

## Sobre les «*Condicions d'amor*» i la mort de l'amic

FRANCESC TOUS PRIETO  
(Universitat de Girona)

L'*Arbre de filosofia d'amor* (1298) ha estat recentment descrit per Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler (2013: 464) com un «esplet de formes breus, enquadrades en l'estructura temàtica de les set parts del llibre, cada una de les quals està fragmentada en subseccions, que generen sèries de sentències o proverbis, i d'unitats narratives amb una organització dominada en tot moment per la noció d'amor en sentit místic». És ben sabut que Llull escrigué el llibre a París, que el dedicà als reis de França, que el plantejà com una «versió fàcil de l'*Art amativa*» (1290) i que hi reutilitzà l'esquema compositiu de l'*Arbre de ciència* (1295). Tant l'enciclopèdia com el tractat místic són productes literaris prototípics de la segona fase de l'Art (1290-1308), un període en què «Llull diu adeu a la narrativa de llarg alè que havia practicat al *Blaquerna* i al *Fèlix*» (Badia, Santanach & Soler 2013: 401) i, en canvi, tendeix a proposar col·leccions o repertoris més o menys sistemàtics de formes breus, derivats o vinculats als plantejaments epistemològics i expositius de les Arts d'aquesta etapa.

Si a l'*Arbre exemplifical* Llull menciona i delimita al pròleg els dos tipus de formes breus que hi conrea —ell les anomena de manera general «exemple»—, el «recontament» (la narració breu) i el proverbi, que s'alternen i s'entremesclen en les diverses seccions de l'opuscle, a l'*Arbre de filosofia d'amor* no hi ha cap indicació equivalent i, de fet, el lector es troba amb una gran quantitat de formes, modalitats i gèneres de discurs, sovint sense que hi ha hagi cap solució de continuïtat i sense que es pugui establir una frontera evident entre ells.<sup>1</sup> Més enllà de les indicacions i les pistes que ofereixen els títols de les sec-

1. Tanmateix, que Llull «etiqueti» i, per tant, delimiti les formes de l'*Arbre exemplifical* no significa que siguin menys riques i creatives que les de l'*Arbre de filosofia d'amor*. De fet, especialment el terme *proverbi* és utilitzat per conveniència a causa del seu valor didàctic genèric i de la polivalència semàntica que havia adquirit en temps de Llull (vegeu Tous 2016). Si s'examinen les diverses sèries de proverbis contingudes a les «arrels», el «tronc», els «rams» i les «flors» de l'*Arbre exemplifical*, es fa evident la diversitat de formulacions i manifestacions que

cions i les subseccions, segurament seria útil fer un estudi aprofundit sobre la qüestió que descrigués de manera detallada aquesta remarcable diversitat formal i discursiva, i que la posés en relació amb l'estructura filosòfica i teològica esbossada, entre d'altres, per Pereira (2007 i 2008). Deixant de banda el discurs teòric o expositiu, com a mínim caldria comptar-hi la definició, la màxima o la proposició, l'aforisme narratiu, la pregària, la qüestió, el diàleg, l'exemple i el relat al·legòric, que poden aparèixer de manera autònoma, molt sovint en forma de llista o combinada en una unitat discursiva complexa.<sup>2</sup> L'eix que vertebrava el text des d'un punt de vista retòric i discursiu, i el que explica en bona manera la seva riquesa i heterogeneïtat formals, és, evidentment, les «semblances» citades i explicitades al pròleg (Llull 1980: 20). A diferència de l'*Arbre exemplifical*, que segurament requereix una major uniformitat estructural perquè pugui funcionar com a repertori apte per a predicadors i altres tipus d'usuaris, la unitat temàtica de l'*Arbre de filosofia d'amor* i el seu desplegament argumental, que el configuren més clarament com a tractat, probablement permeten a l'autor desenvolupar la matèria amb una major flexibilitat formal i estructural, la qual no es contradia amb l'aplicació dels principis i de la combinatòria artística a l'«amància».<sup>3</sup>

La fragmentació i el predomini de les formes breus en l'*Arbre de filosofia d'amor* assenyalats per Badia, Santanach i Soler (2013), s'emmarquen, per tant,

---

pot assumir la forma, des de la màxima o l'axioma fins al diàleg narratiu breu, passant per la interrogació, l'exclamació, l'amonestament o la sentència impersonal.

