

INSTRUMENTA PATRISTICA ET MEDIAEVALIA

Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

49

SUBSIDIA LULLIANA 3

IL MEDITERRANEO DEL '300:
RAIMONDO LULLO E FEDERICO III D'ARAGONA,
RE DI SICILIA

OMAGGIO A FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS

a cura di
Alessandro MUSCO e Marta M.M. ROMANO

— OFFPRINT —

BREPOLS

MARÍA ASUNCIÓN SÁNCHEZ MANZANO (León)

SEMÁNTICA Y SIGNIFICACIÓN DE INTENTIO EN EL ARS
AMATIVA Y EN LOS LIBRI PRINCIPIORUM
DE RAMÓN LULL¹

1. Introducción

El estudio de la semántica en una lengua de cultura como la latina y en un registro medieval y filosófico tiene unas características especiales que se apartan del método común de las investigaciones lingüísticas. En efecto, las palabras no pueden ser patrimonio individual, ni de un autor, sino que cada cual se sirve de un patrimonio preexistente, que ha tenido que asumir mediante el aprendizaje. Por eso la labor de enseñanza permite heredar ese tesoro de las palabras.

En consecuencia, la aproximación al pensamiento de un autor medieval necesita el recurso a la historia y a la literatura de su época. Llull emplea un vocabulario filosófico con historia, y en un género literario determinado. El Llull docente en disciplinas académicas es distinto, y con diferente vocabulario y expresión, que el Llull poeta o novelista. Tampoco es igual la composición en catalán que en latín, entre otras razones, por la historia literaria que lleva cada lengua.

Nos proponemos un comentario de un concepto en dos obras tan heterogéneas como los *Libri principiorum* y el *Ars amativa boni*. A las claras se ve que difieren en cuanto a la época en que fueron compuestas y también en la función. En efecto, los *Libri principiorum* son una obra temprana, un desarrollo concreto del programa descrito en el *Ars Compendiosa Inueniendi Veritatem* en las cuatro disciplinas más destacadas en el saber de la época. En cambio, *Ars amativa* responde a la necesidad de explicar mejor la potencia humana de la voluntad y todas las implicaciones que tiene en la búsqueda de la felicidad, que sólo se encuentra en Dios.

¹ Agradezco a algunos investigadores la ayuda que me han ofrecido para completar los distintos aspectos de este trabajo. Citaré por orden alfabético: Domínguez Reboiras, Fidora, Gayà Estelrich, Hoenen.

A menudo podríamos comentar, a través del método lógico y muy estructurado que se suele emplear en la exposición, una búsqueda del objetivo y el sentido de la vida humana. La inteligencia, como potencia del alma, parece dirigir buena parte de las aspiraciones misionales del autor mallorquín. Junto a la inteligencia están la memoria y la voluntad. Si consultamos el *Dictionari de definicions lullianes* nos sorprende también la diversidad de acepciones del vocablo *intentio*, algunas relacionadas con las que encontramos en los *Libri principiorum* y en el *Ars amativa boni*. En las tres primeras la definición nos explica un concepto instrumental y operativo, con función de enlace en el ámbito de las operaciones intelectuales del conocimiento y en la causalidad natural.²

En el *Liber de Sancta Maria* la señora *Intentio* aparece entre los personajes. Se advierte entonces que era un tema muy querido para nuestro autor, y representaba algún concepto importante dentro de su doctrina³. Sin embargo, si examinamos los temas más debatidos en la filosofía anterior a su época, podemos comprender mejor la orientación de Llull hacia la resolución de los problemas más difíciles, por la vía de la coherencia de sistema. Así, por ejemplo, la filosofía de Algazel, que expone en una de sus primeras obras, se encuentra en el contexto de una reflexión sobre la naturaleza a partir de los comentarios a las obras de Aristóteles, de la Física, el *De caelo*, *De generatione et corruptione*, y la zoología, la medicina y la mineralogía. En esta meditación sobre la naturaleza de las cosas y del mundo, es inevitable la pregunta sobre la causalidad.⁴ Sea la *causa efficiens*, o sea la *causa materialis*, hay un encadenamiento necesario de cada ser al régimen general que permite el funcionamiento coordinado y coherente que advertimos por medio de la inteligencia.

² A. Bonner, M. I. Ripoll Perelló, *Dictionari de definicions lullianes*, Barcelona-Palma 2002, pp. 156-157.

³ Vid. J. Ruiz Simon, *En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt*, en: "Studia Lulliana" 42 (2002), pp. 3-25. Sobre la *intentio* en el contexto de la filosofía precedente a Llull vid. especialmente pp. 9-13.

⁴ El libro II de la *Physica* de Aristóteles expone la teoría de las cuatro causas. La exposición de la teoría de Algazel sobre este concepto se encuentra en D. Perler, U. Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabischen-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000, pp. 63-105.

2. Historia del vocablo

Debemos descubrir los niveles semánticos en que puede definirse esta palabra. Por una parte, la preceptiva medieval latina recomienda como primera exigencia de cualquier ensayo literario, la declaración de la *intentio* del escrito. La obra tiende y se tiende para dirigirse al objetivo al que el autor la quiere llevar. Pero eso en la mentalidad luliana adquiere una necesaria relación con un medio y con un principio. De ahí que cuando la *intentio* encabeza una obra, reclama una síntesis de su desarrollo completo.

En segundo lugar, la acepción literaria anterior admite un doble fondo, puesto que la tradición del comentario desde época imperial romana había definido el antecedente de la *intentio* latina en la cultura griega helenística, *σκοπός*,⁵ el sustantivo de *σκέπτομαι*, empleado desde Homero para la actividad humana y divina de vigilancia y protección. Desde Platón se aplica a denotar la finalidad, a través de la observación de las marcas textuales, que limitan el párrafo o la lectura. Llegar a la marca supone llegar hasta el final. Así se incorpora al lenguaje filosófico y al comentario, y más tarde se calca en latín.

No obstante, desde el punto de vista filosófico, G. Römer⁶ lo relaciona con otro término griego, que ocupa un lugar importante en la doctrina estoica-neoplatónica. Según sus investigaciones, *intentio* es el término que traduce la palabra griega *τόνος*.

