

# De Natura

## La naturaleza en la Edad Media

**VOLUMEN II**

**Editores**

José Luis Fuertes Herreros  
Ángel Poncela González

**homo**

**8**

## TEXTOS E ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

DIRETOR

José Meirinhos (Universidade do Porto)

Esta obra se publica en el marco de la colaboración entre el proyecto *La Filosofía de las Pasiones* (BOCYL-D-29032011-32/ SA 378A11-1 – Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca) y la línea temática *Medieval and Early Modern Philosophy* del Instituto de Filosofía da Universidade do Porto (proyecto estratégico FIL/00502, financiado por fondos nacionales a través de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Educação e Ciência, Portugal) y con el apoyo de SOFIME.



# **DE NATURA**

LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

Volumen II

## **EDITORES**

José Luis Fuertes Herreros

Ángel Poncela González



**DE NATURA**

LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

2 volúmenes

Editores: José Luis Fuertes Herreros y Poncela González

Capa: António Pedro

© Autores – Gabinete de Filosofia Medieval – Edições Húmus

Edições Húmus, Lda., 2015

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt

**Impressão:** Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Dezembro de 2015

Depósito legal: 402967/15

ISBN: 978-989-755-192-5

Coleção

Textos e estudos de Filosofia Medieval, 8

# ÍNDICE

## VOLUMEN II

La naturaleza de las cosas	473
<i>Martín González Fernández</i>	
La conciencia voca en el modo del callar	485
<i>Beatriz González Rodríguez</i>	
Sobre la <i>voluntas ut natura</i> en Tomás de Aquino	493
<i>Cruz González-Ayesta</i>	
Naturaleza humana y filosofías de la historia	501
<i>Marco Antonio Hernández Nieto</i>	
Aristóteles en París	511
<i>Pilar Herráiz Oliva</i>	
La simplicidad de la naturaleza divina en la <i>Metaphysica</i> de Alberto Magno	519
<i>Juan José Herrera</i>	
Physicorum sigillum	529
<i>José Higuera Rubio</i>	
Conocimiento y finalidad de la naturaleza	539
<i>Andrés L. Jaume</i>	
Estado de Naturaleza y Dominio en Domingo de Soto	547
<i>David Jiménez Castaño</i>	
El siglo de las condenas (1250-1350)	557
<i>Francisco León Florido</i>	
El universo como poema divino	567
<i>Isabel María León Sanz</i>	
Escotismo colonial tardío	577
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
La pleamar de las profecías fue rechazada ya en el siglo XIII	587
<i>Adam Machowski</i>	
El ser del espíritu en Tomás de Aquino	597
<i>Gabriel Martí Andrés</i>	

Los comentarios <i>De Passionibus</i> en la Escuela de Salamanca <i>María Martín Gómez</i>	607
Bosquejo semiótico e histórico-literario sobre la naturaleza comunicativa de la sepultura y de la estela sepulcral <i>Isabel Mata</i>	615
¿Libertad como derecho natural o como derecho jurídico? <i>Manuel Méndez Alonzo</i>	627
Naturaleza humana y naturaleza divina en las primeras obras espirituales de Arnau de Vilanova <i>Jaume Mensa i Valls</i>	635
Trasfondo metafísico de los primeros concilios cristológicos <i>Fermín Muñoz Atalaya</i>	643
La versión modal del argumento ontológico <i>Rodrigo Neira Castaño</i>	653
El transcendentalismo en Tomás de Aquino y Duns Scoto <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i>	659
De natura animalium et Bartholomaeus Anglicus <i>Ricardo Piñero Moral</i>	669
<i>Natura vero assimilatur quaternario</i> <i>Nicola Polloni</i>	679
<i>Potestate civili proprietate naturalem est</i> <i>Ángel Poncela González</i>	689
El opúsculo <i>De veritate</i> de Roberto Grosseteste <i>Adrián Pradier</i>	707
La posible influencia del <i>Timaeus</i> en los planteamientos cosmológicos del <i>Liber Diuinorum Operum</i> de Hildegarda de Bingen <i>Georgina Rabassó</i>	719
El mundo como espacio para el amor en el <i>Libro de Amigo y Amado</i> de Ramón Llull <i>Miguel Ángel Ramírez Cerdón</i>	729
La percepción del tiempo en la Comedia de Dante Alighieri <i>Diana Ramírez López</i>	739
El derecho natural en el <i>Ars brevis quae est de inventione iuris</i> de Ramon Llull <i>Rafael Ramis Barceló</i>	745
De la naturaleza de la filosofía árabe según el jesuita Juan Andrés (m. 1817) <i>Rafael Ramón Guerrero</i>	755

