un estudi d'àrab a Múrcia. Finalment, el 1281 hom inaugurarà respectivament a Barcelona i València una escola d'hebreu i d'àrab. El regent de la primera serà R. Martí i el de la segona Joan de Puigventós.

2.- Dues vides paral·leles

Entre Ramon Llull i Ramon Martí hi ha més d'un punt de contacte. "Català de Mallorca" el primer, fill de la Catalunya vella el segon, ambdós pertanyen amb pocs anys de diferència (el naixement de Martí s'escaigué abans de 1230 i el de Llull vers

moral, relacionada amb el món de l'Islam. Tot ens apropa, doncs, als anys fundacionals del suposat studium arabicum tunisenc.

³¹El text capitular diu així: "Iniungimus Priori Provinciali Hispaniae quod ipse ordinet aliquod studium ad addiscendam linguam arabicam in conventu Barchinonensi vel alibi, et ibidem colocet fratres aliquos, de quibus speretur quod ex huiusmodi studio possint proficere ad animarum salutem" (Acta Capit. Gen. O.P., ed. M.B. REICHERT, v. I, Monum. O. P. hist., 3, Roma 1898, p. 98). No consta, però, que aquesta disposició es dugués efectivament a terme.

el 1232) a la mateixa generació, una generació heroica i peonera que, seguint les passes de Jaume I, aixecà literalment un Estat o, més exactament, una confederació de pobles i se situà de sobte en la gran història de l'època. A banda i banda del mateix mare nostrum, a la terra ferma catalana i a les Illes, el marc ambiental és molt similar. Es un marc fronterer entre la cultura cristiana occidental i el llegat oriental, representat per dues religions germanes i enemigues alhora: el Judaisme i l'Islamisme.

Subratllar l'influx d'aquest marc i molt particularment de Ramon de Penyaafort en la formació de la personalitat de Llull no és cap novetat. Tanmateix, a la llum del que acabem d'exposar, en podem comprendre millor la importància i l'abast. Llull s'entrevistà amb el prestigiós dominic a Barcelona en tornar del seu pelegrinatge a Nostra Dona de Rocamador i a Compostela. La data exacta de la trobada ens és desconeguda, però es pot situar probablement vers el 1264. Es tracta en qualsevol cas d'un moment decisiu en la vida de Llull.

Ell acariciava el projecte d'anar-se'n a estudiar a la Sorbona. Ramon de Penyaafort l'en dissuadeix i l'aconsella de retornar a Mallorca. Llull es deixa convèncer i se'n va a Ciutat de Mallorca, on el trobem immediatament ocupat en l'estudi de la gramàtica llatina i -la dada és molt significativa- de l'àrab. La mà de Ramon de Penyaafort és ací ben perceptible. Adhuc el fet, en aparença banal, de servir-se d'un esclau moro per a fer l'aprenentatge de l'àrab tenia precedents en les escoles de llengües dels frares predicadors.

Ramon Llull ha trobat el seu camí. Els dos projectes missioners que, juntament amb el desig del martiri, acompanyen

la seva conversió: el propòsit d'escriure "llibres, uns bons e altres millors, contra les errors dels infeels"³² i de fundar monestirs en els quals alguns homes "savis e literats" aprenguessin llurs llengües per tal de poder-los "preïcar e manifestar la veritat de la sancta fe catòlica"³³, l'elaboració del Libre de gentil e los tres savis, primer assaig lul·lià de diàleg entre les tres religions del Llibre, la il·luminació de Randa, d'on brolla l'Art abreujada d'atropar veritat, primer nucli de l'art lul·liana, o sigui d'un nou mètode de demostració i de persuasió adreçat a la conversió dels infidels, que neix d'una síntesi de la doctrina cristiana occidental amb el sistema de pensament àrabo-hebraic, la fundació del col·legi franciscà de Miramar, versió lul·liana de les escoles de llengües dominicanes, les futures controvèrsies amb musulmans i jueus, els plans de croada, tots aquests trets típics de la personalitat de Llull no se separen del marc d'ideals i realitzacions oberts per Ramon de Penyafort. Amb tota raó el pare Batllori emfasitza l'interès d'aquesta trobada entre "Ramon lo foll" i el Ramon del seny. "Mercès a aquest, Ramon Llull no fou un escolàstic més, desformat de París, sinó un escolàstic de nou encuny, empeltat de cultura àrabo-hebraica... Poques vegades, a Catalunya, la conjunció de la rauxa i del seny ha donat fruits més esponerosos, que els que brostaren de la trobada dels dos Ramons a Barcelona, els dos homes més universals de tota la cultura catalano-

³²Vida coetània, 6 (OL, p. 40).

³³Ibid., 7 (OL, p. 40).

mallorquina del segle XIII"³⁴.

No és pas menor l'empremta de Ramon de Penyafort en el seu confrare Ramon Martí. Nascut a Subirats vers el 1230 -qui sap si de llinatge de jueus³⁵-, novici en el convent barceloní de Santa Caterina, estudiant a París, on, segons, sembla, tingué per mestre Albert el Gran i per company a Tomàs d'Aquino³⁶, Ramon Martí formà part, com ja sabem, d'aquell estol de vuit frares escollits, de nació catalana, que el 1250, a instàncies de Ramon de Penyafort, el Capítol de Toledo destinà a l'studium arabicum. Si cal situar l'escola a Tunis, aquest fóra el primer sojorn de Martí en terres de l'Islam. En qualsevol cas, del fruit que tragué del seu aprenentatge de l'àrab en donen testimoni les seves obres, farcides de cites dels grans filòsofs àrabs i curulles d'erudició islàmica. L'estada del nostre dominic a l'escola d'àrab és el començ d'una carrera brillant i ufanosa.

³⁴MIQUEL BATLLORI, Introducció, a: Ramon Llull, Antologia filosòfica, Barcelona 1984, p. 19 i s.

³⁵En aquest cas, Martí hauria estat un jueu convers. Alguns l'han identificat amb el rabi Ramon, que apareix en el Pugio fidei. De fet, crida l'atenció que P. Marsili, en la seva Chronica, l'anomeni "gran rabi en l'hebreu". Vegeu A. ROBLES SIERRA, Introducció, a: Raimundi Martini, Capistrum Iudaeorum, I, Würzburg 1990, p. 15.

³⁶Cal prendre aquestes dades amb cautela, per tal com s'originen d'una tradició conservada en l'esmentat convent dominicà de París, de la qual es fa eco, en el segle XVII, el seu prior Ives Ponsard en carta a J. de Voisin, l'editor i comentador del Pugio fidei (Cf. el pròleg del darrer a la seva edició del Pugio, París 1651; reed. Leipzig 1687). Si hom les acceptava com a segures, caldria adelantar, com fa A. ROBLES SIERRA (cf. Introducció a: R. Martini, Capistrum judaeorum, I, p. 14) la data tradicional del naixement de Martí i situar-la entorn del 1220. En efecte, Albert el Gran ensenyà a París en els anys 1245-48. Si el naixement de Martí s'hagués escaigut vers el 1230, en arribar a París per a estudiar a Saint-Jacques hauria tingut uns 15 anys.

Amb el temps, Martí es convertirà en la figura estel·lar dels studia linguarum i el seu nom restarà unit per sempre al d'aquells. D'ell afirma Pere Marsili en la seva Chronica que era "una persona abundantament dotada, clergue molt entès en la llengua llatina, filòsof en l'aràbiga, gran rabí en l'hebrea i força docte en la caldaica, el qual, gaudí no només de l'estimació i familiaritat del Rei (Jaume I), sinó també de Sant Lluís, Rei de França, i del bon Rei de Tunis (al-Mostansir)"³⁷. Encara més, hi ha motius per a pensar, amb els germans Carreras i Artau, que "des de l'any 1250 Martí esdevé l'executor fidel de la gran comesa cultural, concebuda per Sant Ramon de Penyaafort"³⁸.

El 1264 Martí era certament a Barcelona. A mitjans de l'any anterior havia tingut lloc al palau reial, en presència del rei Jaume, de Ramon de Penyaafort i de nombrosos prelats la famosa disputació entre mestre Mosé ben Nahman de Girona, anomenat també Bonastruc de Porta, i el jueu convers de Montpeller, fra Pau Crestià. No ens consta que Martí prengués part activa en la controvèrsia, com la tingué, juntament amb el bisbe de Barcelona i el prior del convent de Santa Caterina, Arnau de Segarra, en la comissió teològica, nomenada pel Rei, per a examinar el llibres rabínics. Val a dir que la sentència fou força més benigna que en la disputa anàloga, tinguda a París, tretze anys abans: hom no condemnà en bloc aquells llibres, sinó que es

³⁷QUETIN-ECHARD, Scriptores O.P., I, p. 396. Vegeu també M. DE LOS DESAMPARADOS MARTINEZ SAN PEDRO, La Crónica latina de Jaime I, Almería 1984, pp. 379-308.

³⁸T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofía cristiana, I, p. 149.

limità a expurgar-ne els passatges que, en opinió dels teòlegs, eren injuriosos per a la fe cristiana³⁹. Ara, l'argumentació messiànica de Pau Crestià es tan similar a la que Martí desenvoluparà en el Capistrum judaeorum que és escaient pensar en una col.laboració entre ambdós o, si més no, en un influx del primer sobre el segon.

En qualsevol cas, com observa A. Bonner, la disputació de Barcelona introdueix una tècnica nova en el quadre de l'apologètica antijudaica de l'Edat mitjana. Mentre que abans del 1263 el pal de paller de l'argumentació cristiana consistia, com en la disputa parisenca del 1240, a buscar els punts febles de la tradició literària i doctrinal dels jueus per a poder condemnar-la, a Barcelona es descobreix que aquells escrits, que hom suposava plens d'errors, es poden utilitzar com a arma en el debat, per a provar que el Messies ja ha vingut i que és

³⁹Cf. F. VALLS TABERNER, San Ramón de Penyafort, a: Obras selectas, I, Madrid-Barcelona 1953, p. 321 i s. Entre la nombrosa bibliografia general i particular sobre la disputa de Barcelona, a més dels estudis antics de J. DENIFLE, Quellen zur Disputation zu Barcelona 1263, "Hist. Jahrb.", 8 (1878), J. MILLAS, Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263, "Anales Univ. de Barcelona" (1940), pp. 25-44 i C. ROTH, The Disputation of Barcelona (1263), "The Harvard Theol. Rev.", 43 (1950), pp. 117-144, vegeu entre altres de més recents: Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages, ed. i trad. per HYAM MACCOBY, Londres-Toronto 1982; J. COHEN, The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism, Ithaca-Londres 1982; H.G. von MUTIUS, Die christlich-Jüdische Zangdisputation zu Barcelona nach dem habräischen Protokoll des Moses Nachmanides, Frankfort del Main, 1982; NAHMANIDE (RABI MOISE BEN NAHMANN), La dispute de Barcelone suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53, ed. S. SMILEVITCH, París 1984; A. TOSTADO MARTIN, La disputa de Barcelona, 1263. Controversia judeo-cristiana, Salamanca 1986; R. CHAZAN, The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements, a: Religionsgespräche im Mittelalter, Wolfenbüttel 1992.

Jesucrist⁴⁰. Així fra Pau Crestià, recolzant-se en l'Antic Testament i en el Talmud, centra la seva argumentació en aquests quatre punts: 1) el Messies ja ha vingut al món; 2) fou alhora Déu i home; 3) hagué de patir i morir; 4) amb la seva vinguda cessen definitivament els aspectes legals i cerimonials de la llei antiga. Pau Crestià sostenia fins i tot que els autors del Talmud "creien que Jesús era el Messies i que el consideraven home perfecte i Déu veritable"⁴¹. Així que el que és condemnable no és el Talmud, sinó el poble jueu que no l'ha sabut interpretar correctament i que amb més o menys intenció n'ha distorsionat el sentit⁴².

Naturalment, Mosé ben Nahman respongué a fra Pau que els passatges del Talmud, al·legats en favor de la tesi cristiana, admetien una interpretació no cristològica i assenyala a més a més que el nus del debat entre jueus i cristians residia en llur diferent concepció del Messies. Encara més, passant a l'atac, el rabí gironí titllà d'absurd el concepte cristià del Déu fet home. Però, al marge del resultat de la discussió que, d'alguna manera, quedà en taules -d'una banda i altra la pilota fregà perillosament la porteria contrària, però no hi hagué gol-, allò que compta és que per primer cop l'argumentació cristiana va

⁴⁰Cf. A. BONNER, L'apologètica de R. Martí i R. Llull, l.c. ps. 174 i 177 i s. Subratlla també el paper de fra Pau Crestià com a iniciador de la nova tècnica apolgètica dominicana R. CHAZAN, The Development of Innovative Missionizing Argumentation, "Harvard Theol. Rev.", 76 (1983), pp. 289-306.

⁴¹J. RIERA i SANS, Introducció a: Disputa de Barcelona entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Crestià, Barcelona 1985, p. 7.

⁴²Cf. A. BONNER, L'apologètica de R. Martí i R. Llull, l.c., p. 174.

canviar el fitó des d'un llibre perdut en un passat remot vers la manera de llegir-lo d'un poble contemporani, desplaçant així la discussió d'un terreny purament teològic a un altre d'explícitament teològic, però implícitament social i polític⁴³.

El 1268 Martí se'n va a Tunis. El viatge té a veure potser amb un ambiciós projecte de croada, acariciat per Ramon de Penyafort: la conquesta de Terra Santa mitjançant la conquesta del Magreb nordafricà. Contemporàniament, l'armada francesa sota el comandament personal de Lluís IX, havia partit d'Aigües Mortes, camí de Terra Santa, però en el consell de guerra celebrat a la cala de Cagliari, el Rei canvià de pla i dirigí les seves naus vers Tunis. La mort sobtada de Sant Lluís posà fi a la comesa. En qualsevol cas, Martí entaulà contactes amb el califa tunisenc al-Mostansir, que es mostrava receptiu envers el cristianisme, però sense comprometre la seva situació com a sobirà d'un país islàmic. Pel setembre de l'any següent, Martí

⁴³Cf. ibid., p. 175. Vegeu també S. SMILVITCH, Introduction, a: NAHAMANIDE, La dispute de Barcelone, p. 10 i 17. D. ROMANO, Llull e la cultura hebraica. Atti del Convegno internazionale: Ramon Llull, il lul·lismo, l'Italia, Nàpols, 1992, ps. 117 i s., on i referint-se a l'encontre judaico-cristià de Barcelona, observa que, més que de "disputatio", caldria parlar d'"adoctrinament", com ho prova l'inici del relat llatí: "... non ut fides Domini Jhesu Christi, quae propter sui certitudinem non est in disputatione ponenda..., sed ut ipsius fidei veritas manifestaretur propter destruendos Judeorum errores". Es clar que fou així en la intenció dels organitzadors. Ni es podia esperar altra cosa en una societat com la medieval, en la qual pensar en un terreny de joc neutre era utòpic. Amb tot i això, cal recordar que el protagonista jueu pogué expressar-se lliurement i, sobretot, cal subratllar amb G. DAHAN, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, París 1990, ps. 357 i ss., la diferència radical entre la disputació de 1263 a Barcelona i la de 1240 a París, per a no parlar de la que tindrà lloc el 1414-15 a Tortosa, en un context social i religiós de crispació antijueva. Vegeu sobre aquesta darrera polèmica l'estudi exhaustiu de A. PACIOS LOPEZ, La disputa de Tortosa, 2 vols., Madrid-Barcelona 1957.

deixa Tunis i desembarca a Aigües Mortes el mateix dia en què arribava a port la nau, en la qual Jaume I tornava de la seva fallida croada a Terra Santa. Segons conta el Rei en el Llibre dels feits, "E nos qui erem al port, dix-nos un sobrecoç nostre qui era eixit de fora en una barca, que hi trobà frare Pere Cendra e frare Ramon Martí, e que eren venguts de Tunis: e ells demanaren qual nau era aquella. E ells dixeren que aquella nau era del rei, que es n'era tornat per ço car no havia (bon) temps: e així com nós nos cuidam que allí ens esperassen, ells se n'anaren a Motpeller"⁴⁴. ¿D'on provenia aquesta estranya pressa de Martí i el seu confrare per a anar-se'n a Montpeller i evitar així la trobada amb el Rei?. Volien evitar els honors reials⁴⁵ o més aviat tenien vergonya del que els havia passat a Tunis⁴⁶?

El fet és que els dos frares retornaren aviat a Barcelona. Si hem de fer cas de P. Marc, Martí hauria partit poc després vers París per encàrrec de Ramon de Penyaafort, per tal d'instar Tomàs d'Aquino a compondre una apologia de la fe catòlica⁴⁷. Per la seva banda, aquest hauria escrit entre 1270 i 1272 el cèlebre Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles. El canvi de data -hom suposava

⁴⁴JAUME I, Crònica o Llibre dels feits. A cura de Ferran Soldevila, Barcelona 1982, p. 381.

⁴⁵Així ho interpreta F. DIAGO, Historia de la Provincia de Aragón, fl. 136. Vegeu J.Mª COLL, Escuelas de lenguas (Periodo raimundiano), p. 63 i s.

⁴⁶Cf. A. BONNER, L'apologética de R. Martí i R. Llull, l.c., p. 180, nota 27.

⁴⁷Cf. P. MARC, Introducció a: S. THOMAE AQUINATIS, Liber de Veritate Catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles, Turí 1967, p. 67. Vegeu també ibid., pp. 370-72.

generalment que la Summa contra gentiles fou redactada entre 1259 i 1264- és el resultat d'una sèrie de dades internes i externes aplegades amb una erudició esbalaïdora pel seu darrer editor, l'esmentat Pierre Marc⁴⁸. Entre elles correspon un paper decisiu al fet que en el cap. I,6, Tomàs d'Aquino s'apropia un discurs del Capistrum Judaeorum sobre el caràcter demostratiu dels miracles de Crist, en el qual, entre altres coses, Martí es refereix, bo i citant una obra d'Algatzell encara no traduïda al llatí, a la condició "bestial" dels àrabs⁴⁹.

El 1274 Martí assisteix al Concili de Lió, acompanyant al rei Jaume I⁵⁰. Per bé que silenciada fins fa poc per la crítica,

⁴⁸Cf. ibid., pp. 61-65.

⁴⁹Cf. ibid., pp. 65-72, on l'autor confronta ambdós textos i prova de manera inequívoca que el del Capistrum és la font del de la Summa. Amb tot i aixó, la hipòtesi de P. Marc no ha estat acceptada unànimament per la crítica. Molts autors, sobretot entre els representats de l'escola tomista, prefereixen la cronologia tradicional. Una anàlisi detallada de les dades en joc, per bé que desfavorable a les conclusions de l'erudit benedictí, es troba a: A. HUERGA, Hipòtesis sobre la gènesis de la "Summa contra gentiles" y del "Pugio fidei", "Angelicum", 51 (1974), pp. 533-557. Fóra potser més proper a la veritat d'adoptar una posició intermèdia. Es prou conegut que el text actual de la Summa contra gentiles passà per un procés de redacció llarg i laboriós. Com ha assenyalat L. ROBLES, En torno a una vieja polémica: el "Pugio fidei" y Tomás de Aquino, "Rev. esp. de teol.", 34 (1974), p. 345; 35 (1975), ps. 32 i 39, la Summa contra gentiles és una obra composta de materials molt diversos i no sempre ben conjuminats, escrita lentament, que canvià de perspectiva des de 1259 i que el 1264 estava encara en revisió, de manera que, si la seva primera redacció comença durant la docència de Tomàs a París, la seva elaboració definitiva s'extén fins l'etapa final italiana. D'aquesta manera hom pot donar compte de les noves dades adduïdes per P. Marc sense trencar del tot amb la cronologia tradicional.

⁵⁰"Considerans rex oportunitatem loci et temporis ad accipiendam sibi coronam de manu Summi Pontifici, in presentia Sacri concilii vocavit Raimundum Martini et Bernardo de Constantio naturales suos, et Domini Pape plurimum familiares" (Cf. La crónica latina, p. 398). Vegeu A. ROBLES SIERRA, Introducción a: Capistrum Judaeorum, I, p. 13.

la dada té la seva importància, per tal com entre els objectius del Concili hi havia la preparació de la croada i la unió dels grecs ortodoxos amb l'Església de Roma. Gregori X havia invitat a tots els prínceps cristians, però Jaume I fou l'únic que hi anà personalment. Ell mateix ens conta en la Crònica, amb un punt de condorosa vanitat, la gran rebuda que li feu el Papa. "E quan venc lo divendres, nós hi som e els arquebisbes e els bisbes e els altres eren-hi ja en l'alba. E nós vinguem al sol eixit, e anc l'apostoli no volc començar sa paraula tro nós hi som. E quan entram per l'església veem-hi meravelles, que veem entre arquebisbes e bisbes e abats bé cin-cents o pus e l'apostoli qui estava en la tribuna, e los cardenals, e los patriarques en dos fenistols davant lo Papa pus alt que els altres, e faé'ns clamar que fóssem prop d'ell e faé'ns aseer a la destra part sua molt prop, que null home no es pogra metre entre nós e ell, e la sua cadira no era pus alta que la nostra d'una palmada"⁵¹. El Rei es mostrà fermament disposat a prendre part en la projectada croada, però no aconseguí el seu propòsit de fer-se coronar pel Papa.

Retornat a Barcelona amb el seguici del Rei, el 1278 Martí dóna els darrers retocs al Pugio fidei o també Pugio Christianorum. En la seva primera part (la referent als errors philosophorum) copia capítols sencers de la Summa contra gentiles i alguns articles de la Summa theologiae. En la tercera part Martí segueix novament les passes de Tomás, concretament de In III Sent., IV, 41, per a respondre racionalment a les objeccions de jueus i musulmans contra l'encarnació de Déu, un argument que

⁵¹JAUME I, Crònica o Llibre dels feits, p. 402.

Mosé ben Nahman esgrimi contra Pau Crestià en la disputació de Barcelona⁵². Queda així resolta de manera raonable la vexata qüestió, aixecada a inicis de segle per M. Asín Palacios amb la seva tesi sobre la prioritat de Martí sobre Tomàs⁵³ i closa molt aviat de manera massa dràstica en sentit contrari⁵⁴, oblidant que, si bé Martí pren de Tomàs els raonaments filosòfics, els confirma i completa ulteriorment amb nombroses cites textuales

⁵²Cf. P. MARC, Introduccio, pp. 61-65.

⁵³Cf. M. ASIN PALACIOS, El averroismo teológica de Santo Tomás de Aquino, a: Homenaje a D. Francisco Cordera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental, Zaragoza 1904, pp. 271-331. El treball fou reimprès a Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. San Juan de la Cruz, Madrid 1941. Amb una visió aguda de la problemàtica històrica en joc, Asín recolza la seva tesi en el fet que "com les idees comunes a ambdues obres són al seu torn traducció quasi literal de textos àrabs d'Algatzell, Avicenna, Averrois, etc. no és agosarat afirmar que Sant Tomàs les prendria de R. Martí, especialista en la filosofia islàmica. Fora inaudit pensar el contrari. Consta, endemés, que aquest era el mode emprat pels fills de Sant Domènec en les seves tasques literàries" (Huellas del Islam, p. 67 s.).

⁵⁴El 1929, desencadenada la polèmica, el canonge J. MÀ LLOVERA presentà en el Congrés de l' "Associació per el progrés de les ciències" l'estudi intitolat Ramón Martí, un teólogo español del siglo XIII, "Cristiandad", 15 desembre 1945, pp. 539-543; 6 gener 1946, pp. 4-7, en el qual adduí una prova tinguda aleshores per decisiva, en mostrar que Martí en el cap. XII del Pugio cita la Summa contra gentiles sota la fórmula usual quidam. Resulta però que Tomàs fa el mateix, de manera que no està gens clar que sigui ell aquest "quidam" a qui Martí es refereix. Podria ser un tercer, p.e. Moisès Maimònides, de qui ambós depenen. Tanmateix, el fet que els germans T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofía cristiana, I, p. 163 i ss., adoptéssin la tesi de Llovera féu que hom tingués la qüestió per closa. No mancaren, però, veus moderadament discrepants com les de J. MÀ CASCIARO, Las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía, Roma 1969, pp. 44-46, i J. I. SARANYANA, La creación "ab aeterno". Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura, "Scripta theol.", 5 (1973), pp. 147-173. El primer retorna a l'argument central d'Asín, el fet que Martí era un islamòleg acreditat, i observa que no és impossible que Tomàs li hagués demanat informació sobre punts de filosofia i teologia islàmiques. El segon insinua que la via de comunicació entre ambdós pogué ser oral.

d'autors àrabs i hebreus. De fet, estem davant un cas de dependència mútua -per a no dir col·laboració- entre dos confreres, implicats en el projecte missioner de Ramon de Penyafort. Tomàs s'apropia un passatge del Capistrum de Martí, com a provinent d'un home més entès que ell en la controvèrsia islamo-judaico-cristiana i Martí copia abundantament la Summa contra gentiles i la Summa theologiae de Tomàs, com a obres cabdals d'un teòleg reconegut, cridat potser a esdevenir un clàssic del pensament cristià⁵⁵.

Martí passa els seus darrers anys a Barcelona, on sense deixar de banda els temes islàmics, s'esmerça intensament en l'estudi dels textos judaics. El 1281 el Capítol provincial d'Estella li confia la direcció de l'studium hebraicum, instal·lat en el convent de Santa Catarina. Per les seves aules passarà un deixeble inquiet i genial: Arnau de Vilanova. El 1282 Martí té una darrera ocasió de veure duts a terme els plans de Ramon de Penyafort. Pere II el Gran, cridat pel governador de

⁵⁵Es un mèrit de L. ROBLES, En torno a una vieja polémica, l.c., p. 324 i ss., d'haver plantejat la qüestió de forma convincent. Robles analitza exhaustivament els paral·lelismes i discrepàncies entre ambdós autors i mostra com Martí no solament amplia el text de Tomàs, al·legant les fonts que aquell calla, sinó que de vegades se separa també d'ell com p. e. en el cas de les proves de l'existència de Déu, en el qual el dominic català, a més de canviar llur ordre (posant com a primera la de la causalitat eficient que en la Summa contra gentiles és la segona, i com a segona la del moviment, que allí és la primera) adverteix que aquesta darrera està tret a d'Aristòtil i que aquest parlava d'un motor físic, no de Déu. Fet i fet, Robles apunta com a hipòtesi de treball no solament la possibilitat que Tomàs i Martí treballéssin en equip, tramentent-se mútuament dades, sinó àdhuc que empréssin un material comú. En aquest cas, correspondria a Martí el mèrit d'haver-lo desenvolupat, extractant i traduint textos de la literatura filosòfica àrabe i hebraica, i a Tomàs el d'haver-lo elaborat i sintetitzat doctrinalment (ibid., ps. 349 i s.).

Constantina, Ibn Quezir, prepararà una expedició militar a Col·lo, la qual, de manera semblant a les anteriors, no tindrà cap resultat tangible⁵⁶. Poc després, el 1285, Martí deixava aquest món.

Si la vida i l'acció missionera de Llull i de Martí transcorren, com acabem de veure, per vials paral·lels, en llur obra apologètica els punts de convergència van igualats amb considerables divergències. Abans d'analitzar un i altre aspecte serà bo d'avançar un inventari d'ambdues obres. L'obra apologètica de Llull és molt més extensa que la de Martí. Efectivament, el pensament de Llull no és un pensament neutral o asèptic, sinó un pensament essencialment compromès. És el pensament d'un convertit que busca convertir els altres i, en aquest sentit, un *itinerarium mentis in fidem*, l'esbós d'un camí intel·lectual vers la fe. El subsol d'on sorgeix l'"arbre" de la sistemàtica lul·liana no és tant el desig grec de saber com el desig cristià de convèncer, de comunicar als altres la veritat salvadora, de la qual hom està convençut. Això és vàlid en general no solament dels escrits filosòfico-teològics, sinó àdhuc del nucli del pensament lògic-metafísic del mallorquí, tal com ha cristal·litzat en l'Art lul·liana. Per això no és fàcil en Llull destriar les obres apologètiques de les altres. Amb tot i això, des d'un criteri més aviat formal que no pas material, hom pot assenyalar en Llull un bloc d'obres específicament apologètiques i àdhuc classificar-les d'acord amb les tres formes peculiars de la seva acció missionera: l'ensenyament, la

⁵⁶Cf. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste*, l.c., ps. 277 i s.

predicació i el diàleg o la controvèrsia religiosa. El primer grup inclou un ampli ventall d'escrits, encapçalats pel Libre de demostracions i adreçats conjuntament a jueus i sarraïns. Al segon grup pertany el Liber praedicationis contra Judaeos. Finalment, el tercer grup, el més original i característic de l'autor, conté el seguit d'obres en forma de diàleg que ha acaparat la nostra atenció en el capítol anterior.

L'obra de Martí, no cal dir-ho, és molt més reduïda. El seu caràcter apologetic és també molt més estricte. Cal distingir-hi dues etapes ben delimitades en correspondència estricta amb els avatars del projecte missioner dominicà. La primera té un accent més aviat arabitzant. En formen part l'Explanatio symboli Apostolorum, acabada el 1257, una obra que lluny de ser, com semblaria a primera vista, un tractat teològic o catequètic entorn dels articles del credo, és ja un escrit apologetic per a us dels missioners en medis musulmans i jueus, i un treball perdut, que F. Diago esmentava sota el nom de Sumes contra l'Alcorà⁵⁷, però que ha estat recentment identificat com un tractat d'apologètica anti-islàmica, escrit vers el 1260 i intitolat De secta Mahometi⁵⁸. Sembla escaient d'esmentar també

⁵⁷Cf. F. DIAGO, Historia de la provincia de Aragón, fl. 137. Vegeu també E. BERTHIER, Un maître orientaliste, l. c., p. 295.

⁵⁸Cf. J. HERNANDO, Le "De Seta Machometi" du Cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin, "Cahiers du Fanjeaux", 18 (1983), pp. 361-371, molt particularment p. 364 i nota 20. posteriorment l'autor ens n'ha donat l'edició: RAMON MARTI (S. XIII), De Seta Machometi o De Origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius. Introducció, transcripció y notas por JOSEP HERNANDO, "Acta hist. et archeol. med.", 3-4 (1982-83), pp. 9-63. El tractat comença demostrant, a partir dels quatre signes de l'autèntic profeta: la veracitat, l'honestedat personal, el poder de fer miracles i la santedat de la llei que predica, que Mahoma fou un fals profeta, i acaba provant la veritat i integritat de l'Antic i del Nou Testament.

ací el cèlebre Vocabulista in arabigo, que la crítica, si bé no unànimement, atribueix al dominic català. Tant més que el text del diccionari va acompanyat d'un interessant diàleg entre un musulmà i un cristià, en el qual el primer, adreçant-se al segon, li fa: "Oh tu que et dius de nom Ramon i de cognom Martí". El diàleg versa sobre l'excel·lència de l'àrab com a llengua inspirada per Déu i sobre l'infal·libilitat i la inimitabilitat de l'Alcorà. La inclusió d'aquest fragment en el diccionari sembla indicar que l'obra és fruit de la col·laboració entre un cristià i un musulmà⁵⁹.

La segona etapa té un accent fortament hebraitzant. Hi pertanyen les dues obres que han contribuït més al renom de l'autor: el Capistrum Judaeorum, i el Pugio fidei. La redacció del primer s'escaigué l'any 1267, com ho prova aquest passatge: "Cal assenyalar que els jueus fan el comput del temps des del

Acaba, doncs, allà on comença l'Explanatio, per la qual cosa es comprén que ambdues exposicions siguin gairebé idèntiques. En aquest sentit, com adverteix l'editor, l'Explanatio i el De secta Mahometi, es mostren com dues obres complementàries, escrites vers la mateixa època. Un cop demostrat que Mahoma no fou profeta de Déu i assegurada la integritat i veracitat de les Escriptures poden ser admeses i exposades les veritats fonamentals del dogma cristià (ibid., p. 11).

⁵⁹Cf. E. SCHIAPARELLI, Vocabulista in arabico publicato per la prima volta sopra un codice della biblioteca Riccardiana, Florència 1871. Vegeu també A. BERTHIER, Un maître orientaliste, l.c., p. 292. F. DE LA GRANJA, Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio, "Al-Andalus", 31 (1966), ps. 47 i ss., dóna notícia de la controvèrsia que s'esdevingué a Múrcia, en els primers anys del domini cristià, entre un jove musulmà, natural d'allí, però que més tard s'establiria a Ceuta, Ibn Rasik, i un prevere cristià. La discussió tracta semblantment de la inimitabilitat de l'Alcorà. El moment de la polèmica se situa entre 1243 i 1263. L'autor es pregunta amb raó, si no caldrà identificar el prevere cristià amb Ramon Martí. La hipòtesi és plausible i atractívola, però no encaixa prou amb la cronologia coneguda.

començament del món fins ara i avui és des de l'Encarnació del Senyor l'any M.CC.LX.VII⁶⁰. L'obra s'adreça exclusivament als jueus o millor als missioners cristians entre jueus. D'ací l'apel·lació a l'autoritat de l'Antic Testament i del Talmud i la insistència en el mètode exegetíc. El recurs a la gramàtica, principalment a través de David Qimhi, és constant. Cal subratllar també la presència en l'argumentació de Shelomó ben Isaac o Jarquí i Moisès Ha-Darsan⁶¹. El Pugio fidei constitueix la cristallització definitiva del treball apologetic de Martí. No és per atzar que li donés els darrers retocs el 1278, uns set anys abans de deixar aquest món. El valor històrico-cultural del Pugio és extraordinari. Hom trobarà difícilment en tota l'Edat Mitjana cristiana una altra obra que l'avantatgi en el maneig de les fonts orientals. Martí coneix i cita llargament, a més de l'Alcorà, Algatzell, Alfarabi, Avicenna, Averrois i àdhuc el metge-filòsof persa Arrazi. l'obra del qual: Investigacions orientals tenia aleshores a penes trenta anys d'existència⁶². L'ús de les fonts hebrees és encara més gran. Martí empra el Talmud i llurs comentaristes, el Targum de Jonathan ben Uzziel, els Midrashim, àdhuc un de perdut, escrit en el segle XII per Mosé Haddarscham de Narbona, el Zohar, i entre els grans mestres del pensament judaic Salomó ben Isaac, Abraham ben Ezra, David Kimhi, Moisès Maimònides i àdhuc el seu propi contemporani, Mosé

⁶⁰Capistrum Judaeorum, I, ratio 7, 7 (ed. A. Robles Sierra, p. 277).

⁶¹Cf. A. ROBLES SIERRA, Introducción, ps. 26 i s.

⁶²Cf. A. BERTHIER, Un maître orientaliste, l.c., p. 302.

ben Nahman de Girona⁶³. El Pugio fou redactat en llatí i hebreu. Els seus destinataris són, doncs, els jueus, per bé que no s'exclouen els musulmans. L'autor ho assenyala en el pròleg, en palesar que adreça la seva argumentació de la millor manera que sap i pot "de primer contra els jueus, després contra els sarraïns i qualssevol adversaris de la fe cristiana"⁶⁴.

