



## Introducció al més enllà en l'opus lul·lià

### Introduction to the afterlife in the work of Ramon Llull

XAVIER BONILLO HOYOS  
xbonillo@uoc.edu

*Universitat Oberta de Catalunya*

**Resum:** El present article analitza la concepció sobre alguns temes del més enllà en la obra de Ramon Llull, a partir d'alguns dels temes recurrents de l'escatologia del segle XIII. Com la certesa del paradís i de la seva descripció, les característiques dels àngels o la salvació de l'ànima.

**Paraules clau:** Ramon Llull; teologia; escatologia; angeologia; paradís; ànima

**Abstract:** This paper analyzes the conception of some questions of the afterlife in the work of Ramon Llull, from some of the themes of thirteenth century eschatology, as the certainty of paradise and its description, the characteristics of angels or the salvation of the soul.

**Keywords:** Ramon Llull; Theology; Eschatology; Angeology; Paradise; Soul

DATA PRESENTACIÓ: 03/09/2014 ACCEPTACIÓ: 04/12/2014 · PUBLICACIÓ: 15/12/2014

SCRIPTA, *Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 4 / desembre 2014 / pp. 221 - 246  
ISSN: 2340-4841 · doi:10.7203/SCRIPTA.4.4046

## I. Introducció

Des de temps immemorials i en les cultures més diverses ha existit, i d'alguna manera encara es dona, una constant preocupació per les raons i per les circumstàncies que han de determinar els darrers instants de la història de la humanitat i del que s'ha d'esdevenir en acabat. Aquestes reflexions es desenvolupen igualment en la tradició cristiana occidental. De fet, per essència i per principi, el cristianisme és una religió de salvació: el Fill de Déu encarnat va oferir proves de la vida futura als seus deixebles amb el seu sacrifici i amb la seva resurrecció. Aquesta finalitat salvífica va generar una concepció escatològica pròpia: a imatge de Jesucrist, els cristians ressuscitaran al final del temps. Aquesta revelació era recollida als *Evangelis* i al darrer llibre del Nou Testament, l'*Apocalipsi*, mitjançant uns mètodes analítics particulars i simbòlics que tendien a reflectir el pensament majoritari i a focalitzar la ideologia defensada per l'ortodòxia (Álvarez Palenzuela 1999: 11 i Carozzi 1999: 7).

La Bíblia va ser, des de molts punts de vista, el text que més va influir en la societat medieval. I, com no podia ser d'una altra manera, va ser el principi i fonament de qualsevol reflexió teològica sobre l'altre món. Quant a l'escatologia, resulta especialment important el primer llibre, el *Gènesi*, ja que en les seves pàgines s'insinuen les primeres nocions de l'existència d'un altre món, del pecat, de la condemna dels homes, de la terra promesa i d'un paradís perdut, que només es podrà recuperar en un futur més o menys incert. Pel que fa al Nou Testament, tal vegada, per a la interpretació medieval dels textos sagrats, l'*Evangelí* més important és el de *Joan*; ja que, a banda de la seva càrrega filosòfica, Jesucrist és associat metafòricament amb la llum, amb el Verb, amb l'anyell sacrificat, amb el bon pastor i es distingeix entre les interpretacions literals i espirituals del text. Finalment, l'*Apocalipsi*, fonament de moltes de les reflexions sobre l'altre món a l'edat mitjana, consisteix en una profecia sobre la fi del món amb una gran càrrega simbòlica (Cook i Herzman 1985: 23-44).

L'especulació sobre aquests aspectes es va mantenir durant tota l'edat mitjana en les societats cristianes i apareix d'una o d'altra manera en les obres de tots els escriptors i pensadors medievals. Aquest va ser el cas del primer gran escriptor en llengua catalana, Ramon Llull (1232-1316), considerat tradicionalment el primer autor medieval que va tractar temes teològics i científics en llengua vulgar. La voluminosa obra del mallorquí, riquíssima per la seva varietat temàtica i estilística, ofereix una aportació important, per la seva originalitat, a l'estudi de les visions de l'altre món medievals. Sense perdre de vista que Llull no deixa de ser un autor medieval que parteix i elabora les seves argumentacions a partir de la tradició. Gràcies a aquestes dues característiques complementàries, els estudis de la seva obra permeten distingir clarament les seves aportacions personals dels fonaments tradicionals de què partia. Justament en la plenitud d'un segle com el XIII, que es va caracteritzar des del punt de vista intel·lectual i científic per la culminació d'una sèrie de processos que van canviar d'una manera decisiva la manera d'interpretar el món i l'home.

Tal vegada per altres camins i amb tota seguretat amb objectius diversos, aquests canvis i aquestes noves concepcions sobre el món, l'home i la vida futura es reflecteixen en l'extensa producció de Ramon Llull (1232-1316). De fet, els fonaments de l'Art són radicalment medievals i fruit de la conjuntura intel·lectual en què van aparèixer. La metodologia lul·liana, com la majoria dels pensadors medievals, partia d'una concepció ordenada, harmònica, jerarquitzada i interdependent de la realitat sensible i espiritual. En aquest sentit, tots els fenòmens naturals o morals s'explicaven en relació als principis de la fe. Des d'aquest punt de vista, gran part de la seva obra resulta especialment il·lustrativa de la sensibilitat o de les possibles necessitats d'una gran part de la societat medieval a la qual pretenia adreçar-se.<sup>1</sup>

## 2. La cosmologia lul·liana

### 2. 1. Precedents

Al món antic, hi havia dues concepcions de l'univers físic: una de popular i una altra de científica. La visió popular descrivia la terra com un pla dins un univers rectangular i tancat com una caixa. En aquesta caixa hi havia dos nivells: el de la terra i el del cel. A la terra vivien els homes i els àngels. Al cel, Déu i Jesucrist, que en el futur havien d'acollir els homes i els àngels. Els damnats, en canvi, passarien la resta de l'eternitat en un lloc desolat i indeterminat semblant a l'infern. La concepció científica va ser desenvolupada per Aristòtil (384-322 ac) i Tolomeu (85-160). Tots dos rebutjaven les descripcions populars i consideraven la terra una esfera central rodejada d'altres esferes concèntriques. Com que la concepció popular era més propera a la donada per la *Bíblia*, la majoria de teòlegs no es van interessar per aquests temes i, en general, el cel, les estrelles i els moviments del sol o de la lluna no feien part de les seves doctrines religioses, excepció feta d'alguns texts que defensaven el model científic. Això va canviar radicalment amb la irrupció de la física aristotèlica a les universitats medievals. Aleshores, el sistema geocèntric va ser adoptat pels teòlegs escolàstics, que estaven d'acord amb Aristòtil en el fet de considerar que l'univers estava format per diverses esferes i nivells concèntrics. D'una altra banda, els astrònoms medievals es van començar a interessar pel moviment dels cossos celestials, van començar a especular sobre la localització del cel i de l'infern i van començar a desenvolupar teories sobre els esdeveniments meravellosos que es donarien a la terra després del judici final (McDannell i Lang 1988: 80-82).

---

1 Les obres que s'han tingut en compte en aquest estudi són les següents: *Llibre de contemplació* (1273-1274), *Llibre contra Anticrist* (1273-1283), *Llibre de demostracions* (1274-1276), *Doctrina pueril* (1274-1276), *Llibre del gentil e dels tres savis* (1274-1276, des d'ara *Llibre del gentil*), *Llibre dels àngels* (1276-1283), *Llibre d'Erast e d'Aloma e de Blaqueria son fill* (1276-1283, des d'ara *Blanqueria*), *Disputatio fidelis et infidelis* (1288-1289, des d'ara *Disputatio*), *Llibre de meravelles* (1288-1289), *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (1288-1289, des d'ara *Quaestiones*), *Cent noms de Déu* (1292), *Arbre de Ciència* (1295-1296), *Llibre dels articles de la fe* (1296), *Dictat de Ramon* (1299) i *Llibre de virtuts e de pecats* (1312-1313).

Aristòtil dividia el món físic en dues regions: la terrestre (que arribava fins a l'esfera lunar i que es caracteritzava pel canvi incessant) i la celeste (entre la lluna i les estrelles fixes, en la qual el canvi era pràcticament inexistent). En tot cas, els canvis eren provocats per quatre causes: la material (de la cosa determinada, que provocava un canvi de substància), la formal (de l'estructura imposada, que provocava un canvi qualitatiu, com el que patiria un cos ressuscitat al paradís), l'eficient (de l'acció, que provocava un canvi quantitatiu) i la final (de la finalitat de l'acció, que provocava un canvi de lloc o un moviment). Encara que Aristòtil parlava de cinquanta motors immòbils, el seu concepte de Déu coincidia amb el d'un motor immòbil associat al de les estrelles fixes. És a dir, l'esfera més externa del món. Per Aristòtil, aquest motor immòbil era el primer motor, per bé que estrictament no es diferenciava en res dels altres motors o intel·ligències. Els autors medievals van assimilar aquest primer motor immòbil a Déu i van afegir dues esferes més a les nou esferes aristotèliques habituals: la desena, on es trobava el primer motor immòbil, i l'onzena, on es trobava el cel empíri. Totes dues van ser assimilades a les aigües que hi havia damunt del firmament segons la *Bíblia*. El cel empíri va aparèixer com una esfera celeste autònoma durant el segle XII, quan va ser descrita per alguns teòlegs com un lloc d'absoluta lluminositat, en el qual Déu, els àngels i els sants residien per tota l'eternitat. Amb tot, el cel empíri no transmetia la llum, perquè es tractava d'una esfera transparent, invisible i immutable, després de la qual no existia res més (Grant 2001: 84-87, 102 i 164). Literalment, el cel empíri era considerat un lloc de flama brillant, d'una magnífica i esplendorosa lluminositat. Els autors medievals assumien que, com a lloc lluminós, no podia estar format pels quatre elements que formaven la matèria (és a dir, aigua, terra, foc i aire). El cel empíri havia d'estar format per un cinquè element més noble, conegut amb el nom de *quinta essència*, que devia ser alguna cosa força semblant a la llum pura.

En aquest sentit, cal afegir que no es pot parlar de la cosmologia medieval, sense fer referència al concepte de llum. Segons la filosofia neoplatònica, la llum no era una matèria com els quatre elements, sinó una mena de força que donava forma a les coses. De vegades, era considerada com alguna cosa divina, com una emanació de Déu. La llüissor, per tant, no era una propietat dels objectes, sinó una qualitat donada per la participació de l'objecte en Déu, en la llum divina. En els metalls preciosos, per exemple, es pensava que la llum havia anat conquerint matèria d'aquests objectes fins a fer-los més lluents i d'aquesta manera reflectien la bellesa transcendent de l'altre món i demostraven el seu origen diví. De la mateixa manera, els cossos dels sants havien d'irradiar més llum que algú que havia de ser purificat al purgatori i, quan Déu renovés l'univers al final dels temps, la lluminositat original de l'univers seria restablerta amb més intensitat. Aleshores, els elements serien dominats igualment per la llum. La terra tindria una capa semitransparent com el vidre, l'aire seria lluminós, l'aigua cristal·lina i el foc acabaria sent tan brillant com les estrelles. En canvi, l'infern seria el regne de la foscor (McDannell i Lang 1988: 82-84).

