

anuario de estudios medievales

Volumen 45/1

enero-junio 2015

Barcelona (España)

ISSN: 0066-5061

MONOGRÀFIC:
INNOVACIÓ, TRADUCCIÓ, REESCRITURA:
ESTUDIS SOBRE LÈXIC I INTERPRETACIÓ EN TEXTOS LITERARIS MEDIEVALS
I EN LES SEVES TRADUCCIONS



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE ECONOMÍA
Y COMPETITIVIDAD



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

RAMON LLULL I L'OBSCURITAT QUE IL·LUMINA.
APUNTS SOBRE L'ORIGEN I LA RENDIBILITAT LITERÀRIA
D'UN RECURS EXEGÈTIC¹

*RAMON LLULL AND THE ENLIGHTENING DARKNESS.
NOTES ON THE ORIGINS AND THE LITERARY EFFECTIVENESS
OF AN EXEGETIC DEVICE*

JOAN SANTANACH I SUÑOL
Universitat de Barcelona

Resum: En diversos passatges de la seva obra, Ramon Llull fa referència a l'obscuritat expressiva –en altres casos parla de *subtilitat*– com una dificultat que el lector ha de superar per accedir a la significació del text; aquesta superació li reportarà coneixement i plaer intel·lectual. El motiu de l'obscuritat és present en la tractadística retòrica llatina, per bé que en el cas de Llull s'ha vinculat amb la tradició trobadoresca del *trobar clus*. Diversos indicis apunten que el motiu s'ha de relacionar igualment, i sobretot, amb l'exegesi bíblica. Llull se'n serveix donant-lo d'una significació pròpia, lligada a la doctrina de les dues intencions.

Paraules clau: Ramon Llull; *Llibre d'amic e amat*; *Llibre de meravelles*; exegesi bíblica; subtilitat; obscuritat expressiva.

Abstract: In different passages of his works, Ramon Llull makes reference to expressive obscurity –sometimes he uses the term *subtlety*– as a difficulty the reader should overcome to have access to the book's signification. Succeeding in this trial will give him knowledge and intellectual pleasure. The subject of the obscurity is mentioned in latin treatises on rhetorics; scholars on Llull also put it in contact with the troubadoursque tradition of *trobar clus*. There are evidences of a special relation between expressive obscurity and biblical exegesis. Llull gives to this motif a particular signification, close to the doctrine of the two intentions.

Key words: Ramon Llull; *Book of the lover and the beloved*; *Felix or the Book of Wonders*; biblical exegesis; subtlety; expressive obscurity.

¹ Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat FFI 2011-27844-C03-01, finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació espanyol, que es desenvolupa al Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona. També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat 2009 SGR 1261, Grup de Literatura i Cultura a la baixa edat mitjana, de la Generalitat de Catalunya. Aprofito per agrair a Lola Badia i Albert Soler les observacions i les converses.

Abreviatures utilitzades: *OE* = Ramon Llull, *Obres essencials*; *OS* = *Obres selectes de Ramon Llull*; *NEORL* = *Nova edició de les obres de Ramon Llull*.

SUMARI

1. Introducció.– 2. Sobre la subtilitat i la necessitat d'explanació.– 3. L'obscuritat didàctica – 4. El plaer de l'enteniment en la comprensió.– 5. Conclusions.– 6. Bibliografia citada.

1. INTRODUCCIÓ

La relació de Ramon Llull amb la literatura no va ser gens senzilla. Sobretot si identifiquem literatura amb la tradició romànica vigent a la seva època, és a dir, la poesia dels trobadors i la narrativa cavalleresca –la *chanson de geste*, a casa nostra, va tenir un ressò bastant més reduït. Com a manifestacions d'orientació sobretot profana, trobadors i literatura artúrica exaltaven valors com l'amor adúlter i la violència exercida pels cavallers de forma injustificada, és a dir, aliena a qualsevol motivació religiosa o destinada al manteniment de l'ordre social. Per això mateix van ser sovint objecte del blasme de moralistes i predicadors. Llull no en va ser cap excepció.

La reacció inicial del beat Ramon, que abans de la seva conversió a la penitència havia escrit poesies amoroses d'acord amb els codis de la *fin'amor*, segons confessa ell mateix, va ser de rebuig sense pal·liatius². La literatura profana transmetia uns valors del tot contraris als que ell propugnava. Són ben conegudes les prevencions que expressa envers la tradició trobadoresca al capítol 118 del *Llibre de contemplació* (1272-1274), titulat *Com hom se pren guarda de ço que fan los joglars*, i la proposta que hi planteja per reformar, en clau espiritual, l'ofici de joglars i trobadors³. Aquestes prevencions són igualment extrapolables a la narrativa artúrica francesa.

L'actitud de desconfiança envers les manifestacions literàries profanes que mostra en el *Llibre de contemplació* va atenuar-se aviat. El beat va trigar ben poc a ser conscient de la rendibilitat d'emprar gèneres i motius d'aquesta literatura, consumida pels lectors als quals s'adreçava, com a mitjà per difondre la seva doctrina⁴. Cosa que no impedeix que alguns d'aquests motius derivessin de tradicions paral·leles, com la literatura hagiogràfica o la catequètica, part dels quals, al seu torn, també van ser aprofitats per la literatura cavalleresca.

² Disposem d'una font de primera mà per conèixer la seva biografia: la que ell mateix va dictar el 1311 a la comunitat de monjos de Vauvert; vegeu Llull 2013a, i també Hillgarth 2001.

³ *OE*, vol. II, pp. 355-358.

⁴ Per a l'ús que Llull fa de la literatura, és encara imprescindible Rubió 1985, com també Riquer 1964 [1984]; Bonner, Badia 1988; Badia, Santanach, Soler 2013.

Al *Llibre de l'orde de cavalleria* (1274-1276) Llull inclou un pròleg que constitueix la primera manifestació de narrativa cavalleresca escrita originalment en català. El segueixen set capítols, d'orientació estrictament teòrica. L'opuscle s'adreça a l'estament cavalleresc; l'autor hi proposa un seguit de reformes i de normes de conducta destinades a regular els seus comportaments i hàbits. Ara bé, el primer contacte que aquest públic té amb l'obra és el breu pròleg narratiu, en què es desenvolupa un motiu propi de la novel·lística cavalleresca: la trobada d'un ermità amb un jove escuder. De ben segur que els seus destinataris, consumidors habituals d'aquesta mena de literatura, el reconeixien, i s'hi interessaven. El pròleg, per tant, havia d'incentivar els lectors a continuar llegint la part doctrinal de l'obra –és a dir, els set capítols.

Trobem un mateix ús instrumental dels gèneres esmentats, amb diversos graus de modificació i d'hibridació amb altres manifestacions escrites, en unes quantes obres de Llull. Si ens fixem en les dues novel·les que va escriure, el *Romanç d'Evast e Blaquerna* i el *Llibre de meravelles*, hi constatem, a totes dues, situacions, personatges i motius deutors dels relats protagonitzats per cavallers errants. En el *Blaquerna*, fins i tot, hi ha un parell de poesies de clara ascendència trobadoresca –per bé que relacionables amb la tradició mariana d'un Marcabré o d'un Cerverí–, les quals també trasllueixen interessos i motius més estrictament lul·lians. I al mateix *Llibre d'amic e amat*, que forma part del llibre V del *Blaquerna*, hi ha uns quants versicles construïts damunt de referents inequívocament trobadorescos.

L'ús de motius que el lector podia reconèixer com a procedents de les seves lectures profanes no és en cap cas neutre. Llull els empra amb modificacions que no passen desapercubudes, com a mitjà per transmetre un missatge de tipus espiritual i salvífic. Els lectors percebien aquestes variacions i la significació que se'n derivava. De fet, no és gens estrany detectar en la producció del beat una utilització d'elements molt heterogenis –literaris, lògics, científics, teològics–, convenientment adaptats als interessos i necessitats que té en cada moment, sense perdre mai de vista l'objectiu d'instruir i adoctrinar el lector. El present paper observa l'ús d'un d'aquests motius, el de l'obscuritat amb finalitats didàctiques, que Llull extreu de la tradició que el precedeix, i el dota de nous matisos i funcions.

2. SOBRE LA SUBTILITAT I LA NECESSITAT D'EXPLANACIÓ

En la ficció narrativa, Ramon Llull atribueix la redacció del *Llibre d'amic e amat* a l'ermità Blaquerna, protagonista del romanç homònim. L'opuscle místic, per tant, constitueix el capítol 100 de la novel·la, enllestida vers el 1283. Aquest exercici de literatura dins de la literatura no es limita a

establir una autoria vinculada a la ficció, i a justificar-ne la redacció dins de la trama narrativa, sinó que, a més, planteja de quina manera es produeix la mateixa concepció de l'obra.

