

Zeitschrift: Hispanica Helvetica
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: 2 (1991)

Artikel: De Raimundo Lulio al Vaticano II : artículos escogidos
Autor: Sugranyes de Franch, Ramon
Kapitel: Ramon Llull i l'Islam
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-840881>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RAMON LLULL I L'ISLAM¹

I. Amb una erudició esbalaïdora i una considerable originalitat de pensament, Américo Castro omple més de sis-centes pàgines per tal de descobrir la clau de l'enigma històric que Espanya representa per a tots els pensadors intel·ligents². Aquesta clau, la primera edició castellana la insinuava ja des del subtítol: *España en su historia (Cristianos, moros y judíos)*. Ara, la versió més recent del llibre, que és l'edició francesa del 1963, com per recalcar la tesi que es tractava de demostrar, la formula en la seva *Postface*: «el llarg període de set-cents anys durant el qual s'ha constituït la futura forma de vida col·lectiva que s'havia d'anomenar *espanyola* (del segle VIII al segle XV) ha d'ésser considerat més que com una «edad mitjana», com l'època en que conviven cristians, moros i jueus» (*Réalité*, p. 685).

La descoberta i l'afirmació de l'arrel semítica del que ell anomena la *morada vital* del poble espanyol, particularitat que el diferencia dels altres pobles d'Europa, es presenta així com l'objectiu final de l'ampla recerca de Castro. Però la seva, com totes les investigacions científiques, parteix d'una intuïció inicial. Els postulats fonamentals que promouen i ordenen la immensa acumulació de dades històriques són dos, en aquest cas: un de caràcter metodològic, l'altre de contingut. Pel que fa al mètode, la idea central és que la història no consisteix simplement en la *ingènua* (?) empresa de narrar els fets tal com són, car «una realidad sólo [és] historiable cuando es puesta en correlación con la estructura humana en que existe, y con los valores en los cuales se hace significante» (*Realidad*, p. 7). «El sentido de los hechos es lo que explica la historia, no los hechos, en sí meras apariencias inertes» (*Realidad*, p. 580). Quant al contingut, el punt de partença de Castro, la seva intuïció elemental, és que la consciència *espanyola*, que es forma entre els segles VIII i XII,³ a partir del segle XIII és una realitat viscuda, una *peculiar morada vital*, una *vividura*, en la qual es retroben Castella i Andalusia, Galícia, Basconia i Catalunya⁴. I tot l'esforç de la seva obra s'adreça a descriure d'una manera existencial els elements d'aquesta realitat, més que no pas a definir-la.

No és feina meva, en el present assaig, d'escatir la vàlua del mètode històric que Américo Castro aplica en el seu llibre. Aquesta crítica de conjunt pertany als historiadors. I en aquestes notes, de caràcter més aviat literari, m'he proposat només d'estudiar un punt concret de l'argumentació de Castro. M'interessa de subratllar, tanmateix, la seva visió total de la història i el seu criteri, tan oposat al positivisme i al racionalisme en les recerques històriques com al pensament «dels qui veuen en els fets econòmics el centre de la historia, en lloc de veure'l en allò que l'home ha fet de l'economia» (*Réalité* p. 689). Dins aquesta visió, els fets literaris tenen tanta importància com els fets religiosos i els fets socials, i uns altres en tenen més que no pas els de l'economia. No oblidem que Castro, per la seva formació i per la seva professió, és més un filòleg que un historiador. I així no serà gens estrany que la seva argumentació es fonamenti per damunt de tot en l'anàlisi d'obres literàries.

La tesi de Castro —puix que tesi hi ha— és, doncs, la de la influència semítica en les manifestacions vitals del poble espanyol, sigui per assimilació d'influxos directes, sigui per reacció concomitant. Els seus raonaments recolzen sobre un munt de fets innegables, i en definitiva serien convincents, si fossin aplicats només a l'Espanya castellana. I encara llavors restarien molts punts concrets per elucidar —com un que assenyalaré més endavant. La feblesa del llibre rau, al meu entendre, en la hipòtesi que li serveix de punt de partença. Car, més que d'una intuïció inicial, cal parlar ací d'un pressupòsit indemostrat, que per a l'autor pren tot el relleu d'un axioma: la unitat de disposició vital que constitueix als seus ulls la *vividura* espanyola. Tots els raonaments de Castro i el cúmul de fets que addueix s'articulen dins aqueixa hipòtesi unitària. I d'ací ve el mal. És evident que la significació pròpia de Catalunya no entra de peu pla en la seva construcció. Catalunya el destorba, visiblement. Per a cap país peninsular no sent la necessitat de fer digressions especials, com les fa per a Catalunya. I les que li dedica mostren clarament els dubtes que envaeixen el seu esperit. Si l'època en que es formà la consciència espanyola s'estén precisament durant els segles que van de la invasió àrab fins a la fi de l'art romànic, l'historiador no ignora que des de l'any 785 fins al tractat de Corbeil (1258), la Marca Hispànica primer, i després els comtats catalans, han viscut íntimament lligats al món occità. Lleialment reconeix que «mientras el noroeste de España se estructuraba con Santiago (cap. VI) y el pueblo castellano se revelaba política, lingüística y épica mente (cap. VIII), Cataluña vivía con las espaldas vueltas a todo eso» (*Realidad*, p. 114). A desgrat d'això, dues de les digressions referents a Catalunya es clouen amb la reafirmació indemostrada del seu postulat:

«unidos o no políticamente, castellanos, catalanes y portugueses son unos en cuanto a la forma radical de su existir, pese a sus considerables diferencias (*Realidad*, p. 115, n. 53). I amb més precisió encara en l'edició francesa: «la Catalogne est comprise dans la même dialectique historique que les autres peuples de la Péninsule Ibérique: présences chrétiennes - islamiques - judaïques, attraction et réaction a l'égard de l'Europe chretienne, et particulièrement de la France» (*Réalité*, p. 692 ss.). Mentre, per altra banda, recorda que el 1625, en ple govern del comte-duc d'Olivares, aragonesos, valencians i catalans apareixien encara com a estrangers a l'Espanya castellana (*Realidad*, p. 583)...