2. Rubió i Balaguer (1985 [1960]: 336-337) considera que al llibre hi ha dos procediments de composició principals: el primer correspondria a les exigències de la combinació artística, mentre que el segon comporta l'ús de la narració com a «forma expressiva de la intenció de l'autor». Potser és una formulació un pèl simplista, però revela, més que no pas dos «procediments», dos pols d'escriptura.

3. Cal tornar a matisar que la distinció que acabem de formular apunta només unes diferències de caràcter estructural, temàtic i funcional evidents entre els dos textos, però no pretén ni de bon tros reduir-los a una única etiqueta. És difícil trobar en Llull un text que no admeti diverses lectures i funcionalitats. Que l'*Arbre exemplifical* es pot utilitzar com un repertori o un recull de formes exemplars és obvi, però això no vol dir que no admeti altres usos, com Llull indica explícitament al pròleg. De fet, tal com posa en relleu Hauf (2002), la diluïda però efectiva presència d'un mestre, Ramon, i un deixeble, el monjo Guillem, que demana sovint pel sentit dels exemples i mostra la seva perplexitat davant les dificultats interpretatives que plantegen, recorda evidentment els procediments i els personatges del *Felix* (1287-1289) i estimula una lectura del text com a itinerari formatiu abreujat.

en una estructura arbòria que, com ja succeïa en les diverses parts de l'*Arbre de ciència*, permet fonamentar el discurs sobre el saber produït per l'experiència mística, en els principis i els mètodes d'anàlisi de l'Art, i transmetre'l mitjançant un llenguatge i uns procediments que predisposin el lector a convertir-se i a seguir l'itinerari espiritual encarnat en la figura de l'amic (Pereira 2007). Una de les seccions que marquen d'una manera més determinant el sentit d'aquest itinerari és la dels famosos «Accidents d'amor», que curiosament han estat considerats un *unicum* en la producció mística lul·liana (Pereira 2007) o una «excepció» narrativa en el marc de la producció literària pròpia de la segona etapa de l'Art (Badia, Santanach & Soler 2013: 403). Els «Accidents» apareixen de manera «imprevista» un cop Llull ja ha tancat la darrera de les tres parts de les «Fulles d'amor»: «Dit avem de les fuyles d'amor. Ara volem dir d'alcuns accidents qui ixen d'amor e per amor en l'amic qui ama son amat» (Llull 1980: 108). Aquesta aparent anomalia, que trenca l'estructura ternària de la majoria de seccions del llibre, ha estat força comentada per la crítica.<sup>4</sup> Rubió i Balaguer (1985 [1960]) assenyala que és l'únic fragment de l'obra que conté una acció continuada i que és una subsecció no exigida pel desenvolupament argumental de les «Fulles». Dronke (1981: 233-236) posa l'accent en les asimetries estructurals del text i les transgressions de les normes al·legòriques que introdueix Llull. Els «Accidents» serien justament la manifestació més remarcable d'aquests dos aspectes. En canvi, Franklin-Brown (2012: 293-298) no hi està d'acord i considera que són simplement una «digrèssió» sobre la malaltia i la mort de l'amic i que potser aporten una «demostració» del tema tractat a les «Fulles».

Segurament ha estat Pereira (2007: 194-197) qui, mitjançant l'exercici de posar Llull i Margarita Porete davant per davant, ha afinat més a l'hora de valorar la importància dels «Accidents» en el desplegament argumental del text i en la configuració d'una mística de l'anihilament de l'ànima que desemboca en la formulació d'una teologia de la missió. Més enllà de l'asimetria estructural que pugui introduir, la conclusió del relat al·legòric, és a dir, la mort de l'amic per amor, és, segons l'estudiosa, el tema nuclear que genera el discurs sencer del llibre, atès que és l'única via d'accés a la veritable «filosofia d'amor»,

4. L'estructura ternària de les seccions del llibre era patent per als lectors contemporanis del text, tal com demostra la miniatura del f. 1v del ms. F-129 del Col·legi de la Sapiència (inici s. XIV), en què de cada branca de l'arbre, que representen les diverses seccions del llibre, pengen tres fulles (vegeu Soler 2006: 10-17; Pereira 2007: 196, n. 49, també ho subratlla).

