

EL DIÁLOGO MEDIEVAL Y EL *LLIBRE D'AMIC E AMAT* DE LLULL

Jesús GÓMEZ
Universidad Autónoma de Madrid

A Domingo

Uno de los tópicos sobre el género dialógico que con más rapidez se ha difundido durante los últimos años es el de que, en efecto, la historia del diálogo no se interrumpe desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. Frente a la ingenua concepción idealizada que, por ejemplo, propone en 1860 J. Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia*, de una época renacentista que rompe por completo con la Edad Media para recuperar la tradición clásica, se ha impuesto una visión histórica más acertada sin duda, que subraya los factores de continuidad en la cultura europea, de acuerdo con la tesis magistralmente formulada en 1948 por E. R. Curtius: *Literatura europea y Edad Media latina*. Esta visión continuista de la historia, que reivindica el papel cultural que desempeñan los escritores medievales, se ha proyectado, de manera inevitable, sobre el diálogo medieval, incluso antes de que se hayan publicado estudios detallados dentro del ámbito hispánico¹.

EL DIÁLOGO MEDIEVAL DENTRO DEL ÁMBITO HISPÁNICO

A falta de investigaciones de conjunto, no escasean las formulaciones programáticas y las declaraciones de intenciones, como la de J. Martínez Torrejón cuando plantea la cuestión en los siguientes términos: «El panorama puede variar no poco si renunciamos a definir de antemano el diálogo según unas determinadas características 'renacentistas' que demuestren cómo esta época rompe con

¹ Agradezco la lectura de estas páginas, así como las sugerencias y correcciones, a los profesores Roger Friedlein, Esther Gómez-Sierra y Ana Vian.

la anterior. Este hábito ha hecho que se preste poca atención a aquella literatura dialogada del siglo XVI que no responde bien a los patrones platónico, ciceroniano o lucianesco, y que se descuide en los diálogos etiquetados de típicamente renacentistas la presencia de trazas consideradas medievales» (1992:21a). En la cita anterior, se presupone que existe un «panorama» sobre el diálogo medieval, cuando no existe más que un vacío todavía muy extenso en la bibliografía especializada, incluso transcurridos más de diez años de la publicación del artículo.

Es verdad que se anuncian diversas líneas de investigación, sin resultados particulares, cuando Martínez Torrejón distingue «tres campos» posibles de estudios: 1) «el debate de clerecía, de raíces y ambiente culto; 2) la *disputatio* escolástica, nacida al calor del resurgir aristotélico del siglo XIII; 3) el debate poético, con numerosas variantes en las diversas escuelas de la poesía trovadoresca» (1992: 21a). Más amplia es la propuesta que hace Ana Vian, en la introducción a su detallado estudio sobre el *Libro de vita beata* (1483) de Juan de Lucena. Enumera hasta seis facetas del diálogo medieval: 1) «Los diálogos patrísticos latinos de los siglos V y VI». 2) «El diálogo-catecismo, importante desde el siglo VII y que convive a menudo con otras formas dialógicas como el debate, los *elucidaria*, los *ensenhamen* y los libros ‘de regimine principum’, las *maqamat* árabes y hebreas y las colecciones de cuentos con marco didáctico dialogado». 3) «El gran diálogo filosófico de los siglos XII y XIII (...) el diálogo hispano-hebreo de esos siglos centrales». 4) «El diálogo como *altercatio* en verso». 5) «El diálogo latino del llamado ‘primer Renacimiento’ (...) iniciado por Petrarca en Italia». 6) «El diálogo posterior a Petrarca y en más de un sentido heredero suyo, pero ya escrito en lenguas vulgares» (1991:62-3).

En la actualidad, no existen panoramas detallados sobre ninguna de las referidas tradiciones medievales, en el área hispánica al menos. Tan sólo se ha publicado una monografía de E. Franchini (2001) sobre *Los debates literarios en la Edad Media*. Este libro, cuyo ámbito de estudio corresponde al «campo» tercero de Martínez Torrejón y al cuarto de Ana Vian, vendría a cubrir esta parcela del diálogo medieval, si bien existían con anterioridad ediciones y estudios parciales sobre las nueve obras agrupadas: la *Disputa del alma y el cuerpo* (fines del siglo XII), la *Razón de amor* (segundo cuarto del siglo XIII), *Elena y María* (S. XIII), la *Disputa entre un cristiano y un judío* (1252-1284), la *Visión de Filiberto*, la *Disputa del cuerpo y el ánima* (h. 1382), el *Tractado del cuerpo y del ánima* (primera mitad del siglo XV) de Antón López de Meta, el *Diálogo entre el Amor y un viejo* (1470-1481) de Rodrigo Cota y la

refundición anónima del mismo, con el título de *Diálogo entre el Amor, el viejo y la hermosa* (finales del siglo XV).

Sin embargo, precisamente por el carácter global tan novedoso con el que se presenta la monografía de Franchini, se echa en falta un planteamiento teórico más detallado sobre la naturaleza genérica de las obras analizadas. Tan sólo se plantean algunas características generales muy resumidas, en apenas doce páginas, en las que se advierte un cierto escepticismo sobre la existencia del género: «siempre y cuando se tenga en cuenta que su homogeneidad no reside ni en la forma, ni en la cronología, ni tampoco en los temas tratados, sino únicamente en el esquema básico que les subyace. Éste consiste en un enfrentamiento verbal entre dos antagonistas que disputan de forma dialógica algún asunto crucial» (2001:17).

Tampoco se aborda la caracterización formal de los «debates literarios» de manera conjunta. Por ejemplo, casi todos ellos fueron escritos en verso, con la excepción de la citada *Disputa entre un cristiano y un judío* y la *Visión de Filiberto* que, en realidad, no es más que una «traducción parafrástica» de la *Visio Philiberti* (s. XII) latina. Aunque me parece que la diferencia entre verso y prosa es un factor clave para determinar el desarrollo de la argumentación dialógica, esta oposición no se plantea en el estudio de Franchini de manera previa al establecer la metodología de trabajo. De manera particular y aislada por completo, se refiere Franchini a la diferenciación prosa/verso cuando se pregunta por qué está escrita en prosa la *Disputa entre un cristiano y un judío*: «en contraste con los pareados con que se componían los demás debates del siglo XIII» (2001:82). En todo caso, la respuesta a esta pregunta hubiera requerido no un enfoque singular sino genérico. Es necesario distinguir el verso de la prosa en los debates y en el diálogo, del mismo modo que lo hacemos en los restantes géneros literarios. Los diálogos en prosa de Platón o los de san Agustín, por poner el ejemplo de un dialogista al que podemos considerar ya como medieval, tienen poco que ver con las formas dialógicas que derivan de la poesía trovadoresca (*partimen*, *tensó*, *joc-partit*), aunque compartan el modo «dramático» de expresión o aunque, eventualmente, puedan darse conexiones e influencias.

Por otra parte, falta un estudio en profundidad no sólo de la *disputatio* como método de enseñanza asociado al *trivium*, sino de las numerosas *disputationes* de carácter filosófico o escolástico escritas en forma dialogada durante los siglos XII y XIII. Así, en la tradición de la polémica antijudaica que tanta proyección adquiere dentro de la Península Ibérica —incluso hay un testimonio redactado en castellano, como hemos visto: la *Disputa entre un cristiano y un judío*—, podríamos citar los *Dialogi* que Pedro Alfonso redacta

hacia 1110, unos de los más leídos y citados en el Edad Media, de los cuales conservamos «casi 80 manuscritos diferentes», como se advierte en la reciente edición bilingüe de la obra (1996:x). Otro diálogo relacionado con la polémica antijudaica, pero con un planteamiento en el que destaca su espíritu de tolerancia, es el *Libre del gentil e dels tres savis* (1273-1275) de R. Llull, en cuya obra abundan las *disputationes* y los diálogos filosóficos.

