

**Les “metàfores morals” de l'ermità Blaquerna. A propòsit de la manera i la matèria del *Llibre d'amic e amat***

Josep Maria Ruiz Simon  
Universitat de Girona

La lectura del *Llibre d'amic e amat* com a expressió literària immediata d'una experiència mística concreta de Ramon Llull ha condicionat durant segles la recepció d'aquest opuscle i la interpretació de la seva significació. Albert Soler va dedicar, ja fa uns anys, un aclaridor article a advertir sobre els prejudicis que alimentaven aquesta lectura, entre ells la identificació de Blaquerna com una mena de transsumpte del mateix Llull (Soler 1992b). Les seves conclusions eren del tot convincents. Fossin quines fossin les experiències espirituals i contemplatives de Ramon, no hi ha cap argument que acrediti la lectura del *Llibre d'amic e amat* com altra cosa que com un capítol d'una novel·la, el *Romanç d'Evast e Blaquerna* (Llull 2009, 428-522). I, d'acord amb la ficció, és el mateix Blaquerna, el protagonista de l'obra, l'autor d'aquest opuscle. Ens trobem, per tant, davant d'un cas de literatura en la literatura. Llull, que aleshores feia circular anònimament les seves obres, atribueix a un autor fictici, però ben conegut pel lector, que acaba d'assistir al relat de les seves peripècies, els dos opuscles que s'ofereixen en els capítols finals de la novel·la, el penúltim dels quals és el *Llibre d'amic e amat*. És per aquest motiu que sembla indispensable, si es vol mirar d'interpretar correctament els continguts de l'obra, atendre a la manera en què aquesta s'introdueix en el relat novel·lesc. Aquest serà el punt de partida d'aquest article, que té com a objectiu analitzar com podia concebre Llull la funció de les “metàfores morals” creades per Blaquerna per al *Llibre d'amic e amat* i quina és la seva relació amb les tècniques d'oració i contemplació desenvolupades pel mateix Ramon a partir del *Llibre de contemplació en Déu*, unes tècniques que, considerades en el context general de la història del pensament, poden ser vistes com part d'un capítol de la història d'allò que Pierre Hadot denominava, no sense humor, “exercicis espirituals” i que Michel Foucault, que les anomenava “techniques de soi,” caracteritzava com a exercicis transformadors d'un mateix a través del pensament (Hadot; Foucault 1984, 18; Foucault 2001).

1. El *Llibre d'amic e amat* en el context literari del *Romanç d'Evast e Blaquerna*

D'acord amb el relat novel·lesc, el *Llibre d'amic e amat* és un llibre d'encàrrec. Al capítol 99 del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, un ermità de la ciutat de Roma prega a Blaquerna, que un cop ha renunciat al papat pot per fi dedicar-se a la vida contemplativa, que escrigui un llibre sobre la vida ermitana, el que acabarà sent el *Llibre d'amic e amat* (Llull 2009, 426-427). Aquest ermità ja havia aparegut en un capítol anterior, el 97, on se'l pot veure demanant al papa que ha substituït Blaquerna que atorgui al seu antecessor l'ofici de mestre i visitador dels ermitans “qui estan en los murs e qui son rescluses” a Roma, que no saben contemplar ni plorar el seus pecats. Blaquerna s'excusa i finalment és aquest mateix personatge qui rep l'ofici de visitador (Llull 2009, 422-423). Quan al capítol 99 encarrega el llibre a Blaquerna, ja ho fa investit d'aquest ofici. I darrere la seva demanda hi ha una constatació: “en alcunes coses [els ermitans e ls rescluses qui eren en Roma] avien moltes de temptacions per ço que no sabien aver la manera qui s convenia a lur vida.” Aquest és el motiu pel qual ell, el visitador, prega al protagonista de la novel·la que faci un escrit per mitjà del qual “pogués e sabés tenir en contemplació, devoció los altres ermitans” (Llull 2009, 426).

En el plantejament del visitador, Blaquerna podrà exercir, per mitjà d'aquest escrit, gràcies a la literatura, el magisteri que s'ha excusat d'exercir directament.

El *Llibre d'amic e amat* és presentat, per tant, com una obra de direcció espiritual destinada a la cura de les ànimes d'un col·lectiu en procés d'institucionalització, el dels ermitans i reclusos de Roma (L'Hermite-Leclerq), que, si més no en part, viu en clausura i que, a diferència del mateix Blaquerna, no sap com practicar la mena de vida que ha elegit. Com altres obres de literatura espiritual de la Baixa Edat Mitjana escrites en llengua vernacle que després seran classificades com a místiques, el *Llibre d'amic e amat* respon a un context marcat per la proliferació de moviments penitencials de laics que, sense estar sotmesos a cap vot ni regla, pretenen viure d'acord amb la seva manera d'interpretar els ideals evangèlics (Soler 1998). En la ficció literària del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, es proposen dues respostes al problema que, als ulls de l'Església, podia representar l'eremitisme lligat a aquests moviments. D'una banda, el seu control per mitjà de la creació de la figura del visitador, que havia de garantir la pervivència de la mediació eclesiàstica entre l'ànima dels fidels i Déu, una proposta que apunta en la mateixa direcció que les mesures que va acabar adoptant la pròpia Església, que va mirar de sotmetre els beguins i beguines a un règim reglat o al control dels convents dominics i franciscans o de visitadors episcopals encarregats de la seva direcció espiritual. D'altra banda, la confecció d'obres literàries que poguessin ser usades com a devocionaris tant per aquells que s'encarregaven de la cura dels ànimes dels ermitans com pels mateixos ermitans. Ens centrarem, d'entrada, en aquesta segona proposta, que és la que es relaciona més directament amb la naturalesa literària del *Llibre d'amic e amat*.

El capítol 99 del *Romanç d'Evast e Blaquerna* segueix explicant com Blaquerna, després de rebre l'encàrrec de l'obra, es va plantejar la seva realització. Aquest capítol ofereix un document molt il·lustratiu de la manera que a l'Edat Mitjana es concebia el procés de producció literària. La narració presenta primer Blaquerna pensant de quina manera faria el llibre i de quina matèria. La resposta a la pregunta per la matèria la troba orant i contemplant Déu en l'oració:

Dementre que Blaquerna plorava e adorava e en la sobirana stremitat de ses forces havia puyada Deus sa anima, qui-l contemplava, Blaquerna se sentí exit de manera per la gran fervor e devoció en que era e cogitá que força d'amor no segueix manera con l'amich ama molt fortment son amat. On, per açó, Blaquerna fo en volentat que feés *Libre de amich e amat*, lo qual amic fos feel e devot crestiá e-l amat fos Deu (Llull 2009, 426).

La resposta a la pregunta per la matèria és l'amor i la seva força o poder. I, un cop trobada aquesta resposta, Blaquerna recorda que, quan era papa, un musulmà li havia parlat dels sufís, que "han paraules d'amor e exemples abreyats e qui donen a home gran devoció; e son paraules qui han mester espusició e per la espusició puja l'enteniment més ensús, per lo qual puyament muntiplica e puja la volentat en devoció" (Llull 2009, 427). Aquest record li ofereix la resposta a la pregunta per la manera.

Darrere d'aquesta descripció del procés creatiu del *Llibre d'amic e amat*, es pot reconèixer l'esquema del lloc comú de la presentació de les obres literàries d'acord amb la teoria aristotèlica de les quatre causes, que trobava el seu reflex més vistós en els prefacs (Minnis, 28-29). Les preguntes per la matèria i la manera són les preguntes per les causes material i formal de l'obra. La causa final venia donada per l'encàrrec de l'ermità-visitador (tenir els ermitans en contemplació i multiplicar la seva devoció). La causa eficient era, evidentment, el mateix Blaquerna. Però, amb una gran correcció teològica i d'acord amb un tòpic força estès, el relat posa en relació la causalitat eficient

immediata amb l'oració, reservant a Déu o a la inspiració divina un paper en la concepció de l'obra (Minis, 79-80, 102, 118, 164-165, 173-175).

