

«EN L'ARBRE SÓN LES FUYLES PER ÇO QUE Y SIA LO FRUYT»:

APUNTS SOBRE EL RERAFONS TEXTUAL I DOCTRINAL DE
LA DISTINCIÓ LUL·LIANA ENTRE LA INTENCIÓ PRIMERA I
LA INTENCIÓ SEGONA EN ELS ACTES *PROPTER FINEM*

0. LLULL COM A LECTOR DELS *LIBRI NATURALES* D'ARISTÒTIL

La lectura dels *libri naturales* d'Aristòtil era, juntament amb la de l'*Organon*, la part del lleó del currículum de les facultats d'arts medievals.¹ Els continguts d'aquelles obres oferien als estudiants el cos doctrinal de la «ciència de naturales». Però també definien els problemes que aquesta ciència havia de resoldre i donaven els mètodes amb què s'havien de tractar. Atès que, en l'escolàstica, s'aprenia llegint i es llegia comentant, és en els *commentaria* als *libri naturales* on es veu reflectida aquesta doble funció. En els comentaris als textos curriculars no només s'explicaven els continguts de l'obra i la intenció de l'autor en escriure els seus passatges, sinó que, a més, es mirava de donar resposta a qüestions que, tot i que es plantejaven a partir del text, reflectien sobretot l'estat de les disputes escolars sobre els cos doctrinal de la matèria que era objecte d'estudi. Aquestes qüestions solien estar relacionades tant amb la tradició hermenèutica del propi text, que sovint oferia interpretacions divergents d'alguns passatges, com amb els problemes que allò que s'hi exposava i les seves possibles lectures podien plantejar en el medi en què era rebut: les universitats de l'occident llatí cristià.

Com sigui que la llicenciatura en arts era indispensable per prosseguir els estudis en les facultats de medicina, dret o teologia, les teories, els arguments i els exemples que s'ofereixen en els *libri naturales* impregnaven també les reflexions dels escolàstics sobre les matèries més diverses. Aquestes teories, aquestes

¹ Veg. James A. Weisheipl: «The Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century», *Mediaeval Studies* 26 (1964), 144-185. Veg. també Jacques Verger: *Les universités au Moyen Âge* (París: Presses Universitaires de France, 1973).

arguments i aquests exemples, que constituïen el fonament de la doctrina de la filosofia natural, van acabar tenint una funció paradigmàtica en altres disciplines. Seguint l'ordre d'adquisició del coneixement que marcava el currículum universitari, el que era ben conegut primer era usat per comentar, per explicar i per il·lustrar allò que, en un moment posterior, calia començar a conèixer. Resulta obvi que les obres de Llull no escapen a aquella impregnació. La tendència de Llull cap a les comparacions tretes de la «ciència de naturales», que es troba a la base del seu famós «exemplarisme elemental», cal entendre-la, per exemple, si més no en part, en el context de l'ús paradigmàtic que l'escolàstica llatina feia de la *Physica* i de la resta de *libri naturales* d'Aristòtil, un ús que era general en aquesta escolàstica, tot i que poguessin variar les maneres de concretar-lo.²

Quan es llegeix Llull mai no s'hauria d'oblidar que Llull, com tots els seus contemporanis cultes, era un lector d'Aristòtil que s'adreçava a lectors d'Aristòtil. Evidentment, tampoc no s'hauria d'oblidar que, en aquell temps, llegir Aristòtil no significava necessàriament enfrontar-se directament a les seves obres. Llegir Aristòtil també podia dir llegir els florilegis, els comentaris o els resums que circulaven dels seus textos.³ És impossible de saber quina mena de lectura n'havia fet el propi Llull.⁴ El que no es pot dubtar és que l'obra de Llull,

² F. A. Yates va posar en circulació la denominació «exemplarisme elemental» a «The Art of Ramon Llull: An Approach to it through Lull's Theory of Elements» (1954), *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), pàgs. 115-173 (recollit a Frances A. Yates: *Assaigs sobre Ramon Llull*, Empúries, Barcelona 1985, pàgs. 21-120), un article que va tenir la virtut d'assenyalar la importància (fins aleshores desatesa) que la «ciència de naturales», i, més concretament, la teoria dels quatre elements, tenia en l'obra lul·liana. Veg. també, pel que fa a això, Robert D. F. Pring-Mill: «El nombre primitiu de les Dignitats en l'art general», aplegat a Robert D. F. Pring-Mill: *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial - Publicacions de la Abadia de Montserrat, 1991), pàgs. 115-160.

³ Veg. Charles Lohr: *Commentateurs d'Aristote au Moyen Âge. Bibliographie de la littérature secondaire récente* (Friburg - París, 1988), i Jacqueline Hamess: *Les Auctoritates Aristotelis: Un Florilege Médiéval Etude Historique et Edition Critique*, «Philosophes Médiévaux» 17 (Louvain: Publications Universitaires, 1974).

⁴ Cal recordar, en qualsevol cas, que Llull, a la *Doctrina Pueril*, en el capítol que dedica a la «ciència de naturales» (cap. 55, ENC 175-180), esmenta el títol i resumeix molt breument el contingut de les deu obres d'Aristòtil: *Metafísica*, *Physica*, *De cel e del món*, *De generació e de corrupció*, *Mataurorum*, *D'ònimia racional*, *De dormir e de velar*, *De sintent e sintint*, *Dels animals i De les plantes e les herbes* (apòerif). En el *Llibre de contemplació en Déu* (cap. 331, 30, OE II, 1085) Llull també esmenta el *De coelo et mundi* i, als *Començaments de medicina* (NEORL V, 89), de nou, el *Llibre dels animals*, és a dir, el *De animalibus*, que és el títol genèric sota el qual circulava la traducció arabollatina de Miquel Escot d'una part dels llibres zoològics d'Aristòtil, entre els quals es trobava el *De generatione animalium*, els continguts del qual resumeix parcialment Llull. El fet que citi els llibres zoològics d'Aristòtil sota aquesta denominació genèrica fa pensar que, en l'època en què va escriure les obres en què els esmenta (1274?-8?), depenia, d'una o altra manera de la traducció de Miquel Escot; la traducció grecollatina de Guillem de Moerbeke, va ser acabada el 1260, però, per posar un exemple significatiu, Tomàs d'Aquino no va començar a usar-la fins 1266-7. Pel que fa a això últim, veg.: Carlos Steel: «Guillaume de Moerbeke et saint Thomas», a J. Brams i W. Vanhamel (eds.): *Guillaume de Moerbeke* (Leuven: Leuven University Press, 1989), pàgs. 57-82. Cal recordar també que Llull, des dels inicis de la seva producció, concei-

com ja va apuntar al segle XIV Tomàs Le Myésier, pressuposa la d'Aristòtil. La pressuposa en dos sentits. D'una banda, la pressuposa en tant que Llull es va formar llegint, de la manera que fos, Aristòtil. D'altra banda, la pressuposa, i aquest és el sentit en què Le Myésier parla de «pressuposició», en tant que per entendre allò de què parla Llull i perquè en parla, és indispensable el coneixement del *corpus aristotelicum* i de la tradició hermenèutica a què va donar lloc. Aquesta és la raó per la qual Le Myésier afirma que si algú té un bon coneixement d'Aristòtil i s'hi basa, si és intel·ligent i diligent, molt aviat podrà adquirir l'Art de Ramon.⁵ I aquesta és també la raó per la qual Le Myésier, en la *pars antecedens* de l'*Electorium*, ofereix als estudiants de l'Art de Llull una introducció al *corpus aristotelicum* feta per mitjà d'introduccions i resums de part de les obres que el componen i de la tria de materials que el comenten, entre ells el comentari del dominicà Joan Quidort a la *Physica* i un dels comentaris d'Averrois al llibre VIII d'aquesta mateixa obra.⁶

Un passatge del *Tractat d'astronomia* de Llull pot servir per il·lustrar aquesta segona mena de pressuposició. En la resposta a una qüestió referent a la necessitat de les accions causals dels cossos celestes i de les causes eficients immediates en la producció de les obres de la naturalesa que s'esdevenen en el món sublunar, Llull exemplifica aquest problema dient: «Home ab ajude del Sol angenra home» (*NEORL* V, 269; cf. *ibidem* 270). Aquest passatge, tot i que el Doctor Il·luminat no ho diguï, és una cita literal de la *Physica* d'Aristòtil (II, 2, 194b 13).⁷ Les obres lul·lianes són plenes de cites com aquesta, cites mudes per

xia l'obra en la qual el pensador musulmà Algatzell havia sintetitzat el pensament dels «filòsofs» (*falāsifa*) àrabs –particularment Avicenna– que seguien (amb una interpretació neoplatonitzant) el pensament d'Aristòtil: *Maqasid al-falāsifa* (*Les tendències dels filòsofs*). La primera de les obres conservades de Llull (el *Compendium logicae Algazelis*, 1271-2) és una traducció compendiada de la part lògica d'aquesta obra, d'una obra que va ser composta amb la intenció d'exposar la filosofia aristotèlica per tal de rebatre-la posteriorment en l'obra *Tahafut al-falāsifa* (*La destrucció dels filòsofs*) i que, des del segle XII, circulava en una altra versió llatina en la qual hi faltava la introducció i la conclusió on Algatzell declarava la seva intenció en elaborar-la, la qual cosa va fer que circulés com una introducció a la filosofia d'Aristòtil feta per un partidari d'aquesta filosofia. Finalment no és sobrer recordar el coneixement directe o indirecte que Llull havia de tenir (si més no a partir del moment en què en combat els «errors») dels comentaris d'Averrois al *corpus aristotelicum* (veg. Ruedi Imbach: «Lulle face aux Averroïstes parisiens», *Cahiers de Fanjeaux* 22 (1987) pàgs. 261-282).