formulada a les «Flors». Pereira interpreta que la mort de l'amic és una transformació mística en què la intervenció divina efectiva permet vèncer les resistències psicològiques del subjecte —representades per Vida d'amor, l'advocat defensor de l'amic en el judici que el condemna a morir per amor. El «novell amic» que apareix a partir de les «Lausors d'amor» té, d'una banda, característiques similars a l'ànima anihilada del *Miroir* de Porete —les potències de l'ànima racional ja no el governen, la voluntat personal ha estat substituïda pel voler de Déu— i, de l'altra, assumeix l'exigència missional a què l'obliga l'Amor, corroborada pel també famós relat de les «Honors d'amor» (Llull 1980: 146-152; Badia, Santanach & Soler 2013: 465), en què es conjura la temptació de l'amic d'abandonar el món després de constatar el seu pessim estat.

D'altra banda, Pereira també remarca que els «Accidents», a banda de permetre un desplegament argumental i funcional ple de les semblances esmentades al pròleg, desenvolupen i duen a compliment un motiu, expressat especialment com a desig de morir per amor, que apareix diverses vegades a les seccions precedents, però encara vinculat a l'activitat de l'intel·lecte i als afectes de la voluntat. Es fa evident, doncs, que els «Accidents» no són una mera «recompensa» o concessió literària al lector persistent que ha suportat estoïcament l'aridesa de les seccions precedents i que ara es pot complaure a detectar les ressonàncies de la literatura alegòrica profana, sinó que són un relat frontissa que evoca mitjançant un llenguatge figurat, patètic i diàfan una transformació espiritual fonamental per a l'itinerari i el capteniment proposats al lector. Poc importa si Llull el va concebre «fora» de l'esquema general del tractat o si introdueix un desajust estructural —un fenomen, d'altra banda, gens rar en l'obra del beat—, perquè la seva funció en l'engranatge global del text és essencial i està íntimament connectada amb els continguts de les altres seccions del llibre. En aquesta breu nota d'homenatge a Lola Badia simplement m'agradaria cridar l'atenció sobre un parell d'aspectes que al meu parer reforcen aquesta lectura.

En primer lloc, la mort alegòrica de l'amic que els «Accidents» escenifiquen —i que segons Pereira equivaldria a la «morte dello spirito» en l'escala poretiana— es produeix en unes determinades condicions i després que l'amic hagi recorregut un camí de purificació i ascens espiritual. Tot i que l'estructura arbòria no descriu pròpiament les etapes del procés, els aforismes i les narracions que se succeeixen al llarg del llibre sí que desgranen alguns dels seus elements clau. Així, a la tercera secció de les «Fulles», titulada «De te-

mor d'amor», l'amic, en diàleg amb les divuit arrels, duu a terme un complet examen de consciència en què li són revelats els seus falliments contra l'amor de l'Amat. Els principis fan evident la conducta «egocèntrica» de l'amic, que fins a aquell moment ha posat els seus desigs i interessos personals per davant del bé comú i l'honor de Déu. L'amic descobreix que el seu amor no és durador perquè «moltes vegades amà son amat per so que li perdonàs e que en infern no-l metés, e poques vegades l'avia amat per la granea e eternitat de sa bontat» (Llull 1980: 103); o és considerat culpable per l'amor «en quant no havia volgut usar de la libertat de sa volentat aitant com ne podia usar en voler e amar vertuts e en desamar vicis» (Llull 1980: 104); o és acusat per Veritat de no haver-la socorregut, «car él sabia que si és i home catòlic, c ne són infeels e en error, qui creen falsetat» (Llull 1980: 105). Justament després dels parlaments de Veritat i Glòria, l'amic es confessa, i després d'haver fet penitència i haver satisfet els seus pecats, «son amat li tramès caritat e esperança» (Llull 1980: 105). Més endavant, però, l'amic encara conserva resistències als treballs que ha de patir per culpa d'amor i la Igualtat demana justícia a Déu perquè no ha pogut combatre les temptacions de l'amic per culpa de la seva ociositat. En un clar avançament del destí que l'espera, l'amic ofereix la seva voluntat a Majoritat, Bondat i Grandesa.

