

# Las dignidades divinas en la contemplación luliana. Del *Llibre de contemplació* al *Llibre d'amic e amat*

The Divine Dignities in Lullian Contemplation. From the *Book of Contemplation* to the *Book of the Lover and the Beloved*

MARIA SAIZ-RAIMUNDO

Universitat de València  
maria.saiz@uv.es

Recepción: Abril de 2025. Aceptación: Mayo de 2025.

**Resumen:** El trabajo examina el papel de las dignidades divinas en la contemplación luliana, a partir de dos obras fundamentales de Ramon Llull: el *Llibre de contemplació* y el *Llibre d'amic e amat*. Tanto la propuesta teórica de la obra magna como la aplicación de la práctica contemplativa que constituyen los versículos de Llull muestran que las dignidades son un elemento clave en la filosofía luliana del amor. La contemplación del mundo y de las criaturas, en tanto que son vestigios ontológicos de la perfección divina, permite al amigo trascender lo sensible y acceder al conocimiento de Dios. En este proceso, la memoria, el entendimiento y la voluntad desempeñan un papel esencial.

**Palabras clave:** contemplación, literatura medieval, mística, Ramon Llull.

**Abstract:** This study examines the role of divine dignities in Lullian contemplation, focusing on two fundamental works by Ramon Llull: the *Llibre de contemplació* and the *Llibre d'amic e amat*. Both the theoretical framework of Llull's magnum opus and the application of contemplative practice in his verses demonstrate that divine dignities are a key element in Lullian philosophy of love. The contemplation of the world and its creatures, as ontological vestiges of divine perfection, enables the Loved to transcend the sensible and attain knowledge of God, the Beloved. In this process, memory, intellect, and will play an essential role.

**Keywords:** contemplation, medieval literature, mysticism, Ramon Llull.

## I. INTRODUCCIÓN. EL SIMBOLISMO MEDIEVAL Y LA TEORÍA DE LA SIGNIFICACIÓN

Para el hombre medieval, todo lo que le rodea, desde la naturaleza hasta los sucesos cotidianos, está cargado de simbolismos que deben ser descifrados para comprender el plan divino. En este contexto, el símbolo adquiere una gran importancia, como clave para desvelar los misterios de la fe y alcanzar el conocimiento divino. En la cultura medieval, el mundo es visto como un espacio de teofanía donde toda la creación es reflejo de Dios. Para descifrar ese mensaje divino, es necesario interpretar la realidad de manera simbólica, transformando los signos en imágenes comprensibles. En este contexto, el símbolo establece un vínculo entre lo material y lo trascendente, convirtiéndose en un medio para acceder al conocimiento de Dios. Este planteamiento se enmarca en un dualismo metafísico característico del neoplatonismo cristiano medieval, según el cual la realidad visible es solo una manifestación parcial de la verdad eterna.

De hecho, el simbolismo y el alegorismo medievales tienen su origen en el neoplatonismo, especialmente en la cristianización del pensamiento de Platón y Plotino llevada a cabo por San Agustín y Dionisio Areopagita. San Agustín fue el primero en desarrollar una teoría del signo, entendiendo que este no solo transmite una imagen a los sentidos, sino que remite a una realidad superior (Agustín de Hipona 1962: 32). Dionisio Areopagita, que representa el primer neoplatonismo cristiano, concibe el símbolo como una expresión de lo inefable, mientras que Escoto Eriúgena define el símbolo como signo sensible que presenta algunas semblanzas puras o confusas con realidades inmateriales. Según su visión, el ser humano puede conocer a Dios a través del estudio de la naturaleza y de la autoridad de las Escrituras. Dado que crear es para Dios una forma de revelarse, toda criatura es un signo que lo manifiesta en diferentes grados, según su posición en la jerarquía del ser (De Bruyne 1947). Por ello, el valor epistémico de la cosa creada dependerá de su valor ontológico. Esta concepción influirá profundamente en la cultura medieval y se perpetuará la concepción cristiana neoplatónica que afirma que todos los seres creados participan de Dios a través de sus atributos, y a su vez los refleja.<sup>1</sup>

En el siglo XII, la escuela de San Víctor profundizará en esta tradición y pondrá un énfasis particular en el simbolismo estético. Por poner un ejemplo, Ricardo de San Víctor propone un camino de purificación interior basado en la contemplación de la belleza natural, que debe conducir de la percepción sensorial al conocimiento racional y, finalmente, a la visión mística. El victorino establece tres niveles de contemplación: lo sensible, lo inteligible y lo intelectual, y en los tres se entiende la materialidad como base del proceso contemplativo. A partir de la observación de las formas sensibles, el intelecto puede descifrar significados ocultos o descubrir estructuras inteligibles mediante la razón (De Bruyne 1946: 235–236). Siguiendo la misma tradición, San Buenaventura con-

<sup>1</sup> Yates (1962) considera que los orígenes de Llull son eriugenistas: se hallan en la interpretación greco irlandesa del neoplatonismo cristiano. En este sentido, Llull se relaciona con la escuela de San Víctor porque también bebe del neoplatonismo eriugenista.

sidera igualmente la realidad material como el primer escalón en la ascensión hacia Dios (Bonaventura 1925). En su *Itinerarium mentis in Deum*, explica que el alma debe recorrer un camino progresivo en el que las criaturas funcionan como espejos que reflejan, aunque de manera enigmática, la presencia divina. La realidad exterior es el primero de los estadios que el alma deberá recorrer en su viaje hacia Dios (Bonaventura 2019: 77–78).

En este contexto, la hermenéutica de la realidad se basa en la interpretación de los signos, convirtiendo la semiología en una herramienta al servicio del conocimiento teológico. Esta concepción tendrá un profundo impacto en la cultura medieval y en sus manifestaciones artísticas y literarias, incluida la filosofía de Ramon Llull, su teoría de la significación y la importancia que otorga a las dignidades divinas en el método contemplativo.