Després d'haver renunciat a les seves obligacions com a summe pontífex, Blaqueria ha pogut finalment seguir la seva vocació juvenil: ha abandonat la cort i totes les responsabilitats mundanes que havia anat assumint des que havia abandonat la casa paterna, molts anys enrere, i s'ha lliurat a la vida contemplativa. És en aquestes circumstàncies que un ermità de Roma ve a trobar-lo i li demana que, per tal d'orientar altres ermitans menys savis a l'hora d'evitar les temptacions, compingui un llibre *qui fos de vida ermitana e que per aquel libre pogués e sabés tenir en contemplació, devoció los altres ermitans*⁵.

Blaqueria, després de donar-hi algunes voltes, concep en primer lloc quin ha de ser el contingut del llibre: decideix fer un Libre de amich e amat, *lo qual amich fos feel e devot crestiá, e-l amat fos Deu*. Una vegada disposa de la matèria del llibre, és a dir, la metàfora que li servirà per expressar l'experiència mística, de per si inefable, li cal encara decidir quina forma ha de donar a l'opuscle contemplatiu. Recorda llavors que, mentre era papa, li havien parlat dels sufís. Ara no m'interessa tant comentar l'ús d'aquest referent ni el coneixement directe que Llull en pogués tenir o, ni tan sols, la seva influència en el *Llibre d'amic e amat*, aspectes que han propiciat una quantitat important de bibliografia, com remarcar la proposta formal associada al referent. En efecte, se'ns explica que

aquells han paraules d'amor e exemplis abreuyats e qui donen a home gran devoció; e son paraules qui han mester espusició e per la spusició puja l'enteniment mes a ensús, per lo qual puyament muntiplica e puja la volentat en devoció⁶.

El virtuós ermità compondrà el llibre d'acord amb el model formal que li forneix aquesta tradició. Els versicles de l'obra o, com ell els qualifica, els *exemplis abreuyats* estan compostos per breus unitats més o menys narratives, que *han mester espusició*. I el sentit dels versicles, ben cert, sovint no és immediatament comprensible, sinó que cal que el lector hi reflexioni abans de percebre'n correctament el significat. Fins al punt, s'afirma, que *casquí vers basta a tot 1 dia a contemplar Déu*⁷. En el procés, gairebé diria l'esforç, per

⁵ Llull 2009, p. 426. Cito per aquesta edició del romanç complet, perquè el capítol 99 del *Blaqueria*, del qual prové el passatge citat, no forma part pròpiament del *Llibre d'amic e amat* i no és inclòs, en conseqüència, en Llull 1995 [2012].

⁶ Llull 2009, p. 427.

⁷ Llull 1995, p. 71; 2009, p. 429.

interpretar correctament el sentit dels versicles –que Llull també anomena, significativament, metàfores morals⁸, es produeix l'elevació de l'enteniment; aquest, aleshores, propiciarà la intervenció de l'altra potència imprescindible en l'acte contemplatiu: la voluntat.

Trobem la mateixa idea, formulada en termes propers, al versicle 354, gairebé al final del llibre⁹. Una veu, aliena a la metàfora de l'amic i de l'amat, i que possiblement podem identificar amb la projecció d'un possible lector, desconcertat davant la dificultat d'interpretació que presenten els versicles de l'obra, interpel·la l'amic sobre la qüestió:

–Digues, foll, per què parles tan subtilment?

Respòs: –Per ço que sia ocasió a exaltar enteniment a les nobles de mon amat e perquè per més hòmens sia honrat, amat e servit¹⁰.

La dificultat conceptual afavoreix l'exercici de la capacitat intel·lectual, l'esforç per comprendre. Només així és possible que l'enteniment s'elevi vers l'amat. Aquesta, però, no és l'única conseqüència derivada de l'expressió subtil. També afavoreix que *per més hòmens sia honrat, amat e servit*. Hem d'entendre que es refereix als ermitans de Roma per als quals Blaquerna escriu l'opuscle? O, més aviat, als lectors que llegeixin el romanç? Sigui com sigui, aquests lectors, ermitans o no, en el procés de rumiar, reflexionar i desentrellar el significat dels versicles, no sols obtindran l'escreix de coneixement que els proporcionarà la correcta comprensió de les metàfores morals. Experimentaran, així mateix, una segona conseqüència: constataran la necessitat d'orientar correctament la seva existència d'acord amb la causa final per la qual van ser creats. Aquest objectiu vital no és altre que honrar, servir i estimar Déu, tal com s'especifica al versicle, i tal com Llull no es cansa de repetir al llarg de tota la seva extensa producció. En la doctrina lul·liana de les dues intencions, es correspondria amb la primera intenció¹¹.

El procés que porta vers una adequada interpretació dels versicles –i, en darrer terme, de la veritat– passa, en primer lloc, per una correcta ordenació dels sentits físics. Altrament, es corre el perill de caure en errors de percepció. Cosa que, en termes teològics, perquè d'això es tracta, equival a abraçar posicions o doctrines errònies. Encara que al *Llibre d'amic e amat* no s'hi faci referència explícita, al *Blaquerna* s'ha previngut contra aquest perill alguns

⁸ Per a l'ús de la metàfora en Llull, vegeu Gisbert 2004.

⁹ L'edició de referència, a cura d'A. Soler, en conté 357, no pas els 365 que la tradició li atribuïa; vegeu Llull 1995, com també 2009.

¹⁰ Llull 1995, p. 200; 2009, p. 520.

¹¹ Vegeu, per a aquesta qüestió, la recent edició del *Llibre d'intenció* a cura de M.I. Ripoll (Llull 2013b), amb bibliografia actualitzada.

capítols més amunt, en parlar de la conversió dels infidels. Al capítol 88, en què es detalla la necessitat que la devoció envers Jesucrist es difongui arreu, amb un especial èmfasi en aquells indrets en què no és conegut, el cardenal del papa Blaquerna que assumeix aquesta funció envia missatgers per informar-se de l'estat dels diversos territoris, amb l'objectiu de fer una bona diagnosi i aplicar-hi solucions efectives.

L'emissari que es dirigeix cap al nord s'assabenta que hi *havia gentes moltes qui avien diversses creences e que lo demoni los tenia en error per algunes illusions e decebçions*. Davant d'aquestes notícies tan poc tranquil·litzadores,

fo fet ordenament per l'apostoli e per los cardenals que a aquelles gentes trametés homens sants e homens devots qui sabesen lurs lengatges e que·ls preycasen segons exemplis e custumes, per metafores e per semblançes, tro que les sensualitats fossen ordenades a pujar les semblançes als poders de la anima, per los quals en la entellectuïtat fossen illuminats de la santa fe catolicha¹².

Abans d'assajar de convertir al cristianisme els habitants d'aquests territoris, enganyats pel dimoni i seguidors de creences falses, s'imposa ordenar-los les sensualitats, la capacitat de percepció sensible. Si no, la informació que aporten els sentits, mal assimilada, impedeix que les potències de l'ànima puguin fer una correcta valoració d'aquestes dades. I, doncs, esdevé infructuós qualsevol intent d'aconseguir que el seu enteniment compregui i assumeixi la doctrina cristiana.

La proposta lul·liana per aconseguir una correcta ordenació de les sensualitats dels infidels passa per enviar missioners a les seves terres. Allà, abans de res, han de predicar mitjançant *exemplis e custumes, per metafores e per semblançes*. És a dir, no es tracta de fer-los una exposició dels dogmes cristians directament, perquè seran incapaços de comprendre'ls, sinó d'iniciar un procés que afavoreixi les condicions perquè això sigui possible. Explicar-los exemples i metàfores de sentit no immediatament comprensible els obliga a un esforç d'interpretació que propicia la recuperació de les funcions pròpies de les sensualitats. Entre aquestes hi ha la de plantejar correctament a les potències de l'ànima les semblances –o narracions que actuen per analogia– que els han exposat els missioners.

Els ermitans del *Blaquerna* no són infidels que desconeguin les doctrines cristianes. Segurament al contrari. Però això no impedeix que caiguin en *moltes de temptacions per ço cor no sabien haver la manera qui's cove-*

¹² Lluïl 2009, pp. 395-396.

nia a lur vida, cosa que impossibilita que estiguin en contemplació, devoció (p. 426). Tot sembla indicar, de nou, que aquesta situació és fruit d'un incorrecte funcionament de les percepcions sensibles, que al seu torn impedeixen una correcta actuació de les potències de l'ànima. No és sorprenent, aleshores, que els ermitans romans caiguin en determinades temptacions¹³.