Convé no perdre de vista que la matèria de l'obra no s'especifica en l'encàrrec: Blaquerna la decideix perquè la considera la millor matèria per aconseguir el fi proposat. La forma tampoc no hi apareix. El text no diu que el visitador proposés els poemes sufis com a model. És Blaquerna, qui l'escull, descartant tàcitament altres possibilitats. L'elecció de l'amor com a matèria de l'obra no resulta, en qualsevol cas, sorprenent. La matèria amorosa ja tenia un paper central en la cultura monacal cistercenca. Bernat de Claravall i Guillem de Saint Thierry tenien clar que la millor manera de fomentar la devoció entre els monjos era presentar el monestir com una escola d'amor (*schola caritatis*) (Gilson, 78-107). I el més genuí dels seus esforços literaris i dels d'altres membres prominents de l'ordre respon a aquesta visió de la vida monacal. Començant pels *Sermones super Cantica Canticorum* del mateix Bernat de Claravall o la *Expositio super Canticum canticorum* de Guillem de Saint Thierry. O el *Liber de diligendo Deo* del primer i l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* i el *De natura et dignitate amoris* del segon, que adoctrinaven sobre l'amor diví partint de la interpretació al·legòrica del poema nupcial atribuït a Salomó.

Brian Stock (90, 329, 403-454) apunta que els cistercens ofereixen l'exemple més destacat de comunitat textual en el segle XII. Els monjos estaven units per la lectura comuna i la interpretació compartida de determinats textos, particularment el *Càntic dels càntics* (Newman, 10 i 18). La proposta del visitador a Blaquerna sembla inspirada en aquest exemple. Al seu entendre, la solució al problema que representa la manera insatisfactòria de viure la seva vocació dels ermitans i reclusos de Roma passa, entre altres coses, per la seva conversió en una comunitat textual. Considerada en aquest context, l'elecció de Blaquerna dels poemes dels sufis com a model formal s'ofereix des d'una nova perspectiva. Les consideracions sobre el *Càntic dels càntics* com a font temàtica del *Llibre d'amic e amat* han interpretat tradicionalment un paper secundari però de certa importància en la bibliografia sobre aquest opuscle (Seelemann). I les influències del llibre bíblic sobre el *Llibre d'amic e amat* són nombroses i de diversa mena. Però la relació del *Llibre d'amic e amat* amb el *Càntic dels càntics* no és només una qüestió de fonts. La solució que Blaquerna proposa a la qüestió sobre la "manera" en què pot escriure el llibre converteix també el *Llibre d'amic e amat* en una alternativa a aquest llibre bíblic com a text de referència d'una comunitat textual cristiana pensada com a escola d'amor (cf. Bonner 1993). Tenir-ho en compte ajuda a comprendre en un context més ampli la presentació que la novel·la fa de les paraules d'amor dels sufis que pren com a model per a la seva proposta.

## 2. El *Llibre d'amic e amat* i el *Càntic dels càntics*

Als monestirs cistercencs i en tots aquells indrets on, d'acord amb una vella tradició hermenèutica inaugurada en el cristianisme per Orígenes, el *Càntic dels càntics* era llegit com a text sobre l'amor a Déu, les paraules del llibre atribuït a Salomó també eren enteses com a paraules que havien de ser objecte d'exposició i interpretades al·legòricament. En bona part però no exclusivament gràcies a l'empenta de l'escriptura espiritual cistercenca, aquesta obra s'havia convertit en el mitjà per excel·lència per a la pràctica de la lectura de la Bíblia (*lectio divina*) com a instrument d'oració, meditació i contemplació (Robertson, 156-202). Els *Sermones super Cantica Canticorum* de Bernat de Claravall i la *Expositio super Canticum canticorum* de Guillem de Saint Thierry, de què abans parlàvem, són segurament dos dels escrits que més van influir en aquesta conversió.

Guillem de Saint-Thierry va incloure, a l'inici de la seva *Expositio*, un "Tractat sobre els tres estats de la pregària," on volia donar raó del seu apropament hermenèutic al *Càntic dels càntics* (Montanari, 270). En la introducció aquest tractat assenyalava que, convenientment interpretades, les diferents parts del *Càntic dels càntics* es referien als diversos estats en què es podia trobar aquell qui resa, a les múltiples maneres d'orar, als possibles motius pels quals es prega o als continguts mateixos de l'oració. Per això, continuava dient Guillem, calia examinar les diverses menes d'oració, per tal que el lector del *Càntic dels càntics* sabés com tornar a si mateix quan el llegia i reconèixer-les en el seu cor. En els *Sermones super Cantica Cantorum*, Bernat de Claravall apuntava en la mateixa direcció i assenyalava que no s'ha de llegir aquest llibre des de l'exterior, sinó des de l'interior, com un llibre que fa referència a la pròpia experiència personal del monjo. Si, d'acord amb la interpretació tropològica de l'obra, l'espòs i l'esposa del *Càntic dels càntics* eren respectivament Déu i l'ànima humana, el monjo havia d'aplicar el que narrava al·legòricament la història a la seva pròpia relació espiritual amb Déu. Com ja havia assenyalat als seus lectors Gregori el Gran a *Moralia in Job* I, 33 (542C): "In nobismetipsis namque debemus transformare quod legimus; ut per auditum se animus excitat ad operandum quod audierit vita concurrat" [Hem de transformar el que llegim en nosaltres mateixos, perquè quan la nostra ment s'agita pel que sent la nostra vida participa posant en pràctica el que ha sentit]. Els versicles del *Llibre d'amic e amat* també responen a aquest plantejament.

El capítol 100 del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, aquell en què s'insereix el *Llibre d'amic e amat*, és encapçalat per un pròleg que explica la manera com el protagonista de la novel·la comença a escriure el llibre que li ha encarregat el visitador amb la matèria i d'acord la manera que ell mateix ha decidit en el capítol anterior. L'inici del capítol mostra a Blaquerna resant, practicant en concret aquella mena d'oració interior que els medievals denominaven contemplació. L'ermità Blaquerna contempla cada dia Déu i les seves virtuts i, un cop les ha contemplades, escriu el que ha contemplat (Llull 1995, 63). En la seva *Vita Sancti Thomae Aquinatis*, Bernat Gui explica que el mestre dominic es llevava de nit per resar i que era durant aquestes nits de pregària que aprenia el que podria escriure o dictar l'endemà (Carruthers, 201). Els textos medievals són plens de passatges que relacionen l'oració i els coneixements i els estats afectius a què s'hi ha arribat amb la composició literària d'obres espirituals o teològiques. Aquest fet no només té a veure amb la intenció abans esmentada d'implicar Déu en la composició de l'obra per autoritzar el text, sinó també amb la manera en què aleshores s'entenia l'oració, una activitat que en les seves modalitats més elevades comportava un ús intensiu de les tres potències de l'ànima, la memòria, l'intel·lecte i la voluntat, sobre un determinat objecte. No és casual que l'oració entesa d'aquesta manera es convertís, en la tòpica medieval, en el prolegomen de la composició literària. D'acord amb la ficció literària en què s'inscriu, l'oració, la contemplació, no només va precedir la decisió sobre la matèria i la forma del *Llibre d'amic e amat*, sinó també la confecció dels seus versicles. El més rellevant és, però, que l'obra escrita sobre la matèria i d'acord amb la manera prèviament decidides també té com a objectiu convertir-se en un instrument sobre l'oració. Blaquerna no només escrivia cada dia "ço en que havia contemplat Déu" (el subratllat és meu), sinó que, a més, "mudava en sa oració novelles raons, per tal que de diverses maneres e de moltes componés lo *Libre de Amich e Amat*, e que aquelles rahons fossen breus, e que en breu temps la ànima ne pogués moltes decórrer" (Llull 1995, 63). El llibre que havia de tenir com a matèria l'amor i que l'havia de tractar a la manera dels sufis, el llibre que tenia com a fi multiplicar el fervor i la devoció dels ermitans enamorant-los de Déu, era una obra pensada com a instrument per a l'oració i per a la interpretació tropològica. I és tenint en compte aquest ús que cal entendre la

caracterització dels seus versicles com a “metàfores morals” i com a “paraules qui han mester espusició, e per la espusició puja l’enteniment més ensús.” La coincidència entre aquesta manera d’entendre el *Llibre d’amic e amat* i la manera com la tradició espiritual entenia el *Càntic dels càntics* és inequívoca.

