

com a ciutadans de forma analògica a com construeixen la seva ànima, d'acord amb certes formes. Existirien, per tant, unes dinàmiques comunes, tant en la ciutat com en l'ànima.

Hi ha un cert nombre de formes universals de relació que tenen el seu origen dins l'ànima, però que acaben per esdevenir categories socials. Em refereixo al fet que certes formalitats de l'experiència íntima actuen com a prioris socials. Gràcies a elles, allò extern és configurat segons un llenguatge intern. De la mateixa manera, no és difícil demostrar que certes formes de relació social ens són imprescindibles per explicar la nostra dinàmica interna. En aquests dos casos seria la recepció de l'eco de la nostra mirada la que s'erigiria en el tribunal de veritat envers la coincidència entre allò extern i allò intern. La mirada, per tant, és protractil, com la llengua dels camaleons. Gràcies a ella l'ànima individual pot sortir del seu enfonsament per retrobar-se a si mateixa en l'espai de la reciprocitat amb l'altre.

Aquesta capacitat humana de la mirada es pot veure, també, com el topos de la consciència de l'«omoiosis» entre l'ànima i l'altre de l'ànima. En aquest espai té lloc el més gran misteri antropològic: la familiaritat entre l'home i la bellesa. El que ens acaba demostrant el Llibre I és que l'home no pot fàcilment desempallegar-se del neguit que li genera la possibilitat de veure aquesta «omoiosis» com vergonya. Pel contrari, si podem reconèixer la bellesa, la consciència de la seva presència o de la seva absència en la «omoiosis» ens fa possible la pregunta sobre la possibilitat de fer de la nostra vida una obra d'art. Si la bellesa es pot reconèixer en l'«omoiosis» és que podem plànyer la seva absència i viure-la com aliment vergonyós d'aquesta «politeia» que és la nostra ànima. En resum: té sentit la vindicació de l'«areté» de l'home, la proclama de la seva dignitat.

Allò que ensenya Sòcrates no és pas altra cosa que la imperiosa necessitat que tinc, en tant que home, de sentir-me digne de mi mateix en tant que ciutadà. La seva filosofia se'ns presenta, sota aquest perfil, com l'«ergon» de qui

es troba compromès amb la conquesta de la seva dignitat cívica.

Gregorio Luri

Carles LLINAS I PUENTE, *Ramon LLull, els àngels, la teoria del coneixement i el pensament modern*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Eusebi Colomer, presentada a la Universitat Autònoma de Barcelona el primer de juny de 1995.

Les pàgines que segueixen, en primer lloc, són el resum i la presentació de les idees o tesis fonamentals del treball de doctorat en filosofia de l'autor, que porta per títol *Ars Angelica. L'angelologia de Ramon LLull en el context de les seves doctrines filosòfico-teològiques. L'especulació artística lul·liana com a participació en la paraula angèlica. Gnoseologia subjacent*. Després, i a la seva llum, proposem una hipòtesi que pretén, alhora, fer una prospecció endavant i justificar retroactivament la vigència filosòfica del tema central: l'angelologia. En ambdós casos (*tesi-hipòtesi*) es reproduïxen fragments substancials de la introducció i de les conclusions generals del treball, afegint alguns canvis i ampliant alguns punts que hem cregut d'especial interès.

* * *

La tesi fonamental o Idea del treball va imposar finalment la seva pròpia estructura en tres cercles concèntrics, cada cop més estrets, de la següent manera:

Un primer cercle (I^a part), en què s'exposa el teló de fons del treball: els contextos generals del pensament lul·lià que «cenyeixen» la qüestió angelològica. Amb això es pretén: a) que el lector pugui fer-se càrrec de la interpretació global del pensament del beat que defensem, així com b) que pugui també introduir-se en els fonaments del sistema, l'*Ars*, tal i com creiem que aquests han de ser re-pensats a partir d'aquella interpretació.

Un segon cercle (II^a part), en què es recull amb algunes modificacions menors el «treball de recerca» dels cursos

de doctorat. Aquí, la perspectiva es restringeix, i ens limitem estrictament al problema del coneixement humà de Déu, val a dir, a la molt treballada, però al nostre judici mai exhaustivament i, sovint, de formes i des de perspectives totalment alienes a l'essència de la concepció lul·liana, a la molt treballada qüestió, deïa, de les relacions en Llull de raó i fe, condensada des d'antic en la de l'estatut de les «rationes necessariae».

I un tercer cercle (IIIª part), en què el tema queda, finalment, concentrat en el punt darrer i més decisiu, on es defensa la tesi principal d'aquest treball, i en el qual es retroben les idees bàsiques de les altres dues parts: el coneixement angèlic de Déu (i la paraula angèlica) com a paradigma del coneixement humà de Déu en la fe [«treball de recerca» dels cursos de doctorat i IIª part de la tesi]; el coneixement humà de Déu en la fe (i la paraula humana), és a dir, l'*Ars*, com a participació en el coneixement angèlic de Déu (i en la paraula angèlica) i com a prova darrera de l'exactitud de la nostra interpretació filosòfico-teològica general del pensament lul·lià [Iª part de la tesi].

