

JORDI PARDO PASTOR *

TRADICIÓN MISTICOPLATÓNICA EN EL *LLIBRE D'AMIC E AMAT* DE RAMON LLULL

Ramon Llull, al escribir el *Llibre d'Amic e Amat*, tenía muy presente las tres grandes teorías sobre las que se ha forjado la concepción del Amor: Platón, el Sufismo y la Biblia, ya que ambos comparten varias nociones y analogías, desarrolladas, especialmente, en los comentarios, doctrinas y exégesis de los Padres «platonizantes». Por otro lado, es más que probable que Llull sólo conociera directamente el *Timeo* de Platón y, además, por vía no inmediata: en una traducción incompleta, con comentario, realizada por Caldicio a finales del siglo III o principios del IV, en el que se advierte, ya, una marcada influencia neoplatónica. Dicho esto (nada nuevo, lógicamente), es peculiar, a mi parecer, el profundo efecto que el Amor de la doctrina platónica produce en el *Llibre d'Amic e Amat* y, *non plus ultra*, la manera en que esta ideología se cristianiza. Así pues, si en el *Banquete* se plantea que los amantes quieren reintegrarse en el andrógino, es decir, en aquella unidad perdida, la escatología cristiana tiene como punto álgido el retorno a la unidad con Dios a partir de un mediador: Jesucristo¹. Sin embargo, pese a esta diferencia

* Universitat Autònoma de Barcelona.

¹ En cuanto al concepto de transformación en Platón, véase A. W. PRICE (*Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford Clarendon, 1987, pp. 39-42), que detalla muy bien el proceso y ofrece una copiosa bibliografía. Véase GREGORY VLASTOS, «The

de contenido, las similitudes son varias, ya que tanto en Platón como en la Biblia el hombre es *creatio ex nihilo*, y, al fin y al cabo, no existe por sí mismo, está hecho a imagen y semejanza de Dios; cosa que, como dice Boecio, conduce al hombre a la búsqueda del Bien, a la reintegración en Él, que representa el bien supremo de todas las cosas². A este tenor de circunstancias, una teología que case con lo que he denominado la «transformación del amado en el amante» la hallamos, pues, en todo el neoplatonismo, la lírica árabe y el Cantar de los Cantares.

I. NEOPLATONISMO, FILOSOFÍA SUFÍ Y CANTAR DE LOS CANTARES

Ciertamente, el neoplatonismo alejandrino cocina una síntesis de aportaciones diversas (Pitágoras, Aristóteles, Zenón y, sobre todo, Platón) junto con otros influjos como la mística hindú y la judía. La difusión de las lecciones de Plotino por parte de Porfirio facilitó la difusión de esta escuela cuyo principio de lo real es la unidad absoluta (el *Uno*), de la que emana el *Logos* (Verbo o Inteligencia, seno de las ideas de las cosas posibles) y, de él, el Alma, principio del movimiento y de la materia. De esta suerte, se está privilegiando la reintegración del alma concupiscible, es decir, el alma humana a su origen: Dios (*Uno* y *Logos*). Del mismo modo, en el mundo árabe se culmina la relación entre el Amigo y el Amado en términos absolutos (he aquí un claro paralelismo entre el sufismo y la obra de Llull), concibiéndose, ésta, como puramente espi-

Individual Object of Love in Plato», en *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, pp. 30-31.

² Otro contrapeso consiste en la transformación que se produce entre el Amigo y el Amado, que explicaremos a lo largo de las páginas siguientes, y que encontramos ya en germen en Aristóteles. Éste considera que la forma humana está organizada de tal modo que, en el momento en que los órganos sensibles reciben influencias externas (como bien podría ser la presencia, siempre metafórica, del Amado), las percepciones se retienen por medio de la memoria, y los recuerdos pueden ser unificados de manera que las formas de los elementos externos se estabilicen en la conciencia. En otras palabras, la presencia de una entidad superior (Dios) y el deseo de alcanzarla presume un esfuerzo mnemotécnico que consiste en fijar la imagen del objeto (imagen de Dios) para lograr alcanzarlo. Véase mi trabajo «L'amor diví en el *De consolazione philosophae* de Boeci i en el *Llibre d'Amich e Amat* de Ramon Llull», en *Boethius and the Middle Ages, Convenit*, 5 (2000), pp. 71-76, <http://wwwv.hottopos.com/convenit5/09.htm>; donde doy ciertos paralelismos entre ambas obras, resiguiendo, punto a punto, la concepción del *amor hereos* en ambos autores.

ritual³. A diferencia del Cantar de los Cantares, en la mística sufí se deja atrás, como en el neoplatonismo, el amor concupiscible (hombre y mujer), celebrándose la unidad con Dios. De esta suerte, el modo de acercarse a Él es muy similar a la teoría de la transformación platónica del Amado en el amante, donde la *cogitatio* se presenta como el punto de arranque de todo el proceso. En el caso de la filosofía sufí, dicho término toma la denominación de *dikr*: en otras palabras (y desembocando en Llull), «remembrament». A la *page*, Álvaro Galmés sostiene, acertadamente, que estamos ante «la mística de la “amistad”, tan diferente de los “esponsales” místicos, y [frente a] la presencia de Dios como Amado y no como Amante, y del alma como amigo y no como amado»⁴.