Gregori el Gran havia afirmat, al pròleg a l’*Expositio in Canticorum* (1963, 3), que l’al·legoria funciona com una mena de màquina que permet a l’ànima que n’està allunyada pujar cap a Déu: “Allegoria enim animae longe a Deo positae quasi quandam machinam facit, ut per illam leuetur ad deum.” I havia afegit que és per aquesta raó que el *Càntic dels càntics* usa les paraules característiques de l’amor sensual per excitar l’amor espiritual. Amb el mateix objectiu d’exaltar l’intel·lecte i ajudar l’ànima en el seu ascens cap a Déu, Llull també recorre en el *Llibre d’amic e amat* a la l’al·legoria i fa servir el llenguatge de l’amor entre humans per parlar figuradament sobre l’amor a Déu. Com ara recordàvem, Llull presenta els versicles del *Llibre d’amic e amat* com a “metàfores morals” (Llull 1995, 65; Llull 2009, 429). Les dues definicions de metàfora que es troben als *Començament de medicina* permeten de concloure que Llull, i no era l’únic a fer-ho entre els seus contemporanis, denominava “metàfora” allò que, al llarg de l’Edat Mitjana, es va anomenar de manera més generalitzada “al·legoria.” Aquestes definicions (“com hom dient ·i·a· cosa, entén altra,” “Matafora es significant ·i·a· cosa per altra,” Llull 2002, 49 i 104) remetent, de manera tàcita, a dues de les definicions més difoses d’al·legoria durant aquella època. La de Donat (“Allegoria est tropus, quo aliud significatur quam dicitur,” *Ars maior*, III, 6) i la d’Agustí d’Hipona (“Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur,” *De trinitate*, XV, 9,15). La presa en consideració del caràcter al·legòric del versicles del *Llibre d’amic e amat* és important perquè permet d’aprofundir en el que es diu en el petit pròleg que encapçala l’opuscle: que cadascun dels versicles que componen l’obra (d’acord amb la ficció un per any) “basta a tot ·I· dia a contemplar Déu, segons la Art del Libre de contemplació” (Llull 1995, 63).<sup>1</sup>

### 3. El llenguatge figurat dels versicles del *Llibre d’amic e amat* i la contemplació

Per als medievals, l’al·legoria era tant una manera d’expressar-se literàriament com una manera d’interpretar els textos (Pepin, 252). Llull va dedicar molts dels capítols del *Llibre de contemplació en Déu* a la presentació d’una doctrina del llenguatge al·legòric, que va il·lustrar amb múltiples exemples (Llinarés). Aquesta doctrina interpreta un paper important en la distinció 40 d’aquesta obra, que s’ocupa de l’oració i molt concretament de l’oració contemplativa (Llull 1960, 1005-1258). Que Llull s’ocupi de l’al·legoria quan tracta de l’oració i la contemplació no és casual. Llull entén el recurs a l’al·legoria com una necessitat en l’oració, lligada a la gran distància ontològica que separa Déu i les seves criatures. I pensa, d’acord amb el que, com hem vist, Gregori el

<sup>1</sup> Convé no perdre de vista que, abans del Renaixement, l’al·legoria es relacionava amb la significació doble o múltiple dels textos o les coses i no s’identificava encara amb el recurs a la personificació. Això no impedia, evidentment, que les al·legories recorreguessin a les personificacions, com passa molt sovint en el mateix *Llibre d’amic e amat*. Llull ja havia justificat aquest recurs a la personificació en l’al·legoria al paràgraf 19 del capítol 328 del *Llibre de contemplació en Déu*, un capítol molt important en relació a la gènesi dels procediments literaris de les “metàfores morals” lul·lianes (Llull 1960, 1068). De fet, la confluència entre al·legoria i personificació era habitual en la literatura espiritual relacionada amb la interpretació cistercenca i victorina del *Càntic dels càntics*, en què, des de finals del segle XI, es va iniciar el que Ann W. Astell (8) ha descrit com un “procés de reliteralització” del sentit espiritual d’aquest llibre bíblic, un procés en el qual la matèria del *Càntic dels càntics* va adquirir una plasticitat que la feia especialment apta per a omplir de contingut les més diverses formes i gèneres literaris, tan religiosos com profans. Sovint aquestes formes i gèneres recorrien a la personificació per construir diàlegs en què l’ànima parlava amb Déu per mitjà de les paraules de l’esposa dels càntics.

Gran havia afirmat al pròleg del seu comentari de *Cant dels càntics*, que l'al·legoria funciona com una mena de màquina que permet a l'ànima que n'està allunyada pujar cap a Déu.

Segons Llull, la gran distància que separa Déu i els éssers creats fa que l'home, per apropar-se a Déu, hagi de recórrer successivament a dues menes d'oració. En la primera oració, s'adora Déu de manera alhora sensual i intel·lectual, com quan es diu "braç," "ulls" i "foc" i entén per "braç," poder, per "ulls," saviesa i per foc, "amor." En la segona, que Llull descriu com "contemplació intel·lectual," es puja sàviament, a través de la interpretació o exposició del sentit espiritual, a la contemplació de les virtuts i propietats divines tal com són en elles mateixes, deixant enrere tot allò que té a veure amb les criatures. D'aquesta manera l'home que ha entès per "braç," poder, per "ulls," saviesa i per "foc," amor pot passar a contemplar el poder, la saviesa i l'amor de Déu. Per arribar a comprendre la realitat divina, l'home ha de començar per transcendir les realitats sensibles (el braç, els ulls, el foc) i el llenguatge també sensible que en parla per assolir les realitats intel·ligibles (el poder, la saviesa i l'amor) (Llull 1960, 1180-1185).

La comparació d'aquesta doctrina de l'oració amb les consideracions de Gregori el Gran sobre l'ús al·legòric del llenguatge figuratiu en el *Càntic dels càntics* ajuda a veure la coincidència entre els seus plantejaments. En les seves consideracions sobre el recurs a l'al·legoria en el llibre del *Càntic dels càntics*, Gregori adverteix amb aquestes paraules als seus lectors contra la temptació de ridiculitzar el recurs que l'obra fa del llenguatge característic de l'amor mundà per escalfar en l'ànima el foc de l'amor a Déu: "En aquest llibre es parla de petons, de pits, de galtes i de cuixes. L'ús d'aquests termes no ens ha de fer riure del text sagrat, sinó reflexionar sobre com és de gran la misericòrdia divina, que quan parla de les parts del cos i ens crida d'aquesta manera a l'amor, actua d'una manera meravellosa i misericordiosa cap a nosaltres, arribant a usar el llenguatge del nostre amor groller per encendre el nostre cor i provocar l'amor sagrat" (Gregori el Gran 1963, 4). En el *Llibre d'amic e amat* Llull no arriba tan lluny com el *Càntic dels càntics* en l'ús de les paraules de l'amor sensual. El *Llibre d'amic e amat* és molt més pudorós. Però, en la relació entre l'amic i l'amat, no hi falten les mirades, els retrets, les converses, els petons i les abraçades. Com en el cas del *Càntic dels càntics*, aquest recurs al discurs sobre l'amor profà per parlar de l'amor espiritual té com objecte impulsar l'ascens de l'ànima cap a Déu, un ascens que comença amb el trànsit des del sentit exterior del text al seu sentit espiritual.

La descripció que Gregori el Gran fa de l'al·legoria com una mena de màquina a la qual Déu o els autors per ell inspirats han de recórrer per assolir el seu objectiu té a veure amb una determinada manera d'entendre la funció d'aquest recurs en aquell ascens. I porta incorporada la idea, compartida posteriorment per altres destacats comentaristes del *Càntic dels càntics*, que aquest ascens no es pot produir en els homes en aquesta vida d'una manera natural. Aquesta mateixa idea es retroba en un interessat capítol del *Llibre de contemplació en Déu* de Llull ("Com és tractat de l'amor sensual e de l'amor entel·lectual," capítol 294), en què Llull parteix de l'exemple de l'agua, que tendeix naturalment a moure's cap avall, per parlar de la possibilitat de reconduir cap a Déu la tendència natural dels homes cap a l'amor sensual com qui, a través d'un pou artificial, fa pujar l'aigua més amunt de la font d'on brolla. L'objectiu d'aquesta reconducció era la conversió de l'amor de les coses mundanes en un amor veritable i virtuós, subordinat a l'amor diví (de naturalesa ígnia), i l'artifici per mitjà del qual es podria efectuar era en aquest capítol la comparació, portada a terme per la memòria i l'enteniment, entre la vilesa de les coses que s'estimen amb amor sensual i la noblesa de l'objecte de l'amor espiritual (Llull 1960, 917-921).