Les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat*, amb l'esforç de comprensió que requereixen, han d'afavorir que els ermitans desenvolupin la seva activitat contemplativa sense sobresalts. Coherentment amb el procés remarcant, també n'hi ha unes quantes, de metàfores del llibre, destinades a aconseguir que els contempladors tinguin ben ordenades les sensualitats abans de posar en funcionament les potències de l'ànima (i especialment l'enteniment i la voluntat, perquè la memòria, en el procés de contemplació, hi té un paper menys destacat). Llegim, per exemple, el versicle 30, en què un concepte teològic, com és el de l'encarnació, ha estat convertit en una emotiva història d'amor:

Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. El l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que havia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia¹⁴.

Els referents, d'entrada, no són evidents. Una lectura atenta del pasatge revelarà, però, que l'amic que va desobeir l'amat fa referència al pecat original, i que la mort de l'amat en la gonella de son amic remet a l'encarnació del Fill de Déu, que va netejar la culpa original.

Al *Blaquerna* no s'arriba a exposar quin és l'efecte que el *Llibre d'amic e amat* té sobre els ermitans que queien en temptacions a causa dels seus coneixements poc assentats. Llull ens narra, en canvi, una situació d'aquest tipus en l'altra novel·la que va escriure, el *Llibre de meravelles* (1288-1289). Just al capítol inicial, l'encara inexpert Fèlix, el protagonista del llibre, ha de fer front a una greu temptació provocada per una interpretació errònia dels fets que es desenvolupen davant seu. El seu pare l'ha enviat a recórrer el món amb la missió de meravellar-se

dels homens per que sessen a amar e conexer e a loar Deu. Tota ta vida sia en Deu amar e conexer, e plora per los falliments dels homens qui Deu ignoren e desamen¹⁵.

¹³ Al mateix *Blaquerna*, al capítol 59, s'expliquen les al·lucinacions i pors que experimenta el protagonista del romanç, encara sagristà del monestir, durant la contemplació. Aquests enganys dels sentits, o temptacions, com també els anomena, són producte de dejunis i vigílies excessius, i d'una imaginativa debilitada i sobreexcitada. Els combat efectivament per mitjà del record de les virtuts. Vegeu Llull 2009, pp. 271-273.

¹⁴ Llull 1995, p. 82.

¹⁵ Llull 2011, vol. I, p. 81.

El primer exemple que té després d'haver iniciat aquest viatge enciclopèdic i espiritual pels diversos ordes de la realitat és amb una *asauta pastoressa*¹⁶. Ell se sorprèn –es meravella– en constatar que guarda tota sola el ramat, malgrat que al bosc on és hi ha *moltes males besties qui porien donar dampnatge a vostra persona*. Interpel·lada pel jove, la resposta de la pastora no pot ser més ortodoxa:

Senyer, Deus es sperança, companyia e confort de mon coratge;
e en sa guarda et virtut estich en est boscatge, cor ell ajuda a tots
aquells qui en ell se confien et, cor ha tot poder he tota saviea e
tota bondat, som-me mesa en sa guarda et en sa companyia.

Reconfortat per aquestes paraules, Fèlix segueix el seu camí. El capítol inicial del *Llibre de meravelles* és titulat *Si es Deus*. Lull hi planteja, aplicant-li una de les qüestions pròpies de la seva Art, l'existència de Déu. I és que poc després de deixar la pastora, un llop ataca el seu ramat, i mata i devora la noia quan aquesta el persegueix. Aquest dramàtic final fa dubtar Fèlix, negativament meravellat que Déu, en les mans del qual ella s'havia posat, no l'hagi ajudat. Per aquesta raó, *caech en gran temptació e duptá en Deus; e hac oppinió que Deus no fos res*. I no sols això, sinó que el fet que Déu permetés que ell, Fèlix, que *s'havia proposat que anás per lo mon per tal que a les gentes lo fes amar e conexer, honrar e servir*, caigués en aquesta greu temptació esdevé, llavors, un nou indicatiu de la inexistència de Déu.

Per reconduir la situació, i recuperar la seva confiança en l'existència de Déu, és necessari que un ermità, que l'acull quan Fèlix encara està *tot esbalayts* de la conclusió a què ha arribat, l'ajudi a interpretar correctament els fets que ha presenciats. No ho fa pas, contràriament al que seria esperable, amb les paraules de consol i resignació habituals en aquestes circumstàncies, sinó plantejant-li un complex exemple d'un rei que estimava la justícia i que havia fet construir un particular emblema d'aquest seu amor i de la seva determinació d'exercir-la; l'arribada d'una immensa i temible serp, però, provoca l'abandonament del seu castell i l'oblit del significat del signe.

Fèlix, que encara no està en condicions d'interpretar correctament el sentit de l'exemple, és a dir, l'analogia entre, d'una banda, la temptació sobre la inexistència de Déu i, de l'altra, el rei, la justícia i la serp, ha de demanar a l'ermità que l'hi expliqui: *Senyer –dix Felix–, aquesta semblança que vos dehits, que significa?*

¹⁶ Per a un comentari d'aquest episodi, vinculat amb el gènere trobadoresc de la pastorella, vegeu Bonner, Badia 1988, pp. 87-90, com també Riquer 1964 [1984], pp. 294-296. Totes les citacions d'aquest capítol provenen de Lull 2011, vol. I, pp. 83-87.

L'ermità, pacient, li glossa l'exemple mitjançant arguments metafísics (la bellesa de la creació implica la bondat de Déu, si Déu no existís hi hauria més mal que bé), que ajuden Fèlix a sobreposar-se a la desesperació en què es troba. Tal com ens diu Llull, *Molt considerá Felix en les paraules que'l bon hom li deya e sa anima se començá a alegrar*. L'impacte inicial s'atenua, i el personatge es posa en disposició de comprendre millor el sentit de tot plegat. Però encara no entén per què Déu no ha ajudat la pastora ni per què l'ha deixat caure a ell en la temptació, i cal que l'ermità li expliqui amb més detall que Déu ha recompensat la fidelitat de la pastora emportant-se-la a la glòria, i que ha deixat que a ell, just al començament del seu periple, el diable el posés a prova per tal de reforçar-lo en la seva fe contra la temptació. I encara li aporta nous arguments, mitjançant exemplificacions pràctiques, sobre la necessitat de l'existència de Déu i sobre les implicacions que té la por que els homes experimenten davant la mort com a prova de la pervivència de l'ànima.

Tots són aspectes que, per analogia, expliquen el sentit dels elements que conformen el primer exemple, el del rei que estimava la justícia. Si Fèlix hagués estat en disposició de comprendre el sentit d'aquesta primera semblança, que no és altre que Déu, jutge suprem, ha d'existir per poder exercir la justícia, i que si es produeix el dubte transcendent, malgrat tot es manté la por envers la mort i envers el judici diví que se'n deriva, haurien estat innecessàries les explicacions addicionals de l'ermità. Però Fèlix, encara massa inexpert i sota l'impacte de la mort de la pastora, ha requerit un procés previ de reordenament de les percepcions sensibles, i de la comprensió que n'experimenta, abans de poder interpretar correctament, primer, l'exemple del rei i, segon, el veritable sentit de la mort de la pastora i de la seva pròpia temptació. No cal dir que, al final del capítol, *Molt plach a Felix la provança que l'ermitá li hac feta de Déu e loá e benehí Deus, qui l'avia illuminat de la sua conexença*.

3. L'OBSCURITAT DIDÀCTICA

El parlar subtil que és ocasió d'exalçament de l'enteniment, tot i que al *Llibre d'amic e amat* es vinculi a l'acte contemplatiu, és en molts aspectes equivalent al concepte d'obscuritat amb valor didàctic¹⁷. Al *Llibre de meravelles*, que és una obra composta per centenars d'exemples que, com a tals, tenen un sentit que cal desentrellar, hi ha un parell de passatges en què aquesta qüestió s'esmenta explícitament en relació amb aquesta mena de narracions

¹⁷ Es tracta d'una qüestió que la crítica lul·liana ha destacat en diverses ocasions. Vegeu, entre altres, Riquer 1964 [1984], vol. I, pp. 348-350; Johnston 1992; Medina 2008-2009, o Badia, Santanach, Soler 2013, pp. 412-413.

breus. El més conegut d'aquests passatges és, sens dubte, el del capítol 14, ja al llibre II, dedicat als àngels¹⁸.