## 2.2. *Cosmologia lul·liana*

Segons la cosmologia lul·liana, hi havia un total de tretze esferes: la primera es corresponia amb la terra, la segona amb l'aigua, la tercera amb l'aire i la quarta, completant els quatre elements, amb el foc. A continuació, la cinquena esfera era la de la Lluna, la sisena la de Mercuri, la setena la de Venus, la vuitena la del Sol, la novena la de Mart, la desena la de Júpiter i l'onzena la de Saturn, que eren considerats els sets planetes errants. I finalment, la dotzena esfera es corresponia amb el firmament (on hi havia els dotze signes del zodíac) i la tretzena amb el cel empiri, immòbil i etern (a diferència dels altres), habitat per Jesucrist i la Verge i els àngels i les ànimes dels sants (Pring-Mill 1961: 78). Normalment, les dotze primeres esferes formaven part de l'astronomia i de l'astrologia, mentre que la tretzena, del cel empiri, formava part estrictament de l'escatologia, assimilada al paradís.

Al *Llibre de contemplació*, la descripció del cel es limita a la caracterització del lloc, la seva situació i la descripció de la glòria. El paradís és el lloc més alt que està sobre la terra. Aquest espai és tan llarg i ample, perquè els benaurats han de gaudir de grandesa i d'amplitud; que és una grandesa, una bellesa i una bondat que es corresponen a la glòria dels àngels i dels homes en presència de Déu. Déu va ordenar el paradís segons la natura espiritual i corporal, perquè els homes gaudeixen de la glòria de Déu a través de la vista corporal (ulls) i espiritual (ànima). Els homes que són al paradís estan en l'amor, en la gràcia i en la misericòrdia de Déu. La glòria, en definitiva, per les tres obres de glòria de la Trinitat és el bé suprem; que, en els éssers inferiors, es correspon amb l'eterna generació contra pena i corrupció (*OE* II: 166-167, 225-227 i 262-265). Aquesta concepció de la glòria esbossada al *Llibre de contemplació*, resulta molt més clara al *Llibre de demostracions*, en l'única referència del volum a qualsevol aspecte relacionat amb el cel, on es diu que la glòria consisteix en la revelació del secret suprem de la Trinitat. Si aquest bé suprem no fos trinitari, no es donaria cap secret revelat als bons ni cap secret fóra amagat als condemnats (*ORL* XV: 383-384).

A la *Doctrina pueril*, Llull pràcticament reprèn les mateixes idees exposades al *Llibre de contemplació*. El paradís consisteix en la visió i en la presència de Déu. Aquí es demostra l'existència de Déu, la seva unitat, la seva Trinitat i la seva essència, vista pels ulls corporals (que veuran Crist) i pels espirituals (ànima). Al costat de Crist, hi ha la Verge, els àngels i arcàngels, els màrtirs, els profetes i els sants. La glòria és eterna i gran perquè la memòria recorda i l'enteniment entén (que són dues de les tres potències de l'ànima) que durarà eternament, en perpètua lloança de Déu (*NEORL* VII: 24-26 i 282-286).

Al *Llibre del gentil*, en canvi, l'interès del mallorquí se centra a justificar l'existència del cel i la necessitat de la glòria. Com que aquesta vida no és el lloc adequat per a la glòria de l'ànima racional; sense cel, no hi hauria res que donés la perfecció de la glòria a les criatures, per tal de demostrar la perfecció de Déu. La glòria celestial fortifica la fe i, si no es donés, tampoc no hi hauria penes infernals. Al cel, Déu dóna glòria als sants a partir de la voluntat i de l'enteniment de les ànimes i de la Trinitat, quan poden veure la humanitat de Crist, de la Verge, dels àngels i els arcàngels, dels màrtirs, de les verges i dels confessors. En definitiva, al cel tots cantaran i lloaran Déu eternament, sense necessitat de menjar, de beure ni de copular (*NEORL* II: 122-126 i 150-153).

Al *Llibre de meravelles*, als *Cent noms de Déu* i al *Llibre de virtuts e de pecats* hi ha breus referències en el mateix sentit que les obres anteriors. A la primera, Llull recorda que el cel empiri és un lloc disposat per la glòria i per la benaurança, on els àngels i els sants contempen Jesucrist i la Verge (*OS II*: 75-76). A la segona, sosté que la glòria eterna fa l'home company de gràcia i de perdó de Déu. Una glòria que consisteix en la seva obra glorificadora, per la qual els homes són beneïts amb la visió i amb la possessió eterna de Déu (*ORL XX*: 104-105, 112-113 i 142-143). A la tercera destaca, com havia fet amb l'existència de la resurrecció en aquesta mateixa obra, que la glòria s'ha de creure per fe, ja que no es pot imaginar o veure. Altrament, s'injuria Déu (*NEORL I*: 58-60).

De tota manera, la descripció del cel més original i completa és la que Llull fa a l'*Arbre de ciència*, amb l'habitual simbologia de l'arbre i desenvolupant tots els conceptes creats en la seva Art. Les arrels de l'arbre són els mèrits guanyats. El tronc és la duració dels mèrits i de les culpes; que no tindran fi, perquè la justícia de Déu pugui jutjar. Hi ha dues branques: infern i paradís. El paradís és al cel empiri, damunt del firmament. És ple de llum, de la qual es vestiran els cossos glorificats que lluiran més que aquella llum i la del sol. Llum de llum que durarà eternament, major en alguns cossos que en els altres, segons els mèrits. Al paradís es glorificarà eternament Déu recordant, entenent, estimant i lloant i Ell mateix es donarà objectivament com a glòria eterna. Al cel empiri hi ha les ànimes dels sants que veuen i contempen Déu, cara a cara i ull espiritual contra ull espiritual. Als llocs més baixos, però, cap ànima no pot veure Déu sense un mitjancer. Per aquesta raó, i per donar glòria als sants i major esperança en la resurrecció general, el cos de Jesucrist va pujar al cel, va salvar la humanitat i va treure les ànimes dels sants de l'infern i les va dur al paradís, on ha de ser Jesucrist a causa de la seva noblesa divina. A continuació, l'arbre consta de dos rams: un de la branca del paradís i l'altre de la branca de l'infern. El ram del paradís es desplega en tres rams: justícia, gràcia i passions. Les fulles tenen començament, però no tenen final. Tot el que Déu ha creat ho ha fet per un fi sobirà. Així doncs, tot el món ha estat creat per la sobirana memorabilitat, intel·ligibilitat i amabilitat. La glòria dels sants serà alegria: no hi haurà corrupció ni generació i cessaran les accions i les passions en els cossos dels justos. Al cel empiri els àngels i els sants seran davant de Crist en rengleres ordenades per la grandesa de bondat, justícia i caritat. Aquesta situació serà immòbil i eterna. El temps etern no tindrà moviment. Els cossos glorificats en glòria seran moguts en temps d'un lloc a un altre, movent-se a voluntat per bondat i plaer, sense diferència de temps i sense successió de moviment. Els sants es mouran lliurement d'un lloc a un altre. Siguin on siguin tindran glòria, perquè la diferència d'un lloc a un altre no esgotarà la glòria eterna del cel empiri (i també del firmament) a causa del plaer que experimentaran els sants en el seu moviment. Les flors de l'arbre eviternal són glorificacions eternes (com glorificació de bonificar, magnificar, durar, posificar, entendre, estimar, virtuïficar i verificar, tots ornats i abillats de glòria). Els fruits són els acompliments de les finalitats de les parts reals que són les substàncies dels sants (com el fruit de totes les dignitats) (*OE I*: 709, 730-739 i 975-976).

Finalment, al *Llibre dels articles de la fe*, Llull torna als arguments habituals. El cel empiri és el lloc on els sants reben la glòria i no hi ha corrupció ni pecat. A diferència de la resta d'homes, Jesucrist gràcies a la seva noblesa, innocència, santedat, puresa i absència total de culpa, va poder pujar directament al cel i va poder salvar el gènere humà (*NEORL III*: 61-62).



### 2.3. La glòria dels àngels

L'angelologia cristiana parteix de la jueva, que considerava els àngels un mitjà de comunicació entre Déu i l'univers, entre Déu i els homes. Mentre que els àngels formaven l'exèrcit del reialme de Déu, els dimonis formaven el del reialme satànic, a causa de la seva rebel·lia contra l'autoritat divina. A l'Antic Testament, els àngels són els que tenen cura del poble Déu (tothom té el seu àngel de la guarda) i intercedeixen pels homes davant de Déu. Aquests àngels s'organitzen en tres jerarquies, que se subdivideixen en tres ordes cada una, fins a un total de nou. Alguns tenen nom i els quatre principals són tradicionalment Miquel, Rafael, Gabriel i Uriel. Al Nou Testament (*Lluc* 1, 21; 2, 9 i *Actes* 5, 19; 8, 26; 12, 7; 12, 23), en general, i a l'evangeli de Mateu (*Mateu* 28, 3), en particular, es limita l'activitat dels àngels a missatgers i vicaris de la voluntat divina. L'exegesi medieval els defineix com a substàncies creades (ens reals i no al·legories, que serveixen Déu), substàncies completes, espirituals (purs, sense matèria en la seva composició, però inferiors i distints a Déu). Les seves característiques principals són la simplicitat (per bé que l'única simplicitat pura és la de Déu), la incorporeïtat (sense dimensions i sense dependència de la matèria), la immaterialitat (són perfectament espirituals i independents del cos) i l'espiritualitat. La discussió sobre aquest darrer punt va generar dos grans corrents de pensament entre els teòlegs cristians: els que creien en l'absoluta espiritualitat dels àngels (com Gregori el Gran (540-604), Pere Llombard (1100-1160), Bonaventura de Bagnoregio (1217-1274) o Tomàs d'Aquino (1225-1274)) i els que no (com Jeroni (347-420), Agustí d'Hipona (354-430), Pere Abelard (1079-1142) o Honori d'Autun).

