



## 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 I

## **EDITORES**

José Luis Fuertes Herreros

Ángel Poncela González

**DE NATURA**

LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

2 volúmenes

Editores: José Luis Fuertes Herreros y Ángel 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: 978-989-755-160-4

Coleção

Textos e estudos de Filosofia Medieval, 8

# ÍNDICE

## VOLUMEN I

|   |     |
|---|-----|
| Introducción  | 11  |
| PONENCIAS   |     |
| La resemantización de la natura aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval<br><i>Francisco Bertelloni</i>        | 17  |
| A absolução da Natureza e a natureza do Humano<br><i>Mário S. de Carvalho</i>   | 39  |
| Natura ut ratio<br><i>Laura Corso de Estrada</i>  | 63  |
| A condição paradoxal da natureza humana no Tratado <i>De fine ultimo hominis</i> de Francisco Suárez<br><i>Paula Oliveira e Silva</i> | 79  |
| Natura naturam vincit<br><i>Michela Pereira</i>   | 101 |
| Contingência e conhecimento da natureza<br><i>Roberto Hofmeister Pich</i>   | 121 |
| La Universidad de Salamanca del medioevo al renacimiento<br><i>Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares</i>                                | 145 |
| Da fealdade e da beleza do/no mundo<br><i>José Maria Silva Rosa</i>   | 183 |
| Unas consideraciones ontológicas sobre la relación entre naturaleza y gracia<br><i>Jorge Uscatescu Barrón</i>                         | 211 |
| COMUNICACIONES  |     |
| Perpendicularum Scientiarum<br><i>Florentino Aláez Serrano</i>  | 235 |
| Suárez en Cambridge<br><i>Francisco T. Baciero Ruiz</i>   | 245 |

|   |     |
|---|-----|
| Natureza humana: imagem ou abismo?<br><i>Diogo Morais Barbosa</i>   | 255 |
| La «venenosa» <i>donación de Constantino</i> según Francesc Eiximenis<br><i>Bernardo Bayona Aznar</i>   | 265 |
| Una aproximación contemporánea a las cuestiones fundamentales de la Filosofía de Santo Tomás de Aquino<br><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</i> 72 (71)<br><i>Pascale Bermon</i> | 285 |
| Escepticismo y crítica del lenguaje en el debate epistemológico de Francisco Sánchez<br><i>Manuel Bermúdez Vázquez</i>  | 299 |
| La moral de la economía en Tomás de Mercado<br><i>Mauricio Beuchot</i>  | 309 |
| Naturaleza y «uti est» en el <i>De coniecturis</i> de Nicolás Krebs<br><i>José Luis Caballero Bono</i>  | 317 |
| El alcance existencial de la reflexión filosófica<br><i>José María Carabante</i>  | 325 |
| La hermandad de las esclavas<br><i>Jonatan Caro Rey</i>   | 335 |
| De la naturalización de la política a la relativización del naturalismo<br><i>Francisco Castilla Urbano</i>   | 343 |
| La noción de persona en la <i>Summa Theologiae</i> de Santo Tomás de Aquino<br><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)<br><i>Ricardo da Costa</i>                               | 363 |
| El precio justo legal y el precio justo accidental en Tomás de Mercado<br><i>Alfredo Culleton</i>   | 375 |
| Las ideas lulianas sobre la Naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales<br><i>Francisco José Díaz Marcilla</i>   | 385 |
| Juan el Damasceno y el debate sobre la naturaleza del universal en el siglo XIV<br><i>Alexander Fidora</i>  | 395 |
| De natura fruitionis ad mentem Duns Scoti<br><i>Gonçalo Figueiredo</i>  | 405 |