³ En todo caso, Ramon Llull, en el exordio de su *Llibre d'Amic e Amat*, ya anunciaba que había tomado la filosofía sufí para elaborar la obra: «Blanquerna fo en volentat que faés *Llibre d'Amic e Amat*, lo qual amic fas feel e devot crestià, e l'amat fos Déu. Dementre considerava en esta manera Blanquerna, ell remembrà com una vegada, com era apostoli, li recomptà un sarraí que los sarraïns han alguns homens religiosos, e, enfre los altres e aquells qui són més preats enfre ells, són unes gents qui han nom “sufies”, e aquells han paraules d'amor e exemplis abreujsats e qui donen a home gran devoció; e són paraules qui han mester esposició, e per l'esposició puja l'enteniment més a ensús, per lo qual pujament muntiplica e puja la volentat en devoció. On, com Blanquerna hac haüda aquesta consideració, ell preposà de fer lo llibre segons la manera damunt dita [...]» (RAMON LLULL, *Llibre d'Amic e Amat*, en *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. de MARIA JOSEPA GALLOFRÉ y pról. de LOLA BADIA, Barcelona ed. 62, 1998⁵, p. 274; citaré siempre esta edición). Véase ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, *Ramón Llull y la tradición árabe*, Barcelona, Quaderns Crema «Biblioteca General», 1999, y *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*, Madrid, Cátedra, 1996. Galmés de Fuentes puntualiza sobre los orígenes islámicos de toda la producción habida y por haber en la Edad Media. *Sub hoc signo*, es interesante el detallado examen de la filosofía sufí que realiza en el *Llibre d'Amic e Amat*, donde muestra paralelismos entre las composiciones de los poetas islámicos, muy mediatizados por las teorías neoplatónicas, y la obra de Llull, pasando *grosso modo* por la concepción cristiana del Amor.

⁴ ÁLVARO GALMÉS, *op. cit.*, p. 46. Estamos, en concordancia de opinión con Galmés, en presencia del amor *amicitia* que ya en Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), ya en Cicerón (*De amicitia*) se plasma como un saber universal, en el que se define al amigo como *alter idem*. Cuando Cicerón escribe: «Non enim debent esse amicitiarum sicut aliarum rerum satietates; ueterrimae quaeque, ut ea uina, quae uetustatem ferunt, esse debent suauissimae; uerumque illud est quod dicitur, multos modios salis simul edendos esse, tu amicitiae munus expletum sit» (CICERÓN, *L'Eli o de l'amistat*, Barcelona, ed. de PERE VILLALBA I VARNEDA, Fundació Bernat Metge, 1999, 67, p. 137), recoge, quizá, una influencia de las palabras bíblicas: «No abandones un viejo amigo, ya que el nuevo no será parecido» (*Eclo.* IX 10). Esta larga herencia se recoge en la *Epopéya de Gilgamesh* —de la primera mitad del segundo milenio a.C.—, recogida varias veces por los autores bíblicos: *I Samuel* XVIII 1 y 3; XX 7; *Eclesiástico* VI 11; XXXVII 1-6, y *Deuteronomio* XIII 7. Sobre la tradición y las fuentes documentales de

Por otra parte, pese a la discrepancia de opiniones en el sector de la crítica literaria, no hay duda, a mi parecer, de que la lectura del *Llibre d'Amic e Amat* nos hace venir a la memoria el Cantar de los Cantares⁵. La influencia de dicho texto en el *Llibre d'Amic e Amat* del maestro Iluminado es más que obvia, aunque Llull no usa las palabras con una carga semántica tan sensual y transforma los tópicos a su conveniencia⁶.

la Amistad, el *excelsus* humanista Pere Villalba, en su trabajo ya citado, elabora un exhaustivo seguimiento del término a lo largo de toda la producción anterior al *De amicitia* ciceroniano (véanse pp. 24-37). En un sentido más próximo al *Llibre d'Amic e Amat*, véase V. SERVERAT, «Autour de la notion d'amitié dans le *Livre d'Amic e Amat*», *Estudios Lulianos*, XXIX (1989), pp. 125-145; donde se plantea la posible hipótesis de que esta obra luliana sea producto de una dualidad entre dos de los familiares del Beato: Pere Amat, tío de Llull, y el hijo de éste, Pere Amic. Por otro lado, Serverat analiza tópicos como la benevolencia de amor, la reciprocidad y el principio de dualidad.