*

Una observació del pare Longpré en el seu conegut article sobre Llull del *Dictionnaire de Théologie Catholique*¹ ens dóna ara una pista per a entendre quelcom més el propòsit d'aquesta tesi. Diu el savi franciscà:

«Pour n'avoir des visées spéculati-

ves, les écrits de R. Lulle n'en contiennent pas moins un ensemble remarquable de doctrines où, toutefois, l'unité organique est plus saisissante et plus originale que les idées elles-mêmes.»²

En efecte, cal acceptar aquesta dada d'entrada: els temes, el contingut del sistema lul·lià, no són la seva aportació més original.³ És possible trobar la major part d'ells en els seus precedents de la tradició augustiniana i franciscana, a més d'algunes qüestions d'origen més o menys vinculat als mons islàmic i jueu. Això no vol dir, però, que la consistència o l'originalitat del seu pensament sigui petita. El sistema del beat és ambiciós també pel que fa al contingut. Però és indiscutible que la intenció apològica i missionera de la seva obra fa els seus escrits a voltes apassionants, però de vegades excessivament reiteratius, a causa probablement de la seva voluntat de ser pedagògic, i tan centrats, per altra banda, en aspectes «formals» (la sistemàtica artística en si mateixa com a mitjà de demostració de la fe), que molts temes no queden tan desenvolupats com seria desitjable i tan hauria estat possible si Llull hagués construït el seu sistema com una creació purament intel·lectual. A Llull no el mou cap mena d'intenció merament especulativa, i quan hom diu que la missió lul·liana s'arrela en la contemplació, cal advertir que aquí, contemplació, vol dir coneixement espiritual en la fe, coneixement místic; no mera saviesa teòrica, i menys, ciència «autònoma», sinó saviesa redemptora i deïficant.

1. *Raymond Lulle, le bienheureux*. Veure la bibliografia al final d'aquest article. A partir d'ara, qualsevol indicació bibliogràfica es refereix, si no diem una altra cosa, a aquesta. El lector interessat pot consultar, per exemple, i sense necessitat de recórrer a catàlegs especialitzats, la bibliografia continguda en el volum d'Armand Llinarès *Ramon Llull, filosofia de l'acció*, ampliada i actualitzada l'any 1986.

2. *Art. cit.* col.1112.

3. La mateixa idea la trobem, per exemple, a l'article de Jordi Gayà *Ars Patris Filius. Buenaventura y Ramon Llull*, p. 36: «La originalidad de su pensamiento, en efecto, no radica en una innovación de doctrinas ex nihilo, sino en el claro propósito que guió la sistematización de las recibidas». Per altra banda, també, i en relació amb aquesta primacia de la unitat orgànica i formal del sistema sobre els seus continguts, hom pot entendre ben bé que la naturalesa angèlica de l'Art no exclou, sinó que fins i tot implica, la possibilitat de contemplar-la des de moltes altres perspectives. En el *Liber de medio naturali*, per exemple, Llull ve a dir que l'*Ars* procedeix de l'Esperit Sant. Això no exclou, com deïa, que l'*Ars* sigui angèlica, com afirma el mateix Llull en el *De locutione angelorum*. Quan hom assisteix amb atenció al desenvolupament del sistema, se n'adona que és possible veure l'*Ars* des de diversos punts de vista. Aquests punts de vista, malgrat ser globals —l'*Ars* sencera és vista així o així—, no són contradictoris, sinó complementaris. L'*Ars* és, alhora, una Art Trinitària, una Art Cristològica, una Art Eucarística, Mariològica, Cosmològica, Astral, etc.; en fi, també una Art Angèlica. No hi ha contradicció de cap mena entre totes aquestes possibilitats: són diversos aspectes que ofereix la inesgotable riquesa i identitat (*Selbigkeit*) de l'Objecte de l'*Ars*. Com una moneda leibniziana, el sistema lul·lià és un immens univers que apareix íntegrament en cada perspectiva sota la qual el mirem.

Això ens porta de la mà a la formulació d'una síntesi general de les idees fonamentals d'aquest treball. Cada una de les tres parts, com hem començat abans a veure, conté una tesi parcial. La «summa» de les tres tesis parcials, no la seva mera juxtaposició, dona com a resultat la tesi final de conjunt del treball:

En la primera part, s'intenta fer veure que Llull no pot ser entès com un «filòsof» en el sentit post-cartesià, «modern», del terme. L'*Ars* del beat és, *en primer lloc*, un sistema de contemplació *en la fe* que pretén, des del món sensible, signe i símbol de l'Etern, enlairar-se vers el Déu [tri-]personal i creador que es revela en la naturalesa i que intervé activament en la història de l'home i el salva, acomplint la seva manifestació en l'encarnació del Verb. El contingut d'aquest sistema és bàsicament agustiniana. Sobretot, precisament, des del punt de vista gnoseològic: l'impuls especulatiu és sens dubte anselmià. L'element més específicament lul·lià, per la seva banda, és el descobriment de la immensa potencialitat apologetica que enclou el fet que, als ulls de la fe, les veritats del cristianisme (teofania «sobrenatural») siguin l'acompliment final de la veritat del cosmos (teofania «natural»).⁴ L'Art, en tant que sistemàtica dels símbols de l'infinit que la fe troba en el cosmos, per aquesta seva sistematicitat o, el que és el mateix, «racionalitat», esdevé per al creient el millor aparell missioner: aquesta és l'aportació més particularment i originalment lul·liana. I és el que fa de l'*Ars*, *en segon lloc*, un sistema de conversió.

En la segona part, s'intenta aprofundir i aclarir, a la llum de la perspectiva d'un Llull essencialment teòleg proposada a la primera part,⁵ la manera com cal entendre el coneixement de Déu segons el beat. La pregunta pot ser formulada molt concretament de la següent forma: creu Llull possible un coneixement suprasensible del diví (que és el que pretenia tota la tradició filosòfico-teològica neoplatònica, antiga i medieval, que basteix la *gramàtica especulativa* de l'època)? La resposta és: Llull creu possible *en la fe* un coneixement de Déu «supra sensum et imaginationem». I l'*Ars* és aquest coneixement. O, millor dit: aquest saber és aquell que ha anat desenvolupant tota la tradició cristiana occidental agustiniana, que veu en el món sobretot els vestigis del seu Creador, anticipacions còsmiques i simbòliques de la Veritat Trinitària que es revela en el Crist. L'Art no és més que la transformació d'aquest coneixement en un sistema gairebé mecànic de demostració: de demostració de tots aquests símbols. La transformació, doncs, d'aquell coneixement en *missió*, que extreu tot el seu poder de convicció del fet de ser perllongament de les *missions teològiques* (Balthasar), a la llum de les quals són contemplades totes les coses «naturals».

