

EL LIBER NOVVS DE ANIMA RATIONALI DE RAMON LLULL DENTRO DEL DISCURSO PSICOLÓGICO DEL SIGLO XIII

*The Liber Novus de anima rationali by Ramon Llull
and his place within the psychological discourse of the thirteenth century.*

Celia López Alcalde
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar la relación entre el *Liber nouus de anima rationali*, obra de Ramon Llull (Mallorca, 1232-1316), y el discurso psicológico del siglo XIII, a través del análisis de sus fuentes y su contexto doctrinal y temático.

Palabras clave: alma racional, intelecto, *Liber nouus de anima rationali*, psicología/epistemología medieval, Ramon Llull, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The aim of this article is to show the relationship between the *Liber nouus de anima rationali*, a work by Ramon Llull (Mallorca, 1232-1316), and the psychological discourse in the thirteenth century, by means of an analysis of its sources and the doctrinal and thematic context.

Key words: intellect, *Liber nouus de anima rationali*, medieval psychology/epistemology, rational soul, Ramon Llull, Thomas Aquinas.

El *Liber nouus de anima rationali* (LAR) es la obra que Ramon Llull (Mallorca, 1232-1316) dedica exclusivamente al estudio del alma racional, sus atributos y funciones. Escrita, según la cronología comúnmente aceptada, en 1296, durante una de sus estancias en Roma, el tratado procede según las reglas de la *Tabula generalis*¹, obra de 1294 donde expone el Arte, su sistema de análisis filosófico. Al margen de su importancia dentro del ámbito de la epistemología luliana, la obra merece un interés más amplio dentro de la historia de la filosofía medieval, puesto que aborda la cuestión de la psicología/epistemología, tema que durante el siglo XIII generó, sobre todo en el ámbito universitario, una amplia discusión propiciada por las nuevas y polémicas interpretaciones del tratado psicológico aristotélico. Partiendo de

1 Ramon Llull, *Liber nouus de anima rationali*, prólogo: «(...) uolumus de anima rationali sub compendio notitiam dare, de eius principiis naturalibus ac suis operationibus naturalibus atque moralibus; et erit suum scrutamen secundum regulas *Tabulae generalis*» (cf. MOG VI, p. 415). Dichas reglas del Arte son las siguientes: (1) Vtrum sit?, (2) Quid sit?, (3) De quo est?, (4) Quare est?, (5) Quantum est?, (6) Quale est?, (7) Quando est?, (8) Vbi est?, (9) Quomodo est?, (10) Cum quo est? — Los fragmentos citados del *Liber nouus de anima rationali* (LAR) parten de la edición crítica que estamos realizando, siendo aún una versión preliminar. Para que se sitúe el lector, indicamos la parte a la que pertenece cada fragmento dentro de nuestra edición, correspondiente a la edición catalana de 1950, y ponemos entre paréntesis las páginas de la edición de Maguncia (*Beati Raymundi Lulli Opera Omnia VI*, ed. F. Ph. Wolff, MOG VI, Maguncia: Häffner, 1737, reimpr. F. Stegmüller, Minerva, Frankfurt-M., 1965).

tal perspectiva histórica, este artículo tratará de ahondar en el problema de las fuentes y el contexto doctrinal del *Liber nouus de anima rationali* tomando como punto de partida las referencias que contiene la obra, para poner de relieve la coherencia de ésta con el discurso filosófico-psicológico de la época.

1. EL *LIBER NOVVS DE ANIMA RATIONALI* EN EL MARCO DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

Para acercarnos al contexto temático del que depende la obra, hemos de recordar lo que supuso el movimiento de traducciones del árabe al latín durante siglo XII. Como sabemos, la recuperación por el occidente cristiano de las obras de Aristóteles, junto con sus nuevas lecturas, trajo consigo una revolución en gran parte de los ámbitos del saber. Las reflexiones del Estagirita y su método de análisis sistemático suponían un gran paso en el avance de las ciencias y del pensamiento especulativo, pero a la vez acarrearaban la enorme dificultad de llegar a ser compatibles con una concepción del mundo, del hombre y de la divinidad muy distinta de la griega. La tradición filosófica en torno al alma, ya iniciada por Platón (*Menón, Fedro*) pero sistematizada por su discípulo, tuvo una gran acogida durante todo el Medievo. Los pensadores árabes, con sus traducciones, ampliaciones y comentarios de la obra aristotélica, legaron un patrimonio importante a la tradición filosófica latina de la baja Edad Media: Avicena, con su lectura neoplatónica del *De anima*, propició la incursión de nuevos elementos en el discurso psicológico, como la idea de los cuatro intelectos, su teoría de la intuición y la gradación de abstracción. Su interpretación influyó de manera notable en la concepción y teoría de muchos filósofos latinos de finales del siglo XII y principios del XIII², incluso en autores de corte más agustiniano³.

Durante este mismo siglo XIII, el tema del alma racional o intelecto adquiere una dimensión cada vez mayor: en 1235 el aristotelismo es adoptado oficialmente en la Universidad de París; más tarde, la interpretación de Averroes se convierte en compañera inseparable de la lectura universitaria del tratado psicológico aristotélico, y comienzan a proliferar, desde las facultades de Artes y Teología, los comentarios al *De anima* aristotélico, los tratados psicológicos y obras de *quaestiones*, en las que se responde sistemáticamente a un conjunto, más o menos fijo y cerrado, de cuestiones desprendidas del texto aristotélico, especialmente en relación con el libro tercero, el referido al alma racional, cuya concepción no siempre armonizaba con la concepción cristiana del alma, de tradición neoplatónica.

Ramon Llull, de igual modo que otros autores del siglo XIII (Guillermo de Auvergne, Juan de la Rochelle, Juan Peckham, Mateo de Aquasparta, Sigerio de Brabante o Tomás de Aquino, etc.), dedica a la cuestión una atención especial en su *Liber nouus de anima rationali*. Sin embargo, entre el proceder de Llull y sus coetáneos podemos distinguir una diferencia sustancial: la metodología utilizada (proporcionada por su propio sistema artístico) no reproduce el estilo y estructura de la dialéctica escolástica. Eso se refleja en un aspecto fundamental, la casi total ausencia de citas, es decir, de *auctoritates*, algo poco corriente entre el resto de autores de la época, aunque habitual en la literatura filosófica de Ramon Llull. Esta privación,

2 Acerca de la influencia de Avicena en el mundo latino (1160-1300), véase Hasse, D.N., *Avicenna's De Anima in the Latin West*, London, Warburg Institute, 2000.

3 El término «augustinisme avicennisant» acuñado por Ét. Gilson remitiría, de manera amplia, a la doctrina que mezcla estos dos elementos, agustinismo y avicenisismo. Cf. Gilson, Ét., «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 4 (1929-1930), pp. 5-149.

en el seno de una vasta obra que se erige en sí misma como un verdadero sistema autónomo de pensamiento, ha provocado la imagen de un autor ajeno a la tradición escolástica de la época, a pesar de que gran número de obras de Ramon Llull recogen o son consecuencia de su preocupación por lo que acontecía alrededor, a nivel socio-político, doctrinal y filosófico⁴. Entre estas obras debemos incluir el *Liber nouus de anima rationali*, según veremos.