3.- L'actitud de Llull i de Martí envers els infidels

Allò que defineix una apologètica són llurs destinataris. Es fàcil descobrir quins són els destinataris del pensament apologètic dels nostres dos autors. Es tracta bàsicament dels homes que es regeixen per una llei distinta de la cristiana. Ambdós saben molt bé que hi ha també els gentil, o sigui en la terminologia de l'època, els homes sense cap llei. Aquests, però, si qualche vegada apareixen en llur obra, fan més aviat el paper de discretes comparses que no pas d'autèntics protagonistes. En canvi, als jueus i als musulmans correspon gairebé sempre el primer pla.

Això és prou palès en el cas de Llull, per a qui jueus i musulmans són com el paradigma de l'infidel. "Imposo aquest nom 'fidel' al cristià; i aquest nom 'infidel' al jueu i al sarraí"⁶⁵. I ho és encara més en el de Martí, el qual orientà

⁶³Cf. *ibid.*, ps. 309 i ss.

⁶⁴*Pugio fidei*, ed. J. Voisin, reed. Leipzig 1687, p. 2.

⁶⁵*Liber de Deo maiore et Deo minore* (ROL, I, p. 489),

exclusivament el seu interès apologètic, de primer vers els musulmans i després vers els jueus. El canvi de punt de mira té a veure, com ja hem constatat, amb el canvi de l'activitat missionera de l'autor. No cal excloure, tanmateix, un motiu de caràcter psicològic i sociològic que comptava malauradament amb una llarga tradició. L'Edat mitjana cristiana veu en el jueu l'enemic interior i, per tant, el més perillós⁶⁶. El propi Martí ho reconeix, bo i citant Sèneca: "quan és qüestió de fer mal, no hi ha peste més eficaç que l'enemic familiar. I cap enemic de la fe cristiana no és més familiar ni més inevitable per a nosaltres que el jueu"⁶⁷.

Quina és l'actitud de Llull i de Martí envers llurs interlocutors jueus i musulmans? ¿Què en pensen de llurs respectius credos? Per a respondre amb objectivitat a aquesta qüestió, cal obviar curosament dos prejudicis de signe contrari. Hom ha subratllat fins a l'excés en el cas del mallorquí el to seré i cordial dels seus escrits de controvèrsia religiosa en contrast tallant amb el to violent i agressiu dels del dominic català. Es clar que per dur que sigui adesiara el llenguatge de Llull, no arriba mai a la violència verbal del de Martí. Però no per això cal fer de l'un i de l'altre el bo i el dolent de la pel·lícula. Com adverteix A. Bonner, Martí seguia les pautes normals en la seva època, mentre que Llull se n'apartava no tant per raons de bondat, com de tarannà personal, i ben segur -ací

⁶⁶Cf. A. BONNER. L'apologètica de R. Martí i R. Llull, l.c., p. 176.

⁶⁷Pugio fidei, p. 2.

rau justament la seva novetat- també de tàctica apologètica⁶⁸.

De fet, com tindrem ocasió de comprovar, l'actitud de Llull canvia ostensiblement en funció de l'origen dels escrits o del públic al qual s'adrecen. Si el Libre del gentil s'assembla tan poc a la Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni és perquè el primer és un diàleg ideal entre savis imaginats, mentre que el segon recull una discussió real, malauradament humana, massa humana, entre l'autor i un musulmà. De manera semblant, el contrast xocant entre la relativa benvolença envers jueus i sarraïns que hom constata encara en el Blanquerna i l'antisemitisme rude i elemental que traspuen algunes escenes del Fèlix⁶⁹ depèn segurament del fet que el primer reflexa l'ambient més obert i pluralista de Mallorca i el Languedoc, mentre que el segon fou escrit de cara a l'atmosfera intolerant de la cort francesa.

Que Llull tingué contactes amb els jueus, ho sabem per dos documents contemporanis. El primer és la llicència de Jaume II, perquè el mestre Ramon Llull pugui exposar la veritat de la fe catòlica als jueus en llurs sinagogues -com també als musulmans

⁶⁸Cf. A. BONNER, L'apologètica de R. Martí i de R. Llull, l. c. p. 182. Hom trobarà una exposició densa i acurada de la idea que Llull tingué de l'Islamisme i del Judaisme a W. ANDREAS FULF, *Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg-Altendorf 1990, pp. 44-60- 118-124. Sobre el coneixement de l'Islam per Llull i Martí vegeu A. CORTABARRIA, *Connaissance de l'Islam chez R. Lull et R. Martin*, "Cahiers de Fanjeaux", 22 (1987), pp. 33-55.

⁶⁹Cf. Fèlix, l. c. II (OS, II, ps. 61 i s.). El Fèlix fou compost el 1288, durant la primera estada de l'autor a París. Fins aleshores Llull s'havia mogut pràcticament entre Mallorca i Montpeller.

en llurs mesquites- el dissabte i el diumenge⁷⁰. L'altre és l'incipit d'una obra catalana desconeguda, conservat en l'inventari de la biblioteca del lul·lista Joan Bonllavi: "Item un altre libre o queren sense títol, escrit en vulgar, en pregamí, lo qual començà: Als savis jueus de Barcelona, mestre Abram Denanet e mestre Aron i mestre Ben Jua Salomon i altres savis que són en la aljama, Ramon Lull saluts"⁷¹.

Es potser d'aquests contactes amb els jueus a Barcelona i a altres llocs que Llull en tragué la seva idea -veritable "idea fixa"- del tarannà intel·lectual i humà del poble jueu. Segons ell, els jueus són homes testaruts i tancats sobre les seves pròpies concepcions, poc coneixedors de les arts liberals⁷² i de

⁷⁰Cf. A. RUBIO i LLUCH, Documents per a la història de la cultura catalana mig-eval, v. I, Barcelona 1908, pp. 13-14. Vegeu sobre aquest document J. RIERA i SANS, Les llicències reials per predicar a jueus i sarrains (segles XIII-XIV), "Calls", 2 (1987), pp. 113-143.

⁷¹R. GUILLEUMAS - J.Mª MADURELL, La biblioteca de Joan Bonllavi, mestre de l'escola lul·lista de València al segle XVI, "Rev. Valenciana de Filol.", 4 (1954), p. 66. D. ROMANO, Llull e la cultura hebraica, l.c., p. 181, seguint el seu mestre, el professor J. Millàs, identifica mestre Abram Denanet i mestre Aron, amb Salomó ben Adret i Aharon ha-Levi respectivament, dos rabins autors d'obres en hebreu i consellers dels reis pels afers judaics. En canvi, mestre Ben Jua Salomon, no identificat per J. Millàs, s'anomenaria correctament Bonjuhà Salomó, un rabi del qual no ens ha arribat cap obra. Recordem que Salomón ben Adret és el rabi esmentat per Llull en el Liber de acquisitione Terrae Sanctae com a antagonista de Ramon Martí. Vegeu J. COHEN, The Christian adversary of Solomon ibn Adret, "The Jewish Quarterly Review", 71 (1980), pp. 49-51.

⁷²Cf. Liber de virtutibus et peccatis, I,1,2: "Iudaei sunt homines grossi intellectus, quia non vescuntur artibus liberalibus, nes eas sciunt. Et propter hoc, quando quis cum eis loquitur, subtiliter disputando de fide, de septem sacramentis et de decem preceptis, id quod eis dicitur non intelligunt" (ROL, v. XV, p. 122).

la filosofia⁷³, i, en darrer terme, de ment obtusa i tosca⁷⁴.

Llull no coneixia l'hebreu. No tenia, doncs, accés directe a les fonts hebraïques. La seva coneixença del pensament religiós judaïc és inevitablement indirecta, possiblement a través d'autors cristians. Tot i així esmenta almenys en dues ocasions el Talmud. En el Libre del gentil, en tractar de la resurrecció el savi jueu diu: "Emperò una ciència és enfre nós, qui és apel·lada Talmut, e aquella es gran e de molt gran exposició e subtil; e tant és gran e tant és de subtil exposició, que aquella nos embarga a haver coneixensa de l'altre segle, e majorment com per aquella ciència nos inclinem a dret, per ço que hajam compliment dels bens d'aquest món"⁷⁵. En el Libre de demostracions l'al·lusió és un xic més concreta: "Ço perquè vosaltres, jueus, tan preats lo Talmut, és per ço car deits que les semblances d'aquell exalsen l'enteniment. On, enaixí com aquelles coses que'l Talmut reconta del peix qui ha nom Johatan, e de les altres coses semblants a aquelles són causa perquè l'enteniment s'exalse, enaixí major fe és causa a il·luminar pus

⁷³Cf. Libre de demostracions, IV, c. 48: "En los jueus no ha tants de religiosos com en los sarraïns, ni no amen tant filosofia" (ORL, XV, p. 590). Vegeu també Libre del gentil, II, 5: "Encara devets saber que havem altre embargament, ço és a saber, que lo nostre lenguatge és en hebraïc, e aquell no és tant en us com ésser solia, e és abreujat per defalliment de ciència. E per açò nosaltres no havem tants de llibres de ciències de filosofia e d'altres coses com a nós seria mester" (OS, I, ps. 164 i s.).

⁷⁴Cf. Liber de acquisitione Terrae Sanctae : "Interrogant iudaeos de eorum lege, qui nesciunt eis satisfacere rationabiliter, cum sint grossi et duri" (ed. E. Longpré, p. 272).

⁷⁵Libre del gentil, II, 5 (OS, I, p. 165).

fortament l'enteniment que menor"⁷⁶. Tot plegat és ben poca cosa, però mostra almenys que Llull no és de la colla d'aquells que es pensaven que el Talmud era un rabí!⁷⁷.

Pel que fa a la situació religiosa dels jueus, Llull creu que tan llur grandesa passada com llur misèria present depenen exclusivament de la condició de poble de Déu, escollit i reprovat. Així ho explica al seu fill Domènec en la Doctrina pueril: "En aquell temps eren, fill, los jueus amics de Nostre Senyor Déu e creien en ell e eren contra los pobles qui creien en ídoles... Sabs, fill, per què Déus donà als jueus la lig? Per ço que no fossen en la error en la qual eren les altres gents qui creien en ídoles e per açò que en lo lur poble hagués profetes qui denunciassen lo aveniment de nostre Senyor Jesucrist e que en aquell poble dels jueus nasqués nostra dona Santa Maria, en la qual se encarnés lo Fill de Déu"⁷⁸. "En aquell temps trac Moisè per gràcia de Déu lo poble d'Israel del poder de Faraó e de la terra d'Egipte, e manà'l al desert, on vivien de la gràcia de Déu. En aquell poble hac molt sant home qui fo profeta e amic de Déu"⁷⁹. Tanmateix aquesta grandesa es mudà per llur culpa en misèria: "E car són en error e car tractaren la passió del Fill de Déu, per açò los ha Déus punits a ésser servos de totes gents, e són los pus avilats e los pus volpeys homes qui sien. Nulls

⁷⁶Libre de demostracions, IV, c. 13 (ORL, v. XV, p. 473).

⁷⁷Cf. D. ROMANO, Lull e la cultura ebraica, l.c., p. 186. No manquen, en efecte, autors medievals que citen aquella obra amb la fórmula: "ut narrat rabbinus Talmud" (cf. *ibid.*, nota 43).

⁷⁸Doctrina pueril, c. 13 (ORL, I, ps. 29 i s.).

⁷⁹*Ibid.*, c. 69 (ORL, I, p. 122).

homens no són de pus ávols fets que ls jueus, ne no han reis ne prínceps, los quals han totes gents...; e enaixí com en lo començament Déus los honrà sobre tots los altres pobles, enaixí per la colpa e per la viltat en què són, major que altres pobles, los té pus deshonrats la justícia de Déu"⁸⁰.

La mateixa dialèctica de grandesa i misèria trobem en el cas de la llei: "Sapies, fill, que la lig dels jueus fo donada en lo començament e aquella lig fo apel.lada lig vella"⁸¹. "E durà aquella lei d.entrò al aveniment del Fill de Déu, nostro Senyor Jesucrist, qui donà llei nova a refermar la vella"⁸². "La lei vella fo per ço que fos començament e fonament de la nova e la lei nova fo per ço que fos lo fruit e l compliment de la vella"⁸³. "En la lei vella havia molts d'establiments e moltes costums qui significaven la lei nova; e car los jueus qui ara són, cuiden tenir e seguir aquells establiments e no entenen ço que signifiquen, per açò són en errors..."⁸⁴. "E cuiden tenir la lig de Moisè, la qual no tenen, per ço car no segueixen ço que la vella significa de la nova"⁸⁵.

En contar al seu fill la passió del Senyor, Llull li fa avinent la injúria que Jesús hagué de sofrir per part del seu poble: "Sàpies, fill, que los jueus despullaren lo Salvador de

⁸⁰Ibid., c. 69 (ORL, I, p. 123).

⁸¹Ibid., c. 13 (ORL, I, p. 29).

⁸²Ibid., c. 69 (ORL, I, p. 122).

⁸³Ibid., 69 (ORL, I, ps. 122 i s.).

⁸⁴Ibid., c. 69 (ORL, I, p. 122).

⁸⁵ibid., c. 13 (ORL, I, p. 30).

tot lo món e escupíren-li en la cara e clucàren-li los ulls e feríen-lo e donàven-li collades, e puis ells li demanàven qual era aquell qui l'havia ferit: en totes les maneres que fer podien, lo ahontaven e l'escarnien: e ell era vengut per salvar e per trer ells del poder del dimoni"⁸⁶.

Aquesta insistència en el pecat dels jueus és una constant de l'obra lul·liana. A Llull no li passa pel cap el que feia anys havia ensenyat Abelard: que la moralitat d'una acció depèn no solament de la cosa que es fa, sinó també de la intenció amb què es fa i, per tant, que a la pregunta si els perseguïdors dels màrtirs i del mateix Crist van pecar en fer allò que creïen agradable a Déu, cal contestar taxativament que "no hi ha pecat, si hom no obra contra la consciència"⁸⁷. Ell es mou en l'horitzó tradicional no únicament d'una moral dels actes, sinó àdhuc - almenys pel que fa a aquest punt- d'una rígida dialèctica de culpa i càstig. A un pecat tan greu com el que cometé el poble jueu correspon el castig feixuc amb què Déu l'ha colpit. En un exemple del Blanquerna Llull posa aquesta explicació en boca d'un vell jueu, que en tot el seu capteniment dóna mostres de trobar-se en una gran aflicció. En ser preguntat per la causa del seu desconsol, respon d'aquesta faisó: "Sènyer, en lo començament, com plac a Déus, beneït sia ell!, que honrà lo poble dels jueus sobre tots los altres pobles, fom en captivitat dues vegades... En aquelles dues captivitats fom per ço car feem alguns pecats; emperò après la pena que portam de la captivitat,

⁸⁶Ibid., c. 8 (ORL, I, p. 20).

⁸⁷P. ABELARDUS, *Ethica seu scito te ipsum*, c. 13 (PL, v. 178, p. 653).

recobram la llibertat que solíem haver. Ara, com no auciem profetes, ni adoram ídoles e havem ab gran treball la vida d'aquest món, som en captivitat més ha de mil dos-cents anys e no.ns sabem per què; e per açò he gran temor que nós no hajam culpa de la mort de Crist"⁸⁸.

En canvi en Llull no hi ha generalment traces d'antisemitisme social i polític. La por i el rebuig de l'altre, del diferent, que aleshores apuntava tímidament i que esclatarà amb violència inusitada a inicis del segle següent, no s'adiu massa amb el tarannà obert i cordial del mallorquí. Si a vegades al.ludeix a certs llocs comuns de la polèmica antijudaica, com són p. el. l'avarícia, l'exercici de l'usura i l'odi que mostren envers els cristians i els musulmans⁸⁹ o expressa la seva preocupació pel valiment que els aconsegueixen llurs riqueses davant dels reis i prínceps⁹⁰, el motiu que el mou no és de caràcter econòmic-social, sinó estrictament religiós. El que sí

⁸⁸Blanquerna, c. 84 (OE, I, p. 240). Vegeu també Fèlix, I, c. 11: "E aquell jueu creia que en la captivitat en què era, fos per raon de la mort de Crist; e per açò escrist a un altre que li dixés per qual raon havien estat tan longament en captivitat, car temor havia que no fos per ço car los jueus foren ocasió de la mort de Crist" (OS, II, p. 61).

⁸⁹Cf. *Liber praedicationis contra judaeos*, s. 25 (ROL, XII, p. 46).

⁹⁰Cf. Fèlix, VIII, c. 92.: "Esdevenc-se un dia que un ric jueu vnc denant lo rei, e lo rei lo honrà e lo reebé bellament, per ço que lo jueu li prestàs de sos diners. Denant lo rei estec un crestià qui amava lo honrament de Déu, e dix estes paraules: 'Deshorat és Jesucrist en ànima de jueu, que crets que Crist no sia Déu, ans se pensa que sia hom vil, pecador, fals, enganador; e per açò vol mal a Crist e a tots sos conseqüents. Dishonrat és Crist en ànima de príncep, qui ama més sa honor que la honor de Déu...'. Aquestes paraules e moltes de altres dix aquell sant hom en presència del príncep e del jueu, qui s reien de les paraules que ell deia" (OS, II, ps. 300 i s.).

hi ha en Llull és una sorda inquietud teològica per la persistència dels jueus en el refús del Crist, que qualque vegada aflora a la superfície i es manifesta en escenes francament desagradables⁹¹. Amb tot i això, aquests i altres passatges molestos són més aviat una mostra d'intolerància religiosa que no pas d'antisemitisme.

Llull explica també al seu fill l'origen i els trets cabdals de l'Islamisme. El retrat que esbossa de Mahoma i de la seva doctrina és el que per manca de dades històriques fiables s'havia format l'Occident cristià. Mahoma es presentat com "un home galiador qui feu un libre apel·lat Alcorà, lo qual dix Mafumet que fo lig donada de Déu al poble dels sarrains"⁹². Llull es fa eco de la tradició islàmica sobre la mediació de l'arcàngel Gabriel i declara a aquest respecte que Mahoma "gitaves en terra e torsia ses mans e los ulls quax endemoniat e puis deia que Sant Gabriel li venia, qui li aportava paraules de Déu"⁹³. De fet,

⁹¹Vegeu p. e. aquesta escena del Fèlix, I, c. 11: "Sènyer - dix Fèlix-, un ermità qui era de molt santa vida, entrà en una ciutat on havia molts jueus. Aquell ermità anava per tota la ciutat per ço que de açò que veuria en què Déus fos amat e conegut, se alegràs, e d'allò contrari que ploràs... Un jorn s'esdevenç que aquell ermità entrà en la sinagoga dels jueus, on oí que ells maleien Jesucrist... Molt hac gran despler aquell sant ermità com lo rei crestià soferia en sa ciutat estar hòmens qui sien contra la llei del rei, e que deshonen aquell Senyor qui és senyor del rei. Quant aquell sant homo ermità fo eixit de la sinagoga dels jueus, ell viu que el veguer feia justícia d'un crestià qui havia mort un jueu lo divendres de Pasca, per ço car membrava la deshonora que los jueus havien feta a Jesucrist en la creu, en la qual lo faeren estar mort e tot nuu, per tal que li fos gran deshonora feta. Molt se meravellà lo sant homo del rei dels cristians d'aquella ciutat, com podien participar amb aitals gents, que tan contraris són a l'alta honor qui s'cové a Jesucrist" (OS, II, p. 62).

⁹²Doctrina pueril, c. 71 (ORL, I, p. 125).

⁹³Ibid., (ORL, I, p. 126).

però, segons conta Llull, Mahoma fou un mercader, natural de Jatrib, la ciutat rival de la Meca, el qual, tot fent camí vers Jerusalem, fou instruit per un cristià renegat en els fonaments de la llei vella i de la nova. L'islamisme -en aquest punt Llull hi toca- enllaça històricament amb la tradició judaica i cristiana. Tampoc no s'allunya massa de la realitat la descripció de la situació religiosa i social dels primers habitants de l'Aràbia. "Tripe e Meca e tota aquella província era, fill, plena de gents que creien en ídoles... e no havien coneixensa de Déu, ne no havien rei, e eren gents de poca discreció e ab poc d'enteniment"⁹⁴.

Es una qüestió debatuda des dels inicis de l'islamisme, de la qual el mateix Mahoma se'n defensa contra els adversaris, la qüestió de la seva veracitat. Tinguent-la per resolta, Llull conta que Mahoma, en devallar de la muntanya, en la qual semblantment a Moisés i a Jesús havia pujat -sabem de fet que el fundador de l'Islam solia retirar-se al mont Hira, no lluny de la Meca, per a lliurar-se a la pregària i al dejuni⁹⁵ -"se n'anà en la vila de Tripe e fenyés profeta e dix que Déus lo trametia al poble d'aquella ciutat, e promès-los que en paraís haurien paria de fembres e menjarien mantega e mel e bourien vi e aigua e let, e moltes d'altres benanances los promès, per ço que.l creguessen"⁹⁶.

D'aquesta manera explica Llull la ràpida propagació de la

⁹⁴Ibid., (ORL, I, p. 125).

⁹⁵Cf. S. GARCÍAS PALOU, Ramón Llull y el Islam, p. 371.

⁹⁶Doctrina pueril, c. 71 (ORL, I, p. 126).

nova doctrina. "Les gents, qui eren pegues e que no havien creença que après la mort fossen res, aquells qui oïen ço que Mafumet los prometia de paraules, havien plaer de ço que los deia e convertien-se les gents totes a ell"⁹⁷. El que no aconseguí la paraula, ho assolirà la força: "E les gents de la Meca no.s volgren convertir a la secta de Mafumet trò hi anà ab grans gents, e pres la Meca per força, e tot hom qui no.s faés sarraï, havia a morir: e així Mafumet fo senyor d'aquella terra"⁹⁸. El quadre, prou ombrívol, es completa amb uns trets malèvols sobre la semblança moral de Mahoma i de l'islamisme: "Mafumet fo home molt luxuriós e hac VIII mullers, e hac paría ab moltes d'altres fembres, e donà la secta molt ample; e per la amplea que donà a les gents, hagren creença en ell e en ses paraules, e après sa mort segurien sa secta"⁹⁹.

La Doctrina pueril és una obra primerenca, escrita a Mallorca vers 1275. Aleshores Llull era encara un novici en qüestions interreligioses. Per a fer-nos una idea aproximada dels punts de vista del Llull madur, cal acudir al més rellevant dels seus nombrosos projectes de missió i de croada: el Liber de fine. Llull hi traça un quadre virolat de la situació religiosa del món contemporani -sempre, és clar, des del punt de vista de les possibilitats de la missió-, en el qual atorga un lloc de gran relleu a jueus i sarraïns. Si hem de fer cas del nostre missioner, els musulmans creuen com nosaltres, que "no hi ha més

⁹⁷Ibid.

⁹⁸Ibid.

⁹⁹Ibid.

que un sol Déu"¹⁰⁰. Creuen també que "nostre Senyor Jesucrist és fill de Déu i de l'esperit, però no creuen que sigui Déu. Creuen, tanmateix, que fou el millor home que hagi mai existit, existeixi o existirà i que fou concebut de l'Esperit Sant i nascut de la Verge Maria. I creuen també que la beneïda Mare és verge i santa. I que els apòstols també són sants. Concorden, doncs, amb nosaltres en moltes coses"¹⁰¹. El problema rau exactament en el fet que no entenen correctament el que nosaltres afirmem de la Trinitat i l'Encarnació del Fill. I així pensen que "nosaltres creiem en tres déus diferents i en un de comú, compost d'aquells"¹⁰² o també que dividim "Déu en tres parts, una de les quals hauria baixat en el si de la benaurada Verge, l'altra hauria romangut al cel i la darrera fóra l'Esperit Sant"¹⁰³. D'ací ve que Llull es reafirmi en la necessitat d'explicar-los, per mitjà de l'Art, que la manera com els cristians creiem en la

¹⁰⁰Liber de fine, I. 2: Contra Saracenos (ROL, IX, p. 256).

¹⁰¹Ibid., p. 255,

¹⁰²Ibid., p. 256.

¹⁰³Ibid., p. 255. En el *Liber de participatione christianorum et saracenorum* Llull resumeix l'ensenyament de Mahoma en aquestes dues afirmacions: 1) Déu no és engendrant ni engendrat i, en conseqüència, no té parell; 2) Crist no és Déu, sinó criatura, tot i que sigui esperit i paraula de Déu. L'obra, com ho indica el títol, intenta obrir una possibilitat de comprensió recíproca entre cristians i musulmans. Per aixó Llull adverteix immediatament que ambdues afirmacions poden ser enteses de manera adequada o inadequada, segons que hom les consideri des d'un punt de vista absolut o relatiu. Així, dir que Déu no es engendrant ni engendrat és ver en el pla corporal, però és fals en l'espiritual; dir que Déu no té parell és ver pel que fa a l'essència divina, però és fals pel que fa a les persones; finalment dir que el Crist es criatura és ver respecte a la humanitat, però és fals respecte a la divinitat. D'aquesta manera Llull pensa haver mostrat "el mode com sarrains i cristians poden convenir" (ROL, XVI, p. 247).

Trinitat i l'Encarnació no menyscaba la unitat de Déu.

Llull al·ludeix finalment a la bellesa de l'Alcorà com al miracle únic, en força del qual els musulmans demostren la veritat de llur llei. L'Alcorà palesaria en la seva dicció un grau tan elevat de perfecció de llengua i d'estil literari que "no podria haver estat dictat per cap home"¹⁰⁴. Per la seva banda, Llull reconeix de bon grat la bellesa de l'Alcorà -jo mateix l'he comprovada, afirma-, però observa també que el seu contingut, no exempt de faules i de lubricitats, contradiu el seu pretès origen diví. Val a dir que en Los cent noms de Déu, una obra en rims, escrita a Roma el 1288, Llull es proposarà de refutar la creença islàmica en la inimitabilitat de l'Alcorà, inimitant-lo. L'intent és típic del mallorquí. Si ell, un home qualsevol, pot fer un llibre tan bell com l'Alcorà, ha demostrat per aixó mateix que l'Alcorà no és un llibre tan bell que ningú pot fer-ne un altre de semblant¹⁰⁵. I fent-se gros, Llull oposa els seus cent noms als noranta-nou que la mística islàmica atribuïa a Déu¹⁰⁶.

Els jueus prossegueix Llull, "argumenten a favor de llur fe pel fet que cristians i sarrains asseveren que el mateix Déu donà a Moisès la llei que ells tenen"¹⁰⁷. El punt de mira del raonament rau a posar en relleu, que cristians i musulmans, en força de

¹⁰⁴Ibid., p. 257.

¹⁰⁵Cf. Libre de cent Noms de Déu, Del Pròleg: "Jo, Ramon Lull indigne, me vull esforçar, ab ajuda de Déu, fer aquest libre, en qui ha meillor matèria que en l'Alcorà... E açò fas per ço que hom pusca argüir als sarrains que l'Alcorà no es dat de Déu, ja sia que sia bel dictat (ORL, XIX, p. 79).

¹⁰⁶Cf. ibid., p. 80.

¹⁰⁷Liber de fine, I, 3: Contra Judaeos (ROL, IX, p. 257).

llur pròpia fe, pressuposen i reconeixen com a vertadera la fe d'Israel. ¿Com podrien no reconèixer una fe sobre la qual recolza la seva? Llull respon a la qüestió amb la seva coneguda distinció entre la primera i la segona intenció. L'arbre existeix perquè existeixi el fruit. De manera semblant, el Vell Testament existeix, perquè existeixi el Nou. Cal, doncs, fer veure als jueus que "el Vell Testament no els basta en la mesura en què refusen el Nou. Car el Nou és la plenitud del Vell"¹⁰⁸, de manera semblant a com el fruit és la plenitud de l'arbre.

Llull es refereix també als deu manaments com als "principis més fermes de la llei vella"¹⁰⁹. De fet els deu manaments són també pels cristians camí de salvació. El que passa és que els jueus els entenen a la lletra i de manera material, en vista dels interessos i avantatges d'aquest món i no, com els cristians, en vista del coneixement, amor i servei de Déu. Així s'explica la paradoxa que allò que és vàlid per a uns, no basti als altres.

En conseqüència, com esdevenia amb els musulmans, Llull insisteix en la necessitat d'explicar als jueus el sentit veritable de la llei cristiana. "Fóra bo que els qui aprenen i comprenen l'hebreu prediquessin en les sinagogues el diumenge i àdhuc el dissabte i que discutissin amb els jueus en llurs pròpies cases, recopilant les autoritats de l'Antic Testament en les que s'anuncia el Nou, i reduïnt-les a raons necessàries. Car les autoritats quan són vertaderes, no són contra la raó"¹¹⁰.

¹⁰⁸Ibid.

¹⁰⁹Ibid., p. 258.

¹¹⁰Ibid., p. 259.

Llull assegura que ell mateix, a Gènova, discutí seguint aquest mètode amb un jueu que refusava el debat, al·legant que era il·lícit als cristians, amb un resultat tan favorable que el jueu hagué de deixar el camp lliure¹¹¹. Cal advertir, que Llull es permet aquí una excepció al seu mètode habitual de portar la discussió religiosa. No es tracta de deixar de banda l'auctoritas, sinó de reduir-la a la ratio. Com observa G. Dahan, tractant-se d'un poble tan aferrat a les Escriptures com el jueu, "àdhuc en un partidari tan convençut de la utilitat de la lògica i de la dialèctica com Ramon Llull, la demostració racional, per molt que emprí els recursos de l'Art general, no pot menys de recolzar-se sobre les autoritats"¹¹².

En resum, l'actitud de Llull envers jueus i musulmans és essencialment ambivalent. Aquesta ambivalència neix del fet que, als seus ulls, la llei de Moisès és bona, però incompleta, mentre que la llei de Mahoma, malgrat no sigui del tot bona i completa, sembla més oberta a la llei cristiana¹¹³. Llull es mou ací en el solc obert per la tradició. Des del segle XII els doctors cristians no havien cessat de subratllar la barreja de veritat i d'error del mahometisme¹¹⁴. D'ací la peculiar "ambivalència del pensament lul·lià respecte a l'Islam, alhora acollidora i hostil, com si li calgués resistir a la fascinació secreta que exercien

¹¹¹Ibid., I, 5 (ROL, IX, p. 268).

¹¹²G. DAHAN, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, p. 436 i s.

¹¹³Cf. Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera (ROL, XVIII, p. 174 i s.).

¹¹⁴Vegeu sobre aquest punt N.A. DANIEL, Islam and the West. The Making of an Image, Edimburg 1960, p. 163 i ss.

sobre ell les belleses de l'Alcorà" ¹¹⁵.

Cal reconèixer que l'obra de Martí provoca de primer antuvi una impressió desagradable. L'agresivitat dels títols: Cabestre dels jueus o Punyal de la fe suggereix una actitud d'odi o de menyspreu envers els no cristians. Segurament no els hem de prendre massa a la lletra. El que compta no és tant l'imatge com el que amb ella es vol donar a entendre: el propòsit de l'autor de defensar la fe cristiana amb armes i mitjans intel·lectuals eficaços per a vèncer els adversaris o per a dur-los de la mà al reconeixement de llur error. Martí, efectivament, no es mossega la llengua, sinó que diu amb pèls i senyals el que pensa. Els pròlegs del Capistrum i del Pugio són en aquest sentit allisonadors. "Comença, llegim en el primer, una col·lecció d'autoritats de l'Antic Testament amb les quals demostrarem primàriament i principal la vinguda del Crist i de manera incidental alguns altres articles de la fe cristiana a fi d'il·luminar la ceguetat dels jueus i trencar la duresa del seu cor i també de posar fre a llur malícia i confondre llur perfídia" ¹¹⁶. I en el Pugio: "Se m'ha encomanat de compondre una obra que, bo i partint dels llibres de l'Antic Testament acceptats pels jueus i també del Talmud i els altres escrits que ells tenen per autèntics, sigui com una mena de punyal que els predicadors i conreadors de la fe cristiana puguin tenir a mà a fi, adés de llescar-los el pa de la paraula divina, adés de degollar la seva impietat i perfídia i d'anihilar llur obstinació

¹¹⁵Cf. M. SENELLART, Introduction a: Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, p. 162.

¹¹⁶Capistrum Judaeorum, Praefatio, 1, p. 55.

contra Jesucrist i llur bogeria desvergonyida"¹¹⁷.

Es clar, en qualsevol cas, que no hem d'esperar de Martí una actitud oberta i dialogant envers els no cristians. El diàleg autèntic inclou tant l'acció de parlar com la d'escoltar. Ara, a mitjans del segle XIII jueus i musulmans estaven en general tan poc disposats a escoltar com els cristians. D'altra banda, Martí no componia com Llull diàlegs ficticis entre savis ideals i, per això mateix, molt poc reals, sinó obres de controvèrsia religiosa, encaminades a servir de pauta a la discussió teològica entre homes de diversos credos. Imaginar que un debat d'aquest tipus podia dur-se a terme de manera polida, imparcial i desapassionada fóra somiar truites. Si Martí volia establir la seva veritat, no tenia més remei que esforçar-se per a rebatre i desenmascarar l'error de l'adversari. No oblidem finalment que Martí forma part d'un Orde, els membres de la qual portaven amb orgull el títol d'"atletes de la fe", que els conferí Honori III¹¹⁸. Els dominicans no consideraven aleshores un deshonor que se'ls motegés amistosament de "cans del Senyor". En canvi, s'haurien sentit deshonorats, si hom els titllava de gossos que no saben lladrar.

No és aquest, ben segur, el cas del nostre autor. Martí exhaureix els termes pejoratius del diccionari llatí que denoten menyscap o deficiència en l'exercici de les facultats espirituals, com són, p. e. "stultitia", "caecitas", "insania", "deliramentum", "fatuitas", "impudentia", "perfidia", "nequitia",

¹¹⁷Pugio fidei, Praefatio, p. 2.

¹¹⁸Cf. T. i J. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana*, I, p. 157 i s.

dugueren a terme els seus pares, per això són també castigats... I perquè no volen reconèixer aquest pecat, no se'n penedeixen ni aconsegueixen el perdó"¹²³.

Els musulmans no s'en surten pas menys malparats. Martí subratlla com llull la manca d'exemplaritat de Mahoma i les falles i deficiències de la seva llei. El profeta és presentat com un home luxuriós i violent¹²⁴. Llunys de ser, com pretenen els seus seguidors, el Paràclit o consolador promès per Jesús a l'Evangelí, Mahoma "fou un destructor: ell vingué amb l'espasa a imposar als homes la seva fe, cosa que Déu no volgué en crear l'home lliure i senyor del seu destí"¹²⁵. Martí insisteix en aquest punt, per tal com té a veure amb un motiu clàssic de l'apologètica islàmica: l'èxit de Mahoma. ¿Quin èxit és aquest que recolza en l'ús bàrbar, presentat com a manament diví, de "matar o sotmetre els homes fins a tant que confessessin que no hi ha més Déu que Déu i que Mahoma és el seu enviat"?¹²⁶. D'altra banda, la llei de Mahoma "no és pròpia d'homes raonables i honestos, sinó lascius i fembrers"¹²⁷.