Al *Llibre de contemplació*, l'angelologia no sembla un dels temes destacats de l'obra. En aquest cas, Llull descriu la creació dels àngels i el seu lliure albir (la seva llibertat, després de la seva creació, d'escollir entre el bé i el mal per a tota l'eternitat). Els considera éssers creats per a la glòria del paradís i descriu la seva immaterialitat. Déu va voler crear unes substàncies espirituals, immortals i incorruptibles, que no poden ser vistos perquè són substàncies sense cos, anomenades àngels. Déu els va crear tots al mateix moment del no res amb la voluntat de fer el bé. I els va conformar bells, bons, ràpids i de substància subtil, per la qual cosa no ocupen lloc ni són vistos. La substància simple dels àngels, sense cap composició elemental, està constituïda per forma, subjecte i conjunció entre la forma i l'objecte. Els àngels que van triar la gràcia de Déu van ser confirmats eternament i actuen sempre segons la primera intenció. La gràcia rebuda va ser tan gran, que des que van ser creats, van començar a estimar, a honrar i a conèixer Déu; que els va atorgar el paradís com a lloc on lloar-lo, estimar-lo i servir-lo. Com que els àngels volen viure en Déu, que és font de vida, estimen els homes que tenen fe, perquè Déu els estima (*OE* II: 136-138, 163, 175-177 i 255-257).

En canvi, el *Llibre dels àngels* (*ORL* XXI: 305-375) és un dels exemples més elaborats de l'angelologia lul·liana, explicada a partir de set dignitats (bondat, grandesa, poder, saviesa, amor, justícia i perfecció) en sis distincions sobre l'ésser dels àngels, la seva disposició, la fruïció de la divinitat, la seva parla (o *locutio*), la seva glòria i, finalment, la pena dels dimonis (com a àngels caiguts). En la primera distinció la idea fonamental és la conveniència natural que es dona entre les potències

i els actes en els àngels. És a dir, entre les dignitats divines i les dignitats creades (o qualitats) i l'essència (enteniment, voluntat i memòria) dels àngels. La segona distinció (de la disposició) descriu, l'essència, l'ens, la substància, les propietats i les condicions dels àngels, ordenades a partir de les set dignitats esmentades. La tercera distinció (de la fruïció) descriu com l'essència dels àngels frueix la divinitat a partir de la relació de semblança donada entre els atributs divins i les dignitats creades. A la quarta distinció, Llull explica com parla cada àngel amb si mateix, com parlen els uns amb els altres i com parlen amb els homes. La cinquena distinció dóna notícia de la glòria dels àngels en Déu, en ells mateixos i amb la resta d'àngels, en la pena dels dimonis, en la glòria dels homes justs i en la pena dels condemnats. Finalment, la sisena distinció exposa la pena dels àngels caiguts, reproduint l'esquema temàtic de la distinció anterior.

Continuant amb el *Llibre dels àngels*, Llull justifica la necessitat del coneixement dels àngels per la seva noblesa i perquè permeten conèixer i estimar Déu. Gràcies a la participació dels homes i dels àngels en la divinitat i, implícitament, al fet de compartir la mateixa finalitat. Llull considera que l'àngel posseeix una única forma comuna a les tres potències, que les manté unides. Des d'aquest punt de vista, les tres potències són la matèria d'aquesta forma única i comuna, que diversifica els àngels. De tota manera, aquesta matèria és tan simple que garanteix la immortalitat dels àngels i fa que cada individu es constitueixi en la seva pròpia espècie. D'una altra banda, les propietats dels àngels provenen de la influència de les dignitats divines i han estat creades a semblança d'elles en cada qualitat angelical. De fet, la perfecció de les dignitats de Déu exigeix l'existència d'unes criatures espirituals semblants i que tinguin com a finalitat la fruïció de l'essència divina. La recepció dels àngels de la divinitat és passiva, perquè necessiten la creació prèvia i perquè participen de les dignitats. Les dignitats creades dels àngels, justament, són el que els permet la contemplació eterna de Déu, com una il·luminació de les dignitats que perfecciona la seva naturalesa limitada.

Pel que fa a les propietats naturals de l'essència angèlica, al *Llibre dels àngels*, Llull insisteix en el fet que aquestes propietats han de ser semblants a les dignitats divines, altrament suposaria una mancança de les dignitats (cosa que és impossible) i els àngels no podrien rebre lliurement la influència de les dignitats divines. Les propietats o qualitats dels àngels (bondat, grandesa, poder, saviesa, amor, justícia i perfecció) són creacions i imatges que representen les dignitats divines, amb la finalitat que siguin enteses i estimades. Amb aquestes set propietats, els àngels contemplen i frueixen les dignitats divines i els seus actes interns i externs. Descriuint el funcionament d'aquesta mateixa essència divina i de la seva eterna activitat es pot conèixer en què consisteix la glòria de l'altre món, com a contemplació d'aquesta activitat eterna que reflecteix la vertadera magnitud de la divinitat inassolible en vida. La semblança entre les criatures i el seu creador exigeix la concordança en l'estimació de les criatures i, consegüentment, la concordança en l'estimació entre les mateixes criatures que comparteixen una causa primera. Les quatre condicions que els defineixen són les següents: immortalitat, lloc, temps i moviment. La immortalitat es dóna per la seva essència i per la indissolubilitat de la seva matèria (incorruptible) i de la seva forma (simple, sense entrebancs materials). La natura de l'àngel s'adiu molt més al cel (lloc espiritual) que a la terra (lloc corporal).



Gràcies, precisament, a la seva espiritualitat i a la seva simplicitat, els àngels poden ser al seu lloc i en el lloc de les coses corporals a semblança de l'omnipresència divina. Com que els àngels tenen començament, el seu temps és durable i immutable per semblança de les seves dignitats creades a les dignitats divines. Els àngels es mouen incessantment per tal de tenir major ús de les seves dignitats creades als llocs on s'augmenta la seva virtut. Aquest moviment dóna raó de la immobilitat de Déu (infinit i omnipresent) i no té impediments de temps ni de lloc, perquè cada àngel té el seu temps i lloc. Així doncs, l'àngel es pot moure d'un lloc a qualsevol altre en un instant, com la imaginació de l'home, com la grandesa i la saviesa de Déu. És a dir, es mou com els raigs del sol en un vidre. Els àngels poden parlar amb els homes justos gràcies a les qualitats comunes semblants a Déu i parlen directament a la seva essència (en el seu enteniment, en la seva voluntat i en la seva memòria). La finalitat dels àngels quan parlen als homes justos és recordar-los per què van ser creats i multiplicar les seves propietats. També parlen amb els homes injustos per fer-los veure la seva contrarietat amb Déu i corregir-los. De la mateixa manera, els dimonis parlen amb els homes justos per temptar-los i amb els injustos per encegar el seu enteniment.

Com a conclusió, al *Llibre dels àngels* es descriuen dos graus de glòria angelical: en Déu (primera intenció) i en ells mateixos (segona intenció). El primer grau és donat per la glòria dels àngels en conèixer i en estimar Déu. En aquesta fruïció es distingeixen dos actes: l'acte de forma i l'acte d'operació. Els àngels coneixen i estimen aquests dos actes, que no es distingeixen en essència. D'una altra banda, el segon grau de la glòria és exigit per la grandesa de la justícia divina. Aquesta glòria es rep en els actes de les potències, complint les condicions i les propietats d'aquests ens. Tot plegat en un instant sense diversitat de temps. És a dir, la glòria dels àngels es forma per la glòria que coneixen i estimen de Déu. És una glòria per la segona intenció provinent de la primera, la finalitat de la qual és fer conèixer i estimar la primera glòria (la glòria de Déu en Ell mateix). La grandesa de la glòria dels àngels rau en la seva essència: la memòria recorda que sempre recordarà en l'àngel glòria, que la voluntat tindrà sempre aquesta glòria, sense final, i l'enteniment entén que sempre entendrà glòria en l'àngel i la voluntat igualment, cada potència en ella mateixa i cada una en les altres.

La segona gran reflexió lul·liana sobre els àngels es dóna al *Llibre de meravelles*. L'excusa per la descripció doctrinal dels àngels (OS II: 69-75 i 371-373) arriba a través d'una imatge tòpica de l'arcàngel Miquel alat i amb una balança per jutjar els bons i els mals actes dels homes el dia del judici final.<sup>2</sup> La primera qüestió tractada a la novel·la és saber si els àngels existeixen o no.

---

<sup>2</sup> L'arcàngel Miquel és descrit a les escriptures com a cap suprem dels exèrcits divins (*Daniel* 12, 1) i com a cap dels àngels i, sobretot, fa part de l'imaginari cristià pel combat que sosté contra Satanàs a l'*Apocalipsi* (12, 7). El culte es va escampar des d'Orient a les regions d'Occident dominades culturalment (per exemple, a Sicília i a Roma). L'arcàngel és l'encarregat de conduir les ànimes al judici final i pesar-les. La llegenda diu que l'arcàngel s'aparegué a Alfons d'Aragó al setge de Saragossa al segle XII. A partir del segle XIII es poden trobar representacions de l'arcàngel abillat com un cavaller croat. Miquel representa, al costat de Gabriel i Rafael, el cim de la jerarquia angèlica: «Et putant illi Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur: quis ut Deus? Gabriel: fortitudo Dei; Raphael: medicina Dei, nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum» (*Sententiae*: 352). La caracterització de Llull de l'arcàngel era l'habitual de l'època.

El Doctor Il·luminat parteix de la idea que els àngels són les criatures més semblants a Déu, que són criatures corporals, invisibles i les criatures que més coneixen i estimen Déu. Si els àngels no existissin, Déu no estimaria la seva semblança. Per tant, els àngels existeixen. A continuació, demostra l'existència dels àngels partint de les seves qualitats creades a semblança de les dignitats, en uns termes pràcticament calcats als del *Llibre dels àngels*. Cada una de les potències de l'essència dels àngels (que es corresponen exactament amb les tres potències de l'ànima) s'encarrega d'acomplir l'activitat determinada de cada persona de la Trinitat: la memòria dels àngels recorda Déu (perquè Déu és recordable, segons la terminologia correlativa), la intel·ligència dels àngels entén Déu (perquè és intel·ligible) i la voluntat dels àngels estima Déu (perquè Déu és estimable). D'aquesta manera, els àngels tenen un visió completa i perfecta (segons la seva pròpia natura de l'essència de Déu) recordant, entenent i volent. Així es clou perfectament l'explicació del coneixement diví per part dels àngels que, justament, és el que els defineix com a criatures. L'explicació de Llull és molt interessant, sobretot, perquè és una clara mostra de les possibilitats explicatives que ofereixen els correlatius dins de la metodologia artística. Déu, com a creador, ofereix a les seves criatures la possibilitat de conèixer-lo, estimar-lo i, per tant, d'entendre'l. Aquest primer moviment de la divinitat cap a les criatures, les determina ontològicament semblants (en potència); però, cal que sigui completat per un altre moviment de la criatura cap a Déu (correspondència en acte). Aquest moviment de retorn és connatural a les criatures, perquè respon a la seva essència i a la imatge del Creador. De fet, per als àngels, la contemplació de Déu és determinada per l'acte propi d'aquest segon moviment de retorn. En aquest sentit, la contemplació de Déu pels àngels es podria definir com la unió de la memòria recordant Déu (perquè és recordable), de la intel·ligència entenent Déu (perquè és intel·ligible) i de la voluntat estimant Déu (perquè és estimable). Aquesta activitat és el fruit de la voluntat divina que ha creat unes criatures capaces d'aquesta contemplació, perquè són éssers totalment espirituals. Això els diferencia dels homes, que han d'arrossegar la pesada càrrega del seu cos. Cosa que els impedeix en vida la contemplació de la divinitat amb la mateixa intensitat que els àngels. Per tant, gràcies a aquesta capacitat superior de contemplació de Déu, cal considerar els àngels com les criatures més semblants a Déu, tant en la seva essència trinitària, com en la seva intrínseca i indissoluble unitat.