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

## VOLUMEN II

|  |     |
|--|-----|
| La naturaleza de las cosas<br><i>Martín González Fernández</i>   | 473 |
| La conciencia voca en el modo del callar<br><i>Beatriz González Rodríguez</i>                                | 485 |
| Sobre la <i>voluntas ut natura</i> en Tomás de Aquino<br><i>Cruz González-Ayesta</i>                         | 493 |
| Naturaleza humana y filosofías de la historia<br><i>Marco Antonio Hernández Nieto</i>                        | 501 |
| Aristóteles en París<br><i>Pilar Herráiz Oliva</i>   | 511 |
| La simplicidad de la naturaleza divina en la <i>Metaphysica</i> de Alberto Magno<br><i>Juan José Herrera</i> | 519 |
| Physicorum sigillum<br><i>José Higuera Rubio</i>   | 529 |
| Conocimiento y finalidad de la naturaleza<br><i>Andrés L. Jaume</i>  | 539 |
| Estado de Naturaleza y Dominio en Domingo de Soto<br><i>David Jiménez Castaño</i>                            | 547 |
| El siglo de las condenas (1250-1350)<br><i>Francisco León Florido</i>  | 557 |

|  |     |
|--|-----|
| El universo como poema divino<br><i>Isabel María León Sanz</i>   | 567 |
| Escotismo colonial tardío<br><i>Celina A. Lértora Mendoza</i>  | 577 |
| La pleamar de las profecías fue rechazada ya en el siglo XIII<br><i>Adam Machowski</i>   | 587 |
| El ser del espíritu en Tomás de Aquino<br><i>Gabriel Martí Andrés</i>  | 597 |
| Los comentarios <i>De Passionibus</i> en la Escuela de Salamanca<br><i>María Martín Gómez</i>  | 607 |
| Bosquejo semiótico e histórico-literario sobre la naturaleza comunicativa de la sepultura y de la estela sepulcral<br><i>Isabel Mata</i>                         | 615 |
| ¿Libertad como derecho natural o como derecho jurídico?<br><i>Manuel Méndez Alonzo</i>   | 627 |
| Naturaleza humana y naturaleza divina en las primeras obras espirituales de Arnau de Vilanova<br><i>Jaume Mensa i Valls</i>                                      | 635 |
| Trasfondo metafísico de los primeros concilios cristológicos<br><i>Fermín Muñoz Atalaya</i>  | 643 |
| La versión modal del argumento ontológico<br><i>Rodrigo Neira Castaño</i>  | 653 |
| El transcendentalismo en Tomás de Aquino y Duns Scoto<br><i>Carlos Ortiz de Landázuri</i>  | 659 |
| De natura animalium et Bartholomaeus Anglicus<br><i>Ricardo Piñero Moral</i>   | 669 |
| <i>Natura vero assimilatur quaternario</i><br><i>Nicola Polloni</i>  | 679 |
| <i>Potestate civili proprietate naturalem est</i><br><i>Ángel Poncela González</i>   | 689 |
| El opúsculo <i>De veritate</i> de Roberto Grosseteste<br><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<br><i>Georgina Rabassó</i> | 719 |



|  |     |
|--|-----|
| El mundo como espacio para el amor en el <i>Libro de Amigo y Amado</i> de Ramón Llull<br><i>Miguel Ángel Ramírez Cordón</i>                | 729 |
| La percepción del tiempo en la Comedia de Dante Alighieri<br><i>Diana Ramírez López</i>  | 739 |
| El derecho natural en el <i>Ars brevis quae est de inventione iuris</i> de Ramon Llull<br><i>Rafael Ramis Barceló</i>                      | 745 |
| De la naturaleza de la filosofía árabe según el jesuita Juan Andrés (m. 1817)<br><i>Rafael Ramón Guerrero</i>                              | 755 |
| Naturaleza y razón en el siglo XII<br><i>César Raña Dafonte</i>  | 765 |
| O argumento da eternidade e o problema da presciência divina<br>no pensamento de Luis de Molina<br><i>João Rebalde</i>                     | 775 |
| La lógica del siglo XVI en las tierras ibéricas y al norte de los Pirineos<br><i>Walter Redmond</i>  | 783 |
| Autonomía <i>in temporalibus</i> y preeminencia social del poder laico<br>en el anónimo <i>Rex pacificus Salomon</i><br><i>Pedro Roche</i> | 793 |
| La Edad Media a la luz del Humanismo renacentista<br><i>Jéssica Sánchez Espillaque</i>   | 803 |
| Naturaleza humana<br><i>Josep-Ignasi Saranyana</i>   | 813 |
| Suárez y la proyección de lo “Moderno”<br><i>Miquel Seguró</i>   | 821 |
| Apuntes para una iconografía luliana<br><i>Anna Serra Zamora</i>   | 831 |
| Considerações acerca da retórica e dos métodos argumentativos em Al-Farabi<br><i>Francisca Galiléia Pereira da Silva</i>                   | 841 |
| El concepto de naturaleza como unidad causal en D. Gundissalinus<br><i>María Jesús Soto-Bruna</i>  | 851 |
| Natureza e <i>valencior pars</i> no <i>Defensor Pacis</i> de Marsílio de Pádua<br><i>Sérgio Ricardo Strefling</i>                          | 859 |
| Le noyau anti-averroïste de la physique neuve de Raymond Lulle<br><i>Constantin Teleanu</i>  | 869 |