II. Seguint el mètode que li és propi, era cosa fàcil d'imaginar que Castro es valdria de la figura de Ramon Llull com d'un argument de pes a favor de la seva tesi semititzant. I, efectivament, tan aviat com enceta el capítol X, sobre el pensament i la sensibilitat religiosa, Ramon Llull apareix: «Fuera de Castilla aparece la figura extraordinaria de Raimundo Lulio (¿1232?-1315), situada en el marco cristiano-islámico de la vida española» (*Realidad*, p. 294). De la vasta producció lul·liana, però, només analitza dues obres: el *Llibre del Gentil e dels tres savis*, com la expressió de la tolèrancia tant doctrinal (diu ell!) com pràctica pròpia de l'Islam, i el *Llibre d'Amic e Amat*, en el qual s'esplaia una religiositat mística que el mateix Ramon Llull no té escrúpols a confessar inspirada per les *paraules d'amor* i els *exemplis abreujats* de què se serveixen els *hòmens religiosos* de l'Islam «qui han nom sufies»⁵.

Restava saber si el pensament i la religiositat de Ramon Llull serien també interpretats com una confirmació de la visió unitària de l'Espanya en procés de gestació. L'honestedat científica de Castro li fa reconèixer d'antuvi que la posició lul·liana dins el marc cristiano-islàmic de la vida espanyola és «la que corresponde a las circunstancias de Cataluña» (*Realidad*, p. 294). I unes pàgines més enllà va fins a declarar: «No me interesan por sí mismos el pensamiento o la mística de Raimundo Lulio, sino el hecho de que en la zona catalana de España pudiera existir en el siglo XIII una mística teñida de islamismo, impensable en la Castilla de aquel tiempo» (*Realidad*, p. 307). De fet, la consideració del fenomen lul·lià planteja a Castro un problema molt seriós: a Castella hi hagué, al segle XVI, una veritable explosió de misticisme, tant en la manera popular dels *alumbrados*, com en l'exquisida de santa Teresa i sant Joan de la Creu; ¿com és, doncs, que no hi hagués ni mística, ni gairebé lírica, és a dir, cap forma d'expressió intimista i subjectiva, a Castella, abans del segle XIV? I és entorn d'aquest problema que el pressupòsit de l'autor es reflecteix

novament: tots els pobles peninsulars han rebut els mateixos estímuls —i en aquest cas el de la lírica i la mística musulmanes; pero cadascun d'ells ha reaccionat segons la *morada de vida* que intentava de protegir: «Castilla fue convirtiéndose en el eje de la nacionalidad hispánica gracias a su religiosidad guerrera; su cohesión política descansaba en un sentido moral antiislámico, en grave austeridad, que halló en el prestigio del poder consuelos para la ausencia de placeres y de esplendor material [...] Se protegió contra el arrebató individual, de cualquier índole que fuese, y al cual no temió el catalán, precisamente por carecer de conciencia de ser un modelo, siempre en riesgo de dejar de serlo» (*Realidad*, p. 308) Es a dir, que en aquesta reacció diferent dels dos pobles enfront de l'estimulació islàmica, Catalunya resulta ésser la que ha assimilat una religiositat musulmana, mentre Castella se n'hauria allunyat per instint de conservació. Des del punt de vista pròpiament artístic, «el delicioso *Libre de Amich e Amat* es un ejemplo más de mudejarismo literario [...] lo mismo que más tarde el Arcipreste de Hita dará un sesgo cristiano a obras islámicas de tema erótico» (*Realidad*, p. 302 ss.).

¿Es ben bé així com cal plantejar el problema de les influències, innegables, de l'islam en la literatura mística lul·liana (i fins en la teologia, afegeixo jo) —o el de la tolerància del *Llibre del Gentil*? Aquest és el punt precís que ací voldria discutir. I, amb tota objectivitat, prenent en consideració, no pas una obra isolada, sinó la figura exímia del Barbaflorit en tota la seva complexitat i situant-la en la perspectiva històrica del seu temps, em sento autoritzat a arribar a conclusions totalment contràries a les de Castro.

III. Començant per examinar els fets, puc concedir-li sense dificultat que, en efecte, Ramon Llull se situa en el mateix terreny que els artistes i els pensadors de l'islam. Reconec amb ell que en la prosa lul·liana alternen, a la manera aràbiga, els temes d'alta espiritualitat amb les referències a detalls materials sorprenents. I la barreja d'ambdós plans produeix una impressió de popularisme ingenu, de *realisme*, que és nou en la literatura espiritual d'arrel augustiniana i que molt probablement és de procedència islàmica (*Realidad*, p. 295). Sens dubte, Ramon Llull és un poeta i un místic que enllaça la tradició neoplatònicocristiana de l'amor diví amb la mística musulmana (*ibid*, p. 303).