⁵ A este respecto y para ratificar, de modo alguno, esta percepción, Klaiber afirma que hay una semejanza de ánimo: «Der Terminologie der ritterlichen "Liebeshöfe" entnimmt er den "Kerker der Liebe", das "Hoffest der Edelleute", entkleidet sie ihres weltlichen Charakters und fügt sie seiner religiösen Liebeskasuistik ein, ohne aber in die Worterotik des Hohen Liedes zu geraten, mit dessen Geist unser Büchlein sonst so eng verwandt ist» (RAMON LLULL, *Das Buch vom Liebenden und Geliebten*, trad. de LUDWIG KLAIBER, Olten, 1948, p. 33). En otro sentido, Martín de Riquer es mucho más explícito: «El idilio "a lo divino", los diálogos entre hombre y Dios y la interpretación de las criaturas como manifestaciones de la bondad y del amor del creador, hacen forzoso este paralelo cuya evidencia no es preciso razonar por tratarse de un libro de la *Biblia*. Advértase, no obstante, que el influjo de el *Cantar de los Cantares* sobre el *Llibre d'Amic e Amat* más que concreto y determinado en pasajes fijos, estriba en una profunda semejanza de trance poético y tono místico» (RAMÓN LLULL, *Libro de Amigo y Amado. El desconsuelo*, trad., pról. y notas de MARTÍN DE RIQUER, Barcelona 1950, p. 42). Del mismo modo, Brigit Seelemann proclama que: «El *Llibre d'Amic e Amat* está destinado a aumentar el amor y la devoción a Dios del hombre fiel que ya ama. Los 365 versículos sirven de estímulo y como material para la contemplación de Dios. Cada versículo es en sí completo y la comprensión de su contenido requiere la mayoría de las veces un esfuerzo por parte del lector» [BRIGIT SEELEMANN, «Presencia del *Cantar de los cantares* en el *Llibre d'Amic e Amat*», *Estudios Lulianos*, VI (1962), p. 284].

⁶ A pesar de lo dicho, hallamos versículos como éste: «Jaïa l'amic en llit d'amor; los llençols eren de plaers, e lo cobertor era de llanguiments, e el coixí era de plors. E era qüestió si el drap del coixí era del drap dels llençols o del cobertor» (132); donde no debemos interpretar ninguna metáfora erótica, sino, más bien, una interpretación más poética. Tela, «llençols» y «drap», es el lugar donde se liza con la vida y se sostiene el propio valer; pero también significa la vida hecha por los hilos que tejen las Parcas. Por tanto, la relación con el Amado es una especie de justa en la que el hombre se juega, digámoslo así, la entrada a los cielos; y, por otro lado, esta misma relación está totalmente condicionada por la divinidad, que todo lo es y todo lo controla.

En otro sentido, en el Cantar se pasa de un mundo mítico basado en lo sagrado y mágico al «buen» amor heterosexual, y se niega, a su vez, la divinidad del amor. Los valores bíblicos inventan a Dios como centro del mundo, y nacen el hombre y la mujer creados a su imagen y semejanza. Cabe decir, que en una de las primeras versiones del Génesis se establece que la mujer es inferior al hombre, puesto que ha nacido de él, pero éste depende de ella y ésta constituye su necesidad: la mujer se origina del hombre, pero el hombre encuentra su destino único en la mujer. Es a partir de este sentimiento de amor entre dos personas y de la búsqueda de la unión en un sólo cuerpo que entendemos el Cantar de los Cantares: la unión de esposa y esposo. De esta suerte, la Religión de hoy se inicia en Platón, que convierte lo mágico en «acto religioso», otorgando un significado trascendente a la divinidad. No obstante, estamos ante un pez que se muerde la cola, ya que:

«Hay que tener en cuenta los orígenes de la tradición mística cristiana, que pasa insoslayablemente por Platón, Filón, Plotino y que, posiblemente, tiene en el comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes su punto de inflexión, al considerar el Padre griego dicho libro bíblico como la máxima expresión de la mística, la mejor representación de la unión (o sea, de la vuelta) del alma con Dios en tres etapas: ética, física y “enóptica”»⁷.

II. LA TRANSFORMACIÓN AMIGO-AMADO: JESUCRISTO MEDIADOR ENTRE EL HOMBRE Y DIOS

Al hilo de este contexto, podemos comprender la recreación luliana del *Llibre d'Amic e Amat* como la trasposición de los moldes platónicos, las teorías islámicas del *amor de amigo* y la escatología cristiana. Se constituirá, pues, la relación entre el Amigo y el Amado, no como «amistad» *stricto sensu* aristotélico o ciceroniano, sino como un ascenso propiciado por el amor y simbolizado en el rapto que permite al alma individual encontrar su verdadera naturaleza en el alma divina. En este sentido, la relación que Ramon Llull establece entre Amigo y Amado es similar al espejo platónico del *Fedro*:

«Esguardava l'amic si mateix per ço que fos mirall on veés son amat, e esguardava son amat per ço que li fos mirall on hagués co-

⁷ GUILLERMO SERÉS, «El amor platónico y la tradición mística», en *La transformación de los amantes*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 27.

neixença de si mateix. E és qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat (350).»

De este modo, entendemos el amor al Amado como una semejanza entre éste y el Amigo, es decir,

«en primer lugar, entre uno y otro debe haber una coincidencia, deben poseer una naturaleza semejante, participar en mayor o menor grado de la misma naturaleza, pues de otro modo no podría el amante conocer al amado ni, por supuesto, amarle. Es decir, que antes de producirse el proceso de embellecimiento y transformación, el amante ya posee algunas de las cualidades del amado»⁸.