Pero la *intentio* puede mirar hacia el fin de dos maneras: desde el comienzo del proceso finalista, y desde la plenitud de ese proceso. La doble posibilidad que es una polarización, en la que se deja a un lado el término medio, está ofrecida por el uso flexible del sustantivo. Además, aunque hay que tener en cuenta que el sustantivo era calco semántico del griego, por su parte, el verbo simple *tendere* tiene también su trayectoria en la lengua. Comenzó siendo un verbo de formación indoeuropea, tema de presente con ampliación en -d de la raíz que corresponde al gr. *τέλω* y para el perfecto el tipo reduplicado antiguo. Admite uso transitivo e intransitivo, y en este

⁵ Cf. Boethius, *In Porphyrii Isagogen commentum* (G. Schepps, S. Brandt edd.), PL 64, 9 B-C, pp. 4-5: "quae sit cuiuscumque operis intentio, quod apud illos *σκοπός* uocatur".

⁶ Sub uoce *intentio* en: M. Buchberger (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 5, Freiburg 1960, pp. 723-726.

último encontramos un sentido local orientado en una sola dirección. Por eso, cuando pensamos en la modificación con el preverbo *in-* para el verbo preverbiado *intendere*, debemos determinar qué aporta respecto al verbo simple *tendere*. Con el preverbo observamos un uso exclusivamente transitivo, que se ve apoyado ocasionalmente por un instrumental, que explica de qué modo se realiza el proceso. Esta realización es virtual, porque suele haber un complemento con *ad* o con *in* que marca el final o la meta a *intendere*. Pensamos entonces en un intensivo respecto de *tendere*. Por eso se entiende como un *σκέπτομαι*, una mirada en perspectiva hacia un punto concreto.

El término pasó del lenguaje de la crítica al de la exégesis, y en particular, a la interpretación de la Biblia. Se pretendía encontrar la *intentio* del autor del texto sagrado, que es tanto como buscar el diseño comunicativo del mensaje de Dios. A este respecto se habla en latín del descubrimiento de la *mens* y de *sensus*, del *sentire* de Dios, pero no de un cómputo calculado (*putare*) ni de una valoración relativa (*aestimare, existimare*) o un juicio.

Por otra parte, la distinción entre *prima* y *secunda intentiones* tenía precedentes en la filosofía anterior a Lull. No podemos olvidar cuál es la procedencia de una parte de la doctrina luliana básica, y quiénes son sus destinatarios. La lógica de Avicena⁷ tiene una distinción fundamental, basada en Aristóteles, entre el objeto primero del entendimiento, que es el individuo concreto (*intentio prima*) y su objeto segundo, que es nuestro conocimiento de la realidad (*intentio secunda*). Luego puede haber un empleo distinto de una terminología ya consagrada en su tiempo.⁸ Observemos que

⁷ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (A. Pacios, S. Caballero trad.) Madrid 1972, p. 328. Y R. Pasnau, *Human nature* en: A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 208-230, p. 215: "Avicenna proposed a distinction that became fundamental between two kinds of sensory objects, forms and intentions (*Liber de anima* 1, 5 [115] 86). (...) An intention is a characteristic of the object that gets conveyed by the objects's form but that cannot be detected by the five senses themselves".

⁸ Encontramos algunas citas del texto de Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima siue scientia diuina*: 5, 3, 248 "Corpus ergo secundum intentionem primam, quia est collectio substantiae compositae ex corpore et ex formis, quae sunt post corporeitatem, quae fuerit secundum intentionem materiae, non praedicatur, quoniam ipsa collectio non est abstractio substantiae habentis longitudinem et latitudinem et profunditatem tantum". 5, 5, 273 "Ergo in definitione

mantiene la prioridad hacia las personas respecto del mundo, relegado a una posición secundaria.

Si tratamos de buscar los antecedentes de esta manera finalista de entender el mundo, encontramos algunos testimonios de las escuelas filosóficas precedentes que nos pueden aproximar a la posición de Lulio.

Así por ejemplo, Abelardo parte también de San Agustín en su concepción del hombre como imagen de Dios en cuanto a la racionalidad. La racionalidad no constituye esencialmente la parte inmortal de la persona, el *anima*, sino que forma parte del *animus*, reconocido, por ejemplo, por Lucrecio o Cicerón. Y en la caracterización del *animus* entra tanto la capacidad de discernimiento y juicio de la realidad (*ratio*) como la competencia moral. De todas maneras, la implicación mutua de los términos latinos es grande en este sector del léxico. Incluso, como dice Luis E. Bacigalupo⁹ una de las traducciones posibles de *animus* en Abelardo es *Gesinnung* (*intención*) y queda asimilado al ámbito de la moral. Este dominio ético es el lugar de la libertad y desde ahí comienza la aspiración a la felicidad. En este camino, el procedimiento es la práctica de la virtud también desde aquellas recomendaciones de los moralistas paganos, para los que la felicidad como satisfacción continua de lo inmediato es un error y un vicio, como dice Boecio. Pero lo más interesante de Abelardo es que en la intención convergen la razón (como finalidad de la acción) y la voluntad (Bacigalupo¹⁰). Para explicarlo hay que recurrir al deseo (que depende de la voluntad) y a la norma (que compete a la decisión final del libre arbitrio), por lo que el problema adquiere mayor complejidad de la que presenta en Lulio. En todo caso, la intención en Abelardo no es una tendencia intrínseca, sino una finalidad moderada por la norma¹¹, y que con esta condición debe a veces inhibirse. Cumple la función de determinar el fin previsible de la acción concreta, pero no el fin absoluto,

huius compositi bis inuenitur substantia, sed in essentia compositi non est nisi semel et ideo in hac definitione aliquid est additum supra intentionem definiti in se ipso".

⁹ L. E. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima 1992, pp. 60-62.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 165-188.