En la tercera part s'intenta desenvolupar l'angelologia del beat per a mirar de copsar, a més dels continguts particulars, la seva importància general. Com abans, no són aquests continguts de la doctrina lul·liana dels àngels el més original⁶, sinó els fets següents:

4. I, en aquest punt del «teofanisme», l'agustinisme lul·lià és «atípic»: beu, probablement, en fonts eriugenianes. Per a aquest tema, així com, en general, per a la qüestió de les interpretacions generals del pensament lul·lià, cal atansar-se a les obres de F. Yates i R. Pring-Mill que apareixen a la bibliografia.

5. Ser «teòleg», per Llull, no vol dir quelcom que pugui ser radicalment distingit de ser «filòsof». Cal prescindir aquí de les separacions establertes per algunes filosofies (unes entre moltes altres) medievals i, sobretot, modernes, no tenint-les per absolutes. Ser teòleg és, per a Llull, ser filòsof cristià (*Libre de Meravelles* I,4, OSRL-II, p. 37). Teòleg és qui, a la llum de la fe, accedeix a l'àmbit de la Veritat divina que els filòsofs [pagans] només podien entreveure. Per un altre costat: si algú com Llull creu que només la fe dona resposta «racional» als problemes de la raó filosòfica, ¿pot ser això titllat de «teologia» i, per tant, de quelcom que no té cabuda en un estudi «filosòfic»? Crec que és millor acceptar els fets i parlar, per exemple, de «filosofia religiosa», o de «filosofia teològica». D'aquesta qüestió se'n parla a bastament a la secció A de la Iª part del treball, on s'exposa la interpretació general del pensament lul·lià que la tesi doctoral pressuposa.

6. Com ja hem dit fa un moment respecte al conjunt de l'obra de Llull, i com es repeteix sovint al llarg de la tesi (sobretot a la IIIª part) pel que fa al cas de la doctrina dels àngels, cal remarcar la manca de desenvolupament dels temes de l'angelologia tradicional en Llull. Això no vol dir, però, que no hi siguin presents. El beat els dona sovint per suposats, i només desenvolupa, amb major o menor amplitud, aquells que més directament contribueixen a aclarir o a il·lustrar la sistemàtica formal de l'*Ars*. Per exemple, és clar que, a l'*Arbre de Ciència*, Llull coneix i esmenta el tema dionisià de les jerarquies i ordres angèlics. No obstant

Llull creu fermament que l'Art, com a sistemàtica demostrativa quasi-mecànica, li fou enviada des del cel en una il·luminació de la gràcia. Amb aquest enviament, el mateix Llull fou enviat al món per a convertir-lo. El qui envia és Déu. El que és enviat és llum, la llum divina de la fe i de la gràcia, que perfà la llum de la raó natural (que descobria la llum divina en el cosmos). I els àngels són llum, espills, miralls de la llum divina, llum que anuncia la llum, car també Déu és llum. Cal entendre l'Art, doncs, pel seu propi origen, com una Art angèlica; i la missió lul·liana, pel mateix, com una missió angèlica⁷. Per altra banda, en la mesura que el coneixement de Déu en la fe, comú a tota la tradició agustiniana-franciscana, que l'*Ars* sistematitza i transforma en eina apologetica, és un coneixement «supra sensum et imaginatio-nem», un coneixement que supera mitjançant la llum de la gràcia les aptituds naturals de l'intel·lecte humà en el seu actual estat, també en el seu contingut és doncs, vertaderament, una *Ars angèlica*.

La connexió de les tres tesis parcials és palesa: Llull, teòleg, filòsof religiós, pensador que desenvolupa racionalment en la fe (en la raó transfigurada —*angelitzada*— per la fe) la Veritat del dogma (la Veritat Tri-Hipostàtica revelada en el Crist), havent accedit per la llum rebuda de dalt a l'àmbit suprasensible d'aquesta, pensa i desplega el seu sistema conscientment, volgudament, com una participació en el saber i en la paraula del àngel. El més específic de l'*Ars* del beat, és a dir, la unitat sistemàtica i orgànica dels seus continguts, el seu procediment quasi-mecànic, quasi-formal de demostració dels símbols, dels vestigis de Déu en el món com a tals (com a tals símbols de Déu i, per

consegüent, com a proves del seu ésser), i no només la consideració d'aquells continguts, és a dir, aquests vestigis, comuna a tota la tradició agustiniana, és en si mateix, en tant que quelcom rebut i en tant que saber no sensible, quasi-celest, una realitat autènticament angèlica.

* * *

Aquesta *tesi* central pot ser perllongada, al fil d'una objecció, en una *hipòtesi* en forma interrogativa que creiem particularment aclaridora, i amb la qual acabem, *per contrast*, la presentació general de les idees fonamentals d'aquest treball.

En primer lloc, l'objecció, que també proposem en la manera d'una pregunta:

No és del tot irrellevant, per no dir alguna altra cosa pitjor, plantejar-se en ple segle XX la qüestió dels àngels, en general o en algun autor concret com ara Ramon Llull?

La resposta inicial a la pregunta, preparant la hipòtesi, sols pot ser: no. I per moltes raons:

1. Raons de tipus cultural general: el problema angelològic és una constant tan irreductible del nostre món cultural, que difícilment podem excusar-nos de menystenir-lo adduint, precisament, «raons culturals». És més: probablement ha estat el segle XX, de les dues o tres darreres centúries, el que més atenció (si més no, una atenció més explícita i sorpresa) ha consagrat a la qüestió angèlica. N'hi ha prou, per a comprovar-ho, amb fullejar alguns dels volums de la bibliografia, als quals podria hom afegir, per exemple, les *Duineser Elegien* de Rilke, el llibret *Sobre los ángeles* de Rafael Alberti, etc.⁸

això, el comenta com de passada, sense donar detalls, passant-hi per sobre com si es tractés de quelcom ben sabut, i fent remarcar al lector simplement que hi ha 9 ordres angèlics (9 ordres del món creat invisible), que corresponen als 9 graons del món creat visible (esfera de les estrelles fixes, 7 esferes planetàries i món subllunar o «tronc elemental»). És a dir, es limita a fer observar allò que més immediatament li serveix per a il·lustrar algun aspecte de la seva visió artística.

