31
Eina-e

Breu història del pensament medieval

Salvador de Brocà

[publicacions]
urv

Breu història del pensament medieval

50

Eina

Breu història del pensament medieval

Salvador de Brocà

[publicacions]
urv

Tarragona, 2021

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat
www.publicacions.urv.cat

1a edició: juny de 2021
ISBN (paper): 978-84-8424-930-6
ISBN (PDF): 978-84-8424-931-3

Dipòsit legal: T 644-2021

Cita el llibre.
Consulta el llibre a la nostra web.
Llibre sota Creative Commons BY-NC-SA.

Pròleg

Fa uns quants anys, en una trobada habitual dels membres del Seminari de Filosofia adscrit al Departament d'Antropologia de la Universitat Rovira i Virgili, al començament de curs, poc temps després que hagués publicat *Cultura i pensament en l'època del Barroc* (2017), Salvador de Brocà, que fou professor meu i que m'honora amb la seva amistat, em comunicà, com de passada, la seva intenció d'escriure un nou llibre, però aquesta vegada sobre el pensament a l'edat mitjana. En aquell mateix moment li vaig expressar el meu entusiasme pel seu nou projecte, ja que aquells segles són massa poc coneguts o, inclús, mal coneguts, i encara més mal jutjats, a causa de prejudicis ideològics de tota mena. Jo ja sabia que Salvador de Brocà, home que sap escollir la dada, que està atent a la font i que evita els prejudicis tan com pot i més, elaboraria una obra equilibrada, informativa i formativa, sobre aquest tema. Aquesta és una època que personalment sempre m'ha interessat molt, i trobo que està massa oblidada per tot el pensament posterior i poc sondejada pels que, si bé no són especialistes, cerquen plantejaments originals i profunds, i potser se sorprendrien de les autèntiques joies intellectuals que aquells medievals encara poden aportar a la cultura contemporània. Respecte d'aquesta qüestió, també estava segur que Salvador de Bro-

cà, amb la seva rigor i amb la capacitat de síntesi que el caracteritza, satisfaria a bastament aquestes mancances i ens oferiria una obra amb perspectiva sinòptica, tot assenyalant el més essencial, sense esquivar els punts difícils i més polèmics als ulls dels mateixos especialistes i dels que no ho són.

Aquest és un llibre reeixit i perfilat, com tots els de l'autor, ben escrit, i que quan fa «història de la filosofia», fa les dues coses: «història» i «filosofia» en síntesi, és a dir, des del més profund d'un pensament, Salvador de Brocà sap extreure els significats i sentits, els contextualitza i concreta en l'època, i, en conèixer-la a la perfecció, sap fer-nos veure les línies doctrinals futures que inauguren i que ja contenen *in nuce*. M'atreveixo a afirmar que a les seves mans la història de la filosofia es converteix en una autèntica filigrana entre les dades històriques més concretes que hom pugui imaginar-se i els pensaments més profunds en què pugui arrelar i impulsar-se una intel·ligència. Vitalitat racional, d'una banda; racionalitat històrica, de l'altra, expliquen l'autèntica comprensió hermenèutica que Salvador de Brocà ens mostra, en general, en els seus llibres i que rebla en aquest que ara tenim a les mans. De fet, Salvador de Brocà aborda la filosofia en la seva història tal com s'aborda una obra d'art, que, si bé la sabem condicionada pels materials, pels instruments i per altres mitjans, així com també pels gustos o els fins de la seva època, societat i cultura determinades i concretes, la seva «bellesa»,

la seva «veritat», són per sempre i per a tothom, més enllà de la mateixa cultura, societat o època. Això és un assoliment de Salvador de Brocà, que en aquesta obra que prologuem es fa especialment palès, perquè hi esculpeix, en relativament poques pàgines, la figura de més d'un mil·lenni de civilització, tot destacant-ne els relleus decisius per copsar cadascun dels temes escollits segons la rellevància històrica que tenen. Temes, això sí, sempre d'un interès especialment remarcable, com quan ens explica la diferència entre la noció d'ésser en Avicenna i la que inaugura Tomàs d'Aquino, que no vol considerar l'*esse* com a mer accident de l'essència, la necessitat de la qual li arribaria, segons Avicenna, en ser pensada eternament per l'únic ésser necessari: Déu. L'autor ens mostra com Tomàs vol fer d'aquell *esse* l'acte de tots els actes de l'entitat, àdhuc de les mateixes formes, i convertir-lo en el nucli i la perfecció de cada cosa, de la seva realitat i intel·ligibilitat, que per això esdevé irreductible a qualsevol coneixement que se'n pugui tenir, ans al contrari, és principi i fi d'aquest coneixement, així com de l'essència o naturalesa de la cosa i també de la seva existència. D'aquesta mena són els temes que podem trobar en les pàgines d'aquest llibre, però molt més detalladament exposats, en què dibuixa un marc històric adequat i perfecte, mostra d'una erudició refinada i excepcional que permet a l'autor exposar una enorme perspectiva sobre les conseqüències al llarg del temps que cada

esdeveniment pot arribar a tenir, tot connectant esdeveniments de l'esperit amb situacions materials concretes i fets polítics. Les dades que Salvador de Brocà aporta sempre són dignes de ser tingudes en compte. Això es palpa en la mena d'exposició que fa de la història i que l'emparenta amb aquella convicció hegeliana de prendre's la filosofia com el «Sancta Sanctorum» on es manifesten i es constaten els «misteris» que animen i orienten els plantejaments d'una cultura determinada en cada època, i que són els motors del seu desplegament històric. «Misteris» que, en provocar la recerca i la comprensió filosòfica sobre el sentit de cada època, ocasionen també la modificació de la mateixa realitat natural i humana, tot fent lloc així al decurs històric. Això ens ho mostra a bastament l'autor en resseguir els problemes capitals d'aquells segles mitjans: la relació problemàtica entre la fe i la raó. Entre la «Sacra Doctrina» i la filosofia; l'oposició entre platonisme i aristotelisme, l'enfrontament entre les facultats d'art i teologia a la Universitat de París, la via aristotèlica nova d'Albert el Gran i Tomàs d'Aquino davant de l'averroisme llatí, el problema dels universals que es plantegen els realistes, moderats i exagerats, i els nominalistes, així com ens fa veure com el coneixement i la cultura antiga es preservà a les abadies i als monestirs, primer, i després es desenvolupà a les escoles catedralícies i acabà desembocant a les universitats. Totes aquestes problemàtiques estaven imbricades

indestriablement amb les qüestions polítiques de les relacions imperi i papat, les creuades contra heretges i infidels, l'evangelització i la defensa de l'ortodòxia o els problemes entre la noblesa i les monarquies aliades amb els poders de les ciutats incipients.

Salvador de Brocà, en la seva obra, ens mostra clarament aquella finalitat eminentment pedagògica que sempre ha tingut la filosofia juntament amb la investigació i la reflexió. Pedagogia filosòfica al servei del desenvolupament d'aquell vèrtex constitutiu de la vida pròpiament humana: l'intel·lecte racional, la raó, el pensament. La filosofia com a escola de vida, doncs, mostra, encara avui en dia, que només pel pensar i pels pensaments el viure pot ser autènticament humà, ja que, inclús els sentiments i les emocions humanes, ho són en tant que configurades per l'intel·lecte i els seus objectes propis, que guien la nostra acció, les nostres motivacions verament humanes, i mostren a la voluntat els seus fins racionals. Salvador de Brocà coneix amb escreix tots aquests aspectes essencials de la filosofia, ja que, com a professor i mestre de molts, sabem, els seus alumnes, amb quina generositat practica ell mateix aquella pedagogia filosòfica i amb quin mestratge exerceix aquella «cortesia del filòsof» que deia Ortega y Gasset que era la claredat. En aquest aspecte, la temàtica sobre sant Anselm la tracta d'una forma exemplar quan ens mostra el famós argument de l'arquebisbe de Canterbury, qualifi-