Naturaleza y razón en el siglo XII <i>César Raña Dafonte</i>	765
O argumento da eternidade e o problema da presciência divina no pensamento de Luis de Molina <i>João Rebalde</i>	775
La lógica del siglo XVI en las tierras ibéricas y al norte de los Pirineos <i>Walter Redmond</i>	783
Autonomía <i>in temporalibus</i> y preeminencia social del poder laico en el anónimo <i>Rex pacificus Salomon</i> <i>Pedro Roche</i>	793
La Edad Media a la luz del Humanismo renacentista <i>Jéssica Sánchez Espillaque</i>	803
Naturaleza humana <i>Josep-Ignasi Saranyana</i>	813
Suárez y la proyección de lo “Moderno” <i>Miquel Seguró</i>	821
Apuntes para una iconografía luliana <i>Anna Serra Zamora</i>	831
Considerações acerca da retórica e dos métodos argumentativos em Al-Farabi <i>Francisca Galiléia Pereira da Silva</i>	841
El concepto de naturaleza como unidad causal en D. Gundissalinus <i>María Jesús Soto-Bruna</i>	851
Natureza e <i>valencior pars</i> no <i>Defensor Pacis</i> de Marsílio de Pádua <i>Sérgio Ricardo Strefling</i>	859
Le noyau anti-averroïste de la physique neuve de Raymond Lulle <i>Constantin Teleanu</i>	869
El orden de composición de los tratados del <i>Corpus Dionysiacum</i> <i>Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas</i>	881
La Creación como acto de amor y el amor como clave hermenéutica del acceso a la naturaleza <i>Ignacio Verdú Berganza</i>	891
Naturaleza y antropología en Ramón Llull <i>Jaime Vilarroig</i>	901
Relación entre naturaleza humana y condición humana <i>Susana B. Violante</i>	911

Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria <i>M<sup>a</sup> Idoya Zorroza</i>	921
---	-----

Índice onomástico	931
-------------------	-----

## VOLUMEN I

Introducción	11
--------------	----

### PONENCIAS

La resemantización de la natura aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval <i>Francisco Bertelloni</i>	17
--	----

A absolução da Natureza e a natureza do Humano <i>Mário S. de Carvalho</i>	39
---	----

Natura ut ratio <i>Laura Corso de Estrada</i>	63
--	----

A condição paradoxal da natureza humana no Tratado <i>De fine ultimo hominis</i> de Francisco Suárez <i>Paula Oliveira e Silva</i>	79
---	----

Natura naturam vincit <i>Michela Pereira</i>	101
---	-----

Contingência e conhecimento da natureza <i>Roberto Hofmeister Pich</i>	121
---	-----

La Universidad de Salamanca del medioevo al renacimiento <i>Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares</i>	145
--	-----

Da fealdade e da beleza do/no mundo <i>José Maria Silva Rosa</i>	183
---	-----

Unas consideraciones ontológicas sobre la relación entre naturaleza y gracia <i>Jorge Uscatescu Barrón</i>	211
---	-----