La teoría de la significación luliana se concibe como un conjunto de reglas que permiten desvelar el sentido oculto de las cosas significantes del mundo. En este proceso, lo sensible y lo inteligible están interconectados y se requieren mutuamente: la significación permite llegar al conocimiento de Dios a través de las analogías presentes en la creación, puesto que en Llull la posibilidad misma del significado depende de la existencia de la creación (Vidal 1990: 323). La significación actúa como el eje del método cognoscitivo, basado en la comparación entre un objeto que se desea conocer y otro más familiar con el que guarda una relación de semejanza. Esta analogía permite contrastar las cualidades de ambos objetos, identificando cuáles están presentes en cada uno y en qué forma. A partir de las diferencias y similitudes entre sus atributos, la significación revela los significados ocultos. Así, el entendimiento debe esforzarse en descifrar esta relación, analizando las cualidades del objeto que opera como signo, ya que estas reflejan las perfecciones divinas y permiten alcanzar una *similitud* del objeto espiritual (Rubio 2017: 65-67). En última instancia, la posibilidad misma de significar a Dios radica en sus dignidades.<sup>2</sup>

## II. LAS DIGNIDADES DIVINAS EN EL *LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ* (LC) Y EN EL *LLIBRE D'AMIC E AMAT* (LAA)

La doctrina luliana sobre las dignidades divinas sostiene que existen ciertos principios o virtudes que son coesenciales a Dios, idénticos en su ser, armónicos entre sí y mutuamente convertibles. Cada una de estas dignidades despliega un ternario de correlativos que, en su dimensión *ad intra*, expresan la Trinidad, y en su manifestación *ad extra*, generan toda la creación, permitiendo que el mundo sensible participe de estos atributos (Gayà 1979). Así pues, las criaturas reflejan las virtudes divinas según en qué nivel ontológico se encuentren: sus cualidades significan las de Dios, pues ambas comparten un mismo fundamento en la relación entre el signo y el ente significado. De este modo, el mundo

<sup>2</sup> El término *dignidades* se aplica a los principios referidos a Dios mientras que, para referirnos a los principios que rigen las criaturas, emplearemos los términos *principios* o *virtudes* (Bonner 2012: 141). Véase también Bonner (1990) y (1996).

sensible se convierte en un espejo imperfecto en el que se reflejan Dios y sus atributos, siguiendo las teorías medievales que ya se han expuesto.<sup>3</sup>

Para comprender mejor este planteamiento, es fundamental considerar que las propiedades y cualidades de un objeto solo pueden demostrar su naturaleza si se analizan a partir de sus causas. En la ontología del ser creado, dichas propiedades y atributos no solo describen su esencia, sino que también pueden servir como indicios de la existencia y naturaleza del Creador (Gayà 1995: 489-490). Dado que el intelecto humano es finito e imperfecto, no puede abarcar en su totalidad la esencia divina —«*impossibol cosa es que cosa infinida pusca esser tota compresa per cosa finida*» (LC 100, 7)<sup>4</sup>, y las dignidades divinas se presentan como una vía de acceso al conocimiento de Dios. El hombre podrá comprender a Dios mediante la contemplación de la creación, pues las criaturas reflejan, aunque sea de forma incompleta, las cualidades de su principio creador. Así, las dignidades divinas no solo constituyen los fundamentos del ser, sino que también desempeñan un papel esencial en el proceso contemplativo, como nos proponemos analizar en dos obras contemplativas de Ramon Llull: el *Llibre de Contemplació* (LC) y el *Llibre d'amic e amat* (LAA).

En el tercer libro del *Llibre de Contemplació*, Llull describe el método de acceso a la verdad a partir del mundo sensible, entendido como vía para alcanzar el mundo inteligible. En la distinción 29, el autor sistematiza un método de conocimiento basado en los temas previamente expuestos, integrándolos en una formulación que permite transformar la contemplación en un conocimiento verdadero (Rubio 2017: 64). Dado que la comprensión de la fe se produce en el ámbito de la contemplación, la realidad sensible, concebida como signo de Dios, desempeña un papel fundamental en la exposición de las razones necesarias (Gayà 1995: 479). De este modo, el mundo se presenta como punto de partida del proceso contemplativo: el primer peldaño que el caminante ha de ascender en su largo itinerario hacia Dios, como ya se observa en las primeras obras de Llull.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Platzeck (1964) y Pring-Mill (1991 [1962]: 121-168) destacaron el origen augustiniano de la teoría luliana de las dignidades. Gayà (1995) destacó la importancia de la ontología ejemplarista y el realismo universal en las primeras obras del beato, lo que lo vincula con las corrientes neoplatónicas más influyentes del siglo XIII. Para un análisis del término dignitas en la teología de Llull y sus predecesores, véase Merle (1977).

<sup>4</sup> Para facilitar la consulta de los textos del *Llibre de Contemplació*, se citarán siempre de esta forma: (LC capítulo, párrafo). De igual manera, los versículos del *Llibre d'amic e amat* se referenciarán (LAA número de versículo). Los capítulos 1-168 provienen de Llull (2015) y (2020). El resto de textos se ha tomado de Llull (1987-1989).

<sup>5</sup> En la obra que representa la primera manifestación del Ars, el *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem*, Llull organiza en la figura A dieciséis virtudes divinas: *bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, justitia, largitas, misericordia, humilitas, dominium y patientia*. Al recorrer las “cámaras” formadas por estos dieciséis atributos, el alma racional podrá conocer a Dios y resolver cuestiones a través de las razones necesarias. De este modo, el ejemplarismo metafísico se convierte en la clave interpretativa de dichas razones necesarias (Bauçà 1998: 419-420).

En este sentido debe comprenderse el papel central de las dignidades tanto en el *Llibre de Contemplació* como en el *Llibre d'amic e amat*,<sup>6</sup> teniendo en cuenta que, como definió Pring-Mill, la mística luliana es un sistema de contemplación metódica y minuciosa de la escalera de las criaturas (1991 [1962]: 92). De hecho, a lo largo de las numerosas páginas del *Llibre de Contemplació* se reitera cual es la causa final para la cual fueron creadas las criaturas:

Per tal que l'ostre compliment e l'ostre acabament, Seyner, fos coneugut, per aysó, Seyner, es donat eser a les creatures; e la pus principal occasió per que les creatures son, Seyner, creades, si es per conexer la vostra bonesa (*LC* 100, 7).

«[...] vos, Seyner, avetz creades les creatures per entenció que vos siatz vist e coneugut per tot bo e per tot noble; e d'esta entenció primera deriva e davala, Seyner, la segona entenció (*LC* 151, 11).

«[...] vos, Sènyer, avets creat lo mon e ses parts a significar la vostra essència acabada, per assò es significat que lo mon do significació de la final raó per la qual ha reebuda creació (*LC* 302, 20).