7. Els missatgers de la llum divina en el cosmos, en la revelació i en les il·luminacions particulars, són els àngels. Els àngels són en el punt d'unió (són aquest punt d'unió) de les dimensions còsmiques i escatològiques de la teofania. Aquell a qui els àngels han instruït, i que per consegüent participa del seu saber, esdevé doncs portador d'una claror angèlica i missatger d'una nova angèlica. Poc després de la narració de la «il·lustració» de Randa (*Vita coetanea*, RLOL VIII, p. 281), Llull diu haver-se trobat amb un pastor que, en poc temps, li explicà la major part dels misteris del cel i la terra: un pastor angèlic (aquest passatge me l'assenyalà el Dr. Gayà).

8. Les referències a la qüestió angèlica i/o demoníaca (que és la seva altra cara), per exemple, en la literatura castellana contemporània, són innombrables. Em limito simplement a esmentar alguns autors: Pedro

2. Raons de tipus teològic i filosòfic medieval: encara que només sigui com a dada historiogràfica «curiosa», cal reconèixer que la tradició especulativa cristiana (i no només la cristiana) és categòrica tant pel que fa a l'existència dels àngels com pel que fa a la significativitat exemplar de la *cognitio angelica* en el tractat sobre el coneixement. A la nova objecció: que no és legítim adduir una tradició bàsicament religiosa en el context d'una tesi de «filosofia», contesto, simplement, i si no n'hi ha prou amb la lectura de la II^a part del treball, reptant el lector a que intenti separar el que és religiós del que és especulatiu, el que és teològic del que és filosòfic, el que és «de fide» del que és «de ratione» en algun dels següents textos del beat.⁹

«Cum intellectus humanus sit imperfectus et divinus intellectus sit perfectus, cum divino intellectu intendimus investigare Deum et suum agere, ut de ipso et de suo agere scientiam possimus facere; et hoc theologice et philosophice, cum subiecta huius libri sint Deus et intelligere.»¹⁰

«Quoniam sancta fides catholica est valde afflicta et derogata, et maxime per infideles, qui ipsa ignorant et blasphemant, idcirco facimus istum librum. In quo probabimus sanctam divinam trinitatem ita veraciter et efficaciter, quod humanus intellectus rationabiliter non potest probationes nostras negare vel frangere. Quas probationes faciemus syllogizando per decem syllogismos primitivos, ve-

ros et necesarios, ita quod syllogismi oppositi non possunt stare contra ipsos. Syllogismos autem intendimus deducere per decem proprietates Dei, faciende de virtute Dei subiectum, et ipsae proprietates erunt praedicata.»¹¹
«Hoc pro tanto dico, quod si intelligo cum fide divinam trinitatem, attingo ipsam super sensum et imaginationem cum eis, quae sunt super sensum et imaginationem, scilicet cum praedictis dignitatibus Dei; quae non sunt sensibiles neque imaginabiles, sed intelligibiles. Et ideo dico, quod si intelligo, credo, et si credo, cum credere intelligo. Sed hoc declaro, quia sicut intellectus non potest intelligere album sine albedine, dum imaginatur album, sic humanus intellectus non potest intelligere sine credere. Et ideo, quando intelligit cum credere, est habitus de fide, sed non credit; sed quando credit, tunc intelligere suum est in potentia cum habitu fidei, sine quo non potest deducere suum intelligere de potentia in actum.

Hoc autem dico contra illos, qui dicunt, quod si intelligo trinitatem, non habeo fidem neque meritum fidei; quod falsum est, ut per exemplum significatum est.»¹²

Per tant, és interessant el tema angelològic, i precisament en el segle XX, perquè potser és una bona oportunitat per a deslligar Lluïl (i, amb ell, un important corrent del pensament cristià) de la interpretació moderna, fascinada per una certa versió de la qüestió gnoscològic-metodològica, que el distorsiona.¹³

Salinas, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, Luís Cernuda, José Bergamín, Blas de Otero, Carlos Edmundo de Ory, José Àngel Valente, etc. La llista es podria ampliar amb altres noms tant o més significatius que aquests. I el mateix podria fer-se amb la literatura catalana i amb les d'altres llengües.

9. Podriem contestar també a través d'una *reductio ad absurdum* (absurd en el qual, nogensmenys, sembla que moltes de les actuals presentacions de la filosofia, entre d'altres les que es proposen en els plans d'estudis de secundària i de selectivitat, estiguin desitjant d'ensorrar-s'hi): si no és legítim adduir una tradició religiosa per a recolzar, fonamentar, argumentar idees filosòfiques, llavors, entre d'altres conseqüències, se'n segueixen si més no les següents: a) cal liquidar tota referència al pensament medieval (només 1500 anys de la història d'Occident), i enllaçar directament Aristòtil (com a màxim, Epicur i els estoics; difícilment els neoplatònics, probablement ja massa «contaminats») amb el Renaixement; b) és altament recomanable reduir al màxim les referències fetes (o retraduir-les a una interpretació prou «científica») a Plató, el primer que emprà sistemàticament el mot «filosofia» (probablement, segons molts, l'inventor d'aquesta història), car sovint es remet amb massa entusiasme a doctrines d'origen manifestament mític (probablement òrfic); i així *ad infinitum*. És prou absurda la conclusió?