Però jo crec que cal anar molt més enllà i estudiar sobretot les raons que han decidit el benaurat mallorquí a manllevar als *sufís* l'estil literari i la manera que tenen d'adorar i contemplar Déu —com en general, en teologia, els mètodes discursius dels doctors de l'islam. El docte autor

que comento segueix la tesi comuna dels arabistes espanyols, segons els quals Ramon Llull és simplement un *sufi cristianitzat* (*Realidad*, p. 302, n. 15); el seu estil i les seves doctrines són degudes a una influència aràbiga conscientment o inconscientment acceptada. Mentre que per a nosaltres, avui, després dels treballs seriosos dels erudits catalans i estrangers, especialment de Tomàs i Joaquim Carreras i Artau⁶, és cosa clara que les relacions de Ramon Llull amb l'islam han d'ésser interpretades des d'un punt de vista molt diferent.

El que convertí el senescal del rei Jaume de Mallorca en un apòstol, i el que féu del poeta de cort, epígon dels trobadors, un teòleg, un filòsof i un prosador, és el zel que el devorava. Pecador penedit, Ramon Llull respongué en la seva ànima ardent a la crida del diví Amat i el seu fervor de convertit desvetllà en ell una doble vocació: la del místic contemplador de l'Amor infinita i la de l'apòstol que cerca a convertir:

«**M**as plac a Jesucrist, per sa gran pietat
que es presentà a mi cinc vets crucifigat,
per ço que'l remembràs e'n fos enamorat
tan fort, que eu tractàs com Ell fos preïcat
per tot el món e que fos dita veritat...»⁷

I per a un home del seu temps en el nostre país, la vocació apostòlica s'havia d'exercir en primer lloc per la conversió dels infidels, i concretament d'aquells amb qui estava en relació continuada, els musulmans. Aquest punt és essencial per a comprendre tota la vida i l'obra de Ramon Llull: el gest salvador de Crist exigeix d'ell una justa correspondència. I el deute d'amor el portarà a fer-se el *procurador dels infidels* i a consagrar-los tota la seva activitat, fins al martiri. Per això l'obra de Ramon Llull té sempre una clara intenció apologètica. I si l'apòstol escriptor adopta deliberadament els mètodes de pensament dels àrabs és per tal de mostrar-los millor els camins de la fe veritable.

En altres treballs meus crec haver contribuït a posar en relleu aquest aspecte fonamental de l'home i de l'obra del Doctor il·luminat: el de creador d'una teologia i d'una metodologia de l'evangelització⁸. Per a l'Amic del divinal Amat, la conversió dels infidels ha d'ésser eminentment una obra d'amor, conseqüència de l'amor primicer de Crist per tots els homes. Però com que cap cosa no pot ésser amada ni odiada, si no és prèviament coneguda, aquesta obra d'amor s'ha d'acomplir abans que tot per la intelligència. I d'ací deriva el deure de començar per proposar la veritat en primer lloc als *savis* i als homes de cultura entre els infidels⁹.

Tanmateix, la seva actitud enfront dels infidels és polèmica. Els proposa un diàleg lleial, però està animat d'un esperit vigorós de proselitisme. Vol persuadir i no constrènyer. Però té una confiança total en les seves *raons necessàries*. I per això si d'una banda cerca de posar-se a l'abast dels seus interlocutors, d'altra banda es preocupa que els doctors de l'Islam no puguin refusar-li el combat. El que cal és un punt de partença comú amb l'adversari: «Posem-nos d'acord sobre un punt», dirà al Gran Muftí de Bugia, que el biògraf coetani anomena ingènua-ment el *bisbe musulmà*¹⁰.

Som, doncs, molt lluny tant del *mudejarismo literario* com de l'assimilació cultural d'un tipus de religiositat musulmana, a la qual Ramon Llull hauria estat empès per les formes de vida social del seu poble. En realitat, aquesta posició apologetico-polèmica és la que correspon justament a la *vividura* catalana de la segona meitat del segle XIII i del començament del segle XIV. Els testimonis abunden —i han estat ja sovint remarcats pels historiadors— que pertot arreu, a les terres de la Corona d'Aragó, es multipliquen els exemples de controvèrsies apologetiques, sovint organitzades pels mateixos reis i sempre inspirades pels teòlegs més eminents¹¹. Hom viu en un veritable clima de polèmica religiosa antimusulmana. Un clima, però, que no exclou les excel·lents relacions comercials, polítiques i fins militars amb els sobirans hafside de Tunis —com ho ha posat en relleu l'autor d'una tesi recent sobre Ramon Llull, Armand Llinarès¹². Controvèrsies religioses amb un desig sincer d'apostolat i de conversió per una banda¹³ i, en canvi, una política exterior de pau i de col·laboració amb els reialmes musulmans, de l'altra, són condicions de vida típicament catalanes —i contraries del tot als principis que inspiraven la vida castellana en el mateix període. Durant aquest temps a Castella —ho diu el mateix Castro— «el moro aparecía como un rival político que había que vencer y no como un enemigo religioso que hubiese que exterminar [...] Las ideas de aquellos sabios consejeros [moros i jueus] hallaron su expresión en las *Partidas*, y en las obras de Don Juan Manuel» (*Realidad*, p. 222). O sigui que la guerra exterior s'acomboiava amb una tolerància interior, religiosa i política, en un clima de convivència jurídica entre les tres religions.