Malgrat que potser es projecta sobre un pla diferent de l'experiència moral i religiosa, l'examen sintetitzat breument en aquest apartat té unes connexions evidents amb el camí de guarició espiritual traçat d'una manera molt més detallada en una obra com la *Medicina de pecat* (1300). Recentment Fernández-Clot (2019) ha posat en relleu que la cinquena i darrera part d'aquest itinerari penitencial exposa un mètode d'oració contemplativa basat en les Regles i Qüestions de l'Art que culmina, en els dos darrers capítols (vv. 5622-5858), en el rapte místic. Fernández-Clot (2019: 85) posa en relació aquest fragment amb altres textos, entre els quals hi ha el tercer paràgraf de «Matèria d'amor», la segona secció del «Tronc» de l'*Arbre de filosofia d'amor*:

En l'amar de l'amic volgren entrar differència, concordansa, comensament, mejà e fi e egaltat ab majoritat, per so que l'amar de l'amic fos major; mas l'amic s'escusà a eles e dix que no podia major amor caber en sa amabilitat. Mas l'amor e l'amat obriren la porta e entraren les semblanses de l'amat en la amor del amic, ab majoritat, e l'amic perdé ymagenar e sentir e estec en rabeu per sobre amor e amar (Llull 1980: 36).

Tal com succeeix també en el passatge de la *Medicina de peccat* (vv. 5719-5730), el rapte només es produeix quan hom ha «perdut» la imaginació i els sentits, quan l'activitat sensorial ha cessat completament i les «semblances» de l'Amat, és a dir, els correlatius, actuen directament sobre l'ànima de l'amic. Tal com assenyala Fernández-Clot (2019: 82-83), aquest estat no es pot assolir si abans no es compleixen una sèrie de condicions, principalment haver-se deslliurat del pes del peccat, pregar amb amor, devoció i contrició, no pregar en benefici propi i concentrar les facultats racionals exclusivament en la contemplació de les virtuts divines. En els primers nivells de la pregària, quan la sensualitat encara intervé, els sospirs i els plors, tal com succeeix en les «Fulles» de l'*Arbre de filosofia d'amor*, són un pas necessari per desvetllar en l'ànima el «temor» que la guia cap al penediment dels pecats i la devoció.

És probable que la profunda transformació de l'ànima evocada en els «Accidents» converteixi en estadi «permanent», encarnat en el «novell amic», una experiència mística que en les parts precedents de l'*Arbre* s'expressa com a desig i que en els mètodes i itineraris d'oració es descriu més aviat com un estat d'arravatament místic fruit d'unes determinades circumstàncies. En el capítol 77 (Llull 1980: 112-115), el del judici, l'amic acaba condemnat a mort com a conseqüència necessària, pràcticament ineludible, d'una correcta interpretació i aplicació de les «Condicions», la primera part de les «Branques», al cas concret plantejat. En efecte, Vida d'amor (advocat defensor) i Mort d'amor (fiscal acusador) utilitzen les condicions com a fonaments «jurídics» per justificar les seves posicions. En total se n'expliciten set (§ 3-7), tot i que en el paràgraf vuitè el narrador precisa que en el judici se n'utilitzen moltes més. Els dos contrincants o bé debaten a partir d'una mateixa condició, exposada sempre d'entrada per Vida d'amor i rebatuda per Mort d'amor, o bé Mort d'amor combat els arguments de la seva rival amb una condició diferent. Les set condicions formen part dels primers cinc apartats de condicions («De bona amor», «De gran amor», «De duració e amor», «De poder e amor», «De saviesa e amor», Llull 1980: 42-46) i s'introdueixen de manera ordenada i seqüencial. El conjunt té, doncs, un caràcter exemplar: ofereix un model d'aplicació de les condicions a una «qüestió particular». Cal recordar que les condicions són màximes universals que, en el cas de l'*Arbre*, exploten les combinacions binàries dels principis i les mesclen amb la definició d'amor (en total n'hi ha 153). Les condicions estableixen, és clar, les propietats universals, abstractes, de la «bona amor», i garanteixen el bon funcionament conjunt dels principis. Com és habitual, Llull no explicita tots els passos del