10. *Liber de intelligere Dei* (gener 1314), RLOL I, p. 441.

11. *Liber de trinitate trinitissima* (novembre 1313), RLOL I, p. 291. Aquest és el text 67 de l'apèndix general de la II^a part de la tesi.

12. *Liber de multiplicatione, quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem* (abril 1314), RLOL II, p. 135. Aquest és el text 75 de l'apèndix general de la II^a part de la tesi.

13. Aquesta era la idea de fons (i la motivació original) del treball de doctorat que estem presentant. D'aquí la necessitat i el contingut de la I^a part. Amb això, per tant, pot contemplar-se de nou en la seva cir-

I no només això, sinó que, potser, el tema dels àngels ens dona l'ocasió no sols d'accedir a una comprensió més autèntica de Llull i del món medieval, sinó també d'apropar-nos a un sòl des del qual la nostra pròpia autocomprensió moderna pugui esdevenir més ajustada a la realitat. Car, en efecte, potser hauríem de fer al revés:

Potser no hauríem de veure Llull i l'*Ars*, o Anselm i l'argument ontològic,¹⁴ etc., a partir del problema metodològic modern; sinó que potser hauríem de veure el problema metodològic modern a la llum del que fou l'*Ars* lul·liana (o la «raó» d'Anselm i dels victorins, o l'*intellectus fidei* agustiniana, etc.).¹⁵ I només llavors, a partir d'aquesta llum, retornar del problema metodològic modern al pensament medieval, per acabar d'explicitar alguns dels seus trets i dels seus perills i oblits, que preparen la modernitat (el capítol V de la II^a part de la tesi doctoral ha estat un intent en aquesta direcció).¹⁶

D'aquí neix la hipòtesi, que exposem en forma interrogativa:

I si la «raó pura» de Descartes i Kant, com a raó que pretén *a priori* deduir necessàriament i de forma enterament natural les estructures fonamentals de l'ésser, no fos més que una «raó angèlica»

que ha oblidat els seus pressupostos?

Potser Descartes va oblidar aquell caràcter angèlic que arriba a adquirir la «llum natural de la raó» augustiniana quan és penetrada per la claror de la gràcia i de la fe, fins acabar transformant-la¹⁷ en la «raó pura» de la «ciència perfecta» a què aspira tota la modernitat com a «lógos» (verb, paraula, raó) global per a tota la realitat, divina i humana, construïda amb un nou mètode mecànic-matemàtic.

De fet, fins i tot, potser aquesta pretenció de l'àngel concentra, en un cert sentit, tota l'essència de la modernitat, com volen Cacciari o Benjamin, com anuncien poèticament els càntics a la *kénosi*-humiliació angèlica de Rilke o d'Alberti, o com diuen amb altres paraules l'absència dels déus hölderliniana o el creixent desert nietzschèa i heideggerià. Que la «caiguda de l'àngel» sigui vista per ells, en algun sentit o en tots, com un fet positiu, no fa altra cosa que reforçar la hipòtesi inicial.

Potser, per acabar, caldrà observar que només en la reivindicació de l'àngel rau la darrera possibilitat que tenim, si encara ho considerem oportú, de lliurar-nos de la kantiana crítica de la raó pura i de la heideggeriana fi i destrucció de la metafísica:¹⁸ potser el mateix Kant

cularitat la tesi de les tres parts d'aquest treball. Vull recordar amb aquesta indicació que la I^a part ha tractat precisament de la qüestió de les interpretacions del pensament lul·lià. S'ha fet allà referència als intents, més o menys conscients, de portar Llull al terreny de les problemàtiques epistemològiques modernes. S'ha exposat la nostra contra-interpretació. S'ha exemplificat amb tota una II^a part dedicada al tema del coneixement de Déu. I, finalment, s'ha acabat de confirmar que, contra tota «modernització» possible (I^a part), el coneixement filosòfic-racional de Déu (II^a part) té en Llull, sens dubte ni contradicció de cap mena, un estatut veritablement teològic; en particular, un caràcter expressament angèlic (III^a part).

14. És significatiu que el nom que li donem sigui d'origen kantian (cf. *KrV*, A 591-602 / B 619-630).

15. I entre les coses que l'*Ars* lul·liana fou (i que foren les doctrines d'Anselm, dels victorins, d'Agustí i, en general, de tots els pensadors medievals), cal comptar sens dubte el seu caràcter «angèlic».

16. Plantegem el mateix a través de l'exemple d'Anselm, però vist d'una altra manera: per què contemplar l'argument anselmià des de la perspectiva dels arguments cartesians o leibnizians, fins arribar, enduts per l'afany modernitzador, a l'absurd (Russell) de voler-lo «formalitzar» per demostrar així la seva inconsistència? No és la nostra l'època del «sentit històric»? No ens obliga aquest, més aviat, a invertir la visió, i a abordar els arguments cartesians i leibnizians, i les crítiques kantianes i russellianes, a la llum de l'argument anselmià del segon capítol del *Proslogion*, que té com a pressupòsit fonamental, encara que potser ell mateix comenci a oblidar-ho (J. Boffill, *Nota sobre el argumentum anselmiano*, en el volum *Homenatge a J. Boffill*, La Seu Vella, Barcelona, 1986, pp. 215-218), la pregària del primer, ja, ara sí, totalment oblidada a Descartes, Leibniz, Kant i Russell?

17. És tan fàcil «naturalitzar» la raó transfigurada per la fe, quan hom adverteix l'aclaparadora congruència que existeix entre el que la raó «natural» pagana ens diu sobre el cosmos i la raó expressament cristiana! No és això, potser, el que féu que el propi Llull donés a les seves «raons necessàries» la qualificació de «naturals», malgrat dir explícitament i sovint que són impossibles sense la fe? (Veure, sobre el tema, l'apartat 5 del capítol IV de la II^a part del treball).