#### 4. L'amor d'amistat en el *Llibre d'amic e amat*

Llull va dedicar exclusivament a l'amor la distinció 39 del *Llibre de contemplació en Déu*, que, juntament amb la distinció 40, dedicada, com ja hem vist, a l'oració, compon el darrer dels llibres que constitueixen l'obra, el cinquè. Com va advertir Mateu Obrador, és en aquesta distinció que comencen a aparèixer referències a la parella de termes que identificaran els protagonistes principals dels versicles del *Llibre d'amic e amat* (Obrador, 9 -37; Soler, 1992a, 137-140). Però, a diferència del que passa al *Llibre d'amic e amat*, en aquestes aparicions, que es perllonguen en la distinció 40, l'amic no s'identifica amb el "feel e devot crestià" ni l'amat amb "Déu." Els termes d'amic i amat no hi han adquirit encara la que serà posteriorment la significació al·legòrica característica en l'obra lul·liana. Llull (1960, 898) en parla per caracteritzar la naturalesa de l'"amor d'aquest món" (capítol 289.26). Per descriure (1960, 854) com es comporten, d'acord amb aquesta naturalesa, les persones que s'estimen (capítol 278.16). Per adoctrinar (1960, 979), en la línia de l'apuntat en el ja esmentat capítol 294, sobre com s'haurien d'estimar per estimar com cal subordinant tot amor a l'amor a Déu (capítol 307.2-3). O per convidar a reflexionar (1960, 1113) sobre com Jesús va estimar els homes patint i morint per ells a partir de l'exemple del que fan els amics per als seus amats, en una consideració en què, curiosament, Jesucrist, a diferència del que s'esdevé al *Llibre d'amic e amat*, no s'assimila a l'amat, sinó a l'amic (capítol 338, 11). Com ha assenyalat Albert Soler (1992a, 140), només en l'última d'aquelles aparicions, en el capítol 349.24, ja ben avançada la distinció dedicada a l'oració, s'apunta al pas que porta a la identificació de l'amic amb el fidel i de l'amat amb Crist:

2. Consolador Senyor, sensualment sentim e entel·lectualment entenem que l'amic aitant com més remembra e entén les penes e ls treballs e ls plors que se sosté per amor de son amat, aitant ha consolació de sos plors e de sos treballs; car per ço car lo voler de l'amic vol ço que vol l'amat, ama l'amic los treballs que sosté per ço que pusca fer ço que vol son amat. On, com açó sia enaixí, doncs qui vol ésser consolat e alegre e pagat faça tant, que vós siats son amat, per tal que en la vostra amor sia son goig e son pagament e sa consolació totes les vegades que per vós a honrar e a servir e a loar serà en treballs e en plors (Llull 1960, 1168).

Aquest passatge ofereix la primera irrupció del que serà el tractament característic de la parella "amic" "amat" en l'obra lul·liana, que trobarà la seva concreció literària més celebrada en el *Llibre d'amic e amat*. No és un passatge al·legòric, però apunta clarament el que hi ha darrere el recurs a l'amor humà per parlar figuradament de l'amor diví. Tres capítols després, en el capítol 352 del *Llibre de contemplació en Déu* dedicat a l'ús de l'al·legoria en l'oració i la contemplació, Llull (1960, 1180-1185) apuntarà que qui vol pujar el seu enteniment a la forma més elevada d'amor (l'amor a Déu, de què es parlava en el capítol 349) ha de partir de l'oració mixta (al·legòrica) composta de sensualitat i intel·lectual. La lectura d'aquests passatges permet de comprovar que, al principi d'aquest tema hi són molt presents les idees, usuals en la literatura espiritual dels cistercencs i els victorins, de la prioritat en el temps i en l'ordre del coneixement de l'amor carnal sobre l'amor espiritual i de la necessitat consegüent de tenir-la en compte si es vol ensenyar l'art d'estimar Déu. Aquestes idees eren darrera del discurs sobre la pertinència del recurs al·legòric a l'amor profà en el *Càntic dels cànctics*. Al *De natura et dignitate amoris*, Guillem de Saint Thierry havia explicat que aquells mestres que volen ensenyar aquest art d'estimar tan diferent a l'ensenyat per Ovidi no poden fer com si l'amor no existís de manera natural en el cor de l'home. Aquest amor, seguia dient, existeix i la funció del mestre és redreçar-lo, a través d'un procés reeducació en l'amor en què allò que cal ensenyar és com s'ha de purificar i de

fer créixer (Gilson, 218). En els versicles del *Llibre d'amic e amat*, en què la parella “amic” i “amat” ja protagonitza narracions al·legòriques, Lull també va partir d'aquest punt de vista. I és des d'aquesta perspectiva que cal entendre no només l'ús mateix que hi fa de l'al·legoria, sinó també d'alguns dels motius temàtics del *Càntic dels càntics* i de la poesia trobadoresca.

La lectura del passatge del capítol 349 del *Llibre de contemplació en Déu* també ofereix una altra informació que mereix de ser tinguda en compte en relació a l'origen de l'al·legories lul·lianes sobre l'amic i l'amat i a la seva funció en els “exercicis espirituals” que aquells que les llegien havien de portar a terme d'acord amb l'objectiu que justificava el fet de proposar-les. L'amic i l'amat que s'hi presenten com a exemple d'un amor entre humans que pot servir per pensar analògicament l'amor a Déu són tots dos, inequívocament, com els protagonistes del *Llibre d'amic e amat*, de sexe masculí (Carreras Artau, 587). I, tal com és descrita, amb una descripció que també serveix per a l'amor de què es parla al *Llibre d'amic e amat*, la relació amorosa que existeix entre ells no és la pròpia de l'amor concupiscent en general o sexual en concret, sinó del que Tomàs d'Aquino denomina, a *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 1, amor d'amistat (*amor amicitiae*), un amor, que descendeix del descrit per Ciceró al *De amicitia* i per Aristòtil als llibres 8 i 9 de *l'Ètica a Nicòmac*, que es caracteritza d'entrada per la benvolença o bona voluntat recíproca, que porta els amics a una comunicació afectiva que els fa estimar allò que aquells a qui estimen volen (“car lo voler de l'amic vol so que vol son amat”), a patir pel mateix que pateixen aquells a qui estimen i a gaudir de les mateixes coses que ells (Serverat 1989; Serverat 1993, 149-167). Aquest era també, com sol assenyalar la bibliografia, el concepte d'amor que, projectat a l'amor entre l'home i la dona, es trobava a la base dels jocs amorosos de l'amor cortès (Nelli, 252-3; DUBY 1988, 81). Quan es parla de les fonts trobadoresques del *Llibre d'amic e amat* no s'hauria de passar per alt aquesta base comuna. Ni tampoc el paper decisiu que la doctrina antiga de l'amistat, que era sobretot una doctrina de l'amistat entre homes, va interpretar a l'Edat Mitjana en la configuració del discurs normatiu de tota mena de relacions personals, entre elles les relacions vassallàtiques, que eren descrites com a relacions d'amistat entre desiguals. En la poesia trobadoresca, que sol posar en escena el poeta enamorat convertit en vassall i entregat fidelment al servei amorós de la dona que canta, es transfereixen a l'amor entre homes i dones un llenguatge i unes convencions feudals que ja incorporaven, transformant-la, aquella doctrina de l'amistat. En el *Llibre d'amic e amat*, on l'amic assumeix sovint el mateix perfil, es poden observar una incorporació i una transformació anàlogues. Però, tot i que no hi ha dubte que Lull va beure tant com li va interessar de les fonts d'aquella poesia, aquesta incorporació no s'hauria de prendre com una mera transposició *a divinis* del tractament trobadoresc de l'amor profà sense tenir en compte que la condició de possibilitat d'aquesta transposició és precisament l'existència d'una concepció més general i normativa de la naturalesa de l'amor (i, en concret, de l'amor d'amistat) que és aquella que s'aplica tant en un cas com en l'altre.