2. EL LIBER NOVVS DE ANIMA RATIONALI Y EL PROBLEMA DE LAS FUENTES EN LLULL

Como hemos dicho, el *Liber nouus de anima rationali* desarrolla un tema de gran tradición y de plena vigencia en el siglo XIII en la facultad de Artes y también de Teología. La Universidad de París, el centro de estudios más destacado de la época, era el escenario donde tenían lugar las grandes discusiones especulativas. De la relación de Ramon Llull con esta institución cabe destacar dos hechos significativos: no se formó intelectualmente en ella; sin embargo, se interesó y se preocupó mucho por lo que acontecía en ella⁵. En efecto, uno de los pocos datos seguros sobre su educación es que no tuvo formación universitaria. La conversión sucedida a través de la experiencia de la iluminación, a los treinta y pocos años de edad, se convierte en un punto de inflexión en su vida; Llull dice recibir de Dios la misión de convertir infieles a través de un libro, el mejor del mundo, que convencerá a todos ellos de la verdad de la fe católica⁶, su Arte. A partir de ese momento, Llull toma conciencia de las carencias de su formación y decide estudiar en París, aunque es disuadido por Ramon de Penyafort, quien le aconseja volver a Mallorca. Allí pasa nueve años, que dedica al aprendizaje de latín y árabe, como nos informa su autobiografía⁷. Del resto de estudios que pudo tener pocos datos más tenemos; se deduce que Llull debió formarse en bibliotecas de manera harto libre y que, aunque estuvo vinculado a la biblioteca Cisterciense de La Real, es probable que también visitara bibliotecas más completas de otras órdenes⁸, donde se relacionó con obras cuyas huellas resultan difíciles de identificar por la casi total falta de citas literales de autoridades,

4 «Cuando Llull abandonó la isla de Mallorca adquirió una visión más amplia del estado de la cristiandad gracias a un contacto más directo con dos de las instituciones más características del orbe cristiano: el pontificado romano, centro eclesialístico de poder, y la Universidad de París, centro intelectual por excelencia», Domínguez, F., «Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano», *El pensamiento político en la Edad Media*, coord. Pedro Roche Arnas, Madrid, Fundación Ramón Areces S.A., 2010, pp. 403-417 (p. 416).

5 Llull se dirige varias veces a la universidad de París, allí intenta comunicar su Arte y discute acerca de doctrinas que se generan ahí, como en el caso de su lucha en contra del averroísmo latino, a la que dedica una treintena de obras.

6 Ramon Llull, *Vita coaetanea*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 34, Raimundi Lulli Opera Latina VIII, p. 275, lín. 57-60: «Intrauit cor eius uehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium». Este libro será el que contenga su Arte, diseminada en casi toda su producción literaria. Citaremos, a partir de ahora, las obras de esta colección del Corpus Christianorum a través del acrónimo de la colección dedicada a Ramon Llull (ROL) y el número pertinente.

7 *Ibid.*, p. 278: «Et sic in eadem ciuitate <Maioricarum ciuitas> didicit parum de grammatica. Emptoque sibi ibidem quodam Saraceno, linguam arabicam didicit ab eodem».

8 Jocelyn Hillgarth, en *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols., Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, lleva a cabo un estudio sobre los inventarios de las bibliotecas mallorquinas medievales con las que pudo estar Llull relacionado. En Hillgarth, J., «La biblioteca de La Real: Fuentes posibles de Llull», en *Estudios Lulianos*, 7 (1963), pp. 5-17, el estudioso aborda de manera monográfica los fondos de la biblioteca de la Real en tiempos de Llull, para sacar a la luz, a través de sus inventarios, con qué libros pudo tener contacto Llull. Ante la presunta pobreza de volúmenes de esta biblioteca en tiempos del autor, Hillgarth considera probable que Llull visitara también otras bibliotecas mucho más dotadas en Mallorca, además de aquéllas de los distintos lugares en los que estuvo.

tanto eclesiásticas como académicas. Estamos ante un autor autodidacta, pero no un hombre iletrado, aunque su formación fuese irregular⁹. Como bien supo ver Anthony Bonner, la falta de referencias a otros textos no es motivada por el desconocimiento o rechazo de otros autores, sino que tiene que ver con motivos más complejos, relacionados, por una parte, con la idea del Arte como inspiración divina, que como tal sería una *auktoritas* en sí misma¹⁰, y por otra, con su fe en la conversión de los infieles por razones necesarias¹¹. Estas ideas apartan a Llull de la dialéctica escolástica desarrollada en las facultades de Artes y Teología, que procedía en base a la exposición de las *sententiae de auctoritates*; sin embargo, la ausencia de referencias no nos debe llevar a deducir que no manejara unos textos de la tradición que podía utilizar de manera más o menos libre, como complemento a sus argumentaciones¹². Así, en época más tardía, Ramon Llull se permite dar alguna referencia a lugares bíblicos¹³ o a autoridades académicas, como Egidio Romano, Ricardo de Mediavilla o Tomás de Aquino¹⁴.

El *Liber nouus de anima rationali*, como hemos dicho, analiza artísticamente un tema tradicional, de raigambre aristotélica, cuyo enfoque, nuevo y original, se propone como definitivo. El mismo título de la obra, como en el caso de otros libros suyos, es una declaración de intenciones: un «libro nuevo» para un tema de tradición clásica. La obra de Aristóteles es aludida a través del título¹⁵ y su temática¹⁶; pero no sólo hay alusión, también hay una referencia explícita en su interior, sólo una: la única *auktoritas* explícitamente mencionada en la obra es Averroes¹⁷, el Comentador de Aristóteles, de importancia capital en el desarrollo de la discu-

9 Carreras y Artau, T. y J., en su *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943 (reimpr. Barcelona/Girona, 2001), vol. 1, pp. 263-271, dedican todo un apartado al problema de la formación de Llull.

10 Bonner, A., «L'art lul·liana com a autoritat alternativa», en *Studia Lulliana*, 33 (1993), p. 31: «L'auktoritas d'aquest sistema residia en una Art rebuda de Déu, entorn a la qual l'autor (immediat) practicava una mena d'intertextualitat interior». Cf. también Bonner, A., «Ramon Llull i el rebuig de la tradició clàssica i patristica», en *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC. Palma, 1 al 4 de febrer del 1996*, Palma de Mallorca, Imprenta Esmert, 1997, pp. 373-385.

