

Ontología del alma y facultades de conocimiento. Alma, cuerpo y conocimiento en la obra psicológica de Ramon Llull

*Ontology of the soul and faculties of knowledge.
Soul, body and knowledge in Ramon Llull's psychological work*

CELIA LÓPEZ ALCALDE

Instituto de Filosofía
Universidade do Porto
4150-564 Porto (Portugal)
Celialopez@letras.up.pt

Abstract: In this article we present a comparison of the psychological and epistemological theories of Ramon Llull with philosophical doctrines of the 13th century. For this purpose, the *Liber novus de anima rationali* serves as the main reference because it is the only work by Ramon Llull which deals with the soul in an Aristotelian framework.

Keywords: Ramon Llull, *Liber novus de anima rationali*, Aristotelism, Medieval psychology.

Resumen: El artículo que a continuación presentamos pretende insistir en la conveniencia del trabajo comparativo entre la doctrina psicológica y epistemológica según Ramon Llull y las doctrinas proporcionadas por la tradición filosófica del siglo XIII. Para ello, el *Liber novus de anima rationali* se convierte en referente al tratarse de la única obra de Ramon Llull que trata del alma desde los parámetros de la tradición aristotélica.

Palabras clave: Ramon Llull, *Liber novus de anima rationali*, aristotelismo, psicología medieval.

RECIBIDO: ENERO DE 2015 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2015

DOI: 10.15581/009.49.1.73-95

ANUARIO FILOSÓFICO 49/1 (2016) 73-95
ISSN: 0066-5215

INTRODUCCIÓN. EL MARCO ARISTOTÉLICO Y SU EVOLUCIÓN
CRISTIANIZANTE

La confluencia en la figura de Ramon Llull de ciertos rasgos notorios ha conseguido transmitir la figura del mallorquín como, sobre todo, el resultado particular de una vida desenvuelta en los cruces culturales, religiosos, lingüísticos. Desde el punto de vista literario se ha valorado especialmente su talento para desarrollar temas y géneros, además de su inventiva para nuevas formas en el lenguaje, no solo en terrenos más lúdicos sino también dentro del ámbito de la especulación. En el terreno concreto de la filosofía, el pensamiento de Ramon Llull ha recibido el apelativo de “filosofía laica”, debido a su no-formación según los estandartes del sistema universitario, un sistema al que sí pertenecieron los grandes nombres de la historia de la filosofía en época tardo-medieval¹. Sin ser impertinente, la caracterización de su pensamiento como “filosofía laica”, proporciona a menudo el inconveniente preliminar de juzgar su pensamiento al margen de la tradición, no favoreciendo, así, su entroncamiento con la historia de la filosofía medieval. Uno de los factores más influyentes de esta limitación hermenéutica lo constituye, en gran medida, la intención con la que Llull redacta el conjunto de su obra, la conversión de los infieles y el afianzamiento de los propios cristianos en la fe. Esta finalidad última ha condicionado la valoración de las desnudas intuiciones filosóficas por parte de Ramon Llull². Por otro lado, desde el punto de vista de la historia

1. Sobre la formación intelectual de Ramon Llull, cf. T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1939-1943 [reimpr. Barcelona/Girona, 2001]) vol. 1, 263-271; Cf. J. BATALLA, *Ego, qui sum laicus*, “*Studia Lulliana*” 48 (2008) 69-92.

2. “Los interesados en el pensamiento medieval suelen renunciar a la lectura luliana con cierto malestar. Parece que tienen dificultades para elaborar una interpretación consistente del pensamiento de Ramon Llull desde un punto de vista filosófico. Esta especie de ilegibilidad no preocupa a los lulistas para los que el Arte es un método o un “saber dialéctico”/demostrativo al servicio de la exposición teológica, antes que una peculiar subversión de los problemas y los conceptos filosóficos más recurrentes de la tradición medieval”. J. HIGUERA, *Física y teología. Atomismo y movimiento en el Arte Luliano* (Círculo rojo, 2014) 23.

de la transmisión de las ideas filosóficas, la producción filosófica lulliana se sitúa al margen del *modus procedendi* canónico, que operaba con recurso a la intertextualidad y a la citas de autoridades. Llull cita muy pocas veces los nombres de otros pensadores y no es fácil detectar alusiones a otros textos³. Por estos motivos, las ideas de Llull se suelen analizar en función del lugar que ocupan dentro de su propio sistema, pero no en comparación sistemática con el desarrollo de la ciencia contemporánea, y de la evolución histórica de las ideas.

Pasa esto con la teoría lulliana del alma y con su concepción sobre el alcance y límite de la epistemología. Ella se encuadra generalmente dentro de una cosmovisión general, del mundo, del hombre y de Dios, basada en la *analogia entis* y en el desarrollo dinámico de los correlativos y las dignidades. Esta teoría, sin embargo, se sitúa también en el marco de una tradición erudita muy fecunda: los comentarios y tratados a partir del texto aristotélico *Sobre el alma*. La lista de obras que sigue la estela de la obra aristotélica es inabarcable⁴. Como hemos ya señalado en alguna ocasión, el hecho de que Llull escribiera ex profeso sobre el alma intelectiva es síntoma de una toma de conciencia alrededor de los problemas teóricos que conllevaba la recuperación del texto aristotélico y, a la vez, de apreciar la conveniencia de asimilar parte de las perspectivas del Estagirita⁵.

-
3. Cf. A. BONNER, *L'art lulliana com a autoritat alternativa*, "Studia Lulliana" 33 (1993) 15-32; véase también idem, *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* (Imprenta Esment, Palma de Mallorca, 1997) 373-385; C. LÓPEZ ALCALDE, *El Liber novus de anima rationali de Ramon Llull dentro del discurso psicológico del siglo XIII*, "Revista Española de Filosofía Medieval" 18 (2011) 83-85. Cf., por otra parte, el caso poco común detectado de citas directas analizado en G. WYLLIE y A. FIDORA, *Ramon Llull i el tractat De fallaciis del pseudo-Tomás d'Aquino*, "Enrahonar. Quaderns de Filosofia" 42 (2009) 11-19.
 4. "A reflexão sobre a alma é uma constante do pensamento cristão latino desde a sua origem patristica". J. F. MEIRINHOS, *Metafísica do homem* (Edições Afontamento, Porto, 2011) 25.
 5. C. LÓPEZ ALCALDE, *El Liber de anima rationali, ¿primera obra antiaverroísta de Ramon Llull?*, "Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca" 15 (2010) 348-349; eadem, *El Liber novus de anima rationali de Ramon Llull dentro del discurso psicológico del siglo XIII*, "Revista Española de Filosofía Medieval" 18 (2011) 81-94.