### COMUNICACIONES

Perpendicularium Scientiarum <i>Florentino Aláez Serrano</i>	235
---	-----



Suárez en Cambridge <i>Francisco T. Baciero Ruiz</i>	245
Natureza humana: imagem ou abismo? <i>Diogo Morais Barbosa</i>	255
La «venenosa» <i>donación de Constantino</i> según Francesc Eiximenis <i>Bernardo Bayona Aznar</i>	265
Una aproximación contemporánea a las cuestiones fundamentales de la Filosofía de Santo Tomás de Aquino <i>Isabel Beltrá Villaseñor</i>	277
Les phénomènes météorologiques dans la <i>Postilla super librum Sapientiae Salomonis</i> de Robert Holkot (d. 1349), <i>lectio 72 (71)</i> <i>Pascale Bermon</i>	285
Escepticismo y crítica del lenguaje en el debate epistemológico de Francisco Sánchez <i>Manuel Bermúdez Vázquez</i>	299
La moral de la economía en Tomás de Mercado <i>Mauricio Beuchot</i>	309
Naturaleza y «uti est» en el <i>De coniecturis</i> de Nicolás Krebs <i>José Luis Caballero Bono</i>	317
El alcance existencial de la reflexión filosófica <i>José María Carabante</i>	325
La hermandad de las esclavas <i>Jonatan Caro Rey</i>	335
De la naturalización de la política a la relativización del naturalismo <i>Francisco Castilla Urbano</i>	343
La noción de persona en la <i>Summa Theologiae</i> de Santo Tomás de Aquino <i>Jesús Manuel Conderana Cerrillo</i>	353
El concepto de <i>Naturaleza</i> en la <i>Metafísica Teológica</i> de San Bernardo de Claraval (1090-1153) <i>Ricardo da Costa</i>	363
El precio justo legal y el precio justo accidental en Tomás de Mercado <i>Alfredo Culleton</i>	375
Las ideas lulianas sobre la Naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales <i>Francisco José Díaz Marcilla</i>	385
Juan el Damasceno y el debate sobre la naturaleza del universal en el siglo XIV <i>Alexander Fidora</i>	395

De natura fructificationis ad mentem Duns Scoti <i>Gonçalo Figueiredo</i>	405
Struttura logica ed ontologica della natura nelle tarde opere latine di Raimondo Lullo <i>Francesco Fiorentino</i>	417
Los símbolos de la Naturaleza en Alain de Lille <i>Pablo García Castillo</i>	427
La recepción suareciana de la doctrina escolástica de la animación retardada <i>José Ángel García Cuadrado</i>	435
Las pruebas a posteriori en el <i>Monologion</i> de San Anselmo <i>Ignacio García Peña</i>	445
De natura voluntatis <i>Javier García-Valiño Abós</i>	453

# EL MUNDO COMO ESPACIO PARA EL AMOR EN EL *LIBRO DE AMIGO Y AMADO* DE RAMÓN LLULL

Miguel Ángel Ramírez Cerdón\*

En el contexto de la filosofía bajo medieval manejaremos dos autores que utilizan dos modalidades distintas de conceptualización del amor respectivamente. En la modulación del concepto según un esquema de finitud el *Libro de amigo y amado* de Ramon Llull, en el de lo absoluto el *Convivio* de Dante. Expondremos que el amor en uno y otro es una facultad transmitida por Dios al sujeto para que con ella pueda conocer; esto es, amar todas las cosas y desde este amor a cada una de las particularidades, poder llegar a comprender la entidad que reúne la totalidad que no es otra que Dios, pudiendo así llegar a amar a Dios después de haber conocido su “fisionomía”, en lo que no es sino una formulación del comportamiento de la ciencia de una época. Al final, realizaremos una breve consideración crítica sobre el modo que Llull y Dante tienen de afrontar el problema del mundo, para lo cual nos vamos a valer de la construcción ontológico-categorial de Reinhardt Grossmann que el filósofo alemán expusiera en *La existencia del mundo*, ya que el problema que traemos a esta mesa es el de si existe o no capacidad cognitiva alguna para poder discernir de algún modo la realidad del mundo, apuesta de la que parece que tanto Ramon Llull como Dante se bajan en algún momento, y que nosotros pensamos que puede darse como condición en la noción de categoría, que si bien Llull recordaba en el *Ascenso y descenso del entendimiento*, olvidarlas en este otro texto le hace desear buscar la renuncia del mundo.