## Índice

|  |     |
|--|-----|
| El orden de composición de los tratados del <i>Corpus Dionysiacum</i><br><i>Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas</i>      | 881 |
| La Creación como acto de amor y el amor como clave hermenéutica<br>del acceso a la naturaleza<br><i>Ignacio Verdú Berganza</i> | 891 |
| Naturaleza y antropología en Ramón Llull<br><i>Jaime Vilarroig</i>   | 901 |
| Relación entre naturaleza humana y condición humana<br><i>Susana B. Violante</i>   | 911 |
| Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria<br><i>M<sup>a</sup> Idoya Zorroza</i>                        | 921 |
| Índice onomástico  | 931 |

# LAS IDEAS LULIANAS SOBRE LA NATURALEZA DE LAS COSAS EN TEXTOS CASTELLANOS MEDIEVALES

Francisco José Díaz Marcilla\*

## 0. Breve introducción

Es necesario empezar con una indicación de qué entiende Ramon Llull por «naturaleza». Para él, la naturaleza es algo que existe. Como tal, el intelecto humano la puede conocer, y conociéndola y profundizando en ella –en sus secretos–, llega a la calma y se deleita<sup>1</sup>. Es el principio por el que los entes abstractos y concretos son más cercanos; es la que da lugar a las acciones, las pasiones y las operaciones naturales; la causa de la conservación y producción de otras esencias de la misma naturaleza y especie, y de su paso de potencia a acto, buscando sus fines naturales. Cada ser existe para que existan sus tres aspectos esenciales concretos: ser agente, ser capaz y ser acción<sup>2</sup>. Llull también establece una división clara entre la naturaleza divina y la creada. Y esta cesura la lleva a cabo usando los dos parámetros más conocidos por los historiadores: el espacio y el tiempo. Cuando existen (espacio y tiempo), estamos hablando de naturaleza creada, pues en la divina todo es perfecta sincronía –o si se prefiere, atemporalidad– y perfecta ubicuidad –o si queremos, a-espacialidad–. Y también establece otra división: la naturaleza de un ser puede

\* Francisco José Díaz Marcilla. Membro Integrado do Instituto de Estudos Medievais/ Fac. Ciências Sociais e Humanas (U. Nova de Lisboa). Trabajo financiado por el Proyecto DEGRUPE ( PTDC/EAT-HAT/119488/2010), financiado pela FCT no âmbito do Programa Operacional Temático factores de competitividade (COMPETE) e participado pelo Fundo Comunitário Europeu (FEDER). qmarcilla@yahoo.com.

1 J. MEDINA, «Una traducción del *Liber de natura* de Ramon Llull», *Faventia* 31, 1-2 (2009) 153.

2 Para todas estas consideraciones: J. MEDINA, «Una traducción...», cit., pp. 155-156.

ser propia o apropiada, es decir, no-inmanente y propiciada por la naturaleza de otro ser, siendo por tanto una cualidad pasiva (se es apto para cambiar).

Toca pues presentar finalmente las dos obras a las que me voy a referir. Ambas son producto y ejemplo del lulismo castellano de finales del siglo XIV y principios del XV. Me voy a referir a ellas como obras luliana y lulista respectivamente; y la explicación es porque la primera, la *Novela moral de Graçían*, es luliana en cuanto traduce y copia muchos pasajes de obras de Ramon Llull íntegramente (por ejemplo, el *Felix o Llibre de meravelles*; el *Llibre d'intenció*; el *Llibre dels Mil Proverbis*; la *Doctrina Pueril*; o el *Blanquerna*)<sup>3</sup>, es decir, sigue explícitamente textos, temas y conceptos del pensamiento luliano. Sin embargo, la segunda, el *Cancionero de Baena*<sup>4</sup>, es lulista porque evoca, menciona o se basa en el pensamiento de Ramon Llull pero evolucionando autónomamente<sup>5</sup>, es decir, sigue implícitamente la filosofía de Llull. De esta segunda, hablaré más adelante.