cat sovint d'ontològic i exemple d'una suposada ontoteologia medieval, per dir-ho amb llenguatge heideggerià. Tanmateix, tampoc en aquest cas l'autor no esquiva la discussió, ja que, i si aquesta argumentació d'Anselm no fos un exemple de l'argument *a priori*, analític, que els manuals suposen que és? I si fos una aplicació de la «fides quærens intellectum» agustiniana, per la qual se cerca entendre el que es creu, perquè la fe es dirigeix a la intel·ligència, i pot ser explicada i ser principi de l'argumentació? No es tractaria, doncs, d'un argument ontologista, fonamentat en una intuïció de l'essència divina en el seu concepte, suposadament adequat a ella, sinó d'un argument immediat, efectivament, però no *a priori*, sinó de caire ascendent. Si el que és més gran que tot el que podem pensar és també el que mai no podrem pensar, s'elimina l'ontologisme i, per això, la possibilitat de trobar analíticament en el concepte de Déu l'existència real seva. Anselm remet el monjo, que l'escolta i que li ha demanat d'entendre el que creu, a la fe, ja que si entén per la fe aquell concepte de Déu, «id quod maius cogitari nequit», és a dir, allò que res de més gran pot ser pensat, si no existís en la realitat, llavors fora efectuable, ja que és pensable objectivament i, aleshores, podria haver-hi una causa del seu existir, per la qual cosa deixaria de poder-se pensar com allò per la qual cosa res de més gran no es podria pensar, ja que la causa fora quelcom de superior. Si hom pensa el que expressa objec-

tivament quan diu «Déu», no pot suposar que no existeixi en la realitat, malgrat que sabem que mai no podrem tenir un concepte adequat de la seva essència o naturalesa, ja que la mateixa fe, partint de la qual ens formem aquell concepte de Déu, es fonamenta en el fet que Déu és desconegut en si mateix, la qual cosa la sap també el seu objector nominalista, el monjo Gaunilo, i per això Anselm no pot entendre que Gaunilo no vegi que el concepte de Déu que hom pot formar-se a partir de la fe no pot tenir res a veure amb unes suposades «illes afortunades» que, en ser les millors de totes, haurien d'existir necessàriament. Aquest argument d'Anselm, d'origen agustinià, fou utilitzat profusament per molts filòsofs durant tota l'edat mitjana, fins i tot Bonaventura i Duns Escot, també per Ramón Llull, i en cap cas no tingué mai l'estructura ontoteològica racionalista, ontologista, que criticà Kant i que serví de comprovació per al judici precipitat que Heidegger feu de tota la història de la metafísica occidental com la història de l'ontoteologia.

Però Salvador de Brocà tracta de molts altres temes centrals de l'edat mitjana i de manera molt decidida i contextualitzada en les seves línies mestres. Per exemple, quan aborda el problema dels universals, tema d'actualitat encara, ho fa tractant els realistes, com Abelard, i els nominalistes, sobretot Guillem d'Occam, de qui em confessà que ell creia que segurament tenia raó en la seva posició.

Tanmateix, Occam no devia acabar de casar del tot amb els nominals des del moment que contempla el concepte com a signe natural. Salvador de Brocà ens fa palès amb això el desenvolupament de la *via modernorum* a partir de tractar de la *notitia* intuïtiva i la *notitia* abstractiva, que enfrontà escotistes i occamistes cap a la fi de l'edat mitjana ja en plena esclerotització de l'escolàstica. Aquesta temàtica fou important perquè va passar a la modernitat filosòfica a través del racionalisme i, sobretot, a través de l'empirisme tal com la va plantejar Guillem d'Occam, ja que Occam afirma que la *notitia* intuïtiva, coneixement immediat, no només informa sobre el que existeix, com cal esperar, sinó també sobre el que no existeix, i és possible perquè més enllà d'això existeix el signe, que indicaria el mer contorn abstret de l'essència, del possible, en el concepte que és signe natural, a l'espera d'una causa omnipotent que li donés lliurement l'existència.

Per petit que sigui el gust intel·lectual que es tingui, hom pot adonar-se que els temes medievals són no sols atractius i interessants, sinó també decisius en si mateixos, ja que també foren el nexe entre l'antiguitat clàssica i el Renaixement, que per aquest motiu bé podria ser que hagués estat més aviat una maduració d'algunes línies medievals, pràctiques i teòriques, que empalmaven amb l'antiguitat clàssica, que no pas un aeròlit caigut del cel, com de vegades sembla en molts manuals. En tot cas, l'interès d'aquests temes es veu subrat-

llat i augmentat per aquest llibre, tan suggeridor com suggestiu, que ens ofereix Salvador de Brocà. Un llibre notable, per ser gaudit amb la intel·ligència, un llibre valent per tractar una època generalment blasmada des dels més grollers prejudicis i, sobretot, molt desconeguda pel públic en general i per molts dels que es dediquen a la filosofia en particular. Però, per damunt de tot, és un llibre elegant, com el seu autor, que sap ser sintètic i que sap escollir tot el que realment pot importar que sigui sabut per una persona formada en general, més enllà de l'especialista i acadèmic; en definitiva, una altra obra reeixida de Salvador de Broca, mestre i amic de l'ànima.

Albert Ávila González

Prefaci

Dues són les motivacions que han fet néixer aquest breu opuscle que teniu a les mans. La primera, tot responent a una exhortació amistosa d'un col·lega i molt bon amic que m'animava a escriure-la i, a la vegada, a l'estímul propi de cobrir l'únic període de la història del pensament europeu que encara no havia donat a la impremta. La segona, pensant en un possible públic lector, el qual, com deia Descartes, no s'adreçaria tant als erudits com a aquells «que se serveixen de la seva pura raó natural» i són sensibles a una certa vocació de saber. Voldria afegir, a més a més, una dada no del tot irrellevant. El text va ser redactat entre els mesos d'abril i setembre del 2020, en plena pandèmia, quan l'obligat confinament esdevenia una ocasió propícia a la reflexió acurada, a una certa introspecció no forçosament nostàlgica. De fet, emmirallant-nos en els altres i en les altres coses, anem aprenent qui som.

El llibre és deutor, d'altra banda, de molts anys d'estudi i de la meva pràctica docent des de l'any 1968 fins al 2019, de primer a la Universitat de Barcelona, més endavant a la Facultat de Lletres de Tarragona —després Universitat Rovira i Virgili—, a la Facultat de Teologia Sant Fructuós, l'antic seminari tarraconí, i, des del 2005 fins a fa dos anys, a l'escolasticat del monestir de Poblet. Així

mateix, som també deutors, el llibre i el seu autor, del mestratge excepcional de tres grans professors de filosofia a la Universitat de Barcelona: Francesc Gomà, José María Valverde i Francesc Canals. Tots tres eren persones amb un bagatge sapiencial formidable i una clara vocació docent i, sobretot, uns homes carregats de virtut, de saviesa i de bondat. El tracte humà amb ells, fet de senzillesa i amabilitat, el recordo amb gratitud i respecte i, en certa manera, aquest petit llibre voldria ser un modest homenatge a la seva memòria.

Pel que fa al contingut d'aquestes pàgines, m'he proposat equilibrar, ni que fos parcialment, allò que és pensament i allò que és el context històric. La majoria dels llibres que duen el títol d'*Història de la filosofia* sovint deixen de banda la història o se n'ocupen sumàriament, la qual cosa resulta comprensible, fins a un cert punt, ja que els autors no solen ser especialistes en el tema merament històric. Tanmateix, entenc que un aclariment introductori del marc cultural en el vessant artístic, literari i politicosocial dels períodes estudiats i dels pensadors més importants és un ajut indispensable que el lector agrairà.

L'època medieval coneix nombrosos i originals pensadors des dels orígens patrístics fins al final del segle XIV. He mirat de donar una exposició més completa dels dos filòsofs que articulen els dos grans corrents de pensament al llarg de tota l'edat mitjana: Agustí d'Hipona i Tomàs d'Aquino.

He fet un resum, tal vegada excessiu, de la tradició semítica, jueva i aràbiga i he atès en atapeïda síntesi, algunes nocions de la mística alemanya. Com el títol del llibret enuncia, la meva intenció ha sigut mostrar un panorama general del pensament medieval des del meu coneixement de la història i de la filosofia d'un període apassionant, un pont admirable entre la reflexió grecollatina i el món del Renaixement. Viure sense arrels és quasi tan dolent com viure sense futur.

