

Ma nel *Liber de bono et malo* Lullo si spinge oltre: non esita ad esortare Alciato a violare il Corano e rimanda le false credenze dei mussulmani al giudizio eterno.

Questo atteggiamento lulliano è perfettamente inquadrabile nella crociata grammaticale, ma ne costituisce un esito radicale che non si preoccupa di evitare il martirio, ma anzi ha il sapore di una soluzione finale; essa è in grado di procurare a Lullo una rinnovata avversione, che sfocia secondo Nicola di Pace in una nera condanna a morte per lapidazione:

[...] eum die 29 Iunii die festo, ut maioribus creditur, sanctorum Petri et Pauli Bagiae lapidatum et a mercatoribus Liguribus Maioricas Deo disponente trasportatum fuisse.¹⁰²

Luca Wadding ha collocato la lapidazione quattro giorni prima, aggiungendo i nomi dei mercanti genovesi, ossia Stefano Colon e Ludovico di Pasto-1316.¹⁰³ Secondo E. Peers Lullo sarebbe morto tra il dicembre 1315 ed il marzo 1316.¹⁰⁴

Questa morte non era stata bramata da Lullo, ma neppure aggirata; essa ad avviso di Lullo erano e non potevano che essere *infidèles*, ossia non-credenti in quanto credenti in un dio falso e minore per la mancanza della Trinità e dell'incarnazione.

L'ALEGRIA EN RAMON LLULL I RAIMON PANIKKAR

Joan REQUESENS I PLOUER

Original rebut: 18/04/2013

Data d'acceptació: 15/05/2013

Adreça: Muralla de Sant Francesc, 35, 1-1

08241 MANRESA

E-mail: jreques2@gmail.com

Resum

La primera part d'aquestes pàgines comparen la visió lingüística de Ramon Llull a partir bàsicament del que ell anomenava «lo sisè seny»: amb el pensament lingüístic de Raimon Panikkar. S'evidencien algunes semblances, però també les marcadades diferències per raó del temps transcorregut. Tanmateix, els dos mots lingüístics s'apropen quan tots dos ens tan particeps de les seves reflexions i vivències a través de les paraules. Amb elles ens parlen d'una de les idees clau que veuen en la fe cristiana: l'alegria. La segona part, doncs, estudia la semblança més fonda entre aquests dos pensadors de la cultura humana en general i cristiana en particular al voltant d'aquesta idea de l'alegria que apareix a l'inici del *Llibre de contemplació en Déu* de Llull i en una de les obres de Panikkar, *La joia pasqual*.

Paraules clau: Llenguatge, comunicació, paraula, alegria, deificació, plenitud de Vida.

Abstract

The first part of this study compares the linguistic view of Ramon Llull, derived from what he basically called "the sixth sense", with the linguistic thought of Raimon Panikkar. Some similarities are apparent, but there also exist marked differences due to the passage of time. However, both linguistic words draw close to each other when they communicate their reflections and experiences through words. With these words, the authors express one of the key ideas which they find in the Christian faith: happiness. The second part of this study concentrates on the profound similarity between the two thinkers in their writings about human culture in general and more specifically about Christian culture in relation to the idea of happiness. This theme appears in the beginning of the *Libre de contemplació en Déu* by Llull and in *La joia pasqual* by Panikkar.

Keywords: Language, communication, word, happiness, deification, fullness of life.

102. Nicholas de Pax, *Vita divi Raimundi Lulli*, Alcalá 1519, f. 73r.
103. Cf.: Lucas Wadding, *Annales Minorum anno 1315*, vol. VI, Lugdunii 1733, p. 231.
104. Cf.: E. A. PEERS, *Raimon Lull. A Biography*, London: Society for Promoting Christian Knowledge 1929, pp. 372-374.

Autor joïós a Qui tot goig s'eleva!

Carles RIBA

Je lève mon verre en l'honneur de mes lecteurs français!
Puisse ce livre vous donner quelque joie!

Harvey Cox

*A Josep Perarnau i Espell,
que un dia —imprecis en la memòria—
em feia veure que l'alegria
és al començament de l'obra de Lluïl.
Amb agrament.*

En la presentació de l'edició catalana de tres conferències dictades per Raimon Panikkar a uns estudiants de Roma en ocasió de la Pasqua de l'any 1963, Lluís Duch desitjava, arran del seu retorn a Catalunya —era el 1988—, que Ta-

esdevingués un *axis mundi* on la intuïció cosmoèndrica es concretés en la incessant recerca d'una nova innocència com la que fa segle's barzegà en el cor d'un altre Ramon, que ell mateix s'anomenava «català de Mallorca», l'universalíssim i concretíssim Ramon Lluïl.¹

Aquest no és pas un paral·lelisme literari o sentimental, no. I moltes són les concomitàncies entre els dos Raimons. En la llunyania de vint-i-cinc anys ja passats, vaig posar-los de costat arran d'un tema particular, el de l'ecumenisme.² Avui puc fer-ho des d'un punt de vista més alt, sense, espero, cap errada grossa: el del llenguatge. El nostre Raimon d'avui és el nostre segon Lluïl, creador de llenguatge i de nous camins, des d'una aguada visió de la

1. Lluís Duch, «Proleg», en Raimon Panikkar, *La joia pasqual*, traducció de Just M. Llorens, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1988, 15-16. Al punt d'ésser lliurades a la impremta, aquestes pàgines, s'ha publicat de nou aquest text ja incorporat a l'obra completa: Raimon Panikkar, *Espiritualitat, el cant de la vida. Opera Omnia*, vol. I, tom 2. Barcelona: Fragmenta 2012, 107-135; en les citacions, doncs, donaré en segon lloc les pàgines d'aquesta edició definitiva; en cas de petita variació textual, també la d'aquesta edició, però els fragments eliminats o molt variats els deixaré d'acord amb la primera.
2. J. REQUESENS, «L'ecumenisme de la nostra Església», *Qüestions de vida cristiana* 126 (1985) 89-100.

física fins a la teologia, des de la política fins al diàleg entre les religions, des de la fecundació entre cultures fins a la mística. El qui visqué en el segle XIII també va fer tot això mentre recorria el món d'aquell temps com Panikkar ha recorregut el d'ara. En faig un recordatori tot i ser prou coneguda la creació de llengua que generà la seva ploma de pensador medieval en dues direccions fonamentals provinents d'una sola acció lingüística, transportar la precisió llatina dels textos filosòfics al català i, enriquint-ne el lèxic, acostar el pensament enciclopèdic del seu temps al poble pla. Que se'm permeti una llarga citació d'algu més autoritzat per a començar l'epígraf següent sobre

1. LLULL I LA PARAULA

Raymond Lulle sait immédiatement que donner sa vie pour le Christ, c'est d'abord prendre la parole, cette parole de vérité tournée vers les autres parce qu'elle est mûre par celui qui est la Parole par excellence. Mais l'accès à la prise de la parole est d'abord travail, travail de méditation et d'écriture, effort laborieux et tenace pour faire venir les mots de la langue au plus près de sa propre certitude et des trois projets qu'il formés [...] la langue catalane de Raymond Lulle est d'une perfection remarquable, aussi bien quant à la précision du lexique que quant à la syntaxe. Il a réussi un mariage efficace entre le vocabulaire abstrait, propre au langage philosophique, et le vocabulaire concret de la vie quotidienne. Il est confronté en effet à une double exigence: la nécessité d'inventer un lexique cultivé, pour les besoins de la science philosophique et théologique, et celle de ne pas trop s'éloigner du langage courant, pour que sa parole puisse attirer les «hommes du monde».³

Des del començament de la seva activitat d'escriptor —cal dir-ho així, perquè la citació que ve partany a una de les primeres obres que va escriure entre 1273 i 1274—, en afirmar que

la final raó per que hom es creat es per lo ar e honrar e beneyr e conèxer vos, en axí totes les pus belles paraules qui sien e aquelles qui pus avinentes son a parlar e a dir pus bellament se dien, son [...] a lo ar e a honrar e a servir e a beneyr son honrat Deu gloriós,⁴

col·loca la paraula al centre. Per poca que sigui l'atenció del lector i per molt que dominin en aquesta afirmació els subjectes «hom» i «vós / Déu gloriós»,

3. Dominique de COURCELLES, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1993, 42 i 46.
4. Ramon LLULL, *Libre de contemplació en Déu*, t. VII (= ORL, vol. VIII) 537.

restarien mancats de significació els verbs «lloar, honrar, beneir» i fins i tot «conèixer» (al marge podem deixar «servir») si es poguessin llegir i pronunciar sense paraula. I si això fos possible, Llull ho impedeix en inserir entre les dues tirades de verbs una altra afirmació amb el verb ésser com a possibilitat i com a realitat en l'acte de parlar i de dir: «sien» i «son a parlar e a dir». Que s'ha elidit en el parentesi quadrat de la citació? Només una referència meañica: «son com hom mou ab les quatre figures la B en la quinta figura». Rellegit el fragment, doncs, no podem pas deixar d'entendre-hi una quasi-definició d'home, l'ésser que parla.

Tanmateix, no són ben bé aquests pocs mots els que el defineixen com a parlant, sinó els sintagmes següents que corden les pàgines del capítol: «qui vol parlar ni dir bells dictats e belles paraules de les coses sensuats...», «qui vol dir belles paraules e ordonades de les coses entellectuals...», «qui vol parlar bellament ni agradable, parle dels angels...» i un grapat més de semblants, per finir —podem fer-ho— amb aquestes darreres:

car la ànima racional no s pot sadollar en est mon e desija son cumpliment, per assò s adelita més home com ou paraules novelles e estranyes, car ha entenció que per elles pusca mills venir a assò que desija, que per les paraules que ha acostumades d oyr en les quals ni per les quals no pot atrobar cumpliment a sa ànima.⁵

Això és, si per una banda la paraula és al centre de la finalitat humana destinada a lloar, honrar i beneir Déu, per l'altra —com en una medalla amb sa doble cara— en la paraula no rutinària l'home cerca el seu propi «acompliment», ésser i tenir consciència de si mateix.

No perdo pas de vista que una citació de Llull és gairebé una no-citació. Tan vasta és la seva obra que si se'n vol treure el pensament ha de fer-se pountant en unes quantes dotzenes dels seus llibres. O remetre als estudiosos que, en no coincidir en la mateixa citació, aporten la varietat necessària a l'ampla mirada que cal.