18. Potser, també, Heidegger no percebé que la fi de la filosofia i la destrucció de la metafísica sols poden tenir com a pressupòsit l'oblit i la mort de l'àngel; que potser una metafísica sense àngel, que és l'única que ell ha volgut destruir, mereix ser liquidada des de la perspectiva de la pròpia metafísica, *per a guanyar-li el seu terreny més propi*.

no s'adonà (viví en aquest oblit i d'aquest oblit) que el «coneixement especulatiu de la raó pura», la «metafísica», no és un coneixement merament humà; que mai ho ha estat ni ha volgut ser-ho, ni ara ni en els seus començaments (Plató).

La pregunta d'abans, per consegüent, podria reformular-se d'aquesta altra manera, a través de la qual queda molt més clar què és el que s'hi juga: la filosofia, no té per essència cap relació amb la qüestió angèlica? La resposta hauria de ser: la filosofia, des del seu inici, i almenys en un cert sentit, volgué ser una forma superior de coneixement. Superior per la seva exactitud respecte al mite que l'havia precedida, i superior per la seva comprehensivitat a la ciència que la va seguir. Penetrada de les imatges i les visions grandioses del primer, compartint el seu afany de totalitat, el seu arravatament i la seva ambició explicativa, es revesteix alhora de la humilitat expressiva de la segona, usant l'instrument que després s'apropiarà, precisant-lo, la ciència moderna: el concepte. Però en qualsevol cas, i en tant que recerca d'aquesta forma superior de coneixement, ja des del començament (Plató), la filosofia es concebé a si mateixa com a voluntat (desig, amor) de recordar, per sobre de les contingències del coneixement ordinari, una saviesa originària en constant perill d'oblit. I si la filosofia, com sembla voler si més no una part de la seva tradició, no fos altra cosa que la persistent vigència, sempre crítica, en lluita, d'un record: el d'aquella modalitat superior de coneixement? Si això és en algun sentit d'aquesta manera, cal admetre que la filosofia pot ser perfectament i legítimament caracteritzada com a memòria del coneixement paradisiac, nostàlgia d'un saber anàleg, semblant al dels àngels, i que ha de ser possible afirmar que, des del principi (Grècia), doncs, la filosofia aspira a ser, té vocació de ser coneixement angèlic.

El cristianisme, de fet, només hi afegí una cosa (fonamental, evidentment, des d'un cert punt de vista): que per a accedir-hi a aquesta saviesa fou necessària la reconciliació duta a terme pel Crist, de la qual nosaltres participem per la fe, i que esdevé, per consegüent, l'única via practicable envers aquella coneixença quasi-divina. No sona tot això ja al que hem dit al llarg de tota la tesi a propòsit de Llull, i que aquí només hem pogut esbossar?

Pot objectar-se'ns el següent: la *Crítica de la raó pura*, precisament, fou un atac contra una metafísica «humana, massa humana». Si la metafísica hagués admès de manera inequívoca el caràcter angèlic que aquí se li atribueix, en lloc de dir de si mateixa que era una «ciència», Kant no s'hauria vist obligat a dur a terme la seva tasca de neteja. En efecte: algun dia seria interessant intentar escometre la defensa de les idees fonamentals de la tesi que resumim (si més no, de la polèmica de fons amb la lectura moderna de l'Edat Mitjana i de la concepció del pensament filosòfic que s'hi conté) a partir de la hipòtesi que les precaucions metodològiques del pensament modern, començant per les de Descartes i, sobretot, Kant, i acabant amb les de Wittgenstein i el positivisme lògic, no deixen de ser, fins un cert punt, una expressió de la cura que vol guardar l'inexpressable en el paradís, protegit de tota perversió mundana: una manera de servir el caràcter angèlic de la metafísica, de l'ètica, de la religió. Però, malgrat tot, continuem creient que aquesta perspectiva, que si es confirmés esdevindria un nou punt des del qual intentar una altra interpretació general del pensament modern, amaga un important malentès, si més no en la seva forma d'expressar-se.¹⁹ Car, ¿i si resultés que l'antiga atribució a la metafísica del caràcter de ciència, i de ciència primera, fos de fet l'atribució a ella del caràcter angèlic? I si hi hagués un equí-

19. Per això, tot i admetre que potser Kant defensava *de facto* l'«aura» (Benjamin) de la metafísica, seguint pensant que ho féu «inconscientment» o, millor, per evitar el caràcter aparentment condescendent d'aquesta afirmació, que ho féu «sobrescientment». I és que, en veritat, ¿no és cert que l'angèlic supera el coneixement humà i que només pot ser directament copsat per l'home quan ell mateix li surt a l'encontre i que, per consegüent, sovint se li amagarà en el mateix moment i en el mateix acte en què se li atorga, impedit-li així que el recongui?

voc fonamental en el fet mateix de voler servir el caràcter angèlic de la metafísica negant-li l'estatut científic? I si la ciència moderna, en la mesura que neix de la metafísica (Heidegger), també és quelcom angèlic (si més no parcialment) i, a més a més, sols en aquesta mateixa mesura és ciència? O, per dir-ho millor: ¿i si la ciència moderna, en la mesura que veritablement sigui ciència,²⁰ comparteix amb el mite, amb la poesia i amb la metafísica una mateixa lluisor angèlica? ¿És potser aquesta la que realment ha atorgat a la ciència gran part del prestigi de què gaudeix? ¿I si la ciència moderna, en tant que volgués ser quelcom purament humà, racional i autònom, val a dir, quelcom no angèlic,²¹ hagués de renunciar a l'orgullós nom de «ciència» per a reconèixer que el seu lloc és en la *dóxa*? ¿Que no ens està parlant en aquest sentit Popper i, amb ell, tota la filosofia de la ciència «fal·libilista» del segle XX a partir d'Otto Neurath, quan afirma que «la nostra ciència no és *epistème*»,²² val a dir, quan d'una manera sorprenent fa seva (almenys parcialment) la pensada platònica del *Timeu*, que veu en la ciència empírica natural simplement un «relat versemblant» (per més que es faci en ella tot l'ús possible de la matemàtica), reservant el nom de «ciència» per a

un «altre» saber?²³ El més difícil en aquest cas, i alhora el més necessari, seria continuar treballant en ambdues direccions, servant les jerarquies, sense menystenir la «ciència nova» de la modernitat i, al mateix temps, esforçant-se per a comprendre el més difícil del difícil: la connexió interna entre les dues «vies».²⁴