El *Liber novus de anima rationali* (LNAR)⁶ es la obra luliana que hace tributo a esta tradición, y aunque no es la única obra que permite reconstruir la concepción del alma según Llull, solamente esta obra intenta circunscribir su dominio al de los tópicos y conceptos de una tradición aristotelico-cristiana⁷. Entre múltiples ejemplos dados en la obra que permiten realizar esta afirmación, aparecen algunos muy manifiestos, como la antigua analogía del sello en la cera, que aparece en el siguiente fragmento: “El sello deja en la cera semejanzas de sus letras esenciales, y las letras de cera no son de la esencia de las letras del sello, sino que son semejanzas e impresiones de las letras del sello”⁸. El contexto argumentativo en el que aparece es el de explicar la creación. Así, *simili modo*, continúa el texto, “Dios imprime sus semejanzas en las criaturas no para que las criaturas sean de la esencia de Dios, sino semejanzas de él, en la medida en que las pueden aceptar”⁹.

La analogía parte de la explicación aristotélica de la adquisición de conocimiento por parte del alma, en el texto de libro *De anima* II, 12, 424a¹⁰. La imagen del sello será empleada frecuentemente después, a partir sobre todo de la influencia de *Los nombres*

-
6. Obra contenida en: *Beati Raymundi Lulli Opera Omnia VI* (MOG VI), ed. Fr. Ph. WOLFF (Häffner, Mainz, 1737) 415-474. (Reimpresión en Minerva, Frankfurt am Main, 1965). Edición crítica en C. LÓPEZ ALCALDE, *Liber novus de anima rationali. Edición crítica y estudio*. Tesis doctoral. (UAB, Bellaterra, 2012). Los textos citados en el artículo provienen de esta edición crítica.
 7. Sin embargo, Ramon Llull tiene otras obras donde la temática del alma aparece en el contexto más amplio de su antropología: sobre todo en el *Liber de homine*, de 1300, y en partes de obras de carácter diverso, como en los capítulos 103-226 del *Llibre de contemplació en Déu* (1274), en los capítulos 85-88 de la *Doctrina pueril* (1276), en el libro VIII del *Llibre de meravelles* (1289) o en “De arbore humanali” del *Arbor scientiae* (1296).
 8. “Sigillum dimittit similitudines suarum essentialium litterarum in cera, et litterae cerae non sunt de essentia litterarum sigilli, sed sunt similitudines et impresiones litterarum suarum”. LNAR I.II.q.8, 165-167.
 9. “In creatione Deus imprimit in creaturis suas similitudines, non quod creaturae sint de essentia Dei, sed similitudines ipsius, secundum quod suas similitudines accipere ac sustinere possunt”. *Ibidem*, 167-170.
 10. “En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca de anillo sin el hierro ni el oro etc.”. Trad. T. CALVO MARTÍNEZ (Gredos, Madrid, 1978) 211.

de Dios de Pseudo Dionisio Areopagita. La aplicación que ahí se hace de ella, para explicar la relación de Dios con las criaturas, se convertirá en un lugar común, y servirá para mostrar cómo, si bien Dios es causa de la creación —que participa de él— y ejerce sobre ella una influencia, la distancia entre ambos es insalvable y no existe participación por parte de estas criaturas de la esencia divina¹¹. Es éste un ejemplo manifiesto de la recepción de esta importante tradición filosófica por parte del pensador mallorquín. Otros casos que apuntan a esta recepción serán algunas de las doctrinas contenidas en esta misma obra.

POTENCIALIDADES DEL ARISTOTELISMO

El problema teórico del alma se expone a un desarrollo continuo durante la baja antigüedad y la época medieval previa a la gran recuperación de los textos aristotélicos, a partir del siglo XII¹². La doctrina psicológica cristiana que aparece en las obras de Agustín de Hipona y en el del *De spiritu et anima*, obra a éste atribuida, es de inspiración neoplatónica y tuvo notable influencia hasta el siglo XIII. Por otra parte, las traducciones del árabe y del griego pretendían recuperar con una mayor concreción el pensamiento de quien será considerado el gran filósofo, Aristóteles. Es, sin embargo, la implantación de las ciencias aristotélicas en los planes universitarios, a partir de

-
11. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 644a-b: “Participan en la Deidad en su plenitud: común, unificada y única para cada uno de los participantes: no parcialmente [...]. Como la marca de un sello: todas y cada una de las figuras marcadas son idénticas totalmente, no en parte, al sello original o arquetipo. Pero la Deidad, Causa de todo ser, supera infinitamente estos ejemplos. Es imparticipable. Sus participantes no tienen punto de contacto ni mezcla alguna con la Deidad, que todo lo trasciende”. Ed. T. H. MARTIN (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990) 285. Cf. J. HIGUERA, *Física y teología* cit., 38: “En la tradición medieval la relación dinámica entre el sello, las impresiones y la cera representa los vestigios causales de la actividad divina en la naturaleza. La procedencia de esta metáfora comparte los rasgos epistémicos del *De anima* y el carácter teológico de *De divinis nominibus*”.
12. M. Lenzi, en su estudio, resalta la importancia del comentario al *Timeo* de Calcidio en las reflexiones sobre el alma anteriores al siglo XII, cf. M. LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo* (Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 2011) 4-31.

estas traducciones, lo que tendrá una resonancia fundamental en la historia del pensamiento. De tal manera, si bien las reflexiones de Guillermo de Saint-Thierry o Isaac de Stella, desde el ámbito monástico del siglo XII, reflejan ya la impronta de los nuevos matices proporcionados por el pensamiento árabe y griego, la esencia de sus antropologías aún se mantiene fuertemente agustiniana¹³. Ya en el siglo XIII, la universidad se erige como la abanderada de una nueva actitud intelectual, más “cientifista”, que tiende a segregar dominios de conocimiento cada vez menos vinculados a la teología. Las materias del “nuevo” Aristóteles, así, se imparten en la facultad de Artes, una facultad cada vez más autónoma¹⁴.