Introducció

Quaranta-sis anys després de la mort de sant Agustí, Odoacre, rei dels ostrogots, va deposar el darrer emperador d'Occident, Ròmul Augústul (476), i posà fi a la declinant existència de l'Imperi romà. En aquest mateix segle, els vàndals envairen la península Ibèrica i donaren el seu nom a Andalusia, els anglosaxons ocuparen Britània i els francs la Gàl·lia, mentre sant Patrici convertia els irlandesos a la fe cristiana. La civilització urbana s'extingí —Tarraco, la capital de la Hispània Citerior, més tard província Tarraconensis, restà quasi totalment despoblada fins a principis del segle XII—, l'economia esdevingué local, així com la política, en reduir-se el comerç a la mínima expressió, es trencà la unitat de la llengua llatina i la cultura, com l'agricultura, trobà refugi en els monestirs, baluards de l'única autoritat centralitzada, l'Església. Gràcies a la regla benedictina, que manava alternar el treball amb l'ofici diví —*ora et labora*—, començaren a organitzar-se petites comunitats que integraven al seu voltant petits llogarrets.

A Itàlia, Teodoric, el successor d'Odoacre, fou un monarca prudent i enèrgic, la sensatesa i bon criteri del qual s'evidencià en conservar la legislació romana i àdhuc el Senat, a més de propiciar la tolerància religiosa. La monarquia goda era arriana, si bé això no era obstacle, en principi, per man-

tenir una acceptable relació amb l'Església, que implicava, a tall d'exemple, el reconeixement dels catòlics en els càrrecs públics. Fou el cas de Casiodor (477–c. 570), interessat a reunir la màxima informació possible sobre els temes més diversos, a fi de transmetre'ls en forma de compilacions a les següents generacions. I, sobretot, el de Boeci (470-525), ministre de Teodoric, més tard caigut en desgràcia com a presumpte aliat de Bizanci i engarjolat per ordre del monarca. La seva importància es basa, principalment, en les traduccions del grec, aleshores molt poc conegudes a la part occidental de l'Imperi; al llatí, dels tractats lògics d'Aristòtil i de la Introducció —*Isagogé*—, de Porfiri, a les *Categories* aristotèliques. En els *Comentaris* que va escriure sobre l'esmentat llibre del gran filòsof grec, i sobre el *Peri hermeneias,* descansen els textos bàsics de tots els lògics medievals fins al segle XII.

Deixant de banda els escrits sobre música i matemàtica, l'obra filosòfica que li ha donat més justa fama és *De consolatione philosophæ —Sobre el consol de la filosofia*—, un text amarat d'influències estoiques i neoplatòniques. La confessada finalitat d'aquest llibre era demostrar que la felicitat de l'home, la *beatitudo* o el bé, és idèntica a Déu, l'estat de perfecció consistent en la possessió de tots els béns, val a dir-ho, mitjançant la participació de la felicitat mateixa de Déu. Això implica seguir la voluntat de l'Altíssim, sigui quin sigui el punt en què s'aturi la roda de la fortuna, una al·legoria que l'autor

explica en el llibre II. La nostra llibertat equival a voler allò que Déu vol. Ell, en la seva eternitat, en el seu perpetu present, preveu els nostres actes lliures com a tals, sense minva del nostre albir. Com a éssers creats, no podem, en la nostra finitud, concentrar, en un punt, la plenitud de l'ésser, mentre que Déu, en el seu ara intemporal, el posseix d'una manera simultània (*De consolat. Philos.* V, 6).

És ben coneguda la seva definició de la persona —*rationalis naturæ individua substantia*, una substància individual de naturalesa racional— al *Liber de persona et duabus naturis, III*. Una definició presa com a base per la majoria dels pensadors medievals, fins al punt que hom pot dir que el seu mèrit històric descansa en haver tramès a l'escolàstica una bona part de la tradició platònica i aristotèlica en terminologia i conceptes, que assoliren una decisiva importància per al tractament dels problemes metafísics i lògics al llarg de l'edat mitjana.

Un aspecte o tret comú a finals de l'època romana que interessa la filosofia és la dependència o subordinació d'aquesta disciplina i de tota la vida intel·lectual a la religiosa. La temàtica filosòfica fou plantejada en funció del destí de l'ésser humà des de la concepció cristiana, per més que en certs ambients la vida espiritual fos notòriament intel·lectualitzada, com és el cas del neoplatonisme, una de les fonts més rellevants de la filosofia medieval, i fins i tot del pensament posterior al segle XV.

Cal recordar, tot seguint el fil de l'escola de Plotí, un autor, Dionís Areopagita, en realitat desconegut, probablement un místic molt influït per Procle, que la tradició va confondre amb el deixeble de sant Pau. La crítica d'avui considera que l'autor, esmentat com el Pseudo-Dionís, devia haver redactat el conjunt dels seus escrits coneguts com a *Corpus Dionysianum* cap al final del segle IV o el començament del V. Traduits al llatí per Joan Escot en el segle IX, influïren profundament en l'escolàstica per via neoplatònica.

El Pseudo-Dionís du al límit les dificultats de la teologia positiva i estableix tres principis. En primer lloc, entén que tot coneixement de Déu ve del mateix Déu, revelat a les escriptures. En segon lloc, millor que la teologia positiva que dona els noms de la divinitat, és aquella, negativa, que subratlla la impossibilitat predicativa de la naturalesa divina, inaccessible tant als sentits com a l'enteniment. En tercer lloc, superior a elles, és una teologia superlativa, com l'anomena J. Ferrater, consistent a admetre els noms de Déu, però en declarar que no els podem concebre. Referim així la noció de Déu a l'ésser transcendent a totes les significacions, anomenable, per més que no pròpiament intel·ligible, com llum, unitat i amor. La teologia mística esdevé, aleshores, la darrera paraula d'aquest pensador, mitjançant la qual l'home arriba al màxim saber, paradoxalment, per mitjà de la suprema ignorància. Sobre el diàfan model de les emanacions

plotinianes, el Pseudo-Dionís atribueix una gran rellevància a la jerarquia descendent dels éssers celestials intermediaris entre Déu i el món, raó per la qual l'ordre creat s'orienta envers el retorn a Déu per tal d'assimilar-s'hi.

Entre els segles VI i VIII, es produí una decadència cultural generalitzada, correlativa al decaïment de la societat a l'àmbit de l'antic Imperi d'Occident. Tres anys després de la mort de Boeci pujà al tron imperial Justinià (527-565), al qual devem la construcció de Santa Sofia de Constantinoble i la redacció del còdex que du el seu nom i del Digeste o compilació del dret romà anterior a l'Imperi. En el capítol negatiu, cal computar-hi la clausura de les escoles filosòfiques d'Atenes, entre les quals l'Acadèmia, molt mediatitzada en els darrers temps per la influència del neoplatonisme.

Itàlia es trobava aleshores ocupada pels ostrogots. L'any 535 l'emperador l'envaí i a l'inici de la campanya militar assolí una sèrie de victòries que li asseguraren, si bé a un preu elevat, la major part de la península Italiana. Igualment conquerí la franja litoral de l'Àfrica romana i, finalment, es feu amb les províncies sud-orientals de la península Ibèrica fins al cap de la Nau, amb la inclusió de la Bètica fins a Còrdova i l'Algarve. Tanmateix, els gots no havien sigut completament derrotats. Es referen, la contesa es perllongà durant divuit anys i, si bé Justinià controlava els centres vitals d'Occident, excepte la Gàl·lia, Itàlia va patir més que en el se-

gle anterior amb la invasió bàrbara, i la ciutat de Roma, devastada per la guerra, hagué de cedir la seva minvada primacia a Ravenna, on s'establí una cort bizantina.

Un text del papa Gregori el Gran (540-604), l'última gran figura de la patrística, posa en relleu l'estat de desolació en què havia caigut Itàlia aleshores. «Les ciutats estan despoblades, els pobles, arrasats; les esglésies, cremades; els monestirs d'homes i de dones, destruïts; els camps, abandonats pels homes, mancats de qui els conreï; la terra, deserta en la solitud sense cap propietari que li doni vida; les bèsties han ocupat els llocs abans trepitjats pels homes. No sé què passa en altres parts del món, però, a la terra en què vivim, la fi del món no solament s'anuncia, sinó que es manifesta factualment» (*Diàlegs* III, 38).