En la Catalunya de Jaume II, l'actitud general de cara a l'Islam es molt diferent: el Rei i tot el país practiquen una política de conquesta pacífica; llur instrument predilecte és el diàleg persuasiu; però, si cal, hom pot obligar l'adversari a acceptar aquest diàleg. La tolerància es limita a no imposar el baptisme per força —sobre això tothom estava d'acord¹⁴. Però no va fins a reconèixer com un fet positiu la disparitat de

religions i encara menys a respectar-la¹⁵. En certs casos, el Rei mateix pren les armes i llança contra el musulmà una expedició guerrera que pren l'aspecte jurídic i fins religiós d'una veritable croada. I que, de fet, no té cap mena de sentit polític ni nacional per a la Corona d'Aragó —com l'expedició de Jaume II contra Almeria en 1309-10¹⁶.

Tenint en compte aquest estat d'esperit general, la posició personal de Ramon Llull ens apareix molt menys singular que hom no podria pensar. Damunt el teló de fons de la seva època, el gran mallorquí esplaia el seu geni creador. Un geni, tanmateix, que s'adiu perfectament amb l'ambient que l'envolta. Adhuc la seva empresa missionera, aquells viatges agosarats d'un «home vell, paubre e menyspreat» a Tunis i a Bugia per tal d'evangelitzar —polemitzant— els musulmans, resulta menys extravagant, si no menys arriscada, que no és generalment afirmat¹⁷.

Fins i tot aquell problema tan espinós —i, malgrat tot, tan important per a la comprensió de les idees lul·lianes—, la contradicció que esclata des dels primers escrits de l'Il·luminat entre els seus plans missioners de conversió pacífica, *per manera d'amor*, i els projectes militars de croada, s'explica més fàcilment si hom pren en consideració la vivència catalana del seu temps. Per a Ramon Llull, el que compta primerament són les armes espirituals, les que no s'esmussen ni es poden rompre, les armes de Crist i dels Apòstols, que «convertiren tot lo món amb preïcació e amb escampament de llàgremes e de sang e amb molts treballs e amb greu mort».¹⁸ En la pràctica, però, la seva predicació no pren la forma senzilla i exemplar del Pobrissó d'Assís. En lloc de proclamar humilment l'evangeli, aquest fill d'una època i d'un país de teòlegs polemistes, vol emprendre la conversió dels infidels per una via intel·lectual i racionadora: la convicció indefugible que aportaran les *raons necessàries* del seu *Art*. Com que Ramon Llull no és un pensador que resti a mig camí dels seus raonaments, l'apologia de les armes espirituals i de les armes intel·lectuals havia de conduir-lo a la condemna de tota violència contra els infidels,¹⁹ fins i tot a la crítica irònica de les croades en un passatge famós del *Blanquerna* (cap. 80, § I). I aquest mateix home, en canvi, des del capítol 346 del *Llibre de contempció*, tímidament encara i en teoria, i més clarament i concreta des de la seva crida al papa Nicolau IV i als Cardenals en *Lo Passatge* (Nadal del 1292) i en la sèrie incessant de *Petitiones* i d'*Epistulae* a tots els puixants de la cristiandat fins al 1312, reclama infatigablement una veritable croada guerrera.

L'explicació que jo mateix he donat d'aquesta aparent contradicció es fonamenta en la concepció unitària de la filosofia lul·liana:²⁰ per a aquest adepte fidel de l'augustinisme medieval, no hi ha distinció filosòfica entre la societat humana i la societat sobrenatural que és l'Església; la croada és, per consegüent, un acte legítim del poder total de l'Església i una etapa prèvia en l'obra de la conversió —que es farà, tanmateix, per les armes intel·lectuals i dialèctiques, un cop la *guerra sensual* hagi obligat els homes a escoltar les raons necessàries que els han de convèncer... Però cal reconèixer que la demanda obstinada de Ramon Llull a favor de la croada per motius purament religiosos només podia trobar un terreny favorable a Catalunya: vers 1300 l'entusiasme per les croades s'havia extingit a tot arreu d'Europa. Semblaven ja molt llunyans els temps en què Urbà II i Pere *el Venerable* (1095) proclamaven la primera croada. Els papes a qui Ramon Llull s'adreça, o eren massa febles per a aplicar la doctrina de la plenitud del poder pontifical que havia bastit Gregori VII (1073-1085), o, si es tracta de Bonifaci VIII i de Climent V, tenien massa preocupacions polítiques immediates per a deixar-se temptar per les nobles quimeres del nostre Doctor Il·luminat. Felip el Bell de França, que Ramon Llull sollicita igualment, era massa ambiciós i massa gelós de la seva autoritat per a sotmetre's, baldament no fos sinó en teoria, a la voluntat del Pontífex. I els reis de Castella —com Castro ens acaba de dir— consideraven els musulmans del regne de Granada com uns enemics polítics que calia vèncer, no pas com uns infidels que calia convèncer per a conduir-los a la vera religió. No restaven sinó els reis catalans, prou forts i prou generosos per a engrescar-se amb la idea de la croada: el prudent Jaume II el 1309, el fantasiós Frederic de Sicília i, per darrera vegada, Alfons el Benigne el 1329²¹.