El discurso psicológico del Estagirita, interpretado a la luz del pensamiento especulativo cristiano, era susceptible de asimilación, aunque no sin problemas¹⁵. La filosofía de Aristóteles tomaba en consideración el alma como el acto del cuerpo del ser animado, la forma del ser vivo¹⁶, manifiesta en distintos grados, y siendo el grado de la vida racional el más elevado, hacia el cual todas las actividades se orientan. La actividad racional, el intelecto puro, es la vida en su grado más perfecto, forma pura. El alma es, según el griego, el principio de múltiples funciones interrelacionadas y graduales, de múltiples “vidas”; en el caso de la planta, vivir consiste en nutrirse; en el caso del animal, vivir es sentir y moverse; en el caso del hombre, vivir consiste en pensar. Así, el grado de vida en su forma más excelsa es la actividad puramente racional, el intelecto puro, y todo

13. Cf. R. PERETÓ (ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, De natura corporis et animae; Isaac de Stella, De anima* (EUNSA, Pamplona, 2008).

14. En época de Llull era asequible la traducción *vetus* de Jacobo de Venecia, la que se daba junto con el comentario de Averroes de Miguel Escoto, y la de Guillermo de Moerbeke, cf. L. A. DE BONI, *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval* (Est Edições, Porto Alegre, 2010).

15. Sobre los comentarios nacidos del contexto universitario, y basados en la traducción *vetus*, cf. R. A. GAUTHIER, *Préface*, en *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri de anima* (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1984) 235*-273*; véase también, B. C. BAZÁN, *13th centuries commentaries on De anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, en *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV): Actes du colloque international de Florence-Pise, octobre 2000* (Brepols, Turnhout, 2002).

16. *De anima* II, 1, 412a.

está movido hacia este fin último, que es la vida en su grado más perfecto. En cuanto a la posibilidad de conocimiento, la metafísica aristotélica, y la teoría del conocimiento con ella relacionada, se alza explícitamente como contrapuesta a la platónica. La sensación es, según Aristóteles, condición para la actividad racional, puesto que el alma jamás entiende sin imagen¹⁷. De este modo, la facultad intelectual piensa las formas en las imágenes, y ésta, completamente libre de materia, llega a ser sus objetos, puesto que lo que entiende y lo entendido se identifican. Esta forma pura o puro acto es separable y eterno, asevera el Estagirita¹⁸.

Con esta afirmación, Aristóteles atribuye un estatuto especial a la inteligencia, a pesar de haber integrado el alma y sus facultades dentro del discurso general físico, natural. Su concepción del intelecto agente, incorruptible, provoca un hiato en la coherencia de una teoría meramente fisicalista, y abre la posibilidad de la trascendencia espiritual del alma del hombre, tan bien acogida dentro del ámbito religioso en los siglos posteriores. Por otro lado, las acepciones del trinomio forma / materia / sustancia justificarán el estatuto del alma como forma y, a la vez, sustancia espiritual. De tal manera, según deja escrito Aristóteles, dado el hecho de que la sustancia es lo que tiene la potencia para recibir formas accidentales¹⁹, y la materia, lo que tiene la potencia para recibir diversas formas sustanciales, entonces, considerando que el alma recibe varias formas accidentales, como el conocimiento o la virtud, pero no varias sustanciales, se podrá afirmar la sustancialidad del alma, y también, al mismo tiempo, negar su materialidad.

La riqueza del aparato conceptual aristotélico será la base del amplio espectro de posicionamientos del importante debate filosófico de las formas durante el siglo XIII, un debate que se ve matizado

17. *Ibidem* III, 7, 431a.

18. “Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad [...] una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”. *Ibidem* III, 5, 430a. Trad. T. CALVO MARTÍNEZ (Gredos, Madrid, 1978) 240.

19. “A todas estas cosas se llama sustancias, porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas”. *Metafísica* V, 1017b. Trad. V. GARCÍA YEBRA (Gredos, Madrid, 1982 [2ª edición]) 247.

y sofisticado por el pensamiento árabe, y al que Ramon Llull también va a contribuir a través de sus propias soluciones.

DEBATE DEL ALMA COMO FORMA Y SUSTANCIA

Tradición y discusión escolástica

En relación con el estatuto ontológico del alma, las lecturas interpretativas de autores como al-Farabi, Gabirol, Avicena y Averroes tendrán un papel fundamental en la caracterización del alma, aportaciones que influirán en los pensadores cristianos y en su manera de abordar la filosofía aristotélica. Avicena (980-1037) proporciona una teoría considerablemente alternativa —por su influencia neoplatónica— que será muy influyente²⁰, según la cual la realidad ontológica del alma había de entenderse desde una doble consideración: por un lado, en relación con ella misma y su esencia; y por el otro, en su aspecto relacional. En ella misma, el alma es la esencia del hombre y una sustancia completa. Una consecuencia de esta completud será cierta condición accidental de su unión con el cuerpo, aunque tiene hacia él una inclinación natural²¹. Con influencia neoplatónica, definida fundamentalmente como sustancia inmaterial que dirige un cuerpo, tenemos el pensamiento de Qusta ibn Luqa (820-912) en la obra *De differentia spiritus et animae*, una de las pocas obras no aristotélicas incluidas en los libros “a leer” en París, cuyas ideas son ampliamente recibidas²².

En la parte cristiana se encuentran autores latinos que, aunque receptores de Avicena, van a entrar en tensión con esta visión

20. “Avicenna and his psychology dominated the structure and much of the content of psychological writings in the West of half a century, from John Blund to Albertus Magnus and Petrus Hispanus”. D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (The Warburg Institute/Nino Aragno Edice, London/Torino, 2000) 225.

21. Avicena, *De anima*, V, III, 80-90, ed. S. VAN RIET (É. Orientalistes/Brill, Louvain/Leiden, 1968) 108-109. Sobre el pensamiento psicológico de Avicena, cf., M. SEBETI, *Avicenne. L'âme humaine* (PUF, Paris, 2000) y sobre su recepción, D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima* cit.

22. Cf. St. GERSH, M. J. F. M. HOENEN, *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach* (De Gruyter, Berlin, 2002) 35.

aviceniana que da un papel secundario a la unión con el cuerpo, en claro alejamiento del espíritu aristotélico. Así, para Alberto Magno (1196/1206-1280), la unión con el cuerpo es precisamente la diferencia específica entre los ángeles y el alma, y la orientación hacia el cuerpo presenta un carácter intrínseco: el alma es forma y perfección del cuerpo, y está unido a él de manera esencial:

El alma racional y el ángel difieren por especie y género. El alma del animal tiende a los deleites del cuerpo; y así difiere por el género. El ángel es espíritu y no tiende hacia los deleites de la carne. Difieren también por especie: el alma racional según sí misma y según toda disposición es unible al cuerpo. Por ello se muestra que ella es acto del cuerpo orgánico físico que tiene potencia de vida. Y esto no es solo por las potencias, como algunos dijeron, sino por su esencia²³.