procés ni dona la solució mastegada al lector, el qual ha d'inferir dels arguments exposats per l'advocat i pel fiscal les raons per les quals Vida d'amor és «mentidera» i, en canvi, Mort d'amor és finalment escoltada per l'Amat. Així, en primer lloc l'advocat cita la desena condició de «bona amor» («Sens concordança d'amic e d'amat ninguna amor pot ésser bona») i adverteix a l'Amat que ell que és bo no pot matar l'amic, atès que destruiria la concordança que els uneix; en canvi, el fiscal respon amb la tretzena («Bon amor és fi e repòs de bon amador») i li recorda que l'amic ha volgut fugir dels treballs que li imposava Amor i, per tant, no té bona amor (§ 3). A continuació, tots dos argumenten a partir d'una mateixa condició, la segona del capítol de «gran amor» («Poder qui no pot d'amor fer nuyla res, no pot ésser gran»). Vida d'amor al·lega que el poder d'amor només pot ser gran si l'amic viu i, gràcies a aquest poder, té grans desigs, amors, sospirs i plors; en canvi, Mort estableix que el poder d'amor és molt més gran si és capaç de matar els amics a causa de l'amor que els nodreix (§ 4).

Tanmateix, en aquest cas la clau interpretativa és evident des de l'inici: l'advocat, abans de començar a citar les condicions, inicia la defensa assenyalant que l'amor és bo i gran si dura molt, i per això l'Amat ha de permetre que l'amic visqui fins a la seva vellesa, per fer durar el seu amor. Tot i així, el fiscal apunta directament el problema que anul·la tota l'argumentació de Vida d'amor: l'amor de l'amic no és ni bo ni gran perquè s'ha aliat amb Minoritat i Contrarietat i ha fugit amb elles (§ 2). L'última discussió (§ 7), que parteix de la setena condició del capítol de «saviesa e amor» («Tot amic savi és contrari als enemics d'amor»), fa emergir de nou el mateix problema: encara que Vida d'amor posi en valor que l'amic ha combatut els vicis, Mort torna a recordar que, en canvi, no ha estat capaç d'oposar-se als «missatges de falsa amor», això és, Contrariar e Menorificar. L'opinió de Contrarietat i Minoritat, que quan l'Amat demana consell a les arrels d'amor són les úniques que li recomanen que el salvi, corrobora la solució. L'Amat ha de condemnar l'amic a mort i anorrear definitivament totes les seves resistències «individualistes». Només d'aquesta manera l'amic viurà un amor bo, gran, durable, etc., i en respectarà les «condicions».

## BIBLIOGRAFIA

- BADIA, Lola; SANTANACH, Joan & SOLER, Albert (2013). «Ramon Llull», dins *Història de la literatura catalana*, vol. I, *Literatura medieval (I). Dels orígens al segle XIV*, dir. Lola Badia, Barcelona: Enciclopèdia Catalana - Fundació Carulla - Ajuntament de Barcelona, pp. 377-476.
- DRONKE, Peter (1981). «Arbor caritatis», dins *Medieval Studies for J.A.W. Bennett Aetatis Suae LXX*, ed. P. L. Heyworth, Oxford: Clarendon, pp. 207-243.
- FERNÁNDEZ-CLOT, Anna (2019). «L'oració contemplativa i el rapte místic a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, 21/2, pp. 75-93.
- FRANKLIN-BROWN, Mary (2012). *Reading the World. Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago - Londres: The University of Chicago Press.
- HAUF, Albert (2002). «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», dins *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez, Pere Villalba & Peter Walter, Turnhout: Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 1), pp. 303-342.
- LLULL, Ramon (1980). *Arbre de filosofia d'amor*, ed. Gret Schib, Barcelona: Barcino (ENC, A 117).
- PEREIRA, Michela (2007). «Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica», dins *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, ed. Sofia Boesch Gajano & Enzo Pace, Brescia: Morcelliana, pp. 183-203.
- PEREIRA, Michela (2008). «La sapienza dell'amore: motivi comuni e sviluppi diversi nell'*Ars amativa boni* e nell'*Arbor philosophiae amoris*», dins *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, ed. Alessandro Musco & Marta M. M. Romano, Turnhout: Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 3), pp. 389-409.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1985 [1960]). «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», dins *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròl. Lola Badia, Barcelona: PAM (Obres de Jordi Rubió i Balaguer, II), pp. 324-351.
- SOLER, Albert (2006). «El "llibre cortès de lectura" en català: a propòsit del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma», *Caplletra*, 41, pp. 9-42.
- TOUS, Francesc (2016). «El proverbi en context: teoria i pràctica de les formes sentencioses medievals», *Els Marges*, 109, pp. 10-30.