11 Anthony Bonner, en «L'art lul·liana com a autoritat...» resalta el siguiente pasaje de Llull, en el que éste se excusa en cuanto a su falta de autoridades: «Sed antequam ulterius procedamus, uolumus nos de aliquibus excusare, de quibus non intendimus pertractare. Et ista sunt, de quibus nullam faciemus mentionem, uidelicet auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes et etiam interpretationes. Ratio huius est, quia ista possunt in diuina pagina reperiri» (Ramon Llull, *Liber de praedicatione*, ROL IV, p. 11). La Biblia contiene, por tanto, esencialmente todo el conocimiento, según el autor.

12 Horacio Santiago-Otero y Klaus Reinhardt, en *La Biblia en la península ibérica durante la edad media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*, Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 2001, pp. 87-95, examinan la actitud de Llull respecto al uso de la Biblia a lo largo de su producción; también Jordi Pardo, en su artículo «Las auctoritates bíblicas en Ramón Llull: etapa 1304-1311», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 167-179, analiza el uso de las pocas, pero reiterativas, citas bíblicas por parte de Llull.

13 Ramon Llull, *Liber de praedicatione* (1304), ROL III-IV; *Liber praedicationis contra Iudaeos* (1305), ROL XII, pp. 1-78.

14 *De refugio intellectus* (1308), ROL XI, pp. 292, 296-304; *Excusatio Raimundi* (1308-1309), ROL XI, pp. 363-271; *Liber de conuenientia fidei et intellectus* (1309), MOG IV, p. 572.

15 Llull, en su obra *Doctrina pueril* (edición crítica de Joan Santanach i Suñol (NEORL VII), Palma, Patronat Ramon Llull, 2005, p. 203) se refiere a la obra aristotélica como el libro «De anima racional».

16 «La proposta de Llull era muntar un sistema de raonament substituïble al de l'estagirita, que el superà per la qüestió dels temes accessibles a l'intel·lecte humà, i que no s'oposà a la fe. Que concebia la seva Art com a substitució es dedueix fàcilment de l'ús de la paraula «nou» en el títol de tantes obres —*Logica noua*, *Metaphysica noua*, *Physica noua*, *De nouo modo demonstrandi*— que tracten temes clàssics del programa aristotèlic» (Bonner, A., «Ramon Llull i el rebuig...», en p. 83).

17 «(...) et ideo dixit male Auerois in hoc quod dixit quod omnes animae sunt de una, quod est impossibile secundum quod superius probauimus in hoc quod anima est de suis primis principiis et secundariis et de suamet essentia et non de alia, et quod est a creante et non a generante». *LAR IX.IX* (Cf. MOG VI, p. 438).

sión filosófica occidental sobre el alma, a quien Llull cita aquí por primera vez en sus escritos y de quien rebate la idea del intelecto único¹⁸. Así, salvo estos dos casos claros de intertextualidad, el tratado presenta una ausencia casi total de referencias explícitas a otros autores. Sin embargo, bajo la capa de superficie del texto se aprecian trazas de un mayor diálogo con la tradición. En efecto, la aparición reiterativa de la expresión «quidam sapiens», y la posibilidad de contemplarla como posible fórmula referencial, nos invita a ahondar en la cuestión de las posibles fuentes de esta obra de Ramon Llull. Curiosamente la fórmula aparece en otras dos obras cronológicamente cercanas, el *Arbor scientiae*, de 1296, y la *Declaratio Raimundi*, de 1298; los editores de ambas, como nosotros, se han mostrado interesados en identificar el posible destinatario de la alusión. A continuación veremos en qué contextos aparece dentro de estas dos obras y qué hipótesis se han considerado, para ver si éstas son válidas para ser aplicadas en el *Liber nouus de anima rationali*.

2.1. «Quidam sapiens» en el *Arbor scientiae* y la *Declaratio Raimundi*

El *Arbor scientiae* (ROL XXIV-XXV), fue escrito por Llull en Roma en 1296 y es una de sus obras más extensas e importantes. El símbolo del árbol en la obra representa todos los ámbitos del conocimiento, dispuestos de manera jerárquica. La aparición de la fórmula «quidam sapiens», seis veces en total, se concentra, sobre todo, en el árbol moral, donde se repite hasta cuatro veces¹⁹. El editor de la versión latina, Pere Villalba, escucha ecos de textos estoicos ciceronianos en las citas que acompañan a estas referencias: «Me refiero, concretamente, a los paralelos entre algún concepto de virtud luliano y el ciceroniano, relacionables, por lo que se refiere al autor latino, con sus definiciones sobre virtudes presentes en las obras *De senectute* y *De amicitia*»²⁰. Ajeno, sin embargo, a este lugar clásico, el mismo *sabio* aparece en otros dos contextos temáticos dentro del *Arbor scientiae*: uno que trata acerca del conocimiento de Dios, y el otro que defiende la jerarquía moral entre cristianos e infieles²¹. Como se puede apreciar, estos últimos ejemplos se muestran incompatibles con los tópicos de los textos ciceronianos, y en el caso de aceptar la tesis de su editor, tendríamos que considerar, como mínimo, dos autores distintos aludidos, uno clásico y otro medieval.

La *Declaratio Raimundi* (ROL XVII) fue escrita por Llull en París en 1298. En ella se discuten una a una las tesis prohibidas por el obispo de París Étienne Tempier en 1277, de manera que Llull exhibe su adhesión a la ortodoxia doctrinal de la Iglesia. La fórmula «quidam sapiens» aparece tres veces en el contexto insistente en Llull de la defensa y reafirmación de la

18 Cf. López Alcalde, C., «El *Liber de anima rationali*, ¿primera obra antiaverroísta de Ramon Llull?», en *Revista de llenguas y literatures catalana, gallega y vasca*, 15 (2010), pp. 345-359.

19 Ramon Llull, *Arbor scientiae*, ROL XXIV, p. 281, lín. 595-596: «Idcirco dicit quidam sapiens, quod patientia est quaedam uirtus, quae uincit et quae uincit non potest»; *ibid.*, p. 282, lín. 616-618: «Idcirco dicit quidam sapiens, quod humilitas magna uirtus non est, si descendat ut in bonitate ascendat, sed ut in infirmis, in quibus parum est de bonitate, consistat»; *ibid.*, p. 282, lín. 635-637: «Idcirco dicit quidam sapiens, quod crudelitas ex superbia nascitur, quae non considerat in minoritatibus, in quibus participant naturaliter quidam homines cum aliis»; *ibid.*, p. 284, lín. 679-681: «Idcirco dicit unus sapiens, quod homines filii constantiae fortes sunt, et plures habent amicos, per quos constantes sunt contra suos inimicos».

20 Villalba, P., «Reminiscencias ciceronianas en Ramon Llull», *Conuenit Selecta 7* (2001), pp. 81-86 (p. 81); y también en su introducción a la edición crítica (Ramon Llull, *Arbor scientiae*, ROL XXIV, p. 65*-67*).