EL DIÁLOGO LULIANO

Ramón Llull (1232-1316) es uno de los máximos exponentes de la «ilustración medieval», en palabras de K. Vossler, que «surgió por frotamiento, al entrar en contacto el pensamiento cristiano con otras religiones, especialmente con el islamismo» (1946:131). La abundancia de diálogos lulianos contrasta con la escasez que se detecta dentro del ámbito de la literatura castellana, entre los siglos XII y XIV. Así, en la minuciosa exposición de Gómez Redondo (1999-2002) sobre la prosa castellana desde sus orígenes hasta el reinado de Juan II, hay referencias aisladas a las obras escritas en forma de diálogo o de debate, como la citada *Disputa entre un cristiano y un judío* (Gómez Redondo 1999 I:131-7) y la versión castellana de la *Visión de Filiberto* (Gómez Redondo 1999 II:1761-71). También se estudian otros diálogos derivados de la literatura sapiencial, con un marco narrativo más o menos desarrollado: el *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*, la *Donzella Teodor y Segundo filósofo* (Gómez Redondo 1999 I:470-510). Pero no existe una caracterización del género que, además, parece que cuenta con escasos ejemplos castellanos; situación que contrasta con la relativa abundancia de obras que se detecta en otros géneros didácticos de la prosa castellana medieval, como las colecciones de sentencias y de *exempla* (Alvar 1991: 89-100). Al igual que ocurre en la historia del teatro medieval castellano, o de la lírica durante el mismo periodo, habrá que esperar hasta el siglo XV para encontrar obras dialógicas en las que se articula el género. Este momento vendría a coincidir con los apartados 5) y 6) propuestos por Ana Vian².

² No abundan tampoco los diálogos cuatrocentistas en castellano, ni los estudios sobre el tema, véase Gómez Moreno (1994:197-214) y, en parte, Gómez Redondo, sobre el *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* de P. Díaz de Toledo y sobre la *Disputa entre Gonzalo Morante de la Ventura y... Juan Rogel* (2002: 2568-86 y 2798-803); se han publicado algunos estudios monográficos, como el de Ana Vian (1991) sobre el *Libro de vita beata* de Lucena y los de Esther Gómez-Sierra sobre los diálogos latinos de Ciruelo (1999, 2000a, 2000b) y su edición del anónimo *Diálogo entre el prudente rey y el sabio aldeano* (2000c), entre otros diálogos del siglo XV escritos en castellano, como el también anónimo *Libro de la consolación de España*. Falta todavía una visión de conjunto, ya que

El proposito de las anteriores reflexiones generales y metodológicas no es el de negar que exista un diálogo medieval, ya que sería erróneo volver al tópico anacrónico sobre la ausencia del mismo y su consiguiente recuperación durante el siglo XV, sino el de evitar incurrir en el tópico contrario, sin tomar en consideración que el género dialógico durante la Edad Media presenta una serie de características peculiares o específicas. Por ejemplo, la escasez de diálogos escritos en lengua romance contrasta con la relativa abundancia de diálogos redactados en latín³. Esta desproporción se invierte durante el Renacimiento, sobre todo a partir de 1525, como he estudiado: «Entre 1500 y 1525 se publican muy pocos diálogos, la mayoría están escritos en latín y son editados fuera de España (...). En castellano, sólo se publica un diálogo antes de 1525: el *Tratado de la inmortalidad del ánima* (Sevilla, 1503) de Rodrigo Fernández de Santaella, si no tenemos en cuenta las reediciones de diálogos publicados ya en otros siglos, como la del *Libro de vita beata* de Juan de Lucena» (Gómez 1988:150).

Como ocurre en otros aspectos de la literatura del siglo XVI, el Renacimiento supuso el triunfo de las lenguas vulgares en los diálogos castellanos que pueden versar sobre filosofía, religión, política, etc. En este sentido, existe un cambio notable en la trayectoria del género dialogado, aunque la ruptura nunca sea completa pues persisten conexiones. Todo lo anterior, además: «Sin contar la larga vida medieval, por vía directa o indirecta, de algunos diálogos grecolatinos, excluyendo también la indiscutible pervivencia de las grandes obras dialógicas de los primeros autores cristianos y a la vez las últimas lumbreras del mundo antiguo, y sin contar tampoco el crucial papel desempeñado por Bizancio y por el mundo árabe» (Vian 1991:62). Es indiscutible que, en la literatura medieval y en el diálogo de esta época, se manifiesta una mayor presencia de la literatura oriental, árabe y semítica, si la comparamos con épocas posteriores de nuestra historia literaria.

La obra de Llull refleja las características generales del diálogo medieval, ya que en ella coexiste la influencia oriental con la tradición apologética cristiana. Podemos aducir como ejemplo el citado *Libre del gentil*, así como otros diálogos y *disputationes* estrecha-

permanece inédita la Memoria de Licenciatura presentada por E. Gómez-Sierra: «Introducción al estudio del diálogo castellano en el siglo XV: panorama general y selección literaria», presentada en 1992, en el Departamento de Filología Española II, de la Universidad Complutense.

³ Por ejemplo, Rico (1969:58) cita, ya en el siglo XII, un diálogo de «cierto oscuro maestro», Pedro de Compostela: *De Consolatione Rationis*, con antecedentes en el diálogo de S. Isidoro: *Synonima de lamentatione animae peccatricis*. Véase el somero panorama de Bodelón (1989), que finaliza en el siglo XII precisamente.

mente relacionados con su labor catequística⁴. La elección del género dialogado no es un hecho casual sino que deriva de la concepción de la filosofía luliana, como pone de manifiesto K. Vossler: «El 'arte luliano' servía de modo excelente cuando, en las discusiones teológicas o en las disputas especulativas, había que confundir al adversario por medio de conexiones conceptuales repentinas, analogías, comparaciones y disyunciones, o desarmarle con deducciones evidentes, o ganarle con felices figuras oratorias, o seducirle con juegos lógicos» (1946:141).

Lo sorprendente, además, es que Llull transmite su obra filosófica no sólo en latín sino también en catalán, hasta el punto de que ha sido considerado como el creador de la prosa catalana más elaborada⁵. Como dice Galmés de Fuentes: «Efectivamente, si Alfonso X el Sabio es el creador de la lengua literaria y científica española, Ramón Llull es el verdadero creador del catalán científico y literario, pues, con Alfonso X el Sabio, es el primero en escribir libros de filosofía y de ciencias en una lengua románica (...). Ramón Llull maneja igualmente la lengua vulgar con una soltura y una habilidad sorprendente en un autor de orígenes» (1999:10).

En cualquier caso, la riqueza dialógica que se atestigua en la obra de Llull no encuentra parangón en la prosa castellana de la época. Buena prueba de ello es el *Llibre d'Amic e Amat*, obra que no se suele estudiar desde la perspectiva del diálogo, como haremos a continuación. Sin embargo, el esquema interlocutivo proviene del *Cantar de los Cantares*, traducido en prosa poética; al mismo tiempo, que deriva de la mística sufi y se relaciona con la poesía provenzal. Está estructurado básicamente como un diálogo entre dos personajes, el Amigo y el Amado, si bien no hay un «sustrato narrativo» coherente⁶. Aun así, durante la época en la que se redacta el opúsculo luliano, existen obras catalogadas entre los

⁴ Dentro de su labor apologética y catequística, escribe Llull también la *Disputació del cinc savis* (1294) protagonizada por cuatro sabios cristianos (un cristiano romano, un ortodoxo griego, un nestoriano y un jacobita) que debaten con un sarraceno; *De adventu Messiae* (1290-1292), entre un teólogo judío y otro cristiano; la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* (1308), entre el cristiano Ramón (Llull) y un sarraceno. Además de este tipo de disputas apologéticas, escribe otras, como la *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici* (septiembre-octubre de 1311) de contenido más autobiográfico, ya desde el propio título. Sin embargo, no es mi propósito hacer un catálogo del diálogo en la obra de Llull, de lo cual hay ya algunos intentos (Friedlein 2003).