El gran disseny lul·lià de la conversió de tots els infidels té un complement indispensable en la reforma dels costums —i àdhuc de les institucions— de la cristiandat. El profeta dels temps moderns pel que fa als mètodes d'evangelització i a la responsabilitat missional de l'Església és alhora un dels darrers representants de la utopia medieval de la Ciutat de Déu assumint la ciutat dels homes. Tant com la croada i la predicació, Ramon Llull propugna la reforma social. I fidel a la seva concepció filosòfica unitària, atribueix al Papa la primera responsabilitat en aquesta obra de millorament i de purificació: el papa Blanquerna s'ocupa per dret propi tant d'ordenar el que pertoca a la predicació de la fe, com de proclamar la croada i també de restablir la pau entre els reis cristians o de construir pels camins del món hospicis i ponts i esglésies... I remarquem que Ramon Llull no es troba pas tot sol entre els catalans del seu

temps a defensar aqueixes idees: Arnau de Vilanova parla sovint un llenguatge semblant i és molt més exigent que el Barbaflorit en les seves demandes de reforma social!²²

IV. El tema de les relacions de Ramon Llull amb l'islam ha estat sovint tractat amb més passió que no pas rigor científica. Sembla que una malastrugança hagi provocat sempre apassionaments entorn d'aquest gran apassionat! Els arabistes espanyols tingueren l'encert d'assenyalar els manlleus de Ramon Llull a la filosofia i fins a la teologia musulmanes, que fins llavors havien passat desapercebuts. Però llurs conclusions foren excessives, posicions partidistes basades en estudis parcials. Després, els grans treballs d'Otto Keicher, del P. Longpré, d'Etienne Gilson i, sobretot, dels germans Carreras i Artau, han donat una visió de conjunt millor i més equilibrada d'aquest problema²³. No tenir-la en compte és, a hores d'ara, mancar d'objectivitat.

Des del punt de vista literari, en canvi, no existeix encara un inventari complet de les influències aràbigues en la llengua i en l'estil del primer gran escriptor català —bé que cap investigador seriós no defugi el problema²⁴. I no seré jo, pobre de mi, qui tindrà la pretensió d'establir-lo. Dins el marc limitat d'aquest article, sigui'm permès només d'afegir algunes consideracions al que d'altres—més competents que no pas jo— han escrit. Consideracions que no faran sinó confirmar el que acabem de dir sobre l'actitud general de Ramon Llull enfront de l'islam.

Primerament pel que fa a la teologia lul·liana. Hi ha dos paràgrafs (els 26 i 27) de la coetània *Vita Beati Raimundi Lulli* que en donen un excel·lent resum. L'autor anònim de la *Vita* aprofita l'arribada de Ramon Llull a Tunis per primera vegada, el 1292, per a revelar-nos el principi fonamental de la teologia —i de la filosofia— de Mestre Ramon i, al mateix temps, el perquè d'aquesta teologia. El principi fonamental no és altre sinó la teoria de les perfeccions, atributs o *dignitats* divines. Segons aquesta teoria —que es troba tant en sant Bonaventura com en pensadors aràbics—, les perfeccions divines són principis generals i comuns a totes les ciències, coneguts i evidents per ells mateixos; principis absoluts, com bondat, grandesa, puixança, saviesa, glòria, etc., i principis relatius, com diferència, concordança, principi, mitjà, fi, etc. El perquè de l'adhesió cordial de Ramon Llull a aquesta teologia, en allò que té de rel musulmana, ens el diu també clarament la *Vita*: als doctors de l'islam, Ramon Llull els digué en arribar a Tunis «entre altres coses, que ell coneixia bé el fonament de la llei dels cristians en cadascun dels seus articles i que havia vingut per tal d'aprendre en quines raons es fona-

mentava llur llei, o sigui la de Mahoma; que si, després d'un intercanvi sobre aquestes qüestions, li semblava que llurs raons eren més vàlides que les dels cristians, es convertiria a llur secta». El missioner cerca evidentment una base de discussió que sigui a l'abast del seu auditori. La teoria de les dignitats divines, que penetra tot el sistema filosòfic lul·lià, es una doctrina podríem dir-ne de combat, forjada en part amb les mateixes armes de l'adversari. Es més, la religió musulmana no conté misteris pròpiament dits, i la seva teologia, el *kalam*, no es proposa sinó la defensa apologètica dels dogmes. La revelació de l'Alcorà és la norma dels coneixements de Déu accessibles a l'home. I, per tant, la funció del *kalam* no és pas d'intentar una explicació especulativa, adreçada a la intel·ligència dels misteris, en què consisteix tot l'esforç teològic de la tradició cristiana, sinó simplement basar en arguments racionals la creença religiosa, *demonstrar* els dogmes. Es evident que Ramon Llull reflecteix aquestes preocupacions dels teòlegs musulmans. Seria absurd de deduir-ne que s'ha *islamitzat* fins al punt de renunciar a la intel·ligibilitat dels dogmes. Però és clar que cerca una base de discussió i que vol donar una demostració de la credibilitat dels dogmes cristians²⁵.

En materia de lèxic, potser també són d'origen àrab aquelles sèries de vocables: *magnificatiu*, *magnificable*, *magnificar*, correlatius de la grandesa, i el altres anàlegs (*bonificatiu*, *bonificable*, *bonificar*, etc.), correlatius de bondat i de cadascuna de les perfeccions divines, «paraules estranyes qui no són en ús vulgar ni en llatí» que Ramon Llull «ha fretura» d'inventar²⁶.