Malgrat tot, al llarg d'aquest període es consolidà el monaquisme occidental gràcies a l'activitat de sant Benet, el fundador de l'orde que du el seu nom, abans esmentada. Les escoles monacals o abacials esdevingueren els llocs de refugi privilegiat de la cultura que havia pogut ser salvada. Centres com Montecassino i Subiaco a Itàlia, Cluny a França, Fulda a Alemanya i Sankt Gallen a Suïssa són exemples d'escoles catedrals que, en un principi, salvaren els tresors supervivents de la cultura llatina i feren possible el desplegament de les arts liberals i la formació del clergat, de la qual cosa nasqué l'escolàstica. En paral·lel a aquest procés,

dues figures rellevants recolliren per a la posteritat el saber de l'antigor i dels pares de l'Església: Beda el Venerable (674-735), a Anglaterra, i sant Isidor de Sevilla, a Espanya. El primer havia establert un important centre de cultura al monestir de Jarrow. Un deixeble seu, Egbert, el primer arquebisbe de York, formaria en la seva escola episcopal Alcuí (730-804), el mèrit principal del qual fou l'organització de l'escola palatina de l'emperador Carlemany i l'estructuració dels estudis segons la classificació de les arts liberals, el trívium —gramàtica, lògica i retòrica— i el quadrívium —aritmètica, geometria, astronomia i música—, ja codificats en el segle V per Marcià Capella. Alcuí reformà el clergat de l'Imperi franc i educà els laics, tot defensant la utilitat dels estudis profans per a la teologia. Aquests estudis no tenien el fi en ells mateixos; mancats d'autonomia, eren només aprofitables en la mesura que poguessin servir a la ciència de les coses divines i en funció del servei que poguessin donar a l'Església.

Després de la mort de Justinià, Itàlia havia sigut, una vegada més, envaïda, ara per una tribu germànica, els llombards, que desallotjaren progressivament els bizantins fins a posar fi a l'exarcat de Ravenna el 751. L'amenaça que la nova presència bàrbara suposava per al papat el mogué, en la persona de Gregori III, a demanar l'ajuda dels francs, aleshores comandats per Carles Martell, majordom de palau a la monarquia merovíngia, el

qual detenia a la pràctica el poder efectiu. El seu successor, Pipí el Breu, pactà amb el papat la legitimació del seu títol com a rei, en lloc de l'últim monarca merovingi, perdut en un convent, a canvi de reconèixer al pontífex el govern de la ciutat de Roma i la possessió de les províncies bizantines de la Itàlia central, el territori de l'antic exarcat de Ravenna. Pipí derrotà parcialment els seus enemics, mentre la definitiva victòria era reservada al seu fill Carlemany, el qual assumiria el títol de rei dels francs i dels llombards el 774. Vint anys més tard, Carlemany establí la cort a Aquisgrà, on aixecà un palau i una capella palatina segons els models del sant sepulcre i de sant Vital de Ravenna. Coronat emperador pel papa Lleó III a la nit de Nadal de l'any 800, el monarca, per més que personalment il·letrat, comprengué amb rapidesa la necessitat de garantir l'administració del regne mitjançant la formació de nombrosos funcionaris d'una certa cultura. Cridà Alcuí de York amb aquest propòsit —a York hi havia la millor biblioteca d'Europa— i el nomenà director de l'escola palatina i responsable de l'organització dels estudis arreu del seu petit imperi. Aquest modest interès per les lletres en el breu període esmentat es coneix com a *renaixement carolingi*.

Alcuí redactà manuals per a cadascuna de les arts liberals, inspirada en sant Agustí, Boeci, Isidor de Sevilla i Beda el Venerable, per acabar els dies com a abat de Sant Martí de Tours. En aquest

monestir va créixer, sota el magisteri d'Alcuí, Raban Maur (776-856), *præceptor Germanæ*, més endavant abat del monestir de Fulda i arquebisbe de Magúncia. Tots dos contribuïren, amb els seus compendis, a conservar la cultura antiga, però, en voler inserir-la en la concepció cristiana que assolirà una fonamentació filosòfica amb l'escolàstica, són quelcom més que mers transmissors del saber de segles anteriors. Representen, amb tot dret, la seva avantguarda.

El pensament medieval sobre les coses divines rebé de sant Agustí la tradició neoplatònica. Déu és la intel·ligència en sentit eminent, val a dir-ho, la font d'allò intel·ligible, i el coneixement o visió de Déu és com el límit superior de qualsevol coneixement intel·lectual. Tot seguint el discurs de Plotí, Agustí pensa que «quan l'ànima s'hagi recollit, ordenat i esdevingut harmoniosa i bella, aleshores gosarà veure Déu, la font de la qual flueix tota veritat i pare mateix de tota veritat». A un nivell inferior d'aquesta visió, reservada a poquíssims, «l'ànima intel·ligent, unida naturalment als intel·ligibles, percep les veritats a una certa llum incorpòria de la mateixa naturalesa que ella mateixa». El rerefons de tot plegat descansava en una espiritualitat en què el coneixement no es troba limitat per la fe, ans al contrari, ve orientat envers el coneixement més ple de Déu. Tanmateix, sense abandonar aquesta perspectiva, l'edat mitjana anirà afirmant l'autonomia de la raó, en els seus mètodes i problemes, en vo-

ler definir l'estructura intel·ligible de les coses amb el mateix afany de la metafísica aristotèlica i dels grans pensadors hel·lènics, l'altra decisiva influència en el desenvolupament de la filosofia medieval.

L'ambient cultural en què tingué lloc el desplegament de la reflexió al llarg de tots els segles medievals, venia condicionat per la prèvia aparició d'un element no filosòfic, el cristianisme. En els orígens del qual, Pau de Tars havia ja assenyalat el conflicte entre la nova fe («demència pels pagans, escàndol pels jueus», 1 Co, 23-25, 2 Co, 4-6) i la filosofia, davant la qual aixeca la seva explícita reserva: «mireu que ningú no us esclavitzi mitjançant la vana fal·làcia d'una filosofia, fundada en tradicions humanes segons els elements del món i no segons Crist. Perquè en ell resideix corporalment tota la plenitud de la divinitat» (Col 2,8-9). Tanmateix, amb explicable rapidesa, tindria lloc la translació de la fe a termes intel·lectuals i filosòfics. En part, degut a la càrrega, no pas lleugera, d'elements filosòfics presents i ben vius en la tradició cultural del món de l'època. També en part, per la inevitable i humana tendència a conceptualitzar els continguts de la nova fe, que va aparèixer a Palestina, on coexistien la cultura grega i el poder romà sobre el substrat de l'antiquíssima tradició hebrea. No com un sistema conceptual o una intuïció del món, sinó com l'encarnació de Déu en un home, Jesús, amb la plenitud de la divinitat i la naturalitat d'allò humà. Com un fet lliure, basat en la relació indivi-

dual entre Déu i cadascun dels homes. Els lligams del judaisme i la filosofia grega venien de temps enrere i Filó d'Alexandria n'era un exemple. En el marc d'aquesta tradició, tenia un paper rellevant la noció d'un element intermediari entre Déu i el món, anomenat *logos*, paraula creadora i alhora reveladora del mateix Déu. Des d'Heràclit fins al neoplatonisme, tot passant pels estoics, el terme havia significat, a més de 'paraula', 'raó', 'discurs', 'pensament', 'sentit'. L'estoïcisme havia concebut el logos com una força racional immanent al món, a la naturalesa humana i a cada individu. En aquesta línia, la paraula de Déu identificada per sant Joan a l'inici del seu evangeli amb Jesús, fill de l'Altíssim, feia possible la concepció del cristianisme com una filosofia. I, de fet, els escriptors cristians, a partir del segle II, no van dubtar a l'hora de pensar el logos com la raó creadora de l'univers i la guia del pensament humà.