### 1. Una obra luliana: *Novela moral de Graçían*

Como breve introducción histórica diré que la *Novela moral* se conserva en el ms. 1866 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca en un códice del siglo XV –que contiene diversas obras educativas para miembros de la Corte–, pudiendo hacerse la datación de su contenido entre 1425 y 1450. Forma parte de lo que podría denominarse foco de lulismo castellano-leonés. Se desconoce quién fue el autor del libro, y sólo se conoce una referencia cronológico-espacial en una de las obras del códice (en el colofón del *Cronicón Cordubense*, f. 112r) en la que se menciona al que la copió –Francisco de Salmerón, del círculo universitario salmantino– y al que la encargó, Diego de Anaya y Maldonado (1367-1437), obispo de varias sedes, entre las cuales Salamanca (de donde era oriundo) y arzobispo de Sevilla<sup>6</sup>. No obstante, a la vista de su formación, su labor como maestro de infantes, sus luchas contra el privado de Juan II de Castilla –Álvaro de Luna–, y su interés por las obras de Ramon Llull, no sería

3 Me basaré en la edición contenida en: J. J. SATORRE, «La *Novela moral de Graçían* (un texto inédito del siglo XV)», *Estudios lulianos* 24 (1980) 165-210; 25 (1981-1983) 83-165; 26 (1986) 165-251; 27 (1987) 85-108 y 215-240.

4 JUAN ALFONSO DE BAENA, *Cancionero de Baena*, ed. B. DUTTON-J. GONZÁLEZ (Biblioteca Filológica Hispana, 14) Visor Libros, Madrid 1993.

5 Englobar tanto las obras que copian o siguen a rajatabla el pensamiento luliano, como las que únicamente se inspiran en él, en la genérica denominación de “pseudo-lulismo” me parece poco clarificador y muy reductivo.

6 Para todos estos datos: J. J. SATORRE, «La *Novela moral...*», cit., 24, pp. 165-205.

descabellado asignar la autoría de la *Novela* al círculo más íntimo del arzobispo Diego de Anaya, o incluso a él mismo<sup>7</sup>.

De toda la obra, parecen ser auténticas –en cuanto no son copia de ningún escrito de Lull o de otros–: la semblanza alegórica del principio, los capítulos de los viajes a Córdoba y Sevilla, y, quizá, el encuentro con un sarraceno en una posada y algunas de las diatribas contra los conversos<sup>8</sup>.

Así pues, la *Novela moral de Gracián* se inicia con un prólogo lleno de alegorías: un ballestero (un hombre, el autor, siendo la ballesta la voluntad) que perseguía por un gran monte (la vida) a un ciervo (la vana honra), que él mismo había herido con una saeta (codicia), no consigue alcanzarlo y, desfallecido por el esfuerzo al caer la noche (la edad madura), comprueba que ha perdido el pan (la gracia divina) que llevaba en el fardel (el alma). Deseoso de volver a su lejana ciudad (Dios), descubre un camino (la inteligencia) que lo conduce hasta un árbol (la divina ciencia) de cuyo fruto (el libro) come y se fortalece. Piensa llevárselo al rey de la ciudad (el rey de Castilla y León) que, aunque no está acostumbrado a su gusto y a pesar de la oposición de las gentes que lo rodean (privados y oficiales de la Corte), al comerlo, sana de su enfermedad (la ignorancia de lo que pasaba en su reino) y puede dedicarse al gobierno de su castillo (el Reino).

De esta parte de texto, cabe destacar dos aspectos sobre los que el autor se detiene más pormenorizadamente. Por un lado, en lo que se refiere a la naturaleza del hombre, hay plena coincidencia con el pensamiento luliano pues éste debe «membrar, entender et amar», así como «temer» y «servir» a Dios<sup>9</sup>, mediante el trabajo, la pobreza y evitando la superficialidad. A través de estas acciones y la «apropiación» o cualidad pasiva (la gracia divina) es como se alcanza la «curación». Pero por otro lado, el autor presenta un mundo cuya naturaleza dista en gran medida de la luliana, siendo éste el espacio donde se vive, y compuesto por las riquezas, la carne, las cosas terrenales, y, en definitiva, lo contrario de Dios. Es decir, en este caso contraponen mundo a Dios, como todo aquello que está fuera del castillo alegórico, donde transcurre el tiempo «inoçente» o regido por las virtudes, las gracias y los dones del Espíritu Santo. No es, por tanto, el mundo como naturaleza creada por Dios, sino como la