Pot sobtar descobrir que Llull ofereix el seu pensament sobre l'home de dues maneres, la diguem-ne escolar i la popular: o bé teòrica i pràctica. La primera consisteix a definir l'home amb un conjunt de conceptes: ens, ésser, animalitat, racionalitat, magnitud, mortalitat i algun altre; només cal anar a les planes del *Diccionari de definicions lul·lianes*, on els seus autors n'han

5. *Ibid.*, 541.

aplegades tretze, si bé algunes, de fet, són dobles i triples.⁶ La segona ja l'hem presentada en els paràgrafs precedents i tot seguit l'ampliarrem. Es tracta de constatar que fa l'home quotidianament i de l'observació deduir quina mena d'ésser és enmig dels altres éssers mundanals. L'home fa (recorda allò fet i passat, proposa i programa el fer futur)⁷ i dóna sentit o significació al seu fer... amb la paraula.

Hom reconeix majoritàriament que hi ha una obra sobresortint entre les altres on trobar aquesta segona quasi-definició d'home: és *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affaltus*.

De l'obra d'Aristòtil ens ha pervingut, també, aquesta doble definició: l'home, animal racional i social, on, tanmateix, la paraula hi és sols implícita i no hi té la rellevància constitutiva que avui li donem, puix el raonament és en i per la paraula o, en cas de ser-hi sense ella, resta inexpressable. Llull, quan argüeix escolàriament, no s'aparta gens ni mica de l'«*animal rationalis*» i ho confirmen les definicions aplegades en el volum esmentat. És quan ho fa popularment que la paraula hi és explícita i en constitueix el nervi definitori.

Totes cozes corporals à Déus creades a seruii d'ome e home és creat a conèixer e amar Déu, honrar e servir e per assò en home són totes creatures corporals en aquella fi per que són creades. E si parlar no fos, aquela fi fóra perduda, car no pogra hom Déu amar, conèixer, honrar ne servir ni lloar ni de sos peccats confessar e fóra perduda la fi per la qual és home creat e la fi per que les creatures són creades a servir Déu en home.⁸

Fem-ne una lectura un mica atenta. No cal dir que hem de situar-nos no solament en el context històric del segle XIII, sinó també en el mental, religiós i apològic de Llull. L'home, com tota cosa, com el Tot poden escriure, sols és comprensible plenament per la seva raó d'existència o finalitat. Tot, per a Llull, és i està destinat a lloar, honrar i servir Déu. Un Tot «corporal», és a dir, creat, que només pot fer-ho a través de l'home, «en home». L'home només pot fer-ho amb la paraula doblement. Per una part, i és la primera malgrat apa-

6. Anthony BONNER – Maria Isabel RIBOL PERELLÓ, *Diccionari de definicions lul·lianes. Dictionary of Lullian Definitions*, Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears 2002, 190-191.

7. «Vos, Senyer, avets dat oymnt als homens per tal que entenent e aperceben veritat de les coses passades e de les coses esdevinidores: car sens oymnt hom no pogra tam bé saber veritat de les coses passades ni de les esdevinidores, com fa per oyr» (R. LLULL, *Llibre de contemplació en Déu*, l. III (= ORL, vol. IV) 147-148).

8. Ramon LLULL, *Lo sisè seny...*, en Josep PERARNAU I ESPELT, «Lo sisè seny, lo qual apel·lam affaltus, de Ramon Llull. Edició i estudi», ATCA 2 (1983) fín. 341-347.

reïxer com a segona en el redactat, perquè gràcies al «parlar» té consciència de si mateix, una afirmació que Llull emet sota la forma religiosa d'haver-hi «sos peccats confessar». Per l'altra part, la finalitat última que és lloan, honrar i servir Déu, el creador del Tot. «Si parlar no fos [...] fóra perduda la fi.»

Penso que no és pas necessari subjectar aquesta visió de l'home a l'existència o no de *l'affatus* com un sisè sentit; no cal necessàriament, penso, per a copsar una vera definició d'home ençà i enllà del concepte «sentit / *sensus*». Tot amb tot, potser no és gaire diferent l'exposició d'un sisè sentit com a font i origen de la parla si ho comparem amb l'estructura profunda del llenguatge postulada en els nostres temps per Noam Chomsky i els generativistes. En la mesura en què podem afirmar que Llull arriba a una definició d'home des de l'experiència popular, diem que «la certitud de la filosofia lul·liana del llenguatge no és metafísica ni psicològica sinó consensual, puix que apel·la al testimoni de les generacions que havien parlat i encara parlaven llatí i català».⁹ Amb aquestes ratlles he saltat al nivell més alt deduïble, que és el d'una filosofia del llenguatge, i així l'ha explanada Joan Tusquets i Terrats, amb la qual cosa el retorn des de la disquisició teòrica a l'exposició planera d'allò que sigui l'home reforça aquesta definició popular, ja no escolar, per l'atribut de la paraula: l'home és l'animal parlador. I com que al centre de la constatació de J. Tusquets hi ha el concepte del *concerns*, això és, el de relació generada i que genera el parlar, vénen a tomb, aquí, les preguntes que es feia el professor Perrarnau en presentar aquesta obra de Llull.

Hi ha en *Lo sisè seny*... una teoria lul·liana de la comunicació? La comunicació entre individus d'algunes espècies animals és certament present en les pàgines que ens ocupen, més encara, la comunicació apareix d'una o altra manera en totes les definicions d'*affatus*: «... la sua fi està en manifestar lo concebiment qui és fet dedins la substància animada e sensada...»; «*affatus* és aquella potència, ab la qual animal manifesta en la vou a altre animal la sua concepció», trobem al començament (línies 12-13) i a l'acabament (línies 458-459) del nostre tractat [...]. No puc acabar aquesta part sense assenyalar el fet que la demostració, tot i anar dirigida a proveure l'existència del sisè sentit, «*affatus*», tant en el regne animal com en l'espècie humana, basa les seves proves, sobretot, en la relació existent entre la parla i els fets culturals de les comunitats humanes...¹⁰

Amb la mirada centrada en l'home, certament podem escriure que aquest es defineix per la seva comunicabilitat. L'infant encara no comunica raons —tampoc no ho fem la majoria dels adults en la monotonia quotidiana—, però ja és home granat perquè comunica les seves sensacions, fantasies i volitions (encara que siguin purament instintives) com a pas previ a la comunicabilitat d'adult. Excuso no estendre'm en aquest punt i només recordar la distinció entre veu manifestativa i veu comunicativa, i entre veu i paraula; aquella, de tot el món animal, mentre que aquesta, només pròpia de l'home.¹¹ Certament que la paraula s'aprèn, però perquè *l'affatus* podem entendre'l com una predisposició chomskiana guadora cap a l'expressió; i si Déu és Paraula, esdevé Ésser comunicable i comunicador de Si mateix. El correlatiu fonamental lul·lià és, per tant, el de la comunicabilitat.

Sí. Si doncs la paraula és el pern que sosté un animal perquè sigui home, l'home, gràcies a ella, gira sobre si mateix i vers els altres i vers Tot altre i vers tot l'Altre. És l'actuació humana de relacionar-se *ad intra* i *ad extra* gràcies a dues condicions. La primera «és actuar d'acord amb la *causa final*, origen de tot significat [...]»¹² La segona condició és que les coses sensuats estiguin ordenades i ben disposades. Si no és així la significació es deforma igual que "lo mirall que és tort i de mala disposició" [R. Llull, *Libre de contemplació en Déu*, ORL, V, 3]¹³

Si retornem a la lectura atenta del fragment copiat de *Lo sisè seny*..., hi constatem al costat de la que anomeno definició popular d'home, un tret humanista en el sentit següent. Llull situa l'home al centre de la Creació: «totes corzes corporals à Déus creades a seruii d'ome [...] e la fi per què les creatures són creades a servir Déu en home». La professora Júlia Butinyà ens en dona una primera pista pel sol detall «que el llibre dedicat a l'home al *Felïx* és quatre vegades més llarg que el dedicat a Déu —cosa, per cert, ben curiosa en Llull—».¹⁴ Els estudis fets fins avui i els aprofundiments que vindran no faran altra cosa que evidenciar que, en el seu pensament, Déu és l'Ésser crea-

9. Joan Tusquets i Terrats, *La filosofia del llenguatge en Ramon Llull. Marc, exposició i crítica*, Barcelona: Editorial Balmes 1993, 48.
10. J. PERARNAU I ESPERT, «Lo sisè seny, lo qual apel·lam *affatus*...», 54-55.

11. Cf. Joan Tusquets, «Taula del llenguatge i dels seus anàlegs en Ramon Llull», en *Studia Iuliana. Miscellanea in honorem Sabastiani Garciaus Palou*. Civitate Majoritarum: Maioricensis Schola Lullistica 1989, 110-112.
12. El fragment elidit: «Si no es fa així, en lloc de pujar per l'escala del coneixement, se devalla, com fan los "ypòcrites". Aquesta actitud moral exigida per la significació constitueix la doctrina de la primera i de la segona intenció, que motivà el *Libre d'intenció*. Quan manca, tot és desordre i corrupció»
13. Josep M. VIDAL I ROCA, «Significació i llenguatge», *Catalan Review* IV, 1-2 (July - December 1990) 325.
14. Júlia BUTINYÀ, «Al voltant del concepte de l'home en el *Libre de meravelles*. (Rere la projecció de Llull)», *ELLC* 62 (2011) 10.

dor que situa l'home al centre de la seva obra a fi i efecte de tenir-hi relació per la paraula que li ha dat i que li és retornada en lloança, honorança i servei, i per la destinació final, que no és altra que divinitzar-lo després del pas en el temps. Més encara si ens atensem al concepte de semblança a partir de la paraula humana i divina per analogia. A partir de l'estudi de Mark David Johnson sobre l'*Art Iuliana*, és pertinent afirmar que

La *semblança* designa el conjunt de revelacions i correspondències entre tots els éssers [...]. La *significació* designa l'expressió, o revelació, o manifestació de la «semblança», és a dir, la interpretació del llibre de la natura [...]. L'*Art* arriba a ésser el mètode definitiu que hom ha d'usar per «contemplar» o obtenir significació de les coses.¹⁵

i, evidentment, a través de les coses contemplar i accedir a la significació de Déu. L'home al centre entre el món i Déu atorgant significació a l'un i a l'Altre.