⁵ Como dice Riquer (1964:340), transforma el catalán: «del balbuceig a l'elocució perfecta».

⁶ La carencia de un «mínim substrat narratiu» es la razón principal que aduce Friedlein para negar su condición dialógica: «Per a ser diàleg, un text ha d'explicar un mínim d'una història coherent, que pot no anar més enllà de la senzilla trobada d'uns personatges locutors. Un text mancat d'unitarisme narratiu pot ser; per exemple, una col·lecció d'aforismes, com ho és, en Llull, el *Llibre d'amic i amat*» (2003:108).

diálogos que carecen también de estructuración narrativa⁷. Existen, por tanto, dudas razonables sobre la condición genérica de este conocido opúsculo luliano, difícil de adscribir a un solo género, si bien presenta conexiones indudables con la tradición dialogada.

Espero que todo ello pueda servir de disculpa, no sé si de justificación, para explicar el carácter provisional de estas páginas y la elección de la obra de Lull como objeto de examen, realizado desde la perspectiva de un estudioso del diálogo castellano. Sobresale no sólo el *LAA*, sino el conjunto de la producción del escritor mallorquín, por su variedad de formas dialogadas. Desde luego, no tiene equivalente en la prosa castellana de la época: «Nada comparable hubo en la Castilla del siglo XIII, privada entonces de lírica, de mística y de una prosa como la de Lulio» (Castro 1984:269).

LLIBRE D'AMIC E AMAT

En la abundante producción del escritor mallorquín, *LAA* aparece catalogado como una de las «obras místicas» (Cruz Hernández 1977:398). Aunque posee una estructura independiente, está incluido en el libro quinto del *Llibre d'Evast e Blanquerna* (h. 1283), cuando el protagonista principal que da título a este relato alegórico se retira para orar, como eremita, escribe lo que ha contemplado a petición de otro ermitaño: «En qual manera Blanquerna, ermità, feu lo *Llibre de Amic e Amat*». De acuerdo con lo que se dice en el capítulo introductorio, el Amado representa a Dios, mientras que el Amigo representa al «feel e devot crestià».

El método de oración empleado, como explica también el propio Blanquerna, deriva de la mística sufi: «li recontà un sarraí que los sarraïns han alguns hòmens 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 abreujats e qui donen a home gran devoció» (p. 25). Al margen del probable influjo de la mística sufi en la obra de Lull, veremos que los motivos que estructuran el diálogo del Amigo y el Amado están perfectamente asimilados en la tradición literaria occidental. Ya hemos visto que, dentro de la tradición bíblica, el diálogo del Amigo se puede relacionar con el de la Esposa en el *Cantar de los Cantares*, si bien en la obra de Lull, no es una persona del sexo femenino sino del masculino la que protagoniza la búsqueda amorosa⁸.

⁷ El llamado *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*, traducido al castellano desde el siglo XIII, carece de «sustrato narrativo», más allá del breve marco introductorio, que da paso inmediato a una colección de preguntas y respuestas.

⁸ En este cambio de identidad sexual, de la Esposa al Amigo, se ha querido ver la deuda más evidente de Lull con la mística sufi (Pring-Mill 1991:302), quien reconoce la heteroge-

LAA está dividido en breves párrafos cuyo orden interno es independiente, hasta cierto punto al menos, ya que no se percibe un progreso interno sino la «absència d'estructuració explícita» (Pring-Mill 1991: 281)⁹. La misma idea se repite de diversas maneras a lo largo de los 365 párrafos o *verses*, según explica también Blanquerna: «en aitans verses con ha dies en l'any» (p. 26). Por ejemplo, el motivo del amor como enfermedad y del Amigo como médico aparece repetido, de manera aleatoria, en sucesivos *verses* (indico entre paréntesis la numeración de los mismos): «Malalte fo l'amic, e pensava'n l'amat» (22); «Dix l'amic a son amat: - En tu és mon sanament e mon llanguiment» (50); «Demanaren a l'amic: (...) - ¿E qui és ton metge?-, -La confiança que he de mon amat» (56); «Malalte fo l'amic per amar, e entrà'l veer un metge qui muntiplicà ses llangors e sos pensaments; e sanat fo l'amic en aquella hora» (87); «Malalta era amor. Metjava-l[a] l'amic ab paciència, perseverança, obediència, esperança. Guaria l'amor, e emmalaltia l'amic. Sanava-lo l'amat donant-li remembrament de ses virtuts e de sos honraments» (244), etc.

Por otra parte, la denominación de *verses* (versículos), aunque *LAA* está redactado en prosa, indica su dependencia de la tradición poética, evidente en la utilización de algunas metáforas y recursos expresivos como veremos. En algunos versículos, se manifiesta también con claridad las repeticiones de palabras y las rimas internas, como en el caso siguiente (la cursiva señala la sucesión de rimas consonantes *-ava*, *-osa* y *-or*): «*Cantava e plorava l'amic cants de son amat, e deïa que pus ivaçosa cosa és amor en coratge d'amador, que llamp en resplandor, ni tro en oïment; e pus prop és aigua en plor que en ondes mar; e pus prop é sospir a amor que neu a blancor*» (37).

En cuanto al uso del diálogo, que es el procedimiento que aquí más nos interesa analizar, conviene señalar de entrada que más de las mitad de los *verses* son dialogados, sin contar con aquellos

neidad de las tradiciones que confluyen en esta obra: «el llenguatge i els motius de l'amor cortès, altres motius que deriven del *Càntic* de Salomón, idees manllevades als sufis, la terminologia afectiva de la mística cristiana, i tota mena d'artífus retòrics com són la prosa rítmica i fins i tot rimada, o el breu diàleg qüestionari que es relaciona alhora amb les *questiones disputatae*». Por su parte, A. Castro (1984: 278) subraya la importancia de la inspiración musulmana, en detrimento de la cristiana: «Ni en san Agustín, ni en san Bernardo hay nada comparable al estilo de Lulio, ni siquiera en el *Cantar de los Cantares*». De manera más detallada, Galmés de Fuentes estudia los paralelismos temáticos y estilísticos con la mística sufi; y señala, entre otros, la relación entre dos personajes masculinos como el medio más apto, entre los sufíes: «para simbolizar las experiencias místicas entre el alma y Dios» (1999: 45-6).

⁹ Por su parte, F. Domínguez (1986) también reconoce la ausencia de una ordenación en los sucesivos párrafos. Y Galmés de Fuentes (1999:28): «desde el punto de vista de nuestra mentalidad occidental, carece, en apariencia, de una fórmula unitaria que vertebré su múltiple variabilidad».

casos en los que el narrador no reproduce las interlocuciones de manera explícita, sino un resumen de las mismas¹⁰. Por ejemplo: «Demana l'amic a son amat si havia en ell nulla cosa romasa a amar; e l'amat respòs que ço per què la amor de l'amic podia multiplicar, era a amar» (1). Versículo en el que los verbos: «Demana...» y «respòs» subrayan el intercambio dialógico, aunque el contenido de las interlocuciones aparece resumido o parafraseado.