⁵ «Ab arte Remundi supponitur, quod si quis bene intellexerit philosophum et fundatus fuerit, et si sit boni ingenii et diligens, in brevissimo acquirere poterit artem Remundi», *Epitome Electorii*, ed. J.N. Hillgarth a J.N. Hillgarth: *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford: Oxford University Press, 1971) pàg. 399.

⁶ Veg. J.N. Hilgarth: *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme* (Barcelona: Curial - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pàgs. 235 i segs.

⁷ Aquest enunciat de la ciència aristotèlica es pot veure transmutat en literatura en un dels «recontaments» de l'«Arbre exemplifical» de l'*Arbre de ciència* («De l'exemple del fruit celestial»). Per aquestes transmutacions lul·lianes, veg. Robert D.F. Pring-Mill: «Els recontaments de l'arbre exemplifical de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura», a *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), pàgs. 307-317.

a les orelles d'aquells que desconeixen el *corpus aristotelicum* però plenes de significació per als contemporanis de Llull, que n'estaven ben familiaritzats i que, per tornar a l'exemple, podien saber prou bé l'important protagonisme que aquest passatge tenia tant en els comentaris a la *Physica* d'Aristòtil com en la legitimació de determinats discursos astrològics o mèdics.⁸ La relació de Llull amb la «ciència de naturales» aristotèlica va anar canviant a mesura que evolucionava la seva obra.⁹ Però les obres de Llull, i no podia ser d'una altra manera atès el context cultural en què es van produir, sempre van pressuposar aquella ciència, fins i tot quan Llull va deixar de considerar que els *libri naturales* d'Aristòtil n'oferien les veritables doctrines i va optar per proposar una *nova physica* que, al seu entendre, feia obsoleta la «vella» física aristotèlica. Llull, com tots els seus contemporanis, sempre va pensar a l'ombra dels *libri naturales* d'Aristòtil: el seu utilatge conceptual, els problemes que havia de tractar no podien ser altres que els forjats en aquestes obres i en la tradició hermenèutica que van generar. La nova ciència lul·liana no podia donar l'esquena a la que Llull volia que passés a ser la vella ciència però que, en aquells moments, continuava sent la ciència a seques.

En qualsevol cas, Llull no va concebre el projecte d'una nova física fins un determinat moment de la seva producció.¹⁰ En un principi, assumia els *libri naturales* d'Aristòtil com aquells que oferien els continguts doctrinals de la «ciència de naturales». I és en aquesta època primerenca de la seva producció que Llull comença a distingir, en les seves anàlisis teleològiques, entre una intenció primera i una intenció segona. En aquest article vull mostrar com aquesta distinció pressuposa tant la *Physica* d'Aristòtil com la literatura que en depèn i s'hi relaciona.

1. SOBRE LES FULLES I EL FRUIT

Aristòtil dedica la part principal del llibre II de la *Physica* a exposar la teoria de les quatre causes. Una de les qüestions que analitza, en el context del tractament de la causa final, és la de si en la naturalesa es dona intencionalitat, és a

⁸ Cf. Alain de Libera: *Penser au Moyen Âge* (París: Seuil, 1991), pàgs. 246-298 («Le philosophe et les astres») i, sobretot, pàgs. 277-286 («L'esperme et les étoiles»). Veg. també Ch. Touati: «Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroès», a *Prophètes, Talmudistes, Philosophes* (París: Éd. Du Cerf, 1990), pàg. 233-241.

⁹ El més semblant a una descripció de l'evolució de les teories físiques de Ramon Llull, es continua trobant (tot i les seves limitacions) a Josep Maria Ruiz Simon: «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19 (1986), pàgs. 69-99.

¹⁰ Llull va publicar el seu *Liber novus physicorum et compendiosus* el febrer de 1310. Però els continguts doctrinals de la seva nova física es remunten al període de la redacció del *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1288-9).

dir, acció amb vista a fins (II, 8). En el cos d'aquesta qüestió, l'Estagirita ofereix una sèrie de raons contra aquells que afirmen que en la naturalesa res no es produeix *propter finem*. En una d'aquestes raons recorre a l'analogia entre la naturalesa i les tècniques humanes (199a 20 i segs.). Aristòtil hi argumenta que si es veu intencionalitat en les obres de la tècnica, amb més motiu, ja que l'art imita la naturalesa, se n'ha de veure en les naturals. Per reforçar aquest argument, al·ludeix a l'exemple que ofereixen els animals i les plantes que, tot i no inquirir ni deliberar, produeixen coses que, a semblança del productes de la tècnica, s'ordenen a una causa final; com l'aranya, quan construeix la teranyina per atrapar mosques, o els arbres, que produeixen les fulles per protegir el fruit.¹¹ Més endavant (199a 33 i segs.), Aristòtil es refereix a l'existència de naixements monstruosos (com els d'animals amb sis dits a una mà) com a possible objecció contra la tesi de l'acció intencional de la naturalesa.¹² El seu tractament d'aquesta objecció parteix de nou de l'analogia entre les obres naturals i les obres artificials: de la mateixa manera que el gramàtic en ocasions fa faltes d'ortografia o el metge subministra una medicina equivocada, la naturalesa també pot fracassar en l'assoliment del fi cap al qual tendeix. L'existència d'aquesta mena de monstres no indica que la naturalesa no actuï amb vista a un fi, sinó que pot haver-hi errors en l'assoliment d'aquest fi.

Llull, com tots els pensadors del seu temps, sempre va pensar els canvis naturals a partir de la divisió quadripartida que Aristòtil fa de la causalitat i, pel que fa a la causa final, sempre va assumir amb entusiasme el principi aristotèlic segons el qual *omne agens agit propter finem*. I, a l'igual també que tots els pensadors contemporanis, usava paradigmàticament aquella divisió i aquest

¹¹ «Omnino autem ars alia quidem perficet, quae natura non potest operari, alia vero imitatur. Si igitur quae sunt secundum artem, propter haec sunt, manifestum est, quod et quae sunt secundum naturam; similiter enim se habent ad invicem in his quae sunt secundum artem, et in his quae secundum naturam, posteriora ad priora. Maxime autem manifestum est in animalibus aliis, quae neque quaesitura neque deliberatura faciunt; unde dubitant quidam, utrum intellectu aut quodam alio operentur araneae et formicae et huiusmodi. Paulatim autem sic procedenti et in plantis apparet proficientia quaedam facta esse propter finem ut folia propter fructus cooperimentum. Quare si natura facit et propter hoc hirundo nidum et aranea telam et plantae folia gratia fructuum et radices non sursum, sed deorsum, causa vegetandi, manifestum, quod causa huiusmodi est in his quae natura fiunt et sum. Et quoniam natura dupliciter, alia quidem sicut materia, alia vero sicut forma, finis autem haec est, propter finem autem alia sunt, haec utique erit causa, cuius gratia sunt» (el subratllat és meu), *Physica* II, 8, 199a 20 i segs.

¹² «Peccatum autem fit in his quae sunt secundum artem; scripsit enim non recte grammaticus et potavit non recte medicus potionem; quare manifestum est, quod contingit in his quae secundum naturam sunt. Si igitur sunt quaedam secundum artem, in quibus quod recte fit, propter aliquid fit, in quibus etiam peccatur, alicuius quidem gratia agitur, sed fallitur, similiter utique et in physicis et monstra sunt peccata illius, quod propter aliquid est.», *Physica* II, 8, 199a 33 i segs. El cas «monstruós» dels animals nascuts amb sobrenombr de membres (de dits a una mà, per exemple) no apareix en aquest passatge de la *Physica*, sinó a *De generatione animalium* (IV, 4, 769a-770a), però els escolàstics el prenen com a cas típic d'aquests «pecats de la naturalesa» en el seu comentaris o usos de la *Physica*.

principi per explicar per què les coses, tant les naturals com les no naturals, són com són o actuen com actuen. Les consideracions lul·lianes sobre les dues intencions han de ser llegides en aquest context. I aquesta és la raó per la qual el fet que Llull, en moltes obres, il·lustra la seva distinció entre intenció primera i intenció segona a través de l'exemple de l'arbre que per millor fer el fruit fa les fulles (de manera que fa del fruit la intenció primera i de les fulles la intenció segona), no respon a cap expansió lírica del Doctor Il·luminat.¹³ Quan il·lustra així aquesta distinció, no fa sinó aplicar mecànicament a l'exposició de la doctrina sobre les intencions un dels exemples que, com hem vist, Aristòtil utilitza en el llibre II de la *Physica* per argumentar a favor de l'existència d'una activitat intencional en la naturalesa.¹⁴

Aquesta aplicació mecànica a l'exposició de doctrina sobre les intencions d'un dels exemples usats per Aristòtil en el llibre II de la *Physica* es dona ja en la primera obra en què Llull presenta la seva distinció entre les dues intencions: el *Compendium logicae Algazelis*, una obra destinada, probablement, a facilitar l'accés dels estudiants d'arts de Montpeller a l'estudi dels rudiments de les disciplines (la lògica i la física aristotèliques) que constituïen el nucli del currículum de la seva facultat. En una de les *additiones*¹⁵ que inclou en aquesta obra, Llull, que afirma que