Al *Llibre de meravelles* Llull també descriu algunes característiques arbitràries dels àngels: el seu moviment és espiritual, són els encarregats de portar les ànimes al paradís (mentre que els dimonis ho fan a l'infern) i insisteix en la confirmació en el bé dels àngels (raó per la qual gaudeixen de Déu) i en la confirmació en el mal dels dimonis (per la qual gaudeixen fent pecar els homes i són turmentats quan recorden, coneixen i estimen Déu). D'una altra banda, de la mateixa manera que cal explicar com els homes (que no són éssers totalment espirituals) arriben al coneixement d'éssers espirituals (com els àngels o Déu), cal explicar com aquests éssers espirituals tenen coneixement de les causes materials. Com que Déu ha donat als àngels la virtut d'entendre immediatament tot allò que estimen, els àngels entenen els homes i tota la resta de la creació perquè l'estimen. Llull diferencia el mode de conèixer les coses que no es veuen pels homes a través de la imaginació i el mode de coneixement (evidentment superior i immediat) dels àngels. La imaginació és reemplaçada, en el cas

dels àngels, per la intervenció directa de la voluntat i de l'enteniment (és a dir, la seva essència). El coneixement dels àngels és directe i intuïtiu, a diferència del dels homes que és indirecte (a través dels sentits) i respon a un esforç de perfecció i d'espiritualització de l'enteniment.

Finalment, al *Llibre de meravelles* Llull desenvolupa els temes de la locució angèlica i de la glòria dels àngels. Pel que fa a la locució, el problema que es planteja és com pot ser que uns éssers espirituals, com els àngels, tinguin la capacitat de parlar, si no poden articular ni produir mots. Parteix de la concepció de l'*Evangelí* de Joan segons la qual el Fill de Déu representa el Verb (és a dir, la paraula). A continuació, desenvolupa aquesta idea en funció de l'explicació de la Trinitat donada per l'Art: el Pare és l'engendrador de la paraula i el Fill és paraula espiritual (sense boca ni llengua) i Déu, quan s'entén Ell mateix, engendra la paraula (és a dir, el Fill). La glòria dels àngels és tan gran que l'enteniment humà no la pot entendre. Per això, aquesta glòria és una de les més grans meravelles de la creació i és incomprendible per l'enteniment humà. Els àngels tenen una activitat glorificadora interior (en ells mateixos) i, per tant, activa. Però, a diferència de Déu que té en Ell mateix tota la glòria, aquesta activitat no existiria sense haver rebut amb anterioritat la glòria de Déu (externa i, per tant per als àngels, passiva). A més, els àngels també obtenen una altra glòria exterior i passiva de la resta de criatures inferiors creades per Déu i que l'estimen. És a dir, dels tres graus de la glòria dels àngels (i es pot dir el mateix dels tres graus de la glòria de l'ànima i dels tres graus de les penes), el primer (de Déu) és exterior i passiu com el tercer (de les criatures); mentre que el segon (d'ells mateixos) és interior i actiu.<sup>3</sup> Els tres graus de la glòria angelical suposen, doncs, la recepció pels àngels de la totalitat dels actes de la creació a partir de l'impuls de l'acte pur que és Déu. I al mateix temps, demostren la profunda cohesió de la creació, provocada per la potestat i per l'omnipresència divina: la glòria de Déu s'estén en totes les criatures que concorden amb el Creador i es multiplica i es reflecteix en totes elles. L'evolució respecte al *Llibre dels àngels*, per exemple, és evident: allà només hi ha dos graus de glòria o de pena, que responen a la primera i a la segona intenció.

A les *Quaestiones*, l'angelologia no té un paper preponderant i Llull es limita a recordar breument una sèrie de temes recurrents en altres passatges d'obres anteriors, en tot cas amb un conceptualització més clarament artística. Com que el poder diví és concordança, Déu té concordança amb els àngels. Aquest poder diví és glòria, que permet premiar els àngels i castigar els dimonis. Els àngels i els dimonis comparteixen la mateixa essència, però els àngels van triar Déu. Els àngels són considerables per la semblança a les dignitats de Déu. Els bons àngels es van confirmar en la semblança en Déu, mentre que els mals àngels es van pervertir i totes les seves accions són contràries a Déu. Cosa que indica que, per la justícia divina, convé que hi hagi àngels. Ens semblants a Déu, que poden fruit les seves dignitats en concordança i d'aquesta manera capten l'essència de Déu, la seva obra interna, la generació de Fill i la processió de l'Esperit Sant (*MOG IV*: 80-81 i 86-88).

---

3 El franciscà Bonaventura de Bagnoregio ja havia parlat de tres tipus de glòria: una de substancial que «consistit in visione, fruitione et tentione unius summi boni, scilicet Dei, quem Beati videbunt *facie ad faciem* (1 *Corintis* 13, 12), hoc est nude et sine velamine» (*Breviloquium*: 448); una de consubstancial que és la glòria del cos i que consisteix en quatre dons: «claritatis, subtilitatis, agilitatis i impassibilitas» (*Breviloquium*: 449); i, finalment, una altra d'accidental que «consistit in quodam decore speciali superadiecto, qui quidem aureola nuncupatur» (*Breviloquium*: 449).

Com acostuma a succeir, però, l'elaboració més personal i més decididament artística de l'angelologia lul·liana es dona a l'*Arbre de ciència*. Els aspectes desenvolupats són pràcticament els mateixos: propietats i essència dels àngels, existència i necessitat, glòria, etc. La diferència és la cohesió donada a la doctrina, que en altres obres (com el *Llibre de contemplació* o el *Llibre de meravelles*) simplement no es dona; la importància estructural i conceptual de l'Art i, sobretot, el desenvolupament ple dels desplegaments correlatius. Les arrels dels àngels són les dignitats divines, creades de no res i en especialitat, per això l'àngel és la seva mateixa espècie i la criatura més simple. El tronc és la substància espiritual i l'ajustament de les arrels, cada una en les altres. Memòria, voluntat i enteniment són les tres branques i formen part de les arrels; perquè la memòria és bondat, grandesa, duració, virtut, etc. Els tres rams de l'arbre són memoratiu, memorable i membrat; intel·lectiu, intel·ligible i enteniment; volitiu, volible i voler. Hi ha tres rams, com tres potències. Les fulles de l'arbre angelical són els accidents que pertanyen a la substància de l'àngel. Hi ha més àngels que homes (quantitat numeral) perquè són més semblants com a substàncies espirituals a Déu. Però, ja de ser un nombre imparell perquè sigui semblant a la Trinitat. La quantitat dels àngels ha de ser en tres nombres: majoritat, igualtat i minoritat, sense els quals la seva quantitat numeral no s'acompliria. Per això, hi ha àngels més grans que altres. Els majors són més propers a Déu i la seva única tasca és contemplar Déu. Els àngels menors han de protegir els homes dels dimonis. Hi ha àngels mitjans que tracten entre els àngels majors i els menors, fan de missatgers i emeten revelacions i profecies. Aquestes tres jerarquies es multipliquen en nou ordes (com els set planetes, la vuitena esfera i el tronc de l'arbre elemental). Si Déu ha ordenat les substàncies corporals, és lògic que també n'hagi ordenades les espirituals. En l'àngel hi ha dues maneres de ser als llocs: de dins (quan és en ell mateix i en les seves parts. Però la seva substància no ocupa lloc, de la mateixa manera que, moguda d'un lloc a un altre, no deixa successió de moviment ni de temps) i de fora (fora d'ells, com al cel empíric on els uns són en els altres segons la proximitat a Jesucrist. Igualment, a l'infern els àngels malignes són en un abisme més profund que els altres).

Finalment, hi ha un altre lloc que és de fora i de dins objectivament (quan se sent un objecte a través de l'essència d'un altre àngel). L'arbre té dues flors: les particulars (guanys de les arrels: bonificar, magnificar, durar, posificar, entendre, amar, verificar, glorificar, diferenciar, concordar, començar, mitjançar, complir, majorificar i igualar; que són els actes de les seves qualitats) i les universals (els subjectes són els infinitius naturals i essencials dels rams. És a dir, recordar, entendre i estimar). Hi ha dos fruits: el natural (acompliment dels actes de les branques) i el sobrenatural (la sobirana memorabilitat, intel·ligibilitat i amabilitat de Déu, que són en Déu i Ell en elles per la memorabilitat de l'àngel amb tota l'essència divina, amb la Trinitat i les dignitats, veient uns àngels en els altres) (OE I: 721-730).

#### 2.4. *La glòria de l'ànima*

Durant l'edat mitjana, l'home com a individu i com a substància completa era constituït per una forma (l'ànima espiritual) i per una matèria (els cos format per la combinació dels quatre elements). Llull definia l'home, en uns termes força semblants, com la conjunció de l'ànima i del cos. Per a Llull, l'ànima era una substància espiritual, immortal i racional, que donava forma al cos. Gràcies a l'ànima, l'home podia estimar més Déu que ell mateix (és a dir, acomplir la primera intenció) i atènyer la seva finalitat en Déu. L'ànima racional era completada d'altres ànimes inferiors que els homes compartien amb les bèsties i les plantes: la motiva (que donava la capacitat de moviment), la sensitiva (que aportava els cinc sentits), la vegetativa (que permetia el creixement) i la imaginativa (que atorgava la capacitat d'imaginació).