Desde el ámbito franciscano, Buenaventura (1218-1274) proporciona una de las concepciones antropológicas más desarrolladas desde un punto de vista filosófico y teológico. Su rechazo a los argumentos proporcionados por los filósofos no impide que haga uso de la propia terminología aristotélica. De tal manera, el doctor seráfico concebirá el alma como una sustancia espiritual (compuesto de forma y materia, entendiendo materia esencialmente como potencia) que es, a su vez, parte de una sustancia más compleja, el hombre.

Consciente del problema de la distinción de ésta con el ángel, desarrollará y aplicará con amplitud el concepto de *unibilitas substantialis*, que proporcionará la diferencia sustancial entre ambos:

23. "Dicendum quod anima rationalis et angelus, et specie, et genere different. Est enim animalis anima intendens in delectabilia corporis: et sic differt genere. angelus autem spiritus, et ad delectabilia carnis non respiciens. Differunt etiam specie: anima enim rationalis secundum seipsam et secundum totum affectum unibilis est corpori. Per hoc patet, quod ipsa est actus corporis organici physici potentiam vitae habentis. Et hoc non est per potentias tantum, ut quidam dixerunt, sed per essentiam suam". ALBERTO MAGNO, *Suma theologia sive scientia de mirabili scientia Dei* II, q. 9, ed. C. A. BORGNET (Ludovicus Vives, Paris, 1895) vol. 2, 140-141.

Por tanto a aquello por lo que el alma es unible al cuerpo se llama esencial, considerando que es nobilísimo en el alma; y así con ello rectamente asume la diferencia específica, según la cual se distingue el alma de la naturaleza angélica²⁴.

El discípulo ilustre de Alberto, Tomás de Aquino (c. 1225-1274), parte de este contexto de discusión. Sin embargo, se distancia de posturas anteriores al retomar la visión aristotélica del alma como la forma sustancial del cuerpo (*ST I*, q.76 etc.); si bien, a la vez, defiende su calidad de sustancia perdurable e incorruptible:

El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Esto no ocurre en las otras formas no subsistentes²⁵.

El alma, el cuerpo y el hombre según Ramon Llull

El texto del *LNAR* de Ramon Llull, compuesto a finales del siglo XIII, revela su inmersión en este contexto teórico de la discusión del alma como forma. Su visión oscila, como la tradición, entre las posibilidades que proporcionan las teorizaciones aristotélicas. De

-
24. “Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens, quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia, secundum quam differt anima a natura angelica”. *Super Sent.* II, d1 p2 a3 q2 resp. (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858)]. Cf. Th. M. OSBORNE, *Unibilitas: the Key to Bonaventure’s Understanding of Human Nature*, “Journal of the History of Philosophy” 37/2 (1999) 233: “Bonaventure, who is reluctant to place the human intellect so directly below the angels, puts much more of an emphasis on the direct ordering of both angels and humans to God [...]. The angels may to some extent be more spiritual than humans, but the human soul’s unibility better reflects God’s omnipresence”.
25. “Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes”. *ST I*, q76 a1 ad5 (edición leonina, Roma, 1888, *passim*). Trad. online de la orden de los Predicadores en la Península Ibérica: <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>, *passim*.

tal manera, tras la pregunta que se realiza directa al problema, “el alma, ¿es forma por sí misma o es forma en cuanto que da forma al cuerpo?”²⁶, Ramon Llull da una solución híbrida al afirmar el ser del alma como sustancia en relación con ella misma, tomada aisladamente, y como forma en tanto que acto puro del hombre y como forma del cuerpo. En este sentido, el alma es forma de modo accidental:

Hemos probado que el alma es sustancia y que el principal fin por el que ella es es recordar, amar y conocer a Dios. Y por esto, según el fin, debe ser forma por ella misma de manera simple, como sea que la acción corresponde a la forma. Y es forma por accidente, en cuanto que es forma del cuerpo²⁷.

Ser forma del cuerpo no es para el alma del hombre un hecho esencial sino que tiene carácter de accidentalidad. Por tanto, en sentido propio, el alma no ha de definirse por su relación con el cuerpo sino que alma y cuerpo constituyen, en realidad, dos sustancias completas.

Estas dos sustancias, sin embargo, están inexorablemente unidas por un fin en común: la constitución del hombre. Al formar el hombre, esta unión propicia la posibilidad del acto de su esencia, que no es otro que el de “humanificare” o “homificare”:

El alma es una sustancia espiritual unida a una sustancia corporal junto con la que constituye al hombre, porque, dice, igual que en la pimienta u otra medicina que sea más cálida que seca el fuego dispone al resto de cualidades para calentar, así el alma dispone al cuerpo para homificar, de ahí que se le llame la forma del cuerpo y es necesario que sea sustancia [...]”²⁸.

26. “Anima est forma per se ipsam aut est forma in quantum informat corpus?” *LNAR*, II.I.q2, 61.

27. “Probavimus animam esse substantiam et quod principalis finis ratione cuius ipsa est est memorare, diligere et cognoscere Deum. Et propter hoc, secundum finem ipsam oportet esse formam per se ipsam simpliciter, cum sit ita quod formae competat actio. Et est forma in quantum corpus informat per accidens [...]”. *Ibidem*, 62-66.

28. “Est anima substantia spiritualis coniuncta cum corporali substantia cum qua

Para Llull como para Buenaventura, el alma es la parte más importante y elevada del hombre. Sin embargo, el alma no recoge toda la esencia de éste.

La esencia del hombre, entendida en su realidad psicosomática y dinámica, abarca más que la mera forma racional, cuya especificidad es propia de los ángeles²⁹. Ser hombre, en cambio, es amar, recordar y entender a Dios activamente, a través de cuerpo y alma:

El alma tiene todas sus perfecciones en sí misma según la existencia, como la sustancia del cuchillo, que es perfecta por forma y materia; pero si no corta y permanece sin usar, es defectivo (el cuchillo) en función del fin para el cual ha sido hecho, cortar, y eso es igual en las sustancias naturales, porque el alma en cuanto a la existencia es perfecta, pero en cuanto a su fin es defectiva, puesto que no puede tenerse toda a ese fin, esto es recordar, entender y amar a Dios, si está ocupada en otros fines para los que no es creada³⁰.