Prima enim intentio cum causa finali convenit et semper ordinatur ad ipsam.
Secunda autem intentio instrumentum est primae (ed. Lohr, par. 8.13),

exemplifica així aquesta distinció:

Praeterea, iam videmus nos, quod pomerium vel quaelibet alia arbor fructifera, ut melius possit facere fructum, facit folia. Non facit autem fructum ad foliorum utilita-

¹³ A més del *Compendium logicae Algazelis*, que cito a continuació, Llull, entre d'altres llocs, il·lustra la distinció entre les dues intencions amb aquest exemple aristotèlic al capítol 92 de la *Doctrina pueril* (ENC 222): «En l'arbre són les fulles per ço que y sia lo fruyt; es cor lo fruyt val més que les fulles, per aço natura à la primera entenció al fruyt, e la segona ha les fulles.» En algunes d'aquestes il·lustracions, la totalitat de l'arbre ocupa el lloc secundari de les fulles. Per exemple al *Llibre d'intenció*: «E car te vull parlar de entenció natural, entén con l'arbre es per la segona intenció, e lo fruyt es per la primera; quor meyllor cosa es lo fruyt que l'arbre.» (ORL XVIII, 7). D'altra banda, cal constatar que aquest exemple aristotèlic també apareix a vegades a l'obra de Llull desvinculat de la distinció entre les dues intencions. Per exemple, al *Llibre de contemplació en Déu*, on apareix en el marc d'un curiós desenvolupament de la distinció aristotèlica entre causes properes i llunyanes (cf. *Physica* II, 3, 195a 26 i segs.): «les rayls e les branques e les fulles e les flors son final ocasió sensual prop per tal que sien engenrats fruits sements en los vegetables» (ORL VI, 65). I també al *Tractat d'astronomia*, on és usat com a exemple d'instrument natural (NEORL V, 214).

¹⁴ El ja citat i subratllat «in plantis apparet proficientia quaedam facta esse propter finem ut folia propter fructus cooperimentum», *Physica* II, 8, 199a 20 i segs.

¹⁵ És a dir: en un dels passatges de l'obra que no deriven de la part lògica de la *Maqasid al-falasifa* d'Algatzell (veg. més amunt la nota 4).

tem. Facit ergo fructum intentione prima; folia vero intentione secunda producit (ed. Lohr, par. 8.13).

I a continuació afegeix:

Quicumque pervenire desiderat ad gaudia sempiterna. ipsum oportet Deum intentione prima diligere; secunda autem intentione oportet, quod ipse aliquid sub Deo existens diligit, ut ex hoc Deum valeat honorare (ed. Lohr, par. 8.13).

En aquesta primera aparició a l'obra lul·liana de la distinció entre les dues intencions, es pot veure clarament la funció que hi interpreta l'exemple aristotèlic de les fulles i el fruit. Tot i que el seu interès s'orienta al plantejament de l'ús normatiu (teològic) de la distinció entre les dues intencions, Llull fonamenta aquest ús normatiu usant com a paradigma un exemple que il·lustra el seu ús descriptiu en l'àmbit de la filosofia natural i que prové d'una de les obres que constituïen el nucli del currículum de la facultat d'arts on presumiblement estudiaven els seus lectors potencials.

Com acabem de veure, l'exemple de les fulles i el fruit apareix en la *Physica* d'Aristòtil en el context de l'argumentació a favor de l'afirmació de l'existència de causalitat final en la naturalesa. En aquest exemple, Aristòtil (d'acord amb l'establert a 190a 30 i segs.) identifica el fruit amb la causa final i les fulles amb allò que és amb vista al fi (*propter finem*), una distinció que, a l'escolàstica llatina, sovint s'expressava a través de la distinció entre *finis* i *id quod est ad finem* o *instrumentum*.¹⁶ Quan Llull usa aquest mateix exemple per explicar en què consisteixen les dues intencions no s'aparta d'aquesta identificació. En el cas concret del *Compendium logicae Algazelis*, fins i tot, presenta la distinció entre intenció primera i intenció segona com una conseqüència de la distinció entre la causa final i l'instrument: l'arbre posa la intenció primera en el fruit i la intenció segona en les fulles *perquè* produeix les fulles per al fruit. Quan Llull fa aquesta

¹⁶ *Instrumentum* era, en la terminologia filosòfica llatina, la traducció del grec *organon* (tot i que també era usat *organum*, sovint acompanyat de *sive instrumentum*). Atesa la centralitat dels plantejaments teleològics en la física i en l'ètica aristotèlica, aquest terme té una important funció en l'escolàstica. Pel que fa a la «ciència de natures», es considerava, seguint el *De anima* i el *De partibus animalium* (I, 5, 645b 15), que cada part del cos era un instrument que es produïa amb vista a un fi (a una acció) i que la totalitat del cos era un instrument complex que també es donava amb vista a un fi (a una acció complexa), i es parlava de l'ull com a *instrument* de la visió, del cos com a *instrument* de l'ànima, etc. És d'acord amb aquestes consideracions que Llull interpreta l'exemple aristotèlic de les fulles i el fruit fent de les fulles (que es produeixen per recobrir el fruit) un instrument. D'altra banda, i atès el principi segons el qual *ars imitatur natura*, s'establí una correspondència entre els instruments artificials i els instruments naturals. El referent més habitual per exemplificar aquesta correspondència era, pel que fa a les tècniques, el de la medicina. Aristòtil ja l'havia posada com a exemple al llibre II de la *Physica* (cap 2, 195a), on, després d'establir que la salut és la causa final d'aquesta tècnica, cita l'aprimament, la purga, les pocions i els instruments entre les coses que, en l'art mèdica, són *propter finem*. En aquest mateix passatge, el Filòsof divideix les coses que són *propter finem* en «accions» i «instruments».

presentació no sembla estar fent altra cosa que llegir, que comentar l'exemple d'Aristòtil. I el fet és que Llull llegeix aquest exemple d'una manera que entronca amb les lectures, amb els comentaris, que l'escolàstica llatina feia dels passatges en què Aristòtil, al llibre II de la *Physica*, parlava teleològicament de la naturalesa. El recurs al terme *intentio* era general en aquest context. Els escolàstics, que, esprement el seu significat etimològic, denominaven *intentio* al fet de tendir cap a una cosa, usaven aquest terme per descriure l'acció per la qual la naturalesa, que, segons Aristòtil, actuava sempre en funció d'un fi, es relacionava amb aquest fi. D'acord amb això, Bonaventura podia afirmar, recordant el llibre II de la *Physica*, que «*natura, ut dicit Philosophus, est operans per intentionem*» i també podia afegir, de passada, tot recordant un exemple que, en Aristòtil, fa la mateixa funció que el de les fulles i el fruit, que tot agent que actua amb vista a un fi exterior actua per intenció, com mostra l'aranya que fa la tela per atrapar les mosques (*In II Sent.*, dist. 38, art. 2, q. 1; *Opera omnia*, Ad Claras Aquas-Quaracchi, vol. II, pàg. 890; cf. *Physica* II, 8, 199a 20 i segs.). Dir, com fa Llull comentant un exemple d'Aristòtil, que el fruit era la intenció de l'arbre quan feia les fulles no era, com es pot veure, dir res de nou. Era repetir el que hauria dit qualsevol escolàstic. Una altra qüestió és la de si els escolàstics també anomenaven *intentio* a l'acció per la qual els agents es relacionaven amb allò que s'ordenava a la fi (amb l'instrument) i, en el cas que la resposta fos afirmativa, si establien un ordre entre aquestes dues possibles intencions. I el fet és que la primera qüestió era, en determinats contextos, una qüestió debatuda,¹⁷ mentre que la segona no podia sinó donar-se per òbvia en el cas que s'ac-

¹⁷ Llegint el que els escolàstics escriuen sobre aquesta matèria, es pot veure que, en el rerefons d'aquesta disputa, es trobava, entre d'altres motors textuais, el tractament que Pere Llombard havia fet a les *Sententiae* de la qüestió *Utrum voluntas finis et eius quod est ad finem sint duae voluntates, vel una*. Com afirma Bonaventura, Pere Llombard deixa aquesta qüestió sense determinar (Bonaventura: *In II Sent.*, dist. 38, *dubia* 4, ed. cit. pàg. 896). I els teòlegs escolàstics, que solien llegir aquesta qüestió posant en joc el concepte d'*intentio*, s'entretenien a determinar-la. Segons Bonaventura, es poden mantenir les dues posicions sempre i quan es tingui clar què es diu quan es manté cadascuna d'elles, sempre i quan es tingui en compte que es tracta de dues «maneres de parlar» diferents. Es pot dir que són dues voluntats en tant que són voluntats d'objectes diversos; però també es pot dir que és una voluntat, ja que qui vol allò que és *propter finem* en tant que és *propter finem* ho vol pel mateix acte de la voluntat d'acord amb el qual vol el fi. Tomàs d'Aquino, segurament fent-se ressò de la interpretació tradicional del problema, parteix d'una consideració semblant. I, per tant, reconeix la pertinència de parlar d'*intentio* referint-se a un fi que no sigui l'últim. Però la seva concepció intel·lectualista de les accions morals feia que, en l'àmbit de l'ètica, es decantés inexorablement a posar tot l'èmfasi en la manera de dir relacionada amb la tesi de la voluntat una. En els articles que a la *Summa theologiae* es dediquen a la intenció moral, no només defineix la intenció com un acte en el qual la voluntat del fi és idèntica a la voluntat d'assolir aquest fi per mitjà d'un fi intermediari que s'ordena a ell, sinó que, a més, insisteix, emparant-se pretesament en l'autoritat d'Aristòtil, en el fet que l'acte de la voluntat que es dirigeix a allò que s'ordena al fi considerat en tant que s'ordena al fi no s'anomena intenció, sinó elecció (1-2, q. 12, art. 4, *ad tertium*). La concepció intel·lectualista que Tomàs d'Aquino té de les accions morals fa que, en el seu discurs sobre les accions humanes, la distinció entre dues intencions (una de principal, tendent al fi, i una de secundària, tendent a