Quant als textos literaris, ja he dit abans que Américo Castro no n'utilitza sinó dos. En el *Llibre del Gentil*, li sembla veure que el Mestre mallorquí «se dejó arrebatado por el anhelo emocionado de una religiosidad deísta en la que cupieran las tres grandes creencias de los hispanos. Lo mismo que en la legislación de las *Partidas* de Alfonso X conviven jurídicamente las tres religiones, así conviven también éstas en el intelectualismo soñador de Raimundo Lulio, siguiendo el modelo de Yehudá ha-Leví en el Cuzarí» (*Realidad*, p. 221). Francament, atribuir a Ramon Llull *una religiositat deísta* em sembla que és desorbitar per complet el seu pensament. Hom pot en rigor parlar de tolerància, si per aquest terme entenem que ni Ramon Llull ni els governants catalans del seu temps no pretenien d'obligar ningú a acceptar per força la fe cristiana. I que les tres religions, de fet, conviuen. Però d'ací a pretendre que Ramon Llull pugui pensar un sol moment a posar les tres creences en un mateix pla, hi ha un abís, que a ningú no és llegut de saltar.

Es veritat que el *Gentil* és una de les primeres obres de Ramon Llull i que la polèmica hi és benigna i generosa, car l'apòstol no ha tingut encara ocasió d'experimentar per ell mateix la duresa de cor dels sarraïns i la decepció de veure ineficaces les seves predicacions a Tunis, a Xipre i a Bugia. Però sigui quina sigui la data de la composició del *Gentil*, no crec pas que fos anterior al *Llibre de contemplació* (Mallorca 1272?). I, en aquella data, la vocació del nostre Il·luminat era ja plenament decidida: des de l'endemà de la seva conversió, Ramon havia jurat tres vegades de no prendre repos ni reconfort mentre tot el món no seria cristià i mentre tots els homes no lloarien un sol Déu en tres persones²⁷. En el *Llibre del Gentil*, Llull deixa el debat teològic pendent, de cara al lector que ignora quina sera l'opció del gentil. Però és cosa obvia que Ramon Llull està de la banda del savi cristià, «car no debades lluità tan abrivadament en controvèrsies contra jueus i sarraïns i escriví sense treva llibres contra ells»²⁸. Literariament, no és impossible que Ramon Llull se servís com a model d'*El Cuzari*²⁹. Però és evident també que el prat, la font delitosa, els cinc arbres i llurs flors simbòliques, com la donzella noblement vestida que abeurava el seu palafre, traeixen la influència de la novel·la alegòrica profana, tant la provençal com la francesa³⁰. I, quant al fons, la rèplica, agreujada, a la benignitat jovençana del *Gentil*, la trobem en la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*, escrita a Pisa el 1308. Ací, l'experiència amarga de Bugia es tradueix en polèmica severa i en la crida renovada al Papa i als cardenals a favor de la doble croada: predicació i conquesta (de la Terra Santa, de Granada i fins del Nord d'Àfrica)³¹.

Les fonts musulmanes són molt més visibles en el *Llibre d'Amic e Amat*. L'autor mateix, com he dit, té interès a revelar-nos-les, no solament en el capítol 99 de *Blanquerna*, que li serveix d'introducció, sinó també en el cap. 88. En l'un ens parla dels sufís; en l'altre dels alfaquís. En ambdós casos Ramon Llull subratlla la filiació estilística i doctrinal del seu llibre amb la clara intenció tàctica que ja coneixem: la mateixa que el portava a adoptar els mètodes discursius de la teologia musulmana. Però la mística del Doctor Il·luminat no és pas únicament de rel musulmana. L'admirable estudi que en fan els senyors Carreras i Artau, prenent en consideració l'extensíssima producció mística de Ramon Llull i sobretot el *Llibre de contemplació en Déu*, tan negligit pels arabitzants, demostra a bastament l'origen complex i l'originalitat radical d'una doctrina mística, que ha estat viscuda amb tota la intensitat d'una experiència personal. Concretament, en el *Llibre d'Amic e Amat* la tradició espiritual cristiana, passada especialment per sant Bonaventura, es combina en singular eficàcia amb l'accent trobadoresc, assenyalat amb precisió per Nicolau

d'Olwer i per Montoliu,³² mentre, en canvi, els esforços dels arabistes i de Castro per a trobar paral·lels immediats musulmans als versicles de l'*Amic* no han donat resultats sinó aproximatius, i potser il·lusoris³³. En d'altres versicles és una atmosfera d'espiritualitat franciscana que salta als ulls: «Si no sostenies treballs per amor, ¿amb què amaries ton Amat?»³⁴. Els plors del mallorquí tenen el mateix origen que els del Pobrissó: el desamor envers l'Amor. I aquesta singular barreja de tantes tradicions es plasma en un lirisme meravellosament corprenedor.

V. Podríem continuar fent remarques semblants sobre gairebé totes les obres literàries de Ramon Llull. Però aquest article ultrapassaria el seu propòsit. Conclusions? Em cal ésser prudent per a no deixar-me anar a extrapolacions anàlogues a les que m'han induït a polemitzar amb un mestre tan respectat com Américo Castro —o de signe contrari. Però no obstant, crec haver adduït arguments suficients per a poder establir uns quants punts fonamentals.