Como se ha señalado pertinentemente, la nueva definición luliana “homo est animal homificans” se distingue de la tradicional “homo est animal rationale et mortale” por recoger el carácter dinámico,

hominem constituit, quoniam, sicut in pipere vel in alia medicina, quae sit magis calida quam sicca ignis constituit alias qualitates ad calefaciendum, ita anima corpus constituit ad humanificandum et ob hoc dicitur forma corporis et oportet substantiam esse [...]”. *LNAR*, II.I. 2, 7-11.

29. Cf. en la *Logica nova*: “Homo est animal homificans. Et ista definitio est magis specifica et magis convertitur cum definito, quam ista: homo est animal rationale et mortale; quia de genere rationalitatis est angelus, et de genere mortalitatis est leo et equus”. [El hombre es el animal que homifica. Y esta definición es más específica y se intercambia más con lo definido que ésta: el hombre es el animal racional y mortal; ya que el ángel es del género de la racionalidad, y del género de la mortalidad son el león y el caballo]. RAMON LLULL, *Logica nova*, ed. W. EULER (ROL XXIII, Brepols, Turnhout, 1998) I, 5 (p. 15).

30. “Anima omnes suas habet perfectiones in se ipsa secundum existentiam, veluti cultelli substantia, quae per formam et materiam perfecta est, tamen si non scindit et otiosus manet est defectivus, secundum finem ad quem factus est, videlicet scindere. Et hoc idem est de substantiis naturalibus, quare anima quantum ad existentiam perfecta est, sed quantum ad finem defectiva est, quoniam non potest haberi tota ad illum finem, scilicet memorare, intelligere et amare Deum, si occupata est per aliquos alios fines ad quos creata non est”. *LNAR*, II.II.q2, 108-115.

activo, de la esencia del hombre³¹. Desarrollando este sentido, su innovación también resalta, sobre todo, la naturaleza profundamente relacional del ser humano. Así, la preferencia lulliana por una definición a través de lo verbal no solamente consigue enfatizar la acción (*actus*) —sentir, entender, amar, recordar— sino que a la vez incluye como términos fundamentales la *potentia* como medio —que son tanto las facultades relacionadas con el cuerpo como las facultades del alma— y el fin, el *obiectum*: las criaturas, en un plano inmediato, y Dios, como fin último³². Se trata de una definición que coloca como esencial la dimensión ética³³.

-
31. Cf. A. FIDORA, *From “Manifesting” to “Pegasizing”*. *Ramon Llull’s theory of definition between arabic and modern logic*, “Mirabilia-Revista Electrónica de História Antiga e Medieval” 7 (2007) 72-86. Según A. Fidora, este nuevo modo se inspira en el pensamiento árabe y su concepción de definiciones descriptivas (*rasm*).
32. Sobre el *obiectum* o fin de las acciones del hombre cabe referirse a la teoría lulliana de las primeras y segundas intenciones, según la cual la segunda intención se orienta hacia el mundo, las criaturas, si bien ella es instrumento para la primera intención, que se orienta hacia Dios. Cf. Sobre esta cuestión Ramon Llull escribe el *Llibre d’intenció*, M. I. RIPOLL PERELLÓ (ed.) (NEORL XII, Patronat Ramon Llull, Palma, 2013). Cf. los estudios, entre otros: D. URVOY, *Penser l’Islam. Les présupposés islamiques de l’«Art» de Lull* (Vrin, Paris, 1980) 146-147; A. BONNER, *The Art and Logic* (Brill, Leiden/Boston, 2007) 72-77; J. M. RUIZ SIMON, «*En l’arbre són les fulles per ço que y sia lo fruyt*»: apunts sobre el verafons textual i doctrinal de la distinció lulliana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes propter finem», “*Studia Lulliana*” 42 (2002) 3-25.
33. En esta línea afirma Fernando Domínguez: “Apoyándose en el rico, complejo y heterogéneo carácter de la parte corporal y física de su esencia, ‘informada’ por el alma racional, el hombre se constituye cualitativamente como figura clave y fundamental en el centro del universo creado [...]. El hombre se constituye en la entidad más importante de la creación gracias a su entitativa participación en las perfecciones de los escalones inferiores del mundo corporal que entran a través de él en comunión con el mundo espiritual [...]. Esto conlleva, por supuesto, una actuación y unas obligaciones éticas en conformidad con aquella ontológica función de eslabón entre el mundo corporal y espiritual”. F. DOMÍNGUEZ, *Introducción*, en RAMON LLULL, *Liber de homine*, ed. idem (ROL XXI, Brepols, Turnhout, 2000) 127-128. Sobre la antropología de Llull y la importancia del elemento corporal, cf. *ibidem*, 121-134.

EL ALCANCE DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y LA TEORÍA
DE LAS FACULTADES DEL ALMA

Límites del conocimiento humano

Otro de los aspectos discutidos dentro de la psicología de la época será la cuestión de las facultades del alma, de sus actos propios y de sus límites en el plano epistemológico. De acuerdo con el aristotelismo, el conocimiento solo puede nacer del dato sensible, esto es, a partir del contacto del sujeto cognoscente con las realidades exteriores, a través de los órganos sensibles. Esta perspectiva aristotélica, acogida por el pensamiento bajo-medieval, tiene implícitas ciertas restricciones impuestas desde el ámbito de la teología, pero también desde la propia ciencia sobre el alma. Si se acepta un origen sensible de todo conocimiento verdadero, ¿es acaso imposible el conocimiento esencial de realidades supra-sensibles, como la propia alma o Dios?

Buenaventura, arraigado en la tradición iluminista de Agustín y los neoplatónicos, defenderá que la existencia de Dios es un hecho evidente para el hombre, a través de los *vestigia Dei* e imágenes que se hallan en lo corporal y en lo espiritual.

Ya que según el estado de nuestra condición la totalidad de las cosas es escala para ascender hacia Dios; y en las cosas algunas son vestigio, algunas imagen, algunas corporales, otras espirituales, algunas temporales, algunas eviternas, y por eso algunas fuera de nosotros, otras dentro; por tanto, para llegar a la contemplación del primer principio [...] hemos de pasar por el vestigio, que es corporal, temporal y está fuera de nosotros mismos: y en esto consistirá el ser llevados por las vías de Dios. Es necesario entrar en nuestra mente propia, que es imagen de Dios eviterna, espiritual, e interior a nosotros [...]. Hemos de pasar a lo eterno, espiritualísimo y superior a nosotros, mirando el Primer Principio: y esto es el alegrarse en el conocimiento de Dios³⁴.