El diálogo, cuando se reproducen las interlocuciones de manera explícita, casi siempre está introducido por *verba dicendi*. Los dos interlocutores habituales son, como es lógico, el Amigo y el Amado. A veces, habla primero el Amigo y responde el Amado¹¹. Por ejemplo: «Dix l'amic a l'amat: - Tu qui umples lo sol de resplendor, umple mon cor d'amor-. Respòs l'amat: -Sens compliment d'amor no foren tos ulls en plor, ni tu vengut en est lloc veer ton amador» (5). En otras ocasiones, sin embargo, habla primero el Amado y el Amigo responde¹². Por ejemplo: «Temptà l'amat son amic si amava perfetament; e demana.li de què era la diferència qui és enfre presència e absència d'amat. Respòs l'amic: -De innorància e oblidament, coneixença e remembrament» (6).

El diálogo suele ser un duólogo, como es frecuente durante la Edad Media tanto en el debate y en la *disputatio* como en el diálogo-catecismo. De manera excepcional, hay algún versículo en el que el Amigo se dirige al Amado y también a un misterioso «senyor», aunque estos dos hablan a la par (en cursiva): «Clamava's l'amic a son senyor de son amat, e a son amat de son senyor. *Deïen lo senyor e l'amat*: -¿Qui fa en nós departiment, qui som una cosa tan solament?-. Responia l'amic, e deïa que pietat de senyor e tribulació per amat» (301).

Como variedad del diálogo, podríamos considerar aquellos versículos en los que habla uno de los dos interlocutores principales, sin que la respuesta del otro se reproduzca. Estamos ante soliloquios o bien ante diálogos truncados, en los que no se reproduce la respuesta del otro interlocutor¹³. Por ejemplo, en los versículos 79 y 149, el Amado soliloquia cantando:

¹⁰ Como ocurre en los versículos 1, 18, 20, 37, 53, 60, 62, 63, 71, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 89, 97, 98, 101, 107, 113, 116, 117, 121, 123, 133, 134, 135, 137, 150, 151, 154, 158, 160, 165, 168, 169, 174, 177, 179, 184, 185, 188, 190, 198, 204, 206, 209, 215, 220, 222, 236, 237, 240, 243, 263, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 279, 288, 342, 343, 346, 350 y 357.

¹¹ Como en los versículos 5, 50, 52, 67, 85, 91, 217, 227 y 228.

¹² En los versículos 6, 7, 8, 9, 10, 54, 68, 95 y 295.

¹³ En los versículos 4, 31, 110, 120, 125, 148, 296 y 321, soliloquia el Amigo; por ejemplo: «Plorava l'amic, e deïa: -¿Tro a quant de temps cessaran tenebres en lo món, pero ço que cessen les carreres infernals? Ni l'aigua, qui ha en costuma que descórrega a enjús, ¿quan serà la hora qui haja natura de pujar a ensús? Ni els innocents ¿quan seran més que els culpables? Ah! ¿quan se gabarà l'amic que muira per son amat? Ni l'amat ¿quan veurà son amic llanguir per sa amor?» (4). En 217, después del diálogo resumido entre el Amigo y el Amado, se reproduce la pregunta de aquél («Amat, qui tant has donat a home e tan l'has

Cantava l'amat, e deïa: -Endrecense los meus lloadors en lloar mes valors, e los enemics de mos honraments turmenten-los e han-los en menyspreament. E per açò he tramès a mon amic, que planga e plor ma deshonor. E els seus plants e els seus plors són nats de mes amors (149).

Dentro de esta variedad dialógica, se dan los únicos casos de interlocuciones directas, ya que algunos soliloquios del Amigo no aparecen introducidos por *verba dicendi*, sino de manera directa¹⁴. Por ejemplo: «-Pregraven Nostra Dona e los àngels, e els sants de glòria, mon amat; e con remembré la error en què el món és per desconeixença, membré gran la justícia de mon amat, e gran la desconeixença de sos amics» (326).

Además de los versículos dialogados cuyas interlocuciones están puestas en boca del Amigo y/o del Amado, aparecen también versículos en los que intervienen, con mayor o menor frecuencia, otros interlocutores. Así, es relativamente habitual que el Amigo sea interpelado por interlocutores anónimos, a los que en ocasiones el narrador se refiere como las «gentes»¹⁵. Por ejemplo:

Digueren a l'amic: -¿Per què no respons a ton amat qui t'apella?-. Respòs: -Ja m' aventur a greus perills per ço que a ell pervenga, e ja li parle desirant ses honors (10).

-Amic foll, ¿per què destruus ta persona e despens tos diners, e lleixes los delits d'aquest món e vas menyspreat entre les gents?-. Respòs: -Per honrar los honraments de mon amat, que per més hòmens és desamat, deshonrat, que honrat e amat» (11).

-Digues, foll per amor, ¿e qual cosa és pus visible: o l'amat en l'amic, o l'amic en l'amat?-. Respòs, e dix que l'amat és vist per amors, e l'amic per sospirs e per plors, e treballs e dolors (12).

El tono de estos últimos diálogos contrasta claramente con el diálogo íntimo del Amigo y el Amado, que se caracteriza por el amor y la comunión que existe entre ambos. Por el contrario, los

honrat, ¿per què home ha tant tu en oblit?»), pero sin la respuesta del Amado; en otros diálogos truncados, es el propio Amigo quien pide al Amado que no le responda sino por señas: «No cal que em parles; mas fe'm senyal ab tos ulls, qui són paraules a mon cor» (28); el diálogo por señas entre ambos aparece de nuevo, cuando el narrador dice: «Ab senyals d'amor se parlaven l'amic e l'amat» (47).

¹⁴ Esta variedad aparece en los siguientes *verses*, agrupados por parejas: 108 y 109, 126 y 127, 297 y 298, 299 y 300, 304 y 305, 306 y 307, 308 y 309, 310 y 311, 315 y 316, 317 y 318, 319 y 320, 322 y 323, excepto el versículo 326, que está desparejado.

¹⁵ En los *verses* 10, 11, 12, 23, 24, 36, 38, 39, 51, 56, 61, 65, 70, 72, 73, 78, 83, 92, 96, 100, 163, 164, 175, 176, 178, 180, 182, 189, 199, 200, 201, 202, 211, 214, 218, 235, 238, 241, 242, 245, 253, 254, 262, 280, 283, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 294, 354, 358, 359, 360, 362 y 365.

insidiosos interlocutores anónimos son las «gentes» que representan las opiniones del vulgo o de los mundanos, los que no entienden el comportamiento extravagante del Amigo, al que califican de «foll», y hablan desde el exterior de la relación amorosa que no acaban de comprender, aunque la envidian. Por eso le preguntan al Amigo por las señas de su Amado, lo ponen a prueba: «Demanaren a l'amic si camiaría per altre son amat» (36), o lo atormentan incluso: «aquells qui el turmentaven» (51). En varias ocasiones, el diálogo se hace entrecortado, con una sucesión rápida de preguntas-respuestas que parece casi un catecismo, en el que los interlocutores anónimos examinan al Amigo; por ejemplo:

-Digues, foll, ¿quan venc en tu amor?-. Respòs: -En aquell temps que m'enrequí e em poblà mon cor de pensaments, desirers, sospirs, llanguiments, e abundà mos ulls de llàgremes e de plors.-
 ¿Què t'aportà amor?-. Belles faïçons, honraments e valors de mon amat.- En què venguerem?-. -En membraça en enteniment.-
 ¿Ab què les reebist?-. -Ab caritat, esperança.-
 ¿Ab què [e]s guardes?-. -Ab justícia, prudència, *fortitudo*, tempraça (78).