¹¹ El pecado para Abelardo consiste en la acción u omisión de algo con referencia a una norma objetiva, que se asienta en la ley divina.

de acuerdo con el cual debería condicionarse la acción. Si bien, con referencia a este fin absoluto se produce el consentimiento del ánimo y en relación con la finalidad concreta resultan las consecuencias de la obra realizada, y en su caso, las consecuencias del pecado. Desde esta perspectiva se habla de tendencia de la voluntad¹², que sería intrínseca respecto de algunos estímulos. Pero si esa tendencia no se endereza por las virtudes, toda operación moral estará viciada en origen y proclive al mal. Tal como vemos, se trata de un análisis de la psicología abelardiana.

Por su parte, San Bernardo plantea de otra manera la creación, que es la raíz de todas las finalidades particulares. Dios no necesitaba crear el mundo pero lo hizo, y con alguna finalidad. En la teoría de San Bernardo, la creación del mundo es un acto de amor cuya expresión más auténtica es el reflejo que tiene en la voluntad humana, por lo que la voluntad del hombre ama naturalmente a Dios.¹³ Por eso el pecado consiste en el acto por el que el hombre

¹² O. Argerami, *El acto moral según Pedro Abelardo*, en: B.C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrocchi (edd.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, 17-22 August, 1992*, Nueva York-Ottawa-Toronto 1992, pp. 967-977. Según este investigador, los términos que prefiere emplear Abelardo al hablar del acto moral son *intentio* y *consensus*. Así en pp. 972-973 dice: "El *consensus* consiste, fundamentalmente, en la aceptación de un impulso o una tendencia natural, es decir, algo que nos impele a obrar, independientemente de su bondad o maldad. (...) La *inclinatio*, la *concupiscentia*, la *delectatio*, la *uoluptas*, la *uoluntas*, nos presentan motivos para realizar u omitir determinados actos. (...) El *consensus* se da cuando los motivos son iluminados por una finalidad prevista que, por así decirlo, les otorga sentido. Tal determinación de los fines se traduce en la *intentio*. (...) La *intentio* constituye, pues, la última y definitiva instancia en la determinación del sentido propio del acto moral. Para establecer si éste es digno de alabanza o vituperio, de premio o castigo, hemos de apelar, siempre a la *intentio*". Algunas de estas nociones son puntualizadas por D. M. Gallagher, *Will and Deed in Abelard and Aquinas, Ibidem*, pp. 676-686, en p. 676: "Abelard clarifies the precise nature of sin (*peccatum*), identifying it as consent (*consensus*), and distinguishing it from vice (*ultium*), will or desire (*uoluntas*) and the exterior deed". Y en p. 679: "Hence the goodness of the deed is the very same goodness as that of the intention. For this reason, the actual performance of the deed yields no additional goodness or evil; a person is neither better or worse for having actually carried out what he or she intended".

¹³ Cf. A. R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae siue demonstratio critica*, Avignon, t. III, p. 405: "Recte respondet Lullus: Deus est illa bonitas, quae infinite et aeternaliter est ratio bono, quod agat bonum infinitud et aeternum. (...) Hinc

se quiere a sí mismo por sí mismo, o quiere por sí a las otras criaturas de Dios, y la redención consiste en una reorientación, una restauración en el hombre de la semejanza divina que había perdido. También en la enseñanza de Guillermo de (Sancto Theodorico) Saint Thierry el amor divino es el tema central, y la tendencia natural del ser humano hacia Dios su axioma. El efecto de la gracia divina es rectificar las facultades del alma, desordenadas por el pecado, y de esta manera se produce el conocimiento o el reconocimiento de esa orientación original, esencial e innata hacia Dios.

3. La *intentio* de Lulio

Walter W. Artus¹⁴ alude a una relación entre la lógica y el conocimiento de la realidad presente en el prólogo de la *Logica Noua*. Pero al igual que el método lógico, la referencia a las *intentiones* se encuentra también en las primeras obras del mallorquín, como son los *Libri principiorum*. Además, la distinción señalada por este investigador puede estar efectivamente relacionada con la separación entre el campo de la ética y el de las ciencias. Si así fuera, tendríamos las mayores posibilidades de encontrar una acepción de *intentio* predominantemente ética en el *Ars amativa* y una posibilidad de ver su aplicación lógica y científica en los *Libri principiorum*.¹⁵

No obstante, hacia 1282 podemos situar un pequeño tratado *Liber de prima et secunda intentione*¹⁶ cuyo contenido nos muestra

patet, Lullum, attendendo ad infinitam Dei simplicitatem et contradicendo erroribus Gilberto Porretani aliorumque apud Petauium, t. I Theol. Dogm”.

¹⁴ W.W. Artus, *Ramon Llull on first and second intentions: a basic ethical doctrine* en: B.C. Bazán, E. Andújar, L.G. Sbrocchi (edd.), *Les philosophies morales, op. cit.*, pp. 978-990, p. 978.

¹⁵ Pero también podemos advertir una relación estrecha entre ambas vías en el *Ars amativa boni* en el prólogo cuando dice: “Nam, sicut sub intellectu suum sumit scientia titulum, sic intitulatur amantia sub uoluntate; amantia quidem sine scientia, et e contrario, defectiua consistit. Propter hoc ad hanc Artem amatiam principia et modum Artis inuentiuae sumimus (...)”, ROL XXIX, CCCM 183, 120, lin. 22-25.

¹⁶ A. R. Pascual, *Vindiciae Lullianae siue demonstratio critica inmunitatis doctrinae illuminati doctoris Raimundi Lulli*, Avignon 1778, t. IV, p. 378 cita la censura de esta obra: “Liber de intentionibus (...) ad hoc tendit, ut hominem doceat recte procedere in sua intentione, ita ut primo intendat, quod est praecipuum, et secundo quod illi deseruit, ut comedere propter uiuere. Quod uariis exemplis et

una aplicación ética de este concepto a las virtudes y a la sociedad. Por eso, dentro de la acepción 'finalidad o propósito' va describiendo el fin al que se ordenan las virtudes y los pecados capitales, la riqueza y la pobreza, la honra, los cuatro elementos que forman el mundo material, y los sectores de población que formaban la sociedad de su tiempo. Termina con la acepción referente al propósito del libro. De su exposición deducimos también que para conseguir el fin último, que es el principal de toda la creación y del hombre, éste tiene que aplicar a la par inteligencia y voluntad. En efecto, no basta con reconocer a la luz de la razón las prioridades ordenadas al mejor cumplimiento del fin, sino que hay que combatir los pecados con voluntad, pues por ahí entra el desorden en el sistema y acaba por hacer imposible ese objetivo final. En el capítulo que dedica a la intención de las ciencias¹⁷, habla de la teología, de la filosofía, del derecho y de la medicina, que son materia de los *Libri principiorum*.