La realidad material se convierte en la base desde la cual el ser humano puede elevarse hacia lo espiritual, pero para ello debe aprender a observarla con atención, pues en ella se hallan las huellas de las virtudes divinas. Además, dado que el hombre no posee la capacidad de acceder directamente a Dios, debe valerse de los medios a su alcance para alcanzar dicho propósito: los sentidos sensuales y las potencias del alma racional deben saber contemplar las virtudes de las criaturas hasta ver en ellas el rastro de las dignidades divinas. En el capítulo 332 del *Llibre de contemplació*, Llull explica cómo puede contemplarse la soberanía divina —la dignidad *dominium*— a partir del símil del espejo:

On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com lo mirall representa a la bella dona la figura de sa cara, per la qual representació sensual la dona ha occasió de membrar e entendre e voler sa bellea, enaxí la M (memòria, enteniment e voluntat) es occasionada de membrar e entendre e amar la A (senyoria de Déu) com la B (significació d'A) li representa la A ab la F (poder de Déu) e G (saviesa de Déu) e H (voluntat de Déu) e I (dretura de Déu) e K (misericòrdia de Déu) e L (acabament de Déu). On, com la M entellectueja so que reeb de la B per les damunt dites figures ab les quals la A es significada, adoncs membra e entén e ama la ànima en vostra senyoria tant de poder e saber e voler e dretura e misericòrdia e acabament, que lo voler de la M no ama altra senyoria sino la vostra, ni altra senyoria no membra ni entèn digna ni covinent sino la vostra, ni neguna senyoria no es par ni igual ni semblant ab la vostra en poder ni saber ni voler ni dretura ne misericòrdia ni acabament (*LC* 332, 11).

---

<sup>6</sup> Luzón (2012: 116-117) recoge el listado de dignidades que aparecen en el *Llibre d'amic e amat*. Llinarès (1990) las estudia en el *Llibre de contemplació*. Saiz (2023) explica el papel del cristocentrismo en ambas obras a partir, precisamente, de la importancia de las dignidades divinas en la contemplación luliana.

El espejo representa el rostro de la mujer, y gracias a esta imagen, ella puede comprender, recordar y amar su belleza. De manera análoga, las potencias del alma racional—memoria, entendimiento y voluntad— deben orientarse hacia la contemplación de la soberanía divina, valiéndose de las significaciones que ofrecen las demás dignidades. El símil del espejo es un recurso recurrente en Llull, como en tantos otros autores medievales, para enfatizar el papel del mundo como medio para contemplar a Dios. El mundo, concebido como resultado de la acción productiva de la actividad divina eterna y de sus dignidades, se convierte en una herramienta contemplativa, a través de la cual el ser humano puede conocer al ser supremo. Hemos leído en el capítulo 332 del *Llibre de Contemplació* cómo unas dignidades evidencian la existencia de las otras y permiten su contemplación. Esta misma idea se reafirma en el *Llibre d'amic e amat*, donde el amor divino (*voluntas*), se define en relación con otras dignidades, como la bondad, la eternidad, el poder, la sabiduría, la caridad y la perfección:

Demanaren a l'amat de la amor de son amich. Respòs que la amor de son amich és mesclament de plaer e malanaça e de temor, ardiment. Demanaren a l'amich de la amor de l'amat. Respòs que la amor de son amat és influència de la infinita bonea, eternitat, poder, saviea, caritat, perfecció; la qual influència ha l'amat a l'amich (LAA 81).

Dado que las dignidades divinas son concordantes y mutuamente convertibles, según el principio de «conveniencia de propiedades» (Gayà 1979: 15), cada una de ellas evidencia y define a las demás, tal como sucede con el amor. Por esta razón, el amigo contempla en el amado la totalidad de las virtudes, que, aunque múltiples, se presentan en armonía entre sí: «Esguardava l'amich son amat en la major diferència e concordança de virtuts» (LAA, 257). Esta misma idea leemos en el capítulo 324 del *Llibre de Contemplació*, donde el amor es demostrado por todas las demás dignidades a través de las significaciones que de él ofrecen las criaturas:

Com la vostra amor sia, Sènyer, tan alta e tan maravellosa, per assò avets vos creades les creatures en moltes diverses figures e espècies e proprietats per tal que en moltes de maneres donen e demostren significacions al humà enteniment de la bonea e la granea excellent de la vostra acabada amor gloriosa. On, bonahuirada es la ànima qui sab apercebre e conèixer e amar e membrar la vostra santa amor virtuosa, e benahuirades son totes les creatures qui al humà enteniment donen demostracio de vostra amor piadosa; e maleyta es la ànima qui no vol ni sab membrar ni entendre ni amar la vostra amor ni vol apercebre los significats en los quals e per los quals la vostra sancta amor es significada (LC 324, 6).

Las criaturas, en su multiplicidad, reflejan la unidad del amor divino y es precisamente la pluralidad lo que permite reconocer a Dios en la creación, gracias a la actividad *ad extra* del Creador, que imprime en ella una estructura trinitaria. La diversidad ocupa un lugar central en el sistema luliano, pues constituye la condición de posibilidad de la existencia: si las criaturas no fueran distintas entre sí, carecerían de entidad. El universo se configura como un orden cuyo

propósito es manifestar la sabiduría infinita a través de la finitud; para ello, se requiere una diversidad inagotable de entidades y de aspectos cambiantes. La diferencia, inscrita en la propia estructura de la creación, permite una pluralidad de significaciones que el entendimiento humano asocia con Dios. En este sentido, la propuesta ontológica de Llull puede entenderse como una ontología de la diferencia: en el texto que analizamos, se observa cómo la multiplicidad de las criaturas remite, en última instancia, a la unidad divina. Como explica Gayà, esta aparente paradoja se explica si se tiene en cuenta la doble consideración de las dignidades: «en una manera son les vertuts en vostra essència a esguart de la vostra essència e en altra manera entenem les vertuts a esguart de les vostres obres en les creatures» (LC 178, 3). Es necesario distinguir entre las virtudes expresadas *quo ad se* y las expresadas *quo ad nos*, distinción que, en última instancia, se basa en las dos formas de concebir la esencia divina (Gayà 1979: 14). Si en Dios las dignidades son esenciales, absolutas y convertibles, en las criaturas las virtudes son concordantes pero no convertibles; se distinguen unas de otras y no son absolutas, ya que dependen de las divinas, lo que las hace ontológicamente inferiores.