Negativament, és cosa clara que ni l'art de Ramon Llull no es comparable al mudèjar, ni el seu irenisme no ha anat mai fins a imaginar que els cristians poguessin satisfer-se d'una pacífica convivència amb els musulmans i els jueus, sense un esforç constant de proselitisme. Aquestes constatacions basten per a llevar força provatòria als raonaments de Castro —almenys en aquest sector precís. No: Ramon Llull no és un testimoni vàlid d'una dialèctica històrica i cultural comuna a tots els pobles de la Península als segles XIII-XIV.

Positivament, i sense depassar les premisses evocades en el present estudi, podem afirmar d'una banda que Ramon Llull es una figura de dimensió i de projecció europees, que deixa molt enrera les preocupacions hispàniques dels seus contemporanis castellans, un dels màxims exponents de la consciència cristiana medieval —i, d'altra banda, que la seva personalitat s'adiu amb l'ambient religiós, cultural i fins polític de la Catalunya de Pere el Gran i de Jaume II. L'aportació més original de Ramon Llull al pensament cristià és deguda al seu zel missioner. Si no es va desistir mai d'una teoria de la inserció de l'ordre temporal en l'ordre espiritual, que ja al seu temps era caduca, té, en canvi, el mèrit d'haver estat el primer a sistematitzar els principis i els mètodes *de modo convertendi infideles*. I en això correspon a la florida primaveral de les missions apostòliques, que la renovació espiritual del segle XIII i la fundació dels ordes mendicants (franciscans i dominicans) havien produït en l'Església.

L'altre aspecte original de Ramon Llull —i aquest sí que li es absolutament personal— és la seva mística, la pregonesa de la vida interior i la intensitat de la seva contemplació. El Doctor Il·luminat, com tots els grans espirituals, passà per totes les etapes de la vida mística, descobrí els secrets saborosos i les nits transparents de l'ànima entrada en les vies de l'Amor. Per expressar-los utilitzà tots els recursos que la doble tradició de la teologia mística cristiana i la de l'Íslam li podien oferir. El resultat és d'una novetat sorprenent: en lloc d'ésser un epígon de la poesia religiosa musulmana, Ramon Llull és un creador. I la seva obra pren una significació insospitada en la gènesi de la gran literatura mística castellana del segle XVI.

El problema que Castro no podia resoldre, lligat com estava pels seus pressupòsits i per la seva tesi, és el de la brotada esponerosa i gairebé sobtada de l'escola mística espanyola —que és, tanmateix, un dels elements essencials de la realitat històrica d'Espanya. Ara: la consideració global de l'obra de Ramon Llull i la coneixença que tenim del lul·lisme al segle XVI³⁵ ens permeten de copsar una de les venes que condueixen a la mística de sant Joan de la Creu, com Helmut A. Hatzfeld ha pogut demostrar en un estudi estilístic consciencios³⁶. Les altres són la Bíblia, especialment el Càntic dels Càntics, i la mística renana, tant l'alemanya del segle XIV, com la flamenca del segle XV. I en totes dues direccions fou Cisneros qui escampà abundantament les llavors. Però el gresol on es fonen aqueixes tradicions amb la profunda inquietud que sacseja totes les consciències cristianes fou la gran crisi espiritual del Renaixement, a la qual el senyor Castro no sembla atorgar gaire importància.

Però aquesta és ja tota una altra història...

Barcelona, 1962

NOTES

1. Acotacions al llibre *La realidad histórica de España*, d'AMÉRICO CASTRO, Editorial Porrúa, México, 1954; citada ací: *Realidad*.
2. Aquesta obra és la refosa d'*España en su historia (Cristianos, moros y judíos)*, publicada a Buenos Aires el 1948. N'hi ha una traducció francesa, ampliada per l'autor: *Réalité de l'Espagne: Histoire et valeurs*, Libr. Klincksiek, Paris, 1963; citada ací *Réalité*.
3. *Realidad*, p. 114. Noteu la contradicció parcial amb la citació feta més amunt de *Réalité*, 685, pel que fa als segles en que es forma la consciència espanyola, contradicció característica de la manera de treballar propia del Sr. Castro, que corregeix continuament les pròpies idees.
4. Cf. *Realidad*, cap. II, especialment p. 58.
5. RAMON LLULL, *Llibre d'Amic e Amat*, ENC, Barcelona, 1927, p. 25.
6. TOMÁS Y JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, III parte: *El escolasticismo popular: Ramón Llull*, pp. 231-640 i especialment pp. 339 ss. i p. 508.
7. *Desconhort*, versos 16-20: *Obres completes*, ed. de Mallorca, vol. XIX, *Rims*, p. 220.
8. Vegeu el meu llibre *Raymond Lulle docteur des missions*, Beckenried [Suisse] 1954, i els articles «La doctrina misional de Raimundo Lulio», in *Orbis Catholicus*, any III (1960), tom II, pp. 296-310, i «Els projectes de creuada en la doctrina misional de Ramon Llull, in *Estudios lulianos*, IV, 1960, pp. 275-290.
9. Cf. *Llibre de contemplació*, cap. 346, §§ I7 i 20; *Doctrina pueril*, cap. 83, § 12; *Blanquerna*, cap. 80, § II.
10. *Vita Beati Raimundi Lulli*, ed. B. DE GAIFFIER S.I., *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, § 37.
11. Sobre aquestes controvèrsies i tota la literatura polèmico-apologètica a què donaren lloc (sant Ramon de Penyafort, sant Tomàs d'Aquino, Ramon Martí, etc.), veg. CARRERAS Y ARTAU, *loc. cit.*, pp. 145-170 i pp. 335-38.
12. ARMAND LLINARÉS, *Raymond Lulle philosophe de l'action*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 37-48.
13. No oblideu que la Corona d'Aragó conegué ja en aquells temps la Inquisició! Cf. J. VINCKE, *Zur Vorgeschichte der spanischen Inquisition: Die Inquisition in*

Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia während des 13. und 14. Jahrhunderts, Bonn, 1941.