21 Ramon Llull, *Arbor scientiae*, ROL XXV, p. 617, lín. 747-750: «Idcirco dicit quidam sapiens, quod sapientia Dei illa nescit, quae in actu non ueniunt, quoniam, si ipsa sciret, illa scibilia essent superflua et non essent scita secundum finem, quoniam nihil inde sequeretur»; *ibid.*, p. 623, lín. 913-915: «Idcirco dixit quidam sapiens, quod Christianus maiorem uirtutem acquirere potest, aut esse in maiori uitio secundum suam credentiam quam Saracenus uel Iudaeus, uel aliquis alius homo (...)».

concordancia de la fe y la razón²², y la cuarta aparición introduce un símil que explica de qué manera es posible que el hombre esté compuesto de cuerpo y alma²³.

El editor de la edición crítica de la *Declaratio*, Theodor Pindl-Büchel, sugiere como autor aludido tras el «quidam sapiens» al propio Ramon Llull²⁴, pero no identifica la obra o pasaje que pueda ser la fuente de la cita. La propuesta presenta, además, dos inconvenientes: por un lado, nos parece que contradice la imagen que Llull da habitualmente de sí mismo, quien, más que como «sabio», suele presentarse como un «indignus seruus eius et insufficiens procurator infidelium»²⁵. Por otro lado, sabemos que nuestro autor no evita proporcionar referencias y citas de sus otras obras, más bien al contrario. Como señala Anthony Bonner, Llull teje entre sus composiciones una red «endoreferencial» explícita²⁶; el propio *Liber nouus de anima rationali* cita hasta cuatro obras suyas, el *Liber de articulis fidei*, la *Tabula generalis*, el *Liber de affatu* y *Ars inuentiua*.

2.2. «Quidam sapiens» en el *Liber nouus de anima rationali*: nuevas propuestas

A nuestro parecer, las cuatro citas introducidas por «quidam sapiens»²⁷ en el *Liber nouus de anima rationali* deben ser rastreadas dentro del discurso filosófico de su época. Como afirmaba Steenberghen, lo que acontecía en París se difundía rápidamente por los centros de saber de toda la Europa católica²⁸. La preocupación de Llull por desarrollar una nueva «ciencia» no podía ignorar el pensamiento que generaban en aquel momento, en relación al tema discutido, los grandes maestros, como Tomás de Aquino, cuya obra tuvo una rápida divulgación entre los centros de saber cristianos. Detenerse en preguntarse por su posible influencia en la obra filosófica de Llull es una parada necesaria. El tema del alma es un lugar recurrente en muchas de las obras del Aquinate, de manera monográfica (el *Comentario al De anima* de Aristóteles o las *Cuestiones disputadas*) o en sus composiciones de carácter más general, como el *Comentario a las Sentencias* o la *Suma teológica*. ¿Es posible que Llull hubiese tenido en cuenta la obra del Aquinate al componer el *Liber nouus de anima rationali*? Llull pudo entrar en contacto con las obras importantes del Aquinate, no sólo durante sus viajes a ciudades europeas, sino

22 Ramon Llull, *Declaratio Raimundi*, ROL XVII, p. 282, lín. 28-33: «Et ideo fides est una communis conceptio uirtuosa et uerus habitus, in quo intellectus habet passionem et uoluntas actionem; secundum quod dicit quidam sapiens, quod intellectus et uoluntas aequalitatem habent per fidem, intellectus scilicet per passionem et uoluntas per actionem»; *ibid.*, p. 283, lín. 69-72: «Idcirco dicit quidam sapiens, quod ingrediens ad scientiam philosophiae per habitum fidei potest in breuiori tempore esse philosophus et habere magnum intellectum quam ille qui ingreditur ad ipsam sine habitu fidei»; *ibid.*, p. 373, lín. 26-31: «Vnde quidam sapiens ait, quod quia uoluntas semper est libera in uolendo, quando accidit, quod intellectus de Deo aliquam ueritatem attingit per rationem necessariam, uoluntas intellectui imperare potest, ut dimittat illud attingere necessarium, quia ipsa uoluntas supponere uult per fidem hoc, quod intellectus attingebat per rationem».

23 *Ibid.*, p. 276, lín. 12-14: «Idcirco dicit quidam sapiens, quod, quia artifex in mechanicis non agit cum quantitate continua, sed discreta, naturaliter agere non potest».

24 En el aparato crítico que corresponde a los pasajes citados, el editor señala: «Haec sententia ipsius Raimundi esse uidetur».

25 Citamos este tópico de Ramon Llull según la *Disputatio fidelis et infidelis*, MOG IV, p. 377.

26 A. Bonner habla de sistema «exoreferencial» y «endoreferencial»; éste último sería el utilizado por Llull, basado en una intertextualidad interior, no sustentado en *autoritates* externas (Bonner, A., «L'art lul·liana com a autoritat...», p. 25).

27 «Un savi» en la versión catalana (*Libre de home. Libre de ànima racional. Libre del àngels*, ed. Miquel Tous Gayà y Rafel Ginard Bauçà, ORL XXI, Palma de Mallorca, Comissió Editora Lulliana, 1950).

28 Van Steenberghen, F., *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966, p. 78: «Les mouvements d'idees qui agitent l'université de Paris se répandent rapidement dans tous les milieux scolaires et dominant presque toute la vie intellectuelle de l'Europe catholique».

también tempranamente, en Mallorca: la biblioteca de La Real, que parece que era bastante deficitaria en cuanto a número de volúmenes, contiene ya la *Summa Theologiae* en 1301, según un catálogo de la época²⁹; además, pasajes de las dos *Summae*, *Theologiae* y *Contra gentiles*, aparecen citados en su obra³⁰, y es probable que ideas del Aquinate influyeran o fuesen utilizadas por Llull, siempre que fuesen coherentes con su Arte³¹. Desde esta perspectiva, cabe preguntarse si es posible localizar, en las obras tomistas, pasajes parecidos a los que dan las ideas introducidas por «quidam sapiens». Sin ser idénticos, la obra del Aquinate sí nos ofrece planteamientos parecidos a los que ofrece el tratado luliano:

1.º «quidam sapiens»

La primera referencia aparece en la octava parte del tratado de Llull, parte en que se analizan las cuestiones del alma relacionadas con el lugar (*ubi*). En este caso, se cuestiona cuál es el lugar que aloja el vicio y el pecado. El alma, y no el cuerpo, es la respuesta:

«Vitium animae comprehendit et determinat uitium corporis in maiortate, quia in peccare maior est actus animae quam actus corporis, sicut in uoluntate, in qua est maior amare quam odire. Et ideo dicit *quidam sapiens*, quod sicut odire est consequentia de amare, quod sic peccatum corporis est consequentia peccati actualis animae».³²

Asímismo, para Tomás de Aquino el pecado actual es aquel «quod ab anima deriuatur ad membra corporis»³³ y también en el *Comentario a las Sentencias* (II d35, q1, a1, arg1) exhibe un planteamiento parecido al de Llull: los vicios y, en general, los hábitos pertenecen al alma y, por lo tanto, también el pecado:

«Ad quantum sic proceditur. Videtur quod peccatum non consistat in actu exteriori. Quia, ut in *Lib. de Somn. et Vigil.* dicitur, cuius est potentia, eius est actus; et eadem ratione cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus uirtutis uel uitii non est in corpore, sed in anima. Ergo nec actus peccati erit actus corporis, sed animae».