7 Sobre la vida: L. E. RODRÍGUEZ, «Diego de Anaya y Maldonado, fundador del Colegio de San Bartolomé de Salamanca (1357-1437)», en *Derecho, historia y universidades: estudios dedicados a Mariano Peset*, Universitat de València, Valencia 2007, pp. 557-565.

8 J. J. SATORRE, «La *Novela moral*...», cit., 25, pp. 85-91, para la alegoría; pp. 152-155, para la escena de la posada; y pp. 161-165, y 26, pp. 165-189, para el viaje a Córdoba y Sevilla.

9 Raimundus Lullus, *Felix o Llibre de meravelles*, A. BONNER (ed.), en *Obres Selectes*, Moll, Palma de Mallorca 1989, p. 173.

némesis espacial del correcto lugar donde vivir, es decir, el castillo-cielo. Coincide pues en este sentido la postura del autor con la de los eremitas y el *contemptus mundi*, pero se aleja de la luliana para la que el mundo no es creado *ex nihilo* y no puede contener maldad –o falta de bondad–<sup>10</sup>.

Continúa después el texto con la historia de Gracián –dividida en doce capítulos–, que es prácticamente una crítica a los privados como causa de los males de un mal gobierno, siendo por tanto su intención la de educar y orientar a los infantes, nobles y reyes sobre moral y religión. Se narra cómo un padre, un rico burgués, alecciona a su hijo Gracián; éste decide ir por el mundo, visitando varias ciudades, siendo Córdoba, Lepe y Sevilla las únicas mencionadas; y vuelve, finalmente, a su casa para terminar vendiéndolo todo y dándole los dineros a los pobres para dedicarse a la vida eremítica.

A lo largo del texto, no hay cambios en lo que a la naturaleza humana se refiere, excepto por la utilización de una expresión más cercana al lenguaje tomista que al luliano: «creatura racional»<sup>11</sup>, aunque sirviendo como refuerzo a la idea luliana de ser racional. Se sigue también a Llull al tratar de la naturaleza de los prelados<sup>12</sup> y los príncipes<sup>13</sup> –honrados, justos, responsables, nobles, elegidos–, con el añadido del daño que le hacen a este último los malos consejeros y los privados. Sin embargo, cuando se afronta en páginas posteriores la naturaleza del mundo, se observa un cambio hacia posturas más claramente lulianas respecto a la vista en la alegoría, presentándola como regida por tres principios –nobleza, propiedades y diferencias–, donde las bestias creadas no tienen conciencia pero su naturaleza las lleva a amar su especie y huir de las demás. El mundo se divide en: animales (bestias, aves, peces), árboles y plantas, y paisajes (prados, aguas, riberas).

Donde el añadido de nuevas concepciones es más evidente, es cuando se trata la naturaleza de la muerte: es perecer, obscuridad, vileza, olvido y miedo al castigo y Juicio de Dios<sup>14</sup>. Afirmar el autor que «desde el punto et hora en que

10 W. W. ARTUS, «Ramon Llull's concept of creation», *Estudios Lulianos* 26 (1986) 23-68.

11 J. J. SATORRE, «La *Novela moral...*», cit., 25, p. 129.

12 Con copias literales de pasajes del *Libre d'Intenció*, como indica J. J. SATORRE, «La *Novela moral...*», cit., 24, p. 195-197.