Según este planteamiento entendemos mejor el siguiente versículo del *Llibre d'amic e amat*: «Dehia l'amich a l'amat que per moltes carrees venia a son cor e-s representava a sos hulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e-ll mortificava no era mas la tant solament» (LAA 88). Las manifestaciones de las dignidades en las criaturas son diversas, pero todas son expresiones de una única sustancia divina. Por ello, existen distintas formas en las que el amado se representa ante los ojos del amigo, mientras que en Dios las virtudes son una sola esencia. La presencia de las criaturas ante la vista sensorial del contemplador da inicio al proceso contemplativo, porque las emplea como herramientas epistémicas. De hecho, el amigo llega a considerar a las significaciones de las criaturas como «maestras», guías en su contemplación:

Demanaren a l'amich: —Quals són tes riquees?  
 Respòs: —Les pobretats que sostench per mon amat.  
 —E qual és ton repòs?  
 —Lo languiment que m dóna amor.  
 —E qui és ton metge?  
 —La confiança que he de mon amat.  
 —E qui és ton maestre?  
 Respòs e dix que les significançes que les creatures donen de son amat (LAA 57).

Los sentidos externos perciben las significaciones del amado en las criaturas, pero además deben interpretarlas adecuadamente, de forma que la aprehensión de las dignidades solo es posible si la acción de los sentidos va acompañada de la activación de la memoria, el entendimiento y la voluntad a recordar, entender y amar a Dios:

Levà's matí l'amich, e anava cerchant son amat. E atrobà gents qui anaven per la via e demanà si havien vist son amat. Respongueren li dient quant fo aquella ora que son amat fo absent a sos hulls mentals. Respòs l'amich e dix: Anch, pus

ach vist mon amat en mos pensaments, no fo absent a mos hulls corporals, cor totes coses vesibles me representen mon amat (*LAA* 40).

Observamos, pues, que la memoria debe recordar las dignidades para que el entendimiento las entienda y la voluntad las ame y ame a Dios, como leemos en la metáfora 322: «Trenuytaven e fahien romeries e pelegrinacions los desirers e ls remembraments de l'amich en les noblees de son amat. E aportaven a l'amich fayçons, e umplien son enteniment de resplendor, per la qual la volentat muntiplicava ses amors» (*LAA* 322). Contemplar supone dirigir hacia Dios la actividad de las potencias del alma racional, de modo que las virtudes divinas se actualicen en ella. Para lograrlo, el ser humano se apoyará en los sentidos exteriores, que operarán a través de las significaciones de las criaturas. Sin embargo, solo activando la herramienta fundamental para aprehender lo espiritual, el contemplador podrá acercarse al conocimiento de Dios:

Humil Senyor! Qui vos vol conèixer, cové que remembre e entena e am los significats qui signifiquen vostres qualitats; car com hom sab remembar e entendre e voler so que significa de vos vostra infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e dretura e misericordia e humilitat e paciencia, adones ha hom coneixensa, Sènyer, de vostra essencia e de vostres obres (*LC* 302, 21).

Cuando el contemplador contempla la realidad sensible con los sentidos externos y aplica la memoria, el entendimiento y la voluntad a recordar, entender y amar las significaciones de las dignidades divinas, podrá conocer a Dios, aunque sea de una forma limitada e imperfecta. Cuando cumpla esto, que como ya hemos visto es la causa final para la cual el hombre fue creado, se asemejará a su amado: «—Digues, foll, per qual cosa pots ésser pus semblant a ton amat? Respòs: —Per entendre e amar de tot mon poder les fayçons de mon amat» (*LAA* 208).

Leímos antes que el símil del espejo sirve a Llull para explicar el papel epistémico de las virtudes divinas esparcidas en la creación. De igual manera, el beato utiliza la metáfora de la enfermedad de amor para mostrar el papel de las dignidades en el método contemplativo: «Malalta era amor. Metjava l'amich ab pasciència, perseverança, obediència, sperança. Guaria l'amor; enmalaltia l'amich. Sanava-lo l'amat donant-li remembrament de ses virtuts e de sos honraments» (*LAA* 238). El remedio contra la enfermedad del amigo es recordar las dignidades para poder contemplar a su amado. No obstante, las dignidades operan como un elixir que intensifica el proceso de enamoramiento, configurando un juego paradójico en el que la causa del padecimiento amoroso y su posible remedio se confunden en una misma sustancia:

Dix l'amich a son amat: —En tu és mon sanament e mon languiment. E on pus fortment me sanes, pus creix mon languiment; e on pus me languexs, major sanitat me dónes.

Respòs l'amat: —La tua amor és sagell e empremta on mostres los meus honraments a les gents (*LAA* 51).

Además, el amigo enamorado sirve de espejo imperfecto del amado, puesto que su amor muestra también las virtudes divinas: «Demanaren a l'amich on era son amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades. He ve'l-vos en mes amors e en mos languiments e en mos plors» (*LAA* 24). Al amado se lo puede ver gracias a sus dignidades que, en su dimensión interna, alcanzan el grado más alto de perfección, mientras que en las virtudes de las criaturas se manifiestan en un grado de perfección inferior. Fijémonos que se revelan a través del verdadero amor que experimenta el amigo, así como también en los lamentos que emite por el amado. Por esta razón, el entendimiento alcanzará un grado superior de conocimiento de las dignidades divinas cuando las contempla en él, en su grado máximo de perfección, en lugar de hacerlo a través de las criaturas, tal como expone Ramon Llull en el capítulo 323 del *Libre de Contemplació*, dedicado a la contemplación de la sabiduría divina:

On, beneyta sia, Sènyer Deus, la vostra sancta saviea gloriosa qui dona al humà enteniment major acabament e major vertut com entén vostra saviea que no fa com l'enteniment entén nulla creatura. On, com la ànima assò remembra e entén e ama, adoncs es contemplant e adorant vostra saviea gloriosa; e com la boca diu so que la ànima membra e entén e vol de la vostra saviea, adoncs es hom adorant e contemplant sensualment la vostra saviea acabada gloriosa (*LC* 323, 9).

Pero las criaturas también pueden significar las dignidades divinas mediante el contraste que muestran con ellas, a través de la relación «por contrariedad» que establecen. Ya hemos argumentado que las similitudes significativas entre los distintos niveles de la realidad y entre ellos y Dios permiten su conocimiento, según la escalera de las criaturas y la teoría ejemplarismo. Además, gracias a los principios relativos, podemos entender las relaciones que se manifiestan entre los distintos planos de la realidad, de modo que las dignidades se erigen como el motor esencial del proceso epistemológico en el sistema artístico luliano, ya que todo el método demostrativo del *Ars* se basa en reducir las cosas particulares a los aspectos trascendentales de la realidad, que son precisamente las dignidades. Así, todo proceso de comparación entre las cosas particulares se realiza a la luz de las dignidades divinas (Pring-Mill 1991 [1962]: 43). En este sentido, si bien el amor de las criaturas es bueno, aunque limitado, el amor de Dios que representan es superior, pues es infinito. Este amor creado tiene su origen en un amor increado, que es la causa del mismo y alcanza el grado más alto de perfectibilidad. De esta manera, se comprende la respuesta del amigo a las preguntas planteadas en esta metáfora:

Demanaren a l'amich per què era son amat gloriós.