34. "Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago,

Para Tomás de Aquino, más aristotélico, nuestra comprensión de los entes incorpóreos puede ser correcta, pero es siempre limitada, dado que las sustancias incorpóreas no se pueden conocer sino por analogía.

Conocemos las realidades incorpóreas, de las que no disponemos de imágenes, por la relación con lo sensible, de lo cual sí poseemos imágenes. De este modo, conocemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos. Como dice Dionisio, a Dios le conocemos en cuanto causa y por vía de eminencia y negación. En lo que se refiere a las demás sustancias incorpóreas, no podemos conocerlas en el estado presente de vida más que por vía de remoción o a través de una comparación con lo corporal. Así, para conocer algo de estos seres, aun cuando no dispongamos de sus imágenes, es necesario recurrir a las imágenes de lo corpóreo³⁵.

De acuerdo con la teoría psicológica que Ramon Llull proporciona en el *LNAR*, el conocimiento solo puede fundamentarse en el dato sensible, susceptible de ser imaginado y pensado, y de convertirse en *species intellectualis*³⁶. El dato sensible permite un proceso que,

quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum [...], oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos [...], oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia". BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deo* I, 2 (*Opera omnia*, t. V, Quaracchi, 1891) 297.

35. "Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata". *ST I*, q 84 a 7 ad 3.
36. Esta *species intellectualis* es producida gracias a los mecanismos intelectuales que operan a partir de los datos sensibles; véase el ejemplo que pone Llull para hablar de la combinación de innatismo y adquisición en *LNAR*, II.II.5, 36-44: "Sicut

a través del acto de las distintas facultades del alma, conducirá al conocimiento (ἐπιστήμη) de cualquier objeto, incluido Dios. “En esta vida cualquier alma que alcanza a Dios lo alcanza a través de la especie”³⁷. Sin estos datos, por tanto, no hay conocimiento cierto posible.

Sentidos internos

En cuanto a la descripción de los mecanismos cognoscitivos, Ramon Llull se encuentra en los terrenos de una tradición muy prolífica influida por Agustín y por la filosofía aviceniana, con sus respectivas clasificaciones y caracterizaciones de las facultades del alma. En el panorama latino, Tomás de Aquino asume la teoría aviceniana de los sentidos internos, aunque realiza modificaciones: así, el *sensus communis* es el sentido interno que realiza la unificación de los externos; además, está la imaginación o fantasía, lugar de las formas sensibles; la *vis aestimativa* (que ha de valorar el peligro y la utilidad) y la memoria. Siendo estas dos últimas facultades sensibles, en los hombres adquieren características especiales, al estar unidas a la inteligencia:

Martinus, qui filium suum intelligit album vel nigrum, bonum vel malum, magnum vel paruum, et sic de aliis, et intelligere est innatum et concreatum cum interiori actu, qui est de intellectus essentia, et intelligibile non est de illius intelligere essentia, quoniam de alia est substantia. Et illud intelligibile, quod est Martini filius, conversum in esse intellectum, est subiectum in quo fit impressio quam ponit intelligere interius in ipso [...]. Et illud quod intelligere ponit est species innata, producta de potentia in actum; et intelligibile conversum in intellectum est species acquisita”. [Como Martín, que concibe a su hijo blanco o negro, bueno o malo, grande o pequeño, así el resto de cosas, y el entender es innato y concreado con el acto interior que es de la esencia del intelecto, y el inteligible no es de la esencia de aquel entender, sino que es de otra sustancia. Y aquel inteligible que es el hijo de Martín, convertido en un ser entendido, es el sujeto en el que está hecha la impresión que el entender interior pone en él [...]. Y aquello que el entender pone es la especie innata, producida de potencia a acto; y el inteligible convertido en algo entendido es una especie adquirida]. Sobre este proceso, Cf. C. LÓPEZ ALCALDE, *The Foundations of Analogical Thinking in Llull's Epistemology*, en J. HIGUERA RUBIO (ed.), *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress–Freising, August 20-25, 2012. Subsidia Lulliana 5* (Brepols, Turnhout, 2015) 41-52.

37. “In hac vita qualibet anima quae attingit Deum attingit ipsum per speciem”. *LNAR*, II.II.q9, 191-192.

así, la primera, en el hombre, puede llamarse *cogitativa*; la segunda, tiene como característica la facultad de la reminiscencia³⁸.

En lo que concierne a estas específicas facultades, las doctrinas establecían, por la dificultad inherente a la cuestión, un ámbito difuso, sin fronteras claras, entre lo que se consideraban facultades sensibles y las potencias superiores, pertenecientes estrictamente al alma racional. En este terreno del alma racional, la perspectiva de Agustín tuvo una gran difusión a partir de la inclusión de su doctrina en las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Como imagen de Dios, el alma se identificará con sus tres potencias: memoria, intelecto y voluntad³⁹. Se producía, así, la tensión entre dos tradiciones distintas, aunque llamadas a encontrarse: la aristotélica y la platónico-agustiniana. El propio Tomás de Aquino muestra una evolución de agustinismo a aristotelismo en cuanto a su concepción de la parte estrictamente racional, cuando en la exposición sobre las *Sentencias* defiende la existencia de tres potencias espirituales: memoria, inteligencia y voluntad⁴⁰. Más tarde, y de manera definitiva, pasará la memoria al plano sensitivo, y, a pesar de mostrar cierta ambigüedad al decir que hay una memoria propiamente humana y unida a la razón (la *reminiscentia*),

por lo que se refiere a la memoria, el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato

38. Cf. A. KENNY, *Tomás de Aquino y la mente. Curso de Filosofía tomista* (Herder, Barcelona, 2000) 39-46.

39. Cf. *De trinitate* XIV.

40. *Super Sent.* I, d3 q4 a1 con. (*cit.*): “Unde dicitur, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae [...]. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas”. *Ibidem*, ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis [...], quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali”. [De lo que se dice que el alma es el lugar de las especies, pero que no toda, sino solo el intelecto. Por tanto, esta virtud de retener se llama aquí la potencia de la memoria [...]. Y según esto hay tres potencias distintas, memoria, inteligencia y voluntad]. [A lo primero por tanto hay que decir que la memoria, según lo que aquí se asume, no es común a nosotros y a los brutos, ya que solamente el alma intelectiva retiene en sí lo que acepta, y la sensitiva en el órgano corporal].

de lo pasado, sino que también tiene reminiscencia, con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales. [...]”⁴¹,

explícitamente mantiene que la memoria es una facultad sensible, y que no conserva, en ningún caso, *species inteligibiles*: “Por lo tanto, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria”⁴².