Ara bé, la bona nova —l'evangeli— que el cristianisme es proposa de comunicar és un missatge històric, que, en posar de relleu el contingut d'una fe, transcendeix el plànol de mera notícia per esdevenir una íntima transformació d'aquell que hi creu. Anàlogament a com Pau de Tars posa com a punt de partença del seu apostolat la caiguda al camí de Damasc, sant Agustí farà, més endavant, una metafísica de la conversió. Per a tots dos, el començament de la vida cristiana va consistir en una rectificació total de la seva primera orientació

a partir d'un encontre personal que feu davallar sobre el subjecte una nova forma de vida espiritual, una sobrenaturalització que elevava a plenitud el vigor deficient de la naturalesa humana per transcendir el mal. «No soc jo qui viu, és Crist qui viu en mi» (Ga 2,20), llegim en sant Pau. Amb la fe, el neòfit imprimeix un viratge a la seva existència en aquest món, du un permanent acte de conversió consistent a passar de l'adoració del que és visible i aparent a la confiança en l'invisible. Més enllà de qualsevol acceptació de teories o doctrines al voltant d'allò que l'home no coneix, la fe és una rectificació de la voluntat i de la intel·ligència, gràcies a la qual l'ésser humà entra en un nivell superior al merament natural.

El nucli essencial del cristianisme és la fe, «substància de les coses que s'esperen, prova de les quals no veiem» (He 11,1). Però el context de la fe és l'acte de conversió, un concepte que ja apareix en Plató, per a qui l'acceptació d'una filosofia significava, de primer, un canvi de vida, una conversió que apel·la a la profunditat de l'existència, a un canvi continu en l'ésser humà que s'entrega a la intel·ligència que em du, a mi i al món, i la considera com el fonament de tot allò real. La fe cristiana confessa Nostre Senyor Jesucrist com a Déu. És un encontre personal, amb un tu que sosté, coneix i estima el creient i tot home. I, en brindar-li el seu amor, fa la vida digna de ser viscuda i anticipa l'eterna benaurança en fer possible que l'intel·lecte

doni el seu assentiment a coses que no es manifesten visiblement. En aquesta acceptació de la paraula com a persona, en aquesta encarnació del logos hi descansa tot just la divisòria entre l'antiguitat i el cristianisme, entre el platonisme i la fe.[1]

Això no exclou el coneixement natural. Ben al contrari. La raó pot, per mitjà de la intel·ligència, i partint de l'espectacle de les obres divines, conèixer l'existència de Déu. «Allò cognoscible de Déu és manifest entre ells, ja que Déu els ho manifestà. Perquè des de la creació del món, l'invisible de Déu, el seu poder i la seva divinitat són coneguts mitjançant les criatures. De manera que són inexcusables, ja que en conèixer Déu no li donaren glòria com a Déu, sinó que s'envaniren en llurs raonaments fins a enfosquir llur cor insensat» (Rm 1,18-22). Aquesta afirmació havia estat recollida en el llibre de la Saviesa (13,5-9), on s'al·ludeix al destí mortal de les antigues religions i a la paradoxa existent en la separació de la veritat i la pietat.

L'aparició del cristianisme va suposar —cal insistir en aquest punt— la irrupció d'un factor no filosòfic que determinà, a partir del seu predomini en el món occidental, una nova orientació de la filosofia. En posar-se en contacte amb l'hel·lenisme, la nova fe va adoptar la llengua grega i amb ella tota la tradició cultural consegüent. El compromís és visible a l'inici del quart evangeli, on s'entén Jesús

---

1 Ratzinger, J. (1979). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, p. 132.

com el logos del Pare, com qui dona testimoniatge de la veritat de la seva ensenyança amb l'apel·lació al Pare celestial, que l'ha enviat en clau de mitjancer entre el mateix Déu i el món. Tot transcendint el politeisme de les antigues religions adoradores dels ídols, el cristianisme va pensar Déu com el fonament de tota realitat, segons el discurs filosòfic. No com el mite clàssic, d'arrel homèrica, que des de Xenòfanes fins a Plató havia estat posat en entredit i conduí finalment a la caiguda dels déus, sinó com la mateixa veritat de l'ésser en contra del mite del costum. Ara bé, aquest logos de Déu no restà com un pur pensar autoreferencial, com a eterna matemàtica de l'univers, sinó que fou concebut com a potència d'amor creador, com a identitat de la veritat i l'amor, és a dir, com a Déu personal, en definitiva, penetrat, en conseqüència, per la categoria de relació. No s'anomena Pare per ell mateix, sinó pel Fill. «Per ell mateix és Déu», diu sant Agustí.[2] A més de logos, Déu és diàleg, no solament idea i intel·ligència, sinó relació i paraula, transparència de l'ésser, que com a ésser pensat fa al·lusió a un pensar superior al pur pensament perquè és efusió creadora.

La relació del cristianisme amb la filosofia seria d'una certa ambigüitat. D'una banda, la mateixa noció de revelació, inherent a la nova fe, implicava un límit insuperable del coneixement. La fe no ve

2 Hipona, Agustí d' (1946). *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC, p. 795.

donada pel coneixement, al contrari del que defensaven els gnòstics, amb un peculiar aristocratisme iniciàtic, sinó pel do de Déu. Creure és una gràcia que salva. Si bé, d'altra banda, la filosofia no opera en el buit, sinó que arrenca de les dades que proporciona l'experiència. En el cas que ens ocupa, de la revelació, de la qual va sortir legítimament tota la teologia cristiana, que incorporava el saber grecollatí i models literaris de la retòrica grega, cartes, diatribes, exhortacions, amb finalitats didàctiques i apologètiques.

Per expressar conceptualment el contingut de la fe, el cristianisme necessitava una elaboració teòrica l'estímul de la qual fou d'inici doble: l'aparició de les heretgies i la reacció intel·lectual davant el paganisme. A partir d'aquest estímul i en el clima ambientat per l'hel·lenisme cultural i la metafísica neoplatònica, va reeixir la síntesi agustiniana de religió i filosofia com un anhel de la veritat existencialment viscuda a la recerca de la felicitat. Diversament a com havia succeït entre els pares apostòlics, la tradició filosòfica ja no fou considerada com una realitat externa que pogués ser utilitzada, i eventualment corregida, per la religió cristiana. Les categories filosòfiques procedents del saber grecollatí no només resultaren transformades per la revelació, sinó que ajudaren a codificar el contingut de la mateixa revelació. Tanmateix, no es tracta que la filosofia cristiana pretengui contenir especulativament el misteri de la fe. Com més en-

davant explicaran sant Tomàs d'Aquino i Ramon Llull, el coneixement filosòfic té el suport en els principis connaturals del coneixement humà i raona de tal manera sostingut per ells, que, tal com ho veu, «l'argument que descansa en l'autoritat és el més dèbil de tots» (*Summa Teològica*, I, q. 1-8).

En l'època que ara tot just comença, la vida s'entén com a itinerari cap a Déu. I l'ordre natural destinat a la font originària de tota il·luminació, que la raó humana és incapaç d'assolir amb les seves úniques forces, si bé és l'única que la perfecciona decisivament. La filosofia de l'home en camí és, al seu torn, camí per un altre coneixement, en què coneixerem «com som coneguts» (1 Co 13,12) més enllà de tota cerca privada de la veritat. L'*homo viator* sap que la veritat com a mer coneixement, com a pura idea, no el salvarà. La filosofia grega ens donava una idea de la veritat. El cristianisme, la fe cristiana, ens ofereix la veritat com a camí, que únicament per ser-ho esdevé veritat per a nosaltres. La gran diferència entre el cristianisme i qualsevol filosofia descansa en el fet que en el primer es representava la vinguda del logos a l'home com quelcom que procedeix de la iniciativa divina i es planteja, alhora, com a camí, veritat i vida (Jn 14,6). La màxima aproximació a aquesta perspectiva l'havia mostrada Plató quan parlava de Déu com a mesura de totes les coses i pedagog del món (*Lleis* IV, 716*c*; X, 897*b*). Però allò que en la *paideia* grega havia sigut la formació o *morfosi* de la personalitat humana

esdevé ara, pel cristianisme, la metamorfosi de què parla sant Pau quan demana els romans que passin per un procés de transformació radical mitjançant la renovació de l'esperit. Com és visible en sant Justí (c. 105-165), la diferència entre el cristianisme i la filosofia es concep com la que es dona entre una veritat total i una veritat parcial. Als orígens, el cristianisme apareixia oposat a la filosofia, o, si més no, en òbvia polèmica davant d'ella. Amb els apologistes, emperò, comença a emprar els elements de la tradició filosòfica grega. Ràpidament, reivindiquen per al cristianisme tot allò que de vertader havien dit els pensadors pagans, un procés que culmina en un cert compromís entre la voluntat de comprensió i la de salvació, com s'havia manifestat en certa manera en el neoplatonisme. Ara bé, des de la conversió del cristianisme en la religió oficial en l'època de Constantí, d'una manera gradual la nova fe es fou imposant a tots els esperits i la realitat, a la llarga, durant l'edat mitjana, fou sentida i pensada des de l'enfocament religiós. Ho recorda exemplarment un filòsof, Joan de Fidanza, que és, alhora, un sant de l'Església, conegut com a sant Bonaventura (1221-1274): «El nostre enteniment està destinat a la felicitat en la visió de la llum superior. I no pot pas descansar ni acontentar-se altrament fins que no arribi a la clara visió.»[3]