La saviesa medieval sostenia que cada ànima havia estat creada per Déu a semblança de la seva Trinitat i estava formada per tres potències: voluntat, memòria i enteniment, segons la tradició augustiniana. L'especificitat dels éssers humans, justament, era donada per la síntesi entre la substància espiritual (l'ànima) i la matèria (cos), que els diferenciava dels àngels (substàncies espirituals simples) o dels animals i les plantes (substàncies materials sense ànima racional) i que suposa considerar l'home com el punt d'unió entre els dos mons: l'espiritual i el material. Per aquesta raó, i gràcies a la influència de les interpretacions astrològiques del món natural, van començar a donar-se nocions que establien correspondències entre l'univers (o macrocosmos) i l'home (o microcosmos), ja a l'antiguitat. Aquesta teoria va ser expressada al *Timeu* de Plató i va ser desenvolupada astrològicament pels estoics, per bé que l'expressió clàssica d'aquesta visió a l'edat mitjana va ser donada al segle XII per la mística alemanya Hildegarda de Bingen (1098-1179), que pensava que els humors (quatre fluids que es corresponien amb els quatre elements i determinaven físicament i psicològicament els individus) eren determinats pel moviment dels cossos celestes. Així doncs, l'home com a microcosmos, sintetitzava en ell mateix tota la complexitat espiritual i material de la creació (Crombie 1995: 37).

Com que l'ànima era espiritual, no estava sotmesa al procés de generació i corrupció dels cossos i, per tant, era immortal. En canvi, el cos material era corruptible i, per tant, mortal. Com s'ha vist amb anterioritat, la mort del cos no representava la mort definitiva de l'individu, sinó simplement la separació entre l'ànima i el cos; que no es restabliria fins a l'indeterminat dia del judici final, quan l'ànima es retrobarà amb el seu cos i reconstituirà cada home com a substància. Aquesta concepció, però, plantejava als teòlegs medievals un greu problema que calia solucionar: el que s'esdevenia amb les ànimes immortals des que se separaven del seu cos fins que s'hi retrobaven el dia del judici. La imprecisió i la indefinició de la doctrina entre la mort i la resurrecció va generar posicions diverses entre els teòlegs cristians. Alguns defensaven que, després de la mort, els difunts reposaven directament a l'infern o en una regió més o menys fosca i neutra (assimilada en certa manera al *shéol*, el submón d'origen jueu de l'Antic Testament) i fins al dia del judici no es decidiria la seva sort definitiva. No obstant això, la majoria de pensadors considerava que les ànimes reposaven



en uns receptacles, com el sinus d'Abraham, on s'aplegaven les ànimes dels justos que esperaven el paradís en un lloc de refrigeri (com a oposició a la consumició ígnia de l'infern) i de pau. De fet, les autoritats eclesiàstiques van acabar defensant la idea que, immediatament després de la mort, els difunts se separaven en dos grups: els immaculadament bons i justos, màrtirs i sants; que anaven directament al paradís i gaudien de la visió de Déu, i els absolutament dolents, que anaven d'immediat a l'infern (Le Goff 1981: 181).

Un dels conceptes amb què els teòlegs cristians van haver de reflexionar per tal de solucionar aquests problemes va ser el de *dilatatio*. Alguns teòlegs cristians antics defensaven que fins al dia de la resurrecció les ànimes no patien penes ni gaudien directament de la glòria del paradís. Al segle XIII, però, Tomàs d'Aquino (1225-1274) va argumentar amb èxit la idea contrària, partint de la lectura d'alguns versets bíblics (bàsicament *Job* 12, 13; *Lluc* 12, 22 i 23, 43 i *Apocalípsi* 2, 7), que segons el dominicà no s'havien interpretat correctament (*Summa contra gentes* II: 987-989). Pel que fa als *receptacula* (o receptacles), va ser Agustí d'Hipona (354-430) el primer que va postular que les ànimes coneixien la glòria o la pena abans del judici. De tota manera, no va acabar de determinar el lloc on s'estaven aquestes ànimes i va acabar dient que romanien en uns receptacles indeterminats fins a la resurrecció definitiva (*Enchiridion*: 616-617). De nou, però, el dominicà italià Tomàs d'Aquino va refusar la teoria dels receptacles i va establir que, de fet, les ànimes romanien al paradís o a l'infern, esperant la resurrecció del seu cos (*Summa Theologica* XVI: 27-30).

Llull va assumir les solucions teològiques del segle XIII i defensava que les ànimes anaven directament a l'infern o al paradís, tot esperant la resurrecció universal el dia del judici final. A partir d'aquest moment, l'individu rebria la glòria o patiria les penes en cos i en ànima com a home. No obstant això, en les obres analitzades, el mallorquí no dedica massa temps a reflexionar sobre aquests aspectes. En els pocs passatges que hi fa esment, pràcticament, la seva única preocupació és explicar com l'ànima gaudeix de la glòria divina sense el seu cos. Així ho fa al *Llibre de demostracions*, a la *Doctrina pueril*, al *Llibre de meravelles* i a les *Quaestiones*. En la primera obra diu que les ànimes glorificades copsen les coses corporals gràcies a la imaginació que les reflecteix directament a l'intel·lecte sense necessitat dels sentits (ORL XV: 532-535). En la segona és un pèl més explícit, per la pròpia voluntat didàctica inherent a la *Doctrina pueril*, i explica que l'ànima no mor quan ho fa el cos, sinó que va al paradís, al purgatori o a l'infern, segons els seus mèrits. La part corruptible de l'ànima (l'ànima vegetativa, la sensitiva i la imaginativa) també mor (NEORL VII: 235-237).

En la tercera obra, el *Llibre de meravelles*, Llull exposa la seva teoria més elaborada sobre aquest tema. De nou, el punt de partença és intentar explicar com l'ànima pot gaudir de la glòria del paradís sense el seu cos. La resposta, aquest cop, es fonamenta en la concepció artística de la divinitat i en les semblances de l'ànima. Així doncs, com que la finalitat de l'ànima és recordar, entendre i estimar Déu, fins al dia del judici, l'ànima gaudeix d'aquesta glòria només com a ànima. Aquesta glòria consisteix en la visió de l'essència i de la Trinitat de Déu, perquè Déu és u i ha de ser copsat en la seva totalitat. D'aquesta manera, l'ànima copsa les dignitats i les tres persones (com el Pare



de si mateix engendra el Fill i com tots dos espiren l'Esperit). Amb tot, l'ànima no pot gaudir de la totalitat de Déu, la qual només és capaç d'atènyer el mateix Déu. En definitiva, com s'havia donat en la glòria dels àngels, la glòria de l'ànima consta de tres graus: en la fruïció de l'essència de Déu, en la de la seva pròpia essència i en la fruïció de totes les obres de Déu en les criatures (*OS* II: 374-376). Finalment, a les *Quaestiones*, reprèn i desenvolupa el tema de la glòria de l'ànima, que consisteix en el fet de recordar, estimar i entendre l'essència i la Trinitat de Déu, amb la mateixa intensitat en les tres potències de l'ànima. És una visió instantània i sense successió de les dignitats de Déu, per la qual l'ànima ateny substancialment Déu i a compleix la seva finalitat. L'ànima es contempla ella mateixa en Déu i rep tota la seva llum per la influència divina (*MOG* IV: 72-74 i 79-80).

### 2.5. La glòria del cos

En relació directa amb els problemes respecte a l'ànima des de la mort del cos fins a la resurrecció universal, la qüestió de la resurrecció dels cossos (en definitiva de la recuperació de la matèria a l'altre món) també va preocupar notablement els teòlegs cristians. El dogma indicava que tots els morts ressuscitarien a la fi del món (és a dir, el dia del judici final). La resurrecció seria universal i es recuperaria el mateix cos que es va tenir en vida.

A l'Antic Testament (*Job* 19, 25-27; *Isaïes* 26, 19 i *Daniel* 12, 1-3) s'intuïa la idea de la resurrecció universal de la carn, per bé que no es diferenciava gaire de la idea de la resurrecció del poble escollit d'Israel. Al Nou Testament (sobretot a *Joan* 5, 28-29; 6, 39-40 i 53-54; i 11, 20-23), a partir de l'exemple de Jesucrist, s'oferia un ensenyament més complet de la resurrecció. Però no va ser fins a Pau, que la resurrecció va esdevenir un dogma fonamental pel cristianisme. Pau considerava que, si no es donés la resurrecció, Jesucrist no hauria existit i el cristianisme fóra una gran mentida (*Actes* 17, 32 i 26, 13-32). Pau va explicar, a més a més, en què consistiria la resurrecció: el cos sembrat en la corrupció, en la feblesa i en l'animalitat, rebrotarà en la incorruptibilitat, en la glòria i en la força espiritual (1 *Corintis* 15, 32-54). El cos es transformarà profundament perquè s'assemblarà al cos glorificat de Jesucrist, però seguirà sent essencialment el mateix cos.

Els primers teòlegs cristians van intentar explicar la certesa del dogma, partint de la demostració donada a les escriptures (que calia considerar com un fet provat i no pas al·legòricament) i per la finalitat dels homes en l'altra vida. La resurrecció era possible gràcies a la potència i a la justícia divines. D'una altra banda, van descriure com serien els cossos ressuscitats. Aquests cossos serien espiritualitzats, incorruptibles, no patirien malalties, desapareixerien les funcions corporals, alguns creïen que retornarien a una edat de plenitud i, en cas de mutilació, recuperarien els membres perduts.

L'africà Agustí d'Hipona, a partir de la distinció entre la primera resurrecció de l'Església de Crist i la segona de la carn el dia del judici, va assumir plenament el dogma, però en la descripció dels cossos ressuscitats, acceptant que recuperarien la seva integritat i que no patirien malalties, va precisar que aquests cossos es transformarien (com si fossin cossos celestes o angèlics), per bé que conservarien absolutament la seva identitat. Els autors posteriors a Agustí i fins a finals del segle XII, en general, van acceptar sense gaires variacions aquestes idees.

Durant el segle XIII, però, els teòlegs es van tornar a preocupar d'aquests temes, especialment en tres punts concrets: la demostració efectiva de la resurrecció, la universalitat d'aquesta resurrecció i la recuperació idèntica del cos a l'altre món. Per exemple, Tomàs d'Aquino (1225-1274) considerava que, tenint en compte que naturalment l'ànima estava destinada a viure amb el seu cos, el desig natural era recuperar-lo. I, per tant, la immortalitat de l'ànima exigia la resurrecció del cos (*Summa contra gentiles* II: 979-981), que completaria i perfeccionaria la glòria de l'ànima (*Summa Theologica* XVI: 346-349). Aquesta resurrecció seria instantània i coincidiria amb la fi del món (*Summa Theologica* XVI: 212-217 i 222-224). Els cossos ressuscitarien íntegrament i en la seva perfecció, mantindrien tots els seus òrgans i membres i desapareixerien les possibles mutilacions i deformacions. Els cossos ressuscitats tindrien una edat perfecta i conservarien la seva alçada, el seu sexe i els seus humors, per bé que totes les operacions de la vida animal cessarien segons les exigències i funcions de l'altra vida (*Summa Theologica* XVI: 253-71 i 275-284). De tota manera, Tomàs, com el franciscà Bonaventura de Bagnoregio (1217-1274), considerava que la resurrecció, al cap i a la fi, no era un fet natural, sinó miraculós (*Summa Theologica* XVI: 282-284).