Si enfocamos el concepto de *intentio* luliana desde el punto de vista de la inteligencia, el conocimiento de Dios ha de anteponerse en la mente humana a todo lo demás. La inteligencia humana, si no está oscurecida debe distinguir una jerarquía de valores, sobre los que la voluntad elige. Desde la voluntad existe una responsabilidad en la elección de esos valores, que es relativa a la libertad del ser humano. Así lo define el autor:

"Amable fill, intencio es obra de enteniment e de volentat, quis mou a donar compliment a la cosa desirada e entesa".¹⁸

W.W. Artus¹⁹ encuentra un precedente de la doctrina luliana en San Agustín, lo cual coincide en la base platónica original de *σχοπέως/intentio*. Al igual que la comunicación tiene una idea original de lo que se quiere transmitir, por qué y para qué, la presencia del hombre en el mundo se explica por la intención del creador. Por tanto, hay otra dimensión que no tiene su asiento en las potencias

diuersis argumentis probat Lullus, tanquam quid summe necessarium ad uitam recte instituendam".

¹⁷ J. Roselló, *Libre de la primera e segona intencio, Obras de Ramon Llull*, Palma de Mallorca 1901, pp. 357-358; con referencia a las cuatro disciplinas menciona el *Ars compendiosa inueniendi ueritatem*.

¹⁸ J. Roselló, *Libre de la primera e segona intencio, op. cit.*, p. 311, 'Capítol Primer. De la divisio de intencio'.

¹⁹ W.W. Artus, *Ramon Llull on first and second, op. cit.*, p. 982.

del alma humana, ni de la distinción lógica/ciencias, sino que se entiende como atributo creador de Dios en su proyecto sobre el mundo y el hombre. No se admite una creación espontánea, surgida de la esencia de Dios y consecuencia suya, sino una creación con un propósito concreto. De ahí que el hombre tenga, como cualquier otro ser existente, una proyección intrínseca hacia el creador, que puede ser alterada o negada por un desorden de la voluntad. Lull quiere prevenir esa desviación del hombre, que es el pecado. Obsérvese que cuando habla del intelecto humano libre²⁰ en el *Ars amativa*²¹ no emplea la palabra *intendit* o *dirigit*, sino *propendit*. La *intentio* no se entiende sólo como operación del entendimiento ni de la voluntad para dar cumplimiento a lo que se desea o se ha comprendido.²²

Para acceder a las acepciones que tiene *intentio* en las obras lullianas que comentamos, el binomio Dios/hombre, admite una ampliación a un tercer término que sería el mundo, objetivo de las ciencias de la naturaleza. En el tratado sobre las dos formas de intención, dedica un párrafo a la intención propia de las ciencias, que es conocer y amar a Dios y conservar el mundo en buen estado. Pero la teología corresponde a la primera intención y las ciencias a la segunda.

De ello nos da cuenta el *Ars amativa boni* cuando dice:

“In rebus creatis, secundum earum multitudinem et diuersitatem, multae sunt intentiones et fines; et secundum maioritatem nobilitatis in bonitate, magnitudine et cetera, quarundam illarum super alias, sunt aliae intentiones et fines super alias, sicut in homine, intellectualia seu spiritualia sunt prima intentione et corporalia secunda intentione, cum anima sit finis corporis et sicut in corpore potentia elementatiua existit per secundam intentionem et uegetatiua per primam, atque uegetatiua per secundam et sensitiua per

²⁰ Cf. A.R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae, op. cit.*, t. III, p. 357: “docet Lullus, quod homo non eligit malum per liberum arbitrium, ratione perfectionis, quam habet per creationem, sed ratione defectus, quem habet, prout ex nihilo est ortum”.

²¹ *Ars amativa boni, op. cit.*, p. 121.

²² Ésta es precisamente la primera, pero no la única de las definiciones recogidas por A. Bonner, M. I. Ripoll Perelló, *Dictionari, op. cit.*, p. 156: “Intentio est operatio intellectus et uoluntatis, quae se mouet ad dandum complementum desideratae et intellectae rei”.

primam. (...) Orbis et omnia, quae in eo sunt, secunda intentione consistunt, uita uero perpetua est intentione prima".²³

Luego hay una distinción entre dos mundos, el corporal y el espiritual, que tienen la misma relación de prioridad que el alma y el cuerpo. Establecida la separación entre lo material y lo espiritual, aquello que carece de razón y voluntad debe entenderse de una manera distinta. En efecto, frente a la *intentio* racional o cuya racionalidad se exige, Llull utiliza otro término que es el *appetitus*:

"Intentio est actus naturalis appetitus, qui requirit perfectionem, quae illi naturaliter conuenit".²⁴

Pero en todos los casos se está hablando de una *intentio* intrínseca, esencial de cada ser o parte de los seres y del mundo.²⁵ En el *Ars amativa* aparece una sección enteramente dedicada a la *intentio* y algunas referencias al triángulo principio-medio-fin desde diferentes puntos de vista.

En la sección II, 2 titulada *De fine et intentione* no se explica al comienzo la intención por sí, sino que se presentan directamente la primera y la segunda claramente:

"Consistit autem intentio duplex, uidelicet, prima et secunda: Prima siquidem est, ad quam se habet secunda, et secunda, quae dirigitur ad primam; sicut Deus et omne creatum, homo et cetera sub homine, et sic de consimilibus: Deus enim est per primam intentionem, et omne creatum per secundam; atque homo per primam intentionem, et cetera sub homine per secundam, et sic de consimilibus istis".²⁶

Esta definición tiene su precedente en la filosofía anterior, tal como se ha señalado antes. La novedad de Llull está en su concepción antropológica y en la investigación a fondo de las consecuencias teológicas de este planteamiento. Así después llega en el mismo libro a buscar una intención de Dios respecto de sí mismo, no sólo respecto a la creación:

²³ *Ars amativa boni, op. cit.*, pp. 138-139, lin. 205-242.