S'ha escrit molt sobre les relacions entre la mística cistercenca i l'amor cortès i sobre les hipòtesis oposades a propòsit de la gènesi d'aquella a partir d'aquest o d'aquest a partir d'aquella. Étienne Gilson (205), tot i que els seus punts de vista al respecte resulten en ocasions poc objectius, va apuntar amb encert que tant l'una com l'altre reprenen i utilitzen, amb finalitats molt diferents i fins i tot contràries, un element doctrinal, la doctrina sobre l'amistat, que els ofería la cultura clàssica. Aquest element, amarat dels valors propis de la societat medieval que el va rebre, era central en la interpretació espiritual del *Càntic dels càntics* dels cistercencs, que convida a llegir la història de la relació entre l'esposa i l'espòs, en la seva lletra una història d'amor ben



carnal i sexual, com una al·legoria de l'amor d'amistat que havia d'unir l'ànima del monjo amb Déu i que s'havia d'acabar retrobant en la relació entre els mateixos monjos. També ho era en la teoria del *fin'amors*, en què aquell element es reprenia com un instrument que havia de permetre reorientar pedagògicament el desig de l'home per la dona convertint la relació amorosa en un procés d'aprenentatge de control d'un mateix i d'adquisició de determinades virtuts, entre les quals no faltaven la paciència i la submissió. Com va assenyalar Georges Duby (1988), l'amor cortès ensenyava, per mitjà del seus jocs literaris, a servir, i servir era el deure del bon vassall (i també, evidentment, es podria afegir, del bon monjo).

##### 5. L'art d'estimar de Llull i les arts medievals de cultivar el desig

Darrere del *Llibre d'amic e amat* també hi és present aquest ús com a instrument pedagògic de la doctrina clàssica de l'amistat. Però no s'hi dóna el desplaçament cap al domini de l'amor entre home i dona que, d'una o altra manera, es produeix tant en la mística cistercenca com en l'amor cortès. Ni tampoc el canvi rols que, tant en aquella mística com en aquest amor, podia anar de la mà, també d'una o altra manera, d'aquest desplaçament. L'assumpció de la premissa hermenèutica segons la qual l'esposa del *Càntic dels càntics* el significava espiritualment convidava el monjo a adoptar el paper de la dona en la seva relació amb Déu. I l'amor cortès, que incitava a l'amant a masculinitzar la dona pensant-la como a senyor i denominant-la sovint "midons," convidava a viure l'amor intersexual seguint el model de l'amistat desigual entre homes. Res d'això no es dóna al *Llibre d'amic e amat*.<sup>2</sup> En l'al·legoria lul·liana, tot és masculí. Tant l'amic i l'amat, que protagonitzen el sentit literal, com el devot cristià i Déu, en general representat en la persona de Crist, que protagonitzen el sentit espiritual. Cal remarcar, en relació a això, que el *Llibre d'amic e amat* no només s'aparta del model heteroeròtic nupcial del *Càntic dels càntics*, sinó també de la possibilitat de construir, a semblança del que van fer alguns sufis amb la història de Majnûn i Laylâ, una al·legoria en què l'estimada del sentit literal significués espiritualment Déu (Hatem).

El model ofert per la doctrina clàssica de l'amistat és el pont que facilita la transposició tant dels tòpics de la mística nupcial com dels del l'amor cortès cap a la narració al·legòrica de les relacions espirituals homoeròtiques entre l'amic i l'amat. Però, segurament, per al lector actual, els aspectes més vistosos d'aquesta transposició són aquells que s'aparten del paradigma d'amistat ofert per aquella doctrina per endinsar-se en els territoris de la malaltia d'amor i els seus símptomes, la vistositat dels quals augmenta a causa precisament del fet del caràcter masculí dels protagonistes de l'al·legoria. Aquest desplaçament, característicament medieval, també es dóna, en qualsevol cas, tant en l'amor cortès com en les lectures cistercenques del *Càntic dels càntics* i en la resta de literatura espiritual relacionable amb aquest llibre.

Cal tenir en compte, en relació a això, que l'art d'estimar propi de l'amor cortès i el propi de l'amor espiritual compartien, per sota de les seves diferències, un propòsit comú que tenia a veure amb les naturaleses respectives dels amors que volien regular. Tant en l'amor cortès (pel seu caràcter adulteri) com en l'amor espiritual a Déu (per les limitacions insuperables que, si més no, troba la seva consumació en aquesta vida) la

---

<sup>2</sup> La lectura del *Càntic dels càntics* per lectores femenines tampoc no exigia, evidentment, cap canvi de rol. Aquest fet explica probablement la manera en què es tendeix a concretar l'adopció de la imatgeria nupcial d'aquest escrit bíblic en els relats que les místiques dels segles XIII i XIV, com les beguines Hadewijch d'Anvers o Mechthild de Magdeburg, fan del les seves visions, un relats en què, com en les al·legories lul·lianes, també se sol recórrer, d'altra banda, al llenguatge i convencions trobadoresques (Stoner).

unió amorosa cap a la qual tendeixen indefectiblement aquells que estimen amb qualsevol mena d'amor es veu proscriu o posposada, fora de l'horitzó d'una satisfacció immediata. A diferència de l'art d'estimar d'Ovidi, tan ben conegut pels medievals, que era un art de satisfer eficaçment el desig d'unió sexual completat amb una sèrie de consells per combatre els amors no satisfactoris que poden fer emmalaltir, els arts d'estimar de l'amor cortès i de l'amor espiritual són arts de conrear i mantenir viu un desig que, d'entrada, no es pot satisfer d'una manera plena i, per aquesta raó, arts de cultivar i de reconduir els possibles efectes dolorosos o patològics de l'amor precari que busquen convertir aquesta precarietat en un instrument pedagògic de progrés moral. Considerada des d'aquest punt de vista, la irrupció d'aquests arts d'estimar va significar una canvi important i carregat de conseqüències en la història de la relació entre la noció desig i la noció de plaer (Baladier).

L'art de multiplicar l'amor que Blaquerna vol fer efectiu a través de la lectura dels versicles del *Llibre d'amic e amat* també és un art d'alimentar i reconduir pedagògicament un desig sense expectatives d'una satisfacció plena imminent. I no resulta estrany, si es considera des d'aquesta perspectiva, que comparteixi una transvaloració que defineix tant la doctrina de l'amor cortès com la doctrina de l'amor espiritual: la relativa als aspectes dolorosos o patològics dels sentiments amorosos. Ricard de Sant Víctor subratlla a *De quatuor gradibus violentae caritatis*, 18 (1955, 144) que, a diferència del que s'esdevé en els desigs carnals i en els afectes que s'adrecen a un mateix o als altres humans, que són pitjors, més execrables i més pecaminosos quan més augmenten, l'afecte que es dirigeix a Déu i els desigs espirituals resulten millors quan més creix la seva intensitat. Aquesta insistència de la literatura espiritual en la bondat de la desmesura en l'amor a Déu és darrere la valoració positiva que, en aquesta literatura, reben tant la malaltia i la follia amoroses provocades pel seu excés com els seus símptomes (llàgrimes, sospirs, etc), una valoració que contrasta amb el tractament que aquestes afeccions reben en la literatura mèdica o religiosa quan són provocades per l'amor humà, fins i tot, quan aquest amor s'enquadra en la institució matrimonial, i que concorda amb el tractament que la poesia cortesa, a pesar del valor que concedeix a la virtut de la mesura, tendeix a fer d'aquells mateixos aspectes.<sup>3</sup>

Els gemecs, els plors, els sospirs i els llanguiments per amor són omnipresents en els versicles del *Llibre d'amic e amat*, on també es pot veure sovint l'amic convertit en "foll d'amor." La doctrina clàssica de l'amor d'amistat, que, com hem apuntat, té molt de pes en aquests versicles, ensenyava que el veritable amic vol estar amb qui estima, que busca unir-se amb ell, però que, en tant que també vol el que vol l'amic, també ha de saber allunyar-se per servir l'amic en la llunyania quan les circumstàncies així ho demanen. I no desconeixia el dolor que provocava la separació o la pèrdua d'aquells a qui s'estima. Ciceró diu a *De amicitia* XIII, seguint de prop Aristòtil, que és propi de les ànimes ben constituïdes alegrar-se de les coses bones i doldre's de les adverses (paràgraf 47). I també afirma que els dolors i les angoixes que a vegades es pateixen pels amics no són prou motiu per treure l'amistat de la vida (paràgraf 48). Els versicles del *Llibre d'amic e amat* ofereixen, sota l'ombra protectora del desplaçament que la literatura espiritual cistercenca i la doctrina del *fin'amors* cortès ja havien portat a terme respecte al plantejament clàssic, una lliçó ben diferent d'aquest mateix amor d'amistat. Una lliçó que planteja com a objectiu per a l'ànima aprendre a alegrar-se de les coses

<sup>3</sup> Les analogies estructurals entre l'art d'estimar de l'amor cortès i l'art d'estimar de l'amor espiritual cistercenc o lul·lià són notables. Però es tracta, com és obvi, perquè els amors a què es refereixen s'exclouen mútuament, d'arts d'estimar incompatibles que rivalitzen com a règims de vida. Al capítol 64 del *Romanç d'Evast e Blaquerna* es pot veure reflectit el punt de vista de Lull sobre aquesta incompatibilitat i rivalitat (Lull 2009, 291-295).

adverses trobant plaer en allò que, d'acord amb aquell plantejament, només podia causar-li dolor.