Llull, en la mateixa línia que els seus contemporanis, va intentar demostrar en les seves obres la certesa de la resurrecció, la manera en què els cossos ressuscitaven, el seu nou estat i, finalment, com aquests cossos ressuscitats gaudien de la glòria de Déu. Al *Llibre de contemplació* va tractar tots aquests temes extensament i va establir els fonaments teòrics i argumentals de les obres posteriors. Els cossos ressuscitaran el dia del judici. Els àtoms i els cossos escampats per la terra o transformats en pols es recompondran i es reajustaran gràcies a la potència de Déu. Si la natura és capaç de dissoldre els cossos en àtoms i pols per la terra i per l'aire, és lògic que el poder diví pugui ajuntar-los i refer cada cos el dia del judici. Així doncs, tots els homes ressuscitaran amb la mateixa aparença amb què van morir, per bé que íntegres, renovats i amb l'edat justa. Aleshores, cada cos recobrarà la seva ànima i, units tots dos, reconstituïran l'ésser humà, amb el record de totes les coses que han fet en aquest món. De tal manera que cada un tindrà certa idea de la sentència que rebrà pels seus mèrits. Els cossos dels homes justos no tindran fam, set, calor ni fred al paradís, perquè els quatre humors restaran en equilibri per tal d'evitar la passió i la corrupció (pròpies dels cossos mortals) i per tal de fer possible que l'ànima vegi la divinitat, que serà l'únic desig del cos (*OE* II: 134-135 i 223-227).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>Aquesta posició era habitual entre els teòlegs del XIII, bàsicament amb l'objectiu de negar qualsevol interpretació sensual i material del paradís, pensant en les recreacions de l'altre món dels musulmans, per bé que Tomàs d'Aquino també hi incloïa en aquesta consideració els jueus o els que no interpretaven espiritualment alguns passatges de les

Pel que fa a la glòria dels cossos al paradís, la informació donada per Llull al *Llibre de contemplació* és igualment força exhaustiva i detallada. La glòria consistirà en la percepció i en el coneixement de Déu i la seva essència. Cosa que farà cessar la necessitat de menjar, de beure i de sexe i no es podrà pensar en res més que en la glòria de Déu, en la qual els homes se sentiran reflectits. Déu serà copsat en la seva plenitud de bondat i virtuts. Els homes justos estaran eternament enamorats d'Ell, li donaran gràcies, el beneiran, el serviran, reconeixeran la seva senyoria, sentiran la seva glòria amb la seva presència amb alegria i goig infinits i, sobretot, percebran la Trinitat, la unitat i la seva humanitat unida a la seva divinitat en l'encarnació. Aquests homes gaudiran de la glòria a través dels cinc sentits. Especialment a través de la seva vista corporal, perquè Déu es va encarnar, i a través de la vista espiritual de l'ànima. La humanitat de Déu donarà glòria als homes mitjançant els sentits (per la natura humana de la divinitat), a partir dels quals donarà glòria als sentits espirituals (per l'essència divina). Per aquesta raó, Déu es va encarnar i els homes al paradís veuran el seu cos més bell i resplendent i la seva humanitat lloada i adorada pels àngels, pels arcàngels, pels patriarques, pels profetes, pels màrtirs i pels confessors. Els benaurats sentiran en la glòria amb les seves orelles corporals les veus, els crits i els cants dels àngels i dels sants i sentiran gran satisfacció per haver defugit el foc de l'infern. Els homes justos al paradís es coneixeran entre ells i se sentiran generosos i feliços, compartint l'única obligació de lloar, beneir, honrar i estimar Déu. Aquests homes sentiran les veus dels altres homes i s'explicaran les seves vides, recordant el bé que han fet i els pecats comesos que Déu els ha perdonat. Podran anar d'un lloc a un altre amb rapidesa i sentiran tota la perfecció i potència de la seva ànima, sentint la glòria infinita que rebrà en qualsevol temps i en qualsevol lloc. En definitiva, aquesta serà la vida veritable, sense corrupció ni canvi, i infinita en la glòria de la visió de Déu (*OE II*: 154-155, 225-227, 304-309).

A les obres posteriors com la *Doctrina pueril*, el *Llibre del gentil*, el *Blanquerna* i la *Disputatio* es limita a reproduir algunes d'aquestes reflexions. A la primera, es concentra sobretot en les circumstàncies de la resurrecció del cos i del seu estat al paradís, amb l'afegit que la resurrecció de Crist va significar la resurrecció dels homes, que arribarà el dia del judici final. Els cossos dels homes ressuscitaran de la pols i de la cendra de la terra. Cada cos s'ajustarà amb els altres, cada braç recuperarà la seva mà, cada membre recobrarà la seva forma i totes les ànimes recuperaran el propi cos. Aquests cossos no menjaran, ni beuran, ni tindran necessitats sexuals, ni estaran sotmesos a la corrupció. Lluiran més que el sol, seran immortals i gaudiran de la glòria eterna. A més a més, seran quan vulguin al lloc que vulguin en un instant, travessaran tot el que desitgin i no patiran passions (*NEORL VII*: 24-26, 39-40, 44-46 i 232-234).

Al *Llibre del gentil*, de manera similar, Llull explica que els cossos ressuscitaran per tal de demostrar la bondat i l'eternitat de Déu. L'home ressuscitarà amb el seu mateix cos en vida. En canvi, les bèsties no podran ressuscitar (*NEORL II*: 20-23). Al *Blanquerna*, només en parla de manera tangencial, recordant, com havien sostingut Tomàs d'Aquino i Bonaventura, que la resurrecció no és un fet

---

Sagrades Escripures (*Summa contra gentes II*: 960 i 965). Les reflexions de Llull, en aquest cas, són força properes a les donades per Tomàs: «Et quia comedere, bibere et dormire et generare ad animale vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata, in resurrectione talia non erunt» (*Summa theologica XVI*: 282-284).

natural, sinó quelcom que només Déu pot fer i que la resurrecció de Crist va significar la resurrecció dels homes (*LEAB I*: 89 i *LEAB II*: 188). A la *Disputatio* Llull sosté que la resurrecció existeix gràcies a les dignitats divines i és necessària per l'aplicació de la justícia divina. L'ànima recuperarà el seu cos i tornarà a constituir un veritable home, ara i per sempre immortal. De la mateixa manera que Déu pot crear del no res, pot reconstruir la diversitat dels àtoms en què s'ha descompost el seu cos i tornar-los a la confusió de la primera matèria (*MOG IV*: 421-424).

Al *Llibre de meravelles*, en canvi, Llull planteja un altre cop una descripció dels cossos al paradís força elaborada i detallada, per bé que tant els temes com el to no varien gaire del que havia escrit al *Llibre de contemplació*. En primer lloc, el mallorquí es dedica a demostrar la certesa de la resurrecció. De fet, si Déu no existís, no hi hauria resurrecció, el món seria etern i els homes desitjarien la mort. Així doncs, la por a la mort demostra que existeix la resurrecció.<sup>5</sup> Com que la finalitat per la qual l'home va ser creat, fou conèixer i estimar Déu, la resurrecció ha d'existir per poder acomplir aquesta finalitat eternament i perquè es doni la gran justícia de Déu. En segon lloc, descriu com ressuscita el cos. L'home ressuscitarà amb el mateix cos i amb la mateixa quantitat, per bé que el cos s'haurà corromput i haurà esdevingut pols sota terra. Déu podrà restablir la matèria convertida en pols, ja que el poder i la saviesa de Déu són en tot el món. L'argumentació de Llull continua amb l'explicació de com el cos pot ser glorificat al paradís, sense la possibilitat del goig proporcionat pels sentits. Segons el mallorquí, això és possible gràcies a la semblança que Déu dona a l'ànima i que, a través d'ella, arriba als cossos dels ressuscitats. Aquests cossos patiran un canvi d'estat, provocat per la voluntat de l'ànima, semblant a les dignitats divines.<sup>6</sup> Per la influència de l'ànima, aquest cos es caracteritzarà per la possibilitat del seu moviment immediat, per la seva resplendor,<sup>7</sup> per la seva immortalitat i pel seu gran sentiment de glòria en Déu. Els cossos obtindran aquesta glòria a través de Jesucrist, la Verge i la resta de sants i les ànimes es glorificaran les unes a les altres. Al paradís, la visió corporal, que només abasta les coses sensibles, serà inútil. Amb tot, gràcies a la influència de

---

5 Un dels temes en què la doctrina cristiana i la filosofia d'Aristòtil no coincidien era el de l'eternitat del món. L'ortodòxia cristiana defensava la idea que el món finalitzaria el dia del judici final. Mentre que, simplificant, les tesis del grec apuntaven al fet que el món no tindria mai final. Quan les traduccions d'Aristòtil van començar a ser conegudes a l'occident cristià durant la segona meitat del XIII, van aparèixer les primeres disputes sobre aquesta qüestió entre els pensadors ortodoxos, amb els quals s'arreglerava Llull, que defensaven les tesis de l'Església i els pensadors aristotèlics, que deien el contrari.

6 La idea que el cos al paradís depèn de l'ànima i que millorarà substancialment per la seva influència sembla provenir d'Agustí d'Hipona: «Sic etiam corpus post istam mortem, quam vinculo peccati omnes debemus, credendum et sperandum est resurrectiones tempore in melius commutari, ut non caro et sanguis regnum Dei possideant, quod fieri non potest; sed corruptibile hoc induat incorruptionem, et mortale hoc induat immortalitatem, nullamque faciens molestiam, quia nullam patietur indigentiam, a beata perfectaque anima cum summa quiete vegetetur» (*De doctrina christiana*: 72-73).