Respòs: —Per ço cor és glòria.

Digueren-li per què era poderós.

Respòs: —Per ço cor és poder.

—Ni per què és savi?

—Per ço cor és saviea.

—Ni per què és amable?

—Per ço cor és amor (*LAA* 39).

Dios es la causa de las dignidades que imprime en la creación y, por tanto, asume el grado máximo de actualidad. Es el sustantivo del que derivan los adjetivos; es el bien supremo y, a la vez, la bondad misma; es el más sabio y también es la sabiduría. Además, en Dios, la dignidad y su acción son inseparables, constituyen una unidad indivisible: «Demanà l'amich a son amat qual cosa era major, o amor o amar. Respòs l'amat e dix que, en creatura, amor és l'arbre e amor és lo fruyt, e·ls treballs e·ls languiments són les flors e les fulles. E en Déu, amor e amar son 1<sup>a</sup> cosa matexa sens negun treball, llanguiment» (LAA 84). La metáfora del árbol y su fruto sirve a Ramon para explicar ahora la relación entre la virtud y el acto de las criaturas, que es diferente a la relación que mantienen en Dios, pues en este no hay mayoridad del acto respecto de la dignidad, ni viceversa. La esencia de Dios no permite la aplicación de estos principios relativos, ya que él es la máxima perfección, y en él se realiza el grado más alto de actualidad, como explica en este versículo:

Estech e perlongà l'amich sos pensaments en la granea e en la durabletat de son amat, e no y atrobà començament ni migà ni fi. E dix l'amat: —Què mesures, foll? Respòs l'amich: —Mesur menor ab major, e defalliment ab compliment, e començament ab infinitat, eternitat, per ço que humilitat, pasciència, caritat, sperança, ne sie pus fortement en ma membrança. (LAA 68)

Al contemplar la grandeza y la eternidad de Dios, el amigo advierte que en la divinidad no se da intrínsecamente la relación de principio, medio y fin. En efecto, dichos principios relativos expresan la relación entre el mundo y Dios, pero no permiten comprender la actividad divina en su esencia. Por el contrario, la diferencia entre estos principios y Dios se convierte, para el amigo, en un instrumento cognoscitivo, como se expone en el capítulo 324 del *Llibre de Contemplació* previamente analizado. Al comparar la *menoritat* y el *defalliment* del mundo y las criaturas con la *majoritat* y el *compliment* divinos, el amigo logra recordar con mayor fuerza las dignidades *humildad* y *paciencia*, así como las virtudes teologales *caridad* y *esperanza*. De este modo, la inferioridad que caracteriza al mundo en comparación con Dios ha llevado al amigo a valorar su humildad y paciencia, recordándolas, entendiendo y amándolas. Para ilustrar mejor esta dinámica, tomemos como ejemplo la bondad, uno de los trascendentales fundamentales:

—Subirà bé és lo bé de mon amat, qui és bé de mon bé, cor és bé mon amat sens altre bé; cor si no ho fos, mon bé fóra d'altre bé subirà. E cor no ho és, sia doncs tot lo meu bé despès en esta vida ha honrar lo subirà bé, cor enaxís cové (LAA 300).

Demanaren a l'amich si camiaria per altre son amat.

Respòs e dix: —E qual altre és millor ni pus noble que subiran bé, eternal, infinit en granea, poder, saviea, amor, perfecció? (LAA 37).

Las dignidades divinas se presentan como el origen primordial de todas las virtudes que el ser humano manifiesta, en la medida en que estas proceden de la acción externa de Dios. Este principio se evidencia de forma nítida en la rela-

ción entre las virtudes del amigo —como la gloria y el poder— y sus correlatos divinos, de los cuales dimanan directamente, tal como se aprecia en el siguiente pasaje: «—Digues, amich, hon és ton poder? Respòs: —En lo poder de mon amat [...]» (LAA 195); «—Glòria est, amat, de ma glòria; e ab ta glòria e·n ta glòria dónes glòria a ma glòria, qui ha glòria de ta glòria [...]» (LAA 291). Del mismo modo, el bien del amigo no puede proceder de otra fuente que no sea la del amado; por tanto, su vida debe orientarse a glorificarlo, conforme a la intención para la cual fue creado. En esta línea, el amor del amigo solo puede ser verdaderamente bueno, grande y perdurable si se nutre de dicha fuente divina. Es decir, el amigo debe contemplar las dignidades de Dios, que son la causa última de la bondad, la grandeza y el resto de virtudes que todo amador requiere. Esta concepción reaparece, por ejemplo, en el *Arbre de filosofia d'amor* (AFA):

Amar volc l'amic la bonea de son amat, per so que amàs l'amat ab bo amar.  
Entrà la bonea de l'amat ab sa granea en la amor de l'amic, e l'amic ac bo e gran amar.

Can l'amic ac bo e gran amar, volca ver durable e poderós amar, e adoncs entraren en la sua amor, per ésser amades, la bonea, granea, duració, poder de l'amat, ab saviea, volentat, vertut, veritat e glòria de l'amat, e l'amic ac tan fortment ple son amar de les semblances de son amat que a penes podia soste-  
rir los desirers e les amors que li venien per son amat.