En resum, *totes les coses són signes de totes les coses* per raons teològiques (la creació), metafísiques (tots els éssers tenen les mateixes qualitats, o propietats, o «semblances») i psicològiques (tots els éssers tendeixen a manifestar—significació—aquelles semblances). La interpretació d'aquesta teoria es fa sempre de forma realista, d'un realisme exagerat, que no permet distingir entre el que avui anomenem significat,ificant i objecte. El significant és una realitat correlativa de les altres dues en el subjecte cognoscent. La «significació» consisteix en fer efectiva aquesta correlació. A l'*Art* tot és semàntica, o semiologia, o semiòtica—Llull no ho distingiria—o no és res. La seva pràctica implica totes les dimensions humanes: corporal, fisiològica, psicològica i moral.¹⁶

Un darrer aspecte a considerar és ni més ni menys que l'ajustament entre paraula i bellesa expressat en la primera gran obra, *Llibre de contemplació en Déu*, i que hem comprovat en citar-ne un fragment. Aquest aspecte té un component específic en la *Rhetorica nova*, on d'entrada no estalvia un mot per a dir-nos-ho.

Cum verbum sit medium et instrumentum per quod loquentes et audientes in unum finem conveniunt, consequitur ut quanto verba fuerint amplius ordinata rini pulchriora, tanto etiam audientibus placibiliora reddatur. Quanto vero sunt

15. J. M. Vidal i Roca, «Significació i llenguatge», 328-329.
16. *Ibid.*, 329.

placibiliora, tanto necesse est ut per ipsa loquentes et audientes in finem concorditer uniantur. Et cum ad hoc ars rhetoricae ordinetur, erit dictae artis subiectum verbum ordinatum, ornatum et pulchrum.¹⁷

Un paràgraf més i en exposar la divisió del llibre llegirem una de les raris-simes vegades que Llull aporta una autoritat: cita—encara que sigui a partir d'un centí i amb falsa atribució—Sèneca. L'ordre en el parlar té per objectiu que per ell

loquentium ad audientes mutua pax et amicitia procuretur, quam initiant ordinata verba et pulchra, cum iuxta Senecae testimonium «principium sit amicitiae bene loqui».¹⁸

Una sentència gens estranya en un llibre la quarta part del qual és dedicada a la caritat:

quia hic est tradenda de ipsa doctrina an in verbis sit aut non, eo quod verba ex caritate prolata tanta ex ipsa pulchritudinis speciositate clarescunt, ut sine caritate finaliter nequeant esse pulchra.¹⁹

Tots ho sabem, una paraula ben dita... n'hi ha que fereixen... d'altres aconsolen i aixequen l'ànim. La dimensió social del llenguatge.

Però no restem en aquest aspecte, perquè un altre pensament de Llull ens reclama l'atenció.

Con les orelles corporals oen estruments concordans, feus sons e balls e volles e lays, doncs, *Senyer*, les orelles del cor oen plaer e bon saber e donen alegre e pagament a la anima. On, en axí com per los sons que hom ou en los estruments, son alegrats los senys espirituals de la anima, en axí es raó que com la anima pren alegre per les coses sensuales, que s mut en alegrar e en vivificar en la vostra auta senyoria e en lo vostre gloriós poder e en la vostra vertadera justícia e en la vostra piadosa misericordia.²⁰

17. Ramon LLULL, *Retòrica nova*, edició a cura de Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín, Turnhout – Santa Coloma de Queralt: Brepols – Obrador Edendum 2006, 92.

18. *Ibid.*, 94.

19. *Ibid.*, 96.

20. R. LLULL, *Llibre de contemplació*, t. III (= ORL, vol. IV) 145.

Alegria de música i musicalitat dels laics de fora endins. La paraula que porta l'alegria des de dins enfora vers l'Alta senyoria, justícia i misericòrdia i l'Alt poder.

De Panikkar, proposo el següent:

2. EXCURS SOBRE LA PARLA

L'home és *homo loquens*. El llenguatge és el nostre do, i parlar és la nostra missió. Però les paraules humanes són alguna cosa més que simples senyals del nostre sentir o signes per expressar els nostres conceptes. El món és un univers simbòlic i el llenguatge és l'òrgan humà principal per participar en la viva realitat simbòlica de l'univers [...]. Un diàleg autèntic no solament requereix que tot dialogant s'expressi per ell mateix, sinó que cadascú parli la seva llengua. No tot es pot dir en anglès —deixant de banda que només el deu per cent de la humanitat pensa en aquesta llengua. Tampoc les llengües europees són la mesura de totes les coses. La fet de canviar l'ordre d'una frase posa en relleu ja una altra estructura de pensament [...]. Les llengües no es deixen desmembrar fàcilment en paraules. Tota llengua és una manera de viure, una manera d'ésser en el món, i reflecteix una visió completa d'aquest món.²¹

I afegir-hi encara

La funció *intrínsecament* alliberadora del llenguatge. Qui parla ho ha de fer lliurement no sols en el que diu, en dir el que pensa, sinó en la manera de dir-ho; en dir-ho com li surt de dins. Qui no senti que l'acte de parlar com a tal, i no sols pel que diu, és un acte de llibertat, qui no fa l'experiència de la seva llibertat, no sols no serà creador, sinó que a més a més serà un habitant trist sobre el planeta.²²

La qüestió comença amb un problema semàntic. No hi ha res que faci patir tant com el que Sant Tomàs d'Aquino, precisament quan estava escrivint sobre el mateix misteri [el de la Trinitat de Déu] (S. 7th I, 37, 1), va anomenar *inopia vocabulorum*, la misèria de les paraules. La crida del silenci arriba a voltes a ser gairebé

Per a un excurs són més que suficients aquestes llargues citacions, oi més, perquè el tema no és pas un d'aquells que aparegui de tant en tant com qui diu ornamentalment en l'obra panikkariana, sinó que és el supòsit fonamental de tota ella. No ha escrit cap tractat de lingüística ni una filosofia del llenguatge, però hi és, de cap a cap dels seus escrits. És, podem dir, el centre dur del seu discurs. Expressat d'una altra manera: no tindria gaire sentit, o potser cap, el recurs etimològic al qual recorre en cadascuna de les seves obres.²⁴ A les portes de la seva darrera obra, datada a Tavertet el 4 de setembre del 2009, confessa que «gairebé no s'ha fet servir cap paraula sense almenys una ressonància conscient de la seva etimologia».²⁵ Encara més: tot el món de la paraula descobert des del seu origen —pel seu ètim— i en la seva historicitat —la morfològica i la semàntica— seria com un grapat d'encenalls si en Panikkar no hi hagués una profunda convicció en el fet que ser home és *esse loquens*, ser senyor de la paraula. Deixant a part les també sovintejades referències çà i là en llibres i articles, no es poden preterir ni oblidar tres textos entre altres, «Words and Terms»,²⁶ «The Silence of the Word: Non-Dualistic Polarities», de

aclaparadora i amb freqüència obsessiva [...]. Però la paraula és inherent a l'home.²³

Per a un excurs són més que suficients aquestes llargues citacions, oi més, perquè el tema no és pas un d'aquells que aparegui de tant en tant com qui diu ornamentalment en l'obra panikkariana, sinó que és el supòsit fonamental de tota ella. No ha escrit cap tractat de lingüística ni una filosofia del llenguatge, però hi és, de cap a cap dels seus escrits. És, podem dir, el centre dur del seu discurs. Expressat d'una altra manera: no tindria gaire sentit, o potser cap, el recurs etimològic al qual recorre en cadascuna de les seves obres.²⁴ A les portes de la seva darrera obra, datada a Tavertet el 4 de setembre del 2009, confessa que «gairebé no s'ha fet servir cap paraula sense almenys una ressonància conscient de la seva etimologia».²⁵ Encara més: tot el món de la paraula descobert des del seu origen —pel seu ètim— i en la seva historicitat —la morfològica i la semàntica— seria com un grapat d'encenalls si en Panikkar no hi hagués una profunda convicció en el fet que ser home és *esse loquens*, ser senyor de la paraula. Deixant a part les també sovintejades referències çà i là en llibres i articles, no es poden preterir ni oblidar tres textos entre altres, «Words and Terms»,²⁶ «The Silence of the Word: Non-Dualistic Polarities», de

21. Raimon PANIKKAR, *La Trinitat. Experiència humana primordial*. Barcelona: Empúries 1998, 20 (= *Opera omnia Raimon Panikkar*, vol. VIII, Barcelona: Fragmenta Editorial 2011, 78). Cal fer notar que aquest *proprie vocabulorum inopia* (així en el text) aquinateuse no solament es relaciona amb la dificultat d'expressió entorn de la relació entre l'intel·lecte i l'objecte que ha de ser comprès i entre la comprensió i l'expressió d'allo que sigui el procés cognitiu, sinó també la curtedat dels mots a l'hora d'expressar el lligam amorós: «llevat dels termes *diligere i amare* —«non sunt aliqua vocabula imposita, quae important habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium aut e converso» / no hi ha altres paraules aplicables que transmetin la relació amb el seu comerçament, el de la impressió o afecte de l'objecte amat que pervé en l'amant des d'allo que ama, o inversament (S. 7th, I, 37, 1 *ad Resp.*). Si això és l'experiència quotidiana que certament no sap com expressar-se, amb molta més raó Tomàs d'Aquino ha de dir-ho quan parla d'aquesta relació d'amor en el si de Déu, perquè, al capdavant, no tota percepció humana —i molt menys si ens endinsem Enllà— és reduïble a l'intel·lecte perquè ho pugui expressar amb mots adequats, exactes i de veres significants. I no caldria dir, tampoc, que el silenci interior com a font de tota paraula autèntica s'explica des d'aquí i així ho professa Panikkar: que la paraula, per pobra que sigui, provingui del més endins i serà percebuda, ja que no compresa, per allo inexpressable que arrossega en la seva part silent.