Martí subratlla respecte a això el caràcter antinatural de la poligàmia i la inversemblança de la concepció material del

¹²³Explanatio Symboli apostolorum, ed. J. March, "Anuari de l'IEC", I, (1908), p. 474 i s.

¹²⁴Cf. *ibid.*, p. 455. En el *De Secta Mahometi*, l.c., ps. 18 i ss., Martí presenta Mahoma amb els trets contraris al veritable profeta: fou ignorant, neci i fals; immund i pecador, incapaç de fer miracles i propugnador d'una llei libidinosa i nociva.

¹²⁵*Ibid.*, p. 455.

¹²⁶Cf. *De Secta Mahometi*, l.s., p. 24.

¹²⁷Explanatio, p. 491.

paradís. No és propi de l'home assenyat, ensenya Avicenna, mesurar el plaer humà amb la mateixa mida que els ases¹²⁸. Segons l'Escriptura, l'ull no ha vist mai, ni l'orella ha sentit, ni pot entrar en el cor de l'home el que Déu ha preparat per als seus elegits. "Però el menjar, la beguda i les dones, cosa en la qual Mahoma posa la benaurança, l'ull les veu"¹²⁹. Martí recorda finalment que aquesta concepció grossera de la benaurança emmenà a alguns filòsofs àrabs a negar la resurrecció, però recorda també que els grans pensadors de l'Islam, com Algatzell, Avicenna i Alfarabi, posaren la felicitat "en el coneixement i l'amor de Déu i no en el plaer"¹³⁰.

Si prescindim de la figura i la doctrina de Mahoma, que són presentades sempre amb trets sinistres, Martí es mostra en general més benèvol amb els musulmans que no pas amb els jueus. Jesús, rebutjat pels jueus, és el desitjat dels musulmans. L'Alcorà el lloa i els sarrains, homes i dones, grans i petits li tenen tanta veneració, que els mariners, en veure's en perill invoquen el seu nom i diuen: Ijçe. "Què més? Tot sarraí confessa creure en el Senyor Jesús, àdhuc si el nega amb les seves obres, i tots a una sola veu confessen que ell és el Messies. No semblen ser altra cosa que cristians heretges"¹³¹. Pel que fa als musulmans, doncs, Martí participa de la mateixa ambivalència que suara constatarem en Llull.

¹²⁸Cf. *ibid.*, p. 494.

¹²⁹*Ibid.*

¹³⁰*Ibid.*

¹³¹*Capistrum*, r. VI, 12, p. 258.

4.- El pensament apologètic de Llull i Martí

Es el moment d'encetar la temàtica central d'aquest estudi: l'anàlisi comparativa del pensament apologètic dels nostres dos autors. Pel capítol anterior coneixem ja la clau de volta i les línies mestres de l'apologètica de Llull. Em limitaré, doncs, ara i ací a completar aquella exposició, desenvolupant les dues vessants de l'obra apologètica lul·liana que hi mancaven: l'ensenyament i la predicació.

Encapçala el primer apartat el magne Libre de demostracions (1274-78), la primera obra del gènere teològic-apologètic que escrigué el nostre autor segons "la manera e la regla de l'Art d'atrobare veritat"¹³². Es també l'escrit en què Llull s'anomena a si mateix per primer cop "procurador de l'apetit dels infeels"¹³³. En dir del seu editor, Mossèn S. Galmès, "l'obra conté belleses reals i delineacions majestuoses. Es com una selva imponent i ombrívola, on admiram, seguit i arreu, exemplars de vegetació robusta, i us hi sobten adesiara clapes de llum i nius d'amor. El pensament hi vaga en ritme variat, amb intermitències de plaer i d'emoció que es resolen en meravella. No sense motiu l'obra fou traduïda en llatí amb el nom de mirandarum

¹³²Libre de demostracions, II, Del pròleg (ORI, XV, p. 52).

¹³³Ibid., IV, Del pròleg (ORI, XV, p. 411).

demonstrationum: demostracions meravelladores"¹³⁴.

El caràcter apologètic del Libre de demostracions és un fet atestat pel mateix autor en el pròleg: "Con l'humà enteniment sia menyspreat sejús enfre els homes qui dien que aquell no pot entendre per necessàries raons la sancta Trinitat de Déu ni la gloriosa encarnació del Fill de Déu, e con Déus a demostrar enteniment aja pujada la humana espècie sobre les altres espècies qui li són dejús en nobilitat, per açò, jo, home coupable, pobre, mesquí, ab poc d'enteniment, menyspreat de les gents, indigne que son nom sia escrit en est Libre ni en altre, per gràcia de Déu comença aquest Libre e preposa aquest acabar, per tal que els infeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que a l'enteniment sia conegut l'honrament e la vera lum per la qual Déus l'ha inluminat com pusca entendre los articles per raons necessàries"¹³⁵.

L'obra és departida en quatre parts, de cinquanta capítols cadascuna, destinades a provar: 1) que l'enteniment, per gràcia de Déu, es capaç d'entendre els articles de la fe; 2) l'existència de Déu; 3) la Trinitat; 4) l'Encarnació. Per a assolir aquest propòsit, cal observar aquestes quatre condicions: 1) que hom tingui intenció de lloar i servir Déu; 2) que afirmi de bon començament com a possible la capacitat d'entendre els articles; 3) que hom atribueixi a Déu la major nobilitat que pugui cabre en l'enteniment; 4) que hom tingui consciència de les diferències reals i intencionals que hi ha entre les diverses

¹³⁴S. GALMES, Proemí a Libre de demostracions (ORL, XV, p. XI).

¹³⁵Libre de demostracions I, del pròleg (ORL, XV, ps. 3 s.)

maneres de conèixer (segons que els objectes siguin sensibles o intel·ligibles i que hom els coneixi de manera sensible o intel·ligible), per tal de poder així fer us d'aquelles en les quals l'enteniment entén en grau més alt car "cové que hom leu com pus alt pusca en est Libre son enteniment"¹³⁶.

Seguint aquests principis Lull amuntega demostracions de valor molt desigual, però que, en conjunt, revelen un gran enginy intel·lectual¹³⁷. El nucli de la seva argumentació apareix clarament en el passatge següent: "De necessitat se cové que la creença dels cristians e dels jueus o dels sarraïns sia vera; car si neguna d'estes creences no era vera, impossíbol cosa seria que en lo sobiran bé fos bonea, justícia, misericòrdia, e açò és impossíbol; per la qual impossibilitat és demostrat que lig cové ésser per la qual hom sia anant a vida vera; e car lig cové ésser de necessitat, per açò cové que los cristians o els jueus o els sarraïns sien en lig; car ensems no hi poden ésser per ço car les tres creences damunt dites són oppòsits, los quals són contradicció; car los cristians creen en lo sobiran bé trinitat e creen encarnació, e los jueus e els sarraïns ho descreen; e los jueus descreen la secta dels sarraïns, e per açò cové de necessitat que los cristians o els jueus o els sarraïns sien en veritat. On, qual que sia en veritat, cové que aja pus alta e pus noble esperança que les altres creences; car si no ho havia, seguir-s'ia que esperança e veritat fossen contraris, e açò és impossíbol; car si era possíbol, desesperança e veritat serien

¹³⁶Ibid. (ORL, XV, p. 5). El mot lul·lià "leu" equival al nostre "llevi".

¹³⁷Cf. S. GAMES, Proemi, l. c., p. XI.

concordants, e açò és impossíbol; per la qual impossibilitat és demostrable la encarnació que encercam del Fill de Déu; car tota quanta de esperança poden haver los jueus e los sarraïns en lo sobiran bé, segons bonea, poder e les altres cambres de la figura, poden haver los crestians, e encara més que els jueus ni els sarraïns per l'encarnació ... de Jesu Crist"¹³⁸.

El Liber de quattordecim articulis sacrosanctae Romanae Catholicae fidei (1283-85) segueix les passes del Libre de demostracions, amb l'avantatge sobre aquest que les dignitats hi despleguen ja les tríades de llurs correlatius. Com que la fe, afirma d'antuvi Llull, és la il.luminació de l'enteniment, els articles de la fe poden ser provats per raons necessàries, d'acord amb aquestes quatre condicions: 1) que les dignitats siguin concordants entre elles; 2) que no es contradiguin les unes amb les altres; 3) que hom tingui per ver allò en què les dignitats són més concordants; 4) que hom tingui per fals allò en què ho són menys¹³⁹. Cal remarcar que Llull dóna per suposat que aquests principis són evidents i, en consenquència, que estan a l'abast de tothom. Es "savi" el qui raona segons aquests principis; es savi "cristià" el qui s'esmerça, com Llull, a provar per mitjà d'ells els articles de la fe catòlica¹⁴⁰.

Anys endavant, el 1296, Llull torna amb força sobre el tema en el Liber de articulis fidei. La seva tesi no pot ser més ferma: fora de la fe cristiana cap religió no pot provar la seva

¹³⁸Libre de demostracions, IV, 14 (ORL, XV, ps. 476 i s.).

¹³⁹Liber de quattordecim articulis sacrosanctae Romanae Catholicae fidei, De prologo (MOG. II, ps. 421 i ss.).

¹⁴⁰Cf. M. CRUZ HERNANDEZ, Ramón Llull, p. 163.

veritat, així com tampoc no pot rebatre el cristianisme amb arguments racionals"¹⁴¹. En l'àmbit religiós, doncs, la raó és cristiana. Es el que Lluï reafirmarà el 1313 en el Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera, un tractat d'apologètica per a us dels mercaders cristians que feien la travessada del Magreb i, en general, del Mediterrani¹⁴²: la llei dels cristians es millor, més gran i més vertadera que qualsevol altra llei, i en particular, que la dels jueus i sarraïns, per tal com l'home hi pot recordar, conèixer i estimar millor el Déu més gran. La conclusió ajuda a adonar-nos del fonament religiós de la utopia política lul·liana: "Hem provat necessàriament, seguint la manera de l'Art, que la llei dels cristians és més bona, més gran i més vertadera que qualsevol altra llei. Per això cal que no hi hagi en tot el món més que un sol poble, el cristià, com sigui que cap altre poble no pot assolir la glòria eterna i celestial sense aquella llei

¹⁴¹Liber de articulis fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae: "Tractatum istum hac intentione facimus, ut fideles et devoti christiani attendant, quod, cum nulla secta alia a fide christiana possit probari esse vera, nec defendi a sequentibus defendentibus eam, nec posset fidem christianam rationabiliter impugnare ...; christiana autem fides non solum possit defendi contra omnes impugnantes illam, sed etiam probari" (Ed. Strasburg 1609, p. 965. Vegeu també aquest mateix text a MOG, IV, p. 561.

¹⁴²Lluï dedica l'opuscle, escrit el febrer de 1313, a Sanç I de Mallorca, el qual, un mes abans havia subscrit un tractat de pau i comerç, per a deu anys, amb el soldà de Tunis, Ibn al-Ihyani. Per la mateixa data tingueren lloc, segons sembla, tractes semblants entre un representant d'Abou-Bekr, sobirà de Bugia, i el jurat mallorquí Gregori Salambé. (Cf. Ch. E. DUFOURCQ, L'Espagne catalane et le Magrib, ps. 500 i s.). L'èxit diplomàtic feia de Mallorca, en dir de Ch. E. Dufourcq, "l'avantguarda de la Cristiandat devers el Magrib" (Ibid., p. 422).

que sigui la més bona, la més gran i la més vertadera" ¹⁴³.

A més d'aquestes obres de caràcter més general, no manquen tampoc una llarga sèrie d'escrits, en els quals Llull s'esmerça a demostrar a jueus i sarraïns, amb raons cada cop més subtils, la Trinitat i l'Encarnació. Aquest és el cas, entre altres, del Libre de l'és de Déu (1300), i del Libre de coneixensa de Déu (1300), dos bells tractats d'apologètica, escrits en un català deliciós, on Llull, per a no sobtar els jueus i sarraïns, els introdueix calladament, sense fer-ne menció expressa, en el misteri trinitari. Reproduïm-ne, si més no, dos curts fragments. "Con Déus haja creat l'home a si conèixer e amar, e home no.l pusca molt amar sens que d'ell no haja gran coneixensa; per açò nos, ab la ajuda de Déu, nos esforçam aitant com podem a encercar Déu, segons sa essència, ses dignitats e ses obres, per ço que d'ell gran coneixensa puscam haver e que, per la gran coneixensa que n'haurem, molt lo puscam amar ... Con nos fassam comú encercament de Déu, per tal que aquest libre sia comú a totes nacions, ocultament parlam de les divines persones, les quals significam en lo procés d'aquest libre; e no.n volem parlar manifestament, per ço que los jueus e los sarraïns no sien agreujats en aquest libre a legir e a oir, con sia açò que ells hajen greuge de oir parlar de la divina trinitat de Déu" ¹⁴⁴.

I també: "Aquest libre fem de 'és', per ço car és lo pus simple vocable que hom pusca considerar, e aquell qui és pus

¹⁴³Cf. Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera, Epilogus. (ROL, XVIII, p. 190).

¹⁴⁴Libre de coneixensa de Déu, del pròleg (R, ps. 375 i s.).

luny a no 'és'. On, per raó d'açò, lo subject d'aquest libre és 'és', çò és a saber, l' 'és' de Déu ... E fem aquest libre per ço que hom pusca haver coneixensa de la sancta divina trinitat e unitat; e no volem parlar emplicadament de les divines propietats personals, ço és a saber, de paternitat, filiació e espiració, per ço car aquest libre proposam metre en aràbic, e los sarraïns esquiven parlar que en Déu sia paternitat, filiació i espiració. Mas, per ço que direm de l' 'és' de Déu, les divines propietats hi seran emplicades e significades e enaixí declarades, que ls sarraïns savis no les poran negar, con hajen a consentir que l' 'és' de Déu sia complit e sens tot defalliment, lo qual complir no poria ésser, sens ço que d'ell direm, e que a ell de necessitat se cové"¹⁴⁵.

L'obra més rellevant d'aquest grup és, però, el Liber de Trinitate et Incarnatione, escrit per Llull a Barcelona el setembre de 1305. L'autor l'adreça conjuntament a jueus i musulmans. "Com que els jueus i els sarraïns son contraris a la Trinitat i l'Encarnació, per això fem aquest llibre, seguint el mètode sil·logístic i el mode de l'Art general i del Llibre de la demostració per l'equiparança, a fi de poder-los convèncer de manera veritable i raonable"¹⁴⁶. L'argumentació recolza, com a pressupòsit, en la infinitud divina, la qual "tots els pobles que creuen en Déu afirmen i asseveren"¹⁴⁷. L'infinitud s'entén òbviament en sentit absolut i, del cert, en la doble vessant de

¹⁴⁵Llibre de l'és de Déu, del pròleg (R, ps. 439 i s.).

¹⁴⁶Liber de Trinitate et Incarnatione (ROL, XII, p. 90).

¹⁴⁷Ibid., I, p. 91.

l'èsser i de l'obrar. Llull no es cansa de repetir-ho: cal que l'obrar diví es correspongui exactament amb l'èsser. Si Déu, doncs, és infinit, cal que ho sigui alhora en el seu ésser i en el seu obrar o, com diu Llull, per l' "existència" i per l' "agència". Llull té a la mà la perxa lògico-metafísica que li permet de fer el salt -un autèntic "salt mortal", almenys per als seus interlocutors- des d'un Déu únic amb una sèrie d'atributs, patrimoni comú de l'escolàstica llatina, hebrea i aràbiga, al Déu cristià trinitari i encarnat.

Efectivament, com afirma terminantment Llull: "On hi ha acte, allí hi ha Trinitat" (Ubi est actus, ibi est Trinitas)¹⁴⁸. Es a dir, si en l'èsser infinit de Déu hi ha una sèrie de raons reals o dignitats, que es despleguen necessàriament en la triade de llurs actes essencials, aleshores "per la mateixa naturalesa d'aquestes raons amb les quals s'activa a si mateix, Déu de si mateix i en si mateix produeix Déu"¹⁴⁹. En l'obrar diví es constitueixen, doncs, les tres persones de la Trinitat, el Pare com a Déu deïtant, el Fill com a Déu deïtat i l'Esperit Sant com a deïtar¹⁵⁰. Llull aplica inexorablement i infatigable aquest principi bàsic al llarg de vint argumentacions diferents, que constitueixen altres tantes possibilitats del joc dialèctic. Com observa l'editor, "per molt que el concepte de l'infinitud, que Llull emprà consegüentment, ressoni d'una manera o altra en obres anteriors i posteriors, ens semblaria que l'argumentació no s'hi

¹⁴⁸Ibid., I, 16, p. 110.

¹⁴⁹Ibid., I, 17, p. 111.

¹⁵⁰Cf. ibid., I, 1, p. 92.

concentra enlloc de manera tan decisiva com en aquesta"¹⁵¹.

Cal dir quelcom semblant de la "demostració" de l'Encarnació: on hi ha acte, allí hi pot haver Encarnació. Llull parteix ara del principi que l'activitat infinita de les dignitats divines tendeix a expressar-se de la manera més perfecta en la creació i a unir-s'hi de la manera més estreta per la conjunció del Creador i de la creatura, de Déu i de l'home. En darrer terme Déu no podia pensar ni voler res de més gran, que el Déu fet home. Un cop més, al llarg de vint desenvolupaments diferents, Llull mostra com cadascuna de les dignitats troba en l'Encarnació el sùmmum de perfecció que correspon a la seva activitat essencial. A través de l'Encarnació la creació assoleix el seu sentit més pregon¹⁵². El Déu-home es palesa en definitiva com el fi i la plenitud de la creació. La tesi és prou coneguda, però Llull l'expressa ara amb nova vigoria. "Déu es féu de primer amb aquella creatura que assumí i després amb les altres. A la manera com en el poder les branques, els rams, les fulles i les flors són perquè sigui la poma, així i molt més encara totes les coses creades són perquè sigui l'home Crist"¹⁵³. Heus ací el màxim ordenament possible del món: que Déu es faci home. "Un ordenament creat superior a aquest ni el podia concebre l'intel·ligència divina ni la voluntat voler-lo; ni tampoc la totalitat dels ens creats podia haver estat creada per a un mode i un endreçament

¹⁵¹A. MADRE, Einführung, a: Liber de Trinitate et Incarnatione, p. 83.

¹⁵²A. MADRE, ibid.

¹⁵³Liber de Trinitate et Incarnatione, II. 6, p. 121.

més gran"¹⁵⁴.

El Liber praedicationis contra judaeos, escrit per Llull a Barcelona l'agost del 1305, conté cinquanta-dos sermons que corresponen a les cinquanta-dues setmanes de l'any. Els sermons s'adrecen als jueus, però concerneixen també als musulmans. L'autor ens explica en el pròleg el pla i el mètode de l'obra. Com que els jueus al·leguen com a norma de veritat l'autoritat de la llei de Moisés i dels deu manaments, i com que en les coses que toquen a la raó l'enteniment exerceix naturalment el paper de jutge, l'autor emprará tres tipus d'arguments: els fundats en l'autoritat de la llei i els preceptes i els de raó. Concretament, en cada sermó el pla serà el següent: hom partirà de l'autoritat bíblica i, per mitjà de l'argumentació racional, arribarà a la conclusió proposada, és a saber, que els jueus estan en l'error¹⁵⁵. El mètode és una acomodació al marc judaïc del mètode lul·lià habitual: hom parteix del text de l'Escriptura, però en guanya el sentit veritable per mitjà de la dialèctica racional. Amb tot i això "l'apel·lació a la raó no es fa en abstracte, sinó que és entesa com una posada en marxa ordenada, regulada pels versets de l'Antic Testament"¹⁵⁶.

En el desenrotllament del sermonari Llull s'atén, no sense excepcions, al mètode descrit. Els textos bíblics en els que basa la seva argumentació, són els usuals en l'apologètica medieval,

¹⁵⁴Ibid., II, 17, p. 132 i s.

¹⁵⁵Cf. Liber praedicationis contra Judaeos, Prologus (ROL, XII, p. 14). Vegeu A. LLINARES, Ramon Llull, ps. 201 i ss.

¹⁵⁶G. DAHAN, Les intellectuels chrétiens et les juifs, p. 437.

com són p.e. "Fem l'home a imatge nostra, segons semblança nostra" (Gen 1,26); "Jo soc el Déu del teu pare, Déu d'Abraham, Déu d'Isaac, Déu de Jacob" (Ex 1,6); "Ets el meu fill, avui t'he engendrat" (Salm 2,7); "Sant, sant, sant" (Is. 6,3) etc., interpretats segons la tradició cristiana, en sentit trinitari o cristològic. En altres ocasions, els textos són inèdits i demanen una exègesi laboriosa, com p. e. el precepte mosaic: "No tindràs altres déus davant meu" (Deut. 5,7), que Llull interpreta en el sentit que els jueus, en rebutjar el Déu u i tri, creuen en un Déu aliè al Déu veritable; o l'expressió bíblica: "Déu fort" (Is. 9,5), a la qual Llull dóna una significació trinitària gràcies als correlatius.

En general, el Liber praedicationis contra Judaeos encaixa amb els corrents de l'apologètica antijudaica anteriors al Pugio fidei de Ramon Martí. Les autoritats al·legades són les del Vell Testament, interpretades d'acord amb la tradició cristiana. L'ús contemporani de fonts extrabíbliques com el Talmud o els Midrashim no forma part, segons sembla, dels mètodes apologètics del nostre autor. No cal dir-ho: el fort de Llull no és pas l'exègesi, sinó l'especulació. El Liber praedicationis contra Judaeos no és cap excepció. Com en la resta de la seva obra, Llull hi desenvolupa una argumentació, basada en les dignitats i els correlatius, que inclou una concepció essencialment activa i, per això, trinitària i cristològica de la Divinitat, en el si de la qual el Déu-home, Jesucrist, apareix com a suprema teofania

i raó última de la creació del món¹⁵⁷.

Llull és sempre Llull. La fe cristiana és més vertadera que la jueva o islàmica, perquè el Déu en qui creu és el Déu més gran. "Els cristians creuen efectivament que en l'essència divina, així com en la seva deïtat, hi ha trinitat, és a saber, deïficant, deïficat i deïficar.... I els cristians creuen també en l'encarnació del Fill de Déu. Per això tenen una fe més alta que els jueus i els sarraïns, els quals no hi creuen. Car, així com l'ànima racional unida al cos humà eleva i exalta la natura corporal fins a la sublimitat de la bondat, de la grandesa i del poder, així la natura divina, unida a la humanitat de Crist, eleva i exalta tot l'univers creat fins a la sublimitat, és a dir, fins a la bondat, la grandesa i el poder etc.. La raó d'això és que la naturalesa divina és unida a la naturalesa humana de Crist, la qual participa en les cinc potències, de les quals es compon l'univers, és a saber, l'elementativa, la vegetativa, la sensitiva, l'imaginativa i la racional. La llei dels jueus i dels sarraïns no pot assolir una fe tan alta i sublim"¹⁵⁸.

Llull no va aixecar de cop i volta el seu imponent edifici apologètic, sinó al llarg d'una evolució ben coneguda, però diferentment interpretada, que s'expressa bàsicament en el pas d'un sistema quaternari a un altre de ternari i definitivament trinitari. La reducció dels principis a set i la introducció dels correlatius són el resultat lògic d'aquest procés. En aquest

¹⁵⁷Cf. J. MILLAS VALLICROSA, El "Liber praedicationis contra Judaeos" de Ramón Llull, Madrid-Barcelona 1954, Introducción, p. 57.

¹⁵⁸Liber praedicationis contra Judaeos, s. 30 (ROL, XII, ps. 51 i s.).

sentit, el pensament apologètic de Llull té una unitat i una coherència indiscutibles.

No esdevé el mateix en el cas de Ramon Martí. Com hem esmentat més amunt, el seu pensament apologètic es desenvolupa en dues etapes força dissemblants: una més aviat arabitzant i una altra d'hebraïtzant. La primera, representada sobretot per l'Explanatio symboli apostolorum, es mou encara en l'horitzó intel·lectual de l'agustinisme. No es estrany aleshores que els punts de convergència amb Llull siguin relativament abundants. La segona, representada pel Capistrum judaeorum i pel Pugio fidei és doctrinalment de caire tomista. No cal dir, doncs, que els punts de contacte hi són força escassos, per a no dir nuls.

L'Explanatio symboli apostolorum és, com indica el seu títol, una exposició del credo cristià. S'obre amb una introducció encaminada a posar en relleu els pressupòsits de l'exposició: la necessitat de la fe per al coneixement de Déu i l'autenticitat i integritat dels llibres sobre els quals recolza aquesta fe: les Sagrades Escripures. El cos de l'obra desenvolupa successivament en dotze capítols els corresponents articles del credo que, seguint una tradició de l'època, Martí atribueix a cadascun dels dotze apòstols: Déu u i tri (1er.): Crist, el fill etern de Déu, en la seva vinguda, passió, resurrecció, ascensió i en la seva tornada com a jutge de vius i de morts (2on-7è); l'Esperit Sant i l'Església (8è-9è); la comunió dels sants, la resurrecció dels morts i la vida eterna (10è-12è). Si ens ateniem a aquesta estructura formal, caldria caracteritzar l'Explanatio com un tractat teològic. La seva originalitat rau en el fet que és ensems una apologètica. L'autor

endega la seva obra a la instrucció dels fidels cristians, però bo i mirant sempre de reüll a musulmans i jueus. Aquest accent semític impregna l'exposició i aflora en més d'una ocasió.

La polèmica islamo-cristiana és la que salta als ulls. Martí al·ludeix per primera vegada als musulmans en tractar de la integritat dels llibres sants. Si l'Alcorà, escrit en una única llengua, és considerat per ells íntegre i inalterat, amb quanta més raó ho serà el cànon de les Escriptures, escrit i transmès en les més diverses llengües!¹⁵⁹. Després les al·lusions són gairebé contínues. Martí defensa p.e. contra els musulmans de l'acusació d'idolatria el culte de Maria i dels sants¹⁶⁰; refuta l'opinió segons la qual Crist no patí i morí efectivament, al·ludint al seu sepulcre, conservat a Jerusalem i venerat pels seus mateixos correligionaris¹⁶¹; contraposa l'ascensió de Crist al cel, esdevinguda en ple dia i en presència dels deixebles, amb la pretensió de Mahoma, d'haver pujat també al cel, però de nit i sense que ningú el veiés¹⁶²; refuta finalment la doctrina de Mahoma sobre la poligàmia i el divorci i la seva concepció grossera del paradís¹⁶³.

No és menor l'interès de Martí per la polèmica judaico-cristiana. Aquest interès es palesa primer de tot en el pes específic que Martí atorga al Vell Testament en l'argumentació

¹⁵⁹Cf. *Explanatio*, p. 454.

¹⁶⁰Cf. *ibid.*, p. 456.

¹⁶¹Cf. *ibid.*, p. 478.

¹⁶²Cf. *ibid.*, p. 481.

¹⁶³Cf. *ibid.*, ps. 488 i ss.; 492 i ss.

escripturística. No manquen tampoc al·lusions concretes, p.e., en tractar de la integritat de les Sagrades Escripures, tan lligades a la història del poble jueu¹⁶⁴. Bastarà que fem esment ara i ací del tractament de la qüestió messiànica, el qual conté ja en germen els desenvolupaments ulteriors del Capistrum judaeorum i del Pugio fidei. Martí demostra extensament que Jesucrist és el Messies esperat pels jueus per aquestes quatre raons: 1er.) La pèrdua del ceptre per part de Judà; 2n.) l'acompliment de les setanta setmanes de Daniel; 3er.) la realització dels signes i miracles, predits per Isaïes; 4rt.) la conversió dels gentils, anunciada per David, Isaïes i Zacaries¹⁶⁵.

Dellà aquest vessant apologètic, l'Explanatio mereix la nostra atenció pels seus punts de contacte amb el pensament lul·lià. Esmentàvem suara que l'obra es mou en l'horitzó doctrinal de l'agustinisme. La pedra de toc rau en la concepció circular de la relació entre dogma i dialèctica o, més senzillament, entre fe i raó. La positura de Martí és efectivament molt similar a la de Llull. La prioritat de la fe enllaça amb l'exigència racional de demostració. Tenim un exemple del que acabem de dir en el tema de la Trinitat. Martí parteix com a pressupòsit de l'ensenyament de la fe, però malda per a guanyar-lo i fer-lo palès per mitjà de la raó. La Trinitat, ens diu, és un misteri superior a la intel·ligència humana. "El qui vulgui entendre-la perfectament cal que recolzi més en la fe que

¹⁶⁴Cf. *ibid.*, ps. 452 i ss.

¹⁶⁵Cf. *ibid.*, ps. 473 i ss.

en la raó, car, atès que Déu és incomparablement més gran que qualsevol enteniment creat, cap enteniment creat el pot comprendre perfectament."¹⁶⁶. D'ací no se segueix, però, que la raó no hi tingui res a dir. Els mateixos filòsofs pagans en tingueren un índici en la mesura en què reconegueren en abstracte el poder, la saviesa i la bondat de Déu¹⁶⁷. Encara més, suposat el coneixement que ens en dóna la fe, Martí no dubta a afirmar que la Trinitat de persones en Déu pot ser reconeguda d'alguna manera per la raó. Per aixó i "perquè no tots els homes savis accepten l'autoritat dels llibres sants, mentre que tots ells, fidels o infidels, s'atenen a la raó"¹⁶⁸, després d'haver provat la Trinitat per l'Escriptura, Martí addueix també com a prova una sèrie de raons. no hi fa res que no les qualifiqui, com Llull, de "necessàries": en el fons les hi té. Ho mostra el fet que, en acabar-ne l'exposició, asseveri: "Es clar, per a tothom que no contradigui la veritat i vulgui entendre tal com pot ser entès, que Déu és u i tri"¹⁶⁹.

Les conseqüències d'aquest plantejament es fan perceptibles immediatament en el tractament concret de la qüestió de Déu. Martí no esmerça ni una sola línia a provar-ne l'existència, segurament perquè d'acord amb els cànons de l'agustinisme la té per evident, i també perquè la unicitat de Déu és un pressupòsit comú a cristians, jueus i musulmans. El que ell vol deixar ben

¹⁶⁶Ibid., p. 457.

¹⁶⁷Cf. *ibid.*, p. 461. Noteu que aquests tres atributs divins es corresponen exactament amb tres dignitats lul·lianes.

¹⁶⁸Ibid., p. 457.

¹⁶⁹Ibid., p. 459.

assentat no és tant la unitat de Déu, com la Trinitat. Les raons que en aquest sentit addueix recorden de vegades qualche motiu del pensament lul·lià. Martí p. e. atribueix a Déu de manera eminent la unitat, la veritat i la bondat que trobem en les criatures, però amb aquesta diferència fonamental, que mentre que en les criatures les propietats d'una cosa no són la cosa mateixa, en Déu tot el que hi ha en ell és Déu mateix. D'ací dedueix Martí l'existència en Déu d'una trinitat de persones que participen de la mateixa naturalesa divina¹⁷⁰. En una altra ocasió, Martí concep Déu com una deu que brolla eternament, d'on se segueix que cal distingir en el si de la Divinitat el qui dóna o el generant, el qui rep o l'engendrat i el do d'ambdós, en altres mots el Pare, el Fill i l'Esperit Sant¹⁷¹.

L'agustinisme de Martí és fa també palès en la qüestió aleshores tant debatuda, de la possibilitat o impossibilitat d'una creació ab aeterno. Martí, com Llull, opta per la solució negativa. Eternitat i creació s'exclouen contradictoriament. "L'etern, efectivament, pel seu propi concepte està mancat de començament. El creat, en canvi, pel seu propi concepte, té un començament. Ambdós conceptes es contradueixen i no poden ser predicats d'una mateixa realitat. Per tant, atès que el món amb tots els seus elements tingué un començament i entra per això mateix dins la noció de criatura, és impossible que sigui etern. Les coses que tingueren un començament no poden tenir l'eternitat per mesura de la duració, ans al contrari, el temps, que és la

¹⁷⁰Cf. ibid., p. 459.

¹⁷¹Cf. ibid., p. 459 i s.

mesura de les coses mudables, fou creat juntament amb elles"¹⁷².

Fins ací l'agustinisme de Martí era la clau dels seus contactes doctrinals amb Llull. En la problemàtica cristològica s'escau exactament el contrari: la fidelitat del dominic català a la tradició agustiniana i, molt especialment, al llegat anselmià, l'allunya decisivament de la concepció lul·liana. Si la cristologia de Llull és de caire primàriament incarnacionista, la de Martí és de caire exclusivament soteriològic. L'encarnació és per a la redempció. La consideració de l'encarnació pro priori a la de la redempció, no li passa pel cap. La resposta a la pregunta Cur Deus homo coincideix per a ell amb el desenvolupament de la qüestió sobre la necessitat de la redempció.

Aquesta resposta abasta pròpiament dues preguntes. Era necessària la redempció? Convenia que el redemptor fos precisament el Déu fet home? A ulls de Martí, la primera pregunta no posa gaires embolics. La redempció era necessària, atès que de resultes de la caiguda del primer home la humanitat sencera, compresa en ell, restà inclusa en el pecat¹⁷³. La segona pregunta, en canvi, li dóna peu a desenvolupar la seva concepció soteriològica de l'encarnació. Martí no dubta ni un moment que convenia a la bondat i saviesa de Déu reparar la més perfecta de les seves obres, malmesa pel pecat. El problema és només: com?. Pel que fa a aquest punt, Martí planteja el nus de la qüestió de

¹⁷²Ibid., p. 460. Vegeu una anàlisi crítica de les raons de Martí en favor de la Trinitat a M. SOLANÀ, Corroboración filosófica del dogma de la Trinidad por Ramón Martí, RF, 26 (1963), pp. 334-368.

¹⁷³Cf. ibid., p. 471.

tal manera, que només Déu en persona el pugui desfer.

Efectivament, el pecat és una ofensa de Déu que demana de justícia, una satisfacció còngrua. S'esdevé tanmateix que cap creatura dotada de raó, ni l'àngel ni l'home, és apta per a donar-la-hi. El primer, perquè no representa a l'ofensor. El segon, perquè la grandesa de la satisfacció es mesura per la grandesa de la persona ofesa i, com que Déu és infinit, també caldria que ho fos la satisfacció, cosa que ultrapassa les possibilitats humanes. Només resta, doncs, que Déu, l'ofès, se la doni d'alguna manera a si mateix. Per a reblar el clau, Martí afegeix a aquesta argumentació de caire jurídic, un motiu estrictament teològic. Adhuc en el cas que un àngel o un home poguessin fer de mediadors entre Déu i la humanitat pecadora, una raó de conveniència impedeix que ho fossin. Entre el redemptor i el redimit s'estableix una relació de dependència absoluta, que només convé a Déu. Altrament, l'home es veuria empès a reverenciar el seu redemptor com a senyor, i cauria en l'idolatria. En altres mots, l'home tindria inevitablement dos senyors, donat que hauria de dir-se: "El creador no féu res per a mi: digué i tot fou fet. Però el redemptor i el restaurador, patí i morí per mi"¹⁷⁴. Cal, doncs, que el redemptor sigui Déu i, atès que aquest és per naturalesa impassible, cal que s'encarni, o sigui, que s'uneixi hipostàticament amb un home, per a satisfer així com a Déu fet home el greuge inferit per l'home a Déu¹⁷⁵.