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

El amigo debe llenarse de las virtudes del amado si desea activar su voluntad para amarlo virtuosamente. Al hacerlo, incluso cuando cree que ya no puede amar más, que no cabe más amor *en su amabilidad*, se entrega completamente al estado de contemplación con las potencias del alma racional y es capaz de alcanzar el éxtasis mediante el *sobreamar*, gracias a la acción de la voluntad. Por esta razón, el vínculo que une al amigo con el amado, el lazo que le permite amar a Dios, debe revelarle las dignidades divinas: «Sàvia corda d'amor és aquella qui representa e demostra a l'amic los bons, grans, alts e poderoses secrets del bo, gran, durable e poderós amat» (AFA, 24). En la misma línea entendemos el versículo 61 del *Llibre d'amic e amat*: «Demanaren a l'amich on començaren primerament ses amors. Respòs que en les noblees de son amat; e que d'aquell començament s'enclinaren a amar si mateix e son prohisme, he en desamar engan e falliment» (LAA 61). El poder de las dignidades divinas es tal que no solo impulsa al amigo a amar al prójimo, sino también a rechazar la falsedad del mundo. Esta fuerza transformadora alcanza su expresión más elocuente cuando Llull proclama que la bondad divina es «mare e font e mar de totes les bonèes» (LC 328, 13). En efecto, la bondad de Dios no posee un carácter estático, sino dinámico ; en la filosofía luliana, «tout est subordonné à l'action [...] rien n'est s'il n'y a pas d'agir et que rien ne demeure dans l'être si

l'agir ne demeure agissant» (Sala-Molins 1974 : 33). Es precisamente esta actividad constante e infinita de las dignidades la que da origen al mundo y sostiene su dinamismo. Así, las criaturas son buenas en la medida en que participan de dicha actividad divina, y a través de estas bondades inferiores —reflejos ontológicos de la bondad suprema— el ser humano puede acceder al conocimiento del Bien que actúa como su causa primera, tal como leemos en el *Llibre de contemplació*:

Ah Deus, savi sobre tots sabers e sobre totes savièes! A la vostra sancta dretura, Sènyer, sia coneугda tota glòria e tota honor, per so con vertaderament e dreturera totes quantes coses avets creades, totes les avets creades per tal que en elles sia coneugda e demostrada vostra gran bonea.

On, con vostra gran bonea meresca, Sènyer, ésser coneugda e esser amada e servida, avets feta molt gran raó e molt gran dretura en so que avets creades les creatures per tal que vos siats coneugut (LC 72, 1-2).

On, com sia, Sènyer, propria cosa a la vostra bonea fer bones obres, es significat en la vostra bonea que en la occasió segons la qual fa bones obres, es, Sènyer, lo bé e la virtut qui es en vos (LC 185, 8).

En un acto de amor supremo, Dios crea el mundo para que el hombre pueda conocer su bondad. Y, dado que las criaturas aportan las significaciones de Dios, el entendimiento humano las seguirá para actualizar la bondad en el alma racional y considerará que «les bones obres del amat són tresor e riquees de l'amich» (LAA 150). En definitiva, el ser humano debe aplicar la bondad que Dios le ha otorgado para contemplar y honrar el bien que es su causa, siguiendo así la primera intención. Sin embargo, en la práctica el amigo se enfrenta a una realidad muy diferente:

Encontrà l'amich son amat e viu-lo molt noble e poderós e digne de tot honrament. E dix-li que fortment se maravellava de les gents, qui tan poch l'amaven e-l conexien e l'honraven, con ell ne fos tan digne. E l'amat li respòs dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat home per ço que-n fos amat, coneugut, honrat. E de mill hòmens, los cent lo temien e l'amaven tan solament; e de los cent, los xc lo temien per ço que no-ls donàs pena, e los x l'amaven per ço que-lls donàs glòria. E no eraquaix qui l'amàs per sa bonea e sa nobilitat. Con l'amich ohí aquestes paraules, plorà fortment en la desonor de son amat e dix: —Amat, qui tant has donat a home e tant l'as honrat, per què home ha tant tu en ublit? (LAA 211).

Si honrar a Dios consiste en activar la memoria, el entendimiento y la voluntad a su contemplación, el deshonor se manifiesta cuando la memoria y la voluntad permanecen inactivas: «Demanaren a l'amich en què està honrament. Respòs que en entendre e amar son amat. E demanaren-li en què està desonor. Respòs que en ublidar, desamar son amat» (LAA 104). En este sentido, el amigo expresa su asombro ante el olvido generalizado de la primera intención, ya que los pocos que aún lo aman no lo hacen por Dios en sí mismo, sino por el beneficio que esperan obtener a cambio. Su consuelo radica, una vez más, en la

contemplación de las dignidades divinas, que le permiten reencontrar la verdadera fuente de su amor:

Absentà's l'amat a l'amich, e encercà'l l'amich ab sos pensaments. E demanava'l a les gents ab lenguatge d'amor. Atrobà l'amich son amat, qui estava menyspread enfre les gents, e dix a l'amat que gran injúria era feta a sos honraments. Respòs l'amat e dix que ell prenia desonor per fretura de fervents e devots amadors. Plorà l'amich e multiplicaran ses dolors. Aconsolava'l l'amat mostrant-li sos capteniments (*LAA* 95).

—Digues, amich, hon és ton poder?  
 Respòs: —En lo poder de mon amat.  
 —Ab què t'esforçes contra los enemicchs?  
 —Ab les forces de mon amat.  
 —Ab què t conortes?  
 —Ab los tresors eternals de mon amat (*LAA* 195).

En su recorrido por el mundo material en busca del amado, el amigo contempla con tristeza una realidad que se halla profundamente alejada de la primera intención. Son escasos los verdaderos amadores que, como él, se esfuerzan en contemplar a Dios y, ante esta constatación, el amigo asume también la tarea de convertirse en ejemplo de buen amador para los demás. Esta toma de conciencia le causa un profundo sufrimiento; sin embargo, lejos de debilitar su vínculo con Dios, dicho dolor intensifica el amor que por él siente, pues en la lógica espiritual que rige su experiencia, el incremento del sufrimiento comporta también un crecimiento del amor. Con todo, el auténtico fundamento de este amor creciente reside en el consuelo que le otorga el amado, quien se revela al amigo a través de sus dignidades, sus tesoros eternos. Así, frente a los pecados de los enemigos, el amigo halla alivio en la contemplación de las dignidades divinas, en cuyas virtudes reconoce el verdadero tesoro: un bien infinitamente superior a las riquezas perecederas del mundo: «Amic, *as* negú tresor? Dix l'amic que son amat era son tresor e son amar» (*AFA*, 206), «Les noblees e ls honraments e les bones obres de l'amat són tresor e riquees de l'amich» (*LAA* 150). Observemos de nuevo cómo estas metáforas dialogan con la explicación detallada que Llull desarrolla en el *Llibre de contemplació*:

A divinal rey poderós sobre totes forsses! Si l'ome deu tenir son cor e sa pensa la on a més de son tresor, rasó es que nosaltres tingam mes nostre coratje en vostra bonesa que en nula altra causa, cor vostra bonesa, Seyner, es tot lo nostre cabal e tot lo nostre tresor e d'altra causa nos no podem pendre vida sinó de la vostra bonesa. [...]

A Seyner! Be coneç que viltat e paubresa de seyn es en mi; cor eu moltes de vegades he cogitat en aquestz vans delitz e mes de vegades, Seyner, he amat peccat que la vostra bonesa, qui es lo nostre sobirá tresor, del qual se pren vida perdurable (*LC* 29, 13-15).