Sentidos y razón: el aparato cognoscitivo según el LNAR

Por su parte, Ramon Llull en esta obra no establece de manera explícita el esquema tripartito de tipos de facultades cognitivas (sentidos externos, sentidos internos, razón); ni postula, en clara diferenciación respecto de la tradición aviceniana, la existencia de un grupo de sentidos internos en contraposición con los externos.

Sin embargo, también concibe la imaginación como un estadio posterior al sensible, un lugar intermedio donde se dan las formas sensibles, las *species corporales*.

El hombre está hecho de alma y cuerpo; es conveniente entonces que el cuerpo y el alma sean partes unidas y juntas la una con la otra [...]; así el intelecto, que está unido al cuerpo, lleva al cuerpo a sentir y de este sentir del cuerpo extrae la semejanza del cuerpo y la depura en la imaginación, en donde la hace especie, que es la figura del cuerpo. Y así, en la imaginación, el intelecto tiene la especie del cuerpo”⁴³.

41. “Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones [...]”. *ST I*, q78 a4 con.

42. “Et sic non est necesse ponere nisi quattuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam”. *Ibidem*.

43. “Anima et corpore fit homo; oportet ergo corpus et animam esse partes unitas et coniunctas una in aliam. [...], sic intellectus, qui cum corpore est coniunctus,

Por otra parte, el *sensus communis* aparece como un sentido con cualidades activas; como una facultad más, en la estela aviceniana, que permite la adquisición de lo sensible. Así, ante la pregunta, “La forma activa, ¿con qué es pasiva?”⁴⁴, Llull explica,

Con el fin más noble de la forma está pasiva la forma menos noble, que es para que exista la forma más noble [...]. Puesto que el alma es una parte del hombre, la forma está pasiva bajo el hombre aunque ella sea en sí activa, como la potencia visiva, que el sentido común mueve a sentir, aunque ella sea una forma activa⁴⁵.

Según esto no es imprudente decir que el *LNAR* concibe el sentido común no meramente como la suma de los sentidos sensibles sino como una facultad diferenciada, superior y más espiritual.

Finalmente, en cuanto al estatuto ontológico de la memoria, Ramon Llull se posiciona en el lado agustiniano desde las primeras frases del tratado, consciente, según nos parece, de otras posiciones doctrinales divergentes⁴⁶: “A imagen de la santa Trinidad, Dios es objetivable a través de las criaturas únicamente de tres maneras, esto es en el recordar, en el entender y en el amar a Dios”⁴⁷.

La memoria es la facultad racional que, eminentemente *reddit species*, devuelve especies al intelecto: “La memoria recibe al prin-

mover ad sentiendum corpus et ab illo sentire corporis similitudinem abstrahit et depurat eam in imaginatione, in qua ipsam facit speciem, quae est figura corporis”. *LNAR*, II.II.q8, 188-178.

44. “Forma activa, cum quo est passiva?” *LNAR*, X.II.q1, 65.

45. “Cum fine nobilioris formae stat passiva forma minus nobilis, quae est propter hoc ut sit nobilior forma [...] Quoniam in hoc quod anima est pars hominis, stat ita passiva forma sub homine quamvis ipsa sit in se activa, sicut potentia visiva, quam sensus communis movet ad sentiendum, quamvis ipsa sit forma activa”. *Ibidem*, 57-62.

46. “En todo caso es evidente que el tratamiento de las tres potencias del alma es uno de los puntos distintivos de la psicología luliana en comparación con los exponentes más representativos de la antropología contemporánea, como pueden ser los dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino, que tratan los problemas referentes al intelecto y a la voluntad con preferencia negándole a la memoria una consideración igualitaria”. F. DOMÍNGUEZ, *Introducción*, en RAMON LLULL, *Liber de homine* cit., 122-123.

47. “Ad imaginem sanctae Trinitatis est Deus obiectabilis per creaturas tribus modis tantum, scilicet in memorare, intelligere et amare Deum”. *LNAR*, I.I.1, 6-7.

cipio las especies que el intelecto gana y después las devuelve, de ahí que, en cuanto las recibe, son especies nuevas, y en cuanto las devuelve son antiguas⁴⁸.

Además, de ser el “lugar” de las formas inteligibles, la memoria es sobre todo la facultad activa de la reminiscencia, y por ello para Ramon Llull —a diferencia del Aquinate— la memoria debe estar incluida entre las facultades racionales⁴⁹.

Sin embargo, Llull también presenta la memoria como el lugar de las formas sensibles, confundiendo sus funciones con aquéllas atribuidas a la imaginación: “Y la memoria devuelve las especies fantásticas al intelecto y las conserva. Y por esto, puesto que devuelve las especies corporales al intelecto a través de la imaginación...”⁵⁰.

Por tanto, la doctrina luliana también tiene problemas en establecer un claro estatuto ontológico de la memoria, unas veces cercana a lo sensible, y otras a lo racional.

En suma, ninguna de las soluciones entre sí divergentes, la ofrecida por el Aquinate o la dada por Llull —una más aviceniana y la otra más agustiniana— se mostrará como plenamente clara y satisfactoria.

En este nivel más alto de las facultades del alma del hombre, el plano racional, el binomio teórico de intelecto agente-intelecto

48. “Memoria recipit in principio species quas intellectus lucratur et postmodum ipsas reddit, unde in quantum ipsas recipit sunt species novae et in quantum ipsas reddit sunt antiquae”. *LNAR*, III.III.q6, 94-96.

49. *LNAR*, III.III.9, 49-55: “In anima est memoria de intellectu et voluntate in quantum est archa quae conservat species acquisitas et in ipsa positas. Et intellectus est de memoria et voluntate: de memoria est in quantum ipsa exigit adimpleri speciebus quas intellectus in ipsa ponat; est de voluntate in quantum tendit primus et docet ipsam quae obiecta sunt amabilia et quae odibilia. Et voluntas est memoriae et intellectus in quantum est obligata ad desiderandum obiecta et appetitus memoriae et intellectus”. [En el alma la memoria es del intelecto y de la voluntad en cuanto que es un arca que conserva las especies adquiridas y puestas en ésta. También el intelecto es de la memoria y de la voluntad: de la memoria es en cuanto que ésta exige ser llenada por las especies que el intelecto ponga en ella; de la voluntad es en cuanto va primero y le enseña qué objetos son amables y qué objetos odiables. Y la voluntad es de la memoria y del intelecto en cuanto que está obligada a desear los objetos y las apetencias de la memoria y del intelecto].