2.º «quidam sapiens»

La segunda referencia aparece también en la parte octava del *LAR*, en la sección de las *quaestiones*, donde se pregunta si la potencia activa del alma contiene su simple acto:

«Quaestio: Potentia actiua continet suum actum simplicem? Solutio: (...) sicut forma, quae comprehendit materiam per modum actionis, potentia actiua comprehendit suum simplicem actum, sed, in quantum in actu habet passiones, non comprehendit illum actum, in tantum quod sit extra ipsas passiones, quoniam si ipsas comprehenderet, esset actus in terminatione intelligibilitatis, et esset obiectum intellectum et non intelligibile. Et ob hoc dicit *quidam sapiens*, quod, in quantum obiectum est intellectum, est

29 Hillgarth, en su estudio acerca de esta biblioteca, nos habla de la popularidad de Tomás de Aquino entre los monasterios del Cister, y no descarta que La Real tuviese más obras de él. Cf. Hillgarth, J. N., *Una biblioteca cisterciense medieval: La Real (Mallorca)*, Barcelona, Balmesiana, 1960.

30 *Ars compendiosa* (ROL XIII), p. 230-231 y distintas cuestiones en la *Excusatio Raimundi* (ROL XI).

31 Vincent Serverat, en «L'«irrisio fidei» chez Raymond Lulle et s. Thomas d'Aquin», en *Revue thomiste*, 90/3 (1990), pp. 436-448, demuestra la influencia del Aquinate en la evolución del pensamiento de Llull en relación a la demostración por la razón de los misterios de la fe.

32 *LAR* XX.X (cf. MOG VI, p. 462).

33 Tomás de Aquino, STh I-II, q81, a1, concl.: «sicut peccatum quod ad anima deriuatur ad membra corporis, dicitur actuale».

simplex actus potentiae actiuae comprehensus, et in quantum est intelligibile, non est comprehensus et est ad comprehendendum».³⁴

Tomás de Aquino, quien caracteriza el acto de entender, igual que el sabio de Llull, como «simplex actus intellectus»³⁵, en el primer libro del *Comentario a las Sentencias* (d35, q1, a1, ad 3) habla de manera parecida acerca del acto de conocimiento, que relaciona la potencia activa con el objeto inteligido, formando en verdad un único inteligir:

«Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliquid est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliquid differt; in aliquibus uero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species eius denudatur ab omnibus appenditiis materiae per uirtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia».

Ramon Llull está de acuerdo con este planteamiento a favor de una única sustancia intelectual: la potencia, en tanto que activa, comprende el acto simple, de igual manera que la forma comprende la materia por el modo de acción, pero no por el modo de la pasión. El acto simple relaciona la potencia activa intelectual al objeto inteligible (*potentia-obiectum-actus*)³⁶. Esta idea es el resultado de la aplicación de la teoría de los correlativos luliana en el interior de las potencias del alma.³⁷ El tema de fondo parece ser la cuestión aviceniana de los distintos tipos de intelectos que son, tanto para Tomás de Aquino como para Ramon Llull, facultades de un mismo intelecto, y no entidades diferentes.

3.^{er} «quidam sapiens»

La siguiente aparición de «quidam sapiens» se da en la novena especie del *LAR*, en la que responde a la pregunta por el modo (*quomodo*). El fragmento hace referencia a la diferencia entre el ángel y el alma:

«Quaestio: Angelus et anima, quomodo sunt differentes? Solutio: (...) Et ideo dicit *quidam sapiens* quod anima non est ita nobilior sicut angelus, quoniam in ipsa non quiescunt sua principia secundum finem suae speciei, sed secundum finem speciei hominis, et in substantia angeli quiescunt sua principia in fine substantiae, in quantum angelus est propter hoc ut sit et non quod sit pars alterius, quod sit superius. Est ergo differentia inter angelum et animam secundum modum existentiae, quem diximus, et etiam secundum modum agentiae, quoniam angelus per unum modum attingit obiecta, et anima per alium, quoniam angelus in suis similitudinibus attingit obiecta extrinseca absque multiplicatione specierum illorum et quod ipsas ponat intus se ipsum, secundum quod in se ipso illas accipit (...)»³⁸

34 *LAR* XX.q.7 (cf. MOG VI, p. 463).

35 Tomás de Aquino, *STh* I-II, q8, 12, concl.: «intelligere nominat simplicem actum intellectus».

36 Cf. Ramon Llull, *Liber de potentia, obiecto et actu*, edición crítica, estudio introductorio y traducción de Núria Gómez Llauger, tesis dirigida por P. Villalba Varneda, Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2009.

37 En relación a esta teoría, central en la filosofía luliana, véase Gayà, J., *La teoría luliana de los correlativos, Historia de su formación conceptual*, Palma de Mallorca, Impresos Lope, 1979.

38 *LAR* XXI.q.3 (cf. MOG VI, p. 465).

Tomás de Aquino, también considera que la «uita angeli est nobilior quam animae»³⁹, distinguiendo, en el segundo libro del *Comentario a las Sentencias* (d3, q3, a3, ad3,4), el ángel del alma en los siguientes términos:

«Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, quanto aliquis angelus est superior, tanto plura una specie cognoscere potest; nullus tamen est in quo oporteat secundum numerum indiuiduorum species multiplicari; quia per unam speciem omnia indiuidua illius speciei cognoscit, et illa species efficitur propria ratio huius uel illius secundum respectum ad hoc uel ad illud, per modum quo ideae in intellectu diuino multiplicantur: et ita neque intellectus angeli intellectui diuino aequabitur, neque infinitae species in intellectu angeli erunt. Relationes autem quae consequuntur actus rationis uel intellectus, in infinitum multiplicari, non est inconueniens / Ad quartum dicendum, quod per species sibi a creatione inditas cognoscunt angeli causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur uel simpliciter, uel ut frequenter (...)

Ambos autores conciben en esta ocasión la cuestión de modo similar: en general, la naturaleza simple del ángel es más noble que la del alma, a pesar de ser ambos sustancias espirituales. Además, también se distinguen entre sí por el modo de conocer, puesto que los ángeles contienen las especies desde el momento de la creación, sin necesidad de llegar a ellas a través de los particulares. El problema del conocimiento de las sustancias separadas (Dios, ángeles, alma) forma parte también del debate filosófico-teológico de la época.