O vos, Seyner Deus, qui sotz salvador e benfactor nostre! Sentetat e gloria e honor sia donada, Seyner, a la vostra honrada misericòrdia, cor tot lo meu tre-

sor e tot lo meu cabal, e tota la mia esperansa e tot lo meu be, tot està, Seyner, en la vostra misericordia (*LC* 94, 28).

La bondad y la misericordia son dos de las dieciséis dignidades que conforman la etapa cuaternaria y aquí se presentan como el tesoro del hombre, gracias a su actividad creadora y salvífica. El ser humano ha sido creado por la bondad divina, y su posibilidad de obrar bien y alcanzar la gloria después del pecado cometido radica en la misericordia de Dios. Las dignidades y las obras que el amado produce en su constante *agere* constituyen la riqueza del amigo, por eso el amado es el tesoro del amigo, y de igual manera, el amigo, si sigue la primera intención, se convierte en el tesoro de la humanidad:

On, com assò sia, Sènyer, enaxí, doncs tot hom qui sia amant son amic per esta manera, ama acabadament e fermament, e sa amor nos camia nis mou nis corrump en vés son amat, per que lamat es bonahuirat com per tal amic es amat; car tot lo major tresor que hom pot aver en est mon, es, Sènyer, amic qui am son amic ab remembrament e enteniment e voler acabat per l'acabament que ha reebut en vos a membrar e a entedre e a voler; car amic qui sia acabat en son remembrar e entendre e voler, es tresor de son amat en tots acabaments e en totes necessitats qui sien mester a lamat (*LC* 307, 20).

Por tanto, la contemplación y la práctica de las virtudes resultan tan necesarias como su transmisión a los demás, de modo que el amigo se convierte en modelo ejemplar de vida orientada hacia el bien. El objetivo misionero está presente a lo largo de toda la obra de Ramon Llull, también de las metáforas que estamos analizando. En este contexto, el amigo asume asimismo un papel justiciero, especialmente cuando se hace necesario interpelar a quienes dudan o se apartan de una conducta moral recta: «—Encontré en la via d'amor amador qui no parlava. Ab plors, magres fayçons, languiments, acusava amor e blasmava. Escusava's amor ab leylaltat, sperança, paciència, devoció, fortitudo, temprança, benanança. E per açò blasmé l'amador qui d'amor se clamava, pus que tan nobles dons li donava amor» (*LAA* 106). El amigo reprende al otro amador por lamentarse justamente en el momento en que está recibiendo las virtudes morales, el mayor don que el amor puede concederle en su itinerario contemplativo. Precisamente porque a través de dichas virtudes aprende a obrar con rectitud y a seguir la primera intención, que es la causa final para la cual fue creado. Solo mediante este ejercicio virtuoso podrá hacer uso de las dignidades divinas diseminadas por el mundo, aquellas que le permiten, a su vez, contemplar al amado.

### III. CONCLUSIONES

A partir del análisis de los pasajes estudiados, se evidencia que la realidad material desempeña un papel decisivo en la experiencia contemplativa luliana, al constituir el primer peldaño en el ascenso hacia Dios. Lejos de ser un mero escenario, la naturaleza se revela como un medio activo de mediación simbólica entre el amante y el amado. Elementos como el bosque, el vergel o el árbol no solo configuran el marco donde el amigo inicia su itinerario espiritual, sino

que también actúan como vehículos de comunicación a través de los cuales se manifiestan las huellas de las dignidades divinas. Contemplándolos, el amigo establece un diálogo simbólico con lo trascendente, en el que la materia deviene signo y la creación se convierte en camino hacia el conocimiento del Creador:

En i gran boscatge era l'amich, qui anava cerchan son amat. E atrobà veritat e falsetat qui-s contrastaven de son amat, cor veritat lo loava e falsetat lo blasma-va. E per açò l'amich cridà amor que ajudàs a veritat (LAA 185).

Amor e desamor s'encontraren en un verger on parlaven secretament l'amich e l'amat. E amor demanà a desamor per qual intenció era venguda en aquel loch; e respòs desamor que per desenamorar l'amich e per desonrar l'amat. Molt desplach a l'amat e a l'amich ço que dehia desamor e muntiplicaren amor per ço que vençés e destruís desamor (LAA 157).

Estava l'amich tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demnaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que dabans era en companyia de son amat (LAA 47).

El vergel, el bosque o el árbol se presentan como lugares privilegiados que participan de las virtudes divinas que Dios les imprimió al crearlos, en su descenso productivo *ad extra*. En este contexto, la contemplación de la naturaleza no puede entenderse como un simple ejercicio estético, sino como un proceso cognitivo y afectivo que permite al amigo reconocer la presencia de Dios en el mundo creado. La naturaleza se configura así como mediadora simbólica, como mensajera potencial entre el amigo y el amado, dado que en ella el amigo puede intuir la presencia de su objeto de amor y entablar con él un diálogo interior. Así lo expresa el *Llibre d'amic e amat*: «Remirava l'amich un loch en lo qual havia vist son amat, e dehia: A loc qui·m representes les belles custumes de mon amat! Diràs a mon amat que yo sostench per sa amor treball e malanança?» (LAA 66). Esta posibilidad de comunicación constante con lo divino se fundamenta en la omnipotencia de Dios y en el dinamismo de sus dignidades, cuya actividad incessante se despliega infinitamente en el mundo. En consecuencia, el amigo puede encontrar al amado en el transcurso de su recorrido por la creación, pues cada elemento —desde el susurro de las hojas hasta el canto de un pájaro— encierra una huella divina que actúa como signo y canal de conexión espiritual. Así, el universo natural se convierte en un texto abierto que el amigo aprende a leer con los ojos del amor y la contemplación:

Cantava l'auçel en un ram de fulles e de flors, e lo vent menava les fulles e aportava odor de les flors. Demanava l'amich a l'auçel què significava lo moviment de les fulles ni la odor de les flors. Respòs: —Les fulles signifiquen en lur moviment obediència, e la odor, suferre e malança. (LAA 58)

Cantava l'auçell en lo verger de l'amat. Vench l'amich, qui dix a l'auçell: —Si no·ns entenem per lenguatge, entenam-nos per amor, cor en lo teu cant se representa a mos hulls mon amat. (LAA 27)