En verdad, estamos ante la misma concepción del Amor, es decir, estamos ante el mismo molde, aunque se reelabora el tipo (la manera de expresar el término). En primer lugar, el planteamiento amoroso entre el Amante y el Amado es de dependencia del primero frente al segundo. De este modo, el Amigo sufrirá el amor que siente por el Amado, aunque, al igual que en la lírica provenzal, este sufrimiento es una especie de «placer en el dolor»: «L'amat enamora l'amic, e no el plany de son llanguiment, per ço que pus fortment sia amat e en lo major llanguiment atrop l'amic plaer e reveniment» (31)⁹. De este modo, se produce

⁸ DOMINGO YNDURÁIN, *San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 33. Más concretamente, F. DA GAMA CAEIRO analiza [«Aportación para el estudio de las fuentes del pensamiento místico del Beato Ramon Llull», *Estudios Lulianos*, VII (1964), pp. 33-40] la posible influencia que Ramon Llull ejerció en un místico tan importante como es San Juan de la Cruz. De este modo, la concepción del amor divino en ambos autores, pese a estar separados por varios siglos en el *continuum temporis*, se puede interpretar desde un punto de vista similar, siempre teniendo en cuenta que en San Juan de la Cruz también influye, en gran medida, el petrarquismo renacentista y la poesía de Garcilaso («Escrita 'sta en mi alma vuestro gesto»).

⁹ La *Vita coetania* afirma que el joven Ramon Llull fue senescal del Rey de Mallorca. En esa etapa de su vida, el amor constituyó una obsesión (al igual que sucede con San Agustín), hecho que hizo de Llull un poeta trovador que cantó la lujuria: «Liberal Senyor, lo qual no ha semblat, ni par, ni companyó! Si lo soll de la luxúria, qui no es cosa digna de nomenar, fos així pudent a ma ánima com seria a adorar o a gustar, ja jo, Sènyer, no hagra cantat de luxúria, ni no hagra tant loada l'obra de luxúria» (RAMON LLULL, *Llibre de contemplació*, cap. 128, 13, en *Obres essencials*, Barcelona, Editorial Selecta, «Biblioteca Perenne», 2 vols., 1957 y 1960, I, p. 383). Este tipo de concepción amorosa de la poesía provenzal se caracterizará por la sumisión total del enamorado ante la dama, la cual será presentada como un ser inaccesible, rodeado de una aureola de idealidad, y que parece complacerse en el agónico sufrimiento del poeta. Esta *bella dame sans merci* será, generalmente, una mujer casada de rango superior al poeta, a la que se designará como *donna, domina* o *midons*—forma masculina derivada de *meus dominus*—y será, en la mayoría de las ocasio-

un «vivir en el amado», es decir, una búsqueda del amado retrotrayéndose al principio del mismo.

Ciertamente, el esqueleto sin carne del *Llibre d'Amic e Amat* no es otra cosa que el proceso de enamoramiento platónico que tan bien expone Ficino:

«Poned, os ruego, ante vuestros ojos a Fedro de Mirrinonte y a Lisias, el orador, cautivado por el amor de éste. Lisias se queda con la boca abierta ante el rostro de Fedro, Fedro dirige las centellas de sus ojos a los ojos de Lisias. Y con estos destellos transmite a la vez su espíritu (*spiritus*). El rayo de Fedro se une fácilmente con el rayo de Lisias y el espíritu (*spiritus*) de uno se junta fácilmente con el espíritu (*spiritus*) del otro»¹⁰.

Más tarde, según el mismo tratadista italiano, la sangre de Lisias se envenenará con los *spiritus* de Fedro, hecho que producirá que el corazón del primero, lleno de la sangre del otro (ahora ya, el Amado), reclame su propio vaso y su propia sede, que no es otra que la de Fedro, es decir, el Amado. Así pues, la penetración de los *spiritus* se produce a partir de la vista, del contacto ocular con el ser amado; y esta imagen del Amado será recreada continuamente en el cerebro del Amigo por los mismos *spiritus*. Ahora, tengamos en cuenta el esquema de las categorías del alma del hombre en la Edad Media, donde el Alma se subdivide, según sus funciones, en alma sensitiva y alma vegetativa; a su vez, la primera en sentidos externos y sentidos internos (sentido común, imaginación, función imaginativa, función cogitativa y función memorativa), y la segunda en nutrición y vegetación. Cuando el *spiritus* del amante lo único que hace es mostrar la imagen del ser amado en el cerebro de éste, excluye los sentidos internos del alma sensitiva, dejando de lado el alma vegetativa y las funciones básicas que ésta proporciona al cuerpo. Así pues, se rompe el equilibrio entre el alma sensitiva y el alma vegetativa¹¹. El

nes, la esposa del *dominus* o *senhor*, lo que situará al trovador en una situación de vasallaje en la que es obligado celebrar la hermosura, bondad y buen juicio de su señora. Este amor, que hemos definido como la sumisión total y absoluta a una dama, se basaba en la creencia que un amor de esta clase —instaurado sobre los pilares de la lealtad y el sufrimiento desinteresado del amante— revelaba y alimentaba las virtudes del enamorado. Véase CARLOS ALVAR, *Poesía de Trovadores, trouvères y minnesingers de principios del siglo XII a fines del siglo XII*, Madrid, Alianza, 1981.

¹⁰ MARSILIO FICINO, *De amore comentario a «El banquete» de Platón*, traducción y estudio preliminar de ROCÍO DE LA VILLA ARDUA, Madrid, Tecnos, 1986, p. 203.