4.º «quidam sapiens»

El último pasaje donde aparece «quidam sapiens» se localiza precisamente en la última parte del *LAR*. En ella, Llull trata de la instrumentalidad (*cum quo*): el odio no puede existir sin que exista el amor:

«Anima, cum amare, producit odire, et ideo cum antecedente mouet et producit consequens, cum sit ita quod odire sit consequens amandi. Quare dicit *quidam sapiens* quod si amare non esset, odire non esset, et non conuertitur quod antecedens sit per consequens, quoniam nullum odire mouet et producit amare, sicut in Deo, in quo non stat simpliciter odire, nec in angelo nec in anima beata».⁴⁰

Tomás de Aquino en la *Suma teológica* (I-II, q29, a2, concl.) concibe la cuestión de manera muy parecida; el amor es antecedente y causa del odio:

«Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amor consistit in quadam conuenientia amantis ad amatum, odium uero consistit in quadam repugnantia uel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conueniat, quam quid ei repugnet, per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptiuum uel impeditiuum eius quod est conueniens. Vnde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur conuenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur».

Según ambos autores, sólo puede haber odio si antes hay amor, puesto que en la voluntad, que es la facultad del amor, está antes la conveniencia de lo que ama a lo amado, que su rechazo. El odio es, por tanto, privación de amor para los dos pensadores y, como tal, inexistente en el ser supremo que es Dios, pura perfección.

39 Tomás de Aquino, *In II Sent* d8, q1, a1, ar4.

40 *LAR* XXIII.X (cf. *MOG* VI, p. 471).

Esta comparación entre los autores sugiere que las obras del Aquinate o, al menos, escritos relacionados con su contexto doctrinal, probablemente formaron parte de las lecturas de Llull, mostrando que Llull tuvo conocimiento, ya en 1296, de los temas en debate en el mundo universitario. Una de estas polémicas, la que giraba en torno al averroísmo latino, establecerá un nuevo punto de convergencia entre las posturas de Tomás de Aquino y un Ramon Llull de época algo posterior⁴¹, en una disputa cuyas notas empiezan a dejarse oír ya en el *Liber nouus de anima rationali*, y que nos proporcionan nuevos argumentos en favor de la de coherencia de la obra luliana y el discurso psicológico de finales del siglo XIII.

3. EL STATUS QUAESTIONIS SOBRE EL ALMA EN EL SIGLO XIII Y LOS TEMAS DEL TRATADO LULIANO

En efecto, la lucha contra el averroísmo latino o aristotelismo heterodoxo⁴², sostenido sobre todo por Sigerio de Brabante en la facultad de Artes, fue uno de los puntos de convergencia entre Tomás de Aquino y el autor del *Liber nouus de anima rationali*, preocupados ambos por la compatibilidad de los contenidos de la fe con el pensamiento cristiano. El aristotelismo, aparentemente poco compatible con las ideas de la fe, se ve sometido a continuas prohibiciones por parte de las autoridades de la Iglesia⁴³, aunque nada evita que sufra un proceso de implantación de carácter irreversible en la Universidad de París, donde empieza a hacerse patente una verdadera divergencia de tendencias. Así, la facultad de Artes se especializa en el estudio y comentario de Aristóteles y Averroes⁴⁴ y deja los aspectos de carácter teológico fuera del ámbito del análisis sistemático; la facultad de Teología, también influida inevitablemente por el pensamiento aristotélico-averroísta, es la sede donde se expone la «ciencia sacra» cristiana, de tradición agustiniana. Buenaventura es una de las figuras más importantes de esta tendencia: consciente de esta doble y polémica orientación, él mismo influido, sin embargo, por la terminología e ideas aristotélicas, ejerció una belicosa oposición a lo que él consideraba los límites y errores de la filosofía pagana⁴⁵. A su vez, el agustinismo de carácter eminentemente neoplatónico tiene también su desarrollo y seguidores; su discurso voluntarista armonizaba mejor con una visión más cristiana y por ello su despliegue quedó más vinculado al pensamiento monacal.

Al otro extremo de esta postura, que arraigó en los *studia* franciscanos principalmente, la facultad de Artes, como decimos, recorría los caminos abiertos por la lectura del tratado aristotélico y el comentario de Averroes. El averroísta Sigerio de Brabante, en sus *Quaestiones in IIIum De anima* (obra anterior a 1270) sostiene doctrinas filosóficas de implicaciones difícilmente aceptables para la fe cristiana: un intelecto eterno, separado, unido a los cuerpos individuales sólo de manera accidental. Sigerio, sin embargo, asume una posición doctrinal más prudente tras la condena de Tempier, defensora de la doctrina neoagustiniana, pero tam-

41 Hay una veintena de obras consideradas plenamente antiaverroístas, a partir de 1309; sin embargo, también es considerada comúnmente antiaverroísta la *Declaratio Raimundi*, de 1298.

42 En Van Steenberghen, F., *o.c.*, pp. 356-412, el estudioso contextualiza la campaña antiaverroísta de Ramon Llull.

43 Las condenas más importantes son las del obispo de París, Étienne Tempier, en 1270 y 1277. Cf. Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires, 1977.

44 Se conoce sobre todo al Averroes filosófico, con su teoría controvertida del intelecto material y su presunta doctrina de la doble verdad; sus escritos teológicos no habían sido traducidos.

45 Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam, 1995, p. 346.

bién tras la belicosa oposición de Tomás de Aquino. El Aquinate, en efecto, escribió el libro *De unitate intellectus* con el propósito de contradecir su idea más controvertida, la de la unidad del intelecto, de inspiración averroísta. Precisamente en relación a esta idea y con el mismo propósito, Llull establece, como hemos dicho, la única referencia explícita a otro autor en el *Liber nouus de anima rationali*, la mención a Averroes. Sin embargo, en el tratado luliano se plantean más cuestiones: además de esta polémica, Llull recoge y da respuesta a muchos de los tópicos que se discutían. Las *Quaestiones disputatae de anima (QDA)* de Tomás de Aquino, que son el resultado de una labor de profundización y ampliación en el comentario de la obra aristotélica, nos proporcionan todo un elenco de cuestiones, y en ellas podemos encontrar muchos de los tópicos que, en relación al alma, también son planteados y analizados en el *LAR*.

A continuación ofrecemos una relación entre las cuestiones tratadas en las *Quaestiones disputatae de anima (QDA)* y algunos de los pasajes del *Liber nouus de anima rationali* donde se analizan las mismas temáticas:

- *QDA* q1: Vtrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid (= *QDA* q6).⁴⁶
- *QDA* q2: Vtrum anima humana sit separata secundum esse a corpore.
- *QDA* q3: Vtrum intellectus possibilis, siue anima intellectiua, sit una in omnibus = *LAR* IX.IX; IV.q.8.⁴⁷
- *QDA* q4: Vtrum necesse sit ponere intellectum agentem = *LAR* V.q.6.⁴⁸
- *QDA* q5: Vtrum intellectus agens sit unus et separatus (= *QDA* q3).⁴⁹
- *QDA* q6: Vtrum anima sit composita ex materia et forma = *LAR* IV.q.3.⁵⁰
- *QDA* q7: Vtrum Angelus et anima differant specie = *LAR* XXI. q.3.⁵¹
- *QDA* q8: Vtrum anima rationalis tali corpori debeat uniri quale est corpus humanum = *LAR* I.I.⁵²
- *QDA* q9: Vtrum anima uniatur materiae corporali per medium Cf. *LAR* VI.q.3.⁵³
- *QDA* q10: Vtrum anima sit tota in toto corpore, et in qualibet parte eius = *LAR* VI.q.2.⁵⁴
- *QDA* q11: Vtrum in homine anima rationalis, sensibilis et uegetabilis sit una substantia = *LAR* IV.q.10.⁵⁵

46 Esta pregunta queda contestada en la q6 de más abajo: el alma es sustancia espiritual inmortal, compuesta de forma y materia espiritual.