14. S. THOMA AQUIN., *Summa Theol.*, II, quaest. 10, art. 8; S. RAIMUNDI A PENNAFORT, *Summa Iuris*. I, 4, I; RAMON LLULL, *Blanquerna*. cap. 43, § 5 («Déus espera amadors tots jorns, los quals vol que venguen a Ell de lliure albitre e no constretament»), amb una sèrie de passatges paral·lels.
15. Arnau de Vilanova proposava mesures d'una severitat extrema contra els jueus i els musulmans: Cf. CARRERAS Y ARTAU, *loc. cit.*, p. 229.
16. Cf. FERRÁN SOLDEVILA, *Historia de España*, II, p. 20.
17. Cf. LLINARÉS, *loc. cit.*, p. 48.
18. *Doctrina pueril*, cap. 71, § 12; *Llibre de contemplació*, cap. 112, § II; cap. 131, § 20; cap. 346, § 24
19. *Llibre de contemplació*, cap. 204, §§ 25 i 27. El blasme de les guerres de religió no mancarà en cap de les obres de R. Llull, fins i tot —paradoxalment— en aquelles que tenen per objecte de proposar al món una nova croada.
20. Vegeu el meu article «Els projectes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull», *Estudios lulianos*, IV, 1960, pp. 275-290 passim. La contradicció és al meu entendre purament aparent, i cal posar-la al compte de la visió filosòfica excessivament unitària de R. Llull i no considerar-la una excepció, com ho fa el P. MIQUEL BATLLORI S. I., en el seu pròleg a la *Introducción a Ramón Llull*, Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid, 1960, 14: «El unitario Ramón Lull sólo en algunos puntos es marcadamente dualista, con dualidad subordinada y subsidiaria, asindética; por ejemplo, en su método misional, caracterizado por una doble cruzada...»
21. Cf. SOLDEVILA, *Historia de España*, II, p. 31.
22. El Papa és «Crist a la terra, no pas solament com a títol o com a figura d'una presidència particular, sinó, a més per autoritat universal i plenària, puix que ell sol ha estat col·locat entre els pontífexs com a llum de les gents i aliança dels pobles per tal que hi hagi salvació per a tothom fins als termenals de la terra», diu ARNAU DE VILANOVA en el *Tractatus de tempore adventus Antichristi* citat pel P. SALVATOR DE LES BORGES, *Arnau de Vilanova moralista*, IEC, Barcelona, 1957, 88. Cf. CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, pp. 224-230.
23. Vegeu, sobre aquesta polèmica, la nota de CARRERAS Y ARTAU, *loc. cit.*, p. 508, n. 110. Caldria afegir-hi, per la seva autoritat, les obres d'ETIENNE GILSON, *La philosophiede St. Bonaventure*³, Paris, 1953, p. 393, i *La philosophie au moyen âge*², Paris, 1944, pp. 461-467.
24. Vegeu, entre les obres més importants i recents, JORGE RUBIO BALAGUER, *Literatura catalana*, dins la *Historia general de las literaturas hispánicas*, I, 1949, p. 693, p. 695, p. 697; MARTÍ DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, I, 1964, p. 245, p. 313, p. 320 ss. ; etc.

25. Cf. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle docteur des missions*, p. 30 ss., pp. 41 i 79 s., i ARMAND LLINARÉS, «Raymond Lulle et l' Afrique», *Revue africaine*, 105, 1961, p. 107.
26. Cf. RIQUER, *Història de la literatura catalana*, I, p. 342.
27. *Llibre de contemplació*, cap. 358, § 30.
28. Cf. RIQUER, *Història de la literatura catalana*, I, p. 243.
29. El pròleg de Ramon Llull pretén que el Gentil fou escrit «seguint la manera del llibre aràbic *Del Gentil*» ¿Es tracta d'una versió anterior de la mateixa obra o d'una altra que li serví de model? Cf. LLINARÉS, *Raymond Lulle*, pag. 277, n. 145.
30. Cf. RIQUER, *op. cit.*, p. 244.
31. Cf. LLINARÉS, *op. cit.*, pp. 285-285.
32. NICOLAU D'OLWER, «Entorn de Ramon Llull», dins *Paisatges de la nostra història*, Barcelona, 1929, 83-99; MANUEL DE MONTOLIU, «Ramon Llull trobador», *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, I, 1936, pp. 363-398.
33. Cf. RIQUER, *op. cit.* p. 321.
34. *Llibre d'Amic e Amat*, verset 34.
35. Vegeu el volum II de l'obra dels CARRERAS Y ARTAU, *El lulismo en la España de los Austrias*, pp. 250-278.
36. HELMUT HATZFELD, «The influence of Ramon Llull and Jan van Ruysbroeck on the language of the Spanish Mystics», *Traditio*, IV, 1946, pp. 337-397.