Es mucho menos frecuente que sea el Amigo quien interpele a los interlocutores anónimos, como ocurre en los versículos 59, 136, 172 y 252. Cuando el Amigo medita sobre la muerte, «crídà a les gents qui li estaven davant» (59) para que honren a su Amado; también les exhorta a acordarse de él (136) o a que se inspiren en su pasión amorosa (172). Sólo en 252, les interroga sin recibir respuesta alguna: «¿Fo anc fet tan gran falliment con menysprear mon amat?», ya que el Amigo está indignado «un dia denant molts, hòmens que son amat havia en est món massa honrats, per ço cor lo deshonoraven en llurs pensaments». Así pues, hay un claro desequilibrio entre el Amigo y los interlocutores anónimos, además de un recelo mutuo, frente al equilibrio y a la comunión que existe entre Amigo y Amado; lo que se manifiesta en la variedad de diálogos.

Además de los interlocutores anónimos, pueden aparecer otros personajes con los que eventualmente dialoga el Amigo, pero casi siempre ya en diálogos resumidos, como ocurre con el personaje alegórico del Amor, con el que dialoga el Amigo en los versículos 162, 206, 272 y 276; por ejemplo: «Venc amor en l'amic, a la qual amor l'amic demanà què volia. E amor li dix que ella era venguda en ell per ço que l'acostumàs e el nodrís en tal manera que, a la mort, pogués vençre sos mortals enemics» (206). En otros diálogos resumidos, dialoga el Amigo con un Escudero: «Encontrà l'amic un escuder (...) e saludà l'amic dient que Déus l'endreçàs a trobar son amat. E l'amic li demanà en què l'havia conegut. E l'escuder li dix que los uns secrets d'amors revelen los altres» (154); con un

Esclavo, al que pregunta «què menjava ni bevia. Respòs que ço que ell volia. Demanà-li què vestia. Respòs que ço que ell volia. Dix l'amat: -¿Has gens de volentat?-. Respòs que serf e sotsmès no ha altre voler mas obeir a son senyor e son amat» (219); incluso, con las cuatro Facultades universitarias: «Teologia e Filosofia, Medicina e Dret encontraren l'amic, qui els demanà de noves si havien vist son amat. Teologia plorava, Filosofia dubtava, Medicina e Dret s'alegraven» (350).

En cambio, no está resumido sino explícito el diálogo entre el Amigo y «un lloc en lo qual havia vist son amat» (66). El Amigo y el Lugar recuerdan las virtudes amorosas del Amado. También se reproduce de manera explícita el diálogo del Amigo con el pájaro¹⁶: «Digues, aucell qui cantes, ¿est-te mès en guarda de mon amat, per ço que et defena de desamor, e que muntuplic en tu amor?» (15); más poético todavía: «Cantava l'aucell en lo verger de l'amat, e venc l'amic, qui dix a l'aucell: -Si no ens entenem per llenguatge, entemam-nos per amor; cor en lo teu cant se representa a mos ulls mon amat» (26). El pájaro es otro testigo de la belleza del Amado y de ahí la simpatía que se establece con el Amigo, también en los versículos 34 y 57.

La variedad de los interlocutores, en todo caso, depende de la situación dialógica básica entre el Amigo y el Amado, con respecto a la cual se producen variaciones expresivas. Aparecen recreados en los versículos numerosos motivos perfectamente reconocibles para cualquier lector medianamente familiarizado con la tradición amorosa literaria, desde la Grecia antigua. Combina Lull conceptos fundamentales «con algunos *contrafacta* del amor profano (...), con la tradición bíblica y con otras tantas paradojas y *quaestiones* amorosas, sacadas de aquí y de allá» (Serés 1996: 84-5). Sin profundizar con detalle en el contenido de los numerosos tópicos y figuras retóricas, vamos a poner de manifiesto la riqueza del lenguaje amoroso que existe en *LAA*, de manera paralela a la variedad de formas dialógicas que hemos visto.

Desde la Grecia antigua, sin ir más lejos, aparece el motivo temático del amor como enfermedad al que también alude Lull. El motivo es básico en la concepción amorosa que relaciona el amor con el sufrimiento que también es fuente de placer; de ahí surgen las inevitables paradojas y opósitos, como en el siguiente versículo: «-Digues, amic-dix l'amat-, ¿hauràs paciència si et doble tes llangors?-.Hoc, ab què em dobles més amors» (8). Produce el senti-

¹⁶ Sin embargo, puede aparecer también resumido: «En un ram cantava un aucell, e deïa que ell daria un novell pensament a amador que li en donàs dos. Donà l'aucell lo novell pensament a l'amic, e l'amic donà'n dos a l'aucell, per ço que alleujàs sos turments; e l'amic sentí muntuplicades ses dolors» (115).

miento amoroso en el Amigo un efecto contradictorio¹⁷. Para expresarlo, utiliza con frecuencia paradojas y oxímoros, como el de la «soledad en compañía» de los versículos 45 y 46: «Desirà l'amic soliditat, e anà estar tot sol per ço que hagués companyia de son amat, ab lo qual está sol enfre les gents» (45); «Estava l'amic tot sol, sots la ombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquell lloc, e demanaren-li per què estava sol. E l'amic respòs que sol fo quan los hac vists e oïts, e que d'abans era en companyia de son amat» (46). En el *Cántico* de San Juan, aparece el motivo con el oxímoron «soledad sonora».

Otra imagen con frecuencia asociada al sentimiento amoroso es la de la locura. Como se repite una y otra vez, el Amigo está loco: «Anava l'amic per una ciutat con a foll» (53). Él mismo se declara «foll per amor» (157). Incluso los demás se refieren al Amigo con el apelativo «foll»¹⁸.

Como es habitual en la tradición del amor cortés o cortesano, el amor puede ser también fuente de virtudes para el Amigo: «Les condicions d'amor són que l'amic sia sofirent, pacient, humil, temorós, diligent, confiant» (32). Aparecen los calumniadores («Falses lloadors», 255) que calumnian al Amigo, pero también los mensajeros o terceros de amor: «Devoció e enyorament trameteren, per missatgers, pensaments al cor de l'amic» (171). Reutiliza Lull los motivos de la lírica amorosa profana, como el del alba trovadoresca: «Cantaven los aucells l'alba, e despertà's l'amic, qui és l'alba; e los aucells feniren llur cant, e l'amic morí per l'amat, en l'alba» (25)¹⁹.

En *LAA*, son muy abundantes las alegorías, como la del Amor, que aparece personificado como un verdugo, como dice el Amigo: «Turmentava'm amor tro qui li hac dit que tu eres present als meus

¹⁷ El Amigo dice al Amado que es «ardit, temerós, ric e pobre, alegre, trist» (278). «Les vies d'amor són llongues e breus» (69). «Dos són los focs qui escalfen la amor de l'amic: la un és bastit de desigs, plaers e cogitacions; l'altre és compost de temor, llanguiment, e de llàgrames e de plors» (44). «Demanaren a l'amic: -¿Quals són tes riqueses?-Respòs: -Les pobretats» (56), etc. Galmés de Fuentes (1999:53-6 y 109-13) estudia la predilección árabe por la síntesis de contrarios.

¹⁸ Galmés de Fuentes (1999:86-8) estudia la tradición árabe del motivo de la locura amorosa.