3 Bonaventura. *II Sentències*, 10, 9, 2.

Llista d'abreviatures de llibres de la Bíblia citats

Col	Epístola de s. Pau als Colossencs
1 Co	Epístola I de s. Pau als Corintis
2 Co	Epístola II de s. Pau als Corintis
Ex	Èxode
Ga	Epístola de s. Pau als Gàlates
He	Epístola e s. Pau als Hebreus
Jn	Evangeli de s. Joan
Rm	Epístola de s. Pau als Romans

La patrística i Agustí d'Hipona

Al llarg dels primers segles d'existència, el cristianisme, inicialment predicat als jueus en exclusiva, es va estendre a la totalitat dels gentils en l'àmbit territorial de l'Imperi gràcies a l'apostolat de sant Pau. Va suprimir els elements menys atractius del judaisme, com la circumcisió i determinades normes rituals de la llei mosaica, sobretot les que restringien el consum d'uns certs aliments, i facilità la universalització de la nova doctrina, l'alt nivell moral de la qual destacava molt per damunt de la mitjana corrent en el món pagà. Les persecucions patides pels seguidors de la nova fe a partir de Neró foren, a la llarga, contraproduents pels interessos de l'Estat, perquè, de fet, fomentaren el mal presumpte que tractaven d'eliminar. Les persecucions contribuïren a enfortir la fe cristiana, la qual augmentà el nombre de neòfits atrets per l'enteresa moral dels seus membres. Les religions que competien amb el cristianisme es trobaven mancades de l'organització i el zel apostòlic dels seguidors de Jesús i no disposaven d'un text o llibre sagrat per justificar llur tradició i consagrar el dogma.

A principis del segle IV, l'emperador Constantí prengué nota de la superior cohesió del cristianisme com a bloc organitzat, del seu creixent arre-

lament a les files de l'exèrcit i, en definitiva, de la seva rellevància social. L'Estat romà es feu cristià al final del segle amb l'emperador Teodosi (379), l'Església va assumir la direcció dels assumptes relatius a la religió i el conreu de les lletres esdevingué quasi exclusiva tasca dels seus membres. D'altra banda, en desaparèixer el poder polític de Roma a partir del 476, l'autoritat del monarca fou recollida, en certa manera, pel papa, com a representant de Déu, però també com la suprema jerarquia als dictats espirituals de la qual havia de sotmetre's el poder temporal sancionat pel pontífex, una antiga denominació romana vinculada des d'August a la màxima magistratura de l'Estat, ja que tot poder ve de Déu (Rm 13,1). El poder de l'Imperi passà a les mans dels descendents teutònics dels invasors bàrbars, amb la qual cosa sorgí una ficció continuista del desaparegut Imperi romà a partir de Carlemany, que, amb el pompós nom de Sacre Imperi romà i germànic, subsistiria, si més no nominalment, fins a l'època napoleònica.

Abans que l'ortodòxia s'assentés fermament al si de l'Església, hagué de combatre, gairebé de bon principi, nombroses heretgies, i entre elles sobretot el gnosticisme, anticipat en certa manera per Climent d'Alexandria. El bon home volia fusionar els ideals del pensament grec, en particular la filosofia platònica i l'ideal estoic del savi, amb el tema joànic del *logos* interpretat com la culminació de la millor especulació hel·lènica. Per Climent, per

damunt de la senzilla fe del poble creient, la gnosi —un terme grec que vol dir 'coneixement, saber'— unia la revelació cristiana i la filosofia i alhora insistia en la dimensió inefable i, per tant, incognoscible, de Déu. Això lligava la teologia negativa amb determinats aspectes del neoplatonisme, però el nucli de les doctrines gnòstiques descansava en un dualisme segons parelles de principis (bé-mal, llum-tenebres, ascens-caiguda) i cadenes d'antítesis (cos-ànima-esperit), que creuen i expliquen la realitat i que situen la perfecció cristiana en el coneixement. L'anomenada *gnosi especulativa*, amb l'auxili de conceptes procedents de la filosofia grega, pressuposava el caràcter dramàtic del procés de l'univers, fruit d'una lluita entre el déu dolent, demiürg creador del món i de l'home, a voltes identificat amb el Jahvè de la Bíblia, i el Déu bo, revelat per Jesucrist. Per la redempció de Crist l'home podria lliurar-se de la matèria i del mal i assolir, per via ascendent, l'espiritualitat pròpia de Déu.

Al llarg dels primers segles de vida del cristianisme, les doctrines gnòstiques foren principalment conegudes per les refutacions dels pares de l'Església, que les varen combatre com una necessitat nascuda de l'apologètica de la fe. Aquesta, si d'una banda recusava la filosofia grega com a falsa filosofia, de l'altra reivindicava per als cristians tot allò de vertader que havien dit els pensadors pagans. Ireneu, igual que després Hipòlit i Tertulià, s'oposà a les doctrines gnòstiques. Sostenia la cognoscibi-

litat de Déu per l'home, la creació com a immediata i lliure per Déu, sense matèria preexistent, i la immortalitat de l'ànima diversament a com la concebien les tesis emanatistes caracteritzades per una oberta hostilitat envers la naturalesa corpòria. Justí denunciava l'error central de la falsa gnosi per oposició a la gnosi vertadera —la doctrina apostòlica guardada i tramesa per l'Església— en la ignorància que la fe és la font de la intel·ligència. Justí ja havia volgut dur a terme una síntesi del cristianisme i la filosofia, des del pressupòsit que tot el llinatge humà participa del logos. Com que, per ell, les idees filosòfiques són vàlides quan segueixen el contingut de la fe, podia concloure que Plató i alguns estoics mostraven l'accés des de la raó humana a allò que la revelació ens ensenya: l'existència de Déu, la immortalitat de l'ànima i la naturalesa del bé.

Aquestes doctrines, eixamplades i sistematitzades per Orígenes (185-254) influïren considerablement en la posterior fixació dels dogmes de l'Església que durien a terme els pares capadocis Basili el Gran, Gregori de Nisa i Gregori de Nacianç en el segle IV.

Orígenes és la principal figura de l'escola alexandrina. Deixeble d'Ammoni Saccas, el mestre de Plotí, i successor de Climent en la direcció de l'escola d'Alexandria, proclama que la veritable filosofia es troba solament en el cristianisme. En servir-se de la interpretació al·legòrica de les Sa-

grades Escriptures, un simbolisme apte per llegir la mitologia en qualsevol clau, Orígenes desqualifica el llenguatge de la història bíblica que no permet conèixer Crist si no és per la carn, a través dels miracles, mentre reserva per als perfectes o gnòstics la capacitat de rebre la llum del Verb i el seu vertader coneixement. Molt marcat per la influència plotiniana, explica la creació com a necessària, fundada en la difusió del bé i en l'omnipotència de Déu, alhora que identifica el mal amb la privació i el no-ésser. Tanmateix, l'ànima, enfonsada per la culpa en el món sensible, té la possibilitat de retornar a Déu. La redempció del logos, idea de les idees, segona persona trinitària, permet una purificació gradual per tal que tota la creació torni al si de Déu, tot relegant el no-ésser, la privació i el mal. Aquest és el seu càstig genuí. Tot allò que és ha de tornar, purificat, a la unitat i bondat originàries del creador, de manera que el contrast entre el bé i el mal està destinat a desaparèixer en la final recapitulació (apocatàstasi) per la qual fins i tot els rèprobes i els àngels caiguts seran finalment redimits.