A la tradició musulmana, el sufisme també ofería un model literari per a aquesta mena de transformació de l'art d'estimar que convidava a cultivar els aspectes més passionals i morbosos de l'amor o l'amistat. La poesia sufi usava sovint al·legories de la passió i dels desigs mundans per parlar de les experiències espirituals d'aquells que buscaven la unió amb Déu. Tot i que no de manera exclusiva, el vehicle d'aquestes al·legories era freqüentment homoeròtic, com el de les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat* (Kripal, 121-123). Robert D.F. Pring-Mill (302) va apuntar que, al seu entendre, l'ús dels termes "amic" i "amat," "la masculinitat dels noms dels dos personatges," era el deute principal de l'opuscle a la tradició sufi. I va subratllar que aquest fet li semblava important no només perquè apartava l'analogia humana del *Llibre d'amic e amat* de la tradició espiritual basada en el *Càntic dels càntics*, sinó també perquè establia una distinció entre aquest llibre i "una altra tradició literària emprada com a font principal d'imatges per Ramon Lull: l'amor cortès" (1991, 303).

Resulta molt probable que la poesia amorosa dels sufis, de què segons la ficció, Blaquerna va prendre la manera per confeir el seu llibre, fos efectivament darrere de l'adopció en el *Llibre d'amic e amat* d'aquesta mena d'al·legoria que estalviava als lectors masculins el tràmit d'imaginar-se a si mateixos com a dones alhora que obligava a les lectores a passar-hi. Cal tenir en compte, en qualsevol cas, que aquesta adopció es podia veure facilitada, en el context de la pròpia tradició cristiana, pel fet que la literatura espiritual monacal, en general masculina, solia deixar enrere la inversió de rols de la lletra del *Càntic dels càntics* quan el discurs sobre l'amor a Déu dels monjos es movia en el terreny de la interpretació tropològica o en l'àmbit de la reliteralització del sentit espiritual. Aleshores, sovint, l'"esposa" esdevenia l'"amic" o, d'acord amb una figura amb antecedents bíblics, l'"amic de Déu." D'altra banda, aquella adopció també es podria veure propiciada per la mena de públic, cortesà, a què presumiblement es va adreçar inicialment el *Romanç d'Evast e Blaquerna*. A les corts, on, com hem vist, les relacions entre iguals dels cavallers o les relacions desiguals de vassallatge eren descrites com relacions d'amistat amorosa, els petons a la boca i altres contactes físics no estaven reservats a les relacions eròtiques entre homes i dones. Apareixien simbòlicament en les cerimònies d'homenatge vassallàtic i també com expressió grandiloqüent però natural de l'amistat cavalleresca (Carré; Duby 1984). I a les novel·les aleshores en boga no hi falten els exemples d'amor apassionat entre homes que, sense que es doni entendre cap mena de consumació sexual, es tradueixen efusivament en petons i abraçades (com les que es fan Ami i Amil, a la novel·la que protagonitzen) o, fins i tot, voregen, en la seva expressió emocional, els símptomes de la malaltia amorosa (com en el cas de l'amor Galeot per Lancelot en el *Lancelot en prose*).

Georges Duby (1988) apuntava fa uns anys una tesi polèmica, que l'amor que cantaven els trobadors i els trovères, l'amor del cavaller per la seva dama, potser amagava o projectava com a joc cortesà la imatge invertida del realment essencial: els intercanvis amorosos entre guerrers. Deixant de banda la pertinència o no d'aquesta tesi, cal subratllar, en relació al *Llibre d'amic e amat*, que en els seus versicles la imatge d'aquests intercanvis, no s'inverteix, sinó que serveix com a vehicle (González-Casanovas). El fet que Lull, alhora d'elegir el paradigma al·legòric per significar l'amor a Déu, pensés que aquest vehicle podia ser oportú davant d'un públic aristocràtic com aquell al que s'adreçava inicialment podria explicar que no defugís, en aquest punt, el model ofert pels sufis. Però això no significa, necessàriament, que la percepció d'aquesta oportunitat fos la causa, o si més no l'única causa, de la seva adopció, que possiblement va tenir a veure, bàsicament, amb la preocupació característica de Ramon

per experimentar amb nous instruments literaris per a l'oració i per fonamentar la devoció, una preocupació que, tot i que no de manera exclusiva, en ocasions, es va acabar concretant, com en cas els *Cent noms de Déu*, en l'adopció del models trets de la tradició musulmana).

#### 6. Raons e maneres novelles en l'oració

En el tercer paràgraf del capítol 296 del *Llibre de contemplació en Déu* ("Com és tractat de l'amor que ho ha a oració"), Llull (1960, 926) reflexiona sobre una qüestió important en relació al *Llibre d'amic e amat*, la de la conveniència de recórrer a noves formes d'oració: "Qui per atrobament, Sènyer, vol ennoblir e créixer sa oració, cové que son remembrament remembre, son enteniment entena e son voler am raons e maneres novelles en l'oració e en la contemplació." La paraula "atrobament" és important per a la comprensió d'aquest enunciat. Llull tradueix aquí per "atrobament" allò que els retòrics antics denominaven "inventio," és a dir, la recerca dels materials més adients per a la construcció d'un determinat discurs. La conveniència de buscar noves raons i maneres de cara a l'oració i la contemplació té a veure, com s'explica a continuació en aquell mateix indret, amb la necessitat d'evitar una pràctica mecanitzada d'aquestes pràctiques que podria afavorir la distracció i esmortir la devoció. La preocupació per aquesta possible degradació de l'oració i la contemplació es troba també en altres autors cristians o musulmans. En un dels articles de la *Summa theologiae* (II-II, q. 83, a. 13), Tomàs d'Aquino arriba a plantejar la qüestió de si és indispensable mantenir l'atenció mentre es resa. Llull no tenia cap dubte al respecte. I va convertir el *Llibre de contemplació en Déu* en una mena de laboratori de noves raons i maneres d'oració. La proposta del *Llibre d'amic e amat* entronca amb aquesta preocupació. I l'aposta per les cançons amb què els sufís parlaven al·legòricament de l'amor a Déu fa pensar en les reflexions que Algatzell realitza a *La vivificació de les ciències de la religió* sobre l'ús d'aquestes cançons en l'oració i els avantatges i desavantatges d'aquest ús en relació a la recitació de l'Alcorà (Asín Palacios, III: 185-210).

Segons Algatzell, el cant d'aquestes cançons pot inflamar més que la lectura de l'Alcorà les emocions amoroses cap a Déu. Per set raons, que enumera (Asín Palacios, III: 185-191). Algunes tenen a veure amb el poder de la mètrica i la música i no són directament aplicables al versicles del *Llibre d'amic e amat*. Però les dues primeres sí que admeten aquesta relació. La primera és la seva adaptabilitat: la seva capacitat d'acomodar-se als diversos estats d'ànim d'un oient pres pel desig de Déu o per la tristesa o pel penediment és major que la dels versicles alcorànics. La segona té a veure amb el fet que la majoria dels creients saben de memòria l'Alcorà, que és recitat molt sovint. Algatzell constata que, amb la repetició, es desgasta l'emoció. I que, per aquest motiu, la lectura de l'Alcorà pot acabar no provocant cap mena d'impressió, a diferència del que passa cada cop que s'escolta una cançó nova, fins i tot en el cas que aquesta cançó nova expressi d'una manera diferent les mateixes idees que el text sagrat, "perquè amb la novetat i la diversitat de les paraules n'hi ha prou perquè l'ànima es commogui, fins i tot quan el sentit és el mateix" (Asín Palacios, III: 187). La conclusió d'Algatzell és que, tot i que allò que encén els cors sigui l'amor a Déu, una cançó nova i estranya els produeix una emoció més viva que la salmodia de l'Alcorà, que per la seva miraculosa composició és més allunyat dels motlles del llenguatge dels homes (Asín Palacios, III: 191).