²⁴ *Liber de prima et secunda intentione*, MOG VI, Int. ix, p. 438.

²⁵ Todavía dentro de la primera acepción que recoge A. Bonner, M. I. Ripoll Perelló, *Dictionari, op. cit.*, p. 156.

²⁶ *Ars amativa boni, op. cit.*, p. 138, lin. 192-198.

“Deus intentione prima diligit semetipsum, intentione uero secunda diligit omne creatum, cum amor illius in tantum nequeat extendi ad amandum alia, quantum se ipsum”.²⁷

Tal vez puede asemejarse a la inteligencia primera de Avicena que se piensa ante todo a sí misma, y de esta manera da lugar a una segunda que deriva en la creación del mundo. Por otra parte, la afirmación luliana parece encerrar la concepción previsible del amor de Dios, que es eterno e infinito en todo²⁸. Un Dios medido con los axiomas de la lógica luliana es un Dios muy controlable, que no resulta entonces imposible de comprender, sino que se ofrece a nosotros desde la coherencia de su actuación más trascendental.

“In Deo nulla est intentio secunda, cum quicquid in Deo est, sit intentio prima et finis; Deus enim est sui ipsius finis et suamet intentio. Idcirco diligit Deus tantum suam bonitatem seu magnitudinem et cetera, quantum se ipsum”.²⁹

Ahora bien, se puede proponer también la posibilidad de que Llull considere además una *intentio* cuya realización sea dinámica, progresiva, circunstancial o condicionada. En cuanto a esta posibilidad consideramos la aplicación de la diferencia dinámica entre acto/potencia³⁰ y a su luz vemos los resultados:

“Actus quidem potentiarum consistunt intentione secunda, sed ipsae potentiae intentione prima, quemadmodum intellectus intentione prima consistit, et eius intelligere secunda, et sicut uisus intentione prima et uidere secunda; et sic de aliis huiusmodi potentiis. In aliquibus autem ratione obiecti sic est, quod actus potentiarum sunt

²⁷ *Ibidem*, p. 139, lin. 254-256.

²⁸ Recordemos la concepción de la infinitud y eternidad de San Anselmo respecto de la consideración de puntos no necesariamente sucesivos de una abstracción como en el caso de los triángulos lulianos. A este respecto dicen J. Marenbon y D. E. Luscombe [en *Eternity and hierarchy* en: A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, *op. cit.*, pp. 51-72] en pp. 54-55: “Time’s failure to act as a metric for eternity seems, in Anselm’s view, to have topological consequences: divine eternity, he considers, will lack the topological structure of successive moments shared by all things that time bounds. God, then, is sufficiently different from temporal things to be able to live his life simultaneously, but without being timeless.”

²⁹ *Ars amativa boni*, *op. cit.*, p. 139, lin. 260-263.

³⁰ Sabido es que Sto. Tomás de Aquino fijó esta distinción en el pensamiento medieval en contra de la perspectiva mantenida por los filósofos árabes, y que resulta básica para explicar su concepto de causalidad, tal como han señalado entre otros D. Perler, U. Rudolph, *op. cit.* pp. 143-145.

intentione prima, et ipsae potentiae secunda; sicut intelligere directum ad Deum melius est, quam intellectus ipsius intelligere, et sicut uidere directum ad colorem melius est secundum finem, quam sensus, cum intellectus per uidere colorem intelligat eum".³¹

En esta cuestión parece que la finalidad última no es siempre preferente, sino que influyen los medios para conseguir ponerla por obra; además subyace el criterio moral del juicio de intenciones, separado del juicio de los actos, porque en la intención ya se encuentra el plan concreto para la realización de esa potencia. Un tercer punto de atención es el proceso de percibir. Cuando se realiza a través del uso de la memoria y de la capacidad de discernir, le parece a Lull secundario respecto a la percepción supuestamente inmediata, si ésta fuera posible. Puede tratarse de la distinción entre inteligencia infusa y mediata. La inteligencia en acto, pensando las formas, es idéntica al objeto en el cual piensa, según Aristóteles³², pero según Avicena hay una segunda vía de percepción. Ésta sería la normal en el conocimiento intelectual: la inteligencia en potencia recibe de los sentidos el contenido del conocimiento, y del intelecto activo, el poder de abstraer. Lo que sí sabemos es que en su doctrina hay unas potencias concretas, que pertenecen al cuerpo "con el cual está unido el intelecto" (suponemos equivalente al *animus*) y son elementativa, vegetativa, sensitiva e imaginativa³³. En este sentido, el desarrollo de estas potencias es ciertamente menos prioritario que el funcionamiento efectivo de ellas.

En todo caso, a pesar de estas dudas, el interés por los medios con los que se accede a un fin primordial ya supone una dinamización de la perspectiva llamada *intentio*. Por mucho que pueda resumir y absorber en sí no sólo el principio de un proceso, sino también los medios y el fin último, admite una consideración potencial de la que carece la mera denominación *principium* (en una acepción distinta de axioma fundamental, claro está). El principio implica una consideración de serie sucesiva, que se realiza en el tiempo, la *intentio* no está asignada a tiempo ninguno en concreto, sino que parece

³¹ *Ars amativa boni*, op. cit., pp. 138-139, lin. 230-240.

³² Cf. E. Bréhier, *La filosofía en la Edad Media* (trad. J. López Pérez), Méjico 1959, pp. 157-158.