¹¹ «Pero dirá, quizá, alguno, ¿puede un rayo tan ligero, un espíritu (*spiritus*) tan leve, una cantidad tan pequeña de sangre de Fedro, corromper a Lisias entero tan rápidamente, tan fuerte, tan perniciosamente? Esto no parecerá asombroso, si con-

Amigo sólo piensa en el Amado, vive en Él y Dios vive en su interior, ya que es un reflejo de sí mismo. De este modo, la única vía factible es la *cogitatio* («remembrament») del Amado por parte del Amigo:

«Qüestió fo enfre los ulls e la memòria de l'amic, cor los ulls deïen que mellor cosa es veer l'amat que membrar-lo, e la memòria dix que per lo remembrament puja l'aigua als ulls e el cor s'enflama d'amor (18).

Digueren a l'amic: —On vas? —Venc de man amat. —On véns? —Vaig a mon amat. —Quan tornaràs? —Estaré ab mon amat. —Quant estaràs ab ton amat? —Aitant de temps con seran en ell los meus pensaments (25).»

La *cogitatio* provoca, a su vez, que se acelere el proceso de enamoramiento del Amigo frente al Amado, ya que todas las potencias del alma sensitiva que repercuten en la imaginación están focalizadas a conseguir la relación, en este caso en un sentido místico, con el Amado. En el *Fedro* se habla de la flecha que recibe el amado por parte del amante en el ojo, provocando ésta el deseo amoroso; en Llull sucede exactamente lo mismo:

«Encontraren-se l'amic e l'amat, e dix l'amic —No cal que em parles; mas fé'm senyal ab tos ulls, qui són paraules a mon cor, con te do ço que demanes (29).

Ab ulls de pensaments, llanguiments, de sospirs e de plors, esguardava l'amic son amat; e ab ulls de gràcia, justícia, pietat, misericòrdia, liberalitat, l'amat esguardava son amic. E l'aucell cantava lo plaent esguardament damunt dit (41).»

A punto fijo, se ha producido en estos momentos el intercambio de *spiritus* del que hablábamos más arriba a raíz del análisis de Ficino. De esta suerte, según la tradición aristotélica los ojos son el elemento de la imaginación que graban la imagen del Amado en el corazón del Amigo. A partir de este momento, el *summum* será la «remembrança» del Amado y el querer acercarse a Él:

«Estaven les cogitacions de l'amic enfre oblidança de sos turments e enfre membrança de sos plaers; cor los plaers que ha d'amor li obliden la malanança, e les turments sosté per amor li remembren la be nança que ha per amor (188).»

sideráis otras enfermedades que se originan por contagio como el prurito, la sarna, la lepra [...] Porque es sutil [el *spiritus*], vuela velozmente al corazón, y de éste se esparce fácilmente por las venas y las arterias a todo el cuerpo [...] Además, porque es dulce, conforta las entrañas de alguna manera, las nutre y deleita» (M. FICINO, *op. cit.*, pp. 205- 206).

En este sentido, el alma vegetativa quedará supeditada al alma sensitiva; de este modo, el amador sólo vivirá para recordar al Amado, dejando a un lado las funciones vegetativas del cuerpo (comer, asearse, dormir...) y se sustentará, por el contrario, del «remembrament» en Él. La efervescencia de estos *spiritus* y la reiteración en la *cogitatio* desencadenarán, *in extremis*, la transformación del Amado en el Amante, así pues, de Dios en el Hombre, según las concepciones cristianas¹².

Pero si en la epistemología platónica, el Alma podía alcanzar, libremente, la unión con la Divinidad, en la integración cristiana de dicha doctrina, se hace necesaria la intervención de Cristo, que fue Dios hecho carne. Así pues, mediante la adoración al hijo de Dios, el Amigo puede transformarse en el Amado, en Cristo (trinidad de potencias del alma de raíz agustiniana):

«Contemplant l'amic son amat, s'assubtilava en son enteniment, e enamorava's en sa volentat. E és qüestió qual és pus encolpat: o els hòmens qui blasraven l'amat, o l'amic qui callava e no escusava son amat (348).»

Evidentemente, la unificación, comunicación y/o transformación en Dios las propicia el amor y se guían por la voluntad, que, al fin y al cabo, es el *appetitus intellectivus* como afirmaría Santo Tomás o, asimismo, *anima verius est ubi amat, quam ubi animat*. Está en Dios, porque de Él procede, y, con la mediación de su Hijo y la gracia del Espíritu Santo, vuelve a su emisor, advirtiéndole que Dios es uno y trino. Así las cosas, sólo mediante el *Verbum incarnatum* el hombre puede unirse en Dios y más tarde transformarse¹³. Cristo es el mediador y el que padece

¹² Las palabras de Agostino Nifo —aunque no se refieren a la relación mística, sino a la concupiscible— pueden sernos de gran utilidad para comprender la transformación de los amantes: «Y no ha de darse por concluida la génesis del deseo una vez que el alma del enamorado emigra al cuerpo de la amada tras dejar el suyo propio, no, sino que es necesario que todo entero, en cuerpo y alma, quede el amado en amada transformado, como Medusa se volvió piedra [...] Cómo ha de entenderse esta mutación, lo explican así los platónicos: cuando el enamorado se adhiere a la amada con esa unión que hace que su alma emigre de su cuerpo al cuerpo de ella, recibe en sí la imagen de la amada y, tras recibirla, la guarda para siempre imborrable en la memoria; una vez la toma y guarda consigo, se va embadurnando de ella tal como una pared se embadurna de cal y blancura; y así como la pared, mientras se aplique cal, es blanca, igualmente el enamorado se empapa de tal modo con la imagen de la amada que guarda siempre consigo, que pronto puede decirse que él es la amada, como si en ella ya se hubiese convertido» (AGOSTINO NIFO, *Sobre la belleza y el amor*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 265-266).