22. M'excuso de remetre a unes pàgines meves sobre aquesta qüestió, Joan REQUESENS I PLOUER, «Opera Omnia Raimon Panikkar. A tall d'aproximació», en *Revista d'història de la filosofia catalana. Journal of Catalan Intellectual History* 6 (2013) 133-149 en anglès; 135-151 en català, en línia <http://revistes.iec.cat/index.php/JOCH>.

23. Raimon PANIKKAR, «Words and Terms», *Archivo di Filosofia* (= *Existenza, Mitò, Ermenèutica. Scritti per Enrico Castellì*), vol. II (1980) 117-133. I caldria no deixar de banda Raimundo

24. Raimon PANIKKAR, «La paraula, creadora de realitat», en *Llenguatge i identitat*, Simposium celebrat a Vivarium (Tavertet) els dies 12-13 i 19-20 de setembre de 1992. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1994, 57.

21. Raimon PANIKKAR, *El diàleg indispensable. Pau entre les religions*, Barcelona: Edicions 62 2003, 47 i 50-51.

22. Raimon PANIKKAR, «La paraula, creadora de realitat», en *Llenguatge i identitat*, Simposium celebrat a Vivarium (Tavertet) els dies 12-13 i 19-20 de setembre de 1992. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1994, 57.

l'any 1970²⁷ i «La paraula, creadora de realitat», ponència que presentà en el simposium de Tàrrer l'any 1992.²⁸

A word is not a mere relation in the etymological sense of carrying back to the subject the «meaning» of the object, or in Aristotelian categorical sense of an actor than just a connecting link. It is the very expression of the selfsame respectiveness which makes or rather lets things be what they are.²⁹

No oblidem que una llengua és quelcom més que un mitjà d'informació. És un mitjà de comunicació i molt més encara, el símbol de la identitat d'un poble (i d'una persona).³⁰

En permeto cloure l'excurs, primer, copiant el següent fragment d'un dels estudiosos de l'obra de Panikkar:

Logos conleva también [per a Panikkar] las connotaciones de habla, palabra. La fórmula les refereix a «animal racional»] se puede revisar como «el hombre se ser vivo impregnado de habla, palabra, logos» (Panikkar). Heidegger dirá que «el lenguaje es la casa del Ser. En su casa el hombre mora». En respuesta Panikkar hace notar, utilizando la metáfora en su sentido español, más vivencial, que el lenguaje es «la vivienda del ser», en el que «vivienda» no es solamente «la casa que cada palabra ofrece, sino su propia vida». Dice [Panikkar]: «Fray Luis de León utiliza la palabra "vivienda" no solamente para designar el lugar-donde vivimos, sino cómo vivimos, el modo y la forma de vida. El lenguaje es la vivienda del Ser, la vida que abarca la realidad. La palabra es el *habitar* del Ser: lo que tiene Ser».³¹

PANIKKAR, «The Threefold Linguistic Intrasubjectivity», *Archivo de Filosofía*, anno LIV (1986) N. 1-3, 593-606.

27. L'edició fou més tardana: «The Silence of the Word: Non-Dualistic Polarities», *Cross Currents* (New York), vol. XXIV, 2-3 (1974) 154-171 (= Raimundo PANIKKAR, «El silencio de la palabra. Polaridades no dualísticas», *Cielo y Tierra: Sendas del espíritu* (Premià de Mar) 10 (invierno 1984-85) 25-40).

28. R. PANIKKAR, «La paraula, creadora de realitat», *Llenguatge i identitat*, ja citat.

29. *Id.*, «Words and Terms», 127.

30. *Id.*, «La trampa del bilingüisme», *Avui* (7 agost 1985).

31. Steven HOPKINS, «El símbol, la paraula i el mite del pluralisme. (Reflexiones sobre la metodolgia intercultural de R. Panikkar)», *Anthropos* 53-54 (1985) 82. Les dues citacions de Panikkar provenen de «Aporias in the Comparative Philosophy of Religion», *Man and World*, vol. 13, 3-4 (1980) 357-383 i del seu article «Words and Terms», 128. Pel que fa a la citació de M. Heidegger, Hopkins reproduïx el text original que em permeto de copiar, puix que no sempre les traduccions solen o poden ser ajustades: «Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch / La paraula és la casa de l'Ésser. L'Hom s'avida a la seva llar [la meua versió].»

De manera lapidària escriu Panikkar:

In short: terms are the visible and usually audible expressions of concepts, and a concept is a *medium quo*, a means by and through which we signify the real thing [...] We use terms, but we speak words. A word is not a mere term. The word is not a simple sign.³²

En contraposar termes i paraules explana la seva visió, que pot concentrar, amb tota la raó del món, fent seva aquesta sentència evangèlica: «per les teves paraules seràs declarat just, i per les teves paraules seràs condemnat» (Mt 12,37). Les ha triades com a lema d'aquest article.

I segon, no passant per alt la visió lingüística de Panikkar, per tal com no solament la té enfocada a l'aspecte diguem universal o genèric, sinó a l'audible en un lloc on existeix gràcies als homes que hi parlen. Per a evidenciar-ho, aquestes ratlles:

No hi ha mot sense un terror. Tots els mots reals (no dic pas els termes tècnics) tenen un valor, un sabor i una força en un entorn concret on han estat forjats, en el diàleg i, doncs, sota formes dialectals [...]. Els mots són símbols que són polisèmics i ambivalents.³³

Cada acte lingüístic és únic i cada parlant és un actor, un artista, un creador, i la fidelitat a la partitura o la correcció gramatical no vol dir repetició d'esma de quelcom que ja ha estat escrit o dit abans. En moltes cultures la parla és un sagrament: una creació. «Language is a perpetual Orphic song», cantà Shelley en el seu *Prometheus Unbound*.³⁴

Cal dir i a més a més en veu alta que Raimon Panikkar no es tanca al palau d'una reflexió lingüística teòrica. Baixa, perquè es creu allò que defensa en la teoria, a la realitat vivent de les llengües defensant-ne no solament la pervivència, sinó el respecte absolut fins a les, per a alguns, qüestions secundàries, que però no ho són: l'expressió gràfica de cadascuna. Vegem-ne un exemple paradigmàtic. En el volum *El silencio del Budha*, darrere del pròleg, hi ha dues pàgines de «Nota sobre el llenguatge». Comença així: «como intento en mis otros escritos, cuando escribo "hombre" me refiero al *parusa*, *anthropos*, *Mensch* y no permito que el varón monopolice la palabra». I a partir d'aquesta observació inicial i unes consideracions entorn de la dimensió sexista o no

32. R. PANIKKAR, «Words and Terms», 122-123.

33. *Id.*, *L'esperit de la política. Homo politicus*, Barcelona: Edicions 62, 1999, 62-63.

34. *Id.*, «La paraula, creadora de realitat», 45.

de la llengua i de com la paraula pot vehicular ideologia, continua fent el salt a la part d'aparència secundària:

Nos tomamos igualmente la molestia de seguir una transliteración precisa para no caer en el colonialismo inconsciente o en el paneconomismo pragmático de seguir las ortografías de las lenguas europeas y prescindir de las otras que consideramos exóticas en nuestro provincianismo autosuficiente. No puedo reprimir mi indignación cuando en obras escritas en nuestros propios días, buenas y serias por otra parte, que no se toman la molestia de los signos diacríticos [...] los entendidos comprenderán (nuestra significación) y los ignoraros aprenderán la pronunciación castiza... Son todavía relaciones de puro poder.³⁵

el del colonialisme cultural, evidentment, que no és altra cosa que la rateta que fa el metall brillant de la gran màquina del poder polític-econòmic per independència cultural, i aquesta és efecie i causa de la independència de la seva llengua.»³⁶

Si, com hem dit, és cert que Panikkar no ha escrit cap tractat de lingüística, no per això és menys evident que té consciència constant del valor fonamental de la llengua. Basti només remetre el lector a la «Nota sobre la llengua» en el Prefaci al seu gran llibre *El rime de l'Ésser*. Quatre pàgines on ens dona, per exemple, aquest consell: «no oblidem que qualsevol paraula autèntica és la cristialització d'una experiència col·lectiva, a vegades de mil·lennis de saviesa humana condensada.»³⁷ Tan patent és la seva consciència lingüística tal menys bàsic ni menys dens de sentir.

For Panikkar, language is the manifestation of the Spirit. While the scientific use of terms plays an important role in modern civilization, such terms cannot express the essential core of human relationship, culture and religion. Only words, as living symbols of the Spirit, can do that. Only words can engage us with the divine silence which is their source, make meaningful our human relationships and enable us to translate each other's religious experience so that it becomes an enrichment of our own.³⁸

35. R. PANIKKAR, *El silencio del Biddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela 1996, 24-25.

36. Ib., «La paraula, creadora de realitat», 46.

37. Ib., *El rime de l'Ésser*, 26.

38. Harold COWARD, «Panikkar's Philosophy of Language» en *The Intercultural Challenge of Ramon Panikkar*, edited by Joseph Prabhū, Maryknoll, New York, Orbis Books 1996, 70.

3. DE LA JOIA O L'ALEGRIA

l'anima ...
... mossa da lieto fattore,
volontier torna a ciò che la trastulla.

DANTE, *Divina Commedia*, Purg., XVI, 88-90

No cal, penso, baixar al detall de confrontar els epígrafs sobre la llengua i el llenguatge dedicats als dos Raimons. La sola lectura acosta i diferencia les seves visions anul·lant la distància del temps o mantenint-la.

Potser més inesperada i ensems més captivadora serà l'oportunitat, ara, de posar en paral·lel una idea que tot i ser discreta i no pas repetida en l'abundantíssima obra d'ambdós pensadors, em sembla que els defineix radicalment com a savis agermanats que alcen una sola veu entenedora, clara i perenne des d'aquest redol mediterrani, terra catalana, i no altre per a tothom. Tots dos han parlat des de la fondària on arreia la paraula. Escoltem-los: la joia és la plenitud de l'home que la diu i la canta amb mots, i gestos també; plenitud al món en mesura finita i, traspassada la mort, en mesura de totalitat.

I tot plegat, per què?

Gairebé amb tota certesa al si de qualsevol teologia, s'maga un desig opac però insistent [...] de desfer-se d'aquests lligams [lingüístics] tan forts, bé transformant el llenguatge natural en les exactituds tauològiques, transparències i verificabilitats de les matemàtiques [...] o bé, d'una manera més enigmàtica, retornant a intuïcions prèvies al llenguatge mateix.