13 J. J. SATORRE, «La *Novela moral...*», cit., 24, pp. 197-198.

14 Ramon Llull dice algo similar pero referido únicamente al cuerpo y como admonición contra el mal uso de los sentidos y la inteligencia si el hombre se desvía de amar y conocer a Dios. Pero el texto castellano amplía la duda a todo el hombre –cuerpo y alma–, lo que le da un valor admonitorio extra y focaliza la intención sobre la nobleza de alma y de cuerpo en vida. Véanse: R. DA COSTA, «A *meditatio mortis* no *Livro do homen* (1300) de Ramon Llull», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Porto* 23-24 (2006-2007) 237-260; R. DA COSTA, «A Morte e as representações do Além na *Doutrina para crianças*

nasçí, començé a morir»<sup>15</sup>. También, como se ha dicho antes, en el pasaje de la posada, al hablar Graçían con el mercader y el posadero, el autor comenta que la naturaleza corrupta y corruptora de los privados y consejeros malos de reyes y príncipes les viene de su fe, al ser identificados con conversos, judíos y sarracenos. Son llamados mensajeros del Anticristo y anunciadores del Fin del Mundo, así como fuentes de mal por no amar, servir y honrar a Dios, teniendo su calidad desordenada, pues aman codicia y vanagloria. Se combaten o expulsándolos y matándolos si vuelven –como en Inglaterra– o prohibiendo su acceso a cargos públicos, lo cual difícilmente casa con la propuesta luliana de la conversión mediante la predicación. También en ese pasaje se aprovecha para explicar que los males del pueblo y del reino se encuentran en que su naturaleza es amar y honrar suficientemente a Dios, cosa que no hacen y de ahí les vienen los males. Al tratar los casos concretos de Córdoba y Sevilla, el autor apela a la naturaleza libre del pueblo, que decide por sí solo a sus representantes tanto a nivel de barrio (collaçiones) como a nivel de ciudad (procuradores). Eso sí, hay una autocrítica cuando dice que «antes nos dexamos perder que trabajar en nuestro provecho, que unos por otros dexámonos de quejar de estas injurias et de otras muchas»<sup>16</sup>. A los problemas del reino –«codicia» de algunos, demasiados hombres de leyes (escribanos, doctores, licenciados, bachilleres, que buscan beneficio), jueces codiciosos y la simonía civil (venta de cargos públicos)–, se le ofrece una solución bien luliana: que el rey elija a «omnes buenos» en todos esos cargos que conozcan y amen a Dios.

## 2. Una obra lulista: el *Cancionero de Baena*

Este segundo texto consiste en una colección de poesías recopiladas por Juan Alfonso de Baena en el primer tercio del siglo XV. Forma parte de lo que podría denominarse foco de lulismo andaluz. Me concentraré en los poemas escritos por aquellos que sabemos que han leído a Ramon Llull<sup>17</sup>: el propio Juan

(c. 1275) de Ramon Llull», en F. S. SANTOS (dir.), *A arte de morrer. Visões Plurais. Volume 3*, Comenius, São Paulo 2010, pp. 118-134.

15 J. J. SATORRE, «La *Novela moral...*», cit., 25, p. 93.

16 J. J. SATORRE, «La *Novela moral...*», cit., 25, p. 165.

17 Sobre el lulismo en la Castilla medieval, F. J. DÍAZ, «I “lullismi”: ambiti tematici d’interesse a confronto», en E. BIDESE – A. FIDORA – P. RENNER (eds.), *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 2) Brepols, Turnhout 2005, pp. 229-245. No trataré, aunque sí leyó a Llull, a Garcí Fernández de Gerena, quien tuvo una azarosa vida –según se desprende de las rúbricas

Alfonso de Baena (escribano del rey que copió tres obras de Llull) y Ferrán Manuel de Lando (noble sevillano y de familia bien posicionada en la Corte, cercana a Catalina de Lancaster y al Condestable Álvaro de Luna durante la minoría de Juan II, que defiende a Llull en un debate con un religioso entre los poemas 272 y 274).

Al tratarse de poemas, la identificación de los conceptos es mucho más complicada que en un texto narrativo como el anterior, por lo que, más que explicaciones directas sobre la naturaleza de las cosas, encontraremos ideas implícitas sobre ellas. Por estos mismos motivos, la influencia del pensamiento de Ramon Llull es mucho menos evidente, pudiendo concretarse en una influencia más temática que conceptual.