En el *Libro de amigo y amado* el amor figura como una facultad que se ha depositado en el individuo y actúa al mismo tiempo como reflejo de la bondad

\* Doctorando de la Universidad Complutense de Madrid. miguelramirezcerdon@gmail.com

y eternidad divinas. Esta facultad, acto en Dios, en los seres humanos, caracterizados desde el principio como seres cargados de tiempo, es fatiga. Así, lo que en Dios constituye una unidad, la de amar y al mismo tiempo la de ser la fuente del amor, en el hombre es una carga de empeño y penalidades. No obstante esos trabajos mantienen vivo en el hombre el amor por las cosas, de modo que el aumento de fatigas actúa provocando más deseo por las cosas del mundo, lo que a su vez produce placer, lo cual permite a su vez olvidar los padecimientos que ha causado el amor.

Siendo por los primeros como se conoce el carácter del amigo, y al amado por el amor mismo, en el capítulo 8 llega a conceptuarse en una primera fase al amor como la cantidad de trabajos, tristeza y dolor que genera amar. Ahora, cuando el amor es dispensado a Dios, los trabajos adquieren igual potencia y valor que los placeres. Cuando esto no es así, y la dirección del amor discurre de Dios a uno mismo para pasar al del prójimo, ello constituye «engaño y error»<sup>1</sup>. Un amar pleno es amar la totalidad, tanto aquello que perciben los sentidos como lo que no es objeto de intuición, y amar no debe remitirse exclusivamente a lo particular, sino a la fuente de la totalidad por medio de las entidades individuadas.

Esta totalidad se caracteriza por estar inserida en Dios, de modo que el amigo no puede amar a Dios si él mismo no formase parte constitutiva de esa totalidad, suponiendo ser así una parte integrante más de Dios. El más noble amor es pues ser uno con el creador, «porque el creador no puede hacer una criatura más noble» que aquella que es capaz de reconocerse como miembro de la totalidad constitutiva<sup>2</sup>. Ahora, para que esta unión sea posible, Dios actúa como primer motor, haciendo que las cosas particulares asimismo se muevan y moviéndose puedan perturbar la intuición del amigo. No es sino en este momento, asegura Llull, aquél en el que lo particular y lo universal comienzan a mezclarse, en el que empieza a fraguarse la amistad entre amigo y amado.

En este punto el amigo solicita al Amor que actúe para hacer prevalecer la verdad, la cual va conformándose sobre la posibilidad de la contraposición con la falsedad, es decir, por medio de la revisión silogística de la hilera de enunciados que van dando por resultado la verdad o la falsedad respectivamente, en lo que no es sino el funcionamiento de los rudimentos de la construcción lógica misma. Cuando el amigo se mueve por el amor para lograr la aprehensión de la verdad, amigo y amado, siendo diferentes, resultan concordantes

1 LLULL, R.; *Libro de amigo y amado*, DVD, 2006, Barcelona, cap. 61.

2 *Ibid.*, cap. 346.

respecto de la esencia, y cuando el amigo comprende esta equiparación de esencias, concluye que Dios es digno de amor por encima de todas las cosas.

Para llegar a esta deducción, el sujeto particular ha precisado poner en juego determinadas facultades. El amigo se vale de la memoria y el entendimiento para tratar de dar con el amado, con Dios. Ahora, ningún rastro de Dios ni de las cosas del mundo puede asomar al entendimiento del individuo si las facultades intelectivas no actúan o son empleadas de modo riguroso. Y es que el amor, el trabajo de la ciencia «es un mar atribulado por olas y vientos, que carece de puerto y de orillas», tal como reconoce Ramon Llull<sup>3</sup>.