ceptés que la relació amb allò que era *propter finem* també podia ser descrita en termes intencionals. En el cas d'haver-hi dues intencions, en el cas d'admetre no només la intenció del fi últim, sinó també la d'allò que és *propter finem* considerat en tant que instrument com a fi intermedi, la intenció primera no podia ser sinó la que tendia cap al fi últim, cap al fi principal. Tomàs d'Aquino ho té ben clar quan afirma: «*virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, [...]*» (*Summa theologiae* 1-2, q.1 a.6, *ad tertium*; el subratllat és meu). Pensant en aristotèlic no es podia concloure una altra cosa: el fi és preferible a les coses que s'ordenen al fi (*Topica* III, cap. 1, 116 b i segs; cf. *Rethorica* I, cap. 7, 1363b); entre els fins, els que s'escullen per ells mateixos són més desitjables que aquells –els instruments– que són elegits per causa d'una altra cosa (cf. *Ethica Nicomachea* I, cap. 7).

Tot i les disputes existents sobre la possibilitat d'una relació intencional amb allò que és *propter finem*, Aristòtil, en *De anima* II, 4, havia establert una distinció en el marc de la qual l'escolàstica va desenvolupar un discurs sobre una tendència cap a l'instrument diversa de la tendència cap a la causa final (última). És la distinció entre *finis (gratia) cuius* i *finis quo*. Aquesta distinció sorgeix en el context de l'argumentació a favor de la consideració de l'ànima com a causa final del cos. Aristòtil comença recordant que la naturalesa obra amb vista a fins. A continuació, afirma que, en els éssers vius, els cossos (tant els dels animals com els de les plantes) són instruments, la qual cosa prova que l'ànima és un fi. Un cop dit això, Aristòtil introdueix, sense desenvolupar-la ni aplicar-la al cas, l'esmentada distinció. Pel context, resulta clar que el cos vivent és el *finis quo* (el *fi per a*), mentre que l'ànima és el *finis cuius* (el *fi amb vista al qual*). La distinció entre el *finis quo* i els *finis cuius* és, en definitiva, la distinció entre l'instrument, considerat com a fi intermedi, i la causa final a què serveix aquest instrument, considerada com a fi últim (en el cas del cos i l'ànima, la naturalesa o l'agent natural –el pare– tendria –en la generació– a la producció d'un cos vivent –*finis quo*–, a través del qual atenyeria l'ànima –*finis cuius*).¹⁸ Tomàs d'Aquino, comentant el doble sentit del terme *finis* que s'apunta en aquest passatge, glosa, a propòsit de la interpretació del *finis quo*: «*finis est, non tantum principale intentum, sed etiam illud quo illud adipiscimur, ut si*

allò que és *propter finem*), tot i comparèixer en ocasions, gairebé esdevingui irrellevant. Com veurem a continuació, no sempre s'esdevé exactament el mateix en les seves consideracions sobre la teleologia natural.

¹⁸ Pel que fa a la consideració de l'instrument o d'allò que es fa *propter finem* com a fi, veg. també *Physica* II, 3, 194b 23 i segs., on s'afirma, prenent de nou com a exemple la medicina, que pertany a la mateixa causalitat tot allò que, mogut per un altra cosa, és intermediari entre aquest motor i la fi: per exemple, pel que fa a la salut (que és causa final), les accions i els instruments que serveixen per assolir-la. Pel que fa a l'ús d'aquesta distinció aristotèlica en la qüestió sentenciària de la voluntat una o doble de què parlavem a la nota anterior, veg., de nou, Bonaventura: *In II Sent.*, dist. 38, *dubia* 4, ed. cit. pàg. 896.

dicamus, quod finis medicinae est calefacere corpus, quia a calore habetur aequalitas complexionis, quae est sanitas.» (*Sententia De anima* II, *lectio* 7, *nota* 8; el subratllat és meu). El sentit d'aquesta analogia entre *natura* i *ars* és clar: tot i que el fi de la medicina és la salut (*finis cuius*) també es pot parlar com a fi (com a *finis quo*) d'allò, de l'instrument (l'escalfament del cos), que es busca per assolir aquest fi. I no és menys clara la jerarquia que s'estableix entre la tendència cap a cadascun d'aquests fins: el *finis quo* no és el *principale intentum*; el *finis cuius*, sí. Tomàs d'Aquino podria haver afegit: «*virtus primae intentionis [...] est respectu ultimi finis*». Però, en aquesta ocasió, no ho fa. En un comentari de la *Physica* de mitjan segle XIV, que, tot i ser publicat a l'*Opera omnia* de Joan Duns Escot editada per Wadding, sembla que cal atribuir a Marsili d'Inghen, s'apunta en la mateixa direcció hermenèutica.¹⁹ Responent a la quaestio *Utrum finis sit causa*, el comentador introdueix, exemplificant-la també a través de l'analogia entre la natura i l'art mèdica, la següent consideració sobre la distinció entre *finis quo* i *finis (gratia) cuius*:

Quarto notandum, quod quidam est finis gratia cuius, et alius est finis quo; finis gratia cuius est *finis principaliter intentus* ab agente; finis quo est ille, mediante quo intenditur *finis principaliter intentus*; ut quando aliquis laborat propter sanitatem; labor est finis quo acquiritur sanitas, quae est finis *gratia cuius* respectu prioris; et finis est finis quo respectu posterioris (Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*, pàg 140; els subratllats són meus).

Com es pot veure, la lectura que Llull fa de l'exemple aristotèlic de les fulles i el fruit concorda plenament amb la tradició hermenèutica dels *libri naturales* d'Aristòtil. Aquesta tradició autoritza no només la identificació de les fulles amb l'instrument i del fruit amb el fi, sinó l'afirmació d'un tendir principal cap al fi i d'un tendir no principal cap a l'instrument.²⁰

Cal tenir en compte, a més, que, com veurem a continuació, en la tradició hermenèutica dels *libri naturales* també es documenta la distinció substantivada entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* aplicada a l'anàlisi de l'activitat *propter finem*, una distinció que podria haver sorgit de la traducció literal i potser pleonàstica al llatí de les expressions àrabs *ala al-qasd al-awwal* i *ala al-qasd al-thani*, que signifiquen literalment i respectivament «segons la primera intenció» i «segons la segona intenció», però que, en els textos filosòfics àrabs

¹⁹ Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*. Wadding, l'editor d'aquesta obra completa, ja el tenia per apòcrif. Des de fa temps s'atorga la seva autoria a Marsili d'Inghen (ca. 1330-1396), que va ser mestre de la facultat d'arts de la Universitat de París des de 1362 i rector de la mateixa Universitat entre 1367 i 1371.

²⁰ I també autoritza la relació que Llull, a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (MOG I, 443 = Int. VII, 10), estableix entre la primera intenció i la causa final i les altres tres causes (eficient, formal i material) i la segona intenció (cf. *Physica* II, 3, 195a 15 i segs.).

en què apareixen, solen tenir un sentit adverbial i denoten «principalment» i «secundàriament», de manera que, en un text llatí traduït de l'àrab on es parlés del *finis cuius* en relació al *finis quo*, podia aparèixer indistintament «finis principaliter intentus ab agente» o «finis intentus ab agente intentione prima».²¹

2. EL CAS DELS MONSTRES DE SIS DITS

La distinció substantivada entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* apareix, per exemple, en les *Quaestiones disputatae de veritate* del mateix Tomàs d'Aquino, concretament a l'article 2 de la qüestió 23 (1258-9): *Utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens*. El mestre dominicà l'usa per parlar del tema dels naixements monstruosos (que, com hem vist, apareix al llibre II de la *Physica* en el context de l'argumentació a favor de l'existència d'activitat intencional en la naturalesa) i per argumentar, per analogia, sobre la pertinència de distingir en Déu entre una voluntat antecedent i una voluntat conseqüent:

Sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formativae, quae est in semine, est quod animal perfectum producatur: sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis. Et sic dicimus de *prima intentione* naturae esse quod animal perfectum producatur; sed quod producatur animal imperfectum, est ex *secunda intentione* naturae: quae ex quo non potest propter suam impositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in criaturis [...] Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi *prima intentione*, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de *secunda intentione* eius, et dicitur voluntas consequens (*De veritate, quaestio 23*; el subratllat és meu).