En resum, contràriament a Llull, Martí no concep una

¹⁷⁴Ibid., p. 471.

¹⁷⁵Cf. *ibid.*

encarnació que no sigui redemptora. No cal dir que el dominic català depèn ací decisivament de Sant Anselm. Els punts cabdals de l'argumentació, la dialèctica de pecat i satisfacció sobre la qual reposa i l'exclusió de qualsevol altra forma de redempció que no fos la duta a terme pel Déu fet home, per tal com en aquest cas la creatura no dependria únicament i absoluta del seu Creador, porten inequívocament l'empremta de la grandiosa síntesi cristològica, traçada pel teòleg benedictí en les pàgines memorables del Cur Deus homo.

No sabem exactament quan inicià Martí el revolt, que el portaria pas a pas a una apologètica d'encuny tomista, quant a la doctrina, i de caire exegetico-positiu, pel que fa al mètode, però tot fa pensar que el detonador del canvi fou el nou gir adoptat per la controvèrsia cristiano-judaica arran de la disputació de Barcelona de 1263. En qualsevol cas Martí, del qual sabem per testimoni propi que gaudia, com Llull, del privilegi reial de predicar en les sinagogues¹⁷⁶, comença a esmerçar-se a fons en l'aprenentatge de les difícils qüestions relacionades amb la missió judaica. Ara bé en els contactes amb els seus novells interlocutors el dominic català s'adonà molt aviat que el mètode de discussió basat en l'especulació teològica, era totalment ineficaç. El que calia ací era partir dels llibres sagrats dels jueus i interpretar-los amb llurs propis mitjans exegetics. Encara més, per evitar escapatòries i digressions, calia tenir el text a mà i escrit en llur pròpia llengua. Martí ho explica de manera gràfica en el proemi del Capistrum judaeorum. "Entre

¹⁷⁶Cf. A. CORTABARRIA, El estudio de las lenguas en la Orden dominicana, p. 112.

les altres coses que concorren en les disputacions dels jueus, cal fer esment dels molts fraus amb què refusen conèixer Déu i la veritat i de les moltes espècies i maneres d'enganyar... Per tal d'evitar l'avorriment, em limitat~~é~~é a aquestes tres.

La primera és negar més per malícia que per manca de coneixement allò que hom addueix del Talmud en contra d'ells. Contra això vindrà molt bé que aquest opuscle s'escrigui no només en llatí, sinó també en hebreu...

La segona manera de captar-se en llur perfídia és que molt rarament, per a no dir mai, no responen a allò que se'ls pregunta, sinó que passen i fan passar llur interlocutor d'una cosa a l'altra. El qui els segueixi, rarament evitarà el desconcert, com també rarament els conduirà a la conclusió i encara més rarament a la meta...

La tercera manera, de la qual ells amb freqüència fan us, es que responen a la qüestió al marge i al final, anteposant-hi un llarg discurs sobre la santedat dels patriarques, sobre el número i la qualitat dels seus miracles, sobre la glòria de la llei escrita de la mà mateixa del Creador, sobre la paraula adreçada per Déu a llurs pares, adès directament, adès valent-se dels àngels i dels profetes. En aquestes i altres coses semblants i en respostes sornegueres s'entretenen fins que han gastat tot el temps. Ho fan així a fi que, si infringies en la disputa llur glòria ampullosa, ells romanguin en llur resposta invictes o vencedors o, a l'inrevés, tu no tinguis temps per a dissipar els interrogants pendents. Però si en tinguessis i amb les millors raons esclarissis això i allò, no et pensis pas que ells surtin de l'amagatall o abandonin el frau i l'engany. I així

quan haurien de sentir-se avergonyits, per a fer-te enrogir i per a convertir les teves raons de vertaderes i fortes en frívoles i nul·les, comencen a mostrar llur admiració pel fet que una persona sàvia com tu, tan prudent, tan cauta i tan discreta, pugui dir tals paraules, sostenir tals propòsits o inventar faules semblants"¹⁷⁷. Vet aquí perquè Martí es resolgué a portar la discussió a un terreny més tranquil: el de la paraula escrita. Allí podria desenvolupar amb rigor la seva argumentació exegètica i atendre meticulosament a totes les possibles objeccions.

El Capistrum judaeorum és un primer pas en el nou camí obert pel nostre autor. L'obra s'adapta exactament tant pel contingut com pel mètode a la mentalitat judaica. Efectivament, el punt cabdal on es dividien aleshores -i ara- cristians i jueus rau en la qüestió messiànica. Per als primers el Messies ja havia vingut. Per els segons és encara el qui ha de venir. El problema de fons resideix en la concepció diferent del messianisme, més espiritual i transcendent en el cas dels cristians i més terrenal i política en el dels jueus. Els mateixos motius que mouen els cristians a reconèixer en Jesús el Messies promés, n'aparten als jueus. En el Capistrum Martí ataca de front aquesta qüestió enverinada. El tema a debatre és exclusivament la vinguda del Messies. "Perquè ningú no pot posar un fonament millor que Crist Jesús, per aixó comença per ell aquest llibre, on... es provarà que el Messies, és a dir, el Crist no solament ha de venir, sinó també que nasqué abans de la destrucció del temple i vingué. I que ningú fou o pogué ser el Messies llevat de Jesús, Senyor

¹⁷⁷Capistrum, Proemium, 3-6, ps. 56 i ss.

nostre"¹⁷⁸. L'obra es departida en dues parts. La primera presenta set arguments per a demostrar que el Messies ja ha vingut. La segona respon a set objeccions dels jueus contra la realitat d'aquesta vinguda. Tant les proves com les objeccions recolzen sempre en textos de l'Escriptura. Martí s'atenia així a les exigències dels interlocutors. Es tractava de fer-los palès, amb la Bíblia a la mà i amb els recursos d'una exègesi rigorosa, que tenia bon compte de l'estudi del text hebreu, del context literari i de la tradició rabínica, que el Messies que ells esperaven era el mateix, del qual els cristians confessaven la vinguda.

El Capistrum es mou, doncs, en el solc obert per Pau Crestià en la disputació de Barcelona, però bo i aixamplant-lo i incrementant-lo amb elements nous, entre els quals n'hi ha un de tan rellevant, que cridà l'atenció del seu confrare Tomàs d'Aquino. Efectivament, en la raó sèptima de la primera part, Martí, prenent partença dels miracles de Crist, desenvolupa un raonament que va dels efectes a la causa, o sigui allò que els escolàstics anomenaven una demostració quia o a posteriori. L'art del raonament, subratlla el nostre autor, ensenya que és lícit concloure dels efectes a les causes. Ara, Crist i els seus seguidors feren obres admirables que superen les forces de la naturalesa (p.e. curació de malalts, ressurrecció de morts, canvi dels elements naturals i de les ments humanes, etc.). la veritat de les quals es comprova a més a més per l'efecte que se'n seguí: la conversió estupenda del món civilitzat greco-romà a la fe

¹⁷⁸Ibid., I. 1, p. 68.

cristiana, obrada sense la força de les armes ni promeses d'avantatges temporals per homes rudes i il·letrats. Que tot això no s'escaigué per atzar, sinó per disposició divina es mostra en fet que, Déu, pels oracles dels profetes, havia predit que ho faria. I el dominic català conclou: "Aquesta admirable conversió del món a la fe cristiana és un indicati tan cert dels signes passats, que ja no cal repetir-los, per tal com es palesen de manera evident en llur efecte, maldament Déu, per a confirmació de la fe, no deixi d'obrar miracles també en els nostres temps per mitjà dels seus sants"¹⁷⁹.

L'adopció en el Capistrum del mètode exegètic-positiu és per a Martí una adquisició definitiva. El Pugio no comportarà respecte a això cap pas enrera, però sí una notable ampliació de perspectives. Martí s'encara ara a tots els fronts possibles: els pagans que no coneixen Déu, els filòsofs que neguen la seva existència, tenen l'ànima per mortal o cauen en greus errors respecte al començament del món, la Providència i la resurrecció i, finalment, els jueus i els musulmans. És simptomàtica en aquest sentit la grandiosa arquitectura del Pugio, traçada pel nostre autor d'acord amb un pla d'Alatzell¹⁸⁰. Hi ha homes mancats de llei i altres que viuen sota una llei que consideren rebuda de Déu. Aquests darrers són els jueus, els cristians i els musulmans. Els primers inclouen una generació inconvertible, però Martí els distribueix en tres grups, i els fa representar per tres corrents filoscòfics:

¹⁷⁹Ibid., VII, 20, p. 298.

¹⁸⁰Cf. Pugio, I, c. I, p. 192 i ss.

En primer lloc, els mundans que neguen Déu i fan del plaer el bé suprem. El seu representant principal és Epicur, però són molts: els homes sota el cel que segueixen els seus principis. Després els físics o naturalistes que neguen la immortalitat de l'ànima i consideren, en conseqüència, que després de la mort ni hi ha premi per els justos ni càstig per als ímpius. La paternitat del grup es atribuïda a Galè, però en formen part "no només homes lletrats que discuteixen subtilment aquestes qüestions, sinó també un nombre in comptable d'homes il·letrats i altres menes de gent"¹⁸¹. Finalment, els filòsofs adictes a la metafísica, els quals, conscients dels errors i limitacions de les dues escoles anteriors, malden per a superar-les. Pertanyen a aquest darrer grup pensadors tan il·lustres com Sòcrates, Plató i sobretot Aristòtil amb els seus dos grans intèrprets àrabs, Avicenna i Alfarabi. Aquests últims, tanmateix, caigueren malauradament en tres greus errors: l'eternitat del món, la ignorància de Déu respecte als fets i esdeveniments singulars i la negació de la resurrecció. Fidel a l'esquema d'Algartzell, Martí no fa esment d'Averrois. El tindrà no gensmenys molt present en el tractament ulterior d'aquestes qüestions.

D'acord amb aquest pla, Martí duu a terme en el *Pugio* una doble comesa: una de caire més aviat filosòfic i una altra de caire teològic-apologètic. La primera es el tema de la primera part de l'obra. La llista dels errors en què caigueren els filòsofs pagans, li ofereix l'elenc de les qüestions a tractar. I així enfront dels dos primers grups, els mundans i els

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 193.

naturalistes, defensarà positivament l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima, mentre que, enfront del tercer refutarà negativament les tesis de l'eternitat del món, el desconeixement diví dels fets singulars i la impossibilitat de la resurrecció. Cal subratllar que aquestes tres darreres qüestions s'adjudiquen la part del lleó: vint-i-dos capítols sobre un total de vint-i-sis. La raó és clara. Sota aquesta trinitas nequissima errorum és fàcil endevinar les doctrines característiques de l'averroisme llatí o aristotelisme heterodox, que aleshores feien furor a París.

Martí, doncs, coincideix amb Llull en haver tingut consciència del perill que representava per la unitat de la Cristiandat el nou front de batalla obert en el seu propi si i en haver esmerçat com aquell a la seva contenció els seus darrers esforços. Es cert que les armes amb les quals lluita el dominic català no són sempre pròpies, sinó rebudes en préstec del seu confrare Tomàs d'Aquino. Però és clar, en qualsevol cas, que "la primera part del Pugio s'escrigué, tot i que no ho sembli, de cares a l'ambient europeu, i reflexa les discussions tingudes a la Sorbona entorn de l'averroisme llatí"¹⁸².

La segona i tercera part del Pugio ens retornen al marc hispànic de la controvèrsia entre els homes de les tres religions del llibre. Es tracta ara d'establir enfront de jueus i musulmans la veritat de la fe cristiana. Martí ho duu a terme seguint un pla minuciós i molt meditat, el tret fonamental del qual rau en posar la història en la base de la teologia. La segona part és

¹⁸²T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofia cristiana, I, p. 160.

íntegrament un tractat contra el judaisme, centrat a més de forma exclusiva en el tema messiànic, al qual s'esmercen tretze dels seus quinze capítols. Martí, doncs, no perd el temps en foteses, sinó que va de dret al gra. Ell sap que en la qüestió de la messianitat de Jesús està en joc l'èxit o el fracàs de la seva comesa. Per aixó reassumeix i amplia l'argumentació del *Capistrum* i prova llargament per l'acompliment de les profecies i pels miracles evangèlics que el Messies promés i esperat ja ha vingut¹⁸³. Martí té compte també de les dificultats provinents de la concepció diferent del Messies de jueus i cristians i s'esmerça a mostrar als primers que, segons les mateixes Escripures judaïques, el Messies havia de patir i morir i que els textos que parlen de la seva glòria no es refereixen a la primera vinguda, sinó a la seva tornada a la fi del temps¹⁸⁴.

La tercera part és una defensa del dogma cristià en els seus tres punts cabdals: unitat i trinitat de Déu, creació i caiguda de l'home i redempció obrada pel Déu-home, Jesucrist¹⁸⁵. Cal remarcar que aquest darrer apartat és el més extens: Martí hi dedica exactament vint capítols. L'argumentació retorna així en espiral sobre el punt de partença. El Messies apareix ara com a redemptor en tota la glòria de la seva condició divina. Martí aborda a fons el misteri cristològic: naixement, passió, mort, resurrecció, ascensió i exaltació del Fill de Déu a la dreta del Pare, per a acabar l'exposició amb el tema de la nova llei de

¹⁸³Cf. *Pugio fidei*, II, caps. 3-10.

¹⁸⁴Cf. *ibid.*, II, caps. 11-15.

¹⁸⁵Cf. *Ibid.*, III, dist. 1-3.

gràcia, segellada per la vinguda de l'Esperit Sant¹⁸⁶. L'obra es clou amb el problema de la reprobació dels jueus i de llur situació després de l'ascensió del Senyor fins a la conversió futura de la resta d'Israel¹⁸⁷.

Comparem ara el Pugio amb l'Explanatio per a fer-nos càrrec de la virada duta a terme pel nostre autor. Ja no es tracta ara d'enllaçar la primacia de la fe amb l'exigència racional de demostració. Raó i fe es mouen en dos plans diferents, per bé que interrelacionats. A la primera correspon la prioritat en les qüestions filosòfiques i a la segona en les teològiques. En la filosofia les qüestions es resolten per raons necessàries, cosa que és impossible en la teologia. La posició de Martí és tallant: "Els articles de la fe no poden ser demostrats¹⁸⁸. En conseqüència, Martí s'absté de provar la Trinitat per raons naturals, però, an canvi, a l'inrevés del que féu en l'Explanatio, s'esmerça a demostrar rigorosament, per la raó, l'existència de Déu¹⁸⁹ i la immortalitat de l'ànima¹⁹⁰.

¹⁸⁶Cf. ibid., dist. 3, caps 1-20.

¹⁸⁷Cf. ibid., caps 21-23.

¹⁸⁸ibid., I, c. 13, p. 229.

¹⁸⁹Cf. ibid., c. 2, pp. 194-196. La demostració de l'existència de Déu es fa a posteriori, d'acord amb la filosofia que ensenya que "es pot concloure dels efectes a llurs causes" (p. 195). Martí addueix cinc proves, tres de les quals coincideixen amb les de la Summa contra gentiles (I, c. 13): la prova per la causalitat, pel moviment i per l'ordre del món. Manca, en canvi, la prova dels graus de l'ésser. En lloc d'elles, Martí n'afegeix dues de noves, per bé que reiteratives: pel coneixement que l'ànima té del seu començ i pel testimoni de la creació.

¹⁹⁰Cf. ibid., c. 4, pp. 199-207. També aquí Martí barreja raons preses de la Summa contra gentiles amb altres, de valor desigual, de collita pròpia. Procedeixen de la Summa les demostracions que prenen com a punt de partença la impossibilitat

El nou plantejament de la relació raó-fe, es reflexa també en la qüestió debatuda sobre l'eternitat del món o, al contrari, el seu començament en el temps. Martí analitza llargament els arguments adduïts en un o altre sentit i mostra que les raons sobre les quals recolzen no són necessàries. D'aquesta manera arriba a la conclusió que el començament temporal o, com ell diu, la "novetat" del món "es coneix només per la revelació i no pot ser demostrada per la raó"¹⁹¹. No cal pas recordar que Tomàs d'Aquino havia dit el mateix¹⁹².

Aquesta autonomia de la raó en el seu propi camp no és obstacle a la seva ulterior subordinació a la fe. Martí s'oposa al racionalisme dels representants de l'aristotelisme heterodox que proclamaven l'excel·lència de la vida filosòfica i preferien l'estudi de la filosofia al de la teologia. Els qui posposen la teologia a la filosofia "no presenten més que menjets mal cuites i mal salades"¹⁹³. Hi ha moltes coses vertaderes, de les quals no coneixem la raó. I en definitiva allò que salva no és la ciència, sinó la fe. Senyora en el seu propi àmbit, la filosofia està al servei de la veritat superior de la fe. El mateix Pugio n'és un

que l'ànima té de corrompre's: perquè no depèn del cos; perquè la seva perfecció rau en l'abstracció del cos; perquè la seva operació més pròpia és la d'entendre; perquè coneix les coses immaterials; perquè no s'afebleix amb el cos, etc. Manca, en canvi, la prova tomista pel "desig natural" de romandre per sempre. En lloc d'ella Martí atorga un relleu particular a la "prova moral": la necessitat d'una retribució justa, per part de Déu, del comportament de l'home en aquest món.

¹⁹¹Ibid., c. 13, p. 229.

¹⁹²Summa contra gentiles, II, caps. 31-38. Vegeu també Summa theol., I, q. 46, arts. 1-2.

¹⁹³Pugio fidei, I, c. 5, p. 213.

bon exemple. De fet, les qüestions filosòfiques de la primera part s'adrecen als més amplis horitzons teològics de les dues restants, i esdevenen així autèntics preambula fidei, la finalitat dels quals es d'encaminar el no creient fins al llindar de la revelació cristiana.

Aquest esmerç de la raó al servei de la fe es fa palès en el desenrotllament ulterior del Pugio. Si Martí ha renunciat als seus anteriors intents de demostració de les veritats de la fe per raons naturals, no ha pensat mai a renunciar a la raó. Com a bon medieval, ell segueix creient en l'eficàcia d'una demostració concloent. No desespera de portar els seus interlocutors al reconeixement de la veritat cristiana. Es qüestió només d'esbossar un nou tipus de prova, de la qual ells no puguin rebutjar les premisses. En absència de premisses de raó, Martí només pot valer-se de dues coses: dels textos de l'Antic Testament i d'alguns fets extraordinaris a través dels quals Déu hagi volgut manifestar el seu designi salvador. Els primers, amb el llegat ingent de la tradició rabínica, es troben en la base del pensament judaic contemporani; els segons, en opinió del nostre autor, s'imposen a tothom que tingui dos dits de front.

Vet aquí perquè Martí introdueix de nou en el Pugio el passatge suara esmentat del Capistrum sobre el valor demostratiu dels miracles de Crist, no sense algunes adicions, i amb aquesta advertència prèvia: "Els miracles del Senyor i dels seus consten per l'Escriptura, per reconeguda fama (crebra fama) i per raó

necessària i demostrativa"¹⁹⁴. Es tracta un cop més de la *ratio ex effectu*: els miracles com a signe de la intervenció divina a favor de la fe cristiana, l'estupenda confirmació dels quals es palesa en l'efecta admirable que ells mateixos produïren: la conversió del món¹⁹⁵. En aquest sentit, completant un pensament apuntat en el *Capistrum*, Martí no dubta a asseverar que "negar els miracles de Crist només porta a admetre un miracle més gran"¹⁹⁶. D'aquesta manera, el dominic català s'encara amb la dificultat de provar directament la fe cristiana, de la qual ell mateix havia estat testimoni en els seus contactes amb els musulmans i jueus a Tunis i a Barcelona¹⁹⁷.

I vet aquí també perquè el *Pugio* concedeix un espai tan dilatat a l'argumentació exegetica. Martí vol vèncer els adversaris amb llurs pròpies armes. Però aquestes no s'empren a cegues, sinó en una mena de torneig intel·lectual. És significatiu que Martí acabi de vegades els seus llargs desenrotllaments exegetics, apel·lant a les conseqüències del raonament. No cal dir que el sentit d'aquest raonament és nou. No és qüestió de demostrar una veritat a partir de premisses racionals, inexistents en aquest cas, sinó d'assenyalar vers una veritat, que l'interlocutor, sense tenir-ne consciència, d'alguna

¹⁹⁴Ibid., II, c. 8, p. 365. Vegeu també *ibid.*, pp. 292-97. Martí, seguint Avicenna i Algatzell, entén per "crebra fama" l'acord o consens unànim de tots els narradors respecte al fet narrat. Tal consens no pot basar-se en la mentida i engendra certesa històrica. Vegeu *Pugio fidei*, II, p. 366.

¹⁹⁵Cf. *ibid.*, p. 367 i ss.

¹⁹⁶*ibid.*, p. 368.

¹⁹⁷Cf. P. MARCH, *Introducció*, l.c., p. 370.

manera ja posseïa. És el que Martí duu a terme en el cas de la Trinitat i de la messianitat i divinitat de Jesucrist.

En la sistemàtica del *Pugio* correspon a la Trinitat un lloc de gran relleu. Martí sap molt bé que aquesta veritat és com la porta d'entrada al misteri cristià. Per això s'esforça a persuadir-ne als seus interlocutors jueus. A aquest fin pren partença d'una tradició rabínica, que afirma l'existència en el si de la Divinitat d'una sèrie de propietats essencials. La constatació és important, car confirma l'encert de Llull en establir com a base del seu pensament apologètic la doctrina de les dignitats. Heus ací un text prou significatiu: "Amb deu propietats de Déu fou creat el món, és a saber, la saviesa, la prudència, la ciència, la fortalesa, el poder, la increpació, la justícia, el judici, la pietat i la misericòrdia"¹⁹⁸. Martí, però, no argumenta, com Llull, a partir de l'activitat intradivina d'aquestes propietats, sinó que les reuneix en tres grups, representats pel poder, la saviesa i la bondat, i les atribueix respectivament al Pare, al Fill i a l'Esperit Sant. Els jueus, doncs, sense saber-ho, presagiaven d'alguna manera el misteri trinitari¹⁹⁹.

¹⁹⁸*Pugio fidei*, III, dis. 1, c. 5, p. 504.

¹⁹⁹Cf. *ibid.*, p. 505. En el cap. 6, ps. 507 i ss., Martí argumenta a partir dels textos de l'Antic Testament que parlen de la "Saviesa", que Déu té en si mateix des del principi, abans de la creació del món (*Prov.*, 8, 22 i ss.). D'ací dedueix Martí l'existència en Déu d'una distinció entre el posseïdor de la saviesa i la mateixa saviesa, en tant que posseïda, i veu en ella una prefiguració de les dues primeres persones de la Trinitat. Martí procedeix de manera anàloga en el cas de la doctrina bíblica sobre l'"Esperit" de Déu. La conseqüència que en treu és que "els cristians creuen en totes aquestes coses, tal com hi creieren els antics: llur fe i la dels antics sants és la mateixa" (p. 510).

Cal dir quelcom de semblant de l'altre eix del misteri cristià: la divinitat de Jesucrist. Martí toca aquesta qüestió en moltes ocasions²⁰⁰. Ens limitarem ací a fer esment d'un intent d'argumentació que pren partença de l'atribució al Messies, "a ell sol i a ningú més, llevat de Déu, del nom que és per damunt tot altre nom"²⁰¹, és a dir, el nom de Jahvé, amb el qual el Déu dels pares, el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, es donà a conèixer a Moisès des de l'esbarcer roent (Ex, 214). Anomenar amb aquest nom el futur Messies és equiparar-lo amb Déu. Ara bé, això és el que s'esdevé, segons el nostre autor, en una sèrie de profecies messiàniques (Is 28,5; Jer 23,5; Zac 2,10). Martí s'ho juga tot sobre aquesta carta. "Si ningú llevat de Déu és anomenat amb aquest nom, com diu Rabí Moisès (Maimònides) i nosaltres ho hem provat; si el Messies és anomenat amb aquest nom, com també hem provat, és clar a tots els qui no desconeixen les conseqüències del raonament, que el Messies és Déu. Que Déu l'hagués anomenat o l'hagués fet anomenar amb aquest nom en fals i no en veritat, és quelcom tan forassenyat que no es pot ni

²⁰⁰Vegeu *ibid.*, III, d. 3, c. 2, on Martí dedueix la divinitat del Messies del seu caràcter de salvador perpetu i definitiu: "Ad probandum igitur Messiam esse Deum, reducamus illa quae dicta sunt ad ordinem rationis et dicamus: cum solus Deus sit salvator salvatione perpetua, sicut in principio huius capituli ex verbis Esaiiae 43,3 et Oseae 13, 4 ostensum est, necnon et subiunctarum Traditionum testimonio probatum est; et iisdem testimoniis dicatur Messias salvator salvatione perpetua, sicut ostensum est: Messiam non solum hominem sed etiam Deum esse apud omnes illos qui rationum consequentias non ignorant vel quos diabolus culpis suis exigentibus non excoecat, manifestum est" (p. 646)

²⁰¹*Ibid.*, p. 641.

somniar"²⁰²

Hem arribat al final d'una llarga travessada. Es el moment d'enllaçar amb el principi i d'escatir una qüestió que a hores d'ara resta encara oberta. Si, com sembla, Llull pensà en Martí en descriure'ns el frare anònim del seu relat, cal reconèixer que no encertà del tot en la caracterització del missioner dominicà. Ben cert, el pensament de Martí és molt més positiu que el de Llull. Nogensmenys, és lluny de representar el que avui anomenariem un simple positivisme de la revelació, que s'acontenta amb recitar el credo a l'interlocutor no cristià, mentre li engega -com Bonhoeffer retreia a Barth- : "empassa't l'ocell o moriràs". De fet, el que està en joc, en la contraposició Llull-Martí no és tant l'antagonisme: mètode positiu-mètode racional, com dues concepcions diferents de la racionalitat. També Martí argumenta racionalment, però a un doble nivell: a partir de premisses de raó en les qüestions filosòfiques i a partir de premisses de fe en les teològiques.

Efectivament, el pensament apologètic de Martí inclou, com acabem de constatar, dues etapes força diferents, tant per raó dels seus destinataris principals, preferentment musulmans o jueus segons el cas, com per la seva orientació doctrinal, respectivament agustiniana o tomista. En la primera etapa, Martí desenvolupa una apologètica de caire afirmatiu-racional, en la

²⁰² *ibid.*, p. 654. Més endavant, *ibid.*, III, d. 3, c.3, Martí argumenta semblantment, bo i partint del salm 89: "Animadvertite, lector, qualiter in concursu istorum verborum ostenditur Messias esse Deus; Deus quippe, ut vides, loquitur huc David, quem per haec verba quae dicta sunt constat esse Messiam, tanquam Deum vocans illum 'Jahvé', quod est nomen Dei $\tau\epsilon\tau\rho\chi\rho\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\nu$, quod nemini convenit nisi soli Deo" (p. 671).

qual, semblantment a Llull, hom malda per a recuperar mitjançant la raó la dada la fe de la qual havia partit. En la segona, en canvi, elaborant ulteriorment la nova tècnica demostrativa emprada per Pau Crestià en la disputació de Barcelona i adoptant decididament la recent delimitació dels àmbits respectius de la raó i de la fe, duta a terme contemporàniament pel seu confrare, Tomàs d'Aquino, Martí esbossa un nou model apologetic de caire negatiu-racional, en el qual el recurs creixent a l'argumentació històrico-exegètica, amb tots els requisits científics que comporta: coneixement de les fonts de l'adversari, amb llur context literari i tradició doctrinal, enllaça amb una argumentació racional que es situa a un doble nivell: afirmatiu en les qüestions filosòfiques i negatiu en les teològiques. Ja no es tracta, com abans, de donar raó de les veritats de la fe cristiana, sinó només de fer veure a l'interlocutor infidel que, en negar-les, no és coherent amb la seva pròpia tradició doctrinal.

Llull, en canvi, no només prescindeix de la nova tècnica exegètica dominicana i torna a l'agustinisme en el mateix moment en què Martí l'abandonava, sinó que esbossa un nou model apologetic en el qual el conservadorisme doctrinal va igualat amb el realisme i l'audàcia missionera. Llull es fa càrrec de la "diferència" que representa l'interlocutor, no cristià i, per això, no li presenta d'entrada cap altra exigència que la de fer us senzillament de la seva raó²⁰³. El resultat és una apologètica

²⁰³No cal dir que la posició lul·liana està en concordança amb l'evolució del pensament filosòfico-teològic en els medis intel·lectuals de l'Islam contemporani, marcats decisivament pel racionalisme d'Averrois. No es pot afirmar el mateix pel que fa al judaisme, tot i l'influx renovellador que hi exercia un

radicalment oposada a la dominicana, en la qual l'argumentació racional substitueix a la històrico-exegètica. Si en la seva etapa de maduresa la tècnica de Martí era predominantment negativa, la de Llull és afirmativa. No es tracta tant de refutar els errors de l'interlocutor infidel, com d'ajudar-lo a entendre el que el cristià, en la seva fe, creu. En dir d'A. Bonner, en lloc de situar l'adversari a la defensiva, Llull li regala l'ofensiva i li ofereix l'oportunitat de discutir²⁰⁴, de prendre part en una dialèctica racional, el contingut concret de la qual era, en termes hegelians, l'exigència de penetració especulativa del contingut dogmàtic del cristianisme²⁰⁵.

En conjunt, entre Ramon Llull i Ramon Martí es dreça com a monjoia el canvi radical de perspectives filosòfico-teològiques, provocat en l'Occident cristià per l'irrupció massiva de l'aristotelisme. El pensament de Llull representa el moment culminant i, per això mateix, també el punt final d'una tradició doctrinal, de caire accentuadament racional, la qual, mitjançant els grans autors del segle XII, Ricard de Sant Víctor i Joan de

pensador de la talla de Moisès Maimònides. Allí la filosofia, si s'hi fa present, entronca amb l'experiència bíblica i és transcendida per ella. En aquest sentit, si l'intent especulatiu lul·lià podia enlluernar d'antuvi els interlocutors provinents del món de l'Islam, als representants d'un poble tan aferrat a la paraula revelada, com el jueu, els havia de semblar bo per a fer volar coloms. Per a ells era molt més terrible un home com Ramon Martí que lluitava amb les seves mateixes armes.

²⁰⁴Cf. A. BONNER, *L'apologètica de R. Martí i R. Llull*, l.c., p. 183.

²⁰⁵Com remarca A. BONNER, *ibid.*, p. 180, nota 31, aquesta exigència racional té tanmateix un efecte negatiu molt curiós, en el sentit que Llull arriba a una religió del Llibre sense llibres, una religió sense història en el temps. Gairebé es podria dir, una religió revelada sense els instruments de la revelació.

Salisbury, enllaça fins a Sant Anselm, Escot Eriúgena i Sant Agustí. En tots aquests pensadors la raó es mou, a vegades amb una audàcia desmesurada, dins l'horitzó omniabastador de la fe. D'ací ve la situació ambivalent -i en conseqüència embarassosa per a l'historiador- en què es troben: si d'una banda semblen desprendre un cert tuf de racionalisme, de l'altra semblen apropar-se al fideisme. De fet no es tracta ni d'una cosa ni de l'altra, sinó d'una manera molt peculiar de resoldre el problema complex i subtil de la relació fe-raó. L'originalitat de Llull rau en el fet que porta aquesta tendència fins a l'extrem, en el mateix moment en què la seva influència històrica començava a declinar. Per a dir-ho de manera dràstica: si Llull resulta nou en la seva època, és perquè és literalment anacrònic. Ell defensa aferrissadament el vell ideal agustinianà de la "saviesa" cristiana, quan gairebé tothom l'havia abandonat²⁰⁵.

²⁰⁵Aquest "anacronisme" es fa palès de forma ostentosa en el capteniment de Llull envers l' "averroisme llatí". Ell s'adonà molt aviat del verí letal que el nou corrent segregava. Respecte a això, no cal dir-ho, estava carregat de raó. Però, en canvi, fou incapaç d'adonar-se del que hi havia històricament d'inevitable en la irrupció contemporània de l'aristotelisme. No advertí sobretot que un moviment nou, com aquell, demanava mètodes i capteniments nous. Entre la unió agustiniana de fe i raó i el divorci, per a no dir l'oposició que entre una i altra establien els averroïstes, Tomàs d'Aquino havia buscat una via intermèdia: la distinció i la col·laboració entre ambdues. Llull, en canvi, s'encastella en la vella concepció agustiniana, i es fa incapaç des d'ella de dominar la situació. La seva croada contra l'averroisme passa per la defensa a ultrança de la positura agustiniana i, en conseqüència, per l'oposició tallant a "tota temptativa de divorci entre fe i raó, filosofia i teologia" (Cf. V. van STEENBERGHEN, La signification de l'oeuvre antiaverroïste de Raymond Llull, El, 4 (1960), p. 124). Es tractava, d'alguna manera d'una lluita a cegues. I així Llull, com havia fet l'arquebisbe de París, E. Tempier, en la seva ressonant condemnaió de 1277, fica en el mateix tupí les tesis averroïstes i les tomistes. Aquest "anacronisme" teològic enllaça amb un "integrisme", que no veu altra sortida a la situació que la condemnaió a totes passades. El 1311, en el Liber lamentationis philosophiae, dedicat al rei de França, Felip el

Ramon Martí formà part de primer d'aquest corrent. Després, però, el seu pensament cristal·litzà definitivament entorn del nou equilibri, introduït per Tomàs d'Aquino, en la vella relació fe-raó. D'ací l'evolució ulterior de la seva obra apologètica i la seva inscripció definitiva en l'òrbita del tomisme. No cal dir que el pensament de Martí dista molt de l'originalitat i de la coherència closa del de Llull. Aquest el supera amb escreix tant per la capacitat especulativa com per la qualitat literària i humana. Nogensmenys, l'apologètica de Ramon Martí -per manllevades que fossin les seves bases doctrinals- obrí en el seu temps, un camí nou i prometedor. Un camí que durant els darrers segles -avui ja no es podria dir el mateix²⁰⁷- es convertiria en

Bell, Llull demana l'auxili del braç secular per a posar fi a una situació tan lamentable. Poc després, Llull se'n va al Concili de Vienne a la cerca de la condemnaïó eclesiàstica. En la Petitio adreçada al Concili, Llull emplaça solemnement el Papa i els pares conciliars davant el judici de Déu. En el fons, com apunta M. Cruz Hernández, Llull es bat per la seva "idea" de la saviesa cristiana, és a dir, per a una concepció circular de les relacions entre fe i raó, filosofia i teologia, en la qual els papers d'ambdues estaven clarament delimitats: a la teologia corresponia el paper de "senyora" i a la filosofia el de "serventa" (cf. M. CRUZ HERNANDEZ, El pensamiento de Ramón Llull, p. 158 i ss.). Però aquesta concepció, d'arrel agustiniana, havia perdut ja l'hegemonia que abans tingué.