Aquest capítol, *Que es angel?*, versa sobre l'essència angèlica. Fèlix demana al seu interlocutor de torn, de nou un ermità, *l'esser del angel que es? Ni qual cosa es ço que angel es?*, i l'ermità li respon amb un exemple sobre un rei que desconeixia l'ofici de rei. Fèlix, tal com li ha passat al capítol primer, no sap interpretar l'analogia que hi ha entre l'essència angèlica i els errors del governant ignorant:

Molt forment se marvellá Felix d'aquella semblança que l'ermitá li deya cor no li era vijares que fes al proposit segons lo qual ell li demaná angel que era.

L'ermità, que se n'adona, li narra un altre exemple, més llarg, d'un monjo de santa vida, molt més virtuós que la resta de la seva comunitat, que es pregunta sobre la capacitat de percepció sensible dels humans. Aquest monjo rep la visita d'un rei, que en presència seva comenta amb l'abat la recerca que els homes fan del plaer sensual. Aquests comentaris del rei condueixen, involuntàriament, el monjo virtuós vers la comprensió de *per què els homes senten les coses sensibles*.

Fèlix, ara sí, no es pot contenir i expressa el seu desconcert a l'ermità: *molt me marvell de vostres eximplis, cor vijares m'es que no facen res al proposit de que yo us deman*. I l'ermità, llavors, li explica el per què de l'aparent manca de relació –d'analogia– entre la pregunta i els seus exemples:

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

La dificultat, ben deliberada, no pretén altra cosa que propiciar que l'enteniment de Fèlix s'esforci per entendre. Com més difícil sigui l'analogia, com menys relació hi hagi –aparentment– entre la pregunta i l'exemple esgriquit per respondre-la, més s'haurà d'esforçar el subjecte i més profit didàctic n'obtindrà. El plantejament, fins i tot en la seva formalització, és el mateix que respecte a la subtilitat del *Llibre d'amic e amat*: la dificultat en l'expressió afavoreix l'exalçament de l'enteniment.

Aquesta no és l'única vegada, com dèiem, que al *Llibre de meravelles* es tracta sobre la qüestió de l'obscuritat expressiva. Quatre capítols més amunt, al capítol 11, *Dels profetes*, ja s'hi ha fet referència en relació amb les

¹⁸ Totes les citacions d'aquest capítol provenen de Llull 2011, vol. I, pp. 148-150.

revelacions profètiques. En aquesta ocasió, l'interlocutor de Fèlix no és altre que el mateix Blaquerna, personatge que Llull reprén en el seu ermitatge, tal com l'ha deixat al final del romanç homònim. Després de fer-li un parell de preguntes relatives als temps en què els profetes s'havien manifestat, en formula una altra sobre les dificultats a l'hora de poder interpretar les seves revelacions:

Ffelix dix a Blaquerna per que los profetes havien parlat tan escurament del aveniment de Jesuchrist. Cor si pus declaradament n'aguessen parlat, molts homens hi hagren cregut qui, ignorant son aveniment, son anats a foch perdurable.

Fèlix es fa creus que els profetes s'hagin expressat de forma tan poc transparent a l'hora d'anunciar la vinguda de Jesucrist. Aquesta dificultat ha impedit que més gent hi hagi cregut i, doncs, en darrera instància, ha provocat la condemnaió eterna de tots aquells que han estat incapaços de comprendre el missatge ocult en les seves revelacions.

La resposta de Blaquerna no es fa esperar:

Blaquerna dix que enteniment e fe son creatures de Deu. E on pus fortment los profetes parlaren escurament del aveniment de Jesuchrist, pus ocasionat és l'enteniment humá a exalçar si matex en subtilitat et en çercar les obres que Deu ha en si matex e fora si matex, en les quals obres l'enteniment pot mes entendre on pus l'aveniment de Christ es segretament nuñciat. E açó matex se segueix de fe, qui pot esser major en creure l'aveniment de Christ on pus los profetes n'an parlat subtilment¹⁹.

Com més secretament ha estat anunciat l'adveniment del fill de Déu, com més obscurament s'han expressat els profetes, i com més esforç ha hagut de fer l'enteniment per capir la veritat continguda en les seves paraules, millor n'ha comprès el significat. I el mateix s'esdevé respecte a la fe i a l'acte de creure.

L'obscuritat literària que Llull defensa en els seus textos, necessària per a una correcta assimilació dels continguts expressats, s'ha posat en relació amb l'hermetisme propi de la tradició trobadoresca del *trobar clus* i del *trobar ric*. El beat, com a antic cortesà i trobador ell mateix, i contemporani de Cerverí de Girona, n'havia de tenir un coneixement de primera mà. És en aquest sentit que s'ha plantejat que l'opció lul·liana per l'obscuritat en l'analogia, i també a l'hora de definir el llenguatge profètic, *sigui una mena de trasllat a l'estil diví de les seves idees poètiques*²⁰.

¹⁹ Llull 2011, vol. I, pp. 134-135.

²⁰ Riquer 1964 [1984], vol. I, pp. 349-350.

Un altre escriptor medieval, geogràficament proper a Llull i contemporani seu, encara que bastant més jove, que així mateix va establir una oposició entre *razones et enxiemplos (...) assaz llanas et declaradas* i passatges de parlar *más oscuro* i de sentit *que non fuesse tan declarado* és don Juan Manuel, nebot del rei Alfons el Savi de Castella. En parla especialment en el *Razonamiento* que precedeix la segona part d'*El conde Lucanor*, el *Libro de los proverbios*, just després de la molt més coneguda primera part, corresponent al *Libro de los enxiemplos*²¹. Don Juan Manuel, això no obstant, contràriament al que fa Ramon Llull, vincula l'expressió més planera i comprensible amb els exemples, i la més difícil, en un *in crescendo* que inclou igualment els llibres III i IV, amb els proverbis.

Darrere l'obscuritat que planteja don Juan Manuel s'hi ha volgut veure, de nou, el referent trobadoresc representat per Raimbaut d'Aurenga, Guiraut de Bornelh o el mateix Cerverí²². A més, no cal dir, de la influència de models retòrics que, en darrera instància, es remunten al *De inventione* ciceronià o a la *Rhetorica ad Herennium*. No hi ha acord, en canvi, a l'hora de considerar el *Llibre de meravelles* entre els possibles referents de l'obscuritat juanmanuelina. No sembla que afavoreixin aquesta opció les divergències que s'observen entre els dos autors a l'hora d'aproximar-se als exemples, o bé que no s'hagin detectat manlleus lul·lians clars entre les narracions breus d'*El conde Lucanor*. Malgrat tot, no és aquesta una qüestió que s'hagi de considerar tancada, ni tampoc una possibilitat inversemblant, com assenyala part de la crítica²³. Al cap i a la fi, don Juan Manuel bé que hauria emprat el *Llibre de l'orde de cavalleria* del mallorquí en la composició del seu *Libro del caballero et del escudero*, segons ens permet intuir el que s'ha conservat d'aquest diàleg incomplet²⁴.

²¹ Vegeu Juan Manuel 1994, p. 226. Igualment hi fa esment en altres obres, com indica G. Serés en l'anotació a la seva edició; Serés també apunta que "tales conceptos figuran en algunas retóricas de la época que bien pudiera haber consultado don Juan Manuel; verbigracia, en la de Brunetto Latini", llibre III, cap. XII (n. 5, pp. 226-227; i també pp. 417-418).

²² "No es esto una excentricidad de don Juan Manuel, o al menos no es una aberración en la historia de la literatura: dos siglos antes de que nuestro escritor compusiera su *Libro de los proverbios* trovadores como Raimbaut d'Aurenga y Guiraut de Bornelh discutieron si era mejor escribir con estilo claro u oscuro (esto ocurría a fines de 1170), y el mismo Guiraut de Bornelh se aplica a componer poesías con distinto grado de dificultad, utilizando argumentos similares a los esgrimidos por don Juan Manuel en los prefacios de las partes que componen este *Libro de los proverbios*. Y no hay que olvidar que un trovador más cercano al autor de *El conde Lucanor*, Cerverí de Girona, gustaba de este tipo de juegos estilísticos"; vegeu C. Alvar en Juan Manuel 2007, pp. XXXI-XXXII.

²³ Cal recordar que Ayerbe-Chaux 1975, pp. 64-66, apuntava el deute de don Juan Manuel amb Llull en relació amb l'*enxemplo* 12, que presenta analogies amb un dels exemples inclosos en el capítol 29 del *Llibre de meravelles*; sobre aquesta qüestió, vegeu també Badia 2004, pp. 65-66.