Al llibre que va escriure per refutar les objeccions d'un contradictor del cristianisme (*Contra Cels*), Orígenes insisteix en la naturalesa revelada de la Bíblia i en l'argument que el recte exercici de la raó basta per establir el centre de la fe cristiana i satisfer una ment pagana lliure de prejudicis. La seva argumentació apologètica apel·lava, com a prova de la validesa del cristianisme, a la seva in-

fluència socialment rellevant i al positiu benefici que l'observança dels preceptes exercia sobre els seguidors. No són, potser, arguments menyspreables. Però, si més no, de l'últim, el menys que hom podria dir, és que la seva ambivalència li resta una part de la credibilitat desitjable.

No obstant la grandiosa tasca integradora de l'hel·lenisme en el pensament cristià, es veié viciada per un notori ascendent intel·lectualista. Quelcom evident, àdhuc en els casos en què Orígenes intenta respectar el fonament de la fe, en la concepció d'una certa superioritat del gnòstic cristià sobre el simple creient. En conseqüència, es veurien estimulats els recels davant de l'osmosi entre fe i filosofia, mai no exempta, d'altra banda, de problematicitat.

Agustí d'Hipona

Autèntic epígon de la cultura clàssica, principalment romana —ja som, en definitiva, a l'àmbit llatí—, Agustí representa una de les figures més interessants de l'època i, en tot cas, cal pensar que en ell culmina la patrística occidental. Nascut a la ciutat de Tagaste, aleshores província romana de Numídia, avui Tunísia, l'any 354, Agustí recull una tradició culturalista, d'acusades influències ciceronianes, presents al llarg de tota la seva obra. Sembla que el despertar del seu esperit filosòfic fou degut a la lectura d'un llibre de Ciceró, avui perdut, l'*Hortensi*, on el futur bisbe d'Hipona trobà l'estímul envers el saber. Inicialment decebut de les Escriptures, pobrament valorades pel seu estil, considerà el maniqueisme amb l'esperança de solucionar el problema del mal i projectar una certa llum sobre la dramàtica interna. A Roma i a Milà s'apropà a l'escepticisme de l'Acadèmia platònica i, tot seguit, entrà en contacte amb alguns textos de les *Enneades* de Plotí en la versió de Màrius Victorí, quelcom decisiu en la seva evolució espiritual i en la seva formació filosòfica. Deixà de banda el maniqueisme i s'enfrontà a ell mateix en una àrdua lluita moral que el dugué, finalment, a abraçar la fe fervent de la seva mare, Mònica, en comprendre la necessitat de la gràcia en la voluntat de l'home caigut. Esdevingué cristià i fou batejat el 387 i comen-

çà a aprofundir en les doctrines del cristianisme, el sentit espiritual de les quals fou anant descobrint amb l'ajuda del bisbe de Milà, Ambròs, una ciutat en què havia, temps enrere, obtingut una càtedra de retòrica. La lectura dels evangelis i de les cartes paulines el confirmà en la nova fe tal com ho relata en el llibre autobiogràfic de les *Confessions* (VIII).

En tornar a la seva pàtria africana l'any següent del baptisme, es va aposentar a Tagaste i hi establí una comunitat monàstica. L'any 391 fou ordenat prevere pel bisbe d'Hipona i quatre anys després seria consagrat com a titular de la seu episcopal d'aquesta mateixa ciutat. Durant tot aquest període, i gairebé fins a la mort, Agustí anà redactant totes les seves obres, una bona part de les quals aparegueren arran de la polèmica teològica i amb la finalitat primordial de fonamentar la comprensió de la fe per la intel·ligència de tot allò que és ensenyat per ella.

Els textos més importants d'Agustí són les *Confessions*, unes memòries centrades en el diàleg interior de l'ànima amb ella mateixa i amb Déu, un il·lustre precedent d'un gènere literari amb notables seguidors al llarg del temps. *Contra academicos* és un debat amb les doctrines escèptiques de l'Acadèmia nova; *De libero arbitrio* tracta del tema de la llibertat, el pecat i l'origen del mal, i, sobretot, *De Trinitate*, començat a redactar l'any 400, és el més ric doctrinalment i on exposa la relació de l'esperit humà a través de les seves potències amb el misteri

trinitari. Cap al final de la seva vida va redactar *Retractationes* o *Revisions*, on críticament repassava tota la seva obra literària i explicava el tema dominant a les darreres fases de la seva evolució intel·lectual. Dedicat a «aquells que estan versats en l'estudi de les lletres», entenia que per damunt de la fe de la senzilla majoria de creients que proporciona un coneixement sumari de les coses que són necessàries, la veritable gnosi naixia certament de la fe, com aquella que varen rebre els apòstols de Crist, però també venia de l'intel·lectualisme grec, des d'Heràclit fins a Sòcrates i els estoics, amb el seu ideal del savi. Fe i filosofia es complementen per tal de trobar la seva veritat en l'única veritat del que ha sigut revelat, als grecs parcialment, si bé als seguidors de Jesucrist d'una manera plena i total.

La seva obra capital sobre filosofia de la història, *De civitate Dei*, fou escrita després del saqueig de Roma pels gots sota el comandament d'Alaric, l'any 410. Juntament amb les esmentades obres, cal tenir present una extensa producció de sermons i els comentaris a diverses parts de la Bíblia, com el Gènesi i els Salms, a més dels escrits d'estricta polèmica teològica contra les heretgies pelagiana, donatista i maniquea.

En el conjunt de l'obra d'Agustí, cal tenir present dues coses. En primer lloc, no podem parlar d'una filosofia pròpia separable de la teologia. En segon lloc, que la problemàtica vital de l'autor, les seves experiències personals, tota la seva dramàti-

ca existencial, està íntimament lligada a la seva reflexió filosòfica. Certament és quelcom que passa sempre més o menys en tots els pensadors, però en el cas d'Agustí aquesta relació ve donada amb una màxima intensitat. Tots els textos i doctrines sorgits de la seva ploma són el resultat de cercar el *pondus* que centri la seva existència apassionada, intensament religiosa, així com de fer extensius a tots els homes els resultats i les vivències obtingudes, més enllà d'una mera especulació teòrica o abstracta.

Tres grans tasques estructuren el nucli central del pensament agustinià: la teoria del coneixement, referida al problema de la veritat i a la relació de l'ànima amb Déu; el tema de la salvació i els auxilis necessaris de la gràcia per tal de socórrer la naturalesa caiguda, i, finalment, la teologia política des d'una perspectiva providencialista sobre la història de la humanitat.

Contràriament a la gnosi, com a coneixement purament racional de la divinitat, la recerca d'Agustí afecta la totalitat de l'home i no solament l'enteniment. La seva aspiració bàsica és la trobada de la veritat, la cerca de la qual havia de satisfer la necessitat i les apetències de la seva existència més enllà de qualsevol sistemàtica merament conceptual. El sentiment profund d'una íntima insatisfacció dugué el filòsof a integrar finalment el platonisme, la seva filosofia preferida, en la saviesa cristiana, en afirmar conscientment les bases racionals de la fe. «Perquè si bé ningú no podria creure en Déu si no

entengués res, tanmateix la mateixa fe per la qual creu el guareix perquè entengui coses més àmplies, ja que les unes són les coses que si no comprenem no creiem i les altres les que si no creiem no comprenem» (*Enarrationes in Psalmos*, 118, 18, 3). És a dir, el seu filosofar s'adreça a Déu, entès com la veritat completa i la suprema mesura de totes les coses. Abans de ser objecte de ciència, la possessió de la veritat, allò incommutable i etern, que s'imposa a la raó, ho és de saviesa. A la vegada que coneixement racional de Déu al qual van arribar els platònics, pensa Agustí, la saviesa cristiana conté així mateix les raons d'allò cregut des d'una teologia de la fe que implica l'amor i la intel·ligència com a dons de l'Esperit Sant.

La cerca de Déu i de l'ànima que, segons un dels passatges més coneguts d'Agustí, centren el seu interès especulatiu (*Soliloquium*, I, 2), recorden no sols l'influx sinó fins i tot el mètode neoplatònic i plotinià, en concret, ara aplicats com a descripció d'un itinerari espiritual que des de la sensació i la raó assoleix la veritat primera, el Déu només assolible en plenitud mitjançant la il·luminació de la fe. És cert que el món manifesta la glòria de Déu, però, per trobar-lo, l'home ha d'entrar al seu interior i, transcendint la seva contingència i mutabilitat, conèixer-se la realitat com a arrelat i fundat en la veritat que posa en evidència la consciència de la nostra essència fal·lible. No és el cos ni els sentits, ni tampoc l'experiència interior en la dimensió fàc-

tica i contingent, el que ens posa davant de la veritat. «Quan a si mateixa es coneix i s'estima, la ment humana no coneix ni estima res d'incommutable» (*De Trinitate*, IX, 6, 9).