George STEINER, *La poesia del pensament*

Reprenguem una idea d'una de les citacions lul·lianes. L'home segueix novelles paraules cercant per elles el més íntim desig de plenitud, or-lo, capir-lo i així accedir-hi. Dit amb l'expressió també panikkariana de *homo loquens*: per la paraula comprendre i experimentar allò que som. Des d'aquest paral·lelisme, que es podria fàcilment estirar en diversos fronts o aspectes, acarem les tres conferències o meditacions esmentades de Ramon Panikkar amb els tres primers capítols del *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull.

Tanmateix no em puc estalviar, prèviament, de confessar que, sense deixar oblidada la cronologia en les obres comparades —en el conjunt de totes i en

el de cadascuna—, l'elideixo per a situar-les al cim del pensament darrer dels seus autors. O el que és el mateix: imaginar-me que les paraules seleccionades dels dos Raimons serien les que ells mateixos triarien com a testament. Bell del tres primers capítols podria permetre considerar que aquests fan encara la funció de pòrtic, per l'accent intensiu d'arracada efervescent que contenen»,³⁹ segons l'aguda percepció de la professora Júlia Butinyà. Afirmació no reduïble a simple intuïció, sinó per paraules del mateix Lluïl que, en acabar-lo, en el capítol 366, 3, escriu planerament «que aquest llibre es bo e profitós a alegrar e a consolar e a dar consell e a dar saber e sàvia», etc., etc. Però, en primer lloc, alegrar.⁴⁰ Amb la gosadia de pensar no errar-la en l'opció d'enfiar aquesta temàtica. M'hi encoraija un savi lul·liista quan escriu que

tota la construcció lògic-ontològica lul·liana s'articula amb una llarga, molt llarga mediació sobre l'home [...] l'home comença per fer l'experiència de l'angoixa de la mort. La vida només parla de mort [...] la mort pròpia és l'única certesa del seu desitj. Ara bé: l'angoixa i la por de la fi, de l'acabament, són, al mateix temps, crítiques d'existència. Sóc, existeixo, jo que em desespero i em perdo al bell mig de la infinitesa dels signes de la mort, diu el protagonista del *Llibre del Gentil* [...]. Ho és mer de tots) del Lluïl comenci amb el tema de la desesperança viscuda, davant de la mortalitat pròpia i de totes les coses [...] i que comenci amb l'incommensurable «alegre» d'«esser en esser» el *Llibre de Contemplació*, l'obra mestra del nostre Lluïl, organitzada en harmonia agencial el mateix subjecte (jo que em desesperava) i el món que l'envolta.⁴¹

Parteixo d'aquesta visió sense amagar, evidentment, les precisions cronològiques que li remarca Lola Badia⁴² i considerant que si ell s'apuntala en aquest ordre «per a introduir el tema dels grans pensadors racionalistes, de

sant Agustí a Descartes que, com Lluïl, incardinen el procés cognoscitiu en les torbadores experiències esmentades, ben apuntalats, això sí, en massissos pressupòsits ontològics», ella, la professora L. Badia, només s'ocupa «dels aspectes literaris de qüestions tan compromeses».⁴³ Pel que fa a mi, em situo a l'enemic de l'origen psicològic de la temàtica i de l'expressió literària, perquè aquesta em reviu aquella. I perquè també em sembla prou lògic capgirar l'ordre de Sala-Molins per a suposar que Lluïl, intel·lectualment i afectiva, viu abans l'èsser en vida que el saber-se per a la mort (com diria l'existencialista *Déu*, perquè també podria ben ser que la consideració de la passió de Jesús i la seva mort —i en meditar-la considerar la pròpia— fos prèvia. Però... Per altra part, el llibre comença per l'experiència universal de la descoberta del món i no pas a l'aire esbaliat i raonat de l'adult, sinó al sorprès i inconscient de l'infant: «qui salegra del atrobament de les coses finides». I immediatament, però, constata que a vegades l'adult no va més enllà: «gran meravella es si no salegra del atrobament de la cosa infinda»,⁴⁴ això és, que sense perdre el goig infantil no fa la descoberta de l'abstracció «infinitud» ni de l'alteritat d'un Altre Subjecte sense mort. Em sembla remarcable aquest inici per a arrodonar, tal volta, l'asseveració feta per Júlia Butinyà:

El fet de meravellar-se de manera qüestionadora, pròpia del personatge Fèlix però que també usa en certa manera el gentil en el seu enfrontament als tres savis, consisteix a passejar els ulls pel món, tot sentint la gent i observant les coses. Aquesta observació no és debades, ja que les concomitàncies entre els dos personatges, essent obres en què no apareix el de *Ramon lo foll*, ens fa estar a l'aguait per tal d'endevinar-hi al darrere un *alter ego* de l'autor.⁴⁵

Sí. Diria que és l'ego primicer de Lluïl, el del filòsof encara no desenganyat que ha de recórrer a la follia per a ajustar-se a la seva solitud i a la imatge que d'ell mateix rep dels altres. És aquest pensador que s'estrena en el *Llibre de contemplació en Déu*, on, a ratlla seguida del doble pensament reproduït, recorda que hom s'alegra de trobar un tresor baldament sigui fútil, i escriu:

E dons, aquell qui salbira en sa pensa que vos sots en esser e donats vida e vedats malautia, bé es foll si no salegra més de vos que del tresor que atroba.⁴⁶

39. Júlia BUTINYÀ, «El marc del "Llibre de contemplació en Déu" i Boccaccio», *Revista de Lengües y Literaturas Catalana Gallega y Vasca* 14 (2008-2009) 235.
40. J. Butinyà no s'oblida pas de recordar que el professor Martí de Riquer ja s'adona del valor d'aquests tres capítols (ibid., 239), una observació i comentari que és també a l'origen d'aquest treball, com ja ha estat explicat en la dedicatòria.
41. Lluís SALA-MOLINS, *El geganisme de la raó lul·liana* [...] (Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 7), Mallorca 1989, 14-15.
42. Cf. Lola BADIA, «La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el reratons de la literatura lul·liana», *Catalan Review* IV, 1-2 (July-December 1990) 127, n. 2. El llibre que de fet fou el primer llevat del *Compendium logice Algezels*, és el que comença amb la idea o temàtica de «alegre», el *Llibre de contemplació en Déu* entre el 1273-74, amb tota probabilitat.

43. Ibid., 128.

44. R. LLULL, *Llibre de contemplació*, t. I (= ORL, vol. II) 7.

45. J. BUTINYÀ, «Al voltant del concepte», 21.

46. R. LLULL, *Llibre de contemplació*, t. I (= ORL, vol. II) 7.

Aquest és el foll, no el seu *ego* íntim que albrira en sa pensa la realitat existent més enllà de la finita. Ell, que les copsa totes dues, que en té consciència i inicia la seva obra, i vida, amb una paral·lela seguretat a la moderna cartesiàna:

On com nos, *Sènyer*, sapiam per veritat que vos sots en esser, alegremnos de molt gran alegria en vos, car molt sen segueu gran bé, com vos sots en esser.⁴⁷

3.1. *Siguem, doncs, en alegria*

El primer punt és adonar-se que la felicitat, àdhuc en el sentit més normat de la paraula, és el fi últim de tota activitat humana [...]. Potser en una sola cosa hi ha [en el món modern] la unanimitat més absoluta: i és la constatació que l'home vol ser feliç.⁴⁸

En la primera meditació, Panikkar afirma:

La base de la joia, la base antropològica de la joia, és la constitució antropològica de l'home que creu en un valor, en una cosa pel damunt d'ell mateix i més forta que ell mateix. I jo no puc creure a la llarga en una cosa, com a més forta que jo, si no és realment més forta que jo.⁴⁹

Assentat en l'axioma de la creença —sense especificació, perquè no li cal— conclou:

Veï aquí l'esquema de la nostra primera meditació d'avui: la fe és absolutament necessària per a l'alegria humana; perquè l'alegria es pot posseir d'una sola manera, o bé ets alegre i posseeixes completament la joia i la pau, o bé no ho ets gens. Per això, conclouent, la fe és condició de la joia humana; i la joia humana per part seva ens disposa a fer brollar i apareixer la fe.⁵⁰

Anem a Lluïl i llegim en el pròleg del seu llibre:

47. *Ibid.*, 7

48. R. PANIKKAR, *La joia pasqual*, 21 i 22 / 109.

49. *Ibid.*, 28. És evident que dono per assentat el principi, com Panikkar mateix, que es desprèn d'aquestes paraules, això és, l'acte de creença com a constitutiu humà, encara que només sigui creure que no es creu en res, com se sol dir paradoxalment, o com es conta que deia el militar i polític Dwight D. Eisenhower, «fe en la fe» sense preguntar-se en quina.

50. *Ibid.*, 31.

En així com l'home qui s enamora e es son comensament en amar ab alegre e en audacia, enaix nos en lo comensament que comensam aquesta obra comensam ab gran alegria e ab gran audacia, per forsa de gran amor: per que, nos vos pregam, *Sènyer*, que tota esta obra fassats esdevenir en amor e en alegre.⁵¹

Si Panikkar comença per la base antropològica en la seva primera reflexió, «fonamentalment filosòfica ni que sigui d'una manera no massa abstracta»,⁵² Lluïl també ho fa d'una manera igual i que podríem qualificar de psicològica. És a dir, ¿no és l' enamorament —sobretot el primer de l'adolescència (descomptant l'embolcall eufòric que l'acompanya)— la primera fonda experiència d'autoconsciència, de ser un jo únic, per l'emergència de l'altre, també únic, al meu davant i que genera l'alegria profunda de l'alteritat, ella/ell i jo? La constatació d'aquest pas adolescent vers l'autoconsciència l'ha enfondata un filòsof del segle passat en fer una lectura antropològica de la mítica desobediència d'Adam i Eva. «Després que l'home i la dona s'adonaren de si mateixos i l'un de l'altre, adquiriren consciència de llur aïllament, de llur diferència, en la mesura que pertanyien a sexes diferents. [...] La necessitat més pregona de l'home és, llavors, la necessitat de vèncer el seu aïllament, d'abandonar la presó de la seva solitud.» Per això, fer el pas a la maduresa amb la descoberta de l'altre serà, per damunt de l'atracció física, l'amor davant el qual «ens trobem amb la paradoxa de dos éssers que esdevenen un i que alhora continuen essent dos».⁵³ L'alegria profunda de la unitat.