²¹ Pel que fa a això, veg. Kwame Gyekye: «The terms *prima intentio* and *secunda intentio* in arabic logic», *Speculum* 46 (1971), pàgs. 32-38, especialment pàgs. 32-34. Gyekye, en aquest article, exemplifica l'aparició de la distinció entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* en alguns passatges de les traduccions de dues obres relacionades amb *Maqasid al-falasifa* d'Algatzell, l'obra que Llull versiona parcialment en el *Compendium logicae Algazelis*. Aquestes dues obres són *Tahafut al-falasifa* (on Algatzell critica les opinions dels filòsofs exposades a *Maqasid*) i *Tahafut al-tahafut* (on Averrois fa la crítica d'aquesta crítica). En la primera, Algatzell usa aquesta distinció per parlar de la manera com Déu tendeix cap al coneixement d'ell mateix per primera intenció i cap al coneixement de l'univers per segona intenció (Discussió 6) i per analitzar l'actuació amb vista a fins del moviment dels cossos celestes (Discussió 15). En la segona, Averrois, l'usa per parlar (també en les discussions 6 i 15) dels mateixos temes. Sobre el moviment del cel afirma que, segons els filòsofs, no es produeix «principalment» o «per intenció primera» amb vista al món sublunar (Discussió 15; veg. més avall les notes 33 i 35). En el moment de redactar aquest article no he pogut comprovar fins a quin punt aquests passatges depenen textualment de la part filosòfica del mateix *Maqasid*.

Al llibre II de la *Physica*, Aristòtil distingeix entre tres menes de fets naturals: 1) els que es produeixen sempre de la mateixa manera (com el moviment del sol); 2) els que es produeixen freqüentment (com quan neix un animal ben format), i 3) els que es produeixen per excepció a aquells que es produeixen freqüentment (com quan es produeix un naixement monstruós).²² En aquest pasatge, Tomàs d'Aquino fa servir la distinció entre intenció primera i intenció segona per descriure el que s'esdevé en la naturalesa quan actua fora del seu curs habitual (el cas 3). Tomàs d'Aquino tracta del que s'esdevé en la naturalesa quan actua fora del seu curs habitual en innumbrables ocasions i gairebé sempre ho fa a través de l'exemple aristotèlic dels monstres. En general, d'acord amb el tractament que Aristòtil fa dels monstres a la *Physica*, tracta aquests fets com a fenòmens atzarosos esdevinguts totalment fora de la intenció (*praeter intentionem*) de la naturalesa.²³ El pasatge que acabo de citar n'és una excepció. Tomàs d'Aquino, contràriament a la seva tendència general, hi vol assenyalar que el cas dels monstres no exemplifica el fracàs i prou d'una acció intencional, sinó que els monstres mateixos també són, en certa manera, objecte d'intenció, fins buscats. El context teològic concret en què s'usa la distinció entre les dues intencions (l'argumentació que la voluntat consegüent de Déu vol les penes per als malvats, tot i que la seva voluntat antecedent vol salvar tothom) podria explicar aquesta opció, de la mateixa manera que altres contextos teològics concrets diferents podrien explicar que opti per l'altra. Però no s'hauria de negligir la funció paradigmàtica que l'exemple dels monstres interpreta en aquesta argumentació, una funció que convida a buscar l'origen de la distinció que s'hi efectua entre les dues intencions en el context de la filosofia natural i, més concretament, en el de la tradició hermenèutica de la *Physica*. A la *Physica* Aristòtil presenta els monstres com un exemple de resultat atzarós. En el peripatetisme medieval es qüestionava la pertinència d'aquest exemple. Avicenna, que negava l'existència de l'atzar en els moviments naturals, explicava els naixements monstruosos a partir de la influència de la Intel·ligència agent, del *dator formarum*, que no negava la forma a cap matèria que fos apta per rebre-la. D'acord amb això, els monstres no queien del tot fora de la intenció de la naturalesa.²⁴

²² Veg *Physica* II, 5, 196b 10 i segs.

²³ Com fa, per exemple, a *Summa contra gentes* III, 6, 2.4: «Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi.»

²⁴ Albert el Gran (*Opera omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*, tom IV part I, *Physica*, llibres 1-4, pàg. 118) presenta així aquesta interpretació d'Avicenna: «Si tamen abundans materia ultra materiam sex digitorum referatur ad datorem formarum, cum ille non neget formam alicui materiae habenti aptitudinem ad recipiendum formam, et consideretur materia manus abundans sub illa causa divina et universalis, erit vel frequenter vel forte semper, quod talis materia recipiat sex digitos. Et sic digitus sextus erit semper causatus secundum comparationem ad causam universalem divinam et non erit extra intentionem naturae primae agentis, cum tamen in se sit in paucioribus et extra naturae intentionem particularis communi cursu naturae agentis. Haec igitur est sententia Avicennae volentis sequi Aristotelem [...]»

Albert el Gran, tot i que, com Averrois, no accepta l'explicació d'Avicenna, considerava també que l'exemple dels monstres era un mal exemple i, emparant-se esbiaixadament en l'autoritat del *Liber de animalibus*, parlava dels naixements monstruosos (que exemplifica a través dels nounats amb sis dits)²⁵ com a producte no de l'atzar sinó de l'ocasió: l'abundància de la matèria dona a l'agent l'ocasió de produir el dit sisè.²⁶ Un cop fet això, emparant-se també en l'autoritat de Ptolemeu, afegia, al·ludint a la influència dels astres, que aquestes *nativitates*, que són ocasionades en la causa particular, són intencionals (*intenta*) en la causa universal.²⁷ L'aparició de la distinció entre dues intencions en les *Quaestiones disputatae de veritate* sembla dependre de la literatura generada a partir d'aquest exemple, una literatura que, com acabem de veure, havia buscat una explicació *per intentionem* d'allò que a la *Physica* era presentat com a *praeter finem*.²⁸

²⁵ Veg. més amunt la nota 12.

²⁶ «Ego tamen in isto exemplo [el dels naixements monstruosos] non multum video proprie esse casum, nisi large sumatur, et ideo etiam ipse Aristoteles talia nata in *Libro de animalibus* vocat occasionata et non casualiter nata; casus enim est causa per accidens. Occasio autem minus dicit quam causa et est, ut diximus, quando propter aliquid incidens aliquid causatur, sicut in moribus dicimus aliquem dare occasionem, quando innuit vel negligit aliquid, per quod aliquis damnificatur. [...] Abundantia materiae dedit occasionem producendi digitum sextum [...]» (ed. cit. pàg. 125). Si parlo d'esbiaixament és perquè en el passatge del *Liber de animalibus* a què es fa referència, no es parla dels naixements monstruosos, sinó dels naixements de dones. Es tracta del famós passatge de *De generatione animalium* II, 3 (737a 27-28), on es parla de la femella com a *mas occasionatus*. D'acord amb el plantejament aristotèlic, l'engendrament d'una femella és un fracàs en l'assoliment del fi per part de l'agent natural particular (l'home, que hauria d'engendrar un altre home). Però, evidentment, es tracta d'un fracàs que, des d'un punt de vista global i a diferència dels engendraments d'individus amb sis dits, es produeix d'una manera clara amb vista a un fi, atès que l'existència de dones és requerida per la generació. Des de la perspectiva de la causalitat final és necessari el naixement de femelles, a diferència del dels monstres, que, des d'aquesta mateixa perspectiva, només són necessaris segons una necessitat accidental (cf. *De generatione animalium* IV, 2, 767b). D'aquí que el tractament en termes intencionals del cas del naixement de femelles no resulti tan problemàtic.

²⁷ «Et ideo secundum veritatem, quam tradidit Ptolemaeus in *Libro de nativitatibus*, nativitates tales occasionatae sunt in causa particulariter movente, quae est vis formativa seminis et praeparatio materiae ad formam, sed tamen sunt intentae in causa universaliter movente, quae est qualitas proveniens ex situ et respectu stellarum in hora, qua semen cadit in matricem. Et ideo principia dant generatici, quibus praedicantur et praesciuntur tales nativitates, et expertum est, quod talia principia frequenter eveniunt» (ed. cit. pàg. 125).

²⁸ Llull s'ocupa de les «monstruositats» en diversos indrets de la seva obra, però, pel que en sé, mai no el posa connexió amb la distinció entre les dues intencions. Al *Tractat d'astronomia* (NEORL V, 253 i 266) fa un tractament del tema en què, com Albert el Gran, posa en relació aquests naixements amb les influències celestes.

3. EL PROBLEMA DE LA *INTENTIO CORRUPTIONIS*

Tomàs d'Aquino també usa la distinció entre dues intencions (una de principal i una de secundària), per analitzar les accions en què la naturalesa segueix el seu curs habitual (cas 2). És el que s'esdevé en les *Quaestiones disputatae de malo* (1269-1271). En el primer article d'aquestes *Quaestiones* (*An malum sit aliquid*), Tomàs, en la seva resposta a una objecció que, segons diu, es basa en el llibre V de la *Physica*, afirma:

corruptio quae est ab eo quod est malum simpliciter et secundum se ipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quae est ab eo quod est malum alicui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam; et tunc id quod intendit, est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem *intenditur principaliter*, est esse ignis generati, et *secundario* non esse aquae, in quantum ad esse ignis requiritur (el subratllat és meu).