¹⁹ Anotan L. Badia y A. Bonner (1992:142): «En cuanto al alba, que con su promesa de día rompe la magia de la noche y el secreto del encuentro furtivo y desmesuradamente feliz de los amantes, podemos leer provechosamente a Guiraut de Bornehil u otros trovadores anónimos o conocidos, catalanes u occitanos; recordemos también que Cerverí de Girona, en los tiempos de la juventud de Lull, ya había llevado a cabo por su cuenta la traducción del alba trovadoresca a los planteamientos religiosos. Cerverí afirma que él, que ama a la Virgen, al despuntar del día, no se ha de esconder de nadie porque su Dama es superior a los mortales». Por su parte, Galmés de Fuentes (1999:125-30) subraya la procedencia árabe de la alba: «He acumulado ejemplos a propósito para poner de relieve el carácter autóctono del tema de la alba en la lírica erótica árabe, tema que se manifiesta con posterioridad en la lírica trovadoresca».

torments» (108), o como la del labrador que «siembra» en el corazón del Amigo sus pasiones: «Sembrava l'amat en lo cor de l'amic desigs, sospirs, virtuts e amors. Regava l'amic les sements ab llàgremes e ab plors» (93); «Sembrava l'amat en lo cos de l'amic treballs, tribulacions, llanguiments. Sanava l'amic son cos ab esperança, devoció, paciència, consolacions» (94).

La personificación de pasiones del alma es muy antigua, si bien tiene mucho éxito después del cristianismo (Ynduráin 1990:209-32). En este frente, que se abre en el interior del hombre mismo, tienen lugar combates alegóricos entre vicios y virtudes: «Combatién-se colpes e mèrits en la consciència e en la volentat de l'amic» (203). «Anava's l'amic combatre per honrar son amat, e menà en sa companyia fe, esperança, caritat, justícia, prudència, *fortitudo*, tempraça, amb què vencés los enemics de son amat» (139).

También aparecen recreadas las siguientes alegorías: la «carçre d'amor» en la que está encerrado el amigo: «qui llongament havia tengut en presó son cos» (112); «Estava pres l'amic en lo carçre d'amor» (167). Otra sobre las puertas de amor: «Les claus de les portes d'amor són daurades de consirers, sospirs e plors» (41). Sobre el lecho de amor: «Jaïa l'amic en llit d'amor. Los llençols eren de plaers, e lo cobertor era de llanguiments, e el coixí era de plors» (131). El vestido de amor: «Vestia l'amat son amic mantell, cota, gonella; e capell li faïa d'amor, e camisa de pensaments, e calces de tribulacions, e garlanda de plors» (132); «Deïa l'amic: - Vestit són de drap, vilment, mas amor vests de plaers, pensaments, mon cor, e lo cos de plors, llanguiments, passions» (148).

Sobre todo, abundan las alegorías asociadas al motivo del peregrino de amor, que goza de una amplia tradición literaria, desde J. Rudel a Dante, Petrarca o Góngora (Vilanova 1952 y Hahn 1973). Por ejemplo: «Tranuitaren e faïen romeries e pelegrinacions los desirers e els remembraments de l'amic en les noblees de son amat» (330). También se alude a los caminos o «carreres» por las que transita el Amigo en busca del Amado; que son «llongues, perilloses» (2); «carreres infernals» (4). «llongues carreres, e durs, e aspres» (345). En esta situación itinerante, es lógica la cautela del Amigo: «Consiros anava l'amic en les carreres de son amat» (35). Se puede entender que estos caminos o «carreres» son las potencias del alma: «Per les carreres de vegetaciò, e de sentiment, e de imaginaciò, e de enteniment, volentat, anava l'amic cercar son amat» (313)²⁰. Además, parece existir una distinción entre les «vies sen-

²⁰ Además de las implicaciones filosóficas del versículo citado (Pring.Mill 1991:285-306), comentan L. Badia y A. Bonner (1993:146): «El amigo en busca del Amado por unos caminos, que aquí son simbólicos, nos remite a la angustiosa búsqueda nocturna del amado descrita en el *Cantar de los Cantares* y en sus derivaciones medievales. Este detalle emotivo, sin embargo, está puesto al servicio del desarrollo de un material teórico muy sobrio».

suals» y las «carreres intel.lectuals» (351). Las «vies d'amor» se describen como «llongues e breus» (69) o bien «estretes....amples» (328), de acuerdo con el gusto característico por las paradojas. En «la via», podemos encontrar gentes con las que habla el Amigo: «atrobà en la via gents e grans companyes qui demanaven de no-ves» (356). Lo que remite a las preguntas insidiosas que los interlocutores anónimos formulan al Amigo.

En todo caso, existe una fuerte tendencia hacia la alegoría como forma predilecta de expresión, y también como medio de transmitir el conocimiento revelado, de acuerdo con el modelo interpretativo y los diferentes niveles de lectura aplicados a la Biblia. No resulta sorprendente, por tanto, la riqueza alegórica que se da en el *LAA*, a pesar de su brevedad. También abundan los juegos de palabras propios del conceptismo; así el gusto por el políptoton y por la simple repetición de vocablos, por ejemplo:

Amat-deïa l'amic-, a tu vaig, e en tu vaig, car m'apelles. Contemplant vaig contemplació, ab contemplació de ta contemplació. En ta virtut só, e ab tu virtut venc a ta virtut, d'on prenc vertut. Salut-te ab ta salutació, qui és ma salutació, en ta salutació, de la qual esper salutació perdurable en benedicció, en la qual beneït só en ma benedicció (296).

Otros ejemplos, con la repetición de la palabra «glòria» (298), «sol/solitari/soliditat» (299), «solaç/assolaç» (300), «un/unitat/uneixen» (306), etc²¹.

El uso del diálogo va acompañado, en *LAA*, de la búsqueda expresiva de procedimientos retóricos: paradojas y alegorías, dentro del conceptismo. El interés de Lull por la retórica puede relacionarse asimismo con la variedad de las formas dialogadas que emplea. Hay continuas referencias al método de la *quaestio* que si, por una parte, deriva de la tradición escolástica, proviene también del ámbito de la poesía provenzal. Con frecuencia, aparecen alusiones a este género «bien documentado en la literatura medieval y cuatrocentista, cuya evolución o desarrollo parece haber sido absorbido por el diálogo, como modalidad más flexible» (Ynduráin 2000:460). En *LAA*, se introducen las cuestiones casi siempre con la fórmula: «Questió fo»... Por ejemplo: «Questió fo enfre los ulls e la memòria de l'amic, car los ulls deïen que mellor cosa és 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» (17). O bien:

²¹ Galmés de Fuentes (1999:161-72) señala también la herencia árabe de la «figura etimológica» y del estilo repetitivo.

«Contrastaren-se l'amic e l'amat, e pacificaren-los llurs amors; e fo questió qual amor hi més major amistad» (117)²².

LA PROYECCIÓN RENACENTISTA DEL DIÁLOGO MEDIEVAL

En la Edad Media, desde luego, existe el diálogo a partir de múltiples tradiciones, aunque no sé si se puede hablar con propiedad, durante los siglos XII-XIV, de un género dialogado escrito en lengua vulgar. Como se puede comprobar en la obra de Llull, el área catalana va por delante de la castellana durante los siglos a los que se refieren estas páginas y, al menos, por lo que se refiere al diálogo.

Podríamos citar también la *Disputa de l'ase* (1417-1418) de Anselm Turmeda, escritor franciscano de origen mallorquín, como Llull²³. En la *Disputa*, es más que patente la influencia árabe, pues se trata de la traducción encubierta de una «Disputa o reclamación de los animales contra el hombre» incluida como apéndice en el tratado 21 de la Enciclopedia redactada en Basora (s. X) por los «Hermanos de la Pureza», una secta gnóstica y neoplatónica (Asín Palacios 1914 y Rico 1986:90-96).