Abans d'avançar, ens cal també fer una mica d'etimologia. Breument. «A l'Edat Mitjana és freqüent que *alegre* aparegui substantivat amb el sentit d'alegria: "lo goig ni-l alegre que ell hac, qui-l vos puria dir?", *Blanquerna*...»⁵⁴ Goig i alegria, aparentats, i els tornarem a trobar junts encara. De goig, en prové joia a través de la fonètica dialectal de la regió nord del Llesnós —i d'aquí al francès.⁵⁵ Goig, amb joia, i alegria que tot i ésser paraules sinònimes no són pas un doblat com ho recorda Coromines fent memòria d'un text del

51. R. LLULL, *Llibre de contemplacio*, t. I (= ORL, vol. II) 5. A partir d'ara la citació lul·liana serà sempre referida a «lo llibre. De la 1.^a distinció: d'alegre», així: la xifra romànica corresponent al capítol i l'aràbiga al paràgraf, entre parentèsis a continuació del fragment citat.

52. R. PANIKKAR, *La joia pasqual*, 33/117; a partir d'aquí el número de la pàgina —edició montser-ratina i la definitiva— passa entre parentèsis al final de la citació.

53. Erich Fromm, *L'art d'estimar*, Barcelona: Edicions 62, 1968, 171-129.

54. J. COROMINES, *DECLC*, vol. I, s.v. *alegre*, 170b, lln. 54-56. M'he permès de variar la citació lul·liana —que de fet només afecta un apòstrof ara inexistent— per donar la darrera edició apareguda d'aquesta obra: Ramon LLULL, *Romanc d'Evast e Blaquerna*, edició crítica d'Albert Soler i Joan Santanach, Palma: Patronat Ramon Llull 2009, 420, lln. 27.

55. Cf. *DECLC*, vol. IV, s.v. *goig*, 541a, lln. 56-ss.

seu pare: «el goig és del cos, i l'alegria és de l'ànima, i el poble ja ho diu bé: que no hi ha goig sense alegria». ⁵⁶ El derivat *joia*, provinent dels trobadors, pot afirmar-se que avui ja és doblat amb *alegria* gràcies a Joan Maragall, ve a dir nos Coromines, que en traduir l'«Oda a l'alegria» o bé «Oda a la joia», *Ode an die Freude*, de Schiller comença «*Toia* que ets dels déus guspira...». ⁵⁷ I *alegria*, «viii, animat», ⁵⁸ traduït per Ernout-Maillet: «vif, plein d'ardeur ou d'enthousiasme», ⁵⁹ una expressió, aquesta última, que mereix particular atenció: entusiasme, «endinsat en Déu».

Una conjunció antropològica i psicològica —com si diguéssim la teoria i l'experiència— que l'exemple ens proposa és la següent. Lulll escritu: «Homens son molts qui a les festes se comensen a alegrar per amor d'elles [les dones], e ornen lurs cases e lurs vestits, e fan grans convívits» (I, 8). Panikkar escritu:

Totes les religions són joioses, i la festa és la manifestació primària de tota religió. No hi ha religió sense festa, i en el fons no hi ha festa que no tingui un contingut transcendent o religiós. (És un fenomen sociològic i que pertany a una certa cultura occidental d'avui, l'haver perdut la joia i l'alegria) [...] Sociològicament parlant, un, dos, tres, i a vegades fins i tot més dies de festa per setmana, i totes les religions tenen el sentit de la vida com d'allò que té valor d'existència i que ens permet d'arribar a la plenitud; no pas vida feta per treballar (35/119).

Així és perquè «l'home aspira a la felicitat [...] la felicitat és la salvació» (33/117). «Peguea, Sènyer, e fullia es enfre nos, per so com ignoram la vostra saviea, qui avets creat l om just per raó del altre segle, e no per aquest» (III, 17). Fem, aquí, un petri aclariment. En la concepció lul·liana, deutora del seu temps, la salvació és obtinguda total *post mortem*, en el més enllà. Avui diríem: «seria objecte d'una psicoanàlisi realment terrible i cruel el pensar que entre aquest món, que existint depèn d'alguna manera d'un Déu creador, i l'altre món hi hagi una tal inadequació que es pugui acceptar aquesta regla: viure

56. *Ibid.*, 541a, lín. 32-33.

57. *Ibid.*, 541b, lín. 16-18. I no oblidem, encara que sigui de passada, que una primera versió fou *Ode an die Freiheit*, «Oda a la llibertat», però que les circumstàncies posteriors, i sobretot la censura d'aleshores, mogueren Schiller a fer el canvi. Leonard Bernstein, el dia de Nadal de 1989, en el Berlín oriental, recuperà el mot per l'eufòria del Mur estondrat en dirigir la Nove-na de Beethoven que musica aquesta oda.

58. *Ibid.*, vol. I, s.v. *alegria*, 170a, lín. 17.
59. A. ERNOUT - A. MAILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck 1979, s.v. *alacer-eris-e*.

aquí una vida miserable, per després tenir una compensació allà. Això és fals» (34/118). Però si retornem a Lulll, malgrat la frase citada que sembla confirmar la proposició «aquí pena i allà glòria», l'objectivitat dels tres capítols que aquí tenim en compte és que ja en aquest món hom és cridat a la felicitat i a la joia concomitant. «Si los homens han plaer e alegre com veen arbres fullats e florits e granats e veen riberes e prats e boscatges, bé deuen aver plaer d'ells mateix, en so que s'veen e saben que son en esser: car qui s'alegra de la bellea e de la bonea qui es fora de sí, bé s'alegra d'aquella qui es dintre de sí» (II, 4); «com s'esdevé que jo cogit en l'esdeveniment de mon esser, e veg que (II, 4); «com s'esdevé que jo cogit en l'esdeveniment de mon esser, e veg que esser hom es lo pus noble esser que vos avets creat, adoncs son baut e son pagat e son axí alegre, que maravella es» (II, 10); «jo us clam mercè, Sènyer, que us placia que en axí com tot mon esser es en esser, que tot sia en alegre, e tot alegre sia en mon esser» (II, 18); «car, Sènyer, pus mos membres son en esser e mon cor es ple d'alegre, mos membres qui son en esser deuen esser tots plens d'alegre» (II, 24); «covense que cascu de nos que ns alegrem los uns ab los altres enfre nos mateis; car axí deu cascu alegrar en lo esser de son proixme com es en lo seu metex» (III, 1). Etc., etc.

Una pausa per a un apunt. En el paràgraf etimològic s'ha observat que en la nostra llengua, i en general en les romàniques —el jovent castellanoparlant no estaria pas «gustazo»—, que entre goig i alegria hi ha el matís de més físic o psíquic entre aquella sensació i aquesta vivència. D'alguna manera aquesta distinció es troba en els tres capítols lul·lians. Mereixeria més detingut estudi. Resti només apuntat, atès que aquí no és imprescindible aquesta distinció. Si més no, que basti un sol exemple, tan expressiu com la dita popular esmentada enre: «tant es gran l'alegre que vos avets posat en mi el gog e l'plaer» (II, 27).

Retornant, doncs, al fil expositiu, ja en aquest món tenim alegria, o hem de tenir-ne considerant la pròpia realitat, la del món i la dels altres, alegria encara que sigui en la mesura limitada del que som. Ara, constatar la idea de «limitació» que se'ns presenta inevitable és descobrir el sentit darrer de l'autocomprensió de nosaltres mateixos, antropològicament i psicològic. Som i creixem en l'alegria en la mesura en què ens trobem com a éssers donats. «Lo meu gaubament d'alegre e de forsa quant a mi no l'atribuesch, mas atribuesch lo a vos; car poc valdria si a mi l'atribuía» (II, 30), puix que «si jo m sentia axí alegre per lo bé de mon proixme com per lo meu, jo conexeria mi esser d'aquells qui han reebuda gracia e benedicció de vos» (III, 4), i per això, «honor e reverencia sia feta a vos, Sènyer Deus, qui avets dada tanta de gracia a vostre servu, tro que son cor nada en gog e en alegre, axí com lo pex nadant per la mar» (I, 25). «En mi mateix sóc un impotent, no puc res si no rebo del defora

i no m'obro. Però aquí és inútil per raonaments teòrics: proveu-ho, feu una experiència, de qualsevol mena: per exemple, a nivell purament biològic, un mal de caixa: si no intervé alguna cosa de l'exterior (que pot ésser també el pensament, capaç de transformar el dolor físic) jo no puc res. L'home en aquest darrer nivell, no és autosuficient» (26/112-113). «La fe és saber rebre totes les coses, àdhuc el propi ésser, com un regal» (31/117), perquè «és així de clar per a qualsevol que tingui experiència de l'ànima humana, que la felicitat és sempre un do [...]. La felicitat, la pau, l'alegria és sempre un do; és sempre una cosa que ens és donada, i només qui té aquest sentit d'agraïment és capaç d'ésser sensible a aquesta felicitat i a aquesta pau» (25/112).