50. “Et memoria reddit ipsas fantasticas species intellectui et ipsas conservat. Et propter hoc, quia reddit species corporales intellectui per imaginationem [...]”. *LNAR*, IV.II.q6, 88-89.

pasivo será compartido por la mayor parte de los pensadores cristianos, aunque podía llegar a adquirir sutiles matices dependiendo del autor. El intelecto pasivo se acostumbraba a concebir semejante a una tablilla o *tabula rasa* que se va llenando o va cambiando, como un espacio para los pensamientos. Por la otra parte, el intelecto posee también condición de agente de objetos pensables que, al prescindir de las condiciones materiales, abstrae ideas: el universal es, por tanto, creación del intelecto agente, que es puro acto o forma que lo produce.

Ramon Llull también plantea en su texto la cuestión del *intellectus possibilis* y del *intellectus agens*, como vemos en el texto a continuación:

El alma tiene en sí misma partes activas y pasivas; activas en cuanto las potencias obran para obtener los objetos que obtienen, como el intelecto, que obtiene las semejanzas de las sustancias que entiende; y este intelecto es agente, es decir, que produce. Tiene el alma potencias pasivas en cuanto en ellas puede poner impresiones y semejanzas de otras [...]. Y aquel intelecto inteligible es posible, y el agente y el posible son de una única esencia y difieren por la diferencia de la forma y de la materia, y de la acción y la pasión⁵¹.

El intelecto agente es concebido esencialmente como el productor o creador de las especies intelectuales. Esa breve descripción dada por Llull contrasta con la de otros pensadores, más pormenorizada en aras de afirmar su subsistencia e independencia del cuerpo, y a la vez de garantizar su carácter singular, en cada hombre. La falta de materialidad que denota la caracterización del intelecto agente

51. “Necnon anima habet in se ipsa partes activas et passivas, activas in quantum potentiae agunt in attingendo obiecta quae attingunt, sicut intellectus, qui substantiarum similitudines attingit quas intelligit; et ille intellectus est agens, scilicet producens. Habet anima passivas potentias, in quantum impressiones in ipsis ponere potest et aliarum substantiarum similitudines [...]. Et ille intellectus intelligibilis est possibilis, et agens et possibilis sunt unius essentiae, et differunt per formae et materiae differentiam, et actionis et passionis”. *LNAR*, II.II.6, 47-56.

como forma pura genera el problema de su individuación y la posibilidad teórica de un intelecto único, no singular, en cada hombre. Como contraparte, el averroísmo latino, bajo el amparo de la doble vía de la verdad, la teológica y la filosófica, se atrevió a postular, como consecuencia lógica de la doctrina del intelecto agente, la existencia de una razón única, común a todos los hombres⁵². Como respuesta, Tomás de Aquino combatirá fuertemente la idea del monopsiquismo. A su vez, es conocida la campaña de Ramon Llull en contra del averroísmo latino, sobre todo en su aceptación de la doble verdad y de intelecto único, idea contra la que combate en esta obra, en el contexto del debate de creacionismo y traducianismo.

Y por eso dijo mal Averroes, a saber, que todas las almas son de una, lo que es imposible según arriba probamos, allá donde demostramos que el alma es de sus primeros principios y de los secundarios, y de su propia esencia y no de otra, y que es de un creador y no de un progenitor⁵³.

En suma, a pesar de que el pensador mallorquín no proporciona un desarrollo amplio del problema del intelecto, esta aproximación es suficiente muestra de su propia perspectiva, contraria a la idea de un intelecto único: sin duda, el alma es individual, *specialis*⁵⁴. La acep-

52. Sobre esta designación de averroísmo latino, cf. E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme : essai historique* (Durand, Paris, 1882); P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain, 1908), F. Van Steenberghe, *L'averroïsme latin*, en idem, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Publications Universitaires, Louvain, 1974) y más reciente, J. MARENBO, *Latin Averroism*, en A. AKASOY, J. E. MONTGOMERY, P. E. PORMANN (eds.), *Islamic Crosspollinations. Interactions in the Medieval Middle East* (Gibb Memorial Trust, Exeter, 2007) 135-147.

53. "Et ideo dixit male Averrois in hoc quod dixit quod omnes animae sunt de una, quod est impossibile secundum quod superius probavimus, in hoc quod probavimus animam esse de suis primis principiis et secundariis et de suamet essentia et non de alia, et quod est a creante et non a generante". *LNAR*, III.II.9, 56-60. Sobre esta cuestión, cf. entre otros, R. IMBACH, *Lulle face aux Averroïstes parisiens*, en idem, *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* (Privat, Tolosa, 1987) 261-282; C. LÓPEZ ALCALDE, *El Liber de anima rationali, ¿primera obra antiaverroísta* cit.; C. TELE-ANU, *Raymundista et Averroísta. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle* (Schola Lulliana, Paris, 2014).

54. Cf. *LNAR*, II.II.8, 67-68: "Anima in se ipsa continet et totam suam speciem habet,

tación de un intelecto único, general, va en contra de la posibilidad personal e intransferible de un castigo eterno o felicidad eterna, en que las almas se ven, por fin, cara a cara con Dios.

CONCLUSIÓN

Este estudio ha tratado de mostrar, a partir del análisis de los lugares doctrinales, cómo el *LNAR* entronca con la recepción del nuevo Aristóteles y con las discusiones en torno a dicha recepción del siglo XIII, desarrolladas fundamentalmente en las universidades. Aunque creía en una antropología de carácter agustiniano y sus preocupaciones superaban el marco de la filosofía teórica, Ramon Llull se enfrentó a la psicología aristotélica, asimiló sus conceptos —*forma accidentalis, substancialis / materia / substantia / actus / potentia / agens / possibilis*, etc.— y estableció una tentativa de crear su propia doctrina en diálogo con el aristotelismo y como alternativa a él, como tantos otros pensadores de la segunda mitad del siglo XIII⁵⁵.

sicut Martini anima, quae est tota sua species, et ob hoc totam se ipsam habet in se ipsa”. [El alma en sí misma contiene toda su especie, como el alma de Martín, que es toda su especie y por eso se tiene toda en sí misma].

55. Este trabajo se enmarca en el proyecto “The Early Latin Reception of Aristotle’s *De anima*. Critical Edition and Systematic Study of the Psychological Works attributed to Petrus Hispanus”, SFRH / BPD / 95373/2013, dentro del grupo de investigación “Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity” del Instituto de Filosofía de la Universidad de Oporto, bajo el financiamiento de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal.