El amigo tiende por naturaleza los pensamientos a la infinitud que es Dios. Pero para arribar a ese límite, dada la labilidad de la ciencia, el sujeto realiza una operación de reflexión; esto es, de análisis y distinción previa de los datos que aportan las cosas del mundo, si bien el resultado de este proceso que pasa a quedar arraigado en la memoria no es de tipo intelectual propiamente, sino ético-religioso, enseñoreándose en último término las virtudes de la humildad, la paciencia y la caridad<sup>4</sup>. Y es que la sabiduría no da comienzo por ningún trabajo previo del entendimiento, sino por la fe y devoción, que radican tan solo en el amado, siendo esta la escala por la que habrá de ascender el entendimiento.

En esta situación de menesterosidad cognitiva, el individuo se cree desposeído de amor, pero en la relación que mantienen Dios y el sujeto en *El libro de amigo y amado*, Dios le comunica al individuo por medio del diálogo que mantienen ambos que no podría haberse acercado a Dios sin tener ya plenitud de amor. El amigo estará con Dios mientras sus pensamientos lo estén, y los pensamientos podrán persistir en la rememoración de Dios gracias a la facultad del amor, que en esta nueva nomenclatura no es otra que la del pensar mismo.

No es por tanto sino exclusivamente por la multiplicación de los amores que éstos permiten a la naturaleza de Dios revelarse, en lo cual juega un papel fundamental considerar constantemente el principio del que todo surge, memorar a Dios en definitiva, pues el olvido de Dios lo que hace es contribuir en no poner en acto al amor, que tiene su actualidad por tanto en la línea que marca el ascenso y descenso que efectúa el entendimiento desde lo particular hasta la totalidad en una relación de segmentos interrelacionados que van del amigo al amor, y de amor al amado, donde el amor es el único nexo, el único término medio posible que puede conectar a los dos extremos de la escala que

3 *Ibid.*, cap. 228.

4 *Ibid.*, cap. 68.

forman el sujeto de un lado, y Dios del otro. Ahora, lo sorprendente de esta concepción del amor es que Dios decide que el individuo deba amarlo en unas condiciones precisas, aquellas que están sometidas a las leyes de la finitud, o dicho de un modo más ajustado al *Libro de amigo y amado*, decide que el mundo constituya el espacio único y necesario desde el que sea posible esta facultad del amor, la facultad en definitiva de entender, lo cual tampoco sería posible si Dios no hubiera mantenido abiertas las compuertas que separan a Dios de la humanidad, lo que en el *Ascenso y descenso del entendimiento* viene precedido con el envío del Hijo para la redención de los pecados. Esta apertura, subsiguiente a la caída, supone la posibilidad de la percepción de los efectos sobre los que puede asistirse a la causa del mundo.

Es así que pueda decir Llull que el individuo logra encontrar a Dios por caminos sensuales y espirituales<sup>5</sup>. La sensualidad aquí no se refiere a la carne, sino a la facultad de percibir las cosas que son a continuación filtradas por el intelecto. Esta unión de dos partes aparentemente disonantes entre sí en el alma, plantea otro problema, que es el del lado práctico que debe deducirse necesariamente de los componentes del conocimiento, y es que, en lo que vuelve a ser una postura bastante moderna en filosofía, amor, en una nueva conceptualización del término, es convergencia de teoría y práctica en un solo fin<sup>6</sup>.

De igual forma, en lo que constituye un fin apologético, la exhortación que ha de realizar el fiel ha de ir en la línea de rectificar el ánimo beligerante de algunos hacia Dios. Y es que éstos, como en ocasiones aquél que marcha triunfante por el camino del amor, siendo que es imprescindible conocer el fin por el que se ama al amado, desconocen los fundamentos por los que amar a Dios siendo que esos fines están relacionados con poder llegar a ser reflejo de Dios en la tierra<sup>7</sup>. Eso supone la liberación para el individuo que se ha hecho siervo del amor, pues actuar a la imagen y semejanza de Dios es haber entendido finalmente la esencia de Dios, así como la de la naturaleza en Dios, y solo en la medida en que se vaya conociendo mejor a Dios, más parecido irá haciéndose el sujeto a Dios.