³³ cf. *Ars amativa boni*, op. cit., II, 6. *De punctis transcendentibus*, pp. 149-150.

reflejarse en cualquiera de los tres términos del proceso,³⁴ que consta de principio, medio y fin. Así en el III, 15 *De fine*:

“Finis est id, cui principium acquiescit”.³⁵

Esta definición tiene una maravillosa consecuencia en esa parte del *Ars amativa* que es la unión del amante con el amado, pero en sí parece bastante abstracta. Aparte de ésta también da Lulio una definición más de fin, para diferenciarlo de las intenciones:

“Finis uero est perfectio rerum, sicut Deus, qui est omnium finis, et sicut homo, qui est omnium corporalium finis, quod propter hominem Deus creauit ea. Finis ergo prima intentione consistit, et id, quod se habet ad finem, consistit secunda; sicut comedere, indui, habitare, et cetera huiusmodi sunt secunda intentione, et uiuere prima intentione, cum comedendi, uestiendi, habitandi et cetera, sit uiuere finis”.³⁶

Al comienzo aparece la idea de fin como perfección de las cosas. Pero esa perfección se puede entender de diversas formas. En este caso está aplicada antes a la escala ontológica, que a los ejemplos de uso cotidiano, en los que la perfección no se encuentra. Parece que el autor está mezclando dos planos, escala de perfección con bienes de valor superior, como es el de la vida y así confunde los medios con las intenciones. Ahí se abre una conexión en el sistema de pensamiento luliano, por el que podemos observar el paso del triángulo rojo al cuadrángulo en el que están el ser y la perfección. Pretendiendo un fin absoluto, se queda en un relativismo de prioridades. De todas formas, puede haber un eco de Aristóteles y Avicena en la acepción de la *intentio* como necesidad interna de los seres, según la ley de sus esencias, pero se modifica con la aceptación de la voluntad libre del creador y de su operación al crear el mundo.

En esa búsqueda de las aplicaciones del término en los libros que nos ocupan, comenzamos en primer lugar por el *Liber principiorum theologiae*. Al inicio de este tratadito nos advierte de las dieciséis

³⁴ Podemos recordar entonces la segunda acepción que encontramos en A. Bonner, M. I. Ripoll Perelló, *Dictionari, op. cit.* pp. 156-157: “Intentio est illud instrumentum cum quo finis principiorum se habet ad se ipsum”. Y también la tercera: “Intentio est nuntius finis, qui principio suam similitudinem transmisit, ut ipsum desideret secundum discretionem aut appetitum naturalem”.

³⁵ *Ars amativa boni, op. cit.*, p. 219, lin. 1355.

³⁶ *Ibidem*, II, 2, p. 138, lin. 198-204.

secciones de la figura de este *ars*, dos de las cuales son la *prima* Q y la *secunda intentio* R. Los dos principios se combinan en las *camerae* y se definen al final de la obra:³⁷

“R uero ponitur pro secunda intentione, quae est principium et medium trianguli rubei, et sequitur regulam ipsius Q, quod est finis trianguli rubei”.

También se han presentado en su lugar de la figura:³⁸

“Q R sunt per se manifestabilia in triangulo rubeo ac in creaturis, sicut firmamentum et planetae, quae sunt per R, corpora autem inferiora per Q, in quae corpora caelestia mittunt suam influentiam et uirtutem. Quattuor elementa etiam sunt per R, et corpora, quae componunt, sunt per Q. Rursus in plantis flores et folia sunt per R, fructus autem per Q. Et plantae sunt per R relatiue, animalia uero per Q. Animalia etiam irrationalia sunt per R rationalia autem sunt per Q. Item in rationalibus quinque sensus corporales sunt per R, et tres potentiae ipsius S sunt per Q. In tribus potentiis D est per Q, aliae uero potentiae per R”.

De la ordenación del mundo se sigue después la jerarquía dentro de la figura del alma humana y en la de la figura *praedestinationis*. En esta última, la culpa y la pena son medios para alcanzar el mérito y la gloria. Sin embargo, en cuanto a las razones que sustentan estos principios, hay que tener en cuenta la relación con I K, *Cognitio* y *Dilectio*. En esta relación son importantes las *camerae* de la figura A, que constituyen el principio C, es decir, los atributos divinos, por lo que adquiere relevancia la cámara 28 C Q y la 91 I Q.

También en el tratado sobre derecho encontramos una aplicación de la *intentio*. En la invocación aparece ya esta palabra, con el sentido que suele tener en los prólogos de las obras medievales, y por eso en adelante se distingue *intentio* de *finalis intentio*:³⁹

“intentione, qua cognoscaris et ameris” (según la ed. Mog. “intentione te cognoscendi, diligendi”)

La tercera parte de este pequeño tratado está dedicada a la *intentio qua ista ars est nuper inuenta* y por eso quizá está anticipada al principio del texto. El tema no es el derecho, como se puede pen-

³⁷ *Quattuor libri principiorum*, ROL XXXI, CCCM 185A, p. 153.

³⁸ *Ibidem*, p. 84.

³⁹ *Ibidem*, p. 342.

sar por el título, sino la justicia. Por ese motivo, la exposición se orienta desde la justicia divina hacia el reflejo y la consecuencia de este atributo divino en la sociedad humana. En ese contexto de la tercera distinción observamos ante todo la necesidad de concordancia entre principio e *intentio finalis* entre materia y forma del derecho que llama compuesto o D. Esa coherencia se expresa después, como un eco, en otras partes del tratado:⁴⁰

“Quapropter oportet, quod B sit quaedam forma, et quod C sit materia, uidelicet, ut omnes creaturae subiciantur intentioni finali, propter quam B quidem existit”.

Toda la creación se somete a la intención final por la que existe la forma de las distintas materias. Pero en el ejemplo del árbol, tan estrechamente ligado a la teoría luliana, aparece la *intentio finalis* como verdadero motor de todo el proceso de la naturaleza:⁴¹

“(…) natura se habet in arbore per unam intentionem ad flores, per alteram autem ad fructus. Quoniam autem fructus cum maiori- tate conuenit in natura, cum minoritate uero flores, quia in trian- gulo rubeo fructus concordatur cum intentione finali et flores cum medio. Idcirco natura in fructibus per primam intentionem se habet, et in floribus per secundam”.