En cuanto al diálogo de tradición clásica y humanística, tiene su punto de referencia inevitable en la obra de Bernat Metge, especialmente en *Lo Somni* (1399), que deriva del comentario de Macrobio (*Sueño de Escipión*) a partir del libro VI de la *República* de Cicerón. Algunos diálogos de este último autor, como las *Tusculanae Disputationes*, también influyen en la composición de *Lo Somni*, así como el *De consolazione Philosophiae* de Boecio y, con toda probabilidad, el *Secretum* de Petrarca (Vilanova 1957-1958, Badia 1984). En todo caso, la influencia del modelo petrarquista es patente en la *Apologia*, aunque se ha discutido si la redacción de este otro diálogo de Metge es anterior o posterior a *Lo Somni*. En el prólogo de la *Apologia*, explica el autor:

E rahonam.nos tot lo jorn de diverses matèries (...) he deliberat de comanar a tu, petit libre meu, lo qual vul que haja nom *Apologia* (...). E per tolre ffadiga a aquells qui legiran, no vull que en tu sia atrobat 'dix' e 'diguí', sinó 'Ramon' e 'Bernat', per tal

²² Otras cuestiones aparecen en los versículos 118, 141, 158, 159, 204, 223, 246, 325, 339, 340, 343, 350 y 361.

²³ Según el epígrafe inicial: «Disputation de l'Asne (...) faite, et ordonnée par ledict frere Anselm, en la cité de Tunicz, l'an 1417» (Turmeda 1911:360), si bien al final de la *Disputa* se dice que fue acabada el 15 de septiembre de 1418 (Turmeda 1911:479). La primera edición de la *Disputa de l'ase* (Barcelona, 1509) está perdida en la actualidad, así que cito por la traducción francesa (Lyon, 1544), de acuerdo con la edición de Foulché-Delbos.

como lo dit amich meu e yo son axí nomenats. D'aquest still han husat tots los antichs, specialment Plató, en lo *Timeu*, e Ciceró, en les *Questions Tusculanes*, e Patracha, en los *Remeyns de cascuna fortuna* e en altres lochs (Metge 1959:160).

Se ha considerado con razón a Metge como máximo representante del «humanismo en lengua vulgar» y del sedicente «humanime català» (Badia 1980, Rico 1983). No existen diálogos similares, por estas fechas, en la literatura castellana, ya que habremos de esperar al siglo XV para recuperar la tradición clásica del género, a través de la influencia de los dialogistas italianos, como el propio Petrarca. Claro que tampoco conviene olvidar la proyección renacentista de los diálogos medievales, como el citado *De remediis utriusque fortunae* que influye con claridad todavía en algunas obras dialogadas del siglo XVI (Gómez 1990). No se produce una ruptura absoluta entre las respectivas tradiciones, como se puede comprobar también al estudiar, por ejemplo, la pervivencia de los debates antijudaicos, hasta que se prohíben en 1583 (Gómez 2000:61-62).

En cuanto a los diálogos de Llull aquí examinados, recordemos la existencia de una traducción castellana del *LAA*, que se conserva en un códice misceláneo de 1525 (Gómez Redondo 2002:3363-8). La pervivencia del lulismo nos sirve para ejemplificar de nuevo la continuidad del diálogo medieval durante el Renacimiento²⁴. A través de la *Theologia naturalis* (ed. 1484) de Ramon Sibiuda, adaptada en forma de diálogo por el cartujo Pierre Dorland, en la *Viola animae*, de 1494, el lulismo reaparece en el anónimo diálogo *Despertador del alma*, de 1544, y en el *Libro llamado Lumbre del alma* del franciscano Juan de Cazalla, editado en 1528 (Martínez de Bujanda 1974:11-44).

En otras palabras, hay conexiones entre el diálogo medieval y el renacentista, aunque tampoco se puede negar que existan diferencias entre ambos, si los observamos en conjunto y de manera global. Con anterioridad a 1525, cuando se produce la «floración de diálogos» escritos en castellano, predomina en la Península Ibérica, de manera abrumadora, la producción de *dialogi* latinos y de *disputationes*, de lo cual es buena muestra la propia obra de Llull mayoritariamente redactada en latín. Incluso podemos considerar como significativo, no sólo desde el punto de vista léxico, sino para la historia del género, que el vocablo «diálogo» no aparezca como cultismo en castellano hasta la mitad del siglo XV: «In the

²⁴ Desde la perspectiva del lulismo ibérico, Friedlein (2003:114-116) estudia la influencia del diálogo luliano en la llamada *Disputa de Fez*, incluida en el *Cancionero de Ixar* (1479), y la también anónima *Disputa entre Gonzalo Morante de la Ventura y Juan Rogel* (a.1407).

mid-fifteenth century, *diálogo* appears in the vernacular of Castile» (Zappala 1989:43). En cambio, sí se documenta durante la Edad Media el vocablo *dialogus*, mientras que en castellano se usan otras palabras relacionadas con el campo semántico del 'debate' o del 'enfrentamiento dialéctico': «In the Middle Ages, the concept of dialogue becomes closely associated with either formal dialectic, especially after the mid-eleventh century, or with debate in general. *Altercatio*, *conflictus*, *certamen* and *contentio* alternate with *dialogus*, as the title of works» (Zappala 1989:47).

Hemos visto también que, en castellano, no se atestigua hasta bien entrado el siglo XV la recuperación del diálogo humanístico, que en la literatura catalana aparece un siglo antes, en la obra de Metge. Por tanto, aunque se producen diálogos durante la Edad Media, no se puede negar la menor presencia de los modelos clásicos (Platón, Cicerón y Luciano), lo que contribuye a la indefinición del género²⁵. En el diálogo medieval, confluyen formas que pertenecen a tradiciones literarias dispares, algunas de ellas con un marcado origen oriental, árabe y semítico, de lo cual es buena prueba no sólo la obra de Lull sino la *Disputa* de Turmeda. En todo caso, la indefinición del género dialógico se da todavía a principios del siglo XVI, como dice Domingo Ynduráin (2000:436):

A fines del siglo XV y principios del XVI, con eventuales supervivencias, hay una serie de obras dialogadas cuya definición se hace sumamente difícil. Es un momento en el que todavía los conceptos —o los modelos— no están claros, de manera que se produce una especie de fluctuación entre una serie de formas y contenidos que complica el estudio y la clasificación de las obras. En cualquier caso, de esa confusión emerge y se definirá el diálogo del siglo XVI que, por comparación, parece ya un género claramente diferenciado.

Es urgente la necesidad de poner orden y de trazar un panorama, hasta ahora inexistente, de las tradiciones dialógicas del siglo XV y del diálogo medieval, lo que entraña enormes dificultades sin duda; de ahí la escasez de estudios y el mérito de los análisis pioneros. La situación descrita en el pasaje citado vale también para el diálogo medieval anterior al Cuatrocientos, periodo en el que se acentúa la escasez de obras dialógicas escritas en castellano. Por todo ello, el *LAA* nos ha servido como aproximación a la proble-

²⁵ Jauss (1970:80) señalaba ya el carácter innovador de la literatura medieval con respecto a la tradición clásica: «Ce sont des littératures nouvelles qui se créent; aucun principe humaniste d'imitation rigoureuse, aucune règle poétique obligatoire ne le font dépendre directement de la littérature latine qui les a précédées».

mática que planteja el diàleg medieval, sobre tot durant la època de orígens de les literatures romances, en la Península Ibèrica.