¹³ Véase A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bolonia Il Mulino, 1971.

por el hombre (como un simbólico Prometeo, que sufre el castigo de Zeus por ayudar al ser humano), para que éste alcance la deseada transformación en Él:

«Encontrà l'amic son amat, e viu-lo molt noble e poderós, e digne de tot honrament; e dix-li que fortment se meravellava de les gents, qui tan poc l'amaven, e el coneixien e l'honraven, com ell en fos tan digne. E l'amat li respós dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat un home per ço que en fos amat, conegut, honrat; e de mil hòmens, los cent lo temien e l'amaven solament; e de los cent, los noranta lo temien per ço que no els donàs pena, e los deu l'amaven per ço que els donàs glòria; e no era quaix qui l'amàs per a sa bo-nea e sa nobilitat. Con l'amic oí aquestes paraules, plorà fortment en la deshonor de son amat, e dix: —Amat, qui tant has donat a home e tant l'has honrat, per què home ha tant tu en oblit? (218).»

El hombre, como se dice en el Génesis, fue creado a imagen y semejanza de Dios (*a deus creatus*), pero el ser humano no tiene la misma naturaleza que la divinidad, ya que en el mundo cristiano no hay ningún alma del mundo (tal como la entiende Platón) de la que provengan o regresen las almas. Así pues, la transformación entre el Amigo y el Amado no se produce como un rapto divino en el que el alma se desvanece del cuerpo y lo abandona como si de una carcasa se tratara, sino que este *ascensus* se consigue mediante la purificación moral e intelectual que exige el *descensus* de Jesucristo¹⁴. De esta suerte, hay una imposibilidad

¹⁴ El «descenso» de Cristo, que se hizo hombre, le devuelve al ser humano su entidad de *capax Dei*, de *deus creator*. De este modo, Dios ha debido descender en hombre, con la figura de su Hijo, para que el Amante pueda «ascender» y transformarse, al morir y renacer en el amado (Cristo), en la divinidad: «Sobre amor està molt altament l'amat, e dejús amor està molt baixament l'amic. E amor, qui està en lo mig, davalla l'amat a l'amic, e puja l'amic a l'amat. E del davallament e pujament, viu e pren començament l'amor per la qual llangueix l'amic e és servit l'amat» (258). Así las cosas, el alma muere en sí misma para resucitar y vivir en Jesucristo, siendo éste el único modo para lograr la ansiada comunión con Dios: «Cantaven los aucells l'alba, e desperta's l'amic, qui es l'alba; e los aucells feniren llur cant, e l'amic morí per l'amat en l'alba» (26). Ni decirse tiene que el Amor, como Jesucristo, es el principio y fin de todas las cosas; de esta manera, «en fin muramos de aquella bienaventurada muerte que da vida, como ya murieron aquellos santos padres, las almas de los cuales tú, con aquella ardiente virtud de contemplación, arreataste del cuerpo y las juntaste con Dios» (BALDASSARE DI CASTIGLIONE, *El Cortesano*, ed. de M. Pozzi, Madrid, Cátedra, 1994, p. 533). Entramos, pues, en el tópico del *sursum corda*, en el que oración es creación y creación es canto de adoración. El hombre quiere ser un satélite de la divinidad, desprendiéndose de lo terrenal y «ascendiendo» hacia el corazón divino, dejando la carne y, en consecuencia, dándose lugar el pensamiento.

de conocer a Dios en su magnificencia, ya que esta dificultad cognoscitiva implica que sólo en virtud de la Encarnación en su Hijo podremos conocer a Dios: porque Éste se ha manifestado (y, consecuentemente, ha revelado su Amor por el hombre) y podremos amarle (conocerle no), transformándonos en Él a través de su Hijo:

«Demanaren a l'amic quin senyal faïa son amat en son gamfanó. Respós que d'home mort. Diguerin-li per què faïa aital senyal. Respós: —Per ço cor fo home mort crucificat, e per ço que aquells qui es gaben que són amadors, sequesquen son esclau (101).»

No obstante, para poder realizar esta unión con Dios, es decir, para transformarse en el Amado (que está dentro de sí mismo y cuya alma es imagen y semejanza) es preciso que alguien nos reconcilie con Él, necesitamos un mediador (Jesucristo): «porque es Mediador en cuanto hombre, pues en cuanto Verbo no puede ser intermediario, por ser igual a Dios, Dios en Dios y juntamente con Él un solo Dios» (San Agustín, *Confesiones*, X, XLIII, 68). En este preciso instante corta San Agustín (y, en concurrencia, Ramon Llull) la tradición neoplatónica, donde no se precisaba ninguna mediación, y el alma, no creada, volvía al *Uno* originario.