¿No se'ns mostra un punt irònic, en aquest context i des d'aquesta perspectiva, l'excel·lent expansió semi-lírica de Kant a la introducció de la primera *Crítica*, quan, amb una certa condescendència, compara Plató amb un colom que hagués volgut volar sense trobar la resistència de l'aire?²⁵ Els equívocs respecte del caràcter angèlic de la metafísica assumeixen el caràcter d'axiomes indiscutits i indiscutibles sobretot a partir de Descartes, no abans (si més no, clarament); per tant, no té justificació suficient l'esment que fa Kant *precisament* de Plató. Aquest esment ja fa palès que Kant comparteix l'equívoc fonamental, i aquest és, dit amb els termes de fa un moment: que la ciència pot ser quelcom purament humà, racional, autònom, val a dir, quelcom no angèlic.

Si Kant hagués estat conscient d'aquells fets, d'aquest equívoc, hauria escrit la *Crítica de la raó pura* en la forma

20. Precisem-ho per als lectors suspicços: «en el sentit originari del terme, que per això és el seu sentit més propi».

21. Pretensió a la qual, evidentment, en cap moment no li volem negar una legitimitat tècnica, metodològica i, en un sentit que hauriem d'explicar millor, fins i tot espiritual.

22. *Lògica de la investigació científica*, capítol 10, § 85.

23. A manera de breu conclusió de les consideracions precedents: la ciència moderna només ho és [de ciència] en un sentit derivat; en tant que roman pròpiament i originàriament «ciència» (*epistème*), cal reconèixer aleshores que, com la metafísica antiga i medieval, i encara que sigui «sobreconscientment», conserva el caràcter de coneixement quasi-angèlic (aquest apareix en la intensa *vis* poètica i teològica que caracteritza el pensament de molts dels més grans científics, des de Kepler fins a Cantor i Einstein); en tant que no ho pretén, en tant que «comportament resolutori de problemes» autònom i empíricament contrastable (Popper), forma part més aviat de la *dóxa*; la qual cosa no significa menystenir-la declarant-la indesitjable, sinó simplement arribar a «clareats últimes» (Husserl) tocant la seva essència.

24. No crec que sigui casual que, tant per als exegetes tradicionals com per a Heidegger, el problema més difícil de la interpretació del *Poema* de Parmènides sigui el de la relació entre els camins que s'hi proposen.

25. «El colom lleuger, que sent la resistència de l'aire que solca al volar lliurement, podria imaginar que volaria molt millor encara en un espai buit. D'aquesta mateixa manera va abandonar Plató el món dels sentits, per imposar límits tan estrets a l'enteniment. Plató va gosar anar més enllà d'ells, volant en l'espai buit de la raó pura per mitjà de les ales de les idees. No s'adonà que, amb tots els seus esforços, no avançava gens ni mica, car no tenia punt de recolzament, per dir-ho així, no tenia base on sostenir-se i on aplicar les seves forces per fer moure l'enteniment» (*KrV* A 5 / B 9). És curiós (i, sobretot, significatiu) comprovar que Kant fa una nova al·lusió al tema de les «ales» del coneixement especulatiu (l'origen remot del qual es troba, se'ns dubte, en el *Fedre* platònic) molt després, al lloc on introdueix les diferents classes de proves de l'existència de Déu: «Demostraré que la raó no obté cap resultat positiu ni per un camí (l'empíric) ni per un altre (el transcendental), i que en va estén les seves ales per ultrapassar el món sensible amb el poder de la simple especulació» (*KrV* A 591 / B 619).

que ho féu? No s'hauria vist obligat, si més no, a afegir-hi la frase: «no crec en els àngels»? Amb ella, probablement, el més essencial hauria estat ja dit.

* * *

NOTA BIBLIOGRÀFICA

Se citen ara amb detall només aquelles obres citades en aquest text. Hom pot acudir a l'estudi bibliogràfic que inclou la tesi.

1. Abreviatures

Les abreviatures usuals en els estudis lul·lians (edicions d'obres del beat i revistes especialitzades) són:

- ATCA — *Arxiu de Textos Catalans Antics*, diversos volums (en dos d'ells, si més no, apareixen obres de Llull, editades per J. Perarnau: 1,1982; 5,1986), Barcelona.
- MOG — *Raymundi Lulli Opera omnia*, editades per Ivo Salzinger (edició Moguntina), 8 volums (I-VI, IX-X), Moguntia (Mainz), 1721-1742 (reimpressió Frankfurt a.M. 1965).
- OE — *Obres Essencials*, 2 volums, Editorial Selecta, Barcelona, 1957-60.
- OM — *Opera medica*, editades a Mallorca l'any 1752.
- ORL — *Obres de Ramon Llull*, editades per Salvador Galmés i altres, 21 volums, Palma de Mallorca, 1906-1950.
- OSRL — *Obres Selectes de Ramon Llull*, per Antoni Bonner, 2 volums, Editorial Moll, Palma de Mallorca, 1989.
- RIOL — *Raymundi Lulli Opera Latina*, editades per Stegmüller i altres, 17 volums més un de suplement apareguts fins l'any 1990; a Palma els 5 primers, després al *Corpus Christianorum*, Turnhout, Bèlgica, 1967 ss; és l'edició crítica llatina duta a terme pel Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg im Breisgau, Alemanya.