## 7. Un art de viure per a contemplatius

A semblança dels autors cistercencs, que proposaven una lectura tropològica del *Càntic dels càntics*, els mestres sufis també proposaven una interpretació de l'Alcorà o de les seves pròpies al·legories amoroses que referís els símbols a l'experiència personal de l'oient o lector o lector dels textos (Ohlander, 56-63). La proposta de Llull per les cançons a la manera dels sufis com a nova manera d'oració sembla respondre a plantejaments molt semblants als exposats per Algatzell en *La vivificació de les ciències de la religió* i s'explica per la coincidència de fons entre el model hermenèutic dels cistercencs i el model hermenèutic del sufisme. Convé, però, un cop constatada aquesta coincidència, mirar de situar aquesta proposta lul·liana en el context per al qual, d'acord amb la ficció novel·lesca, va ser suggerida: la vida eremítica, dedicada a l'oració i a la contemplació. Al capítol 98 *Romanç d'Evast e Blaqueria* (Llull 2009, 424-425) s'ofereix una visió força detallada de com es podia desenvolupar aquesta mena de vida, a través de la descripció d'una jornada del mateix ermità Blaqueria. D'acord amb l'establert per als clergues de l'Església de Roma, Blaqueria "en son ermitage" distribueix l'ofici diví d'acord amb la litúrgia de les hores. Les pregàries litúrgiques les resa amb un diaca: diuen matines, tèrcia, mig dia, hora nona, vespres i completes. "Après d'alba," entre matines i tèrcia, diu la missa i, després de dir-la i abans de tèrcia, entra en oració o contemplació a soles o llegeix també a soles la Bíblia i el *Llibre de contemplació en Déu*. A més d'aquelles pregàries, que es basaven en els psalms i els càntics reservats per a cada dia en el Psalteri, Blaqueria, per tant, ora i contempla a soles o llegeix. Practica, en definitiva, la *lectio divina* o una *lectio spiritualis* basada en la lectura d'una obra del autor anònim de la novel·la, el mateix Llull. Podem suposar que la proposta del *Llibre d'amic e amat*, els versicles del qual, d'acord amb la mateixa ficció, Blaqueria proposa d'usar per a l'oració seguint precisament l'art del mateix *Llibre de contemplació en Déu* que ell mateix tenia a la seva ermita, també es relaciona amb aquesta pràctica de la *lectio*, que en els monestirs havia trobat en el *Càntic dels càntics* no només un instrument privilegiat, sinó també, com vèiem abans, un mitjà per a la constitució dels col·lectius de religiosos com a comunitats textuais dirigides espiritualment a través de la seva interpretació al·legòrica.

Els eremites i reclusos a què, d'acord amb la ficció, es pot inferir que s'adreça el *Llibre d'amic e amat* no són clergues, com Blaqueria, el seu autor, sinó laics, com el públic a què es dirigia majoritàriament la novel·la en què es va inserir l'opuscle. A partir del segle XIII, era habitual entre els laics més pietosos seguir les hores litúrgiques per recollir-se i pregar. Els llibres d'hores es van acabar convertint en els suports més utilitzats per aquestes noves formes de devoció. Els eremites també en feien ús. Però, com en els cas dels monjos, la seva dedicació a la pregària no es limitava a l'oració litúrgica, que es realitzava en llatí. També es podia estendre a la pràctica de formes d'oració més personals, sovint basades, en el cas que sabessin llegir, en la lectura i la meditació de determinats textos. Tot s'esdevé com si, de la mateixa manera que Algatzell defensava que el recurs característic dels sufis a les cançons d'amor com a instruments per a l'oració podia commoure l'ànima dels fidels musulmans amb més intensitat de l'Alcorà, Llull posés Blaqueria a crear les "cançons" basades en els poemes dels sufis des d'una convicció anàloga i, d'una manera molt concreta, com una alternativa en llengua vernacle al paper que el *Càntic dels càntics*, en la traducció llatina de la Vulgata, interpretava en els monestirs.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Anys després, Llull també es va proposar de renovar amb obres com els *Cent noms de Déu* i les *Hores de nostra Dona* la litúrgia privada lligada a l'ofici de les hores (Sari). A l'hora de contextualitzar tant aquestes propostes de renovació com la proposta del *Llibre d'amic e amat* com a alternativa al *Càntic dels*

Com veïem a l'inici, en la ficció literària del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, el *Llibre d'amic e amat* es proposa com un escrit concebut per ser usat com un mitjà per a la oració i la contemplació per un col·lectiu d'ermitans que no saben contemplar ni plorar els seus pecats i que desconeixen la "manera" que es convé a la vida que han elegit. Aquesta lectura també es presenta com un instrument que ha de servir perquè un d'aquests ermitans, recentment investit pel nou papa com a visitador, "pogués e sabés tenir en contemplació, devoció" la resta. Convé no perdre de vista cap de les dues caracteritzacions. L'ofici de visitador és un ofici de vigilància i control, però també d'instrucció. Darrere l'encàrrec que el flamant visitador fa a Blaquerna hi ha el pressupòsit que el llibre que aquest li subministrarà el permetrà de portar a terme aquestes funcions d'una manera adient. Les raons d'aquesta pressuposició s'entenen millor si es pensa en la descripció que Brian Stock realitza, en l'estudi citat més amunt, de les comunitats textuais medievals. Una de las característiques d'aquestes comunitats és que, un cop constituïdes, el discurs oral hi comença a funcionar en un univers de comunicacions governat per textos (3). La situació que es descriu en el *Romanç d'Evast e Blaquerna* és la d'un col·lectiu en procés d'institucionalització que, seguint l'exemple que oferien els monestirs cistercencs en relació al *Càntic dels càntics*, es constitueix de facto com una comunitat textual unida per la lectura i la interpretació d'un llibre o, millor dit, d'un conjunt de llibres, donat que el *Llibre d'amic e amat* ha de ser llegit a partir dels continguts d'un altre llibre, el *Llibre de contemplació en Déu*, i remet (Llull 1995, 163), en un dels seus versicles (el 279), a una altra obra de Llull, el *Llibre del gentil*.

D'acord amb el relat, el llibre conté, com hem vist, tants versicles com dies té l'any i "cascú vers basta a tot i a contemplar Déu, segons la art del Libre de contemplació" (Llull 1995, 63). Aquest plantejament confereix un lloc central al llibre en la vida quotidiana dels ermitans, que l'han de prendre no només com un mitjà per aprendre l'art de contemplar, sinó també com un instrument que els ha de permetre d'assimilar un art de viure una vida que encara no saben viure i en què la contemplació es considera com l'objectiu suprem. El fet que uns versicles tan breus com els que ofereix el *Llibre d'amic e amat* donin per tot un dia de contemplació té a veure amb el seu caràcter al·legòric, amb el fet que les paraules que contenen "han mester espusició" i han de ser usades com una escala per elevar-se cap a uns exercicis de meditació i especulació que les transcendeixen. També té a veure amb el fet, inseparable de l'anterior, que la seva lectura s'ha de referir a la pròpia experiència personal de l'ermità, que l'ha de llegir tropològicament com un llibre sobre la seva pròpia experiència quotidiana, una experiència que és interpretada afectivament com l'experiència d'un amor a Déu que es vol consumir espiritualment en la contemplació. Situats en aquest context en què l'art de contemplar conflueix amb l'art de viure i l'art de viure amb l'art d'estimar, els versicles havien de permetre l'ermità examinar-se a si mateix, sospesar i avaluar els progressos i retrocessos. Però també havien de permetre, d'altra banda, que el visitador prengués cura de l'ànima de l'ermità usant-los com a mitjà d'instrucció i correcció en la seva comunicació oral. Els versicles "han mester espusició" i no totes les exposicions són correctes. Els versicles s'han de referir a la pròpia experiència i els ermitans poden equivocar-se o enganyar-se en relació a la seva posició en l'itinerari espiritual que volen recórrer. I el visitador, en les seves converses amb l'ermità, pot exercir la seva feina d'instructor, corrector o mestre de l'art de viure, estimar i contemplar de l'ermità recurrent a l'hermenèutica. Pot oferir a l'ermità l'exposició més adient dels versicles. Pot argumentar-li quina és la resposta correcta d'aquells versicles que es plantegen sota

---

*càntics*, cal tenir en compte la importància que el recurs al vernacle en la literatura devocional adreçada als laics podia tenir als ulls de Ramon.

la forma de qüestions o enigmes. Pot ensinistrar-lo sobre la manera en què ha d'estimar o contemplar Déu o sobre la manera en què s'ha de predisposar per a la penitència fent ús dels versicles que, a través d'un llenguatge figurat, tracten aquestes matèries. I pot també mostrar-li les diferències entre els estadis amorosos i contemplatius que es signifiquen en cadascuna de les "metàfores morals" per assenyalar-li el progrés que uns representen respecte els altres i ensenyar-li com pot anar transformant la seva subjectivitat a través de la lectura i el pensament per avançar en el camí que ha emprès.