El context en què apareix aquesta consideració sobre aquesta doble intenció en la naturalesa és, de nou, teològic. El problema que planteja la possibilitat d'una relació intencional respecte a la privació té a veure amb la relació de l'existència del mal amb la providència divina. Aquest problema sorgeix, en l'escolàstica llatina, com a conseqüència de la relectura en clau transcendent de la teleologia natural d'Aristòtil. En la seva interpretació de la doctrina aristotèlica sobre la *intentio naturalis*, Tomàs d'Aquino obre la porta a l'atribució a la providència divina de les operacions de la naturalesa: és Déu, qui, per mitjà de la seva intel·ligència mou totes i cadascuna de les coses naturals cap al seu fi, de manera que, en les operacions naturals, el moviment també és dirigit, a semblança del que s'esdevindria amb les humanes, per un enteniment (Cf. *Super Iob* 9.5, pàg 59, ll. 119-127).²⁹ Si sense *intentio* no hi ha moviment cap al fi i si

²⁹ En Tomàs d'Aquino, aquesta lectura en clau transcendent de la teleologia natural aristotèlica va lligada, en determinats contextos teològics, a la no acceptació de la denominació *intentio naturalis* com una denominació feta en sentit propi. Això és el que s'esdevé a *Summa theologiae* 1-2, q.12 a. 5, en el tractament de la qüestió *Utrum intentio conveniat brutis animalibus*. Tot i que Tomàs d'Aquino hi admet que, parlant en sentit lat, es pot dir que les bèsties «intendunt finem» en tant que són mogudes per l'instint natural cap un determinat objectiu, conclou que si s'usa «intenció» en el seu sentit propi i principal no es pot dir que en elles hi hagi intenció. Tomàs d'Aquino ho argumenta per mitjà d'una petició de principi: parlant en sentit propi, la *intentio finis* pressuposa que alguna cosa intrínseca al subjecte que es mou (la raó) ordeni cap al fi; les bèsties són irracionals; per tant, no els convé la intenció. En aquesta resposta, sembla pesar d'una manera decisiva tant el paper que el mestre dominicà atorga a l'enteniment com a facultat que dirigeix els actes voluntaris humans com la voluntat de separar d'arrel la naturalesa d'aquests actes d'aquells que porten a terme (la resta de) els éssers naturals. Tomàs d'Aquino, per bé que sap que la seva solució s'aparta de la lletra d'Aristòtil, arriba fins i tot a comparar el moviment dels animals cap al fi amb la tendència de la fletxa impulsada per l'arquer (una imatge que equipara el moviment natural al moviment violent o no natural). Bonaventura apunta, en aquest cas com Tomàs d'Aquino, que, en sentit propi, la intenció es refereix al règim propi de l'apetit racional i ho fa al·ludint (també) al fet

sense intel·ligència no hi ha *intentio*, cal atribuir a la providència divina allò que es produeix naturalment, atès que la naturalesa sempre actua amb vista a un fi. És en el marc d'aquest plantejament que, atesa la consideració tradicional de la privació com a mal, sorgeix el problema de l'existència o no d'una *intentio corruptionis*. En moltes *quaestiones* de Tomàs d'Aquino, aquest problema apareix associat al de l'existència dels monstres, que, en el context de la relectura en clau transcendent de la teleologia natural aristotèlica, també podia ser vist com a producte de la voluntat divina.³⁰ La «ciència de naturales», com es pot veure, no només actuava com a paradigma per a la solució de les qüestions teològiques, sinó que també, en moltes ocasions, plantejava problemes que calia resoldre fent ús de la interpretació dels temes que provocaven aquests problemes que resultava més útil per a la seva solució. Això és el que fa Tomàs d'Aquino en aquest passatge en què utilitza la distinció entre les dues intencions. El mestre dominicà constata, a través de l'exemple del foc, l'existència d'una doble intenció en cada element: una de principal (que s'identifica amb el fi) i una de secundària (que s'identifica amb allò que és requerit per a l'assoliment d'aquest fi). Llull, pocs anys després, també reconeixerà, en el *Llibre d'intenció*, una doble intenció en els elements:

E per açò, fill, cascun element, segons la ordinació damunt dita, ha a sí meteyx e a sa calitat la primera intenció, e al altre elament la segona. (ORL XVIII, 53-54)

I, en els *Començaments de medicina*, exemplificarà aquesta doble intenció a través del mateix exemple que Tomàs d'Aquino, tot i que desenvolupat a partir de l'explicitació a la lulliana de la dualitat de qualitats de cada element de què parla Aristòtil al *De generatione et corruptione*:

Los elemens an cascú a si metex la primera entenció, et a altre la segona; la qual primera entenció s'a a la causa final, et la segona entenció s'a a la materia et a les altres coses senblants a aquestes. Enaxí com la .A. [el calor, qualitat propia del foc]

que, en ell, allò que mou l'apetit cap al fi té més a veure amb el dirigir que amb el ser dirigit, però, amb tot, reconeix que no resulta absurd parlar d'intenció en referència al règim de la resta d'apetits: el natural i el sensitiu. La resistència que Tomàs d'Aquino mostra, a la *Summa theologiae*, a acceptar una *intentio* en els animals, en les plantes o en els éssers inanimats sembla una resistència teològica que fa sistema amb la seva relectura i desactivació de la teleologia immanent d'Aristòtil. En qualsevol cas, aquesta resistència sol desaparèixer del seu discurs quan comenta o usa els textos dels *libri naturales* de l'Estagirita. En la major part dels casos, no dona a entendre, no vol donar a entendre, ans el contrari, que el seu discurs sobre la intenció natural sigui un discurs en sentit lat.

³⁰ Per exemple a l'article de la *Summa contra gentes* (III, 6, 2.4) esmentat més amunt, on construeix el seu discurs a partir de la distinció entre allò que és absolutament dolent (com els monstres) i allò que no és absolutament dolent (com la privació) i afirma, que, a diferència dels parts monstruosos, que són *praeter intentionem*, «privationes a natura non sunt secundum se intentae, sed secundum accidens: formae vero secundum se.»

en la .E. [un compost elemental] qui a la primera intenció a destruir la .D. [la fredor, qualitat pròpia de l'aigua], et per asó dona per la segona entenció si metexa a la .C. [la humitat, qualitat pròpia de l'aire], per so que la .D. [la fredor], reebent .C. [la humitat], reeba .A. [el calor] que mortific lo sobjet de .D. [la fredor]. Et asó metex se segeix dels altres elemens. (NEORL V, 47)

Poc d'original hi ha, per tant, en aquell reconeixement i en aquesta exemplificació. Com es pot anar veient, la distinció entre una intenció primera i una intenció segona no es redueix, en l'escolàstica llatina, a la distinció, habitual entre els lògics, entre conceptes de coses coneguts com a intencions primeres i conceptes de conceptes coneguts com a intencions segones.³¹ El fet que Tomàs d'Aquino usi aquesta distinció (substantivadament o no) en diversos passatges que tracten no de conceptes, sinó de la teleologia natural mostren que l'ús de la distinció entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* en l'anàlisi dels actes *propter finem*, un ús els orígens del qual semblen relacionar-se amb els problemes hermenèutics que suscitava la *Physica* d'Aristòtil, ja havia estat incorporada per l'escolàstica llatina en el moment en què Llull va començar la seva etapa productiva.

4. I TAMBÉ EL PROBLEMA DE LA INTENCIÓ DELS MOVIMENTS CELESTES

La distinció entre una *primaria intentio* i una *secundaria intentio* també es troba en el comentari a la *Physica* d'Aristòtil publicat en l'edició de Wadding de les *Opera omnia* de Joan Duns Escot i que, segons sembla, i com ja hem vist, podria respondre a l'autoria de Marsili d'Inghen.³² Apareix concretament en dues qüestions relacionades amb els passatges del llibre II en què Aristòtil tracta de la causalitat final i argumenta a favor de la intencionalitat de les obres naturals: *Quaestio IX: Utrum finis sit causa*, i *Quaestio XIV: Utrum monstrum intendatur a natura*.

L'enunciat de la segona d'aquestes qüestions reflecteix clarament el que dèiem abans, que el tractament que Aristòtil fa a la *Physica* dels monstres com a

³¹ Pel que fa a aquest altre ús, en la lògica escolàstica i en Llull, de la distinció entre *prima intentio* i *secunda intentio*, veg. l'article de Kwame Gyekye citat més amunt a la nota 21 i també Josep Maria Ruiz Simon: *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema) 1999, pàgs. 115-135. Pel que fa a l'originalitat o no de l'ús que Llull fa de la distinció entre dues intencions en els actes *propter finem*, cf. el que es diu aquí amb Charles Lohr, «Ramon Llull: *christianus arabicus*», *Randa* 19 (1986), pàgs. 14 i 15, on, després d'apuntar-se la novetat en el món llatí de l'aplicació lul·liana de la distinció entre dues intencions a l'anàlisi dels actes *propter finem*, s'afirma que Llull la devia prendre, directament o indirecta, de la enciclopèdia filosòfica àrab *Ikhwan al-safa*.

³² Veg. més amunt la nota 19.

efectes *praeter finem* resultava problemàtic per a certes branques de la tradició peripatètica. En el cos d'aquesta qüestió, el comentador anònim usa repetidament la distinció entre dues intencions per descriure, com feia Tomàs d'Aquino en la qüestió 23 del *De veritate*, la manera com es concreta la intenció de la naturalesa en la producció de monstres:

Secundo notandum, quod aliquid intenditur a natura dupliciter, uno modo *primaria intentione*, et sic natura producens monstrum intendit ipsum producere rectum; alio modo *secundaria intentione*, ut quando impeditur natura a *fine primario intento*, agit meliori modo, quo potest, et ideo natura agit de possibilibus, quod melius est [...].

Secunda conclusio: A natura non intenditur monstrum, id est, non intenditur res sic esse disposita, qualiter denominatur monstrum. Probatur, quia sicut est in arte, sic est in natura; sed aliqua eveniunt in arte praeter intentionem artificis, ita similiter et in natura; et ista conclusio intelligitur de *primaria intentione* [...].