Ahora, en ocasiones otros fines distintos obstaculizan el camino de amar a Dios como ciertos deseos y pensamientos. Aparece en este punto de la obra un tinte místico que no había aparecido hasta este momento, en el

5 *Ibid.*, cap. 343.

6 *Ibid.*, cap. 229.

7 *Ibid.*, cap. 341: «Se miraba el amigo a sí mismo, para ser espejo en el que ver a su amado. Y miraba al amado, para que le fuese espejo en el que conocerse a sí mismo».

que se considera que el mundo es una cárcel, y lo es por culpa de la conciencia, reducto último de esos pensamientos. Cuando esto es así, el lenguaje se hace volátil y yerra en el acceso al conocimiento. El lenguaje se ve impotente entonces para enunciar nada de las obras de Dios. En esta situación, el amigo se hace consciente de que dejará de soportar tormentos, los que le produce la ansiedad de saber que no está conociendo nada, cuando el amado separe su alma de su cuerpo<sup>8</sup>. Ante esta nueva tesitura, el amigo querrá morir a los deseos y a aquellos pensamientos en los que no se encuentre Dios. En el último de los capítulos, el 357, surge un aserto desconcertante que parece echar por tierra toda la labor llevada a cabo en un texto dedicado a enfatizar el valor inestimable de los sentidos en su utilidad para conocer las cosas particulares del mundo cuando afirma Llull que todo es finalmente «un trabajo sin recompensa».

Veamos ahora cómo entiende la determinación del amor quien no era sino un coetáneo de Ramon Llull, Dante Alighieri. El *Convivio* es un texto que quedó sin terminar y en el que, de idéntica forma que en Llull, el amor se presenta como el modo metódico de investigar y conocer la realidad para a partir de ella poder llegar a comprender la realidad primera de todas, la divina, si bien, como veremos, la concepción del amor de Dante en este sentido es profundamente metafísica y abstracta pues parte de una comprensión de la realidad desde una perspectiva o concepción del absoluto.

En clave aristotélica comienza Dante diciendo en el Libro I que la naturaleza primera es aquello que hace tender las cosas hacia su perfección. En el caso del hombre es la capacidad intelectual la nota que define la esencia del hombre, no pudiendo ser sino la ciencia el producto acabado al que apunta su perfección posible, de modo que por naturaleza estamos sujetos a deseirla. En Dante, igual que en Ramon Llull, el hecho de que los individuos se vean privados de alcanzar esta perfección puede deberse tanto a un uso impropio o poco riguroso y preciso de las facultades cognitivas, como a que el alma esté dominada por la malevolencia.

Al comienzo del Libro II, en un intento de determinar las distintas partes constitutivas del cosmos, Dante se decanta por una configuración del mismo en nueve cielos, regida por tres jerarquías que estructuran el universo, conformando la primera jerarquía Ángeles, Arcángeles y Tronos, de la cual se ocupa el Padre. A continuación se encuentran Dominaciones, Virtudes y Principados, cuyo centro de influencia está dominado por el Hijo. Finalmente,

8 *Ibid.*, cap. 169.

la tercera y última de las jerarquías está compuesta por Potestades, Querubines y Serafines, gestionada por el Espíritu Santo, el cual al estar más próximo a nosotros, puede transmitir al género humano los dones que recibe de arriba, lo que se traduce en un «ardor virtuoso» que encienden a «las almas de aquí abajo» de amor.

De estos grupos de inteligencias emana el amor, pero como éste fluye bajo los movimientos celestes, éstos lo trasladan adonde está la influencia, que no es otra que la divina. Recuérdese la línea que habíamos dibujado en Llull que iba de Dios a su criatura pasando por el amor. Ahora, mientras esta escala en Llull es ascendente y descendente, en Dante no hay ninguna mención explícita a su direccionalidad, aunque por el sentido del texto podemos aventurar que es solo de una dirección, la que va de lo absoluto a lo finito.