²⁴ Llull 1988, pp. 65-66; Juan Manuel 2007, pp. XXII-XXVI.

Al costat dels referents retòrics clàssics apuntats, o de la mateixa tradició del *trobar clus*, el capítol 11 del *Llibre de meravelles* assenyala vers un altre context intel·lectual que també s'ha de tenir ben present, i que de fet no n'està pas tan allunyat: el de la lectura i la interpretació dels textos sagrats, i específicament el de les revelacions profètiques.

En les *Invective contra medicum*, Petrarca dedica algunes pàgines a la funció de l'obscuritat present en determinats textos. I, malgrat la distància cultural i d'intenció que el separa de Llull, hi planteja alguns arguments propers als que hem llegit fins ara. Així, just després d'esmentar una llarga llista de poetes llatins, afirma que, *si forte stilus insuetis videatur occultior, non ea invidia est, sed intentionis animi stimulus, et exercitii nobilioris occasio*²⁵. Si el no avesat a la poesia troba que el seu estil és obscur, aquesta dificultat li ha de servir d'estímul. De nou, l'esforç com a mitjà de superació i d'arribar a coneixements més nobles. Dificultats d'aquesta mena, continua Petrarca, n'hi ha així mateix, i inevitablement, en els dits dels filòsofs. I igualment, com no podia ser d'altra manera, en la mateixa paraula divina:

Quid sermo ipse divinus, quem et si valde oderis, tamen aperte calumniari propter metum incendii non audebis? Quam in multis obscurus atque perplexus est, cum prolatus sit ab eo Spiritu qui homines ipsos mundumque creaverat, nedum, si vellet, et verba nova reperire, et repertis clarioribus uti posset!²⁶

L'Esperit Sant, si hagués volgut, hauria pogut usar termes nous i més clars per fer-se entenedor. Però no va ser així. Fins i tot sant Agustí, continua el d'Arezzo, recordant un conegut passatge de les *Confessions*, reconeix no haver comprès l'inici del llibre del profeta Isaïes²⁷. I recorda altres llocs en què Agustí parla de l'obscuritat pròpia dels textos sagrats i de les profecies, com ara en el comentari al psalm 126, en el qual considera que

Ideo enim forte obscurius positum est, ut multos intellectus generet et ditiores discedant homines, qui clausum invenerunt quod multis modis aperiretur, quam si uno modo apertum invenirent²⁸.

²⁵ Petrarca 2005, pp. 110-112 (*Invective*, III, 164).

²⁶ Petrarca 2005, p. 112 (*Invective*, III, 167-168).

²⁷ Agustí 1991, p. 360 (*Confessionum*, IX, cap. v, 13): "At ille iussit Esaïam prophetam, credo, quod prae ceteris evangelii vocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Verum tamen ego primam huius lectionem non intellegens, totumque talem arbitrans, distuli repetendum exercitator in dominico eloquio".

²⁸ Petrarca 2005, p. 112 (*Invective*, III, 172). La citació prové d'Agustí, *Enarratio in psalmum 126*, 11 (1967, p. 356). El passatge continua fent referència als profetes i als passatges "clausa et (...) operta" que hi ha als seus llibres.

Si la foscor no facilita l'accés a una única interpretació, sinó a diverses, aleshores la recompensa per a aquells que s'hi acostin més serà superior. Agustí torna a insistir-hi, remarca Petrarca, en el comentari del psalm 146: *Perversum hic nichil est, obscurum autem aliquid est, non ut tibi negetur, set ut exerceat accepturum*²⁹. L'obscuritat en l'expressió no pretén impedir la comprensió del passatge, sinó obligar el lector a esforçar-se per accedir-hi.

Després de les citacions de sant Agustí, Petrarca rebla l'argumentació esgrimint un passatge de l'homília VI sobre Ezequiel de Gregori Magne. Es tracta d'un lloc en què Gregori, després de remarcar la foscor pròpia de la ciència dels profetes, considera que descobrir els misteris de la paraula divina és també una forma d'honorar Déu. És seguint aquest plantejament que, a continuació, en el passatge citat per Petrarca, el sant fa èmfasi en la utilitat de l'obscuritat de les paraules de Déu:

Magne utilitatis est ipsa obscuritas eloquiorum Dei, quia exercet sensum, ut fatigatione dilatetur et exercitatus capiat quod capere non posset otiosus. Habet quoque adhuc maius aliud, quia Scripture Sacre intelligentia, que si in cunctis esset aperta vilesceret, in quibusdam locis obscurioribus tanto maiori dulcedine inventa reficit, quanto maiori labore castigat animum quesita³⁰.

Aquell que s'esforça a comprendre'n el sentit, podrà accedir allà on altrament no arribaria. I no sols serà capaç d'interpretar el sentit ocult de les paraules de l'Esclatúra, sinó que, a més, n'obtindrà la dolçor –el plaer– que proporciona l'esforç per comprendre i l'accés al coneixement contingut en els textos obscurs. Se'n deriva, llavors, encara que de forma implícita, que allò comprès mitjançant l'esforç serà, per aquesta mateixa raó, més profitós i apreciat pel subjecte.

Els plantejaments d'Agustí d'Hipona i de Gregori Magne responen a la necessitat d'interpretar els textos sagrats com a via principal per accedir al coneixement de Déu. Aquest esforç ha d'intentar superar les limitacions –si no la incapacitat– de comprensió humana, enfosquida després de la caiguda d'Adam i limitada igualment per l'embolcall corporal de l'ànima³¹. D'aquí,

²⁹ Petrarca 2005, p. 112 (*Invective*, III, 173). La citació prové d'Agustí, *Enarratio in psalmum 146*, 12 (1967, p. 815). El passatge d'Agustí continua remarcant la capacitat que dona l'esforç de comprensió i, doncs, la percepció que en darrera instància se'n deriva: "Ergo quando obscurum est, medicus illud fecit, ut pulsus: voluit, ut exerceres in pulsando; voluit, ut pulsanti aperiret (Mt. 7, 7). *Pulsando exerceberis; exercitatus, latior efficiaris; latior factus, capies quod donatur*. Ergo noli indignari quod clausum est; mitis esto, mansuetus esto" (el destacat és meu).

³⁰ Petrarca 2005, pp. 112-113 (*Invective*, III, 175-176). La citació prové de Gregori, *In Ezechielem*, llibre I, homília VI, 1 (1958, p. 284).

³¹ Tal com assenyala G.E. Demacopoulos parlant de Gregori Magne, "the most direct way for a Christian to ascertain knowledge of God is through a study of the sacred scriptures. The

també, l'atenció dispensada als sentits corporals, ja que és a través seu que es produeix l'accés a la paraula divina.

Ramon Llull, evidentment, no podia conèixer la invectiva petrarquesa, però sí que tenia accés a obres de sant Agustí i de sant Gregori, o d'altres autors que recollien el tòpic dels beneficis que proporciona l'obscuritat didàctica, ja fos encara vinculada a les dificultats d'interpretació dels textos sagrats, amb una atenció concreta a les revelacions profètiques, o, pel contrari, havent-se desprès d'aquests vincles.

La idea de l'obscuritat que afavoreix una comprensió superior i més ben assentada va esdevenir un lloc comú, que així mateix localitzem en textos romànics. De vegades hi manté, a més, el lligam amb els contextos profètics. Ho hem vist en Llull, i també ho trobem en un passatge de la satírica *Disputa de l'ase* de Turmeda. Fra Anselm, just després d'escoltar les profecies que el seu interlocutor, l'ase, pronuncia com a resposta a les que el Turmeda històric havia escrit prèviament, i de valorar-les, no sense un punt d'ironia, com a molt útils, es fa ressò del mateix lloc comú. Hi afirma que

Seigneur Asne, en vostre prophétie n'a que redire, et est fort subtilement posée et ordonnée, parlant fort obscurément, ainsi comme est la coustume des astrologues, car ilz ne veulent que les jugemens des planettes, lesquelz ilz posent et ordonnent à gran travail d'entendement, soient entendus par les lecteurs sans aulcune fascherie; car la chose qui par travail est acquise est communément par les gens bien voulue et aymée³².

Les revelacions i els anuncis pronunciats per profetes i astròlegs de forma subtil i obscura no es poden desxifrar sense un cert afany de l'entendiment; aquest esforç, però, els fa llavors més gratificants i apreciats. I, en definitiva, els converteix en coneixements més efectius, valorats i recordats.