7 Per a Bonaventura la llusor dels cossos és conseqüència, en la mateixa línia que Llull, de la visió divina derivada de l'ànima: «Quoniam ergo spiritus est visione lucis aeternae clarificatus: ideo debet in eius corpore claritas lucis permaxima resultare» (*Breviloquium*: 452). Per a Tomàs d'Aquino, en canvi, és el reflex de la manifestació de la glòria divina: «Claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus» (*Summa theologica XVI*: 349-351).

l'ànima i de la seva visió espiritual (visió pròpia de l'altre món), els cossos podran veure les coses espirituals. Com l'oïda, que al paradís podrà sentir els dolços cants dels sants a través de l'ànima. Com a conclusió, Llull reflexiona sobre la possibilitat que els elements (que són la matèria que forma el cos) es mantinguin al paradís. Lògicament, com que els cossos ressuscitats se sotmetran a l'essència de l'ànima, els elements arribaran a la seva finalitat en concordança (és a dir, en repòs etern, sense combinació, moviment ni corrupció).<sup>8</sup> Finalment, com s'ha dit, Llull justifica la por a la mort pel desmembrament de l'ésser humà, que suposa la separació de l'ànima del cos i que no es restitueix fins al dia del judici (*OS II*: 23-24, 364-366 i 376-379).

A la *Quaestiones*, Llull només descriu la glòria del cos, sense cap referència a la certesa de la resurrecció ni a la reconstitució de la matèria. La glòria dels cossos serà major que la pena de les ànimes i acompliran la seva finalitat. El cos de Crist farà possible que els cossos rebïn aquesta glòria a través de la vista i de l'oïda corporals. Els cossos dels justos veuran Crist, la Verge i els sants i escoltaran les lloances i la glòria de Déu, segons els mèrits de cada un. Aquesta glòria es donarà amb la diferència dels elements i la distinció de la forma i la matèria i la seva conjunció. Com la glòria de la distinció entre les tres persones de Déu, les dignitats divines mouran tota contrarietat a la glorificació del cos i els elements a la concordança. En definitiva, els cossos ressuscitats podran entendre, recordar i estimar Déu com la seva ànima (*MOG IV*: 70-72, 76-77 i 82-83).

A l'*Arbre de ciència* insisteix en els mateixos termes, amb l'habitual reelaboració conceptual artística d'aquesta obra. Pel que fa a la resurrecció del cos, el Doctor Il·luminat explica que el cos mor perquè està compost pels quatre elements. En canvi l'ànima, que no és elemental ni corporal ni engendrada,

---

<sup>8</sup> Aquesta no era pas una reflexió estranya entre els teòlegs del XIII. De fet, com s'ha apuntat prèviament, Tomàs d'Aquino sostenia que al cos ressuscitat es mantenien els humors (*Summa theologica* XVI: 258-263). En conseqüència, si es conservaven els humors, per força s'havia de mantenir l'estructura elemental que formava el cos. En aquesta cas, Tomàs d'Aquino proposava que els elements s'aturaven i que tendien a la perfecció (*Summa theologica* XVI: 258-263). El plantejament del dominicà, com sosté Llull, era que l'ànima dominava els cossos ressuscitats: «Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus: nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia epsi erit immutabiliter Deo subiecta, quod non fuit in statu innocentiae» (*Summa theologica* XVI: 288-295). I, per tant, els elements havien de ser dirigits per l'ànima: «Qualitates elementares sunt instrumentae animae: ut patet, in II *De anima*, quod calor ignis in corpore humano regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis. Et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quae sit contra dispositionem animae, quae intendit conservare corpus» (*Summa theologica* (*Suppl.*, 82, 2) XVI: 295-296). El franciscà Bonaventura, igualment, sostenia que els elements romandrien en els cossos dels ressuscitats, ja que formaven part de l'ordre del món. Amb tot, les seves qualitats dependrien de la recepció de la influència de la glòria, per la qual serien modificats: «Quoniam igitur post iudicium auferetur ab elementis omnis ratio multiplicandi se, et dabitur virtus continuandi se in se, quia erunt incorruptibilia; hinc est, quod elementa, quae habent qualitates activas, dicuntur totaliter absumi, quia omnino auferetur ab eis ratio agendi et se multiplicandi; alia vero duo dicuntur in meliorem faciem restituenda, quia appetitus continuandi in se esse, qui modo est in eis secundum esse imperfectum, complebitur et perficietur. Manebunt ergo qualitates omnium elementorum quantum ad substantiam, sed quantum ad rationem corruptionis innobabuntur; similiter et formae substantiales. —Et haec opinio est probabilior» (*Commentaria* IV: 993). Solució que s'adiu amb el plantejament lul·lià, per al qual l'estructura del paradís es concep a partir de la idea de la concordança de les criatures (i dels seus components) amb Déu.



és immortal. L'ànima no és, doncs, recreada perquè és immortal. La resurrecció demostra el poder etern de Déu i fa que pugui projectar les seves dignitats en l'home. Per l'activitat pròpia de les dignitats divines, per la seva voluntat, poder, virtut, eternitat, etc., Déu podrà ressuscitar els cossos en la seva mateixa quantitat i individualitat, encara que s'hagin podrit o hagin estat consumits per les bèsties. Pel que fa a la glòria, amb la resurrecció s'arriba a la plenitud en la glorificació dels cossos dels sants, en la natura dels quals participen eternament els cossos elementals i els cossos celestials. Déu glorificarà els cossos amb una glòria visible, que serà el cos de Crist que actuarà com a mitjà per al cos, mentre que els àngels i les ànimes seran glorificats directament, en concordança amb les seves dignitats. Entendre aquesta veritat serà un gran plaer i una gran alegria per a l'enteniment (OE I: 701-704 i 972).

Finalment, al *Llibre de virtuts e de pecats*, Llull fa dues breus referències al tema de la resurrecció del cossos. Al paradís els homes gaudiran de la glorificació del cos. No necessitaran menjar, ni beure, ni el sexe (perquè la luxúria, que fa part del regne del mal, no es pot donar al paradís com insinuen els musulmans). Els cossos dels justos veuran el cos de Crist i sentiran les paraules de Déu, que donaran glòria completa a tots els sants. En aquesta glòria celestial, no caldrà la fe als homes; ja que, contemplant Déu, l'entendran immediatament (NEORL I: 98-100 i 236-238).

### 3. Recapitulació

A partir de la certesa de l'existència de l'altre món, la concepció lul·liana del més enllà és en determinats aspectes força original i personal, per bé que, objectivament, cal reconèixer que no és un dels temes cabdals dins de l'abundant producció del mallorquí. La reconstrucció de l'altre món lul·liana parteix d'una visió dual i antitètica entre els habitants del paradís eternament glorificats i els habitants de l'infern en pena eterna, fonamentada en la comparació i en l'adequació dels paràmetres de l'altre món a les categories del món físic i dels atributs divins (o dignitats) descrits per l'Art. A diferència de l'organització tripartita de l'espai del més enllà habitual en les recreacions teològiques del XIII i portada a la màxima expressió, complicació i bellesa en la *Commedia* del florentí Dante Alighieri, l'espai del més enllà en les recreacions teològiques més antigues, en les representacions plàstiques i en les obres de caire popular (com les visions de l'altre món) solien reflectir majoritàriament, com fa Llull, una imatge dicotòmica (Gurevic 1982: 265).

Tant el paradís com l'infern són fruit de la voluntat divina, de la seva activitat com a creador i es justifiquen com a projeccions necessàries per l'aplicació eterna de la justícia de Déu. El cel i l'infern es presenten compartimentats i jerarquitats en funció de la respectiva perfecció o perversió dels seus habitants, que frueixen de Déu o pateixen les seves penes amb una intensitat proporcional a aquesta ubicació. D'alguna manera, tot i la fonamentació volgudament teològica i artística, el cel acaba representant simbòlicament la glòria i l'infern la pena, que signifiquen respectivament l'absència o la presència de Déu i el goig o el càstig de la percepció de l'activitat externa de Déu (de la seva capacitat de creació) i de la percepció de l'activitat interna de Déu (de l'obra eterna de la seva Trinitat, de la seva unitat i de les seves dignitats).



El principal interès de Llull respecte als temes de l'altre món és demostrar racionalment, mitjançant el seu mètode artístic, els articles de la fe que hi fan referència, bàsicament: que hi ha haurà una resurrecció universal, que el dia del judici final ressuscitaran els cossos i que la justícia divina determinarà, segons els mèrits de cada un, l'eternitat en la glòria o en la pena de Déu. En general, tota la construcció de l'altre món del mallorquí té a veure, directament o indirectament, amb aquests tres temes.

En contra del que sembla intuir-se tant al *Llibre de Contemplació* com a la *Doctrina pueril*, Llull renuncia als tòpics recursos al·legòrics, simbòlics i anagògics que es feien servir per explicar la vida després de la mort. Hi renuncia, de fet, per a l'ús doctrinal, perquè en un altre nivell aquestes creences populars actuen com a lligams conceptuals amb la tradició i punts de referència contextual per als seus lectors, tal vegada poc avesats a lectures estrictament teològiques. Així que el Doctor Il·luminat perfecciona el seu mètode d'arribar a la veritat, pràcticament a partir de les Arts ternàries (aproximadament des de 1290), aquestes descripcions es van carregant d'arguments i conceptes artístics, especialment evidents a l'*Arbre de ciència*, quan el substrat tradicional es dilueix definitivament enmig de les elaboracions pròpiament artístiques. En definitiva, la voluntat de Llull (emprant aquests materials tradicionals i contrastant-los amb l'Art) és demostrar la superioritat de l'Art amb casos concrets, fer més entenedora la metodologia associant-la a conceptes més populars (fent-la formar part de manera directa de la tradició) i, com a bon divulgador, acolorir i fer mantenir l'interès i la vivacitat de les seves demostracions.

#### 4. Bibliografia

- Álvarez Palenzuela 1999 = Álvarez Palenzuela, Vicente (1999): «Milenario y milenaristas en la edad media: una perspectiva general». A *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*, Logronyo, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 11-32.
- Amat 1985 = Amat, Jacqueline (1985). *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, París, Études Augustiniennes.
- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics Barcelona*. (1982 i ss.)
- Aurell 1992 = Aurell, M. (1992) «Escatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise 1282-1412». A *Cahiers de Fanjeaux*, 27, pp. 191-235.
- Baschet 1993 = Baschet, Jerome (1993): *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie XIIIe-XVe siècle*, Roma, École Française de Rome.
- Beattie 1997 = Beattie, Pamela. (1997): «Eschatology and Lull's *Llibre contra Anticrist*» A *SL*, 37, pp. 3-24.
- Boase 1972 = Boase, T. S. R. (1972) *Death in the Middle Ages. Mortality, Judgement and Remembrance*, Londres, Thames and Hudson.
- Bonillo 2003 = Bonillo, Xavier (2003) *El paradís i l'infern segons el Llibre de meravelles de Ramon Llull*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Bonillo 2004 = Bonillo, Xavier. (2004) «Els exemples del paradís i de l'infern del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull». A *SL* 44, pp. 53-78.
- Bonner 1993 = Bonner, Anthony (1993) «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa». A *SL*, 33, pp. 15-32.
- Breviloquium* = Bonaventura de Bagnoregio. (1968) *Obras de san Buenaventura. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencia a la teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo*, Madrid, Editorial Católica , pp. 147-458.
- Bynum 1995 = Bynum, Caroline W. (1995) *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. Nova York: Columbia University Press.
- Camporesi 1987 = Camporesi, P. (1987). *La casa dell'eternità*, Milà, Garzanti.
- Carozzi 1994 = Carozzi, Claudio (1994): *Le voyage de l'âme dans l'au-delà. D'après la littérature latine Ve-XIIIe siècle*, Roma, École Française de Rome.
- Carozzi 1999 = Carozzi, Claude. (1999): *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, París, Aubier.
- Cirlot 2005 = Cirlot, Victòria (2005) *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*, Madrid, Siruela.