En Dante la Filosofía fue «concebida por lo eterno», siendo solo ella la que puede ayudarnos a afianzar y reforzar nuestra fe. Y es que la filosofía estaba en el pensamiento divino cuando Dios creó el mundo, de lo que colige Dante que fue ella la que, actuando como un Demiurgo, creó el Universo. Antes de que existiéramos no fue Dios directamente sino ella, la filosofía, la que amó al género humano disponiendo nuestra constitución y natural disposición a la filosofía, la cual, después de habernos formado, bajó con nuestra apariencia para enderezar nuestra disposición racional. La mirada de la filosofía, en último lugar, es generosa no solo porque permite que contemplemos el rostro divino, sino porque con su ejercicio pueden mostrársenos también las cosas que se nos ocultan de primera mano.

Ahora, con todo ocurre que, para Dante, no podemos conocer fielmente la realidad mientras la parte mortal permanezca unida a la inmortal. La única facultad con la que en cambio sí puede verse es la fe, pero en modo alguno con la razón, con la cual, como producto final de la unión de esas dos partes hace que veamos con cierta oscuridad. Eso no ocurría en Llull, para quien el entendimiento, en conjunción con la voluntad, la memoria y las facultades de la percepción hacían posible implementar las vías de la investigación, aunque también para él la fe era una vía imprescindible de acceso al conocimiento.

Existe también cierta coincidencia en algunos aspectos relativos a la configuración del concepto de amor. De este modo, para Dante el espíritu constituye una analogía con el pensamiento encargado de ensalzar la memoria de Beatriz, así como el pensamiento estaba encargado de recordar a Dios en Llull, y aquí también ocurre, como habíamos observado en la parte final del *Libro de amigo y amado*, que el efecto de tal pensamiento es de tal naturaleza que hace desear la muerte y marchar tras él. El pensamiento es, pues, para



Dante, lo que se eleva en presencia de Beatriz y tiende a su unidad mística deseando abandonar el mundo, al igual que ocurre en Llull.

También Dante propone unas consideraciones prácticas que se deducen del comportamiento general de la actitud intelectual. Así, en el caso de la filosofía no puede hablarse de ella como pasión, pues no hay implicada en ella nada relacionado con las sensaciones. La mayoría de seres humanos de hecho, afirma Dante, están embargados por los sentidos y no pueden enamorarse de ella. El fin de la filosofía propiamente no será entonces ningún deleite de tipo carnal o sensorial, sino que es el supremo goce que se alcanza a través de la contemplación de la verdad, lo cual constituye propiamente la causa eficiente de la filosofía. La filosofía es pues ejercicio de la sabiduría, y esta instrucción reside en Dios, ya que es de Él de donde la filosofía procede, no estando sino en Él la suma sabiduría y el sumo amor.

También el lenguaje para Dante, y exactamente igual que habíamos visto en Ramon Llull, a veces se ve desbordado por el pensamiento. Y es que conocer es considerar la cosa en sí misma y por sus causas, en lo cual nada ayudan los conceptos. Ciertas cosas deslumbran al intelecto porque éste es incapaz de analizarlas, y aquello que está por encima del intelecto no podrá nunca ser inteligido. Es así que solo se podrá conocer a Dios por los efectos de Éste en el mundo; es decir, en las sustancias separadas y por los movimientos de la primera materia. Pero con todo, nuestra sabiduría no está en acto sino que es habitual, está condenada a elaborar perpetuamente tesis que deberá remozar para, al punto, tener que caer derrumbadas debiendo nuevamente construir nuevos edificios hasta poder ir llegando a verdades más depuradas.