²⁰⁷El pensament cristià, bo i mantenint la distinció entre raó i fe i, en conseqüència, entre filosofia i teologia, concep avui llur inevitable relació de manera molt més complexa i estreta. Així, p.e., els preambula fidei, és a dir, les veritats revelades accessibles de dret a la raó i que es pressuposen lògicament a les inaccessibles, que hom tenia per l'objecte més propi de la "filosofia cristiana", són considerades avui més aviat intra fidei que no pas ante fidei (Cf. J.M. COLL, Synthesis fidei. La teologia i la filosofia a la recerca de llur unitat, Barcelona 1988, p. 38). De manera semblant, hom no concep com abans la teologia fonamental com una reflexió purament formal sobre la facticitat de la revelació divina, sense entrar per res en els seus continguts, que es deixaven per a la teologia dogmàtica, sinó que hom considera que en la teologia fonamental es tracta precisament de donar a l'home la garantia de creure amb honestetat intel·lectual i això també pel que fa al contingut del dogme cristià. No hi fa res que les veritats centrals de la

el camí més fressat, per a no dir el "camí ral" de l'apologètica catòlica.

fe siguin misteris en sentit estricte. Ho són, però això no vol dir que no tinguin sentit per a l'existència humana (Cf. K. RAHNER, Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Barcelona 1976, p. 28 i s.). En resum, hom busca avui una unitat de filosofia i teologia, de teologia fonamental i dogmàtica, de fonamentació de la fe i de reflexió sobre el seu contingut, que recorda en cert sentit el que, a la seva manera, féu Lluís.

CAPITOL V

RAMON MARTÍ I ARNAU DE VILANOVA: DUES INTERPRETACIONS DEL NOM INNOMINABLE

Al començament de la seva *Allocutio super significationem nominis Tetragrammaton*¹, Arnau de Vilanova recorda, agraït, el seu antic mestre, el dominicà Ramon Martí, com un home, curull de zel, que "va sembrar en l'hort del meu cor la llavor de la llengua hebrea"². Aquesta al·lusió encomiasta, tant més remarcable com que les relacions del genial i inquiet reformador

¹Escrit per Arnau de Vilanova el 1292 en el castell dels barons de Millon, en el Delfinat, el text original de l'*Allocutio* es conserva en el Cod. Vat. lat. 3824. L'autenticitat d'aquest còdex està al resguard de tot dubte, per tal com fou confeccionat a Montpeller, el 1305, per ordre del mateix Arnau, a fi d'aplegar-hi tots els seus escrits espirituals i de presentar-los a l'aprovació del Papa Climent V. En aquest treball emprém l'edició feta per J. CARRERAS ARTAU, La "*Allocutio super Tetragrammaton*" de Arnaldo de Vilanova, "Sefarad", 9 (1949), pp. 75-105. Vegeu del mateix J. CARRERAS, Arnaldo de Vilanova, *apologista antijuadico*, "Sefarad", 7 (1947), pp. 49-61, on l'autor avança un breu resum de l'argument de l'*Allocutio*. Cf. també la referència que hi fa F. SANTI, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, València 1987, pp. 70-71; 112-113.

²Cf. *Allocutio*: "Pluries affectavi, carissime pater, ut semen illud hebraicae linguae, quod zelus religionis fratris R. Martini seminavit in hortulo cordis mei, prodesse non mihi solum, sed ceteris etiam fidelibus ad salutem aeternam" (l.c., p. 80). Més endavant afegeix: "Placuit igitur aeterno doctori, non meis ut puto meritis, sed potius merito zeli quem habuit prenominate religiosus introducendo me in linguam hebraicam, ut considerationi meae presenteretur sollicitudo investigandi quid nomen Tetragrammaton, quod tamen frequenter legitur in texto hebraico veteris Testamenti significet fidelium mentibus" (p. 81).

i utopista amb els dominics no foren sempre cordials³, avala la suposança que fou també en l'escola de Martí, el conegut studium hebraicum de Barcelona, que Arnau s'inicià en la difícil i complexa temàtica que tocava després en aquesta obra.

1. El Tetragrama bíblic en Martí

La lectura atenta del Pugio fidei, l'obra mestre de l'apologista dominicà, a la qual Arnau ben prest es refereix elogiosament⁴, confirma aquesta hipòtesi. De fet, Martí no solament hi esmenta, mantes vegades, la tradició jueva entorn del Nom innominable, sinó que en fa el pal de paller de la seva argumentació antijudaica. El nostre dominic dóna proves d'haver copsat l'halo reverencial amb què la tradició religiosa d'Israel, entre rebalada i fascinada havia environat el nom diví per excel·lència, el nom de Jahvé. Anomenat pels grecs τετραγράμματον, per tal com consta de les quatre consonants hebrees: jod, he, vau

³En redactar l'Alloquutio, dedicada al dominic Pere Puget, Arnau mantenia moltes bones relacions amb els membres de l'Orde de Predicadors. El 1395, però, data de la confecció del Cod. Vat. lat. 3824, la situació havia canviat radicalment, a causa de l'oposició dels frares catalans al biaix reformista i utopista que premia el seu pensament. És per això que el Cod. Vat. lat. 3824, ho i mantenint l'elogi de Ramon Martí, omet la dedicació a Pere Puget.

⁴Cf. Alloquutio: "Cogitans vero saepius qualiter notitia linguae huius posset fidelium cetui fructum aedificationis catholicae pariter illuminando et roborando mentes credentium erga fidem eorum quae praedicat evangelica lectio, comperi quam sufficienter id doceat et ostendat illud gloriosum opus, quod credo firmiter editum divino spiramine per ministerium et laborem praedicti viri, quia continet multa et clara testimonia pro articulis nostrae fidei, quae latuerunt hactenus in hebraica veritate" (ps. 80 i s.).

i he, els jueus evitaven pronunciar-lo a fi de no profanar-lo, i el substituïen pel d'Adonai. Martí s'esmerça a recordar, amb un text clàssic de la Guia dels perplexos de Moisès Maimònides les excel·lències del nom innominable. És el nom gloriós que només pot ser pronunciat pels sacerdots en el secret del santuari, el nom gran i terrible que ningú més pot arriscar-se a emprar, si és que vol tenir part en el món futur. I és de raó, car els altres noms divins són noms comuns o derivats, presos per l'home de la consideració de les criatures. El nom de Jahvéh, en canvi, no prové de l'home, sinó de Déu mateix, el qual es va donar a conèixer amb ell a Moisès, parlant en pròpia persona. D'ací ve que sigui el nom propi de Déu, i que li pertanyi en exclusiva, un nom en el significat del qual no participa cap criatura, per tal com expressa directament i unívoca la substància mateixa del Creador. Com digueren els mestres jueus, parlant en boca del Senyor: Nomen meum unicum mihi!⁵.

Com hem palesat en el capítol precedent, Martí veu en el fet que l'Antic Testament atribueixi al futur Messies el nom diví per excel·lència, una prova evident de la seva divinitat. Però Martí no es limita a fer esment de l'ús bíblic del Nom de l'Innominable en el context de la qüestió messiànica. Sortint a l'encontre de les especulacions contemporànies de la Càbala, l'apologista català posa també en relleu que aquest nom santíssim de quatre lletres, tan venerat dels jueus, inclou una al·lusió als dos misteris cristians de la Trinitat i l'Encarnació. Efectivament, el mot Jahvéh, es compon, com ja sabem, de quatre

⁵Cf. Pugio fidei, III, dis. 3, c. 2, ps. 514 i s.

consonants. Tres d'elles, és a saber, jod, he i vau es diferencien entre si fonèticament i ortogràfica; una d'elles, en canvi, o sigui he, surt al començament i es repeteix, sense cap canvi, a la fi. Sabem també que, en opinió de Martí, el mot Jahvéh es diu tant de Déu com del futur Messies. Doncs bé, en el primer cas, les tres lletres diferents que el componen signifiquen la trinitat de persones en Déu, mentre que la lletra que es repeteix i que, per dir-ho així, enceta el vocable per a consumir-lo immediatament, indica que la distinció de persones en Déu no suprimeix la unitat de l'essència divina, ans al contrari, es realitza en el si de la única divinitat. En el segon cas i per les mateixes raons, la coexistència en un mateix vocable de tres lletres diferents i d'una que es repeteix significa que Jesucrist, el Messies proclamat pels cristians, és Déu veritable en un home veritable, i que inclou, per tant, en la seva realitat humano-divina tres substàncies diverses, el cos, l'ànima i el Logos o saviesa eterna de Déu, sense que càpiga parlar, tanmateix, de dues persones, sinó de la única persona del Logos, ni de dos Messies, sinó d'un de sol, enviat per Déu al món per a la salvació del gènere humà⁶.

2. El Tetragrama bíblic en Arnau

Arnau de Vilanova farà seva aquesta interpretació de Martí, però la desenvoluparà en una línia molt més conseqüent i

⁶Cf. ibíd., III, d. 3, c. 4, p. 540.

agosarada i la situarà alhora en un context doctrinal molt més ample, marcat per l'heretatge d'un esperit congenial, el del cèlebre monjo i visionari calabrès, Joaquim de Fiore. Els pressupòsits de la seva hermenèutica els havia desenrotllat Arnau en un tractat anterior, la Introductio in librum Joaquin de semine Scripturarum, una espècie de glossa a una obra atribuïda erròniament a Joaquim de Fiore, però que, en realitat, ni és de l'abat calabrès ni tan sols és joaquimita⁷. Es tracta del principi que Déu, per mitjà de les coses visibles, ens condueix al coneixement de les invisibles⁸. D'on se segueix que les lletres de l'alfabet, com a llavors que són de les Sagrades Escriptures, contenen en la intenció pregona de Déu un significat espiritual⁹. A aquest principi associa Arnau un fet: l'Escriptura santa ens ha estat transmesa per voluntat de Déu en les tres

⁷L'escrit, compost per un monjo de Bamberg pels volts del 1204, cinc anys després de la mort de l'abat de Sant Joan de Fiore, ofereix una concepció de la història que no té res de joaquimita. Vegeu H. LEE, Scrutamini scripturas: Joachimist Themes and Figures in the Early Religious Writings of A. of Vilanova, a: Journal of the Warburg Institut, 37 (1974), pp. 33-56. Vegeu també A. REEVES, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism, Oxford 1969. Cf. F. SANTI, Arnau de Vilanova, ps. 111 i s.

⁸Vegeu Allocutio: "Recordatus sum quod Dei sapientia per visibilia et quaecumque sensibilia manuducit intellectum coiunctum phantasmati ad cognitionem suorum invisibilium, necessarium erat ut omne quod sensu discernitur esse in Dei scriptura... a suo auctore sic ordinatum in signum informativum intellectus humani de invisibilibus eius" (p. 81).

⁹Cf. ibid.: "Cogitur omnis intellectus sanus constanter credere quod litterae alphabeti quae sunt prima semina scripturarum, vel a Deo collatae sunt eis vel Dei ordinatione inventae, cum sint etiam semina Scripturae ipsius. Proinde cum minima pars operis ordinatur ad finem ad quem sua sapientia dirigit totum opus, necesse est ut singulae litterae ac litterarum etiam suplementa significant nobis aliquam veritatem spiritualem" (p. 82).

llengües més universals, l'hebreu, el grec i el llatí¹⁰. La conseqüència està a la vista: l'estructura visible d'aquestes tres llengües s'ordena a la manifestació dels misteris divinals¹¹.

A aquest fi, Arnau duu a terme una anàlisi comparativa de les tres llengües a l'efecte d'establir llur relativa aptitud com a vehicles del sentit espiritual de la Sagrada Escripura. L'hebreu escrit fretura, com és ben sabut, de vocals. El grec, en canvi, les té en excés, cosa que origina tal abundor de diftongs, que dificulta l'expressió. Correspon, doncs, al llatí el punt mitjà entre ambdues llengües extremes¹². De fet, en la seva interpretació del Tetragrama bíblic, Arnau deixa expressament de banda el grec i fixa la seva atenció en el vocable original hebreu i en la seva transcripció llatina. En un i altre cas el resultat és el mateix: "L'esmentat nom, tan si hom l'escriu en caràcters hebraics com llatins significa exactament el misteri de la Trinitat"¹³.

Per a assolir aquest resultat, Arnau necessita, però, d'un nou element. Ja hem avançat que el pressupòsit de la seva

¹⁰Cf. *ibid.*: "Constat enim quod in Dei operibus nihil est otiosum. Inter caetera vero Dei opera quae specialiter propter electos ab ipso factae sunt, certum est quod Scriptura utriusque Testamenti proprium et speciale opus est eius, et quod ex ordinatione ipsius communicata est tribus linguis generalibus caeteris, scilicet hebraice, graece et latine" (p. 81).

¹¹Cf. *ibid.*: "Omnis littera quantumcumque parva et omnis etiam notula quae in Scriptura sacra continetur, significat aliquid in divinis mysteriis, quod ante finem mundi necesse est adimpleri" (p. 82).

¹²Cf. *ibid.*

¹³*Ibid.*, p. 86.

hermenèutica és que Déu per mitjà de les coses sensibles ens mena al coneixement de les intel·ligibles. Cal, doncs, que el signe sensible, que s'ofereix com a intel·ligible a l'enteniment, sigui el mateix que cau sota l'aprehensió dels sentits. Ara, tractant-se d'un nom, com és el cas del Tetragrama bíblic, la única cosa que els sentits aprehenen és la seva expressió oral o escrita. D'ací se "segueix necessàriament que el que el predit nom significa, ho significa mitjançant la totalitat de les seves lletres"¹⁴. Ara bé, en les lletres, com ensenya la gramàtica, hi ha tres aspectes a considerar: la figura o el signe amb què hom les escriu; la potestas o el so, produït en emetre-les; i finalment l'ordo o el lloc que ocupen en l'alfabet o en la paraula escrita o parlada¹⁵. Arnau té a la mà totes les cartes que fretura per a guanyar la jugada. Només li cal començar a jugar. I ho farà amb braó, i, si convé, forçant poc o molt les coses.

Com que, quant al temps, la llengua hebrea precedí a la llatina, Arnau enceta la seva sorprenent hermenèutica del Tetragrama bíblic pel vocable hebraic originari. El mot hebreu Jahvéh consta, com ja sabem, de quatre lletres: jod, he, vau i he. Cadascuna d'elles conté un caire del misteri trinitari. Efectivament la lletra yod té la forma d'un punt que genera una línia, sona per a si mateixa com una vocal i ocupa el primer lloc en la dicció. Tot això significa, segons Arnau, que en Déu hi ha un principi principiant sense principi (principium

¹⁴Ibid., p. 87.

¹⁵Cf. ibid.

principians sine principio), el qual, en expressar-se i concebre's, s'expressa i es concep a si mateix¹⁶. Per la seva banda, la lletra he té la forma d'un angle que uneix dos costats iguals, no té altre so que la simple i pura aspiració i segueix en la dicció a yod. D'ací dedueix Arnau que en Déu hi ha també un llaç d'unió, provinent de la simple aspiració, entre el principi principiant sense principi i el principi que s'origina d'ell¹⁷. Al seu torn, la lletra vau té la forma d'una línia que brolla d'un punt, com si fos la duplicació de yod, pot sonar com a vocal o com a consonant i ocupa un lloc posterior en la dicció. De tot això dedueix Arnau que en Déu hi ha també un principi provenient del principi (principium ex principio), en tot coetern i igual a aquell, com correspon a la seva pròpia expressió o concepte¹⁸. Finalment, la lletra he que segueix a vau significa respecte a aquesta el mateix que significava respecte a yod.

En resum, si hom té bon compte de la totalitat de les seves lletres, el significat del Tetragrama hebreu és el següent: en Déu hi ha alhora un principi sense principi que es concep eternament a si mateix, un principi provenient del primer que l'acompanya eternament com a concebut per ell, i un llaç d'unió entre ells, el qual s'origina d'ambdós per simple aspiració¹⁹.

¹⁶Cf. *ibid.*, p. 88.

¹⁷Cf. *ibid.*

¹⁸Cf. *ibid.*, ps. 88 i s.

¹⁹Cf. *ibid.*: "Est ergo in summa significatio litterarum quae sunt in nomine Tetragrammaton secundum hebraicam scripturam quando propriis vocabulis explicantur, ista: in Deo est principium sine principio et per se sonans et seipsum primo et semper concipiens et spirans angulum nodantem sive indissolubiliter colligantem duo latera aequalia; et in eo, inquam, est principium ex principio coeternum ei vel semper

L'analisi del Tetragrama en la seva transcripció llatina porta a resultats idèntics, amb la única diferència que en l'expressió llatina es fa palès de manera clara i explícita el que en l'hebreu només s'insinuava. Efectivament, les lletres llatines que corresponen a les del mot hebreu són i, h, v i h. Doncs bé, la i no s'origina de cap altra lletra, però pot donar origen a totes les altres. Inclou, doncs, com la yod hebrea el significat de principi sense principi, amb la peculiaritat que, a l'inrevés d'aquella, no té forma de punt, sinó de línia i que s'empra alhora com a vocal i com a consonant. La raó d'aquestes diferències rau, segons Arnau, en el fet que el poble jueu no assolí el coneixement de la Trinitat. El principi sense principi, inclòs en la primera lletra del Tetragrama, els jueus l'entengueren en la línia de l'activitat creadora transcendent i no en el sentit immanent de donar origen a una persona diferent en el si de la mateixa divinitat. La h llatina coincideix amb la he hebrea en el fet que no té altre so que la simple aspiració, però es diferencia d'ella per raó de la seva figura, la qual ja no té la forma d'un angle, sinó més aviat d'una mitja forca amb una única asta. Aquesta diferència al·ludeix al fet que els llatins, a l'inrevés dels jueus, tingueren coneixement cabdal de la processió de l'Esperit Sant. La y llatina s'origina de la duplicació de la i. Es refereix, doncs, com la vau hebrea, al principi provenient del principi, però amb la diferència que en l'escriptura llatina, al contrari del que s'esdevenia en l'hebreu, es palesa clarament la distinció dels dos principis.

concomitans ipsum, et spirans eundem angulum nodantem quem et ipsum" (ps. 90 i s.).

Un cop més, el motiu d'aquesta diferència rau en la ignorància del jueus. En l'època de l'Antic Testament, el Fill existent en el si del Pare romania ocult a la mirada dels fidels. Calgué esperar al Nou Testament, perquè la seva realitat és fes palesa per l'Encarnació.

En resum, el Tetragrama bíblic en la seva transcripció llatina té el mateix significat trinitari que en el vocable hebreu originari: en Déu hi ha un principi sense principi, un principi procedent del principi i un llaç d'unió que procedeix d'ambdós per simple aspiració. Si expressem ara aquest significat de la única manera que convé a la Divinitat, tenim clarament que "en Déu hi ha tres persones, una de les quals té el sentit de vertader i perfecte Pare, l'altra de perfecte Fill i la tercera de l'amor mutual" que les uneix²⁰.

A tall de complement i confirmació d'aquesta complicada exègesi ortogràfico-fonètica Arnau enceta immediatament una exposició teològica, de caire escolàstic, força més sòlida i profunda, però també menys original²¹. La relació entre els dos principis, significats per les dues lletres cabdals del Tetragrama, és caracteritzada com a una autèntica generació, per bé que de tipus espiritual. Efectivament, com ja sabem, el

²⁰Cf. *ibid.*: "Patet ergo ex praedictis quod per nomen Tetragrammaton, etiam scriptum litteris latinis, significatur in Deo esse principium sine principio spirans et principium ex principio similiter spirans. Quod si hoc significatum consideretur eo modo quo possibile est Deo convenire, manifeste relinquetur quod propriissime significat in Deo esse tres personas, quarum una rationem habet veri Patris et perfecti. Alia vero perfecti Filii. Tertia vero rationem mutui amoris" (p.94).

²¹Cf. J. CARRERAS ARTAU, *Arnaldo de Vilanova, apologista anti-judaico*, p. 53.

principi sense principi és perfectament concebut per l'enteniment, mentre que el principi provenient del principi és perfectament concebut i, amb tot i això, igual a ell en naturalesa i essència. Ara, tot el que prové d'un altre com a concebut, en prové per via de generació. I tot el que és, engendrat per un altre i conserva l'espècie de l'engendrant, té la raó i el nom de fill²².

En conseqüència, com que el principi provenient del principi esdevé perfectament, per via de generació, allò que el principi sense principi és, li correspon de manera pròpia la raó i el nom de Fill. Semblantment com que el principi sense principi produeix perfectament un altre semblant a ell per via de generació espiritual, li correspon pròpiament la raó i el nom de Pare²³.

Arnau observa respecte a això que la raó de mare és imperfecta, per tal com la mare no engendra de forma activa, sinó més aviat passiva. La raó de pare, en canvi, és perfecte, per tal com el pare engendra activament i per si mateix. Ara, en la generació animal, el pare, tot i que engendra per si mateix, ho fa en un altre i, en conseqüència, no pot donar perfectament a l'engendrat tot el que ell és. En la generació animal, doncs, no es realitza perfectament la raó de pare. I com que a Déu no li escau res d'imperfecte, cal que ell engendri per si mateix i en si mateix un altre que se li assembli perfectament, per tal com li ha donat totalment tot el que ell és, i aquesta és la veritable i perfecta raó de Pare, que correspon a Déu en tant que

²²Arnau interpreta el mot llatí "filius" en el sentit de "fit quod ille", per tal com el fill és una semblança del pare.

²³Cf. Allocutio, p. 94.

principi principiament sense principi²⁴.

Al seu torn, com també sabem, ambdós principis tenen en comú, l'acte intradiví d'aspiració. Ara bé, bo i partint d'una llarga sèrie de raons més o menys encadenades, és a saber, que allò que aspira es mou o tendeix vers un altre, que la única tendència que escau a Déu és la pròpia de la substància intel·lectual que actua per la voluntat, que en Déu no hi pot haver la mala voluntat que té com a efecte l'odi, sinó només la bona que té per efecte l'amor, Arnau conclou que els dos principis damunt dits es volen el bé l'un a l'altre i que aquest bé és volgut per ambdós. Hi ha, doncs, en Déu una diferència veritable de dos volents i d'un volgut. I com que en Déu no hi pot haver una substància diferent de l'altre per raó de l'essència, que és una i indivisible, sinó només per raó de la subsistència singular, o sigui de la persona, cal que el bé volgut pels dos volents tingui la raó del mutu amor. En conclusió, "trobem necessàriament en la única essència de la divinitat aquestes tres persones, el Pare, el Fill i l'amor que procedeix de l'aspiració comuna del Pare i del Fill, el qual s'anomena consegüentment amb un nom comú a ambdós, o sigui l'Esperit Sant²⁵.

Arnau arriba a la mateixa conclusió a partir de dos arguments nous. El primer, de caire psicològic, prové de la teologia trinitària de Sant Agustí. Posar en Déu la perfecció de la intel·ligència i de la voluntat, afirma d'entrada el nostre

²⁴Cf. *ibid.*, ps. 94 i s.

²⁵*Ibid.*, p. 96.

autor, és concedir que en la única i indivisible essència divina hi ha tres persones distintes. Efectivament, com que en Déu no hi ha cap perfecció que no sigui infinita, ni que romanguí ociosa, reconèixer-li la perfecció de la intel·ligència, és reconèixer que en ell hi ha un entenent infinit en la línia de la intel·lecció i un entès infinit en la línia de la intel·ligibilitat, que es distingeixen entre ells no per raó de l'essència, sinó de la subsistència singular, o sigui de la persona. De manera anàloga, assignar a Déu la perfecció de la voluntat és admetre que en ell hi ha també un volent i un volgut, infinits en la bondat, que es diferencien entre si de la manera damunt dita²⁶.

Com és ben palès, aquest primer raonament no prova exactament la Trinitat, sinó només una certa dualitat, l'existència en Déu d'una diferència immanent. Per això Arnau el relaciona i completa amb el segon. El discurs posa ara en relació unitat i trinitat. Tothom qui concedeix que en Déu hi ha veritable unitat, cal que concedeixi que hi ha també veritable Trinitat. Efectivament, no és concebible una unitat divina que no sigui activa, per tal com en Déu cap perfecció no pot romandre ociosa. I com que l'acció pròpia de la unitat és unir, cal que hi hagi en Déu des de tota l'eternitat una unitat actualment unint. Però no hi pot haver acció sense objecte. Cal, doncs, que aquesta unitat unint uneixi des de tota l'eternitat diversos unibles. Ara bé, la raó d'allò que uneix és diferent de la raó d'allò que és unit. Cal, doncs, que la unitat unint es

²⁶Cf. *ibid.*

distingeixi dels unibles, als quals uneix. En conclusió, convé que almenys hi hagi en Déu tres persones, una de les quals uneixi veritablement les altres dues I ¿què és el que uneix entre si les persones, sinó l'amor?. Cal doncs, que en Déu, en el qual, com Arnau havia esmentat suara, hi ha des de tota l'eternitat un entenent infinit i un entès igualment infinit, hi hagi també un amor etern i infinit que els uneixi indissolublement²⁷.

Acabada satisfactòriament l'hermanèutica del Tetragrama bíblic, Arnau addueix a tall de confirmació diversos coneguts símbols trinitaris. Cal destacar sobretot els del cercle i el triangle equilàter, que el nostre autor relaciona amb el text de l'Apocalipsi 1,8: Ego sum alpha et o.²⁸. Efectivament, si considerem atentament la forma de les dues lletres gregues A i O, advertirem que la primera té forma de triangle i la segona de cercle. Si, doncs, Déu afirma que ell és A i O, és per raó de la semblança que les figures representades per aquestes dues lletres tenen amb el seu propi ésser. Ara bé, el que en aquestes figures es mostra als sentits no és sinó llur mateixa forma, o sigui, la distinta trinitat en el triangle i la veritable uniformitat en el cercle. Quan Déu diu, doncs, de si mateix, que és A i O "no vol dir altra cosa sinó que és distintament tri i vertaderament uniforme"²⁹.

Arnau dedica la darrera part de l'Allocutio a l'explicació del fet que el Tetragrama diví fos donat abans als hebreus que

²⁷Cf. ibíd., ps. 96 i s.

²⁸Arnau confon òbviament la ω amb la o.

²⁹Allocutio, p. 98.

als llatins. La resposta es troba en la doctrina arnaldiana de la progressiva revelació dels sentits ocults en la Sagrada Escripura³⁰. Si Déu donà el Tetragrama als hebreus i no als llatins, és perquè el poble jueu havia de romandre en l'ombra dels signes sensibles, sense assolir-ne el significat intel·ligible. Als llatins, en canvi, els escaigué el contrari. Ells conegueren abans el signe sensible, el Nom diví de quatre lletres, que la realitat intel·ligible significada per ell. Aquesta se'ls féu palesa en el seu veritable significat per l'Encarnació del Verb³¹.

D'altra banda, si Déu donà als hebreus el Tetragrama que significa la Trinitat, donà també als llatins el Tetragrama que significa el misteri de la Veritat encarnada. Efectivament, els noms amb què l'Escripura anomena el Salvador són, Jhesus i Christus. Doncs bé, en els còdexs llatins hom escriu comunament aquests noms amb tres lletres i un signe d'abreviació, o sigui Jhs. i Xps.³². Arnau no dubta un moment que aquests dos monogrames, tan usuals entre els cristians, comporten un significat amagat que cal poder treure a la llum.

Abans de tot, crida l'atenció que ambdós monogrames incloguin una o més lletres que no són essencials a la dicció,

³⁰Cf. ibid.: "Intellectus enim humanus liber est a Deo editus. In quo expositiones et sensus divinorum eloquiorum velut in scripto relucent tantum et quando Dei sapientia ordinavit. Sensus enim particulares sacrorum eloquiorum non simul sed successive per partes temporum et durationes mundi paulatim emergunt, et multi adhuc dormiunt in pulvere terrae, scilicet in terrena imagine litterae" (p. 100).

³¹Cf. ibid., p. 101.

³²Cf. ibid., p. 101 i s.

p.e., la h en el cas de Jhesus i la s o la p en el cas de Christus. La raó d'aquesta anomalia rau en el fet que tan Jhesus com Christus són dos noms comuns, que es digueren també d'altres homes. En canvi, en els dos monogrames cristians Jhs. i Xps. el nom comú esdevé propi i es diu únicament i exclusiva del Fill de la Verge Maria, el veritable Salvador i el veritable Messies. D'altra banda, ambdós monogrames consten de quatre elements, és a saber, tres lletres i un punt. Posen, doncs, en joc dos números: un de quaternari, que fa referència als seus quatre elements, i un altre de ternari que fa referència a les tres lletres que representen el significat de la dicció. Ambdós números al·ludeixen a les excel·lències singulars de Jesús, el Crist. El número quaternari significa el seu naixement virginal, la seva resurrecció d'entre els morts, la seva ascensió al cel i el seu poder de judicar els vius i els morts. El número ternari significa la trinitat de naturaleses en Jesucrist, o sigui l'espiritual increada, l'espiritual creada i la corporal. El resultat és sorprenent. Els monogrames Jhs. i Xps. es palesen com a un autèntic Tetragrama cristià³³.

Arnau ho fa avinent, a tall de cloenda, amb un accent inconfusible de victòria. "Així pel Tetragrama donat als llatins és significada la vertadera trinitat de naturalesa en la vertadera unitat de la persona, de la mateixa manera que pel Tetragrama donat als hebreus és significada la vertadera trinitat de persones en la vertadera unitat de naturaleses. Així ho establí el consell de la Trinitat eterna per a donar-nos a

³³Cf. ibid., ps 103 i s.

entendre, que els secrets de la majestat i del poder de Déu es contenen principalment en l'escriptura hebrea i llatina. No hi ha efectivament cap secret més eminent en majestat, cap de més pregon, cap de més saludable a qui devotament el rumia, ni de més delectable a la ment, que la trinitat de persones en la unitat de l'essència. Ni tampoc no hi ha res de més gloriós en poder, ni de més profitós a la natura humana que la trinitat de naturaleses en la unitat de la persona del Salvador. En els termes d'aquest giravolt es destria clarament la omnímoda i perfecta unitat de substàncies en Déu. Ací es connecta tota autèntica pluralitat amb la unitat més vertadera. Ara, el nus de l'embolic només el resol d'un cantó a l'altre, el fil de l'amor incommensurable i interminable, de manera que ací i allà aquesta sigui tota la raó de la unitat, el pur i perfecte amor i, per tant, la inexplicable bondat"³⁴.

3. De la Càbala jueva a la cristiana

El tractat arnaldià ostenta un marcat accent antijudaic. Arnau intenta persuadir als jueus de la veritat de la fe cristiana, mostrant que el misteri de la Trinitat era ja significat en les mateixes lletres del Tetragrama bíblic³⁵. I ho fa mitjançant l'exègesi dels noms sagrats, un procediment que

³⁴Ibid., p. 104.

³⁵Cf. J. CARRERAS ARTAU, Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaic, p. 52. Vegeu també P. SANTONJA, Arnau de Vilanova i el pensament jueu, a: El debat intercultural als segles XIII i XIV, "Estudi General" 9 (1989), p. 100.

tenia una certa tradició en el món cultural judaïc -es troba en el seu germen en Filó d'Alexandria i esclata amb força, entre el 300 i el 600, en el Séfer Yezirah (Llibre de la creació), una obra de caire esotèric, que a més de relacionar els deu atributs del Déu amagat (els Sefiroth) amb les vint-i-dues lletres de l'alfabet hebreu, atribueix poder taumatúrgic a les lletres que constitueixen el nom de Déu³⁶, però que assolí el seu moment màxim d'esplendor el segle XIII amb la Càbala. Aquest cèlebre corrent de pensament místico-especulatiu s'inicià al llarg del segle XII, sota el mestratge d'Isaac el Cec, en els conventicles jueus del Languedoc i la Provença, i a través del nebot d'aquell, Aser ben David, passà a casa nostra, on va créixer i prendre cos en l'escola de Girona, un centre florent que entre el 1200 i el 1260 comptà amb cabalistes de tan renom, com Ezra ben Selomó, Yehudà ben Yaqar, Azriel i, a tall de figura central, Mosé ben Nahman³⁷

La Càbala especulativa portà endavant les especulacions entorn del Sefiroth del Séfer Yezirah i, el que és més important, esbossà ja un mètode similar al d'Arnau: l'anàlisi del sentit ocult dels noms bíblics a base de l'examen de llurs lletres.

³⁶Vegeu G.G. SCHOLEM, Les grands courants de la mystique juive, París 1968, ps. 88 i ss. Cf. també ANGEL L. CILVETI, Introducción a la mística española, Madrid 1974, p. 94. G.G. SCHOLEM és també l'autor de l'article que dedica al Séfer Yezirah, l'Encyclopedia judaica, v. XVI., pp. 782-88.

³⁷Més tard, des de la segona meitat del segle XIII fins a l'èxode del 1492 el moviment cabalista es proseguí a Castella, on vers el 1275 Mosès ben Semtob de Lleó composà l'obra cimera de la Càbala, el Séfer ben Iohar (Llibre de l'esclat). Vegeu G.G. SCHOLEM, Les grands courants de la mystique juive, ps. 172 i ss. Cf. també A.L. CILVETI, Introducción a la mística española, ps. 101 i ss.

Tanmateix, si prescindim d'aquesta similitud de procediments, no és gens fàcil d'establir una relació doctrinal sòlida entre la Càbala especulativa i Arnau de Vilanova. És per això que J. Carreras i Artau intentà de relacionar l'intent d'Arnau amb el principal representant de l'anomenada Càbala profètica, Abraham ben Semuel Abulafia³⁸.

Personatge renommat, tan insòlit com fascinant, autor d'un ventall d'obres en hebreu, entre elles l'anomenada *Or-ha-Sékel* (Llum de la intel·ligència), on desenvolupa el "camí dels Noms" mitjançant la tècnica de la combinació de les lletres, el 1271 el cabalista aragonès es trobava a Barcelona, on, lliurat a la meditació del *Séfer Yezirah*, tingué de sobte una extraordinària "il·luminació", que es convertiria immediatament en punt de partença i impuls motor de la seva vocació profètica. Desitjós d'atraure els cristians vers el judaisme -es conta d'ell que emprengué un viatge a Roma amb el propòsit fantàstic de convertir el Papa- Abulafia emprà fórmules de caire trinitari, que semblen al·ludir a l'existència en Déu de tres expressions o manifestacions intradivines, a les quals no dubta d'anomenar Pare, Fill i Esperit Sant³⁹.