La qüestió lèxica, ja es percep, és aquí relativament simple, perquè es tracta, em sembla, d'aconseguir a través d'un conjunt de mots relativament polissèmics i, per tant, relativament sinònims, l'expressió d'allò més íntim de l'home, el desig de plenitud al qual som empesos per a sadollar-lo, curullar-lo de... i ara apareixen els mots. Fins al moment, goig, alegria, joia, pau, felicitat, gaubança (el «gaubament», que diu Llull, II, 30). I així, en trobarem d'altres, encara si amplíem les citacions, fins a arribar al darrer mot, un nom: «l'ho-me té realment una capacitat de desig infinita, i per això mateix la màxima revelació, més adequada a aquesta nostra capacitat de desig infinit, és Déu, joia» (48/129). «Vet aquí la joia perfecta, la divinització. [...] La joia perfecta és la d'ésser conscient d'arribar a aquesta divinització. [...] La joia perfecta nostra total i absoluta en Crist» (54/133). Complet, no oblidem, en llegir aquest nom, l'auditori al qual s'adreçava Panikkar: el punt ortogràfic pot escriure's perfectament, i no falsificaré el seu pensament, després de «abso- meditació el pensament de l'apòstol Joan, l'expressat en l'evangeli i en la tercera primera carta. D'aquesta: «us escrivim tot això a fi que el vostre gaudi sigui complet» (1Jn 1,4) (51/132). D'aquell: «us he dit tot això perquè la meua joia sigui també la vostra, i la vostra joia sigui completa» (Jn 15,11) (49/129). I comentari subsegüent: Jesús va replicar als jueus que se li oposaven «¿en la vostra Lleï no hi ha escrit: *Jo declaro que sou déus?* [Sl 82,6] Per tant, si l'Es- Déu, per què a mi...» (Jn 10,34-35). «Aquesta és la joia perfecta. "Theoi esté, l'essència del cristianisme i allò que el Crist ha vingut a portar sobre la terra als homes és la joia perfecta —perquè som fills de Déu i perquè som una sola cosa amb Déu i ens divinitzem totalment a fi de formar una sola unitat amb Déu—, es troba una mica estranya, rara, una cosa que no se sabia, que sem-

blava una novetata, mentre que és tot allò que el Senyor ens ha volgut deixar i per la qual ha vingut aquí sobre la terra: la divinització, la joia perfecte d'ésser Déu. No solament com Déu, imitacions de Déu, succedanis de l'Altíssim; no solament allò que potser Adam i Eva volien arribar a ésser amb una mica de pressa; per això el serpent tocà el fons de les seves fibres mentals intel·lectuals quan els digué que podien arribar a ésser com Déu, mentre que el seu destí i la seva vocació eren molt més alts que el d'esdevenir com Déu: eren d'esdevenir Déu mateix [...]. Som cridats a esdevenir Déu i aquest és el missatge de la joia cristiana» (51/131-132).⁶⁰

A part l'alt valor del text de J. L. Vives aportat en la darrera nota, no serà tal volta sobrerera l'observació del professor Francesco Santi entorn de la mentalitat contemplativa dels ambients cistercencs que Llull certament conegué. Es tracta d'una hipòtesi imaginada, diu, i certament que molt. D'aquell ambient en destaca l'obra de Guillem de Saint-Thierry. D'ell en Llull, i malgrat la hipòtesi apuntada, no deixa de trobar «alcuni element iu particulari della spiritualità e della dottrina di Guglielmo».⁶¹ Si més no, en el punt on som de

60. Val absolutament la pena, penso, escriure aquesta nota per aportar una baula de la tradició entre Llull i Panikkar: «homo vero, ut unaquaque res, ex fine est censendus, vanus est enim ac miserimus si non assequatur finem; perfectissimus vero, ac probe factissimus, si con- sequatur. ¿Finit hominis, quem alium possumus statuere, quam Deum ipsum, aut tibi potest homo beatus acquiescere quem in Deo vult absorbere? Eadem via redendum est nobis ad illum qua aggressi sumus; amor causa fuit condendi nostri, nam ut se nobis tanta illa communicaret felicitas, nos creavit, quo nullum esse evidentius amoris signum potest [...]; amore revertendum est nobis ad nostram originem (quae eadem est finis nos- ter) nempe nostra in Deum caritate [...]; amorem vero necesse est cognitio antecedit: Deus nos, antequam nobis nasceremur, jam diligebat quia jam noverat, jam illi geniti eramus.» L'home, com tota cosa, és considerat pel seu fi, íntim i més íntim si no laconsegueix; perfectis- sim i per tant felix si l'obté. Quin altre fi de l'home podem establir que no sigui Déu mateix, o bé on pot l'home aquietar-se benaurat que no sigui absorbit en Déu i en Ell convertit? Aquest canvi ens retorna a Ell don hem sortit; l'amor fou causa del nostre afaïçonament puix que per comunicar-nos tanta felicitat ens va crear, que no hi pot haver més evident signe d'amor [...]; per l'amor retornem al nostre origen (que és el nostre fi), és a dir, amb la nostra caritat en Déu [...]; l'amor necessàriament ha de precedir el coneixement: Déu, abans no nasquéssim, ja ens estimava perquè ja ens havia creat, érem engendrats per Ell» (Joannis Ludovici VVIVS, *De tradendis disciplinis*, lib. I, cap. IV, in *Opera Omnia* distributa et ordinata [...]. a Gregorio Majansio, Tomus VI, Valentiae: Benedicti Monforti MDCCXXXV, 255-256). Contemplant de Llull Arnau de Vilanova escrita: «U autem sui amoris exhuberantiam patefaceret visibilibus argumentis, humanam sibi naturam in unitate persone coniungens ad delatatis excellentiam sublimavit, ita ut Deus homo et homo Deus posset veraciter affirmari» (ARNAUDI DE VILLANOVA, *Ars catholice philosophiae*, ed. de Josep PARANAU, ATCA 10 (1991) 61-62).

61. FRANCESCO SANTI, «Guglielmo di Saint-Thierry (non) fonte di Raimondo Lullo», en *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agentis dedicata*, ediderunt Fernando Dominguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl et Peter Walter, Steenbrun- gis: in Abbatia S. Petri 1995, 341.

la reflexió, ja podem tenir present aquesta afirmació seva, abans de tornar-lo a citar: «ut Deus homo, homo Deus fieret», que contextualizo i interpreto en nota.⁶² O aquesta altra:

genus enim tuum summus domine, genus dei, sicut dicit apostolus tuus transfrens ethnici sententiam de malo vase in vas bonum: ut non nisi ipsam et vas bonum sapiat. Genus inquam summus dei, dii et filii excelsi omnes, cognatione quadam spiritali.

som, de fet, de la teva raça, Senyor, raça de Déu, com va dir el leu apòstol transferrint la sentència del gentil d'un vas dolent a un vas bo, no pas perquè no l'assaborís ni la del bon vas. Dic que som raça de Déu, tots déus i fills de l'Exceles amb un cert parentiu espiritual...⁶³

Amb menys precisió, potser, però més poèticament tal volta, és el mateix que llegim en Llull. Ho penso així entenent-lo per sota de les expressions de factura més aviat literària. Cert que a primera vista totes poden semblar que es redueixen a «l'alegria» només pel fet de conèixer: conec l'ésser de Déu, reconec el meu i el del meu proïsme, conec l'ésser del món... i el coneixement de l'«ésser» real, des del de Déu al de les coses, és allò que fa néixer l'alegria. Sí, però també més que coneixement. Saltem endins de l'acte de conèixer:

62. «... Cum Verbum caro factum, in tantum ei appropriinquavit, ut se ei coniungeret; in tantum conjunxit, ut uniret, ut Deus homo, homo Deus fieret. Ipsum etiam osculum fidei animae sponsae saepe porrigit et imprimit, cum de memoria communionem honorum, privatam et ei propriam commendans gaudium, gratiam et sui amoris infundit; spiritum ejus sibi attrahens, et suum infundens ei, ut invicem unus spiritus sint / quan el Verb s'ha fet carn, tant s'hi ha apropat que s'hi és junyit; tant s'hi ha junyit que s'hi és unit de manera que Déu es fes home, de tots els béns, li encomana un goig únic, li infon la gràcia del seu amor. L'atrau cap a si mateix el seu esperit i li infon el seu perquè l'un i l'altre siguin un sol esperit» (GUILLAUME DE SAINT-THÉRESEY, *Exposé sur les Cantiques des Cantiques*, texte latin, introduction et notes de J.-M. Déchanet. Traduction française de M. Dumontier (Sources Chrétiennes, 82), Paris: Les Éditions du Cerf 1962, 112-114). El fragment és a l'inici del comentari al Ct 1,1-3 i si d'entrada el bes bíblic és aplicat a la unitat Déu-home reversible en home-Déu, en la segona s'estén a Déu i a l'ànima. Diguem persona humana, fins al punt d'una unitat despetit, afirmació que a continuació s'aplega i fonamenta amb les citacions de Jn 17,21.26. Amb aquest text contínuo est gràtia amoris pro gratia fidei [puix el text s'aplica al fidel creient i no pas al Jesús Spiritus sancti, [el qual, aquest Esperit, és], qui unitas est dilectio Patris et Filii, plenunqu in eo [el fidel creient] gaudium, quod nemo tollat ab ea?», (ibid., 114).

63. GUILLAUME DE SAINT-THÉRESEY, *La contemplation de Dieu. L'oraison de Dom Guillaume*, introduction, texte latin et traduction de Jacques Hourlier, (Sources Chrétiennes, 61 bis), Paris: Les Éditions du Cerf 1968, 100.

Panikkar ho té present sobre les peülades de Tomás d'Aquino: «quien conoce algo llega a ser aquello (que conoce). Este conocimiento completo, que incluye naturalmente el amor, es la forma (humana) de ser: se llega a ser lo que se conoce. El conocimiento es identificación (con lo conocido). Coincidiendo en esto con la tradicional concepción de la escolástica cristiana: *Cum enim omnis cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum* (puesto que todo conocimiento se hace por la asimilación del cognoscente a lo conocido) es frase corriente en Santo Tomás, por ejemplo».⁶⁴ Guillem de Saint-Thierry, amb llenguatge menys acadèmic, ja havia escrit:

Amori vero nostro, affectui nostro illi naturali, sic est amor Dei, sicut corpori nostro anima sua est. Si in ipso est, vivit; sin autem, non nisi mortichum quoddam est quod non sentit quod sentiendum est. Cum autem vivit homo, et sentiens per eum quod sentiendum est sentit, in id quod sentit transformatur, plus in hoc valens amantit affectu, quam vel sensu in corporalibus vel in rationalibus intellectu, et unus spiritus [1C 6,17] efficitur homo cum Deo, cui afficitur

Al nostre ver amor, el nostre natural afecte, així és l'amor de Déu, com al nostre cos és la seva ànima. Si en aquest és, viu; si però no, és talmunt un cadàver que no sent allò que ha d'ésser sentit. Tanmateix quan l'home viu i sent per l'amor allò que ha d'ésser sentit, es transforma en allò que sent, en això més efecte el voler amorós que no pas el sentit en relació amb les realitats corporals o l'intel·lecte en les racionals: en ésser tocat, l'home esdevé un sol esperit amb Déu.⁶⁵