Tertia conclusio: Natura particularis intendit monstrum *secundaria intentione*. Probatur per similitudinem in arte; quia in artificialibus, quando aliquid evenit praeter intentionem artificis, artifex corrigit meliori modo, quo potest; igitur ita videtur esse in naturalibus; ut patet in exemplo: quia grave naturaliter inclinatur ad moveri deorsum per lineam brevissimam, quae est perpendicularis supra centrum, et cum fuerit impeditum a descensu per illam lineam, tunc descendit per lineam obliquam meliori modo, quo potest, ut patet de gravi descendente super tabulam transversaliter positam in aere [...].

Quarta conclusio: Natura universalis intendit monstrum utroque modo, scilicet, et *primaria intentione*, et *secundaria*. Probatur, quia monstrum est effectus casualis, ex quo evenit praeter intentionem agentis; igitur sit ex confluentia plurium causarum, a quarum aliqua effectus ille est praeventus, et ab aliqua non; ut patuit ex precedentibus quaestionibus. Et quandoque monstra, cum fuerint nimis inconsueta, et mirabilia, fiunt ad designationem alicuius futuri. Secundo, quia huiusmodi monstra ordinata sunt ad determinatum finem; igitur sunt intenta. Consequentia tenet, quia finis est ex intentione. Antecedens apparet, quia ordinata sunt ad pulchritudinem universi. Unde sicut facies redditur pulchrior quandoque ex una macula, et harmonia ex interpositione alicuius inconsonantiae, ita etiam et universum est pulchrius ex hoc, quod quandoque monstrum producitur (Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*, pàg 159-60; els subratllats són meus).

El tractament que Marsili d'Inghen fa d'aquesta qüestió posa de manifest que la distinció entre dues intencions ve exigida, també en aquest cas, com a *De veritate* 23, per la voluntat d'argumentar no només que la naturalesa sempre actua intencionalment, tot i que pugui fracassar en l'assoliment del seu fi habitual (que és el que havia dit Aristòtil), sinó també que la relació de la naturalesa amb els productes excepcionals també pot ser entesa en termes intencionals (els monstres deixen de ser «errors» de la naturalesa per ser «correccions» dels errors de la naturalesa, accions intencionals que tenen en compte els obsta-

cles).³³ L'ús (a la *tertia conclusio*) de l'exemple, tret també de la *Physica*, del cos pesant com a anàleg del monstre, és força significatiu pel que fa a aquest gir respecte al plantejament aristotèlic originari. A través d'aquest exemple Marsili d'Inghen vol mostrar que el moviment intencional persisteix encara que el fi assolit no pugui ser aquell que es buscava. També cal assenyalar l'aparició d'un tema que ja havíem trobat a Albert el Gran: el de la relació dels resultats monstruosos amb les causes universals celestes que, per vies diverses, influeixen en l'acció de l'agent específic; un tema que Marsili d'Inghen associa amb un dels arguments tradicionals de la teodicea, el de la justificació dels mals parcials per la seva col·laboració al major bé del conjunt. Finalment, cal remarcar que el comentador (com es pot veure en la seva segona nota) sembla apuntar a l'establiment com a principi general de la tesi de la duplicitat d'intencions en totes les accions naturals («secundo notandum, quod aliquid intenditur a natura dupliciter...»). Aquest principi sembla actuar d'una manera força clara en la qüestió *Utrum finis sit causa*, on el comentador també usa, i ho fa repetidament, la distinció entre les dues intencions:

Tertio est notandum de fine, qui est bonum intentum ab agente, quod quidam est finis primaria intentione, et est ille, quem agens principaliter intendit, verbigratia, prius natura corpora coelestia primaria intentione cum Intelligentiis agunt propter Deum, et Deus propter se ipsum, sed secundaria intentione propter ista inferiora. Exemplum secundi, quia agens naturale in agendo, ut ignis in agendo primaria intentione intendit assimilationem passivi, sed secundaria intentione intendit corruptionem sui contrarii; et sic finis secundaria intentione est ille, qui minus principaliter intenditur ab agente.

Differunt autem isti fines ab invicem; quia finis primaria intentione est aequae nobilis, vel nobilior ordinantis in finem; sed hoc non est verum de fine secundariae intentionis; quia ista intentione minus nobilia Deo, et Intelligentis, qui tamen agunt secundaria intentione propter ista inferiora [...].

Secunda conclusio. Quaelibet res mundi agit naturaliter propter se ipsam, tanquam propter finem principaliter intentum, et primaria intentione [...].

Ad sextam concedo eo modo, quo est expositum: modo coelum non agit primaria intentione propter ista inferiora, sed secundaria intentione [...] (Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*, pàg. 140).³⁴

³³ Cal assenyalar que Marsili d'Inghen usa la distinció entre la intenció primera i la intenció segona per acotar dues menes de discursos sobre la causalitat final: allò que és *praeter intentione* si es considera només la intenció primera deixa de ser-ho quan es posa en joc la intenció segona. D'acord amb aquest enfocament, l'afirmació segons la qual la naturalesa no posa la seva intenció en el monstre (que és la més fidel a la lletra de la *Physica*) no és contradita, sinó salvada com a veritable *secundum quid*.

³⁴ La tercera «nota» que es reproduïx en aquesta cita forma part d'una llista de quatre notes en què s'exposen «diversae distinctiones de fine, quas posuit Aristoteles et Commentator in diversis locis.» La quarta «nota» és la que hem reproduït més amunt i fa referència a la distinció entre *finis quo* i *finis cuius* establerta per Aristòtil a *De anima* II, 4. Atès que la distinció entre *primaria intentione* i *secundaria intentione* no és desenvolupada per Aristòtil, es podria pensar que Marsili d'Inghen l'atribueix a Aver-

Com es pot veure, a l'hora de comentar el llibre II de la *Physica* d'Aristòtil, Marsili d'Inghen posa en joc una interpretació de la causalitat final en la qual la distinció entre dues intencions interpreta un paper central. D'acord amb aquesta interpretació, en *tots* els agents naturals es dona una doble intenció. Marsili d'Inghen aplica la distinció entre la intenció primera i la intenció segona a les tres menes de fets naturals distingits per Aristòtil al llibre II de la *Physica*: a aquells que sempre tenen lloc de la mateixa manera, a aquells que s'esdevenen d'ordinari i a aquells que es presenten com a excepció a aquells que s'esdevenen d'ordinari. Cal remarcar que, pel que fa als dos últims casos, Marsili d'Inghen il·lustra aquesta dualitat d'intencions amb els mateixos exemples que Tomàs d'Aquino: el foc (que té en la corrupció del seu contrari la intenció segona) apareix com a exemple d'agent natural que actua d'acord amb el curs de la naturalesa i els monstres apareixen, de nou, com exemples de resultats sorgits fora d'aquest curs. I és interessant de notar, a més, pel que fa al primer cas, l'ús que Marsili fa de la distinció entre les dues intencions en l'anàlisi de la acció *propter finem* de les Intel·ligències i els cossos celestes. Aquesta aplicació també es troba, en termes semblants a una *Expositio* al *De consolacione philosophiae* de Boeci, que tot i ser inclòs en les obres completes de Tomàs d'Aquino, pertany a una època més tardana.³⁵ En aquesta obra, en el comentari a un fragment del llibre III de l'obra de Boeci, el comentador, després d'afirmar que seria complex i de poca utilitat aclarir el passatge següent, com era habitual en els comentaris d'aquesta obra, la intenció de Plató en el *Timeu*, proposa la següent lectura, que diu basada en Aristòtil

Notandum, quod orbes caelestes dicuntur consona membra intelligentiae, quia per ipsos tanquam per organa et instrumenta intelligentia influit inferioribus. Licet enim intelligentia prima intentione moveat propter se, tamen secunda intentione movet propter inferiora (*Expositio in Boethii De consolacione philosophiae*, llibre III, capítol 18).

Pel seu contingut, aquestes consideracions teleològiques sobre els moviments celestes podrien dependre, directament o indirecta, de les paràfrasis o comentaris d'Avicenna o d'Averrois al llibre VIII de la *Physica* o al llibre I del *De coelo et mundo*, unes paràfrasis o comentaris estretament relacionats amb els

rois, que, efectivament, com ja hem apuntat més amunt, l'usa, si més no, al *Tahafut al-Tahafut* per parlar, precisament, de la causalitat final dels moviments dels cels: «This movement, however, does not occur according to the philosophers in first intention for the sake of this sublunary world; that is, the heavenly body is not in first intention created for the sake of this sublunary world» (S. Van den Bergh: *Translation of Averroes' 'Tahafut al-Tahafut'* (Luzac, 1954), pàg. 295; cf. Gyeke, art. cit., pàgs. 32-4).

³⁵ A M. T. Gibson i Lesley Smith (eds.): *Codices boethiani. A conspectus of manuscripts of the works of Boethius*, vol. I (Londres: Warburg Institut, 1995), pàg. 15, es data aquest comentari en el segle xv.

passatges del *Tahafut al-falasifa* d'Agatzell i del *Tahafut al tahafut* d'Averrois, en què, com ja hem vist, entra en joc la distinció entre dues intencions en aquests moviments.³⁶

5. SOBRE LA INTENCIÓ MORAL I DEL FRUIR I L'USAR

No hi ha cap raó que porti a pensar que ni Marsili d'Inghen ni l'autor del comentari de la *De consolatione Philosophiae* a què m'acabo de referir depenguin en cap manera de Llull. El seu recurs a la distinció entre dues intencions s'inscriu en una tradició hermenèutica de la *Physica* d'Aristòtil que també troba el seu reflex en Llull, i abans en l'obra de Tomàs d'Aquino, i que entronca amb l'aristotelisme àrab. Un estudi sistemàtic del comentaris medievals (àrabs i llatins) de la *Physica* d'Aristòtil podria aclarir la manera, el moment i el context teòric en què va anar cristal·litzant la distinció entre dues intencions en l'anàlisi de l'activitat *propter finem* dels agents naturals i la manera com Llull s'inscriu en aquella tradició. Però, evidentment, tot i la importància que Llull atorga a la teleologia natural com a paradigma de la dualitat d'intencions, per entendre, en el seu context, la significació de l'ús lul·lià d'aquesta distinció, caldria també entretenir-se a veure la manera com els autors escolàstics tracten el tema de la intenció en altres àmbits. Els escolàstics no només reflexionen sobre la *intentio naturalis*, sinó també sobre la *intentio moralis*. I, per tant, caldria no oblidar, la presència de qüestions relacionades o relacionables amb la *intentio* en les *Sententiae* de Pere Llombard i en els comentaris a l'*Ethica Nichomachea* d'Aristòtil a l'hora d'analitzar el rerafons textual del desenvolupament lul·lià d'aquest concepte.