No es pot negar que tant per la seva obra, com per la seva personalitat extravagant Abulafia mostra una certa semblança amb Arnau. Ara, al marge d'aquesta afinitat notòria entre els dos

³⁸Cf. J. CARRERAS ARTAU, *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico*, p. 60 i s.; *Arnau de Vilanova y las culturas orientales*, p. 314 i s.

³⁹Cf. A.L. CILVETI, *Introducción a la mística española*, p. 98. Vegeu també G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, pp. 134-162.

autors, hi ha indicis històrics fefaents d'algun probable contacte entre ells?. Les dades adduïdes en aquest sentit per J. Carreras semblen massa vagues. Que el cabalista aragonès fos espiritualment i sociològicament pròxim al moviment dels "espirituals"⁴⁰ o que mantingués converses freqüents amb "homes piadosos d'entre els gentils", entre ells amb un savi cristià, molt interessat a aprendre els secrets del Nom innominable⁴¹ no autoritza encara a relacionar-lo amb Arnau, per molt que aquest fos un representant qualificat del corrent espiritualista i que s'hagués esmerçat a investigar curiosament els misteris ocults en les lletres del Tetragrama hebreu. Tant més que, si hem de fer cas del testimoni d'Abulafia, aquest hauria convertit el seu desconegut interlocutor cristià a la fe d'Israel⁴². Arnau, doncs, hauria estat caçat amb el mateix cep que ell, en l'Allocutio, havia aparellat per a caçar-hi els jueus!.

Esmentem finalment que, en opinió de G. Scholem, la hipòtesi de Carreras sobre una relació històrica entre Arnau de Vilanova i Abraham Abulafia no està prou garantida pel text complet de l'Allocutio. Manca en Arnau allò més propi i específic del

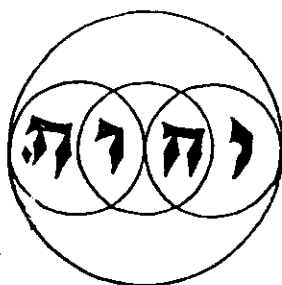
⁴⁰Cf. Y. BAER, Historia de los judios en la España cristiana, Madrid 1981, I, p. 215, nota 29 (vegeu el text de la nota, II, p. 722).

⁴¹Cf. G.G. SCHOLEM, Les grands courants de la mystique juive, p. 144, nota 34 (vegeu el text de la nota, p. 389).

⁴²Vegeu el text d'Abulafia, en la transcripció de G.G. SCHOLEM, Les grands courants de la mystique juive, c. IV, nota 34: "A partir d'aquest jorn, ell féu el vot d'acceptar de mi tot el que concerneix els misteris de la Tora; ell es lligà amb mi amb el vincle de l'amistat i jo li vaig clavar en el seu cor la sageta del desig de conèixer Déu. Finalment, ell arribà a reconèixer que la veritat es troba en Moisès i en la seva Tora. No cal dir res més d'aquest gentil" (p. 389).

pensament del cabalista aragonès. De fet, l'únic paral·lel que hom pot establir entre els dos autors és l'intent comú d'esbossar una hermenèutica del significat de les lletres de l'alfabet hebraic, que permeti descobrir els secrets de la majestat i el poder de Déu, però això no és privatiu d'Abulafia i es troba en autors anteriors, com Yehudà ha-Leví i Abraham ibn Ezra. En conclusió, pel que fa a la filiació històrico-doctrinal, l'Allocutio d'Arnau és més propera a la tradició cristiano-cabalística que no pas a l'autèntica Càbala hebrea⁴³.

De fet, ni Ramon Martí ni Arnau de Vilanova són els primers autors llatins que interpreten el Nom innominable en la línia de la doctrina cristiana de la Trinitat. Els havien precedit Pere Alfons i Joaquim de Fiore. P. Alfons enceta en el seu Dialogus l'hermenèutica trinitària del Tetragrama hebreu. El procediment emprat rau a resoldre'l en tres noms de dos lletres cadascún, és a saber. jod i he, he i vau, vau i he, els quals, si hom els torna a unir ordenadament, constitueixen un sol nom, com es fa palès en aquesta figura geomètrica:



⁴³Cf. G.G. SCHOLEM, Zur Geschichte der Anfängen der christlichen Kabbala, a: Essays presented to Leo Beck on the occasion of his eightieth birthday, Londres 1954, pp. 158-93. Cf. J. MA MILLAS VALLICROSA, Nota bibliográfica acerca de las relaciones entre Arnaldo de Vilanova y la cultura judía, "Sefarad", 16 (1956), p. 152.

En el Tetragrama, doncs, "un mateix nom n'és ahora un i tres. En tant que un, té a veure amb la unitat de la substància; en tant que tres, amb la trinitat de les persones"⁴⁴. Al seu torn, Joaquim de Fiore recolza la seva interpretació del Tetragrama en el procediment suara esmentat de P. Alfons, però li afegeix la referència a l'A i l'O de l'Apocalipsi, la forma triangular i circular de les quals és interpretada en funció de la trinitat i la unitat divines⁴⁵. Finalment Ramon Martí, en abordar la seva exègesi trinitària del Tetragrama, esmenta expressament P. Alfons, però no se n'apropia el procediment⁴⁶.

Tot porta, doncs, a pensar que en la seva Allocutio Arnau ha seguit i aprofundit el solc obert pels seus antecessors llatins. La constatació d'aquesta dependència no exclou, però, el reconeixement de la seva innegable originalitat. Arnau és el primer autor llatí que recolza l'hermenèutica del Tetragrama en l'anàlisi de la forma de totes i cadascuna de les seves lletres. Aquest mètode, usual en la mística jueva, no havia estat encara utilitzat per cap autor cristià. A més d'això, tant Pere Alfons com Joaquim de Fiore presenten el misteri trinitari de forma estàtica. El que subratllen en la seva hermenèutica trinitària del nom bíblic de Déu és la trinitat en la unitat i viceversa. Arnau, en canvi, concep la Trinitat de manera dinàmica -en això s'assembla a Llull- com un procés eminentment actiu que porta del Pare al Fill i d'ambdós a l'Esperit Sant. Finalment, Arnau

⁴⁴P. ALPHONSUS, Dialogus, 5 (PL, v. 157, p. 611).

⁴⁵Cf. Expositio super Apocalypsim, Venècia 1527, 36, v/ 2; ed. facsímil, Nova York 1964.

⁴⁶Cf. Pugio fidei, III, dist. 3, c. 4, p. 540.

sembla ser també el primer que aplica als dos monogrames, Jhs. i Xps., el mateix procediment emprat en la interpretació del Tetragrama bíblic i els converteix així en un novell Tetragrama cristià. Cal esperar almenys tretze anys per a trobar en Ubertino da Casale una interpretació similar dels nomina sacra⁴⁷. Per tot això hi ha motius per a considerar amb tota raó Arnau de Vilanova com el precursor de les futures i encara més agosarades especulacions de la Càbala cristiana -pensem p. e. en Giovanni Pico della Mirandola, en el conegut humanista i hebraïsta J. Reuchlin i en el metge-filòsof H. Cornelius Agrippa von Nettesheim- i en llur intent central: trobar en allò que l'autor català denomina l'hebraïca veritas una confirmació de la veritat cristiana.

⁴⁷Cf. Arbor vitae crucifixae, Venècia 1485, II, c. 2, 4c; ed. facsimil, Torí 1961.

CAPITOL VI

L'HUMANISME ALS PAISOS CATALANS: SIBIUDA, TURMEDA I VIVES

Segons una coneguda dita de Hegel, "la filosofia arriba sempre massa tard... Apareix per primera vegada en el temps, quan la realitat ja ha dut a terme el seu procés de formació i està acabada"¹. La filosofia fóra, segons això, un saber post festum. El filòsof començaria la seva tasca de reflexió en el moment que les darreres disfresses abandonen el ball. Hegel il·lustra aquesta tesi amb una de les seves imatges més famoses: la d'aquell eixerit ocell nocturn, d'aspecte rodanxó, però d'ulls grossos i lluents, que en la mitologia grega acompanyava la deessa de la saviesa. "l'òliba de Minerva només aixeca el vol quan el dia ja ha caigut"². Ja sé que no tothom comparteix la tesi de Hegel. Hom escull aleshores com a símbol de la tasca de la filosofia aquell popular ocell domèstic, d'ales curtes i arrodonides, però de bec fort i amb cresta vermella de revolucionari, que canta a punta de dia. És difícil d'escatir quina d'aquestes dues imatges, la de l'òliba o la del gall, expressa millor la comesa filosòfica. És un fet, però, que el pas de l'Edat Mitjana al Renaixement s'adequa més aviat a la tesi de

¹G.W.F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke (ed. H. Glockner, v. VII), Stuttgart 1952, p. 36.

²Ibid., p. 37.

Hegel. Des d'inicis del segle XIV s'obre pas a Itàlia i s'estén d'allí a la resta d'Europa una nova concepció de l'home i del món. Abans que els filòsofs el fessin objecte de llur pensament, el nou esperit s'encarnà en els grans escriptors, artistes i moralistes d'aquella època. La vida sembla haver precedit en aquest cas el pensament. La reflexió filosòfica emprengué el vol quan el jorn ja començava a declinar.

Aquest fet ha estat prou subratllat per eminents historiadors del Renaixement, perquè ara hàgim d'aturar-nos-hi un cop més. Si n'he fet esment, en encetar aquest assaig, és perquè, a la seva llum, s'esclareixen alguns aspectes controvertits de la complexa relació entre Humanisme i Renaixement. L'Humanisme és, sens dubte, "el primer i més ampli dels corrents intel·lectuals que caracteritzen la història del pensament filosòfic" en l'època renaixentista³. Però, què s'entén pròpiament per Humanisme? El diccionari Fabra defineix aquest terme com el "conjunt de doctrines dels humanistes de la Renaixença". La definició és tautològica, però recull força bé el significat corrent del mot. De fet, avui entenem generalment per Humanisme una determinada doctrina filosòfica que posa l'accent sobre el valor, la dignitat i la peculiaritat de l'home. Tanmateix, com ha subratllat P. O. Kristeller, aquest significat actual del terme, forjat definitivament al final del segle passat, no coincideix exactament amb el que tingué en els seus orígens⁴. Hom s'acosta ja molt més al significat del mot

³P.O. KRISTELLER, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Ginebra 1975, p. 11.

⁴Cf. *Ibid.*, p. 11 ss.; 28 ss.

"Humanisme" si, com de vegades es fa, li dóna aquesta doble accepció: 1) conreu de les lletres humanes; 2) doctrina dels humanistes del Renaixement. Manca, però, una cosa: recordar que la segona accepció depèn històricament de la primera. Per això, si volem comprendre el sentit originari del moviment humanista, hem de remuntar-nos del mot "humanisme" als de "humanista" i "humanitats", dels quals en darrer terme deriva. Ara bé, d'acord amb els documents contemporanis, un humanista era primer de tot una persona docta, especialment dedicada a l'ensenyament de les humanitats clàssiques, és a dir, un conjunt orgànic de disciplines que comprenia la gramàtica, la retòrica, la poesia, la història i la moral. L'Humanisme nasqué històricament dels studia humanitatis. Fou, doncs, un corrent de caràcter més aviat erudit i literari que no pas filosòfic. Això no vol dir, però, que l'Humanisme no exercís cap influx en el desenrotllament posterior de la filosofia. L'exercí de fet, i molt decisiu. Més encara, insensiblement, però decidida, l'Humanisme desembocà en la filosofia i verificà el significat doctrinal que avui li atribuïm⁵.

La raó d'aquest fet es troba en dos trets peculiars del moviment humanista: el cultiu de la història i el sentit de les coses humanes. L'Edat Mitjana havia conreat també a la seva manera la cultura clàssica. Si hom definia, doncs, el Renaixement com un pur corrent de tornada a l'antigüitat, aleshores caldria definir al seu torn l'Edat Mitjana com una sèrie successiva de renaixements, cosa que d'altra banda, no s'allunya gaire de la

⁵Cf. Ibid., p. 11 ss; 145 ss.

veritat. De fet, però, l'Humanisme del Renaixement no és definit només pel cultiu de la saviesa clàssica, sinó per la seva voluntat de restaurar-la en la seva forma autèntica, d'entendre-la en la seva realitat històrica. Els medievals no sentiren l'agulló de la historicitat. Transformaven tot el que tocaven i s'ho feien contemporani. L'home del Renaixement, en canvi, desperta al sentit de la història. Sent el passat clàssic com a passat, i per això s'esmerça en la tasca de recuperar-lo. Aquest interès històric i filològic esdevé el tret original de l'Humanisme respecte a altres formes de recepció de l'antigüitat clàssica, pròpies de la Patrística o de l'Escolàstica. "Sense investigació històrica i filològica no hi ha Humanisme. Hi ha només una actitud general de cultiu de la cultura antiga que hom troba en totes les èpoques i, per això mateix, no en caracteritza cap"⁶. Ara bé, aquest intent de restablir la cultura clàssica en la seva dimensió originària comporta un capteniment novell envers els grans prohoms de la filosofia grega. No es tracta només de fer-se a mans els textos autèntics de Plató i d'Aristòtil; hom cerca també d'entendre'ls en llur sentit genuí. Ben cert, tot això s'aconsegueix només de lluny, però esdevé una exigència bàsica, sobre la qual recolza la vida filosòfica de l'època.

La pruija d'historicitat s'associa ens els humanistes a la sol·licitud envers l'home i les realitats humanes. Des del temps de Ciceró i de Varró el mot humanitas significava l'educació de l'home com a tal, alló que els grecs anomenaren paideia. Si el moviment humanista cultiva tan curiosament les humanitats

⁶N. ABBAGNANO, Historia de la Filosofía, v. II. Barcelona 1955, p. 10.

clàssiques, és perquè creu en llur capacitat per a educar i formar l'home, per a portar-lo de bell nou a la seva autèntica forma humana⁷. És per això que els humanistes, començant per Coluccio Salutati, designaren llurs disciplines amb el nom d'humanitats, per a subratllar el seu valor per a la formació de l'home. Heus ací com, pel biaix de l'educació, l'Humanisme retroba la problemàtica filosòfica. A la Grècia antiga havia passat això mateix. Els sofistes foren bàsicament uns educadors. I Sòcrates plantà la llavor de la filosofia clàssica reunint entorn seu un grup de joves i ajudant-los a fer-se homes. La nova cultura humanista surt, doncs, del cercle tancat dels studia humanitatis i deixa la seva empremta en les disciplines que hom ensenyava tradicionalment en la facultat d'arts. És difícil, per no dir impossible, d'assenyalar les bases del credo filosòfic comú a tots els humanistes: tantes i tan grans són les diferències que els separen. Hi ha, però, una cosa en la qual tots ells concorden; l'interès per l'home i l'afirmació del seu valor, la seva dignitat i el seu lloc primacial en el si de l'univers⁸.

Petrarca, el primer humanista que exercí un influx remarcable en la filosofia del seu temps, ens ha deixat un exemple colpidor, d'aquest deixondiment contemporani de l'interès per l'home, en una famosa lletra en la qual ens conta la seva pujada al mont Ventós. El nominalista Jean de Buridan havia emprès no feia gaires anys la mateixa ascensió per fer

⁷Cf. Ibid., p. 11.

⁸Cf. P.O. Kristeller, o.c., p. 31,

observacions metereològiques. Petrarca ho fa mogut només pel desig d'admirar un bell panorama. Però, heus ací que, un cop arribar al cim, s'oblida del seu propòsit, obre el llibre de les Confessions de sant Agustí, que portava sempre amb ell, i hi llegeix el passatge següent: "Els homes se'n van a contemplar l'alçària de les muntanyes, les ones del mar, el llit dels rius, la immensitat dels oceans i el curs dels estells, i s'obliden d'ells mateixos". De la mà d'Agustí, davant la muda majestat de la naturalesa, Petrarca sent l'estranyesa i la grandesa de la condició humana. Per això afegeix immediatament: "Jo sentí enuig de mi mateix, per tal com admirava encara aquestes coses terrenals, en lloc d'haver après de temps ençà, encara que fos a l'escola dels filòsofs pagans, que res no és admirable fora de l'ànima, -l'ànima, la mesura de la qual supera tota grandesa"⁹. Petrarca ha fet l'experiència de la vàlua excepcional de l'home, de la seva incommensurabilitat amb les coses, una experiència que es troba a l'arrel de la filosofia de l'Humanisme. No té res d'estrany, doncs que en el seu tractat De sui ipsius et multorum ignorantia el mateix Petrarca contraposi el desconeixement amb què es tenien ells mateixos i l'afany de conèixer la natura que palesaven els filòsofs contemporanis. "Adhuc si totes aquestes coses fossin veres, no tindrien cap importància per a una vida feliç. De què em serviria, en efecte, conèixer la natura de les bèsties ferotges, dels ocells, dels peixos o de les serpents, si ignorés o menyspreés la natura de l'home, el fi per al qual hem

⁹PETRARCA, Prose (ed. G. Martelloti) Milà-Nàpols, p. 830.

nascut, d'on venim i on anem?"¹⁰. Ens trobem aquí per primera vegada davant l'afirmació apassionada de la importància de l'home, el tema que serà després objecte dels doctes tractats dels humanistes italians, des del De dignitate et excellentia hominis de Gianozzo Manetti fins a l'Oratio de hominis dignitate de Giovanni Pico della Mirandola. Avancem ja des d'ara que és sols des d'aquesta perspectiva que ens proposem d'analitzar el pensament dels nostres tres autors.

Tal com l'hem descrit fins ara, l'Humanisme fou un fenomen exclusivament italià. Als països catalans, com a la resta d'Europa, hi arriba a través d'Itàlia. El descobriment d'Itàlia acompanya, doncs, a casa nostra el descobriment de l'antigüitat clàssica. La gloriosa triada de Dante, Petrarca i Boccaccio obre entre nosaltres els camins del Renaixement. Són ells principalment els qui desperten en els nostres escriptors l'amor i la devoció als clàssics, sobretot als llatins. El nou corrent literari, iniciat sota el regnat de Joan I, troba un capdavanter il·lustre en la persona del seu intel·ligent i ambiciós secretari Bernat Metge (1340-1413). La seva traducció de la Història de Valter e de la pacient Griselda (1388), un conte del Decamerone de Boccaccio, que Petrarca havia posat exquisidament en llatí, assenyala l'inici de la incorporació de les lletres catalanes a l'estol brillant de l'Humanisme. Metge fou no solament el primer humanista d'aquesta banda dels Pirineus, sinó també, com

¹⁰De sui ipsius et multorum ignorantia, (ed. L.M. Capelli), París 1906, p. 24 i ss.

l'anomena el pare Batllori, el "primer filòsof laic"¹¹. De fet, la seva obra cabdal, Lo somni (1399), s'obre amb un diàleg fingit entre el difunt rei Joan i el seu antic secretari sobre el tema de la mort i la immortalitat. No hi fa res que les font de les quals Metge se serveix i en les quals beu la doctrina platònica sobre l'ànima, siguin de segona o de tercera mà. Per primera vegada en la història de la nostra literatura ensopeguem amb una obra que traspuja l'esperit del primer Renaixement.

Metge fou més modern que el seu temps. Fóra ociós, doncs, d'entestar-se a cerca en la seva reduïda obra l'empremta de les concepcions doctrinals de l'Humanisme. Només cal recordar que les primeres obres cabdals del pensament humanista, els diàlegs De voluptate i De libero arbitrio de Lorenzo Valla, l'astut secretari napolità d'Alfons el Magnànim, se situen en la primera meitat del segle XV, per no parlar de la Theologia platonica de Marsilio Ficino o de l'Oratio de Pico que veuran la llum en la seva segona meitat. D'altra banda, els seguidors literaris de Metge, un Antoni Canals o un Joan Roís de Corella, no participen del seu avançat capteniment renaixentista. L'ur humanisme és més de forma que de contingut i es limita, en el cas de Canals, a adoctrinar moralment per mitjà dels clàssics els homes de lletres afeccionats als clàssics, i en el de Roís de Corella, a treure partit, amb un refinat filigranament estètic, de la temàtica mitològica. Per a encarar-nos de front amb la problemàtica contemporània entorn de l'home hem de deixar de banda el corrent

¹¹M. BATLLORI- R. GARCIA VILLOSLADA, Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo, dins "Grande Antologia filosófica", v. VI, Milà, p. 13.

literari humanista i retrobar el fil de la tradició escolàstica. Aleshores ens surt a l'encontre un personatge enigmàtic i excepcional: Ramon Sibiuda.

1. L'home entre Déu i el món

Sibiuda és un solitari. En podríem dir allò que l'autor de la carta als Hebreus diu de Melquisedec, que fou un home "sense pare, sense mare, sense genealogia, sense començament dels seus dies" (He 7,3). De fet, només en sabem que fou un prevere, llicenciat en dret canònic, mestre en arts, en medicina i en teologia, que ensenyà arts i, a partir del 1434, teologia a l'Estudi General de Toulouse de Languedoc, on exercí com a rector almenys tres vegades, el 1249, el 1434 i el 1435 i on morí el 29 d'abril del 1436¹². No sembla que hagués tingut cap contacte amb el pensament humanista italià, el qual, aleshores, no havia passat encara de les beceroles. La seva única obra, el Liber creaturarum seu de homine, és escrita en un llatí tan tronat que el menys exigent dels humanistes titllaria amb raó de bàrbar¹³. Els seus 330 títols tracten, successivament de Déu, la

¹²Cf. JAUME DE PUIG I OLIVER, Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda, ATCA, 10 (1991), pp. 298-302. Vegeu també Introducció a: RAMON SIBIUDA, El llibre de les criatures (Pròleg i capítols 1-222). Traducció i edició a cura de J. de Puig i Oliver, Barcelona 1992, p. 9.

¹³Cf. R. SABUNDUS, Theologia naturalis seu Liber creaturarum. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Zulzbach 1852 mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von F. STEGMÜLLER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

creació, la Trinitat, la fe, l'amor i el temor del Senyor, la Sagrada Escripura, l'espiritualitat de l'ànima, els àngels, el pecat original, la redempció, els sagraments i el judici final. Si féssim cas de la seva temàtica, la tindríem per un d'aquells abundosos farrigo-farragos teològics de l'escolàstica decadent. Tanmateix, el llibre de Sibiuda atragué l'atenció de Nicolau de Cusa, meresqué l'estima de Jacques Lefèbre d'Etaples i de Charles de Bouelles, fou objecte d'una coneguda Apologia de Montaigne, influí en Pascal i conegué del 1484 al 1648 almenys tretze edicions, a més d'una sèrie de traduccions i refoses¹⁴. La importància concedida a l'obra de Sibiuda en els ambients de l'Humanisme francès i, posteriorment, de l'Europa renaixentista i barroca, no era un fet fortuït. Amb elements provinents de la tradició medieval, principalment de Llull, però també de sant Agustí, sant Ansel i Hug de Sant Víctor, Sibiuda aixecà un edifici que apunta cap al futur, com si hagués obeït, potser sense saber-ho, a la veu poderosa del Renaixement¹⁵.

A partir de l'edició de Deventer (entre 1480-85) l'obra de Sibiuda fou anomenada *Theologia naturalis*. De fet, més que d'una "teologia natural" en el sentit que aquest mot ha pres després

¹⁴F. STEGMÜLLER, *Einführung*, o.c., p. 4 s.

¹⁵Cf. M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, v. II, Santander 1947, p. 344. Cf. també, sobre Sibiuda, l'exposició dels germans T. i J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, v. II, Madrid 1943, p. 102. Sobre l'antropologia de Sibiuda, vegeu R. POU, *La antropología del "Liber creaturarum" de R. Sibiuda*, AST, 42 (1969), pp. 211-270. Sobre les fonts del pensament de Sibiuda vegeu J. de PUIG i OLIVER, *Ramon Sibiuda i Sant Anselm*, ATCA, 7-8 (1988-89), pp. 255-263; *El lul·lisme de Ramon Sibiuda*, ATCA, 10 (1991) pp. 225-260; *Les sources de la pensée philosophique de Ramon Sibiuda*, París (en premsa).

de Wolf i Kant, el Liber creaturarum és el que avui anomenariem una "teologia fonamental", és a dir, un intent, metòdicament elaborat, donar raó de la fe cristiana. Ara bé, aquest intent, òbviament apologètic, és dut a terme per Sibiuda per mitjà d'allò que Montaigne anomena "raons humanes i naturals". L'originalitat d'aquesta apologètica rau en el fet que ella escomet "tota la dogmàtica cristiana des d'un punt de vista que no abandona mai la referència a l'home"¹⁶. El mestre català emprèn "una lectura de tota la dogmàtica cristiana vista des d'un punt de vista central: l'home i la seva fi, domini comú al filòsof i al teòleg"¹⁷.

El contingut de la seva obra pot assemblar-se tant com es vulgui al de les sumes medievals. Sibiuda li dóna una ressonança novella en situar-hi l'home en el seu mateix centre. Des d'aleshores l'home és el qui dóna unitat i coherència al dogma cristià en el seu conjunt i en la seva integritat. Les sumes teològiques medievals eren en realitat sistemes de Déu. Si tractaven també del món i de l'home, ho feien, per a dir-ho així, des de l'òptica de Déu i de la seva revelació. En Sibiuda, al contrari, el mateix material es converteix en sistema de l'home. Naturalment ell s'ocupa també i a bastament de Déu i de la creació, però ho fa des de l'òptica de l'home¹⁸. Sibiuda posa en obra un radicalisme antropològic que el duu a interessar-se per

¹⁶J. DE PUIG I OLIVER, Esriptura i actitud humanística en el "Liber creaturarum" de Ramon Sibiuda RCT, 3 (1978), p. 127.

¹⁷Ibid., p. 128.

¹⁸J. L. ABELLAN-L. MARTINEZ GOMEZ, El pensamiento español de Séneca a Zubiri, Madrid 1977, p. 137.

la cara humana de la veritat cristiana. Al cor mateix del seu projecte antropològic nia la voluntat de palesar el sentit eminentment positiu que el cristianisme té per a l'home. A semblança de Duns Scot, el mestre català pretén dignificar la naturalesa humana i mostrar alhora que és el cristianisme el qui permet millor de dur a terme aquesta comesa¹⁹. Hom diria que el nostre autor anticipa a la seva manera el principi hermenèutic de la moderna teologia de Rudolf Bultmann o de Karl Rahner: tota afirmació sobre Déu és també una afirmació sobre l'home. La seva teologia és al mateix temps una antropologia.

De fet, el pensament de Sibiuda té de bon començament un accent marcadament antropocèntric. El seu tema central tracta de la relació entre dos llibres, el Liber Scripturarum i el Liber creaturarum. La idea li ve de la tradició medieval, però no fóra estrany que Sibiuda l'hagués represa portat de la seva voluntat de refutar la teoria averroïsta de la doble veritat. Raó i revelació, el "llibre de les criatures" i el "llibre de les Escriptures" no solament no es contradiuen, sinó que concorden entre ells; llur comparació ben portada és el primer pas per a mostrar llur acord. En qualsevol cas, el que importa ara i ací és la manera original com Sibiuda desenvolupa aquesta idea. Lluny de recórrer a qualsevol autoritat, ell recolza exclusivament, en analogia amb l'Idiota de Nicolau de Cusa, en l'exàmen de l'home, amb la diferència que no parteix, com aquell, de

¹⁹Cf. J. DE PUIG I OLIVER, Escriptura, i actitud humanística, p. 128.

l'anàlisi de l'esperit en la seva funció mesuradora²⁰, sinó més aviat de l'anàlisi de la naturalesa humana en el seu ésser i en la seva activitat. El projecte sibiudà recorda d'alguna manera el que dugué a terme, en el marc de l'islamisme, el conegut pensador hispano-àrab Ibn Tufayl en la seva cèlebre novel·la filosòfica, El filòsof autodidacte. Es ve i llegint en si mateix que l'home descobreix totes les veritats a les quals pot accedir per la raó: i hom s'adona aleshores que aquestes veritats concorden perfectament amb les veritats revelades.

Per això Sibiuda anomena el seu pensament ciència de l'home. Una ciència de la qual l'home és alhora objecte i subjecte. Sibiuda vol ensenyar l'home a conèixer-se ell mateix i a conèixer en si mateix Déu -d'ací ve que faci ús, com Descartes, de l'argument ontològic de Sant Anselm-, sense apel·lar a cap altre testimoni que el mateix home ni a cap altra experiència que l'experiència humana. "Aquesta ciència, escriu, argumenta amb arguments infal·libles, que ningú no pot contradir, perquè argumenta mitjançant allò que és certíssim per al'home per mitjà de l'experiència... I tot ho demostra per l'home mateix i per allò que l'home coneix de si mateix amb tota certesa per experiència. Car no hi ha coneixement més cert que el d'experiència i sobretot per l'experiència de cadascú a l'interior de cadascú. Per això aquesta ciència no busca més testimonis que l'home mateix²¹. Ací rau per al nostre autor la

²⁰Cf. M. DE GANDILLAC, La philosophie de la Renaissance, a: Histoire de la Philosophie, ed. Y. BELAVAL, II, Tours 1973, p. 257.

²¹Theologia naturalis seu Liber creaturarum, Prólogo, p. 33. Sobre aquesta centralitat "gnoseològica" de l'home en el pensament de Sibiuda vegeu J. de PUIG i OLIVER, L'impensable

certesa del seu mètode. L'home busca sempre la certesa del coneixement. Aquesta exigeix la proximitat amb l'objecte. I res no és més proper a l'home que el mateix home. Per això Sibiuda posa el testimoniatge de la consciència per damunt de tot altre testimoniatge. Heus ací tímidament esbossat almenys *in nuce*, el principi de l'evidència personal, que marcarà l'inici del pensament modern i que Descartes concretarà en el *cogito*. És clar, tot això encara no és conscientment expressat per Sibiuda, però s'hi endevina. El retorn sibiudà vers el subjecte anuncia un nou tipus de pensament centrat en l'home, més enllà del cosmocentrisme grec i del teocentrisme medieval²².

Allà on no arriba l'experiència humana -i aquest és el cas de les veritats de fe-, Sibiuda, seguint els passos de Llull, estableix com a norma suprema que cal afirmar com a ver allò que és més amable i desitjable a l'home en tant que home. En darrer terme, és ver allò que és amable i desitjable a l'home en tant que home; i al contrari, allò que és odiós i rebutjable a l'home en tant que home és fals²³. Si l'experiència humana era el criteri de la certesa natural, la conformitat amb la naturalesa humana serà el criteri de la creença. Així Sibiuda deduirà la credibilitat fonamental de la revelació cristiana i l'obligació per a l'home d'adherir-s'hi del fet que el seu contingut concorda

rational dans le "Liber creaturarum" de Raymond Sebond, París 1990, pp. 69-84.

²²Cf. J.L. ABELLAN-L. MARTINEZ GOMEZ, El pensamiento español de Séneca a Zubiri, p. 137.

²³Cf. Theologia naturalis, cap. 66-67, p. 89 i ss.

perfectament amb la naturalesa de l'home²⁴. L'home esdevé, doncs, en Sibiuda l'objecte central de reflexió i, alhora, el mitjà d'aquesta reflexió. El camí vers la certesa passa necessàriament per la seva pròpia consciència. És per raó d'aquest agut gir antropològic que el pensament de Sibiuda s'inscriu dins el corrent humanista, per medievals que siguin les seves fonts i els materials que emprà.

Ara que hem donat ja una ullada a la problemàtica del Liber creaturarum és el moment d'examinar-ne detalladament els temes cabdals. El motiu del món com un gran "llibre" escrit de la mà de Déu i de les criatures com les "lletres" que el componen, és

²⁴Cf. Ibid., cap. 68, p. 62. Com advertiren T. i J. CARRERAS ARTAU, Filosofia cristiana, II, p. 152, Sibiuda trenca els motllos segons els quals el pensament medieval comprenia la relació entre fe i raó, enteniment i creença. Efectivament, en assignar Sibiuda a l'enteniment, pres com a judici, el rol d'afirmar o de negar, d'acceptar o de refusar una creença, li confereix el poder d'afirmar per la via de la creença àdhuc l'intel·ligible i l'impensable, amb tal que això que és afirmat sigui la cosa més amable i desitjable per a la naturalesa humana. El credo ut intelligam del corrent agustinian i anselmià és reemplaçat per un paradoxal credo quia non intelligo, gràcies al qual el nostre autor espera poder "conduir els incrèduls a creure i afirmar allò que no comprenen per la raó" (Theologia naturalis, cap. 68, p. 94). Més endavant Sibiuda emprarà aquest principi per a demostrar l'origen diví de la Bíblia. És raonable creure que la Bíblia és paraula de Déu, per tal com inclou revelacions que ultrapassin el que l'home pot pensar per ell mateix. Com més ultrapassin el pensament humà les afirmacions de la Bíblia, tant més dignes són de ser cregudes. D'on se segueix que "els articles de la fe cristiana són tant més dignes de fe, segurs i fermes, com més superen i ultrapassin l'home" (Theologia naturalis, cap. 214, p. 319). Els extrems és toquen. El racionalisme sibiudià es dona la mà amb l'irracionalisme més extrem.

un tema clàssic del platonisme medieval²⁵. Sibiuda, però, li dóna un accent peculiar en subratllar emfàticament el paper privilegiat de l'home. Sibiuda reeix així a sintetitzar l'antic teocentrisme doctrinal amb el seu nou antropocentrisme metòdic: si cada criatura és una lletra del gran llibre de la creació, l'home n'és la "lletra capital", aquella que dóna sentit a totes les altres i permet de llegir i entendre l'obra sencera²⁶. D'ací ve la relació que Sibiuda estableix entre l'home i el món. L'home és la realitat superior a totes les altres realitats del món²⁷, però aquesta superioritat no el desconnecta dels altres éssers, sinó que el relaciona amb ells amb un doble llaç ontològic i teleològic. L'home és el recapitulador i el capdavanter de l'univers, un univers que ell compendia, però que, al seu torn, s'adreça vers ell.

Efectivament, hem dit que Sibiuda vol portar l'home del coneixement d'ell mateix al coneixement de Déu. Per a dur a terme aquesta ascensió té necessitat de dues "escales": una per pujar de les criatures inferiors a l'home, l'altra per a enlairar-se de l'home a Déu²⁸. La primera etapa d'aquest itinerari es basa en

²⁵Cf. *Theologia naturalis*, Pròleg, p. 35: "Quaelibet creatura non est nisi quaedam littera, digito Dei scripta; et ex pluribus creaturis, sicut ex pluribus litteris, est compositus liber unus, qui vocatur liber creaturarum". Nicolau de Cusa s'apropiarà el tema en el *Sermo VIII*: "Est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus" (*Opera omnia*, v. XVI, n. 16, l. 16-17).

²⁶Cf. *Theologia naturalis*, prolog. p. 36: "In quo liber continetur ipse homo et est principaliter littera ipsius libri".