La primacía del derecho canónico I sobre el derecho civil K tam- bién se explica por jerarquía de la *intentio*:⁴²

“D est in I intentione prima, in K uero secunda, et ideo C magis subicitur ipsi I, quam ipsi K; est enim K, ut D conseruetur in I”.

Pero la división en las dos clases, prima y secunda, se anula en la relación entre el derecho común E y el derecho especial F. Eviden- temente al descender a los detalles, toda visión general se pierde, y no hay prelación clara:⁴³

“F autem, quod est supra E, ad secundam intentionem se habet, et ipsa F, quae sunt sub E se habent ad primam; et propterea E in triangulo croceo existit aequaliter inter primam intentionem et secundam”.

Algo parecido sucede con el derecho comparativo P respecto del antiguo Q, que coinciden en la *intentio*:⁴⁴

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 355-356.

⁴¹ *Ibidem*, p. 358.

⁴² *Ibidem*, pp. 363-364.

⁴³ *Ibidem*, p. 373.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 397.

“Ipsa P Q in prima et secunda intentione concordentur ac etiam in habitu, potentia et actu”.

Por eso al comentar el triángulo rojo, muestra la necesidad de que el lector recurra a las citas de *intentio finalis* dispersas por el libro.

También en el libro de los principios de la medicina explica la intención final en la metáfora séptima, perteneciente a la última distinción del libro, pero está hablando claramente de la intención de su autor:⁴⁵

“Et ideo huius artis finalis intentio est, quod intellectus per unum exaltetur ad alterum artificialiter intelligendum principium”.

En los *principia medicinae* aparece la doctrina de los grados sobre los elementos.⁴⁶ La coherencia consiste en que cada elemento tiene tendencia hacia sí primero, al igual que decíamos en el *Ars amativa* que Dios se amaba principalmente a sí mismo, y en segundo lugar, al mundo:⁴⁷

“Quod si ita non esset, sequeretur, quod aliquod elementum non haberet plus intentionem sibi ipsi, quam aliis”.

Y después, en la sexta condición del árbol de la medicina:⁴⁸

“semper perfecte cognoscentur prima intentio et secunda, ut cognosci possit, qualiter quodlibet elementum habeat sibi primam intentionem et secundam alteri”.

Sin embargo, puesto que los elementos no tienen la capacidad volitiva del ser humano, nos encontramos ante una *intentio finalis* sino ante la *causa finalis*. No recurre al *appetitus* citado antes, ni a la determinación ontológica, por lo que parece un nivel todavía inferior a los seres naturales:⁴⁹

“Quae prima intentio semper ad causam finalem se habet, et secunda intentio se habet ad materiam”.

Pero la intención se adscribe allí mismo a la teoría de los grados de composición de las medicinas:⁵⁰

“Si hoc bene intelligatur, intelligi possit, qualiter gradus quartus est in qualibet re propter primam intentionem, et gradus tertius

⁴⁵ *Ibidem*, p. 545.

⁴⁶ Cf. J. Ruiz Simon, *En l'arbre són les fuyles*, op., cit. pp. 16-18.

⁴⁷ *Quattuor libri principiorum*, op. cit., p. 446.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 448.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 448.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 448.

propter secundam, et etiam tertiam propter primam respectu secundi et secundam propter primam respectu primi”.

No actúan de otra forma los humores, cuya tendencia es previsible, si el médico conoce bien su arte. Y Lulio emplea el verbo para señalar esa dirección de ascenso o descenso de los humores, como si se designara el desplazamiento local:⁵¹

“ad quod ipsi humores intendunt, et similiter etiam, per quem modum natura et morbus ad inuicem contrariantur et repugnantur”.

Después emplea *intentio* con el sentido de “propósito, finalidad que se pretende” desde el punto de vista de su voluntad de autor y de la búsqueda de la salud que realiza el médico.

La conclusión de los distintos ejemplos en los que aplica esta teoría se puede expresar así, con la intención de búsqueda de la salud que se propone el médico:⁵²

“Secundum ergo quod dictum est, significari possunt medico **intentio et ratio finalis** ipsorum A B C D, ex quo potest medicus, si facit medicamentum aliquod, in quo ponat E, considerare, ad quam finalem rationem **dirigantur** in E gradus quartus, tertius, secundus et primus. Quo intellecto et cognito, potest ipsius **intentio** secundum dispositionem morbi et medicaminis, in quo ponitur E, **dirigi ad sanitatem causandam**”.

Aparecen contrapuestos los dos términos *intentio* y *ratio* la tendencia y la proporción de los elementos, pero que determina un equilibrio aproximado, no absoluto ni instantáneo, pues es una *ratio finalis*. Por eso emplea el verbo *dirigere*, que marca la ruta diversa del movimiento circunstancial de cada elemento; respecto de este verbo, *intendere* queda marcado por una oposición permanente/ circunstancial, en la que la tendencia habitual se opone a la dirección en la que se opere el cambio. En otro pasaje encontramos la misma idea con otras palabras:⁵³

“Cum ergo ita sit, sequitur, quod medicus per talem demonstrationem potest cognoscere, secundum quam intentionem species in medicamine composito dirigantur secundum qualitates graduum, in quibus existunt”.

⁵¹ *Ibidem*, p. 451.

⁵² *Ibidem*, p. 469.

⁵³ *Ibidem*, p. 470.

Aunque pudiera parecer que *intentio* no concuerda con *dirigatur*, adviértase de que se dice *secundum quam* por lo que entendemos que la dirección circunstancial está marcada según la teoría prevista. Pero por encima de esa tendencia general teórica, o si se quiere, virtual, de los elementos, se encuentra el principio de funcionamiento del sistema:⁵⁴

“Secundum autem quod exemplificatum est, potest cognosci, quo modo se habeat finalis intentio in principio ipsorum E L M N, uel ipsorum L M N tantum, uel ipsorum M N. Nam unum principium est demonstratio alterius et doctrina”.