Ahora bien, cuando el ser humano pierde la capacidad de leer el mundo a causa del pecado, su entendimiento queda oscurecido y ya no puede reconocer los vestigios de Dios en la creación, mientras que su voluntad se aleja del amor divino. Privado de la luz interior que le permite contemplar, el amigo se ve incapacitado para percibir la presencia de su amado: «Eclipse fo en lo cel, e tenebres en la terra. E per açò l'amich remembrà que peccat li havia longament absentat son amat de son voler; per la qual absència tenebres havien exilada la lugor de son enteniment, ab la qual se representa l'amat a sos amadors» (LAA 199). Las dignidades divinas —como hemos tratado de mostrar a lo largo de este estudio— son las luces que iluminan el camino hacia el amado, es decir, los signos a través de los cuales el mundo recobra su transparencia espiritual y se convierte de nuevo en mediador entre el amigo y Dios. Esta estructura cíclica de caída y restauración, de pérdida y reencuentro, refuerza la noción de un dinamismo incesante en la relación entre Dios y la creación. En la concepción luliana, la omnipotencia divina no es una potencia estática, sino una actividad continua, expansiva e inagotable, que se manifiesta sin cesar en el mundo sensible.

El sistema de las dignidades divinas, eje central del pensamiento de Ramon Llull, adquiere una función esencial en la mística, ya que actúa como el principio estructurador del proceso contemplativo. El amigo, al reconocer las dignidades en las criaturas y al encarnarlas en su vida, no solo avanza en su unión con Dios, sino que se convierte a su vez en modelo ejemplar para los otros amadores, guiándolos en su propio camino de retorno hacia el Creador. Todos estos ejemplos, tanto en su formulación teórica en el *Llibre de contemplació* como en su plasmación alegórica y práctica en el *Llibre d'amic e amat*, refuerzan el papel central de la realidad sensible en la contemplación y la mística luliana, y, en consecuencia, subrayan la relevancia que las dignidades tienen en la filosofía del amor elaborada por Ramon Llull. La filosofía luliana articula una visión integradora del mundo, en la que la realidad sensible no se opone a la dimensión espiritual, sino que constituye su soporte y vía de acceso. Las dignidades divinas, como huellas vivas de Dios dispersas en la creación, fundamentan una vía contemplativa que es, al mismo tiempo, cognitiva, afectiva y transformadora. De este modo, el amor se convierte en camino de conocimiento y en misión ejemplar: la contemplación de Dios en la naturaleza conduce a la unión con el amado y, al mismo tiempo, orienta al mundo hacia su finalidad última. Este recorrido confirma no solo la centralidad de las dignidades en la mística luliana, sino también la profundidad teológica, filosófica y estética de una obra que, siglos después, continúa interpelando al pensamiento y a la sensibilidad contemporáneos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauçà, M. (1998) «El ejemplarismo como clave de la teología de la Ars Dei de Ramón Llull», en M. Schmidt & F. Domínguez (Eds.), *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag Mystik in Geschichte und Ge-*

- genwart. Abteilung I, Christliche Mystik* (Vol. 15), Frommann-Holzboog, pp. 399–428.
- Bonaventura (1925) *Tria Opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Brevi-loquium Itinerarium Mentis in Deum et de Reductione Artium ad Theologiam*, Roma, Claras Aquas.
- Bonaventura (2019) *Itinerarium mentis in Deum*, París, Vrin.
- Bonner, A. (1990) «Una nota sobre el mot dignitas», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*, Palma de Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, pp. 35-38.
- Bonner, A. (1996) «Més sobre el mot i el concepte de «dignitats » en Ramon Llull», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXXII. Miscel·lània Ger mà Colom*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 5-14.
- Bonner, A. (2012). *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- De Bruyne, E. (1946) *Études d'esthétique médiévale* (Vols. 1–3), Brujas, De Tempel.
- Gayà, J. (1979) *La teoría luliana de los correlativos: Historia de su formación conceptual*, Palma.
- Gayà, J. (1995) «Significación y demostración en el *Libre de Contemplació* de Ramon Llull», en F. Domínguez, R. Imbach, T. Pindl, P. Walter (Eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Abbatia Sancti Petri/Martinus Nijhoff International, pp. 477-499.
- Llinarès, A. (1990) «Les dignités divines dans le *Libre de contemplació*», *Catalan Review*, Vol. IV, pp. 97-123.
- Llull, R. (1987-1989) *Llibre de contemplació en Déu*, Vols. I-VII, M. Obrador, M. Ferrà, S. Galmés (Eds.), Palma.
- Llull, R. (1980) *Arbre de filosofia d'amor*, G. Schib, (Ed.), Barcelona, Barcino.
- Llull, R. (2012 [1995]) *Llibre d'amic e amat*, A. Soler (Ed.), Barcelona, Barcino.
- Llull, R. (2015) *Llibre de contemplació en Déu. Volum I: Llibres I-II*, A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes, A. Soler (Eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- Llull, R. (2020) *Llibre de contemplació en Déu. Volum II: Llibre III*, A. Alomar, M. Lluch, A. Sitjes, A. Soler (Eds.), Palma, Patronat Ramon Llull.
- Luzón, R. (2012) «Les dignitats divines al *Llibre d'amic e amat*, de Ramon Llull», en J. Méndez Cabrera i D. A. Reinaldos Miñarro (Eds.), *Nuevos Estudios Multidisciplinares sobre Historia y Cultura Medieval: Fuentes Metodología y Problemas*, Universidad de Murcia.
- Merle, H. (1977) «‘Dignitas’: Signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédecesseurs médiévaux», *Estudios Lulianos*, 21, pp. 173-193.

- Platzeck, E. (1964) «Descubrimiento y esencia del arte del Bto. Ramón Llull», *Estudios Lulianos*, 8, pp. 137-154.
- Pring-Mill, R. (1991 [1962]) «El microcosmos lul·lià», en *Estudis sobre Ramon Llull, (1956-1978)*, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 33-112.
- Rubio, J. E. (2017) *Raymond Lulle, le langage et la raison*, París, Vrin.
- Saiz, M. (2023) «El paper del cristocentrisme al *Llibre de contemplació i al Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull», *Bulletin of Hispanic Studies*, 100, pp. 567-581.
- Sala-Molins, L. (1974) *La philosophie de l'amour chez Raymund Lulle*, París-La Haia, Mouton.
- Vida, J. M. (1990) «Significació i llenguatge», *Catalan Review*, 4, pp. 323-344.
- Yates, F. (1962) «Ramón Llull y Johannes Scotus Eriugena» *Estudios lulianos*, 6, pp. 71-81.