2. Estudis

- Anthony BONNER i Lola BADÍA, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Empúries, Barcelona, 1988.
- Tomás y Joaquín CARRERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, tomo I, parte III, pp. 233-640, Madrid, 1939.
- Miquel COLOM, *Glossari general lul·lià*, 5 volums, Ed. Moll, Palma, 1985 (el darrer volum).
- Eusebi COLOMER, S.J., *Pensament català medieval* (dins del volum *L'època medieval a Catalunya*, cicle de conferències fet a la Institució cultural del CIC de Terrassa, curs 1980/1), Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- E. COLOMER, S.J., *El pensament de R.L. i els seus precedents històrics, com a expressió medieval de la relació fe-cultura* (en el volumet *Fe i cultura en R. Llull*, pp. 9-29), Publs. del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 2, 1986.
- Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramon Llull*, Fund. J. March/Ed. Castalia, Valencia, 1977.
- Jordi GAYÀ, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Mallorca, 1979.
- J. GAYÀ, *Ars Patris Filius. Buena-ventura y Ramón Llull*, Estudios Lulianos, 27 (1987), pp. 21-36.
- Ephrem LONGPRÉ, O.F.M., *Raymond Lulle, le bienheureux*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, Librairie Letouzey et Ané, París, 1926, cols.1072-1141.
- Armand LLINARÈS, *Ramon Llull, filosofia de l'acció*, Ed. 62, Barcelona, 1987 (2ª edició).
- Erhard-Wolfram PLATZECK, O.F.M. *La combinatoria luliana* I-II, Revista de Filosofía, 47, oct.-dic. 1953, pp. 575-609, idem. 48, enero-marzo 1954, pp. 125-165.
- Robert PRING-MILL, *Estudis sobre Ramon Llull*, Curial Eds. Catalanes i Publs. de l'Abadia de Montserrat, 1991. Es tracta d'una compilació de tots els estudis lul·lians escrits per

Pring-Mill entre els anys 1956-1978 i publicats per separat (i molts en castellà).

- Frances A. YATES, *Assaigs sobre Ramon Llull*, Empúries, Barcelona, 1985. Es tracta d'una compilació de tots els estudis lul·lians de la Yates, publicats originalment per separat.

3. Ramon Llull (sobre els àngels, el paradís i l'infern)²⁶

- *Libre de contemplació en Déu* (1273-4), ORL vols.II-V, i OE-II, sobre els àngels, veure la Dist. X cap. 37, sobre el paradís i l'infern, la Dist.XI caps.56-59, Dist.XXI caps. 97-99.
- *Doctrina pueril* (1274-6?), ORL vol. I, sobre els àngels, cap.98, sobre l'infern i el paradís, caps.99-100.
- *Libre dels àngels* (1274-83?), ORL-XXI.
- *Libre de meravelles* (1288-9), OE-I, OSRL-II, sobre els àngels, llibre 2, sobre el paradís i l'infern, llibres 9-10.
- *Arbre de ciència* (1295-6), OE-I, «Arbre angelical», 10^a part, sobre el paradís i l'infern, veure l'arbre eviternal, que és l'11^a part.
- *De quadratura et triangulatura circuli* (1299). La segona part d'aquesta obra, de la qual no n'existeix edició crítica ni en llatí ni en català, i en la qual Llull aplica la quadratura i la triangulatura del cercle tal i com cal entendre-les a partir de l'Art, a la teologia, ha estat editada en francès amb el títol *Principes et questions de théologie* (trad. de René Prévost, OSB, i Armand Llinarès, introducció i notes d'Armand Llinarès), Cerf, Paris, 1989. El capítol 10 de la 1^a secció («principis») i de la 2^a secció («questions») està dedicat a la «jerarquia celest».
- *Liber de lumine* (1303), OM.
- *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), RLOL IX, 1981, sobre els àngels, 8^a Dist.

- *Ars generalis ultima* (1305-1308), RLOL XIV, 1986, pp. 216-224.
- *Ars mystica theologiae et philosophiae* (1309), RLOL V, 1967, sobre els àngels, veure la Dist. IV, cap. 2.
- *Liber correlativorum innatorum* (1310), RLOL VI, 1978, sobre els àngels, veure la Dist. V.
- *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto* (1311), RLOL VIII, 1980, sobre els àngels, Dist.II, caps. 21-22.
- *Liber de locutione angelorum* (1312), editat per Josep Perarnau i Espelt, ATCA 1, Barcelona, 1982.

4. Ramon Llull (sobre els cels)

- *Libre de Contemplació* (1273-4) Dist. X cap.32.
- *Doctrina pueril* (1274-6?) cap.3 (cronol. creació), frg. cap.74, cap.98 (dels àngels).
- *Libre de meravelles* (1288-9) llibre 3.
- *Arbre de ciència* (1295-6) 9^a part.
- *Tractat d'astronomia* (1297), a cura de Jordi Gayà (amb la col·laboració de Lola Badia) en el volum *Textos y Estudios sobre Astronomía Española en el siglo XIII*, Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1981, pp. 205-323.
- *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305) 7^a Distinció.

Carles Llinàs

Carlos GÓMEZ, *Marin Mersenne (1588-1648): Apologética del cristianismo y vinculación al mecanicismo*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. M. A. Granada, presentada a la Universitat de Barcelona el 21 d'abril de 1995.

Entre el 1623 i el 1625 Marin Mersenne publica les seves obres apologetiques fonamentals (*Quaestiones celeberrimae in Genesim, L'impiété des*

26. Faig constar aquí només les obres de Llull més utilitzades a la III^a part de la tesi o, simplement, les més rellevants des de la perspectiva de la seva importància general en el corpus lul·lià. Naturalment, el tema angèlic apareix a moltes altres obres del beat, però sense que s'hi afegixin noves informacions de valor.