En todo caso, en el Libro IV, dedicado a consideraciones políticas y a la posición en el sistema del concepto de nobleza, es digna de mención la última sentencia que tiene que ver nuevamente con el concepto de amor, y que conecta perfectamente con algunas de las consideraciones que a ese respecto hace Llull, y es que el deseo de toda cosa debe ser volver a su origen, y si esto es así, el deseo más grande ha de ser retornar a Dios, lo que ha de constituir el anhelo más grande de las almas que, en su ansia de amar, permanecen firmes en su empeño de conocer lo más excelente, lo que, dicho en lenguaje de Llull, no es sino la «fisionomía» de Dios.

Revisemos ahora uno y otro sistema críticamente. Primero de todo, pese a que Llull ha llevado a cabo la consideración fundamental de que no puede haber amor; esto es, conocimiento, sin la existencia del mundo y la percepción efectiva del mismo, en cambio, al menos por lo que hace al texto que ha sido aquí objeto de análisis, no trata en ninguna parte de la obra la corporeidad

fiscalista de los elementos sometidos al espacio y el tiempo. La prueba tajante de ello se encuentra en que, al igual que hace Dante, Llull está contemplando el concepto aristotélico de sustancia primera, pero ello no son más que las propiedades con que se revisten las cosas, pero además de estas propiedades, existen otras, las categorías, que son los modos que tienen las cosas de estar en el mundo, los rasgos comunes o universales en definitiva que tienen los entes de aparecer en la realidad y con los que pueden ser clasificados, y esto es obviado por uno y otro.

Las cosas tienen existencia en el tiempo, y ello obliga a que las cosas precisen de las relaciones con otros entes para su subsistencia. En cambio el único tipo de relación del que tenemos noticia tanto en el *Libro de amigo y amado* como en el *Convivio* es el del sujeto con Dios, o en su caso, de grupos de conceptos con otros conceptos. Esta forma de entender el mundo es metafísica en el peor de los sentidos posibles.

El mundo no es un compuesto de conceptos, sino la reunión de cosas individuales sobre las que, entonces sí, construimos abstracciones para poder entender el mundo por medio de conceptos de tipo basal o genérico con los cuales ordenamos las cosas del mundo: estos conceptos son las categorías. Una concepción exclusivamente formal como son las de Llull y Dante no puede aspirar a ser más que aislada, a diferencia de lo que ocurre con las cosas del mundo, que son esencialmente asimétricas.

Al ámbito de cosas que constituyen estructuras, y que están en un orden de relaciones, los llama Grossmann «hechos», los cuales son siempre afirmativos, positivos. El sujeto *a* es un hecho en sí mismo innegable en tanto que se da en el espacio y en el tiempo. Carece de sentido afirmar, como quiere Llull, que ese sujeto *a* «tiende al no ser por sus faltas»<sup>9</sup>. Es decir, el sujeto, en tanto que sometido al espacio, al tiempo y a la existencia, «es», y «siendo», de seguro cometerá errores, pero ello no puede en modo alguno retirarle un ápice de su ser, o dicho de otro modo, de su presencia.

Obsérvese que un hecho lo es solo si puede ser localizado espacio-temporalmente. Lo que solo aspira a poder llegar a ser, como un mundo justo, o la idea de Dios, en tanto que inexistentes espacio-temporalmente, son tan solo «meros estados de cosas»<sup>10</sup>, pero no son objetos carnales, corpóreos, hablando no tan técnicamente. ¿Y el mundo? ¿Puede ser el mundo un hecho? En algún

9 *Ibid.*, cap. 307.

10 GROSSMANN, R.; *La existencia del mundo: introducción a la ontología*, Tecnos, 2007, Madrid, p. 98.

sentido sí. El mundo es una «entidad compleja»<sup>11</sup>, es una componenda de hechos relacionados todavía entre sí. Entendiéndolo así el mundo pasa a ser algo real, y solo cuando se tiene esa certeza pueden empezar a hacerse cosas para cambiar el mundo, o como diría Ramon Llull, para parecernos a Dios.

11 *Ibid.*, p. 110.