- Collatio* = Bonaventura de Bagnoregio (1891) *In hexaemeron collatio*, Claras Aquas, Tipografia del Col·legi sant Bonaventura.
- Colomer 1997 = Colomer, Eusebi (1997) *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona, IEC i PAM.
- Commentaria* = Bonaventura de Bagnoregio. (1882-1889) *Commentaria in quator libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. 4 vol., Claras Aquas, Tipografia del Col·legi sant Bonaventura.
- Cook i Herzman 1985 = Cook, William R. i Herzman, Ronald B. (1985) *La visión medieval del mundo*, Barcelona, Vicens Vives.
- Crombie 1995 = Crombi, A. C. (1995) *The Story of Science from Agustin to Galileo*. Nova York: Dovers.
- DB = Labre, Charles (ed.). (2002) *Dictionnaire biblique*. París, Armand Colin.
- De Civitate Dei* = Agustí d'Hipona. (1964-1965) *La ciudad de Dios*, Madrid, Editorial Católica.
- De genesi ad litteram* = Agustí d'Hipona. (1958) *Obras completas de san Agustín. Del Génesis a la letra*, Madrid, Editorial Católica, pp. 463-1034.
- De genesi ad litteram imperfectus liber* = Agustí d'Hipona (1958) *Obras completas de san Agustín. Del Génesis a la letra, incompleto*, Madrid, Editorial Católica, pp. 403-461.
- De Lubac 1962 = De Lubac, Henri (1962) *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma, Edizioni Paoline.
- Delumeau 1992 = Delumeau, Jean (1992) *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, París, Éditions Fayard.
- Dialogorum* = Gregori el Gran. (1989-1991) *Diàlegs*. 2 vol., Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- Dinzelbacher 1991 = Dinzelbacher Peter. (1991) *Revelationes*, Brepols, Turnhout.
- DMA = *Dictionnaire du Moyen Âge. Littérature et philosophie* (1999) París, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel.
- DT = *Dictionnaire de la Théologie Chrétienne* (1998) París, Encyclopaedia Universalis i Albin Michel.
- DTC = Vacant, Charles (ed.) (1903-1972) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 16 vol., París, Librairie Letouzay.
- Duhem 1954 = Duhem, Pierre (1954) *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*. 10 vol., París, Librairie Scientifique Hermann.
- EC = *Enciclopedia Cattolica*. (1948-1954) 12 vol. Ciutat del Vaticà, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico.
- Economou 1972 = Economou, George D. (1972) *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge, Harvard University Press.
- ED = Cappelletti, Vincenzo (dir.). (1970-1978) *Enciclopedia dantesca*, 5 vol., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

ENC = *Els Nostres Clàssics*, Barcelona, Barcino.

*Enchiridion* = Agustí d'Hipona (1956) *Obras apologéticas. Enchiridión*, Madrid, Editorial Católica, pp. 455-646.

Evans 1993 = Evans, G. R. (1993): *Philosophy & Theology in the Middle Ages*, Londres i Nova York, Routledge.

Frye 1982 = Frye, Northrop (1982) *The Great Code. The Bible and Literature*, Londres, Melbourne i Henley, Routledge i Kegan Paul.

Gatto 1979 = Gatto, Giuseppe (1979): «Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge», A *Annales ESC*, pp. 929-42.

Gilson 1948 = Gilson, Étienne (1948) *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin.

Gilson 1965 = Gilson, Étienne (1965) *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos.

Graf 1984 = Graf, Arturo (1984) *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milà, Arnaldo Mondadori.

Grant 2001 = Grant, Edward (2001) *Le origini medievali della scienza moderna*, Torí, Einaudi.

Guadalajara 1996 = Guadalajara, José (1996) *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos.

Guiance 1998 = Guiance, Ariel. (1998): *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval siglos VII-XIV*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

Gurevitc 1982 = Gurevitc, Aaron J. (1982) «Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà». A *Annales ESC*, pp. 255-275.

Heusch 1989 = Heusch, Carles. (1989) «L'Enfer en essence. Une compréhension philosophique de l'Enfer selon Raymond Lulle», A *SL*, 29, pp. 25-44.

Hillgarth 1994 = Hillgarth, Jocelyn N. (1994): «The Disputation of Majorca (1286): two new editions», A *Euphrosyne. Revista de Filologia Clásica*, 22, pp. 403-413.

Le Goff 1981 = Le Goff, Jacques (1981) *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard.

Le Goff 2003 = Le Goff, Jacques. (2003): *L'immaginario medievale*, Bari i Roma, Laterza.

LEAB = Llull, Ramon (1935-1954) *Libre de Evast e Blanquerna*, 4 vol., ENC.

LEAB = Llull, Ramon (1935-1954) *Libre de Evast e Blanquerna*, 4 vol., ENC.

Lecouteux 1998 = Lecouteux, Claude. (1998) *Au-delà du merveilleux. Essai sur les mentalités du Moyen Âge*, París, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.

Llinàs 2000 = Llinàs, Carles. (2000) *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Barcelona, IEC.

Mahiques 2000 = Mahiques, Joan. (2000) *Inferns i purgatoris a la literatura catalana medieval i moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

- McDannell i Lang 1988 = McDannell, Colleen i Lang, Bernhard. (1988): *The Dawn of Heaven*, Nova York, Yale University Press.
- Minois 1994 = Minois, George (1994) *Histoire de l'enfer*. París: PUF.
- MOG = Salzinger, Ivo (ed.). (1965) *Raymundi Lulli Opera omnia*. 8 vol. Magúncia, 1721-1742. Reimpressió Frankfurt: Minerva.
- Moya 2000 = Moya, Pablo César. (2000) *Los siervos del demonio. Aproximación a la narrativa medieval*, Madrid, UNED.
- NEORL = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull.
- NEORL I = Llull, Ramon (1991) *Llibre de virtuts e de pecats*.
- NEORL II = Llull, Ramon (1993) *Llibre del gentil e dels tres savis*.
- NEORL III = Llull, Ramon (1996) *Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra anticrist*.
- NEORL VII = Llull, Ramon (2005) *Doctrina pueril*.
- Neveux 1979 = Neveux, H. (1979) «Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales 1250-1300, A *Annales ESC*, pp. 245-263.
- OE = *Obres essencials de Ramon Llull*. (1957-1960) 2 vol., Barcelona, Selecta.
- ORL = *Obres de Ramon Llull. Edició original*. (1905-1950) 21 vol., Palma de Mallorca, Tous i Bauçà.
- ORL XV = Llull, Ramon (1930) *Libre de demostracions*.
- ORL XVIII = Llull, Ramon (1935): *Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entel·ligència. Oracions de Ramon*.
- ORL XXI = Llull, Ramon (1950) *Libre de home. Libre de ànima racional. Libre dels àngels*.
- OS = Bonner, Anthony (ed.). (1998): *Obres selectes de Ramon Llull*, 2 vol., Palma de Mallorca, Editorial Moll.
- Owen 1970 = Owen, D. D. R.. (1970): *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edimburg i Londres, Scottish Academic Press.
- Patch 1983 = Patch, Howard R. (1983) *El otro mundo en la literatura medieval*. Mèxic; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Perarnau 1990 = Perarnau, Josep (1990) «El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Llull. Edició i estudi del text», A *ATCA*, 9, pp. 7-182.
- PL = Migne, P (ed.) (1995) *Patrologia Latina Database*. 5 Cd-rom, Alexandria, Chadwyck-Healey.
- Pring-Mill 1961 = Pring-Mill, Robert (1961) *El microcosmos lul·lià*, Palma de Mallorca, Moll.
- Rey Altuna 1959 = Rey Altuna, Luis (1959) *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Madrid, Gredos.

- Ribémont 1991 = Ribémont, Bernard (ed.). (1991) *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge*, París, Éditions Klincksieck.
- Russell 1977 = Russell, James B. (1977) *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, London, Cornell University Press.
- Russell 1991 = Russell, James B. (1991) *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell University Press.
- Russell 1992 = Russell, James B. (1992) *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*, Ithaca, Cornell University Press.
- Russell 1995 = Russell, James B. (1995) *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes.
- Russell 1996 = Russell, James B. (1996) *Storia del paradiso*, Bari i Roma, Laterza.
- Scala coeli* = Joan de Gobi. (1991) *La scala coeli*, París, CNRS.
- Segre 1990 = Segre, Cesare. (1990): *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torí, Einaudi.
- Sententiae* = Pere Llobard. (1916): *Libri IV sententiarum*. 2 vol., Claras Aquas, Tipografia del Collegi sant Bonaventura.
- SL* = *Estudios Lulianos / Studia Luliana* (1957 i ss), Palma de Mallorca.
- Smalley 1972 = Smalley, Beryl. (1972) *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Mulino.
- Suarez-Nani 1972 = Suarez-Nani, T. (2002) *Les anges et la philosophie*, París, Vrin.
- Summa* = Albert el Gran: *Summa theologiae*(1978), Westfàlia, Aschendorff.
- Summa contra gentes* = Tomàs d'Aquino. (1967-1968). *Suma contra los gentiles*. 2 vol., Madrid, Editorial Católica.
- Summa theologica* = Tomàs d'Aquino. (1947-1960). *Suma Teológica*. 16 vol., Madrid, Editorial Católica.
- Toldrà 2006 = Toldrà, Albert. (2006) *Mestre Vicent ho diu per spantar. El més enllà medieval*, València, Universitat de València.
- Vilanova 1984 = Vilanova, Evangelista. (1984) *Història de la teologia cristiana. Des dels orígens al segle XV*. Barcelona, Facultat de Teologia de Barcelona i Herder.
- Weber 1997 = Weber, Henri. (1997) *Histoire des idées et des combats d'idées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles de Ramon Lull à Thomas More*, París, Honoré Champion.