Ens reclama, alger, l'atenció el mot central i bàsic d'aquesta idea, *amor*. Prou bé ho sabem, on no hi ha amor, o un mínim de simpatia, tot rellisca. Sense passió, res de res. És certament per la passió i serenor ensem de l'amor, o de l'odi, en fer el bé o el mal, que les accions humanes transformen i ens transformen. Per això ara, i continuant en aquest excurs, Llull es fonamenta en l'amor. Quan assenyala la dimensió antropològica de les festes, en el fragment citat pàgines amunt, ja ho diu: «Homens son molts qui a les festes

64. Raimon PANIKKAR, «Prólogo. Introducción a la lectura de las Upanishads», en *Upanishads*, Madrid: Siruela 1995, 15.

65. GUILLAUME DE SAINT-THÉRESEY, *Le Miroir de la foi*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, (Sources Chrétiennes, 301), Paris: Les Éditions du Cerf 1982, 168-170. I potser no hi serà de més una precisió lingüística que ho és de sentit: «quodque communiter vocatur Pater et Filius, Spiritus enim est Deus [Jn 4,24], quodque prople vocati oportuit Spiritum Sanctum qui non tam est unius eorum quam in quo apparet communitas amborum, ipsium vocabulum spiritus communicat homini ipse Spiritus Sanctus, ut secundum Apostolum sit homo Dei cum Deo unus spiritus [1C 6,17], et gratia nominis et effectus virtutis» (ibid., 180).

se comensen a alegrar per amor d'elles» (I, 8), com també l'inicial sobre l'entomorament. «Vos sabets que no es nulla marvellia si alegre no es en l'ome qui no ama: car amor es tam bona cosa e tan noble, que null hom sens ella, no es digne que sea alegre» (II, 13). «E emperò, Sènyer, aquest alegre aital [qui no té cura dels altres] no es vertader alegre ni vera amor, que jo m'alegre d'ells (III, 12). «[Tan benahuirat es aquell qui té son esser en amor e en companyia d'aquells homens qui son amadors e servidors vostres!]» (III, 13).

Uns últims fragments amb so de cadència poètica. «Com vos, Sènyer, siats nostre repòs e nostra festa...» (I, 7). «Si alguns homens se volen alegrar e s'volen tots umplir de gog, vinguen a mi; car mi n'trobaran axí ple, com font brollant es plena d'aigua. E si tant es, Sènyer, que venguen a mi e m'damanen on es lo gran tresor per qui hom reeb acabat gog i acabada alegria, sapiais, Sènyer, que jo lur diré que aquell trobaran en la cogitació d'aquell qui ymage-na lo gran bé qui s'segueix en lo vostre esser, com es en esser» (I, 16-17). «Tant Sènyer, cuviment cosa es que lo nostre alegre, lo qual avem en vos, que no capia en nostre cor» (I, 22). «Car vos, Sènyer, m'aveis dada tanta de gracia que on que vaja, vag alegre, e on que estia, son alegre, e on que gir ma cara, son alegre. E so per que assò m'esdevé, Sènyer, si es per so car jo son tot en vos, e vos sots tot gog e alegre» (I, 26-27). «El gozo es aqui el criterio de la realidad, eternal e contemple en aquella, adoncs, son ple e cubert d'alegre dins de la vida fora; e tant ne son ple, que la mar no es tan plena d'aigua» (II, 25).

Redactades aquestes pàgines, ha aparegut la darrera obra de Panikkar, *El rime de l'Ésser*, on trobem l'acolliment i valoració d'aquests tres primers capítols del *Llibre de contemplació en Déu* Lullia. En fa seu el contingut i el sinte-titza així: «de sobte estem orgullosos de ser vius, d'haver nascut, d'haver rebut l'Home, el Cosmos, el Diví i de cooperar amb aquesta vida mateixa del real. Donem un caire humà a la qüestió metafísica i no preguntem *per què*, sinó que simplement ens meravellem que hi hagi Ésser en compte de No-res. Al mateix temps, som conscients que se'ns ha confiat una tasca, que també som

responsables d'aquesta mateixa existència i, per consegüent, que podem no estar a l'altura del paper que hem de representar».⁶⁷

4. RECUPEREM ELS LEMES

Si amb ells hem començat aquestes pàgines, ho serà amb ells de cloure-les.

Un vers de Carles Riba fora de context, col·locat en un altre. Prové del segon sonet del llibre *Salkvalge cor* que amb el primer porta per lema «Omne animal». Aquests dos mots—no ho diu el poeta—són els finals d'un breu pensament de Pascal, «la nature de l'homme est tout nature, *omne animal*».⁶⁸ En el poema, el vers es refereix a Déu—«oh Tu que els fins preserves contra el mal», diu el precedent—i el segueixen els del tercet darrer: «deixa'm servir-Te en el que se m'enduu, conèixer-Te en el que m'és fosc de Tu, créixer en la carn que per l'ànima és meval». *Omne*, un substantiu neutre que significa el tot, la totalitat amb el neutre *animal*, això és, animal de la natura viva. Una aposició de *animal a omne*, o bé de *omne a animal*? Nom doble, al capdavant, que expressa exactament la idea pascaliana: d'animalitat ho és tot, en l'home. No és animalitat una manera de dir, ànima o esperit inclos, que tot és creatura? La carn del poeta i la seva ànima en creixença per a conèixer i servir l'«Autor joïós a Qui tot goig s'eleva!». I els autors del vers, en aquestes pàgines, també poden ser Lull i Panikkar, que joïosos ofereixen el goig de descobrir l'alegria al lector. Per què no? Sense deixar de connotar Déu... i la Vida. Per què no, també? I el goig d'assabentar-se'n s'alça vers Ell i Ella content. L'ànima, moguda per l'alegre creador, retorna delerosa vers allò que la delecta, l'enjogassa... ho ha rimat un Dant Alighieri poeta o teòleg?⁶⁹

El segon lema fusiona la doble lectura. És tret del preàmbul de Harvey Cox escrit per a la versió francesa de la seva obra *The Feast of Foods*.⁷⁰ La nostra carn enlaira pel goig la copa i la mostra ànima honora l'alegria. Així de poc

66. R. PANIKKAR, «El silenci de la palabra. Polaridades no dualísticas», 31. L'«aqui» de la citació es refereix al text del *Bhavadaraya Upanishad*, que Panikkar comenta. S'hi parla de la manca concupiscència sinó per amor.

67. R. PANIKKAR, *El rime de l'Ésser*, 525.
68. Cf. la versió catalana de Joan Gomis, *Pensaments*, Madrid: Seminarios y Ediciones 1972, 51 (núm. 121): el text francès continua així: «Il n'y a rien qu'on ne rende naturel. Il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre» (Ll. Lafuma] 630 - Ll. Brunschwig] 94).

69. «L'ànima, en sa ignorància, senzilleta; però moguda per l'Allegre Autor», a tot el que és plaent camina dreta»—versió de J. M. de Sagarra—(Purg. XVI, 88-90). Per a un lector solacer resta comprovar si aquests versos de Dant no són al centre per poc de la *Divina Comèdia*.

70. Harvey Cox, *La fête des foods. Essai théologique sur les notions de fête et de jantaise*, Paris: Éditions du Seuil 1971, 11.

seriós per als massa seriosos, però «*Fantasy is also uniquely human*»,⁷¹ ens diu el teòleg. I per la fantasia brindem haver la joia de l'esperit. Elevem la copa contents per les paraules de Llull i les de Panikkar: Fins potser ens retornem «intuïcions prèvies al llenguatge mateix».⁷² Honorem la Vida i la redescoberta alegria s'elevà vers l'Autor joïós,

«... Tu me n'has dat poder,
natura jo i, en mi, tot animal»,

C. Riba (del sonet primer).

(Prego, del lector, un cop d'ull a la darrera nota).⁷³

OBSERVACIONS CRÍTQUES SOBRE LA CONFESSIO ILERDENSIS D'ARNAU DE VILANOVA I TRANSCRIPCIÓ D'UNA LLETRA SEVA DESCONEGUDA ADREÇADA AL REI JAUME II*

Jaume MENSA I VALLS

Original rebut: 08/04/2013
Data d'acceptació: 15/05/2013

Adreça: Departament de Filosofia
Edifici B7, Facultat de Filosofia i Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona
08193 BELLATERRA (Barcelona)
E-mail: jaume.mensa@uab.cat

Resum

L'objectiu d'aquest article és estudiar alguns aspectes de la *Confessio Ilerdensis de spurcitis pseudo-religiosorum* d'Arnau de Vilanova: contingut, data, circumstàncies històriques, fonts, relació amb altres obres arnaldianes, especialment amb les escrites immediatament abans. La *Confessio Ilerdensis* és la primera obra inèdita de la llista cronològica d'obres espirituals d'Arnau de Vilanova. S'ha conservat en cinc manuscrits. L'article consta de tres parts i un apèndix: una introducció que planteja les qüestions més generals; el cos de l'article, que estudia el contingut de l'obra; i les conclusions. En apèndix, és transcrita una lletra fins ara desconeguda, amb la qual, segons el còdex d'Oxford, Bodleian, Lat. Misc. C 75, Arnau de Vilanova hauria enviat la *Confessio Ilerdensis* (en realitat, la *Philosophia catholica*) a Jaume II.

Paraules clau: Arnau de Vilanova, *Confessio Ilerdensis*, falsos religiosos, polèmica escatològica.

* Aquest article és resultat del projecte de recerca «Corpus Digital de la Ciència a la Corona d'Aragó i el seu context llatí i romànic: Arnau de Vilanova», aprovat pel llavors Ministerio de Ciencia e Innovación, FF12011-29117-C02-02 (FILO).

71. Harvey Cox, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1970, 8.

72. George STEINER, *La poesia del pensament. De l'hellenisme a Celan*, Barcelona: Arcàdia 2012, 11.

73. «La vida va continuar, més trista, però viva [...] i jo em vaig tancar a escriure sobre el mal perquè tenia moltes coses que em ballaven pel cap» (Jaume Cabré, *Jo confesso*, Barcelona: Proa 2011, 930-931)... el contrapunt és una figura musical... també una realitat en la vida.