Así pues, teniendo presentes las dificultades antes mencionadas, cabe empezar con aquellos conceptos comunes a los dos lectores de Llull. En primer lugar, la naturaleza humana es tratada por ambos autores con dudas y titubeos en cuanto a qué es más potente, si la voluntad o el entendimiento –o razón–. Al respecto, Ferrán Manuel no se decanta y se limita a plantear la duda a otros poetas en el juego de poemas cruzados conocidos como *dezires*, mientras que Juan Alfonso, aunque al principio también se limita a plantear la pregunta, pasa en poemas posteriores a reivindicar la supremacía de la razón por ser recta, modesta y más virtuosa<sup>18</sup>. Hay coincidencia en considerar que el hombre es libre por naturaleza, y que Dios puso sus gracias y sus mercedes en todos, acercándose al pensamiento luliano la afirmación de Baena del prólogo cuando dice «natural cosa es amar e desear e cobdiçar saber», y la de Lando cuando afirma que el hombre debe por naturaleza «en Dios contemplar»<sup>19</sup>. En segundo lugar, respecto a la concepción del mundo, ambos creen que el factor temporal influye, aunque sea algo normal, al hacer

de sus poemas en el *Cancionero*, aunque curiosamente no coinciden con el contenido de los mismos –pasando a ser moro para después volver al cristianismo. El motivo es que no creo que este autor haya entendido a Ramon Llull, sino simplemente se ha inspirado en él en cuanto a la temática, sin entrar en conceptos. Cfr. Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., pp. 439-448, en especial el poema 556, que empieza: «por una floresta estraña/yendo triste muy pensoso», muy similar al comienzo del *Felix*. Estudios posteriores que estoy llevando a cabo perfilarán este particular. Tampoco analizo los pocos poemas de Pedro González de Uceda, hijo del primer traductor conocido de una obra de Llull al castellano en 1378, Gonzalo Sánchez de Uceda, aunque sí invito a leer el poema 342 pues parece inspirarse al *Blanquerna* y sus varios episodios. Cfr. Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., pp. 614-615.

18 Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., p. 481, para Lando; pp. 673-674 para Baena.

19 Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., p. 3, para Baena; p. 387, para Lando, que además se asemeja a la expresión que da título a la obra luliana *Libre de contemplació en Déu*.



mudar constantemente las cosas<sup>20</sup>. Y en tercer lugar, coinciden en señalar la figura del rey como elemento vertebrador del reino, por encima de cualquier otra institución, lo cual coincide con la concepción luliana de la naturaleza del poder terrenal. Así, el rey es: para Baena, «sol innoçente», espejo de todos, virtuoso, «graçioso», «ilustrado», «fermoso» o «donoso»; y para Lando, devoto, gentil, franco, inteligente, valiente, recio, lozano, «imperial cortesano» o «perfecto christiano»<sup>21</sup>. En esto se observa una cierta similitud con la visión del monarca –en cuanto rol social– que emana de la *Novela moral*.

Sin embargo, hay algunos temas que sólo son tratados por uno de los dos autores en sus poemas. Por ejemplo, es Baena el único que trata, en sentido muy positivo –usando palabras como franco, lindo, discreto, fidalgo, cortés, gentil, deleitoso, rico–, de la naturaleza de la nobleza, aunque el tono usado me hace pensar que se debe a que son los nobles los que financian su carrera, evidente además en expresiones como «que só vuestro en tanto que biva», y «omne pobre o sin dinero/ nunca bive plazertero», así como en los poemas en que reclama abiertamente el pago de sus honorarios por lo que hace<sup>22</sup>. Por el otro lado, es Lando el único que habla de Dios –Baena se limita a denominarlo como «soberano bien»<sup>23</sup> y a nombrarlo pero sin epítetos, como hacen todos–, siendo precisamente en este punto donde mayor coincidencia hay con los planteamientos lulianos, pues lo denomina casi con todas las dignidades: poderoso, «magestad trina en personas e una en essencia», justo, eterno, santo, «saber sin fin», «eterna gloria», «preçiençia eterna e buena», «suma potencia», espejo –usando la imagen que Baena asigna al rey–, que piensa «transumando», y, para acabar, «con sabiduría, poder e amor, de una sustancia unida sin nudos»<sup>24</sup>. Cabe también comentar que este autor, en el poema 524 del *Cancionero*, llega a utilizar silogismos comparativos a la manera luliana para justificar que Dios sabe quiénes se salvarán o no el día del Juicio Final pero no salva a todos pues, si no, sería menos bueno, menos sabio y menos justo, puesto que reparte sus dones por igual.

20 Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., p. 3-4, para Baena; pp. 477, para Lando.

21 Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., pp. 56-58, y 651, para Baena; pp. 92 y 483, para Lando.