Por otro lado, este amor desinteresado al Amado (el *Ser* que no se acaba), *alter ego* o elemento derivativo del Bien, se convierte en el *leitmotiv* estructurador del *Llibre d'Amich e Amat*: el amor reside en todo y, a su vez, todo radica en el amor, aunque éste está enlazado (en términos platónicos: *sýnelêmós*), forzosamente, al Amado, es decir, a Dios:

«Demanaren a l'amic de qui era. Respós: —D'amor. —De què est? —D'amor. —Qui t'ha engendrat? —Amor. —On nasquist? —En amor. —Qui t'ha nodrit? —Amor. —De qué vius? —D'amor. —Com has nom? —Amor. —D'on véns? —D'amor. —On vas? —A amor. —On estàs? —En amor. —Has ultra cosa mas amor? Respós: —Hoc, colpes e torts contra mon amat. —Ha en ton amat perdó? Dix l'amic que en son amat era misericòrdia e justícia, e per açò era son hostel enfre temor e esperança (97).»

Estamos frente al anhelo místico, que es morir por no poder morir. Aquello que se desea, por tanto, es la fusión del «yo» con el «Yo» del absoluto. Es el deseo de besar la sexta llaga, la sexta rosa, la boca (los labios) del Creador, hecho que implica contacto físico entre el Amigo y el Amado:

«Deïa l'amic al seu car amat que li mostràs manera con lo pogués fer conèixer e amar e lloar a les gents. Omplí l'amat son amic de devoció, paciència, caritat, tribulacions, pensaments, sospirs, e plors; e

en lo cor de l'amic fo l'audacia en lloar song amat, e en sa boca foren llaors de son amat, e en sa volentat fo menyspreament de lo blasme de les gents qui jutgen falsament (136).»

A este tenor circunstancias, el Amigo desea vivir en sus propias carnes la pasión que padeció Dios encarnado, que le sirvió para volver a ser uno con Dios mismo. El Amigo quiere ser perdonado por Dios Padre y «elevarse» hasta su costado. Del mismo modo, en muchas ocasiones, el tópico del anhelo místico se expresa de forma negativa, ya que el Amado tarda en mostrarse al Amigo y, en consecuencia, el corazón del Amigo se hiela, enfermado de Amor por Dios: «Malalte fo l'amic per amor, e entra'l veer un metge qui muntiplicà ses llangors e sos pensaments; e sanat so l'amic en aquella hora» (88). Cabe decir que esta unión mística incorpora la autoinmolación, el sacrificio, la pasión y, en último término, la muerte, que aunque parezca un modo de alcanzar la ascensión hacia la divinidad, el alma primero deberá rendir cuentas con Dios encarnado, es decir, y siguiendo las Escrituras, con Jesucristo:

«—Amat, qui en un nom est nomenat hom e Déu! En aquell nom, Jesucrist, te vol ma volentat home e Déu; e si tu, amat, has tant honrat ton amic sens sos mèrits, en nomenar e voler ton nom, ¿per què no honres tants hòmens innorables qui cidentalment no són estats tan colposables al teu nom Jesucrist, con és estat lo teu amic? (321).»

Así las cosas, el anhelo místico representa, en síntesis, la obtención del amor celestial: el beso sagrado¹⁵.

De esta suerte, si tenemos presentes la figura A (la figura de las Dignidades del *Ars inventiva veritatis*) de Ramon Llull podemos percibir que todo se mueve armónicamente en relación a las Dignidades, que, a su vez, derivan en la naturaleza esencialmente activa de Dios¹⁶. Neces-

¹⁵ Véase JEAN HENRY PROBST, «L'amour mystique dans l'*Amic e Amat* de Ramon Llull. Son caractère anormal», *Arxius de l'Institut de Ciències*, 4, 1916, pp. 293-322; GASTON ETCHEGOYEN, «La mystique de Raymond Lulle d'après le *Livre de l'ami et l'aime*», *Bulletin Hispanique*, 24 (1922), pp. 1-17; HELMUT HATZFELD, «El *Llibre d'amic e amat* as Forerunner of Classical Spanish Mysticism», *Miscel·lània Aramon i Serra*, Barcelona 1979, I, pp. 255-264, y del mismo, «Influencia de Raimundo Lulio y Jan Van Ruysbroek en el lenguaje de los místicos españoles», en *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 44-119.