Del tòpic, també se'n fa ressò don Juan Manuel, per bé que ara en un context del tot aliè a les profecies. Al pròleg de la *Crònica abreviada*, després de citar Joan Damascè i les dificultats per entendre *las cosas muy sotiles* que tenen els homes pel fet d'estar *embueltos en esta carnalitat espessa*, hi planteja la necessitat d'usar semblances per comprendre aquestes subtilitats. I, a continuació, remarca que

scriptures contain "divine speech" (*eloquiorum Dei*) and provide "food and drink" for the soul. (...) Although some of the truths contained in the scriptures are beyond human comprehension, all Christians who strive for knowledge of God are able to gain something from the Bible" (2012, p. 73).

³² Turmeda 1984, p. 137; la cursiva és meua. Cito per l'edició crítica de la versió francesa publicada a Lió el 1544, únic text antic conservat de l'obra, llevat del passatge corresponent a les profecies, que també ens ha arribat en l'original català.

los que fazen o mandan fazer algunos libros, mayormente en romance, que es señal que se fazen para los legos que no son muy letrados, non los deven fazer de razones nin por palabras tan sotiles que los que las oyeren non las entiendan o por que tomen dubda en lo que oyen. E por ende, en el prólogo deste libro que don Joan (...) mandó fazer, non quiso poner y palabras nin razones muy sotiles; pero quiso que lo fuesen yacuantto porque, *segunt dizen los sabios, quanto omne más trabaja por aver la cosa, más la terná después que la ha*. E otrosí porque dizen qu'el saber debe ser cercado de tales muros que non puedan entrar allá los necios³³.

Segons les valoracions de don Juan Manuel, en els llibres escrits en vernacle, que se situen en un àmbit cultural inferior al que és propi dels llatins i que, per això mateix, estan destinats a lectors amb una formació més limitada, s'han d'evitar les subtilitats de comprensió difícil o que puguin conduir els seus lectors a l'error. Això no impedeix, tanmateix, que l'escriptor inclogui al pròleg alguns arguments una mica més complexos. Ho fa, segons *dizen los sabios* –entre els quals compta, ben segur, Agustí i Gregori Magne–, perquè l'esforç implica una major retenció dels continguts³⁴.

El concepte d'obscuritat vinculat als textos sagrats parteix, evidentment, de la necessitat d'interpretar-los correctament, i s'ha de relacionar amb els diversos sentits d'exegesi bíblica que els comentaristes aplicaven a l'Escritura³⁵. No sembla que fos aquest, però, un procediment que Ramon Llull estigués gaire interessat a desenvolupar. Encara que en cap cas no rebutgés l'ús de l'al·legoria, present en els seus textos d'orientació literària, i encara menys el de l'analogia³⁶, hi trobem en canvi ben pocs exemples en què es plantegi una necessitat d'interpretació que vagi més enllà d'extreure'n un únic nivell de significació ocult. Als capítols 352-357 del *Llibre de contemplació* va dur a terme una complexa construcció d'orientació contemplativa partint

³³ Juan Manuel 2007, p. 65; la cursiva és meua. Per a una valoració d'aquest pròleg, vegeu Rico 1986, amb l'escoli que hi afegeix en l'edició de 2002, p. 109.

³⁴ L'estratègia, i el context en què es planteja, no pot deixar de recordar-nos les paraules de Francesc Eiximenis al pròleg del *Crestia*, en el qual es proposava “principalment a parlar a persones sens grans lletres e, per consegüent, vulla parlar comunament, e, més que més, grosseament a vegades, emperò vull tocar alguns punts aguts per exercici d'alguns jóvens ciutadans que molt s'adeliten en algunes honestes subtilitats. Per què, per tal que hagen ocasió de mills ocupar llur temps, e que pus volenters llisquen les coses grosseres que són ací posades per la llur salut, posar-los-hi-hem algunes poquetes subtilitats, e tard, per tal que les dites subtilitats sien ací així com una poca d'esca ab què els tirem e els prenam en l'ham de nostre Senyor, així com fa lo pescador ab ham, qui ab l'esca pren lo peix, cautelosament”; vegeu Eiximenis 1983, p. 39. El gust per les subtilitats és el que ha d'afavorir la lectura del llibre. Per al pròleg d'Eiximenis, vegeu Guixeras 2007.

³⁵ Per a aquesta qüestió, vegeu especialment Lubac 1959-1964.

³⁶ Fins i tot en textos més específicament científics, com els *Començaments de medicina*; vegeu Gisbert 2004.

dels quatre sentits emprats per l'exegesi bíblica, però no ens consta que posteriorment tornés a interessar-se per aquest mètode³⁷. En la producció lul·liana les analogies, com a mitjà per proporcionar coneixement, són bàsicament úniques, i amaguen un sentit concret que el lector ha d'extreure del seu embolcall narratiu mitjançant l'exercici de l'enteniment.

4. EL PLAER DE L'ENTENIMENT EN LA COMPRESIÓ

A les pàgines anteriors hem vist que Llull, en obres com el *Llibre d'amic e amat* o, encara més clarament, en el *Llibre de meravelles*, se serveix d'un motiu vinculat a l'exegesi bíblica, potser en confluència amb el gust per l'obscuritat propi d'una determinada tradició trobadoresca i, més en general, retòrica. Aquell motiu que considera que la dificultat d'un determinat enunciat estimula l'esforç de comprensió –l'elevació de l'enteniment, tal com ho expressa el beat– i, doncs, afavoreix la retenció dels coneixements obtinguts mitjançant l'acte de comprendre. Part de l'estímul que indueix l'enteniment a esforçar-se, en la línia del que trobàvem en el passatge citat de sant Gregori, prové del plaer que obtindrà gràcies a l'acte de comprendre.

Al mateix *Llibre de meravelles*, al capítol 54, *Del plaer que hom ha en entendre*, el beat teoritza sobre aquesta qüestió. L'acte d'entendre, com a acte propi que és de l'enteniment, proporciona plaer a la més noble de les tres potències de l'ànima:

Segons natura, tot lo major plaer que'n enteniment de hom pot haver és entendre; e açò és per ço car entendre pot esser pus semblant a entendement que neguna altra cosa³⁸.

Aquest capítol forma part del *Llibre d'home*, el vuitè i més extens de l'obra. Es troba enmig d'una sèrie que tracta sobre el plaer, primer vinculat a les potències de l'ànima (memòria, enteniment, voluntat), i a continuació als cinc sentits corporals. La sèrie respon a una pregunta sobre els delits de què l'home pot gaudir en aquest món, que Fèlix ha formulat una mica abans, al capítol 52, a l'ermità que actua com a interlocutor seu en els tres darrers llibres.

La vinculació dels delits de l'ànima, en bona part afavorits per una correcta valoració de la percepció sensible, amb els cinc sentits corporals, és

³⁷ Vegeu *OE*, vol. II, pp. 1180-1209, com també Badia, Santanach, Soler 2013, pp. 409-410; Llinarès 1971; Rubio 2007.

³⁸ Vegeu *OS*, vol. II, pp. 188-189; totes les citacions d'aquest capítol provenen de l'edició esmentada, a l'espera del segon volum de l'edició de la *NEORL*, en preparació.

un aspecte implícit en tota discussió al voltant de les potències. La trobem ja, de fet, en l'exegètica bíblica, com a conseqüència implícita de la incapacitat de l'ànima humana per percebre Déu en tota la seva profunditat i complexitat. No és gens gratuït, per tant, que Llull insisteixi en la necessitat d'una correcta ordenació de la sensitiva en el *Blaquerna*, prèvia a l'accés a aspectes més complexos del dogma, o que en el capítol 14 del *Llibre de meravelles*, en l'exemple del monjo virtuós, es dediqui tant d'espai, de forma aparentment immotivada, a la discussió sobre la capacitat de percepció sensible dels homes. Com tampoc no és gratuït que, al llibre VIII del mateix *Fèlix*, la sèrie sobre el plaer de les potències –o, que és el mateix, sobre el seu funcionament òptim– precedeixi la sèrie corresponent dedicada als senys corporals.