²⁷Cf. *Ibid.*, p. 48.

²⁸Cf. *Ibid.*, cap. 1, p. 49: "per illa quae sunt inferiora homini, itineramus et ascendimus ad hominem, et per hominem itineramus et ascendimus ad Deum, sicut per veram scalam". El motiu de l'escala i de l'ascensió des de les criatures vers Déu

la consideració tradicional dels quatre graus de l'ésser: ser, viure, sentir i entendre. Aquests graus ontològics de perfecció convenen a les coses successivament i separada, a l'home, en canvi, conjuntament. Ell els recapitula tots quatre: és, viu, sent i entén. Comprèn, doncs, totes les perfeccions de les criatures i, a aquest nivell, hom no li pot afegir res més²⁹.

Aquesta primacia ontològica de l'home es transforma en primacia teleològica. El món, en efecte, no troba el seu sentit en ell mateix, sinó en el coneixement i l'acció moral de l'home. No es tracta, en aquest darrer punt, d'una anticipació de l'idealisme, sinó d'una interiorització del cristianisme. Per a Sibiuda, com per a sant Ignasi de Loiola, "totes les coses que hi ha en el món són creades per a l'home"³⁰. "Mira, oh home, tot aquest univers a l'entorn i considera si hi ha en ell quelcom que no et sigui d'utilitat; com veus, la natura sencera treballa per a un mateix fi: per a obsequiar-te i oferir-te els seus serveis"³¹.

Resta la segona etapa de l'itinerari de Sibiuda: l'accés a Déu. El pas que dona ara el nostre autor recorda anticipadament el futur pas de Descartes: l'home se sap en possessió d'unes

és un tret típicament lul·lià. Tanmateix, Sibiuda no el completa amb l'altre tret que dona a l'Art de Llull el seu caràcter més peculiar: el motiu del descens des de Déu vers les criatures.

²⁹Cf. *Ibid.*, cap. 1, p. 6.

³⁰*Ibid.*, cap. 99, p. 126. El text corresponent de sant Ignasi de Loiola és ben conegut de tothom: "... y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre". Cf. *Exercicios espirituales*, 23. Vegeu sobre el tema M. BATLLORI, *De Raimundo Sabundo et Ignatio de Loyola*, dins "Archivum Historicum Societatis Jesu", 38 (1969), pp. 454-563.

³¹*Ibid.*, cap. 97, p. 123.

perfeccions que ell mateix no es pot atorgar. Les hi ha donades, doncs, un Altre. En conseqüència, Sibiuda conclou: "Allò que tu, oh home, has rebut, t'ho ha donat Aquell mateix del qual tots els altres éssers han també rebut tot el que són. Tu ets, doncs d'Aquell, al qual pertanyen també totes les altres coses... Algú més gran que tu t'ha donat el que tu ets"³². El parentiu que lliga l'home amb les altres criatures li obre el camí vers el Pare comú. En el pla religiós aquesta concepció dona lloc a una religiositat optimista, d'encuny franciscà, per la qual la missió de les criatures és la d'acompanyar l'home en el seu camí vers Déu. Heus ací, per exemple una formulació, que en els nostres dies hauria pogut fer seva un Teilhard de Chardin: "Si vols conèixer-te a tu mateix i al teu Creador, coneix primer les criatures, perquè com més t'acostaràs a les criatures per coneixement, més t'acostaràs a tu mateix i al teu Creador"³³. L'home esdevé així la pedra angular de la creació, l'intermediari entre les criatures i Déu. Els éssers desprovistos de raó li paguen un doble tribut: el d'aquesta mediació i el de la lloança que ells no poden adreçar conscientment a Déu.

Fins ací Sibiuda s'ha obert un camí vers Déu en analogia amb la clàssica via a posteriori. Ara, a títol de confirmació i de complement, introdueix en el seu discurs la via a priori, fressada segles abans per Sant Anselm. L'home, en efecte, és la més gran de les criatures, però és tanmateix criatura. Imaginem, per absurda que sigui la proposta, que l'home, envanit per la

³²Ibid., cap. 3, p. 9.

³³Ibid., cap. 59, p. 76.

seva grandesa, pretén superar el seu Creador. Això significaria que l'home pot pensar o desitjar quelcom de més gran que Aquell que li ho ha donat tot. Per això, Sibiuda, seguint les passes de Sant Anselm, estableix la definició de Déu com a regla infal·lible que, tot i tenir l'origen en l'home, constitueix tanmateix el fonament de tot possible discurs teològic. "Així, Déu és allò més gran del qual no es pot pensar res. O també Déu és més gran que el que pot ser pensat"³⁴. En conseqüència, allò que l'home pot pensar de gran i de millor, cal que ho atribueixi a Déu. Ara, com que l'ésser és millor que el no ésser, cal afirmar d'antuvi que Déu existeix. És impensable, en efecte, que l'ésser més gran que tot el que es pot pensar no existeixi. I com que és més satisfactori afirmar que Déu existeix en la realitat i no només en el pensament, car en aquest darrer cas l'ésser més gran que tot el que es pot pensar no fóra el més gran, se segueix que "l'home ha d'afirmar i concedir necessàriament que allò més gran del qual no es pot pensar res existeix en el pensament i en la realitat"³⁵.

D'aquesta manera en el discurs de Sibiuda es troben l'antropocentrisme metòdic i el teocentrisme ontològic de la tradició cristiana. El *nosce teipsum*, pedra de toc de la seva reflexió, desemboca en el coneixement de Déu. Res de més aliè al nostre autor que fer de l'home un absolut en la línia de l'idealisme o del postidealisme moderns. L'home en Sibiuda és sens dubte el centre de la creació, però és un "centre centrat".

³⁴Ibid., cap. 63, p. 83.

³⁵Ibid., cap. 64, p. 86.

Es la mesura de totes les coses, però, com ho expressarà més endavant Nicolau de Cusa, és "mesura mesurada"³⁶. Com aquest Sibiuda afirma efectivament que l'home és la mesura limitada i relativa dels éssers que li són inferiors. Però aquest poder li ve de Déu. Es perquè Déu l'ha creat a la seva imatge i semblança que l'home és un espill vivent i conscient de totes les altres coses desprovistes de consciència. "En té prou amb ser home sota la mirada de Déu, perquè Déu i la seva obra s'emmirallin en ell"³⁷.

Quina és l'arrel pregona de tota aquesta sèrie de privilegis humans? L'arrel cal cercar-la en allò mateix que constitueix la nota específica de l'home: la naturalesa intel·lectual, amb aquelles dues propietats que se'n segueixen, l'autoconsciència i la llibertat. Les altres coses tenen la seva pròpia naturalesa. L'home no solament la té, sinó que sap que la té, i per això, pot disposar lliurement de si mateix³⁸. Aquest darrer tret és per a Sibiuda el més important. El valor més específic de l'home, més específic encara que l'autoconsciència, rau segons Sibiuda en el

³⁶Cf. De mente (V, p. 46). Vegeu sobre aquest tema E. COLOMER, Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, a: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems, MFCG, 11 (1975), p. 218 ss.; vegeu també De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola, Barcelona 1975, p. 193 i ss.

³⁷J.L. ABELLAN-L.MARTINEZ GOMEZ, El pensamiento español de Séneca a Zubiri, p. 141.

³⁸Cf. Theologia naturalis, cap. 93, p. 117: "Sed est unus alius modus differendi, specialis, qui solus convenit homini... Et iste modus non est per habere, sed per cognoscere se habere... Homo ergo non solum plus et maiorem dignitatem habet, sed etiam cognoscit se habere".

lliure albir³⁹. No hi ha res en el món que superi la llibertat en dignitat i noblesa. Es ella la que enlaira l'home per damunt de totes les coses creades. "Déu ha fet a l'home un gran do en donar-li el mateix home. Més li ha donat en això que no pas quan li dona tot el món, perquè l'home val més que tot el món"⁴⁰. La llibertat fa realment de l'home el rei de la creació, car tot allò que existeix, existeix per a la llibertat, perquè l'home en disposi lliurament i d'aquesta manera disposi també d'ell mateix. Per la llibertat l'home esdevé la "imatge viva" de Déu en el món⁴¹. Heus ací una fórmula que no té parió en tota la tradició medieval i que és destinada a jugar un paper decisiu en el pensament de Nicolau de Cusa⁴². L'home no ja com a imatge de Déu sinó com a imatge viva, capaç d'assemblar-se cada cop més al seu Autor. El cicle de la creació es clou en una criatura que l'acaba i el completa, a imatge i semblança vivent del Creador. Per això, donchs Sibiluda, l'home no pot donar a ningú la seva llibertat, llovat de Déu. Si res creat no és superior a Déu, allí i en aquest és superior a tot allò que ha estat creat, només el

³⁹Cf. *Ibid.*, cap. 101, p. 131: "Hinc ius de ei homo scipsum dominans per suum proprium valorem, videlicet per liberum arbitrium"

⁴⁰*Ibid.*, cap. 102, p. 132.

⁴¹Cf. *Ibid.*, cap. 103, p. 136: "Nam liberum arbitrium est imago Dei viva"

⁴²El motiu de l'home com a imatge viva de Déu és nou en la tradició medieval. Nicolau de Cusa se'l farà seu, però no l'aplicarà a l'exercici de la llibertat, sinó al dinamisme del coneixement. Potser és bo de recordar que el gran pensador alemany posseïa un exemplar de la *Theologia naturalis*. L'obra es troba avui en el Cod. Cus. 196, fol. 1-202. Cf. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues*, p. 182.

Creador pot tenir-hi la seva seu. "Vet aquí que el lliure albir s'ha convertit en la seu de Déu, on només Déu ha d'imperar, dominar i regnar"⁴³.

Esmentem de passada que, com farà Sören Kierkegaard, Sibiuda relaciona íntimament llibertat i eternitat. I això perquè per la llibertat la criatura s'uneix immediatament amb Déu, el toca sense cap mediació i el porta en ella. Per la dignitat que li ve del lliure albir l'home es converteix en habitacle perpetu i immortal de Déu. Voluntat i llibertat són en el fons la mateixa cosa. Sense la llibertat és impossible de privar la voluntat de la seva decissió o de sostreure-li el mèrit o la culpa⁴⁴. La llibertat crea definitivitat i, en conseqüència, eternitat. Així, si hi ha quelcom d'immortal en l'home, només es pot trobar en allò que hi ha en ell de més noble i excel·lent, és a dir, en el lliure albir. "L'ànima humana és immortal, perquè en ella rau i radica, ben plantat, el lliure albir"⁴⁵.

No és estrany, doncs, que el pensament de Sibiuda desemboqui en un grandíols tractat De amore. Sibiuda concep l'amor com la propietat més exclusiva de l'home, ja que es crea en ell. L'amor és "el primer do de la voluntat"⁴⁶. Es per això que pressuposa la

⁴³Theologia naturalis, cap. 103, p. 135.

⁴⁴Cf. Ibid., cap. 151, p. 203.

⁴⁵Ibid., cap. 102, p. 131: "... in homine aliquid est immortale. Ita autem non potest esse, nisi id quod est excellentius in homine, et hoc est liberum arbitrium. Et per consequens anima hominis est immortalis, in qua est liberum arbitrium radicans et plantatum".

⁴⁶Ibid., cap. 100, p. 148: "Sola autem voluntas potest dare, et primum quod dare potest est amor. Ergo amor est primum donum voluntatis".

llibertat. Un amor forçat no seria amor. Nogensmenys, l'amor és el qui dóna a la llibertat el seu valor definitiu. La voluntat, en efecte, sense canviar de naturalesa, rep la forma de la cosa estimada, car "tal és l'amor, qual és la cosa estimada, i tal és la voluntat, qual és l'amor"⁴⁷. D'ací ve que la voluntat rebí el nom de la cosa en la qual es transforma per obra de l'amor. Així, "si la voluntat estima la terra, s'anomena terrenal... Si estima les coses mortes i mudes, s'anomena morta i muda. Si estima les coses bestials, s'anomena bestial. Si estima els homes, s'anomena humana. Si Déu, divina. I així per l'amor l'home es pot transformar lliurement i espontània en una altra cosa, més noble o més vil"⁴⁸.

Heu-nos ací confrontats amb un dels motius més característics de l'humanisme renaixentista. Com ho faran més tard, cadascún a la seva manera, Nicolau de Cusa⁴⁹, Marsili Ficino⁵⁰ i Joan Pico della Mirandola⁵¹, Sibiuda defineix l'home en funció de la seva relació amb la realitat sencera i subratlla

⁴⁷Ibid., cap. 131, p. 173.

⁴⁸Ibid., p. 173: "Ideo si voluntas amat terram, tunc dicitur terrena... Et si amat res mortuas et mutas, tunc dicitur mortua et muta. Et si amat res brutales et bestiales, tunc dicitur brutalis. Et si amat hominem, tunc dicitur humana. Et si amat Deum, tunc dicitur divina. Et ita homo potest per amorem mutari, transformari et converti in aliam rem nobiliores vel turpiores".

⁴⁹De coniecturis, II, 14 (H, v. III, n. 143).

⁵⁰Cf. Theologia platonica, XIV, 3.

⁵¹Cf. Oratio de hominis dignitate (ed. E. Garin, I), p. 106. Vegeu els textos respectius del Cusà, de Ficino i de Pico della Mirandola i llur comentari a: E. COLOMER, El humanisme cristià del Renacimiento, a: De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, "Studien zur theologischen Ethik", Fribourg, p. 133-170.

alhora la seva capacitat de desenvolupar-se i transformar-se dins d'una escala de possibilitats, que va del més baix al més enlairat, del terrenal i bestial fins al diví. D'aquesta manera l'home es fa palès un cop més com el centre de la creació, car, si totes les criatures són dignes d'amor, sobre ell recau la tasca d'organitzar, en un amor ordenat, els diferents nivells de realitat del món. Naturalment, Sibiuda no dubta gens ni mica que "el primer amor pertany sempre a Déu"⁵². Servint Déu per amor, l'home s'uneix amb Ell i duu a terme la seva obra, car "totes les coses venen del primer Amor i en l'amor són consumades"⁵³.

En l'humanisme d'inspiració cristiana Jesucrist, el Déu fet home, constitueix tradicionalment la clau de volta d'un univers centrat en l'home. En elevar l'home fins a Ell, Déu eleva alhora el món sencer i aquest troba la seva coherència definitiva. Esdevé quelcom de semblant en el pensament de Sibiuda? Hi ha també en ell, com en els humanistes cristians suara esmentats, una estreta relació entre antropologia, cosmologia i cristologia? El mestre català introdueix en el seu discurs la temàtica cristològica en funció de la necessitat humana de salvació. Sobre aquesta qüestió Sibiuda és totalment tributari del *Cur Deus homo?* de Sant Anselm. L'home, en la seva actual condició pecadora reclama un salvador. Aquest cal que sigui alhora Déu i home⁵⁴. Sibiuda, però, esbossa a aquest respecte una deducció conceptual de la idea del Déu-home, semblant a la que Nicolau de Cusa

⁵²*Theologia naturalis*, cap. 132, p. 174.

⁵³*Ibid.*, cap. 119, p. 161.

⁵⁴*Cf. Ibid.*, cap. 252, p. 421.

desenvolupa en el llibre III del *De docta ignorantia*. Tanmateix el fil conductor no és, com en aquell, d'ordre cosmològic, sinó estrictament soteriològic. És només després, quan queda ben establert que per aixecar l'home caigut és indispensable el Déu fet home, que Aquest convertit en l'"home nou", assumeix una relació especial amb el món renovat. Aquest home nou serà la criatura més gran que hom pugui concebre, per tal com farà u amb el Creador⁵⁵. Per la mateixa raó serà un "home infinit" que ultrapassarà, com a tal, tota criatura, car no hi ha punt de comparació entre el finit i l'infinit⁵⁶. En darrer terme, com que totes les criatures són fetes per a l'home i com que aquest home nou i infinit és senyor de tots els altres homes, ell serà també el Senyor de tota la creació⁵⁷. Comptat i debatut, el món ha estat fet per a l'home i l'home per al Déu fet home, Jesucrist. Seguint el fil de la problemàtica soteriològica, Sibiuda ha recuperat la problemàtica cosmològica.

En canvi, fóra inútil esperar de Sibiuda que reconegués, com ho fan Llull i el Cusà, el primat absolut de Crist sobre la creació. Als seus ulls, la raó decissiva de l'encarnació rau en la necessitat de la redempció. És cert que Sibiuda clou les seves

⁵⁵Cf. *Ibid.*, c. 263, p. 445: "Et quoniam iste homo est major creatura et altior, quae possit esse vel cogitari..., quia Deus est homo, ideo in quantum homo ratione illius unione cum Deitate erit super omnes creaturas".

⁵⁶Cf. *Ibid.*, cap 257, p. 433: "Ideo ille homo erit infinitus et plus valebit quam omnes homines, cum sint finiti, et etiam quam omnes creaturas, cum non sit comparatio inter finitum et infinitum".

⁵⁷Cf. *Ibid.*, cap. 263, p. 445: "Item etiam erit Dominus omnium creaturarum mundi, quia omnes creaturae sunt propter hominem et ipse erit Dominus super totam naturam humanam et per consequens super omnes alias creaturas".

llargues reflexions amb aquesta conclusió formal: així com Déu ha creat i previst el món per a l'home, així també ha previst i disposat la naturalesa humana i els mateixos homes, a fi que puguin rebre aquest home nou⁵⁸. Però la premisa sobre la que recolza aquesta conseqüència és sempre la previsió del pecat. Altrament, argueix Sibiuda, l'home no acompliria el fi per el qual ha estat creat. I aleshores la humanitat existiria en va i les criatures servirien l'home en va i tot el món seria debades.⁵⁹ En conclusió, Sibiuda no contempla mai l'encarnació al marge de la caiguda i la redempció. Advertim finalment que si per la seva deducció conceptual del Déu fet home Sibiuda sembla ser un precursor de Nicolau de Cusa, el llaç estret que existeix en el seu pensament entre encarnació i redempció condueix més aviat a establir un paral·lelisme entre la seva cristologia i les de Marsilio Ficino i Joan Pico della Mirandola: segons aquests autors, la funció còsmica del Crist, "grapa" i "nus" de l'univers, passa necessàriament per la seva funció soteriològica de reformador, que regenera l'home caigut i duu a terme la mediació entre la humanitat i Déu. En qualsevol cas, amb la seva reflexió cristològica Sibiuda ha anunciat obscurament un

⁵⁸Cf. *Ibid.*, cap. 267, p. 453: "Et ideo possumus arguere, quod sicut Deus praeparavit istum mundum propter hominem, ut esset conveniens ad suscipiendum hominem..., ita similiter praeparabit et disponet naturam humanam, ut sint convenientes ad suscipiendum istum hominem".

⁵⁹Cf. *Ibid.*, cap. 266, p. 451: "Et apparet de facto, quod voluntas et intentio Dei fuit dare talem hominem, alias sequeretur... quod nullus homo attingat finem, propter quem factus est et per consequens omnes homines frustra essent et viverent, et omnes creaturae frustra servirent hominibus et totus mundus esset frustra". Cf. sobre aquest tema: E. COLOMER, *El humanismo cristiano del Renacimiento*, p. 156 i p. 161.

motiu fonamental de l'humanisme cristià.

No és fàcil de trobar en el pensament anterior a Sibiuda un gir tan accentuat vers la pròpia consciència. Si el Liber creaturarum fou inclòs en l'Index de Pau IV i després Pius IV i l'inquisidor espanyol Quiroga mantingueren aquesta prohibició per al pròleg, és perquè semblà perillosa a l'autoritat de l'Església la seva afirmació massiva i poc matisada de la subjectivitat com a eix de tota veritat interior i exterior a l'home. Cal fer esment, però, en descàrrec de Sibiuda "del pressupòsit que sosté el pensament del filòsof català: l'home ha estat fet a la mesura de Déu com a imatge suprema de Déu en la creació. I és només per això que ell és també la mesura de totes les coses"⁶⁰.

En realitat és en l'àmbit teològic on el pensament de Sibiuda planteja més interrogants. Com dèiem en començar, Sibiuda no es proposa de construir una teologia natural, sinó de confirmar per mitjans racionals i humans l'autoritat de la fe revelada. Però aquest intent cristal·litza amb tanta força entorn del projecte de palesar la humanitat de la religió cristiana, de fer veure que aquesta religió és indispensable a l'home, si és que aquest vol viure dignament i humana, que, bo i escrivint un llibre de teologia, Sibiuda elabora també una ciència de l'home. El Liber creaturarum apareix aleshores com una de les primeres respostes teològiques a la problemàtica aixecada per l'humanisme naixent i hom pot veure en el seu autor un medieval sobre el qual hauria bufat el vent del Renaixement, un home que cerca

⁶⁰L. MARTINEZ GOMEZ, Bosquejo de historia de la filosofía española. Apèndix a J. HIRSCHBERGER, Historia de la filosofía, I, Barcelona 1954, p. 461.

d'establir una relació entre l'herència teològica i els signes dels temps. Ara és vàlida aquesta resposta? Es lícit fer d'una reflexió filosòfica el fonament d'allò que val precisament com a autofonament? Els pensador clàssics de l'Edat Mitjana havien buscat un equilibri entre la raó i la fe, equilibri possible sempre que fos ben viva la consciència de la diferència entre els dos dominis. El mateix Llull, si rebutja la distinció tomista entre les veritats religioses accessibles a la raó i les accessibles només a la fe, manté tanmateix la diferència entre raó i fe i afirma palesament la primacia de la segona sobre la primera. En Sibiuda, en canvi, "la diferència entre els dominis de la raó i de la fe és reduïda a un mínim tan mínim que fa perillar la mateixa distinció dels dos dominis, amb totes les conseqüències"⁶¹. Es per això que el Liber creaturarum necessita ser criticat des de la teologia. "Si des del punt de vista de la teologia la filosofia pot ser posada a contribució de l'aclariment racional del dogma, potser és abusar tant de la teologia com de la filosofia considerar que tota la teologia pot ser abordada i fonamentada en un pla purament filosòfic, encara que es tracti d'una filosofia elaborada dins els quadres noètics de la revelació"⁶².

⁶¹J. DE PUIG I OLIVER, Introducció a: RAMON SIBIUDA, El llibre de les creatures, p. 28.

⁶²Ibid., p. 29.

2.- L'home inferior a les bèsties?

Aproximadament pels mateixos anys en què Sibiuda desenvolupava a Tolosa aquesta grandiosa concepció de l'home, Anselm Turmeda, un frare franciscà mallorquí convertit a l'islamisme, posava terme a Tunis a una obra que n'és l'antítesi més acabada; la Disputa de l'Ase (1418). La figura extravagant de Turmeda personifica la gran crisi de valors o de "vigències" com diria Ortega, que acompanyà el pas de l'Edat Mitjana al Renaixement. Turmeda és encara en bona part un medieval, però resol la seva crisi espiritual adoptant un capteniment precursor de certs corrents de l'Humanisme renaixentista: una actitud individualista i egoïsta o, més exactament egocèntrica⁶³. Avivat el seu escepticisme natural pel contacte amb els cercles universitaris de París i Bolonya, on abundaven els professors d'obediència nominalista i averroïsta -recordem, entre altres, Pierre d'Ailly, Nicolas d'Oresme, Gregorio de Rímini, i Angelo d'Anezzo- Turmeda se sentí probablement ofegat per les estructures socials i religioses de l'Europa medieval. Aleshores, com apunta J. Ll. Marfany, "en comptes d'adoptar un gest d'orgullós heroïsmes i enfrontar-se obertament amb la seva

⁶³Cf. J. Ll. MARFANY, Ideari d'Anselm Turmeda, Barcelona 1965, p. 6. Per a l'estudi de Turmeda, cf. A. CALVET, Fray Anselmo Turmeda. Heterodoxo español (1352-1423-32?), Barcelona 1914, i M. DE EPALZA, La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de Abdalláh al-Taryuman (fray Anselmo Turmeda), dins "Atti Accad. naz. dei Lincei", sèrie VIII, v. 15, Roma 1971; en català, Anselm Turmeda, Autobiografia i atac als partidaris de la Creu, Barcelona 1979. Vegeu també, del mateix E. DE EPALZA, Anselm Turmeda, "Biografies de Mallorquins" 4, Palma de Mallorca, 1983.

societat, s'estimà més de fugir a un altre país i a una altra societat, a la recerca de la pau i el benestar personals, de la seva llibertat íntima"⁶⁴. De tota manera, Turmeda continuà essent espiritualment alló que els anglesos anomenen un outsider. Exiliat voluntàriament de l'Europa cristiana, no acabà de trobar la seva pàtria en l'Islam nord-africà. De fet, ell no es deslligà mai dels interessos de la seva comunitat d'origen. Escriví en català, seguí de prop les vicissituds polítiques i militars de la corona catalano-aragonesa i mantingué lligams jurídics amb els seus antics senyors espirituals i temporals, per tal de tenir a la mà, sempre que ho volgués, la possibilitat de tornar a la pàtria. Turmeda es passa a l'islamisme, però posseeix el secret de conservar-se fins a un cert punt interiorment europeu i cristià. Cas de duplicitat, observa Manuel de Montoliu, potser únic en la història del pensament humà⁶⁵. La clau per a l'explicació d'aquest fenomen la trobaríem potser en una mena de realisme congènit, "un sentit transcendentalment pràctic per al qual el viure intens constituïa tota la filosofia"⁶⁶.

Aquests trets de la personalitat de Turmeda es reflecteixen en la seva obra. Difícilment en trobarem una altra en la literatura catalana que enllaci tan directament com la Disputa de l'ase amb l'esperit d'aquella època contradictòria que Huizinga anomenà "la tardor de l'Edat Mitjana". No és, però, un cas aïllat. L'obra té els precedents en els bestiaris medievals

⁶⁴Ibid.

⁶⁵Cf. M. DE MONTOLIU, Eiximenis, Turmeda i l'inici de l'humanisme a Catalunya. Bernat Metge, Barcelona 1959, p. 92.

⁶⁶Ibid.

i tradueix la mateixa crisi que trobem en la Disputa d'en Buc i son cavall i en els corrents de literatura satírica i escèptica tan abundosos en aquesta època. Turmeda és tanmateix un dels escriptors que expressen amb més vigor la crisi que produí aquesta literatura. Les seves tècniques són encara medievals, però "l'actitud pregona que jau sota les seves idees, encara molt confuses, anuncia ja la mentalitat renaixentista"⁶⁷. Hom n'ha dit que és germà espiritual de Boccaccio i precursor de Rabelais. "Del primer, té l'agudesesa, la gràcia de contar, l'agilitat llatina, el sentit realista de l'art per al qual un fet viu i concret té una vàlua estètica cent vegades superior a totes les fantasies i ficcions poètiques, que no es facin servir d'instrument per a expressar el goig de viure. Del segon, té el bon humor gras i filosofant, la riallada enorme i transcendental, la filosofia del bon sentit i l'odi a la metafísica"⁶⁸.

Què ens conta Turmeda en la Disputa de l'ase? La trama de l'obra és molt simple. Un bell matí d'estiu l'autor s'ha adormit sota un arbre. De sobte el desperta una remor de veus. Prop d'ell s'ha reunit una gran assemblea d'animals per a l'elecció d'un rei. La sort recau sobre un fill del cosí germà del rei difunt: el lleó roig de la llarga cua. Els animals s'adonen que a l'ombra de l'arbre hi ha un home adormit. Qui és aquell home? Un conill ho sap. "Aquell fill d'Adam que està assegut sota aquest arbre, és de nació catalana i nat en la Ciutat de Mallorca, i té per nom frare Anselm Turmeda; el qual és home molt savi en tota

⁶⁷Cf. J. LL. MARFANY, o.c., p. 6.

⁶⁸M. DE MONTOLIU, o. c., p. 91.

ciència i assenyalamment en astrologia"⁶⁹. El rei pregunta aleshores: "¿Es aquest aquell frare Anselm que es fa tan savi i és tan presumtuós, que diu i predica i té per opinió que els fills d'Adam són més nobles i excel·lents i de major dignitat que nosaltres, animals, ho som?"⁷⁰. El conill hi assenteix: "Més de cent vegades li he oït dir de mes pròpies orelles"⁷¹. El rei es gira aleshores envers els seus barons i servidors en demanda de consell i aquests acorden unànimement que, si fra Anselm atorga ésser veritat allò que hom diu, li'n sigui demanada la prova. Car, com diuen els lògics, quan hom afirma alguna cosa, no basta de dir "és així"; cal que se'n doni la prova⁷². El rei decideix finalment d'organitzar una solemne disputa pública, en la qual seran examinats els pros i els contres de la tesi en discussió. Els dos contrincants escollits són el mateix fra Anselm, en representació dels homes, i, per part dels animals, un "ase dolent i malaurat, tot escorxat, mocós i sense cua, el qual no hauria valgut deu diners a la fira de Tarragona"⁷³.

No cal dir que en el curs del diàleg que ara s'inicia l'ase esmicola un a un els arguments del frare. No ens n'hem

⁶⁹ANSELM TURMEDA, *Disputa de l'ase*. Versió per E.N.C. Introducció per M. OLIVAR, "Els Nostres Clàssics", c. XVIII, Barcelona 1928, p. 27. El text català original de la Disputa s'ha perdut. Hi ha notícia d'una edició catalana publicada a Barcelona el 1509, però no ens n'ha pervingut cap exemplar. L'obra ens ha arribat només per mitjà d'una traducció francesa, publicada a Lió en 1544. L'edició catalana que utilitzem ha estat feta sobre aquesta versió francesa.

⁷⁰Ibid., p. 29.

⁷¹Ibid., p. 30.

⁷²Cf. *Ibid.*, p. 31.

⁷³Ibid., p. 38.

d'estranyar: ell no és, al cap i a la fi, sinó l'*alter ego* irònic de l'autor. Dosificant admirablement la llum i les ombres, Turmeda desplega així als nostres ulls un quadre impressionant de la condició humana, on, com farà Pascal tres segles més tard, la grandesa s'associa amb la misèria. Considerem primer de tot les raons de fra Anselm. En el seu conjunt palesen una visió optimista i generosa de l'home, que no desdiu gaire de la dels humanistes del Renaixement. Fra Anselm comença el seu elogi de l'home al·ludint a la "nostra bella figura i semblança"⁷⁴.

Els homes "som ben fets i compostats dels nostres membres i ben ordenats per belles proporcions corresponents les unes amb les altres"⁷⁵. Ultra això, posseïm els cinc sentits corporals i ensems una bona memòria, per la qual recordem les coses passades i anticipem les coses a venir, mentre que els animals viuen en el present⁷⁶. El frare menciona després successivament el "nostre bell saber..., bon consell i prudència que tenim, observem i guardem en nostres governaments, fets i mercaderies"⁷⁷; les "delicioses i delicades viandes" que mengem, i els "saborosos i innumerables vins, blancs i vermells, molt subtils, poderosos, aspres, dolços i bruscs, dels quals bevem a nostre plaer en tot temps de l'any"⁷⁸; les "copioses voluptats que tenim en els nostres alts, grans i amples palaus", amb "belles danses de

⁷⁴Ibid., p. 39.

⁷⁵Ibid.

⁷⁶Cf. *Ibid.*, p. 42.

⁷⁷Ibid., p. 51.

⁷⁸Ibid., p. 58 s.

diverses guises de dames, per a riure i cantar", al so de tota mena d'instruments musicals⁷⁹; les "belles vestidures de seda que portem"⁸⁰; la "lleï que Déu ens ha donat" i que "ens mana que fem el bé i esquivem el mal"⁸¹; l'organització de la societat humana amb els seus diversos estaments, "reis, prínceps, senyors, doctors, filòsofs, consellers, advocats, procuradors, notaris, xantres i llauradors"⁸²; finalment, l'enginy per a "bastir cases, torres i palaus per habitar"⁸³.

L'ase, però, no es té per satisfet amb aquestes proves de fra Anselm. A cada una d'elles oposa la seva pròpia contraprova. En un primer moment, com mesurant les pròpies forces, l'ase es manté prudentment a la defensiva i s'acontenta de reafirmar la superioritat dels animals en totes aquelles coses en les quals el seu contrincant havia establert la superioritat de l'home. Són unes pàgines ingènues i delicioses, on no manquen, però, algunes fines observacions. Turmeda hi usa i abusa del principi de finalitat per a fer l'elogi de les qualitats excepcionals d'algunes espècies d'animals, p. e. la vista de l'àliga i el voltor, l'olfacte dels cans llebrers, la memòria de les orenetes i altres ocells migratoris, l'organització social de les abelles i les formigues, etc. Després, però, l'ase canvia de tàctica i passa a l'ofensiva. En comptes de l'anterior cant a l'home, a la

⁷⁹Ibid., p. 64.

⁸⁰Ibid., p. 71.

⁸¹Ibid., p. 65 s.

⁸²Ibid., p. 73.

⁸³Ibid., p. 87.

meravellosa proporció del seu cos, a les seves possibilitats tècniques i espirituals, el refinament de què envolta la seva existència, Turmeda teixeix ara una punyent meditació sobre les misèries de la vida, la vanitat dels plaers d'aquest món, la presència inexorable de la mort. Es l'altra cara del nostre autor. Una cara que transparenta la mateixa mentalitat que produí les danses de la mort i la literatura ascètica i moralitzant de la darrereria de l'Edat Mitjana.

Així, per exemple, fra Anselm havia al·ludit a les menges variades i refinades dels homes. L'ase, però, retorçant-li l'argument, li contesta: "Em feu quasi riure, per bé que no en tingui ganes... Vos penseu lloar els fills d'Adam, i els vitupereu, com sigui que no podeu tenir les viandes que haveu dites, sinó comprant-les amb diners. I no podeu tenir diners, sinó amb molt de treball, dolor, tribulació i temor mesclada amb pena: mercadejant, batallant, navegant, cavalcant... I després que haureu guanyat quelques diners, sou en més gran temor que no éreu abans, pensant com els guardareu, tenint sempre por i temença que no us siguin llevats per la senyoria"⁸⁴. Per a vida regalada no hi ha com la dels animals. Ells megen de tot, joiosament, sense pagar-ne malla ni diners. "Vosaltres planteu els horts i nosaltres mengem la fruita. Vosaltres obriu els pous i nosaltres bevem l'aigua"⁸⁵. "I això és dignitat de senyors, menjar i beure i no treballar gens"⁸⁶. El frare havia lloat els

⁸⁴Ibid., p. 60.

⁸⁵Ibid., pp. 62.

⁸⁶Ibid., p. 70.

plaers i voluptats de la vida. L'ase el repta amb aquestes paraules: "Em sembla que sou un poc dolç de sal... No sabeu que els plaers dels quals se'n segueixen plors i dolors no deurién ser anomenats plaers? Com us podeu, doncs, lloar de ço que no és altre que fum que aviat passa? Car vosaltres teniu, en lloc del festí, l'acompanyament que es fa quan sou morts, per a enterrar-vos; en lloc de riure, els plors; en lloc de goig, penes; en lloc de cançons, els grans crits de la mort; en lloc de les grans cases i sumptuosos palaus, les estretes i petites fosses"⁸⁷.