Pensar el *Llibre d'amic e amat* com una obra concebuda per Blaquerna per a la realització sota el control d'un mestre/visitador d'uns *exercicis espirituals* com els que s'acaben de descriure ajuda a explicar el que hi ha darrera de la multiplicitat i diversitat de continguts, plantejaments i gèneres que es troben en els seus versicles. La presa en consideració de la manera en què és introduït en el *Romanç d'Evast e Blaquerna*, interpretada a la llum del context cultural en què es va escriure aquesta novel·la, permet de portar a terme una lectura del *Llibre d'amic e amat* molt més comprensiva que la que s'hi acostava com una expressió literària immediata d'una experiència mística concreta de Llull, que no dóna raó del contingut o la forma de molts dels seus versicles.

**Obres citades**

- Agustí d'Hipona. *De trinitate*. Corpus Christianorum. Series Latina, 50. Turnholt: Brepols, 1968.
- Aristòtil. *Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Asín Palacios, M. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols. Madrid: Impr. Mestre, 1934-1941.
- Astell, A. W. *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca, New York/London: Cornell University Press, 1990.
- Baladier, C. *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et «delectatio morosa»*. Paris: Éditions du Cerf, 1999.
- Bernat de Claravall. *De diligendo Deo*. En *Sancti Bernardi opera*, 3. Roma: Editiones Cistercienses, 1963. 119-154.
- . *Sermones super Cantica canticorum*. En *Sancti Bernardi opera*, 1-2. Roma: Editiones Cistercienses, 1957-1958.
- Bonner, A. "L'art lul·liana com a autoritat alternativa." *Studia lulliana* 33 (1993): 15-32
- Carré, Y. *Le Baiser sur la bouche au Moyen Age. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XIe-XVe siècles*. Paris: Le Léopard d'or, 1992.
- Carreras Artau, T. & J. Carreras Artau. *Historia de la filosofía española*, vol. 1. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2001.
- Carruthers, M. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Ciceró. *L'amistat*. Barcelona: Adesiara, 2013.
- Duby, G. *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*. Paris: Fayard, 1984.
- . "A propos de l'amour que l'on dit courtois." En G. Duby. *Male Moyen Age. De l'amour et autres essais*. Paris: Flammarion, 1988. 74-82.
- Foucault, M. *Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- . *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, 2001.
- Gilson, É. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Vrin, 1986.
- González-Casanovas, R. J. "Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel. Homosocial Friendship in Medieval Iberia." En J. Blackmore & G. S. Hutcheson eds. *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham: Duke University Press, 1999. 157-192.
- Gregori el Gran. *Expositio in Canticum Canticorum*. Corpus Christianorum. Series Latina, 144. Turnholt: Brepols, 1963.
- . *Moralia in Job*. Corpus Christianorum. Series Latina, 143. Turnholt: Brepols, 1979.
- Guillem de Sant Victor. *Expositio super Canticum canticorum*. Dins: *Guillemi a Sancto Theodorico. Opera omnia*, vol. 2. Corpus christianorum. Continuatio medievalis 87, 1-133. Turnhout: Brepols, 1997.
- . *De natura et dignitate amoris. Epistola ad fratres de Monte Dei*. En *Guillemi a Sancto Theodorico. Opera omnia*, vol. 3. Corpus christianorum. Continuatio medievalis 88. Turnhout: Brepols, 2003. 147-212, 213-289.
- Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études augustinienes, 1981.
- Hatem, J. *Majnoun Laylâ et la mystique de l'amour*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Kripal, J. J. *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.



- L'Hermite-Leclerq, P. "Le reclus dans la ville au bas Moyen Age." *Journal des savants* (1988): 219-258.
- Llinares, "Theorie et pratique de l'allegorie dans le *Libre de Contemplació*." *Studia Lulliana* 15 (1971): 5-34.
- Llull, R. *Llibre de contemplació en Déu*. En *Obres essencials*, vol. II. Barcelona: Selecta, 1960.
- . *Llibre del gentil e dels tres savis*. Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, 2. Palma: Patronat Ramon Llull, 1993.
- . *Llibre d'amic i amat*. Barcelona: Barcino, 1995.
- . *Començaments de medicina, Tractat d'astronomia*. Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, 5. Palma: Patronat Ramon Llull, 2002.
- . *Romanç d'Evast e Blaquerna*. Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, 8. Palma: Patronat Ramon Llull, 2009.
- Minnis, A. J. *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Aldershot: Scolar Press, 1988.
- Montanari, C. A. *Per figuras amatorias. L'Expositio Super Cantica Canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry*. Roma: Esegisi e teologia, 2006.
- Nelli, R. *L'érotique des troubadours*. Toulouse: Privat, 1963.
- Newman, M. G. *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098 -1180*. Stanford, California: Stanford University Press, 1995.
- Obrador, M. "Proemi." En R. Llull. *Llibre de Amich e Amat*. Palma de Mallorca, 1904. 9-37.
- Ohlander, E. S. "Early Sufi Rituals, Beliefs, and Hermeneutics." En Ll. Ridgeon. *The Cambridge Companion to Sufism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 53-73
- Pépin, J. *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*. Paris: Études augustiniennes, 1987.
- Pring-Mill, R. "Entorn de l'unitat del «Llibre d'Amich e Amat»." En R. Pring-Mill. *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991. 279-306.
- Ricard de Sant-Victor. *Les Quatre degrés de la violente charité [Tractatus de quatuor gradibus violentæ caritatis]*. Paris: Vrin, 1955
- Robertson, D. *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading*. Collegeville, Minnesota: Cistercian Publications, 2011.
- Sari, S. "L'ufficio lulliano delle Ore." *Studia lulliana* 51 (2011): 53-76.
- Schönberger, S. *Die Ars maior des Aelius Donatus: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung einer antiken Lateingrammatik des 4. Jahrhunderts für den fortgeschrittenen Anfängerunterricht*. Frankfurt am Main: Valentia, 2009.
- Seelemann, B. "Presencia del *Cantar de los Cantares* en el *Llibre d'amic e Amat*." *Studia lulliana* 6 (1962): 283-297.
- . *L'être et la joie : la philosophie de Ramon Llull dans le "Llibre d'amic e amat"*. Greifswald: Reinecke-Verlag, 1993.
- Serverat, V. "Autour de la notion d'amitié dans le *Libre d'Amich e Amat*." *Studia lulliana* 24 (1989): 125-145.
- Soler, A. "Orígens, composició i datació del «Llibre d'amic e Amat» de Ramon Llull." *Studia lulliana* 32 (1992): 135-51.
- . "«Enfre la vinya e-l fenollar»? la composició del «Llibre d'amic e Amat» i l'experiència mística de Ramon Llull." *Caplletra* 13 (1992): 13-22.
- . "Espiritualitat i cultura: els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la Corona d'Aragó." *Studia lulliana* 38 (1998): 3-26.

Stock, B. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Stoner, A. *Sisters between: Gender and the medieval Beguines*, 2010.

<http://userwww.sfsu.edu/~epf/1995/beguine.html>

Tomàs d'Aquino. *Summa theologiae*. En *Corpus Thomisticum: Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae*. Pamplona, 2000. En línia:  
[www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)