Després del passatge citat, que obre el capítol 54, l'ermità estableix una gradació entre diversos gaudis de l'enteniment, segons si la seva comprensió se centra en actes de les altres dues potències (membrar i voler), que n'hi proporciona però en un grau inferior; els seus propis actes (entendre *si mateix*), en què el plaer augmenta, i, en el lloc més destacat, *entendre Déu e obra de Déu*, que propicia el gaudi en el grau més elevat. Això és així perquè la principal raó de ser de l'enteniment, la raó per la qual va ser creat, no és altra que *entendre Déu e la obra de Déu*. Aquesta comprensió del creador i de la seva obra és indestriable d'un comportament adequat a aquesta comprensió –si l'enteniment entén correctament l'obra divina, el subjecte actuarà d'acord amb la primera intenció per la qual va ser creat. La comprensió correcta esdevé, aleshores, garantia de salvació eterna. I, evidentment, el seu opòsit porta indestriablement al foc infernal i a la condemnació:

con l'enteniment ha major plaser en entendre Déu que neguna altra cosa, adoncs segueix la via per la qual deu anar a perdurable benavuirança; e con fa lo contrari, adoncs se desvia de la fi a la qual és creat, e va per via per la qual ve a pena infernal, que no ha null temps fi.

Una vegada aclarida la teoria bàsica sobre la qüestió, l'ermità narra a Fèlix un exemple sobre un alumne que, perquè donava prioritat al plaer de la voluntat per sobre del de l'enteniment, no volia aprendre les lliçons del mestre. Simplement perquè, segons afirmava, no li agradaven. L'exemple, a més d'incidir en la necessitat d'una correcta ordenació dels delits de les potències, posa de manifest que les fonts de plaer es poden barrejar i produir resultats no desitjats.

L'exemple de l'escolar que no volia aprendre suscita a Fèlix noves qüestions, les respostes a les quals són útils per acabar de caracteritzar el tema. S'interessa pel pecat i demana a l'ermità per què l'enteniment *ha plaser en entendre pecat e falsetat, com sien causa en què no ha neguna semblança de*

Déu?; també li pregunta per què l'home pecador, *que entén lo pecat que fa, (...) n'ha pena con l'entén, la qual pena ha per remordiment de consciència?* Però sobretot, entre les dues preguntes que acabo d'assenyalar, li formula la següent:

–Sényer –dix Fèlix–, pus que lo enteniment ha plaser en entendre Déu e sa obra, ¿per què Déus no leixa a l'enteniment tant entendre que tant de plaser haja en ell entendre que no se'n pusca girar a plaser de pecat?

Per què Déu no dona prou capacitat de comprensió a l'enteniment humà? Si ho fes, l'enteniment podria entendre'l, a ell i a la seva obra, en un grau tan elevat, que li proporcionaria tant de plaer que no hi hauria perill que volgués cercar-ne un de menor en el pecat. La qüestió és, en bona part, assimilable a l'observació que Fèlix feia, al capítol 11, a l'ermità Blaquerna: si els profetes no haguessin parlat tant obscurament de la vinguda del Messies, se'ls hauria cregut molta més gent i, per tant, tota aquesta gent s'hauria salvat. Fèlix, en el fons, lamentava els aparents obstacles amb què Déu dificulta la salvació de la humanitat. I Blaquerna li ha hagut d'explicar que l'obscuritat afavoreix que l'enteniment s'hi hagi d'esforçar més, de manera que n'obté una comprensió major; per la seva banda, també la fe n'obté un major mèrit.

La resposta de l'ermità del capítol 54 va en la mateixa línia d'emfasitzar el mèrit que s'extreu d'un comportament adequat, mitjançant l'exercici de les virtuts. Altrament, el lliure arbitri, bàsic per jutjar la responsabilitat moral dels actes dels homes, esdevindria superflu:

–Amable fill, tan fortment se poria Déus en est món representar a l'humà enteniment, enaixí com se fa en glòria als sants de glòria, que no's poria negun hom enclinar a pecat, e seria en est món destruït franc arbitre, per lo qual destroviment negun hom no poria guasanyar mèrit en haver virtuts ne en esquivar vicis.

La defensa del plaer que fan els pecadors no té en compte aquest extrem. Més de vint anys després d'haver escrit el *Llibre de meravelles*, Lull continuava defensant la licitud del plaer de l'enteniment, sempre que fos correctament encarrilat. Ho deia el personatge de Ramon en la seva conversa fictícia amb el tan materialista clergue Pere, al capítol IV, dedicat precisament al plaer, del *Liber disputationis Petri et Raimundi phantastici* (1311):

Licium est habere delectationem intelligendo et credendo, posito, quod homo intelligat sub habitu et regulatione virtutum. Verum tu hoc non facis, quia non intelligis ad finem propter quem es, qui finis est Deus, sed ad finem propter te. Et quia delectaris sub habitu

vitiorum, tua laetitia revertetur in luctum acerbumque dolorem. Et proinde do tibi consilium ut dimittas tuas phantasticas delectationes, et delectationem quaeras in intelligendo Deum bonum, magnum atque potentem, in intelligendo virtutes et huiusmodi. Nam per talem delectationem aeternam mereberis delectationem beatorum³⁹.

La licitud de la delectació, matisant en certa manera la severitat de la doctrina de què parteix, pot proporcionar fins i tot solaç i divertiment al lector, fruit del joc intel·lectual i dels coneixements que se'n poden extreure. El mateix Llull ho apunta al pròleg de l'*Arbre exemplifical*, quinzè arbre de l'*Arbre de ciència* (1295-1296):

e per los exemplis que darem pot hom haver doctrina a conèixer los secrets naturals e sobre natura, e a preïcar e a haver moralitats bones e *solaç e amiatat de les gents*. E encara, en pot hom haver universal hàbit a entendre moltes coses *plaents a entendre e plaents a oïr*⁴⁰.

Tot i aquest punt d'esplai, i sense que hi haguem de veure cap contradicció, l'obscuritat expressiva lul·liana, en la línia dels passatges citats de sant Agustí i sant Gregori, respon a la voluntat de requerir al lector un esforç superior de comprensió; aquest esforç, al seu torn, es beneficia del plaer que proporciona l'acte d'entendre i permet una comprensió més aprofundida de l'objecte d'estudi –i especialment de Déu i els seus actes, causa primera que justifica l'enteniment. En darrer terme, tot aquest procés de comprensió, si s'ha produït adequadament, té com a conseqüència que l'home que l'ha seguit ordena correctament les seves intencions, subjugant la segona a la primera, de manera que orienta la seva existència en aquest món d'acord amb la causa final per la qual va ser creat.

Això mateix és, ni més ni menys, el que Llull ja plantejava al versicle 354 del *Llibre d'amic e amat*, citat més amunt, quan es demanava per la raó de la subtilitat amb què estan escrits els versicles de l'obra. La solució, o potser millor el resultat, és doble. En primer lloc, gràcies a l'expressió no immediatament comprensible, l'amic aconsegueix *exalçar enteniment a les noblees de mon amat*. De la mateixa manera que el duu a terme l'amic, s'espera que els lectors segueixin el mateix procés de comprensió –d'exalçament de l'enteniment envers Déu. Així, com a conseqüència d'aquesta comprensió de l'amat

³⁹ Llull 2008, pp. 158-160 (§ 102).

⁴⁰ Vegeu *OE*, vol. I, p. 799; la cursiva és meua. L. Badia (2004, pp. 68-69) remarcava la utilitat del passatge per comprendre les implicacions de l'operació que Llull duu a terme en els exemples del *Llibre de meravelles*.

pels lectors, s'aconseguirà el segon resultat, que no és altre que Déu *per més hòmens sia honrat, amat e servit*. És a dir, la comprensió de Déu i els seus actes durà aquests homes a comportar-se d'acord amb la primera intenció perquè van ser creats, que no és altra que honrar, estimar i servir Déu.

5. CONCLUSIONS

L'obscuritat amb què s'expressen uns determinats textos, i molt especialment els textos sagrats, esdevé indestriable de la necessitat d'extreure'n uns determinats coneixements no immediatament accessibles. Alhora, l'esforç requerit al lector –o al comentarista– es veu compensat i recompensat pel mateix assoliment d'aquests coneixements, protegits per l'obscuritat. Els autors medievals esmentats –la tradició del *trobar clus*, si més no en algun aspecte, i sobretot Ramon Llull i don Juan Manuel– apliquen aquest motiu a la producció pròpia, de manera que, en bona part, el converteixen en un procediment didàctic i formatiu: dificultant l'accés als coneixements que volen transmetre, aspiren a estimular la intel·ligència del lector-deixeble. D'aquesta manera, l'esforç requerit per assolir els coneixements desitjats n'assegura una comprensió més ben assentada. La comprensió del passatge obscur, al mateix temps, esdevé més valorada pel subjecte a causa de l'esforç que hi ha hagut d'esmerçar, com també gràcies al plaer intel·lectual que li ha comportat el fet d'accedir-hi.