47 *LAR*: «(...) et ideo dixit male Auerrois in hoc quod dixit quod omnes animae sunt de una, quod est impossibile secundum quod superius probauimus in hoc quod anima est de suis primis principiis et secundariis et de suamet essentia et non de alia, et quod est a create et non a generante» (Cf. *MOG* VI, p. 438).

48 *LAR*: «Quaestio: Vtrum speciem, quam intellectus multiplicat et acquirit, habeat intellectus agens aut intellectus possibilis uel ambo?» (Cf. *MOG* VI, p. 429).

49 Como hemos dicho, Llull no concibe intelecto posible e intelecto agente como entidades distintas.

50 *LAR*: «Anima est forma corporis, ut praediximus, sed quo ad se ipsam non est forma, sed ex forma et materia est» (Cf. *MOG* VI, p. 426).

51 *LAR*: «Anima et angelus, quomodo sunt differentes?» (Cf. *MOG* VI, p. 465).

52 *LAR*: «In corpore illius hominis, qui suum finem in Deo per beatitudinem attingit, consequuntur earum finem caeterae creaturae corporales in Deo per illud corpus humanum beatum atque glorificatum (...) Oportet ergo quod sit substantia spiritalis coniuncta corpori humano, quam uocamus siue denominamus animam rationalem, propter hoc, ut corporales creaturae finem habeant, in quo consequantur quietem» (Cf. *MOG* VI, p. 416).

53 *LAR*: «Vtrum anima coniuncta cum corpore sit simplex» (Cf. *MOG* VI, pp. 431).

54 *LAR*: «Sed quia anima per se ipsam diuisibilitatem, extensitatem, et quantitatem corporalem non habet, est tota in qualibet corporis parte, quia sua bonitas naturalis non est nisi una, et per totam est substantiam. Oportet ergo ipsam esse per totum corpus» (Cf. *MOG* VI, p. 431).

55 *LAR*: «Tres sunt species uitae, scilicet uegetatiua, sensitua et intellectiua. Non est anima uita uegetatiua nec sensitua, cum substantia sit spiritalis nec est uita spiritalis, cum sit ita, quod uita sit una suarum partium per quam omnes aliae partes uiuunt siue sunt uiuae» (Cf. *MOG* VI, p. 427).

- QDA q12: Vtrum anima sit suae potentiae = LAR IV.q.4.⁵⁶
- QDA q13: De distinctione potentiarum animae, utrum uidelicet distinguantur per obiecta = LAR XXI.q.2.⁵⁷
- QDA q14: De immortalitate animae humanae, et utrum sit immortalis = LAR III.I.⁵⁸
- QDA q15: Vtrum anima separata a corpore possit intelligere = LAR XVII.q.8.⁵⁹
- QDA q16: Vtrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas = LAR XXI.q.5.⁶⁰
- QDA q17: Vtrum anima separata possit intelligere substantias separatas = LAR XXI.q.4.⁶¹
- QDA q18: Vtrum anima separata cognoscat omnia naturalia = LAR XXIII.q.3.⁶²
- QDA q19: Vtrum potentiae sensitiuae remaneant in anima separata = LAR III.q.6.⁶³
- QDA q20: Vtrum anima separata singularia cognoscat.
- QDA q21: Vtrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo = LAR XIX.q.8.⁶⁴

Ambas obras comparten, como vemos, muchos puntos en relación a la problemática acerca del alma racional. Ello, no impide, sin embargo, que se acerquen a ella metodológicamente de manera divergente y desde distintos paradigmas filosóficos, que han de proporcionar, consecuentemente, respuestas distintas a muchas cuestiones. Si tomamos como ejemplo

56 LAR: «Quaestio: Vtrum anima sit sua potentia. Solutio: Nulla anima potest esse sua potentia (...)» (Cf. MOG VI, p. 426).

57 LAR: «Quaestio: Tres potentiae animae, quomodo sunt differentes? Solutio: (...) Et sic ipsae tres potentiae animae sunt differentes ratione differentium obiectorum, sicut recolibilitas, intelligibilitas et amabilitas; et sunt differentes per se ipsas, in quantum recolitiuitas, intellectiuitas et amatiuitas sunt differentes genere» (Cf. MOG VI, p. 465).

58 LAR: «Anima est immortalis per suam propriam naturam, quam habet per creationem, in quantum non est creata ex contrariis, ut iam diximus. Quoniam, sicut sol est incorruptibilis et suus claror est permanens, quia creatus est absque contrariis partibus, ita anima est immortalis et suae proprietates naturales sunt permanentes, ideo quia non est ex contrariis» (Cf. MOG VI, p. 423).

59 LAR: «Quaestio: Anima separata, quomodo potest intelligere postquam non inquirat species cum organiis corporalibus in temporis successione? Solutio (...) Simili modo anima separata, postquam acquisiuit species cum organis, non habet necessitate illa ad intelligendum, et in speciebus, quae sibi remanent, attingit illas, quae desiderat» (Cf. MOG VI, p. 456).

60 LAR: «Quaestio: Vna anima, quomodo intelligit aliam? Solutio: Responso huius quaestionis stat in solutione quaestionis supradictae, si animae sunt separatae. Sed si sunt coniunctae, intelligunt se cum medio, scilicet per opera corporis, sicut anima Petri, quae per sonum lyrae, quam resonat Guillelmus, attingit notam quam ipse Guillelmus habet in sua anima» (Cf. MOG VI, p. 466).

61 LAR: «Quaestio: Angelus et anima, quomodo se intelligunt? Solutio: Inter similitudinem et similitudinem sunt dispositio et finis et proportio et concordantia. Et angelus et anima sunt similes in natura spirituali et essentiali et in specie, et ex istis similitudinibus procedit lumen unius ad alterum in quo se intelligunt, amant et recolunt (...)» (Cf. MOG VI, p. 466).

62 LAR: «Quaestio: Anima separata cum quo discernit inter album et nigrum, cum sit ita quod non habeat oculos? Solutio: Secundum quod iam diximus, species innatae exitae extra, redeunt per impressionem actuum extrinsecorum, acquisitae in potentiis interioribus, quae lucratae sunt habitus extrinsecos, sicut una littera cerae, quae differt ab alia littera per differentiam, quam litterae sigilli in cera posuerunt» (Cf. MOG VI, p. 471).