L'ase no és menys convincent en qüestions de crítica moral i social. Turmeda aprofita les seves intervencions per posar en la picota el convencionalisme de la moral establerta, l'egoisme i la mesquinesa espiritual que imperen en les relacions humanes, el mal govern de la societat. La seva visió de la vida moral és més aviat pessimista. Si Déu ha donat als homes la llei, és perquè en tenen necessitat. Ells, però, perverteixen l'ordenació de Déu i converteixen àdhuc les accions bones, p. e. el dejuni, en ocasió de nous pecats. "Per jejunar un dia teniu tres dies de bon menjar. Car el dia abans del dejuni, us dieu: 'Mengem i bevem bé, car demà ens cal jejunar'. El dia del dejuni dieu: 'Mengem i bevem bé avui, car jejunem'. L'endemà del dejuni dieu: 'Mengem i bevem bé avui, car ahir jejunàrem'⁸⁸. De les relacions amb el proïsme, val més no parlar-ne. "Car davant sa cara li rieu, i tot seguit, darrera, dieu mal d'ell i en detracteu"⁸⁹. On trobar

⁸⁷Ibid., p. 65.

⁸⁸Ibid., p. 67 i s.

⁸⁹Ibid., p. 68.

entre els homes un exemple de ver amor i fidelitat entre els esposos? "Les vostres fembres a penes és podrit llur marit en la fossa, i encara es podria fer salsa de son fetge, que tot seguit cerquen altres marits. I moltes vegades faran morir llurs marits per metzines i túixecs que elles els fan menjar per poder prendre per marit aquell de qui són enamorades"⁹⁰.

L'organització racional de la societat humana, que fra Anselm havia fet objecte de lloa, no és sinó la confirmació del desgavell irracional que regna en les relacions entre els homes. Per a què serveixen els escrivans i notaris, sinó "per escriure els processos, plets i qüestions que diàriament són entre vosaltres pels robatoris i rapinyes que us feu els uns als altres, negant la veritat i sostenint la mentida?"⁹¹. D'aquests defectes, no n'estan exempts aquells qui exerceixen la suprema magistratura. Adhuc els reis "no amen llurs súbdits sinó pel profit que en treuen i per tal que per ells es defensin de llurs enemics. I això és un signe de cobejança i misèria; car la raó vol que el rei o senyor sigui clement, piadós i misericordiós, fent justícia sempre; en un mot retre a cadascú ço que és seu"⁹². La descripció que fa Turmeda de la realitat de la societat humana no es diferencia gaire de la que Hegel, en la *Fenomenologia de l'esperit*, presenta com a resultat negatiu de la Il·lustració: "Onsevulla que es trobi, l'home ocupa el lloc que li correspon:

⁹⁰Ibid., p. 162.

⁹¹Ibid., p. 75.

⁹²Ibid., p. 76.

utilitza els altres i és utilitzat per ells"⁹³.

Turmeda, doncs, es capté amb l'home com Pascal: "si ell s'enalteix, jo el rebaixo"⁹⁴. Per a humiliar-lo encara més, introdueix en la discussió, fent costat a l'ase, la mosca, el poll, la puça, la xinxa i altres insectes repugnants. Heus ací, per exemple, la intervenció de la mosca: "Els principals i majors senyors vostres són el papa, l'emperador i el rei. I quan vénen les grans festes, ells es vesteixen de riques vestidures de seda i es perfumen de moltes bones olors. I llavors, quant d'orgull! Els sembla que al món no hi hagi honor ni noblesa major. I quan ells tenen tanta de glòria, nosaltres mosques, sortint de la immundícia, ens posem en la barba del vostre papa, emperador o rei, i ens hi eixuguem els nostres peus i les nostres mans enfentades. I després, si ens ve en voluntat de pixar o fer de cos, ho fem... I llavors, sentint el papa, emperador o rei l'olor de la nostra femta, diuen a llurs servidors: Sentiu aquesta pudor que jo sent? I responen que no. I no sap, el pobre, que nosaltres li hem enfentat la barba"⁹⁵.

No cal, però, acudir a les mosques i altres insectes per a humiliar l'home. La seva mateixa naturalesa l'humilia. I Turmeda addueix en aquest sentit la tradicional comparació de l'home amb un arbre a l'inrevés, que farà seva, dos segles més tard, Miguel Sabuco en el seu Coloquio de la naturaleza del hombre. "Els més

⁹³GW.H. HEGEL, Phäenomenologie des Geistes, (ed. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, p. 400.

⁹⁴BLAISE PASCAL, Pensées. Texte établi par L. Lafuma, Paris 1962, fr. 130 (420), p. 83.

⁹⁵Disputa de l'ase, p. 92.

savis dels fills d'Adam, o sigui els filòsofs, diuen que vosaltres sou arbres celestes, arbres girats a l'inrevés. Car així com els arbres terrestres tenen llurs soques i arrels en terra, vosaltres teniu la vostra soca, aixó és, la testa, i les arrels, que són els cabells i la barba, en amunt, vers el cel"⁹⁶. Els arbres, però, es coneixen pels fruits. I de fet, els arbres terrestres produeixen fruits de gentils colors, bones olors i òptimes sabors. "Vosaltres, doncs, que sou arbres celestes, quin fruit produïu dels vostres cossos?... Quin profit pot hom fer-ne, ni per què és bo, a què val? Cert, a res. Mes, quan és viu és malastruc i pudent, i quan és mort és encara pitjor; i si no fos ficat i amagat sota terra, faria tanta de corrupció en l'aire que destruiria el món"⁹⁷. I en això, constata victoriosament l'ase, no hi ha diferència del papa i l'emperador als homes de més baixa condició. "Tots són en un mateix grau quant a les coses damunt dites. Ni en llur vida ni després de llur mort, dels més nobles als més vils, no hi ha cap diferència"⁹⁸.

He deixat expressament per al final els tres passatges més significatius de la disputa. En el primer d'ells, fra Anselm fa esment d'un dels aspectes més característics de l'autoconsciència de l'home del Renaixement: la seva individualitat. Avançant-se uns decennis a una afirmació similar de Nicolau de Cusa, en *De docta ignorantia*, Turmeda observa que "de cent mil homes o dones no en trobareu cinc o sis que s'assemblin de cara, per bé que

⁹⁶Ibid., p. 172.

⁹⁷Ibid., p. 175 i s.

⁹⁸Ibid., p. 176.

tot el que és a la cara de l'un sia a la cara de l'altre"⁹⁹. Cal dir el mateix de la parla i la escriptura. Cent mil homes poden parlar o escriure en la mateixa llengua. No veurem mai que el parlar de l'un s'assembli al de l'altre. D'una manera semblant, cada escriptura serà coneguda com de la mà d'aquell que l'haurà escrita. I això, conclou Fra Anselm, "es una gran gràcia que Déu ens ha fet. Car si tots els homes o les dones s'assemblessin, molts mals i inconvenients se'n seguirien"¹⁰⁰. L'ase aquesta vegada, no rebutja l'argumentació d'Anselm. Replica indirectament i aprofita l'ocasió per a ironitzar sobre les diferències religioses dels homes. Si vosaltres no sou tots d'una mateixa semblança, sou també "dividits en una cosa, en la qual, si fóssiu savis o hi hagués en vosaltres alguna discreció, deuríeu ésser tots d'un acord, és a dir, en la llei de Déu i en la fe de Jesucrist... Car hi ha entre vosaltres malvats jueus, cristians, sarraïns, tàrtars salvatges i altres infinits, els quals no tenen ni entenen cap llei; emperò cadascun d'ells diu i creu que té i segueix la veritat i tots els altres tenen i segueixen la mentida i la falsedat, i d'això jura i fa jurament, i creu fermament que és així"¹⁰¹. Si tenim present que l'home que escriu aquestes coses és autor d'una crítica racionalista de la fe cristiana, publicada en àrab, per a ús dels seus nous correligionaris, el Present de l'home docte en refutació dels partidaris de la Creu, comprendrem de seguida que l'escepticisme de Turmeda va més enllà de la

⁹⁹Ibid., p. 78. Cf. N. DE CUSA, De docta ignorantia, II, 1 (ed. Acad. de Heidelberg), p. 62 i s.

¹⁰⁰Disputa de l'ase, p. 79.

¹⁰¹Ibid., p. 82.

diferència entre cristianisme i islamisme i afecta seguramet tota confessió¹⁰².

Els altres dos passatges són complementaris i toquen de prop la problemàtica filosòfica. Batut en tots dos fronts per l'ase, fra Anselm cerca una raó de pes, que convenci definitivament el seu adversari. Finalment addueix aquesta: "Senyor Ase, la raó per la qual nosaltres som la major dignitat i noblesa és que, quan morim, l'ànima no mor pas"¹⁰³. L'ase, però, no es dóna per vençut. I al·ludint a un conegut text de l'Eclesiastès (3,21): "Qui és aquell que sap si les ànimes dels fills d'Adam pugen amunt i les ànimes dels juments i altres animals baixen avall?", hi afegeix només aquest breu, però incisiu comentari: "Com si volgués dir que ningú no ho sap, sinó Aquell qui les ha creades"¹⁰⁴.

Fra Anselm recorda aleshores a l'ase que "nosaltres són fets i creats a la imatge i semblança de Déu, i vosaltres no. I això és un gran i superlatiu grau"¹⁰⁵. L'ase, de bell antuvi, s'exclama així: "Bon home de Déu! ¿Creieu vosaltres, fills d'Adam, que Déu és fet a la vostra semblança? No, plagui a Déu! Car Déu no té cap, ni ulls, ni boca, ni mans, ni peus i encara no és corporal"¹⁰⁶. Després reconeix que el que Fra Anselm ha dit és ver, ja que recolza en l'autoritat de l'Escriptura; però immediatament li fa avinent que no ho ha entès bé i que ell, tot

¹⁰²Cf. sobre el tema M. DE EPALZA, Anselm Turmeda. Autobiografia i atac als partidaris de la Creu, Barcelona 1979.

¹⁰³Disputa de l'ase, p. 100.

¹⁰⁴Ibid., p. 101.

¹⁰⁵Ibid., p. 102.

¹⁰⁶Ibid., p. 103.

i que no ha estudiat a París i a Bolonya, li ho explicarà. "Sapigüeu , doncs, afegeix l'ase, que els filòsofs diuen i afirmen que l'home deu ser anomenat un 'petit món' i així l'anomenen en llurs llibres. I això per tal que, com ells diuen, es troba en l'home tot allò que hi ha en el gran món, és a dir, al cel i en la terra"¹⁰⁷. Ara bé, quan Déu diu: "Fem l'home a nostra imatge i semblança" (Gen 1,26), "Ell parla de l'ànima; a saber, que així com Déu fa tot el que li plau en el món més gran, és a dir, al cel i en la terra, així i per semblant manera fa l'ànima en el món més petit, és a dir, en el cos de l'home. Talment que la vostra ànima intel·lectual així és feta"¹⁰⁸. No és exacte, doncs, allò que afirma un crític que "Turmeda desplaça cap avall el marc que enquadra la seva visió del món i deixa Déu enfora. L'home ja no és vist dins l'escala jeràrquica presidida per Déu i inseparable de la filosofia medieval, ans esdevé el centre d'una nova concepció de la vida. El miserable home medieval assolís, dins el nou món, un límit, tota la immensa dignitat de l'home del Renaixement"¹⁰⁹. Turmeda no nega la visió pública de l'home i la imatge de Déu. La reduïx, així sí, a l'ànima, i la contraposa a la visió grega de l'home com microcosmos. Al marge de l'interès que té aquí la confrontació l'home vist des de Déu o vist des del món, és tota la problemàtica de l'home la que aquí està en joc: no podem oblidar que una de les tesis filosòfiques més discutides aleshores en els ambients averroïstes

¹⁰⁷Ibid.

¹⁰⁸Ibid., p. 107.

¹⁰⁹ Cf. J. MARFANY, *op. cit.*, p. 11.

de França i d'Itàlia era justament la de la natura de l'ànima intel·lectual, la seva relació amb el cos i sobretot la seva immortalitat. No hi ha potser aquí una de les arrels pregones de la crisi espiritual de Turmeda?

Com és ben sabut, en el darrer moment la discussió dóna un tomb inesperat. Fra Anselm juga la seva darrera carta i ho fa amb decisió. És una carta teològica: la doctrina cristiana de l'Encarnació. "Déu totpoderós ha volgut prendre carn humana, unint sa alta divinitat amb la nostra humanitat, fent-se home: germà nostre i fill d'Adam, com nosaltres, de la part de la mare... I aquesta nostra dignitat sobrepassa tota altra dignitat i honor"¹¹⁰. Davant aquest veritable cop de gràcia, l'ase es dóna per vençut. Adhuc reconeix amb elegància que ja coneixia aquesta prova i que es moria de por que Anselm no la digués. I tota l'assemblea acorda unànimement que, segons raó i justícia, fra Anselm "ha vençut i guanyat la qüestió"¹¹¹.

La Disputa de l'ase és sens dubte, una de les obres cabdals de la literatura catalana medieval. No hi fa res que, la seva temàtica central i fins i tot bona part de la trama no siguin originals, sinó l'adaptació d'un apòleg àrab. Turmeda, de fet, enriqué el model aràbic introduint-hi unes fatxendoses historietes anticlericals que revelen un escriptor de la fusta d'un Chaucer o d'un Boccaccio, i sobretot en modificà la intenció i el sentit, utilitzant-lo com a trampolí per a l'exposició de les seves idees escèptiques i transformant així una obra

¹¹⁰Disputa de l'ase, p. 193.

¹¹¹Ibid.

edificant, de solemne seriositat, en un llibre eminentment jocós i satíric, en el qual, a cada pàgina, àdhuc en les més corrosives, "batega com a nota permanent una secreta joia de viure, una satisfacció completa en els goigs terrenals i una renúncia vergonyant més o menys agnòstica, a tota esperança ultramortal"¹¹².

3. Grandesa i misèria de l'home

En complir-se exactament un segle de la composició de la Disputa de Turmeda, Joan Lluís Vives (1492-1540) publicava a Lovaina la seva curiosa Fabula de homine (1518). Es tracta d'una peça relativament primerenca -Vives tenia aleshores vint-i-sis anys- que contrasta pel seu to i pel seu contingut amb la resta de la seva obra. Efectivament, aquest autor pertany com els seus amics Erasme i Moro a la segona generació de l'Humanisme. Es una generació marcada per l'esclat de la Reforma. L'esqueixament religiós de la Cristiandat i els conflictes socials i polítics que se'n seguiren han imprès en l'Humanisme un aire de seriositat que abans no tenia. Com llançar-se alegrement a ordir nous elogis de l'home, mentre pels camps ensangonats d'Europa els homes s'esbocinen entre ells com llops? L'Humanisme pren un caire realista i ètic i esdevé, potser per això, més humà. Es també una generació universalista, més europea que italiana. Quan Vives veié la llum a València, l'any del descobriment d'Amèrica,

¹¹²A. CALVET, Fray Anselmo Turmeda. Heterodoxo español, p. 200.

l'Humanisme italià havia ja produït les seves figures més prestigioses. Valla feia més de tres decennis que era mort. Ficino i Pico el seguiren a la fossa abans de tornar el segle. Als ulls de Vives l'Humanisme italià era cosa del passat. "En temps dels nostres pares i avis, escriu, començà a renéixer a Itàlia l'estudi de les llengües"¹¹³. Ell no sembla compartir aquella enyorança d'Itàlia que ens corprèn, de vegades, en els seus companys nòrdics. Coneix i cita, no sempre elogiosament, els seus antecessors italians, però desconeix absolutament les grans figures contemporànies, com Maquiavel o Pomponazzi. Més encara, Vives té la impressió que els nous humanistes europeus han superat en llurs realitzacions el model italià. L'obra de Guillaume Budé, De asse, per no parlar de les d'Erasmus o Moro, "ha humiliat tots els Hermolaus, Picos, Polizians, Gazes, Valles i la sencera Itàlia"¹¹⁴.

La Fabula de homine, en canvi, és una obra inspirada clarament en l'humanisme italià, concretament, en el pensament platonitzant i espiritualista de Ficino i en l'Oratio de hominis dignitate de Pico. Vives hi tracta, en forma d'al·legoria de caràcter mitològic, un dels temes clàssics de l'Humanisme del

¹¹³De disciplinis, I, 4, 4 (ed. G. Mayans, v. VI), València 1782, p. 171. Sobre Vives i el seu pensament hi ha una abundosa literatura especialitzada. La millor monografia apareguda aquests darrers decennis és la de C.G. NOREÑA Juan Luis Vives. Traducció d'A. Pintos Ramos, Madrid 1978. L'obra inclou una àmplia bibliografia. Cf. també E. GONZALEZ y GONZALEZ, Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo, València 1987.

¹¹⁴Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami (ed. P.S. i H.M. Allen) Oxford 1906-1958, v. IV, p. 1108. Es una lletra de Vives a Erasmus. L'humanista valencià palesa de vegades envers les coses d'Itàlia una actitud de malvolença que no encaixa amb els esquemes tradicionals de la història del Renaixement. Cf. CG. NOREÑA, o. c., p. 42 i s.

quatre-cents: la dignitat quasi divina de l'home. La faula comença amb la descripció de la sumptuosa festa que Júpiter dóna als seus companys de l'Olimp en ocasió de l'aniversari de Juno. Després del banquet el pare dels déus fa sorgir, en un gest imperiós, totes les peces d'un teatre: és aquest món tan gran, tan bell i tan divers, en la part superior del qual hi ha el cel o l'amfiteatre, és a dir, les llotges dels déus que contemplen l'espectacle, i en l'inferior la terra, o sia l'escenari per a la representació. A un senyal de Júpiter surten a escena els diversos actors. Cadascun representa un determinat paper: el que correspon a cadascuna de les coses d'aquest món. Entre ells, però, n'hi ha un que crida especialment l'atenció dels espectadors; és l'home.

Revestit de la màscara del seu cos, però de natura espiritual, l'home és capaç de fer tots el papers, des dels més baixos als més elevats, és a dir, de representar totes les coses. I així tan aviat es mostrava "sota la forma d'una planta, portant una vida sense cap mena de sentit", com es "transfigurava en mil aparences d'animals: hom diria que era un lleó airat, un llop rapaç i voraç, un porc senglar embravit, una guineu astuciosa, un garrí fangós i voluptuós, una llebre espantadissa, un gos envejós, un ase estult"¹¹⁵. Després, tretes les disfresses, es manifestava "prudent, just, sociable, afable, cortès, en una paraula, un home. Tenia amistat i tracte amb altri, manava i obeïa alhora, s'ocupava amb els altres de tot el que es refereix als costums i bona marxa de la societat i es mostrava, en tot,

¹¹⁵Fabula de homine (ed. Mayans, v. IV), p. 4 i s.

ciudadà educat i company lleial"¹¹⁶. Finalment, quan tothom s'imaginava que l'espectacle s'havia acabat, heus ací que l'home es presenta davant els déus, en la seva mateixa aparença divina, donant proves d'un enginy sobrehumà i d'una intel·ligència sobirana. Una ovació frenètica posa fi a la representació. Tots els déus hi estan d'acord: "no hi ha res més admirable que l'home"¹¹⁷. Més encara, mirant-lo fixament, el troben estranyament semblant a Júpiter. Ningú no dubta del seu parentiu amb ell. L'home es palesa als ulls dels déus com llur pantomim, una mena de déu humà que participa de la immortalitat i de la saviesa de Júpiter, el qual li atorgà aquells dons del seu propi tresor, és a dir, de si mateix.

Els déus demanen aleshores a crits que aquell genial actor es tregui la màscara. Júpiter, somrient, hi accedeix. L'home és cridat de l'escenari i introduït en l'assemblea dels déus. Enmig d'un silenci admiratiu, aquests descobreixen el secret d'aquell ésser extraordinari. La natura de l'homa és bessona de la llur. Es l'esperit, amagat sota el vel del cos, el qui fa de l'home aquella criatura "tan vària, tan dansarina, tan enrevessada, tan pop, tan camaleó, com l'havien vista en escena"¹¹⁸. Els déus, en veure'l no surten de llur esbalaïment i es complauen en la seva contemplació més que en qualsevol altre espectacle. No en tenen prou, com diu el poeta, de mirar-lo d'un sol cop, sinó que els agrada d'aturar-hi llurs ulls morosos.

¹¹⁶Ibid., p. 5.

¹¹⁷Ibid., p. 4.

¹¹⁸Ibid., p. 6.

En aquest moment Vives interromp el fil de la narració i enceta un entusiasta elogi de l'home i de les seves realitzacions. El seu cos, meravellosament bell i ben proporcionat, coronat per una noble testa, és la seu de l'esperit, "d'una ment plena de saviesa, prudència, coneixement i raó; tan fecunda és, que engendra coses extraordinàries. Heus ací els seus invents: ciutats i cases, l'ús de les herbes, pedres i metalls, i els noms de totes les coses, que els més savis d'entre els homes van considerar més admirables que totes les seves altres troballes. Després, cosa no menys important, la comprensió en molt poques lletres de la immensa varietat de sons de la veu humana. Per mitjà d'elles moltes doctrines han estat fixades i transmeses de generació en generació, sense exclure'n la religió, el culte de Júpiter i dels altres déus, germans seus. Aquesta qualitat, que hom no troba en cap altre animal i és pròpia de l'home, és una prova de la seva relació amb els déus. Tots aquests invents li serien de poc profit si no tingués també la memòria, com una mena de tresoreria o magatzem on pot conservar totes aquestes riqueses amagades. De la ment i la memòria neixen la previsió i el coneixement del futur, els quals són clarament una espurna d'aquella insondable ciència divina, que contempla els esdeveniments futurs como si fossin presents" ¹¹⁹.

Acabat aquest elogi de l'home, Vives reprèn el fil de la narració. Els déus inviten l'home a asseure's en llurs propis seients. La festa continua, però ara l'home ja no hi actua com

¹¹⁹Ibid., p. 7.

a actor: ha esdevingut espectador dels jocs divins. Finalment, la nit cau sobre l'Olimp. I la celebració conclou amb un sopar, en el qual l'home reprèn la seva màscara -una al·lusió al tema cristià de la resurrecció de la carn- i confraternitzant amb els déus, gaudeix de l'eterna alegria del convit celest¹²⁰.

En escollir el tema de la dignitat de l'home com a nucli central de la seva faula, Vives fa seu un lloc comú de l'Humanisme italià. El precedent de l'Oratio de Pico salta a la vista. Ben cert, el marc literari d'ambdues obres és diferent. Vives no utilitza, com Pico, la història bíblica de la creació, sinó que desenvolupa, en forma d'al·legoria mitològica, un tema que farà fortuna en temps del Barroc: el del "gran teatre del món". Però el to i el contingut són similars¹²¹. La dignitat excepcional de l'home, que en Pico era el tema del discurs que el creador adreça a Adam, esdevé en Vives l'objecte del descobriment esbalaït dels déus. L'un i l'altre situen en l'esperit l'arrel d'aquesta dignitat i subratllen la natura vària i multiforme de l'home, la seva condició de Proteu i camaleó, capaç d'apropriar-se el rostre de totes les coses. Manca a la faula de Vives aquell èmfasi que l'Oratio de Pico posa en la llibertat, en la capacitat de l'home d'esdevenir el que ell vol, d'ésser escultor i plasmador d'ell mateix. En canvi, Vives accentua amb Ficino la condició quasi divina de l'home i la seva

¹²⁰Ibid.

¹²¹Sobre l'Oratio de Pico i la seva concepció de l'home i de la llibertat, cf. E. COLOMER, De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola, Barcelona 1974, p. 243 i ss.

capacitat creadora en el camp de l'esperit¹²². Podríem encara portar més lluny aquestes analogies i remuntar-nos fins a Gianozzo Manetti, el qual en el seu tractat De dignitate et excellentia hominis contraposa ja, com ho fa Vives, el món de les coses i el món de les realitzacions humanes i situa en aquest darrer l'expressió de la dignitat de l'home.

La Fabula de homine de Vives és sens dubte una de les manifestacions més acabades de l'autoconsciència de l'home del Renaixement. No té res d'estrany que Ernst Cassirer l'hagi inclosa en una col·lecció de textos cabdals de l'Humanisme renaixentista¹²³. Nogensmenys, el seu optimisme humanista no és ni de lluny la nota característica del pensament de Vives. La consciència del pecat, la preocupació davant la misèria i la fragilitat humanes, el to humil i trencadís de les contemporànies Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae representen molt millor l'actitud de Vives enfront de l'home¹²⁴. No cal, però, acudir a aquesta obra, per a posar sordina a l'optimisme ultrancer de la Fabula de homine. Vives mateix la hi posa en la introducció que li anteposa. "L'argument d'aquesta obreta, escriu, és tan vell com sobri i seriós, malgrat les seves facècies i xamosies; mostra al lector la roïndat i vilesa de

¹²²Sobre la concepció de l'home en Ficino, cf. E. COLOMER, Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus, a: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für R. Haubst zum 65 Geburtstag, MFCG. 13 (1978), p. 131 i ss. Vegeu també El humanismo cristiano del Renacimiento, pp. 151-156.

¹²³Cf. The Renaissance Philosophy of Man, ed. E. Cassirer i altres. Chicago 1948.

¹²⁴Cf. C.G. NOREÑA, o.c., p. 86.

totes les coses que busquem amb sol·licitud cega i nècia. Tot el que la vida pot oferir fora de la virtut és un joc de nens, una ridícula efímera que un moment després s'esvaeix"¹²⁵.

De tota manera, la Fabula de homine no és pas un cas aïllat. En les altres obres del mateix període constatem també un entusiasme similar, encara ingenu i despreocupat, davant la grandesa de l'home. En el tractat estrictament contemporani De initiis, sectis et laudibus philosophiae (1518), Vives subscriu una tesi que podria haver sorgit, exactament, de la ploma de Ficino o de Pico: "Res no és més admirable que l'home, i en l'home res no és superior a la ment"¹²⁶. Dos anys després, en el seu comentari al Somnium Scipionis (1520) Vives utilitza el bell assaig de Ciceró per a reafirmar una vegada més la seva fe en la supremacia de l'esperit sobre la matèria, i alhora la seva admiració per l'home, com a punt de convergència microcòsmica del món material i espiritual, com a senyor de la natura i representant de Déu sobre la terra. L'home no és allò que es manifesta a l'exterior. "Tu no ets cos, li recorda Vives, sinó ànima"¹²⁷. El cos ve de la terra i tornarà a la terra. L'ànima, en canvi, ve del cel i és immortal com el cel. Es també per raó de l'ànima o de l'esperit que l'home és un "món petit", la síntesi i el moll de l'os del "món gran". "Mantén-te en el lloc que Déu et va assenyalar, li aconsella Vives. No facis res amb esperit de rebel·lió, indolència o negligència, sinó amb bona fe

¹²⁵Fabula de Homine. Praefatio, p. 2.

¹²⁶De initiis, sectis et laudibus philosophiae (ed. G. Mayans, v. III), p. 11.

¹²⁷In Somnium Scipionis (ed. G. Mayans, v. V), p. 156.

i esforç diligent. Compleix el deure que t'ha estat assignat. I entretant, mentre camines sobre la terra, exercita't en la justícia, que és el llaç i el nus de la societat humana"¹²⁶.

Cal esperar les obres cabdals de la maduresa per a trobar en el nostre autor una actitud més crítica envers l'home. Entenguem-nos. Vives no abandona les seves conviccions espiritualistes ni el seu engatjament ètic. La veritable grandesa de l'home rau ara com abans en la seva condició espiritual i en la seva destinació transcendent. La vida humana no és, en darrer terme, sinó una "peregrinació" vers l'eternitat. Respecte a la conducta moral, Vives en fa la condició i la meta del coneixement. Ser savi vol dir i ser prou virtuós per a comprendre les raons que hi ha per a ser-ho. La moral no és un afegitó a l'home: és la seva mateixa essència. Ser home vol dir ser un ens moral. Tanmateix, la seva actitud envers l'home ha canviat. S'ha fet més realista i, per tant, més contrapesada. Avançant-se a Pascal, Vives denomina ara l'home "animal problemàtic" i el descriu alhora com un monstre i un sant en potència. En lloc de ser només el recipiendari d'un elogi pompós, muntat sobre abstraccions idealitzades, l'home esdevé l'objecte d'una observació cautelosa o d'una meditació simpatètica, que es fixa alhora en els seus defectes i en les seves possibilitats de millora¹²⁹. És la tasca que Vives duu a terme, respectivament, en els tractats De anima et vita i De concordia et discordia.

Publicat dos anys abans de la mort del seu autor, el gran

¹²⁶Ibid., p. 126.

¹²⁹Cf. C.G. NOREÑA, o. c., p. 146 i s.

tractat De anima et vita (1538) forma part d'una rica tradició humanista que s'inicia amb el gir de Petrarca vers la interioritat i assoleix la seva maduresa en les obres de Ficino i Pico. La peculiar significació del De anima dins aquesta tradició rau en el fet que Vives hi enfoca l'estudi de l'home des d'una nova perspectiva metòdica i temàtica. Ja no és qüestió de definir el lloc de l'home en el cosmos o de discutir els grans temes de la llibertat o de la immortalitat, sinó d'observar acuradament, per mitjà de la introspecció, els mecanismes interns de les operacions anímiques i de treure'n regles pràctiques de conducta i d'educació¹³⁰. Vives inaugura en el pensament europeu una psicologia muntada sobre la reflexió i l'observació i no sobre bases metafísiques prèvies. "El que és l'ànima, escriu, no és gaire important de saber-ho. Però és molt important de saber com és i quines són les seves funcions"¹³¹. Vives, però, no fa de l'observació psicològica un fi, sinó un mitjà. Si vol conèixer l'home, és per educar-lo i reformar-lo. Com escriu en la dedicatòria al duc de Bèjar: "En l'ànima rau la font i l'origen tant dels nostres béns com dels nostres mals. No hi ha res més important, doncs, que conèixer-la a fons, a fi que, purificada la deu, brollin i corrin cristal·lins el rierols de totes les accions. Mal podrà governar el seu interior i comptar amb obrar bé aquell qui no s'ha explorat a si mateix"¹³². Es per aquesta intenció ètica i educativa que el De anima de Vives s'inscriu en

¹³⁰Cf. *Ibid.*, p. 332 i s.

¹³¹De anima et vita. I, 12 (ed. G. Mayans, v. VIII), p. 332.

¹³²*Ibid.*. Praefatio, p. 298.

el gran corrent humanista.

Aquesta finalitat ètica és també la nota dominant del tractat De concordia et discordia generis humani (1529). Ara, però, no és qüestió de psicologia, sinó de política. Vives pren peu dels esdeveniments del seu temps, concretament de les guerres entre l'emperador Carles V i el rei de França Francesc I, per a desenvolupar la correlació existent entre el desgavell internacional i el desordre de les passions. En les seves concepcions polítiques, l'humanista valencià es mostra com una mena de Maquiavel a l'inrevés: un home que lluita aferrissadament per una base ètica i cristiana de la gran política. Les pàgines del seu tractat esdevenen un al·legat formidable en pro de la pau i la concòrdia i una mediatació punyent sobre els desastres de la guerra i de la discòrdia. Al fil d'aquesta meditació el nostre autor descabdella una visió de l'home que, pels seus contrastos, recorda Pascal. Vives no perd ocasió de fer avinent a l'home la seva veritable situació. Esmerça dos capítols de l'obra per a recordar-li la sordidesa del seu cos i la debilitat del seu esperit. Quin gegant tan petit no serà l'home, quan qualsevol bestiola el venç! Heus-lo ací tramant plans de guerra, però incapaç de suportar la guerra que li fa una puça! L'home, ve a dir-nos Vives, és com aquella gent vinguda a menys, que no es vol fer càrrec de la seva misèria. "D'on vénen, pregunta, totes aquestes rapinyes i enemistats entre el gènere humà? Els homes s'odien, es roben, s'expolien, s'enganyen, es defrauden, s'occeixen, s'arrabassen tot el que poden, sense que en tinguin mai prou ni s'apaivaguin... Quina altra cosa hem de pensar, si no és que l'home va degenerar de la seva natura?... L'home no

s'acontentà amb la seva humanitat i ambicionà la divinitat; per això va perdre la humanitat que deixava i no aconseguí la divinitat que cercava"¹³³. "Comenci, doncs, l'home a ser home, és a dir, a conèixer-se a si mateix, car els dimonis no es coneixen perquè no volen i les bèsties perquè no poden... Coneixerà que és un animal ple d'orgull i s'adonarà que és, en darrer terme, allò mateix de què s'enorgulleix; comprendrà que ell, brut i espellifat, es vanta dels seus vestits, indigent, de les seves forces, empobrit, de les seves riqueses"¹³⁴.

Amb tot i això, Vives no abandona l'esperança. Ell creu en la possibilitat de restaurar l'ordre de la natura. "Aquest és l'ordre de la natura: que la saviesa ho governi tot i que el que veiem obeeixi l'home; que en l'home el cos obeeixi l'ànima, l'ànima la raó i la raó Déu"¹³⁵. El primer mitjà per a aconseguir-ho és una bona educació. En aquest sentit, la primera esperança per a l'home miserable és esdevenir un home instruït. El coneixement no és encara l'acció moral, però és el seu instrument. El segon mitjà és la llei de gràcia inaugurada pel Crist. El nucli de la moral cristiana coincideix per a Vives amb els preceptes de la moral natural, però hi agefeix la força per a dur-los a terme. Per això Vives resumeix el seu pensament amb una afirmació que ens permet d'entreveure l'arrel i la mesura cristianes del seu ideal humanista: "Un cristià no és sinó un

¹³³De concordia et discordia (ed. G. Mayans, v. V), p. 201 i s.

¹³⁴Ibid., p. 338.

¹³⁵Introductio ad Sapientiam, 125 (ed. G. Mayans, v. I), p. 11.

home restituit a la seva natura"¹³⁶.

Hem arribat al final d'aquest viatge retrospectiu, malauradament massa curt i incomplet, per l'etapa humanista del nostre passat filosòfic. No és aquest el moment de treure'n cap lliçó. La lliçó, si hi és, s'imposa per ella mateixa. Em sembla, però, que l'estudi d'aquests tres autors té encara una sentit per a nosaltres en la mesura que ens pot ajudar a comprendre millor la crisi espiritual del seu temps, una crisi que és encara la nostra. Tots en tenim consciència: el veritable problema de la nostra societat industrial avançada és l'home. Per això, "un ventijol d'humanisme noble i seré només pot ésser-nos benvingut en una època en la qual és difícil de decidir què és més terrible i impressionant: o el poder de les màquines que l'home ha anat acumulant o l'estupidesa dels homes que les utilitzen"¹³⁷.

¹³⁶De concordia et discordia, p. 201.

¹³⁷C.G.NOREÑA, o.c., p. 343.