22 Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., pp. 706-707, y los poemas del 452 al 461.

23 Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., p. 1.

24 Todas estas definiciones en: Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., pp. 92, 382-385, 473 y 483.

### 3. Conclusión

A mi modo de ver, se puede hablar de dos maneras de utilizar los postulados lulianos sobre la naturaleza de las cosas, con unas características propias bien delimitadas y de las que hemos analizado aquí dos ejemplos. En primer lugar encontramos el punto de vista formativo o educativo, es decir, el de la *Novela Moral de Graçian*. Es el de aquellos lectores de Lull que pretenden adoctrinar a pupilos destinados al gobierno –podría llamarse “literatura de príncipes”– bien de un reino, bien de un territorio, bien de una circunscripción eclesiástica, pues recordemos que para los tres casos, el origen social suele ser el mismo: la nobleza. En esa tarea formativa, se echará mano de textos adecuados, si hace falta copiados tal cual, y se incidirá en la necesidad de tener a Dios como referente en todo, tanto en la acción de gobierno como en la fuente de justicia. Asimismo, advierte constantemente de los peligros de los malos consejeros. Este modo de pensar denota una concepción muy luliana del príncipe como criatura de Dios que debe basarse en Él para hacerlo bien; el príncipe como servidor de los demás, lo que le da la autoridad suprema. Queda este planteamiento recogido en la frase: «oficio de rey [y del resto de cargos] es que esté con omnes et que sus pensamientos sean con Dios et justicia et buen regimiento»<sup>25</sup>. Para ello se debe rodear de hombres que amen, conozcan, sirvan y teman a Dios, como garantía de buen gobierno. La influencia luliana en este grupo de lectores es clara: el espíritu didáctico –para que el mensaje cristiano católico no se pierda, hay que enseñarlo–, el cariz doctrinal basado en un catolicismo razonado, con ganas de comunicar –es decir, predicar las bases fundamentales de la fe católica–, que busca, más que dialogar, demostrar lo que tiene de bueno ser católico y los problemas que acarrea el no serlo; y que se centra más en la defensa de la doctrina y de la jerarquía, aunque con una clara concepción descendente del poder de Dios hacia los jefes terrenal y espiritual.

Por el otro lado, tenemos el punto de vista divulgativo, con el ejemplo del *Cancionero*. Lo sostienen aquellos lectores de Lull que utilizan la temática y las ideas lulianas con el único fin de divertir haciendo pensar. Puede asociarse al ámbito de la Corte del rey de Castilla pero en sus escalafones medianos (cargos públicos y nobles de segunda fila). Aunque haya una reivindicación bastante llamativa sobre el carácter místico de la poesía<sup>26</sup>, el interés por Lull

25 J. J. SATORRE, «La *Novela moral*...», cit., 26, p. 200.

26 Juan Alfonso de Baena, *Cancionero*, cit., p. 7: «La qual çiençia [la poesía] e avisaçión e doctrina que d'ella depende e es avida e reçebida e alcançada por graçia infusa del Señor Dios».

–y otros autores– es *a priori* solamente para hacer espectáculo. Eso sí, un espectáculo pero también una difusión de ideas. Es evidente que el fermento del Humanismo ha dejado huella en un pensamiento que es, como se ve en los poemas del *Cancionero de Baena*: cosmopolita culturalmente hablando (los poetas que libremente cambian de señor al que narrar sus poesías, sin ataduras), cosmopolita religiosamente hablando (si bien dentro del ámbito católico, la apertura a conversos, judíos o musulmanes es manifiesta en textos como el analizado), y cosmopolita políticamente hablando (con poemas a favor o en contra de un alto noble u otro). En esa cosmovisión encaja, y de qué manera, el pensamiento luliano, que aparece implícitamente mediante las preocupaciones por los temas de la Trinidad y la Encarnación, la predestinación, la primacía de la voluntad o la razón, así como la mutabilidad y la inmanencia. Divertir educando, loar a Dios cantando. Los poetas dependen en su mayoría del sueldo de los grandes nobles, lo cuales pagan gustosamente para ser deleitados pero también, conscientemente, aleccionados en materias más «altas» para que, como dice el mismo Lull, su intelecto, «investigant i trobant les veritats de les coses naturals», se aquiete y se deleite.