63 LAR: «Quaestio: Vtrum mortuis organis corporalibus, moriantur potentiarum actus animae. Solutio: Faber, qui cum martello clauum facit, uult ipsum facere, postquam ipsum facit, et si forte perdit martellum, ex hoc non sequitur quod ipse non uelit facere clauum nec nesciat facere. Remanet ergo ferrariae habitus in animae potentiis, quamuis perdantur ferrariae instrumenta» (Cf. MOG VI, p. 424).

64 LAR: «Quaestio: Anima, quae est in inferno, est collocata in igne? Solutio: Nulla substantia spiritualis est collocata in igne corporali per contactum, secundum quod diximus, sed, sicut anima est creata in loco ut habeat ubi sit et in tempore ut habeat principium, ita est collocata in igne infernali ut in illo loco poenam patiat» (Cf. MOG VI, p. 461).

la cuestión 6, «Vtrum anima sit composita ex materia et forma», acerca de la materialidad o no del alma racional, ambos autores llegan a conclusiones distintas, discrepancia ocasionada por una concepción del significado de materia no unívoco: como cuerpo (Tomás de Aquino) y como principio pasivo (Ramon Llull). Para defender su postura, Tomás de Aquino hace uso del método escolástico a través de la cita de *auctoritates* como Aristóteles, Boecio, San Agustín, etc. y los contraresta con una deducción al absurdo, que llevaría a aceptar infinitas formas y materias. Su argumentación, que va en contra de la materialidad, se apoya en dos argumentos: 1.º La materialidad implica corporalidad y no es posible que el alma sea corpórea; 2.º La composición de materia y forma del alma generaría una especie diferente a la especie humana, y la forma sería forma del alma, no del cuerpo. Siendo así, el cuerpo también estaría compuesto de forma y materia, y la unión de cuerpo y alma únicamente podría darse por un tercer elemento y no sería sustancial. El alma es, por lo tanto, sólo forma y, puesto que carece de materialidad, es incorruptible y subsiste por sí misma. Ésta es la conclusión del Aquinate. La no materialidad del alma, por tanto, sólo aparentemente contradice la opinión de las autoridades antes citadas; el Aquinate muestra cómo, en realidad, hay concordancia entre ellos y su conclusión. Es éste un ejemplo del *modus operandi* de la dialéctica escolástica, que trata de compatibilizar las distintas opiniones de las *auctoritates*.

Un proceder diferente es utilizado por nuestro autor. Ramon Llull responde a la cuestión en la parte que investiga acerca de la quiddidad: el alma racional, además de forma para el cuerpo, es una sustancia espiritual; tiene una forma sustancial a causa de sus principios activos, que constituyen una común actividad memorativa, intelectual y amativa; pero también es material a causa de su potencial pasivo, que constituyen la memorabilidad, inteligibilidad y amabilidad, pasiones del alma, que son, por lo tanto, la materia espiritual del alma⁶⁵. El principio activo significa la forma y el pasivo, la materia; el acto, la unión de ambos. *Forma-materia-coniunctio* o, más bien, *potentia-obiectum-actus*, tríada de cuño luliana que resalta el aspecto dinámico, y que se vuelve clave en el periodo de madurez de su pensamiento.

Como vemos, en ésta y en las demás cuestiones Ramon Llull opera desde su metodología de alcance general, los principios del Arte, los cuales son aplicables especialmente dentro de la problemática psicológica. Como afirma Jordi Gayà, Llull expone y desarrolla metódicamente, en el *Liber nouus de anima rationali*, la «estructuración correlativa del alma humana»⁶⁶, que es reflejo de la estructura trinitaria de herencia agustiniana, a lo que añade el apriorismo de las dignidades (conceptos generales, aceptados por todos los creyentes de las tres religiones del Libro). De este modo, la presencia de la influencia escolástica queda cubierta y transformada por su propio sistema⁶⁷.

65 LAR IV.q.3 (Cf. MOG VI, p. 426): «Quaestio: Cum anima sit ex materia et forma, quomodo potest esse forma? Quoniam si est forma, pars et suum totum conuertuntur. Solutio: Anima est forma corporis ut praediximus, sed quo ad se ipsam non est forma, sed ex forma et materia est. Forma est in quantum est de parte substantiali bonificatiua et de parte substantiali magnificatiua, et sic de aliis substantialibus suis principiis. Et omnes istae actiuitates constituunt communem actiuitatem memoratiuam et aliam intellectiuam et alteram amatiuam. Et omnes istae communes actiuitates constituunt unam communem actiuitatem, quae animae forma est. Et hoc idem de potentiis passiuis, uidelicet unam bonificabilitatem, magnificabilitatem et alia principia naturalia et substantialia, quae tres communes passiones constituunt, quae sunt memorabilitas, intelligibilitas et amabilitas, et omnes istae tres passiones constituunt unam communem passionem, quae est substantialis spiritualis materia et de ipsa et de forma, quam diximus, est anima».

66 Gayà, J., o.c., p. 118.

67 *Ibid.*, pp. 220-228.

3. CONCLUSIÓN

En este artículo hemos tratado de acercarnos a las algunas de las posibles fuentes o influencias de la tradición latina coetánea recogidas en el *Liber nouus de anima rationali*. La reflexión sobre el «quidam sapiens» nos ha servido para afiliar el tratado al discurso psicológico de la época, y en especial para relacionarlo con las doctrinas del doctor Angélico, con quien Llull compartía algo más que su siglo, como por ejemplo el interés de los dos por favorecer la causa misionera a través de la obra escrita, y el rechazo a ciertas doctrinas en el mundo cristiano, como la del averroísmo, cuya influencia ambos consideraban equivocada y perjudicial. Sus propósitos, sin embargo, fueron desempeñados de distinto modo: Tomás de Aquino, a través del modo disputativo de la universidad, adaptado a sus géneros y estilos, desde una tradición escolástica asimilada y sublimada. Llull desde su Arte, según su sistema de exposición y de análisis general, haciendo gala de un género propio que quiere ser válido, no sólo para el tema del alma racional, sino para todas las esferas de conocimiento, a través de sus preguntas por el *utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo, cum quo*; con las que, de manera sistemática, procede a responder a la problemática planteada por la tradición, además de otros aspectos que considera dignos de análisis.

Situaremos, en definitiva, por temática y tópicos tratados, el *Liber nouus de anima rationali*, no sólo dentro del marco de las obras lulianas artísticas sino, de manera más general, dentro (aunque en *estilo libre*) de la tradición de los comentarios al *De anima* de Aristóteles, en concreto los de su tercer libro, y relacionado, especialmente, con el género escolástico de las *quaestiones*.

Celia López Alcalde
urantias78@hotmail.com

Recibido: 23 abril 2011
Aprobado: 10 mayo 2011