L'ús normatiu que Llull fa de la distinció entre les dues intencions depèn molt directament, per exemple, de les qüestions posades en circulació per les *Sententiae* i, en concret, de l'ús que, en aquesta obra de Pere Llombard i en les obres que directament o indirecta la comenten, es fa de la distinció entre *uti et frui* (aquest últim pensat sovint per analogia amb la tendència cap al fruit sensible).³⁷

³⁶ Veg., pel que fa a Averrois, la nota 34. D'altra banda, cal notar també que aquesta interpretació de la intencionalitat dels moviments dels cels, característica de l'aristotelisme àrab, entrava en conflicte amb el relat que de la creació dels astres en el quart dia de la creació es fa al llibre del *Gènesi* (1,14 i segs.), on (des d'un punt de vista antropocèntric) es parla de la creació dels astres amb vista a la il·luminació i ordenament de la Terra.

³⁷ Cf. Tomàs d'Aquino: *Summa theologiae* 1-2, q.11 a. 1: «Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.» Aquesta analogia entre allò que ha de ser objecte de fruïció i el fruit sensible es troba al darrera de la utilització que Llull fa de l'exemple de les fulles i el fruit per exemplificar l'ús normatiu de la distinció entre les dues intencions. Veg., per exemple, *Compendium logicae Algazelis* 8.13, citat més amunt.

En el capítol 2 de la distinció I del llibre I de les *Sententiae* (*De rebus quibus fruendum est, vel utendum, et de his quae fruuntur et utuntur*), Pere Llombard recorda les definicions que Agustí ofereix de *fruí* (*gaudir*) i *uti* (*usar*) a *De doctrina christiana* (I, 4): «*Fruí* autem est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam; *uti* vero id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruendum est; alias abuti est, no uti.»³⁸ La filosofia moral escolàstica interpreta la distinció d'Agustí entre *uti et fruí* a partir de la teoria de la causalitat final d'Aristòtil, sobretot a partir de l'ús que aquest autor en fa a l'*Ethica Nicomachea* i de la distinció entre *finis cuius* i *finis quo* establerta al *De anima*, per mitjà de la qual, com hem vist més amunt, s'anализava la relació entre l'*instrumentum* (considerat com a fi intermedi) i el fi últim.³⁹ La *fruitio* s'identifica exclusivament amb el fi últim, amb aquell fi que la voluntat apeteix per ell mateix (no *propter aliud*) i en el qual troba repòs i delit. L'*uti*, en canvi, remet a allò que en l'ordre teleològic s'ordena al fi últim. En la teologia escolàstica, aquesta distinció té un ús normatiu (les fonts del qual són una sèrie de sentències augustinianes recollides per Pere Llombard): Déu ha de ser l'objecte de la *fruitio*: aquest món i els seus béns, cal usar-los com a instruments per a aquella fruitió, no fruitir-los. Aquesta és la norma entorn de la qual Llull construeix el capítol que dedica a les dues intencions en el *Llibre de contemplació* (llibre II, cap. 45, ORL II, 227-32; cf. Bonaventura: *In I Sent.*, a.1, q.3, «*Utrum solo bono creato utendum sit*», *conclusio*). La identificació lul·liana del pecat amb l'ús d'allò que hauria de ser objecte de fruitió també és escolàstica (veg. *ibidem*).

La presència de la literatura sentenciària també es fa sentir en la primera de les definicions de la *intenció* que Llull ofereix al *Llibre d'intenció*, on Ramon ofereix implícitament la seva resposta a una de les qüestions que es disputaven en els *commentaria* a les *Sententiae* de Pere Llombard: *utrum intentio sit actus voluntatis*. La resposta lul·liana a aquesta qüestió és la següent: «Entenció es obra de enteniment e de volentat qui.s mou a donar compliment a la cosa desijada e entesa.» (ORL XVIII, 5). Aquesta resposta concorda amb la tesi de Bonaventura (II *Sent.*, 38, 2, 2, *conclusió*) i s'aparta de la tesi que Tomàs d'Aquino manté a la *Summa theologiae*: «*manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis*» (1-2, q.12 a. 1, *solutio*). Això, evidentment, no s'esdevé per atzar, *praeter intentionem*. Com he apuntat en

³⁸ Veg. tota la qüestió a Pere Llombard: *Sententiarum Quator libri*, a Bonaventura, *Opera omnia*, vol. I (Quaracchi, 1882), pàgs. 26-8.

³⁹ Pel que fa a l'*Ethica Nicomachea*, els capítols cabdals són els 1-8 del llibre I, on Aristòtil reflexiona sobre la finalitat de la vida humana i sobre la relació entre el fi últim i els instruments per assolir-lo (1, 7). Cal assenyalar, d'altra banda, les consideracions que, en el capítol 1 de l'obra, es fan sobre els fins de les arts i de les ciències, i sobre la jerarquització d'aquestes en funció de l'ordenament dels seus fins, que, en alguns casos, són fins instrumentals respecte a d'altres ciències (les «arquitectòniques»). Aquestes consideracions, que van tenir molta influència en la teoria escolàstica de la ciència, posen el marc per a una anàlisi intencional del sistema de les ciències com el que porta a terme Llull a *Llibre d'intenció*, ORL XVIII, 45-47.

un altre lloc, quan Llull s'enfronta a les qüestions sobre les quals divergien les diverses escoles de l'època tendeix indefectiblement a donar respostes que coincideixen amb les de l'escola neoaugustiniana franciscana.⁴⁰

La diferència entre les tesis de Bonaventura i Tomàs d'Aquino sobre la *intentio* és inseparable de la divergència radical entre les concepcions que tots dos pensadors tenen de la relació entre la voluntat i l'enteniment. Per a Tomàs d'Aquino, l'enteniment determina la voluntat de la mateixa manera que, en la naturalesa, la forma determina la matèria. D'acord amb aquest plantejament «intel·lectualista», la intenció, entesa com a acte de la voluntat, se subordina a un acte de l'enteniment: «quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem» (*Summa theologiae* 1-2, q. 9, a.1, *ad tertium*); «voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem» (*Summa theologiae* 1-2, q. 12, a. 1 *ad tertium*). Bonaventura, en canvi, d'acord amb la seva afirmació, d'origen augustiniana, de la coessencialitat de les potències de l'ànima (memòria, voluntat i enteniment), vol subratllar no només la igual dignitat de les dues potències, sinó també la sinèrgia amb què efectuen les seves accions. Per a ell, la intenció implica els actes conjunts de les dues facultats que cap d'elles podria portar a terme sense la col·laboració de l'altra.⁴¹

En el *Llibre d'intenció*, Llull, partidari com Bonaventura de la tesi de la coessencialitat de les potències, segueix la mateixa tesi que el mestre franciscà; una tesi que cal distingir de la que, després de la condemna de 1277, seguiran altres augustinians com Enric de Gant o Joan Duns Escot, que tendiran a subratllar el primat de la voluntat sobre l'intel·lecte i defensaran que la voluntat és una facultat que es determina ella mateixa sense ser determinada per cap altra.⁴² Cal notar que a la primera de les definicions que ofereix en el *Llibre d'intenció*, Llull indica que la intenció no només és un acte conjunt de la voluntat i l'enteniment, sinó, a més, que aquest acte es mou per donar compliment a una cosa ja *desitjada* i entesa. D'acord amb això, l'agent que tendeix cap al fi ho fa no només perquè coneix el seu objecte (com manté Tomàs d'Aquino), sinó també perquè el desitja: l'enteniment no podria dirigir la intenció sense el concurs, en funció també dirigent, de la voluntat.

Josep Maria Ruiz Simon
Universitat de Girona

⁴⁰ Veg. *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, ed. cit., pàgs. 331 i segs.

⁴¹ Veg. Bonaventura: *In II Sent.*, 38, 2, 2, *conclusio* i Etienne Gilson: *La philosophie de saint Bonaventure* (París: Vrin, 1984), pàg. 335.

⁴² Pel que fa a la tesi de Joan Duns Escot i Enric de Gant, veg. Émile Bréhier: *La philosophie du Moyen Age* (París: Albin Michel, 1971), pàgs. 311-3.

ABSTRACT

The distinction between a *prima intentio* and a *secunda intentio*, applied to an explanation of the acts realized with a view to their ends, interprets a fundamental function in the first Lullian arts. This article discusses the relation of this distinction with the analysis of final cause found in Book II of Aristotle's *Physics*, and with the hermeneutic tradition generated by this Aristotelian work.