También está calculada la transformación de una *intentio* por la concurrencia de otras diversas, e incluso contrarias entre sí, luego esta tendencia habitual no es inmutable, a pesar de ser intrínseca, sino que es afectada sobre todo en cuanto a su forma:⁵⁵

“tunc O finalem intentionem ipsorum E S ad suam formam conuertet, et stabunt ita sub ipso O ipsa E S, sicut una complexio uel qualitas in gradu quarto existens sub se tenet gradum tertium, secundum, et primum”.

El cambio, tal como se ve, es también gradual, como el de las complejiones y las cualidades. Pero el médico debe actuar a favor de la naturaleza, para lograr el equilibrio y la curación, y la manera de hacerlo no puede ser contraria a la tendencia del humor, intentando desvirtuar sus cualidades y grados:⁵⁶

“Et quia natura longe melius conuenit cum principio et cum finali intentione, quam cum medio, per quod ipse uult gradum tertium naturalem ad gradum secundum accidentalem reducere”.

La naturaleza concuerda con el principio de funcionamiento del sistema y con la intención final, pero no con el término medio. No sé hasta qué punto Llull está jugando ahí con las palabras, escapando del compromiso de inventar un método para la ocasión. Lo que ciertamente parece una explicación buscada para solucionar un punto concreto, pero sin una necesidad urgente de hacerlo de ese modo es la aplicación de la distinción de primera y segunda intención para adelantarse a las objeciones que pudieran surgir de una

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 470-471.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 472.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 473.

mala agregación de compuestos, tal vez por un cambio en las circunstancias ambientales o en la conservación de los componentes:⁵⁷

“Quae siquidem concordantia existit materia contrarietati, quae est inter E et S. Quae quidem contrarietas ad formam et ad primam intentionem se habet; ipsa uero concordantia se habet ad materiam et ad intentionem secundam, et illud idem sequitur de K O et de E T V Y atque de S F G H”.

Dos componentes pueden tener afinidad o repulsión según se considere la materia o la forma que presentan, y las intenciones características de cada uno de esos dos elementos.

En consecuencia observamos de nuevo cómo las distinciones son indicativas a nivel general, pero el propio autor tiene dificultades para explicarlas una vez que desciende a los casos concretos y particulares. Tal vez no sienta la necesidad de hacerlo al asumir como propios los límites de la física aristotélica, que no llega más allá.

4. Conclusión

Hemos ido recorriendo el camino de la diversificación del contenido semántico de la intención luliana, según sus usos en las obras que comentamos. Si deseamos recoger uno a uno los sentidos contextuales que advertimos del término, podemos destacar los siguientes:

- A menudo suele ser el propósito del autor, que la preceptiva medieval requiere que se especifique al comienzo de una obra.
- A veces suele encerrar el compendio de lo tratado en la obra, y entonces se aparta de la finalidad que el autor da a ese escrito suyo.
- El término, que es un calco de la palabra que se utilizaba en griego como marcador textual, es aprovechado para la exégesis y probablemente desde este uso pasa al registro del lenguaje de la ética.
- En el nivel de significación más abstracto, hace referencia sobre todo al principio y al fin de algo.
- Aplicado a la ética, como es el caso de algunos autores medievales cercanos a Lulio, designa el proyecto de una acción susceptible de ser considerada como mérito o demérito. Como tal proyecto tiene un punto de partida y otro, posterior en el tiempo, de llegada, pero corresponden a una sola unidad de intención.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 484.

– En la filosofía luliana se articula en varios planos. Uno de ellos es 1. el de Dios en sí; otro, 2. en cuanto creador en su relación con el mundo; otro, 3. el de las relaciones entre Dios y el hombre; otro, 4. es el de las intenciones humanas, en el nivel de inteligencia y voluntad – y en este último, en cuanto a la ética, que se remite al plano hombre/Dios – y por último, 5. el plano de lo material, en el que encontramos la distinción *intentio rationalis/non rationalis siue appetitus* y las tendencias de los elementos y humores y sus grados.

La manera en que Llull explica todas esas relaciones es la suma de la significación que alcanza este término en su filosofía. La intención se separa en primera y segunda, de acuerdo con la importancia que se conceda a cada concepto en una escala de valores cuya cima es para el hombre, el acceso a Dios, y para la naturaleza, su perfecto funcionamiento. El autor quiere distinguir el concepto de fin del de intención, y aprovecha con frecuencia las dos palabras para conseguir determinar por una parte el concepto mismo de fin del triángulo rojo, en el plano de la lógica – esto es, en el más general y abstracto –; por otro, el fin como cumplimiento y cese de un proceso de acción o de movimiento y cambio; por otro, el fin como adquisición de un bien deseado, motor de todo proceso o acción. La intención luliana se separa de estos sentidos concretos de fin para referirse a la tendencia intrínseca de cada ser y cada realidad del mundo según el plan de Dios. Por eso es posible también la existencia de una *intentio finalis*. A esto se añade el uso de los verbos latinos *intendere*, *dirigere*, *propendere* que aparentemente sinónimos, son empleados hábilmente por Llull para señalar esas distinciones conceptuales.

Summary

The study of semantics in a language of culture like Latin, and in a philosophical and medieval register, has special characteristics that set it apart from normal linguistic research.

Philosophical language in Latin has its roots in the classical era of Cicero and Lucretius and matures on up through the new Hellenism from the end of the second century to Boethius. In any case, at the time of Llull, new terminological distinctions develop that retain little of this ancient evolution: the debate of the School of

Saint Victor with its reflections by Peter Abelard regarding ethical concepts like moral acts, sin, vice, consent and, above all, the positions defended by Bernard of Clairvaux regarding free will and liberty.

Lull introduces the term *intentio* into his system of meaning and makes it a fundamental item of his vocabulary, to the point of writing a short tract in order to make the distinction between a first and second intention explicit. The term is used in different periods of the evolution of Lullian thought and in various works, including *Ars amativa*. However, a particular use of the word, which is indicative of its precocious immision in Lullian vocabulary, heir to the preceding doctrine and in etymological relation to the ancient verb *intendere*, can be observed in the group of early Lullian writings, the *Libri principiorum*. *Intentio* is presented then, as the fundamental characterization of moral elements and action.