Llull se serveix, una vegada més, d'elements preexistents en la tradició que l'ha precedit, i els confereix una formulació pròpia. Si les potències de l'ànima actuen d'acord amb la jerarquia i l'ordre que els són propis –cosa que implica tenir ben ordenada, al seu torn, la capacitat sensitiva–, l'acte de comprensió dels exemples obscurs esdevé sinònim d'elevació de l'enteniment. Aleshores, atès que la naturalesa de l'enteniment correctament ordenat l'impel·leix vers el coneixement de Déu i els seus actes, aquest coneixement implica igualment una correcta ordenació de les dues intencions, amb la segona subjugada, sense cap mena de fissura, a l'imperi de la primera.

Des d'aquest punt de vista, la literatura –els versicles del *Llibre d'amic e amat*, els exemples del *Llibre de meravelles*– no seria únicament un mitjà a l'abast de Llull per transmetre doctrina al lector, sinó també, i específicament, un mitjà per assegurar-se una correcta ordenació de les sensualitats, com també, en darrer terme, de les tres potències de l'ànima. La literatura, així, i específicament l'obscuritat d'expressió present en els textos esmentats, fóra un mitjà que hauria de propiciar una assumpció profunda de la causa final per la qual l'home –el lector– ha estat creat. Que no és altra que estimar, honorar i servir Déu. La subtilitat dels textos lul·lians, llavors, afavoriria una cor-

recta disposició de les potències de l'ànima, necessària per garantir un comportament virtuós del lector en aquest món, d'acord amb la primera intenció.

6. BIBLIOGRAFIA CITADA

- Agustí, sant (1967), *Obras de san Agustín. En edición bilingüe*, vol. XXII, *Enarraciones sobre los Salmos*, ed. Balbino Martín Pérez, OSA, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Biblioteca de Autores Cristianos; 264).
- Agustí, sant (1991), *Obras de san Agustín. Texto bilingüe*, vol. II, *Las confesiones*, ed. Ángel Custodio Vega, OSA, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Biblioteca de Autores Cristianos; 11).
- Ayerbe-Chaux, Reinaldo (1975), *El conde Lucanor. Materia tradicional y originalidad creadora*, Madrid, Porrúa Turanzas.
- Badia, Lola (2004), *Cavalleria, rondalles i filosofia natural al capítol 29 del Fèlix*, en Colon, Germà; Martínez Romero, Tomàs; Perea, Maria Pilar (eds.), *La cultura catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 55-72.
- Badia, Lola; Santanach, Joan; Soler, Albert (2013), *Ramon Llull*, en *L'accés dels laics al saber: Ramon Llull i Arnau de Vilanova*, dins Badia, Lola (dir.), *Literatura medieval (I). Dels orígens al segle XIV*, dins Broch, Àlex (dir.), *Història de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona, Enciclopèdia Catalana - Editorial Barcino - Ajuntament de Barcelona, pp. 377-476.
- Bonner, Anthony; Badia, Lola (1988), *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Empúries (Les Naus d'Empúries. Pal Major; 2).
- Demacopoulos, George E. (2012), *Gregory the Great*, en Gavrilyuk, Paul L.; Coakley, Sarah (eds.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 71-85.
- Eiximenis, Francesc (1983), *Lo Crestià (Selecció)*, a cura d'Albert Hauf, Barcelona, Edicions 62 - La Caixa (Les Millors Obres de la Literatura Catalana; 98).
- Gisbert, Eugènia (2004), *Metaforice loquendo: de l'analogia a la metàfora en els Començaments de medicina de Ramon Llull*, "Studia Lulliana" 44, pp. 17-52.
- Gregori Magne (1958), *Obras de Gregorio Magno. Regla pastoral. Homilías sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios*, trad. de Paulino Gallardo, introd. de Melquiades Andrés, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Biblioteca de Autores Cristianos; 170).

- Guixeras, David (2007), *El pròleg general del Crestià de Francesc Eiximenis: models i objectius*, en Martí, Sadurní (coord.); Cabré, Miriam et al. (eds.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Girona 2003)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. III, pp. 263-275.
- Hillgarth, J.N. (2001), *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, trad. de documents a cura de Lluís Cifuentes, Barcelona, Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna; 1).
- Johnston, Mark D. (1992), *Exemplary Reading in Ramon Llull's Libre de meravelles*, "Forum for Modern Language Studies" 28, pp. 235-250.
- Juan Manuel, Don (1994), *El Conde Lucanor*, ed. Guillermo Serés, estudi preliminar de Germán Orduna, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica; 6).
- Juan Manuel, Don (2007), *Obras completas: Crónica abreviada. Libro de la caça. Libro del cavallero et del escudero. Libro de los estados. El Conde Lucanor. Libro enfenido. Libro de las armas o de las tres razones. Tratado de la Asunción de la Virgen María*, ed. Carlos Alvar, Sarah Finci, Madrid, Fundación José Antonio de Castro (Biblioteca Castro).
- Llinarès, Armand (1971), *Théorie et pratique de l'allégorie dans le Libre de contemplació*, "Estudios Lulianos" 15, pp. 5-34.
- Llull, Ramon (1988), *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. Albert Soler, Barcelona, Editorial Barcino (Els Nostres Clàssics, A; 127).
- Llull, Ramon (1995 [2012²]), *Llibre d'amic e amat*, ed. Albert Soler, Barcelona, Barcino (Els Nostres Clàssics, B; 13).
- Llull, Ramon (2008), *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*, ed. Lola Badia, Turnhout, Brepols - Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum - Publicacions URV (Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull; 2).
- Llull, Ramon (2009), *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. Albert Soler, Joan Santanach, Palma, Patronat Ramon Llull (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull; 8).
- Llull, Ramon (2011), *Llibre de meravelles*, vol. I, *Llibres I-VII*, ed. Lola Badia et al., Palma, Patronat Ramon Llull (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull; 10).
- Llull, Ramon (2013a), *Vida de mestre Ramon*, ed. Anthony Bonner, Barcelona, Barcino - Universitat de les Illes Balears (Biblioteca Barcino; 8).
- Llull, Ramon (2013b), *Llibre d'intenció*, ed. Maria I. Ripoll Perelló, Palma, Patronat Ramon Llull (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull; 12).
- Lubac, Henri de (1959-1964), *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., París, Aubier.

- Medina, Jaume (2008-2009), *Obscuritat i elevació d'enteniment en l'obra de Ramon Llull*, "Revista de Llenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca" 14, pp. 253-259.
- NEORL (1990-), *Nova edició de les obres de Ramon Llull*, Barcelona - Palma, Patronat Ramon Llull.
- OE (1957-1960), Ramon Llull, *Obres essencials*, 2 vols., Barcelona, Selecta (Biblioteca Perenne).
- OS (1989), *Obres selectes de Ramon Llull*, ed. Antoni Bonner, 2 vols., Palma, Editorial Moll (Els Treballs i els Dies; 31-32).
- Petrarca, Francesco (2005), *Invective contra medicum. Invektiva contra quemdam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*, ed. Francesco Bausi, Florència, Le Lettere (Edizione Nazionale delle Opere di Francesco Petrarca).
- Rico, Francisco (1986), *Crítica del texto y modelos de cultura en el Prólogo general de don Juan Manuel*, en *Studia in honorem Prof. M. de Riquer*, vol. I, Barcelona, Quaderns Crema, pp. 409-423 [*Estudios de literatura y otras cosas*, Madrid, Ediciones Destino, 2002 (Colección Imago Mundi; 11), pp. 93-110].
- Riquer, Martí de (1964 [1984]), *Part antiga*, 4 vols., en Martí de Riquer, Antoni Comas i Joaquim Molas, *Història de la literatura catalana*, 11 vols., Barcelona, Editorial Ariel.
- Rubio, Josep Enric (2007), *Un capítol en l'ús de l'al·legoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del Llibre de contemplació*, "Studia Lulliana" 47, pp. 5-27.
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985), *Obra literària. L'expressió literària en l'obra lul·liana*, en Ramon Llull, *Obres essencials*, Barcelona, Selecta, vol. I, pp. 85-111. Reimprès amb el títol *Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull en el seu Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Obres de Jordi Rubió i Balaguer; 11), pp. 248-299.
- Turmeda, Anselme (1984), *Dispute de l'âne*, ed. Armand Llinares, París, Librairie Philosophique J. Vrin (Textes et Documents de la Renaissance; 6).

Fecha de recepción del artículo: septiembre 2014

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2015