OBRAS CITADAS

- ALFONSO DE HUESCA, Pedro, 1996. *Diálogos contra los judíos*, Introd. J. Tolan, texto latino de K. Mieth, trad. E. Ducay, coord. M.J. Lacarra. Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- ALVAR, Carlos. 1991. «Prosa didáctica», en C. Alvar, A. Gómez Moreno y F. Gómez Redondo, *La prosa y el teatro en la Edad Media*, Madrid, Taurus, pp.87-129.
- ASÍN PALACIOS, M. 1914. «El original árabe de la *Disputa del Asno contra fr. Anselmo Turmeda*», *Revista de Filología Española* 1, pp.1-51.
- BADIA, Lola. 1980. «L'humanisme català: formació i crisi d'un concepte historiogràfic». *Actes del Cinquè Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*. Ed. J. Bruguera y J. Massot, Monseerrat, Publics. de l'Abadia de Monserrat, pp.41-70.
- BADIA, Lola. 1984. «'Siats de natura d'anguila en quant farets': La literatura segons Bernat Metge», *El Crotalón* 1, pp.24-65.
- BADIA, Lola y A. Bonner. 1993. *Ramón Llull: Vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio/Quaderns Crema.
- BODELÓN, Serafin. 1989. *Literatura latina de la Edad Media en España*, Madrid, Akal.
- CASTRO, Américo. 1984. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, 3ª edición, Barcelona, Crítica.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. 1977. *El pensamiento de Ramón Lull*, Madrid, Fundación J. March/Castalia.
- DOMÍNGUEZ, F. 1986. «El *Libre de amic e amat*. Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària», *Randa* 19, pp.111-35.
- FRANCHINI, E. 2001. *Los debates literarios en la Edad Media*, Madrid, Eds. del Laberinto.
- FRIEDLEIN, Roger. 2003. «El diàleg en el lul·lisme ibèric medieval, una proposta de sistematització», en *La literatura i l'art en el seu context social*, Monseerrat, Publicacions de l'Abadia de Monserrat, pp.105-119.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. 1999. *Ramón Llull y la tradición árabe. Amor divino y amor cortés en el «Libre d'Amic e Amat»*, Barcelona, Quaderns Crema.
- GÓMEZ, Jesús. 1988. *El diálogo en el Renacimiento*, Madrid, Cátedra.
- GÓMEZ, Jesús. 1990. «Dos consideraciones sobre la presencia de Petrarca en España y el diálogo *De remediis utriusque fortunae*», *Dicenda* 9, pp.139-49.
- GÓMEZ, Jesús. 2000. *El diálogo renacentista*, Madrid, Eds. del Laberinto.
- GÓMEZ MORENO, Ángel. 1994. *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Gredos.

- GÓMEZ REDONDO, Fernando. 1999. *Historia de la prosa medieval castellana, I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando. 1999. *Historia de la prosa medieval castellana, II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando. 2002. *Historia de la prosa medieval castellana, III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra.
- GÓMEZ-SIERRA, Esther. 1999. «Home and away in Paris: Pedro Sánchez Ciruelo and his *Disputatorius Dyalogus*», en *Latin and Vernacular in Renaissance Spain*. Ed. B. Taylor y A. Coroleu. Manchester, Department of Spanish and Portuguese Studies-University of Manchester: 83-104.
- GÓMEZ-SIERRA, Esther. 2000a. «Notas sobre algunos textos de Pedro Sánchez Ciruelo y su fortuna editorial y bibliográfica», en *Text and Manuscript in Medieval Spain. Papers from the King's College Colloquium*. Ed. D. Hook. London, Department of Spanish and Spanish-American Studies-King's College:185-208.
- GÓMEZ-SIERRA, Esther, 2000b. «Pedagogía y 'amicitia': Los diálogos latinos de Pedro Ciruelo». *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander, pp.843-56.
- GÓMEZ-SIERRA, Eshter. 2000c. *Diálogo entre el prudente rey y el sabio aldeano («olim» Libro de los pensamientos variables)*. London, Department of Hispanic Studies-Queen Mary and Westfield College.
- HAHN, J. 1973. *The origins of the Baroque Concept of «Peregrinatio»*, Chapel Hill, University of North Carolina.
- JAUSS, Hans-Robert. 1970 (trad. fr.). «Littérature médiévale et théorie des genres», *Poétique* 1, pp.79-101.
- LLULL, Ramon. 1927. *Llibre d'Amic e Amat. Llibre d'Ave Maria*. Ed. M. Olivar, introd. S. Galmés, Barcelona, Els Nostres Classics.
- MARTÍNEZ DE BUJANDA, J. 1974. Introd. a su ed., *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, pp.11-44.
- MARTÍNEZ TORREJÓN, J. 1992. «Diálogo entre la Edad Media y el Renacimiento», *Ínsula* 542, pp.21-2.
- METGE, Bernat. 1959. *Obras*, ed. Martín de Riquer, Barcelona.
- Pring-Mill, R. 1991. *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- RICO, Francisco. 1969. «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla», *Ábaco* 2, pp.9-93.
- RICO, Francisco. 1983. «Petarca y el 'humanismo catalán'». *Actes del Sisè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat, Publics. de l'Abadia de Montserrat, pp.257-91.
- RICO, Francisco. 1986. *El pequeño mundo del hombre*, ed. corregida y aumentada, Madrid, Alianza.
- RIQUER, Martín de. 1964. *Història de la Literatura Catalana*, vol. I, Barcelona, Ariel.

- SERÉS, Guillermo. 1996. *La transformación de los amantes*, Barcelona, Crítica.
- TURMEDA, Anselm. 1911. «Disputation de l'Asne». Ed. R. Foulché-Delbosc, *Revue Hispanique* 24, pp.358-480.
- VIAN, Ana. 1991. «El *Libro de vita beata* de Juan de Lucena como diálogo literario», *Bulletin Hispanique* 93, pp.61-105.
- VILANOVA, A. 1952. «El peregrino de amor en las *Soledades* de Góngora», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Madrid, CSIC, III, pp.421-60.
- VILANOVA, A. 1957-1958. «La génesis de *Lo Somni* de Bernat Metge», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 27, pp.123-56.
- VOSSLER, Karl. 1946. «La ilustración medieval en España y su trascendencia europea». *Estampas del mundo románico*, Madrid, Espasa-Calpe.
- YNDURÁIN, Domingo. 1990. *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Madrid, Cátedra.
- YNDURÁIN, Domingo. 2000. «Los diálogos en prosa romance», en *Home-naje a Francisco Ynduráin* (Anejos de *Príncipe de Viana*, 18), Navarra, Institución Príncipe de Viana/Diputación de Navarra, pp.435-66.
- ZAPPALA, M. 1989. «'Fablemos latino': *diálogo*, Latin Roots and Vernacular Landscape in fifteenth and sixteenth Century Castile», *Iberromania* 29, pp.43-64.

GÓMEZ, Jesús: «El diálogo medieval y el *Llibre d'amic e amat* de Llull», *Revista de Literatura Medieval*, XVI (2004), pp. 41-61.

RESUMEN: La riqueza dialógica que se atestigua en la obra de Llull no encuentra parangón en la prosa castellana de la época. Buena prueba de ello es el «*Llibre d'Amic e Amat*», obra que no se suele estudiar desde la perspectiva del diálogo, como sí se hace en este artículo. Su análisis nos permite establecer algunas reflexiones generales sobre las características del diálogo durante la Edad Media.

ABSTRACT: The dialogic wealth to be found in Llull's work does not find a correspondence in the Castilian prose of its time. This point is illustrated by the «*Llibre d'Amic e Amat*», normally not studied from the perspective of dialogue --which is precisely the aim of this article. This analysis allows us to advance some general thoughts on the characteristics of dialogue during the Middle Ages.

PALABRAS CLAVE: Diálogo. Edad Media. Llull.

KEYWORDS: Dialogue. Middle Ages. Llull.