¹⁶ En referencia al *Art* y sus cuestiones es *conditio sine qua non* acudir al estudio de ROBERT PRING-MILL, *El microcosmos lul·lià*, Palma de Mallorca, Edicions Moll, 1961. Sobre cualquier tipo de referencia a la filosofía luliana remito al lector a JOAQUIM y TOMÁS CARRERAS i ARTAU, *Historia de la filosofía española. Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid 1939 y 1943.

sariamente, la adquisición de cualquiera de las Dignidades que puede adquirir el hombre está, forzosamente, vinculada a Dios, al Amado, por ese motivo el Amigo desea la unión mística con el Amado, es decir, la ascensión al reino de Dios: «Oblidà l'amic tot ço qui és dejús lo sobirà cel, per ço que l'enteniment pogués pus alt pujar a conèixer l'amat lo qual la volentat desija preïcar, contemplar» (139). Así pues, el Amigo quiere el amor del Amado, enlazando sus pensamientos, que, *mutatis mutandis*, podemos representar con el alma:

«—Amat qui em fas amar: si no m'ajudes, per què em volguist crear? ¿Ni per què per mi portest tantes llangors, ni sostenguist tan greu passió? Pus tant m'has ajudat a exalçar, ajuda'm, amat, a davallar, a membrar, aïrar, mes colpes e mos defalliments, per ço que mills mos pensaments pusquen pujar a desirar, honrar, lloar tes valors (317).»

En otro orden de cosas, creo que debemos tomar el *Llibre d'Amic e Amat* no como una obra metaliteraria, es decir, como un conjunto de máximas que provienen de un personaje (Blanquerna) de la obra en la que está inserida, el *Llibre d'Evast e Blanquerna*; sino como una obra doctrinal en la que Llull pretende aleccionar al hombre en la devoción por Dios e inmortalizar su personal apariencia de *Phantasticus* y su particular manera de ver al hombre como pequeño mundo que gira alrededor de Dios¹⁷. No en balde, el Beato crea una epistemología amorosa a lo largo de sus escritos: podemos hablar del libro quinto del *Llibre de contemplació en Déu* y su *Arbre de filosofia d'Amor* además de sus primeras obras como trovador. Con este regusto luliano tan particular, el Amigo será «foll» [loco], como sobreviene en Platón y su concepto del entusiasmo, con el que explica el arrebató místico que se sufre al establecer contacto con la divinidad. A mi parecer, el uso que Llull hace de su doctrina amorosa en el *Llibre d'Amic e Amat* responde al deseo de seguir elaborando la imagen beata del «idiota iletrado» que ha recibido el Arte de Dios. Todo responde a un tópicó, mismamente al *Llibre d'Amic e Amat*.

En todo caso, teniendo en cuenta que el alma del hombre tiende a integrarse en el alma del mundo (cielo platónico o Dios cristiano), a éste debe asemejarse, para lo cual «Dios inventó y nos dio la vista, a fin de

¹⁷ Véase E. ALLISON PEERS, *Foll d'amor. La vida de Ramon Llull*, Moll, Palma de Mallorca 1966, pp. 75-82; MARTÍN DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, Barcelona, Ariel, 1964, I, pp. 197-352; ROBERT PRING-MILL, «Entorn a la unitat del *Llibre d'Amic e Amat*», en *Estudis Romànics*, X (1962), pp. 33-61, y FRANCISCO RICO, «Ramon Llull», en *El pequeño mundo del hombre*, Madrid, Alianza, 1986², pp. 80-84.

que pudiéramos contemplar las revoluciones de la inteligencia por el cielo y aplicarlas luego a los giros de nuestro pensamiento» (*Timeo*, 47 b-c). De esta suerte, a través del ojo se filtra el fuego amoroso —«Dos són los focs qui escalfen l'amor de l'amic: la un es bastit de desig, plaers, cogitacions; l'altre es compost de temor, llanguiment, e de llàgremes e de plors» (45)— que corre a fundirse con su análogo, con su representación en el mundo: «lo semejante da con lo semejante» (*Timeo*, 45 b-d). En consecuencia, la transformación entre el Amigo y el Amado se da como el reflejo del Amado en el Amigo, ya que este último está hecho a imagen y semejanza del primero:

«Deïa l'amic a son amat: —Tu est tot, e per tot, e en tot, e ab tot. Tu vull tot, per ço que haja e sia tot en mi. Respòs l'amat: —No em pots haver tot sens que tu no sies de mi. E dix l'amic: —Hages-me tot, e jo tu tot. Respòs l'amat: —¿Què haurà ton fill, ton frare e ton pare? Dix l'amic: —Tu est tal tot, que pots abundar a ésser de tot cascú qui es dóna a tu tot (68).»

Así pues, podemos afirmar que la transformación entre Amigo y Amante que nos ocupa en el *Llibre d'Amic e Amat* es heredera de la doctrina platónica y neoplatónica (absorbida en buena parte del sufismo y San Agustín) que los Padres de la Iglesia evolucionaron al dogma cristiano, donde el fin último se desencadena en la unión esencial con Cristo, mediador entre el hombre y Dios padre:

«Amor, amar, amic e amat se convenen tan fortament en l'amat, que una actualitat són en essència, e diverses coses són l'amic e l'amat concordants sens nulla contrarietat e diversitat d'essència. E per açò l'amat es amable sobre totes altres amors (211).»

Unidad esencial en acto, aunque no en potencia. El *Art amativa* en que Ramon Llull basa algunos de sus conceptos fundamentales, implícitamente es capaz de dar cuenta a la vez del amor, del entendimiento y de la combinación armoniosa de ambos, al armonizarse con algunos *contrafacta* del amor platónico, además de con la tradición bíblica, y con otras tantas paradojas y *quaestiones* amorosas, tomadas de aquí y de allá, que hacen que su propio texto sea una *coincidentia oppositorum*, un «delirio racional».