La nostra interioritat ens evidencia la nostra transitorietat o temporalitat, la nostra identitat en la memòria. Una realitat molt més complexa que la mera facultat de recordar i que en Agustí representava la totalitat de la ment, tant el conscient com l'inconscient, un fons insondable d'imatges, presències del nostre passat i nombroses planúries i coves. La intel·ligència neix de la memòria com a autopresència de l'esperit, és l'ànima mateixa en tant que recorda, unitat originària de la triple dimensió de l'esperit: ment, notícia i amor. O bé essència, llum autoconscient i pes o ordenada gravetat que em porta. Així, en nosaltres, Agustí distingeix l'ésser, la vida i la intel·ligència, tenim la llum de la raó eterna en la qual veiem les veritats immutables, els intel·ligibles, per la il·luminació que Déu ha posat en l'enteniment. La veritat és la revelació de l'ésser com a ésser, tot il·luminant la raó amb la seva llum i proporcionant-li la mesura de tota valoració i la norma de tot judici. La veritat és Déu mateix, la paraula o logos del qual, el verb de Déu, ha estat revelat en Crist, apropament misteriós a l'home per atreure'l a ell mateix. Déu és també amor, que, com a tal, s'ofereix a aquell que estima (*De Trinitate*, VIII, 12). *Quid ergo amo, cum Deum meum amo?* «Què és, doncs, el que estimo

quan estimo el meu Déu?», es pregunta, també, a *Confessions*, X, 7. Sense cerca d'un mateix, no hi ha un possible encontre amb Déu. Com Sòcrates ja havia vist, l'estructura de l'home interior fa possible l'accés a allò diví, perquè conèixer-se a si mateix és saber-se imatge de Déu, la veritat i l'amor eterns. D'aquesta manera, en veure cadascú que la ment no és corpòria, sinó substància (*De Trinitate*, X, 7, 10), la substancialitat i espiritualitat de la ment obren el camí a una metafísica de la persona com a esperit subsistent que permet, alhora, articular la relació de la naturalesa humana, en la seva triple distinció de facultats, amb la teologia trinitària.

El text bíblic en què Déu es deixa entreveure a Moisès com la realitat plena i total, com l'essència per excel·lència —«Jo soc el que és» (Ex 3,14)— li fa concebre a Agustí la naturalesa divina subsistint en tres persones per analogia amb la imatge que el creador mateix ha deixat en les seves obres, en particular en l'ànima humana. Els tres aspectes o funcions de l'home es manifesten en les tres facultats de l'ànima: memòria, intel·ligència i voluntat (*De Trinitate*, X, 11, 18). El jo vivent és qui recorda, pensa i estima.

Jo recordo, comprenc i estimo servint-me de les meves facultats, si bé no soc la meva memòria, ni el meu enteniment ni el meu amor; això sí, posseeixo aquestes tres facultats. Ho pot afirmar qualsevol persona que gaudeixi de les tres esmentades

potències, ja que mai no és ella aquestes tres coses. Tanmateix, en la suprema simplicitat que és Déu, si bé només hi ha un sol Déu, són tres les persones: Pare, Fill i Esperit Sant. (*De Trinitate*, XV, 22, 42)

L'ànima, per tant, és un pensament (*mens*) del qual brolla un coneixement (*notitia*) expressió o paraula d'aquell pensament, i la mútua relació dels dos engendra l'amor que els nodreix (*amor*). Aquesta ànima és una certa imatge de Déu, «més íntim a mi que la meva mateixa intimitat» (*Confessions*, III, 6), itinerari, sovint extraviat, envers el Déu vivent, que l'ésser humà busca, tal vegada sense saber què està cercant. Déu es dona com a presència, en el fons de l'ànima (*abditum mentis*), com a memòria que és recolliment i també imatge del Déu u, tri i etern. És a dir, en el reconeixement Agustí es remunta al principi cognoscitiu del saber, es manifesta a l'home la seva essència i s'hi copsa la mateixa presència de Déu en la processó trinitària.

De tot això se'n desprèn el següent: en primer lloc, a l'interior de l'home hi habita la veritat. En segon lloc, la veritat és independent de l'ànima i la transcendeix en Déu, font de tota veritat. No creiem en Déu cegament, ja que no el podem conèixer sense la raó. Però, una vegada copsat com a veritat immutable i necessària en l'estructura de l'ànima interioritzada, no és aprehès per un raonament causal, sinó conegut per la fe il·luminadora en el verb, de la qual brolla, com una llum, la intel·ligència. No s'entra en la veritat si no és per la caritat, però,

a més, en la ment divina posa Agustí les raons eternes o idees fundadores del coneixement i de l'ésser en les quals contempla Déu les raons de les coses. Aquest exemplarisme, d'ecos neoplatònics, en què les idees es pensen com a veritables arquetips segons els quals han estat formades les realitats concretes, fa un gir a la doctrina platònica de l'univers intel·ligible, que deixa de ser quelcom autosubsistent. «On hauríem de col·locar les raons de les coses si no és en l'enteniment del creador? Perquè ell no mirava cap model exterior a si mateix per fabricar tot allò que anava fent… i, si en el creador tot és etern i immutable, hom dedueix que aquestes raons causals anomenades idees per Plató són vertaderes i eternes» (*De div. qq.*, 83, 46).

Com es pot veure, Agustí deixava de banda les abstraccions metafísiques i les distincions verbals dels teòlegs cristians d'Orient, més pendents de la tradició grega. En partir de la noció d'un Déu que ens ha creat a la seva imatge, fa una anàlisi de l'experiència de la veritat viscuda per molts. En un avançament de Descartes, Agustí sosté que el coneixement de nosaltres mateixos és el fonament de totes les altres certeses, amb la inclusió dels nostres dubtes. Comencem considerant la ment en la triple dimensió de memòria, enteniment i voluntat, que corresponen al coneixement, l'autoconeixement i l'amor. Tres activitats mentals que, igual que les tres persones divines, són, en essència, una. Si som capaços de conrear una vivència permanent de la

presència de Déu en nosaltres, la trinitat divina ens anirà transformant des del nostre interior en revelar-se ella mateixa i restaurar a poc a poc, per la gràcia, la nostra innocència.

Un important capítol de l'obra agustiniana, d'una influència decisiva en la posterior configuració de la teologia cristiana medieval i renaixentista, és la seva teoria de la salvació, centrada en la polèmica contra el monjo britànic Pelagi. En la seva joventut, Agustí havia seguit la secta dels maniqueus, turmentat per trobar una sortida al problema anguniós de l'existència del mal, que vivia en la seva ànima. Una vegada convertit a la fe cristiana, ensenyà com Adam, abans de la caiguda, gaudia d'una voluntat lliure, i, per tant, podia no haver pecat. Ara bé, en caure, ell tant com la primera dona, varen transmetre el pecat original a tota la humanitat posterior, per la qual cosa esdevé mereixedora de la condemna eterna. Únicament uns pocs elegits, escollits per la misericòrdia divina, s'acabaran salvant en virtut de la gràcia. Una gràcia que no depèn en cap cas dels hipotètics mèrits humans, sinó en exclusiva de la voluntat de Déu. L'home té, certament, llibertat, i en aquest aspecte contradeia el determinisme dels maniqueus, és lliure de fer el que Déu, en tot cas, sap que farà lliurament. Al moment de néixer és bo com a home, però és necessitat de salvació quan és danyat pel pecat. En aquest punt s'oposava a Pelagi, que considerava el pecat d'Adam no transmissible al conjunt de la

humanitat. El monjo, conseqüent amb la seva concepció optimista de la naturalesa humana, negava la taca del pecat original i feia l'home responsable dels seus actes, i la bona observança de la llei i de la paraula de Crist recollida en els evangelis era suficient per obtenir la salvació.

La doctrina agustiniana insistia, ben al contrari, en la natural inclinació de l'home cap al mal en virtut de la seva naturalesa caiguda en la falta del nostre primer pare. La voluntat, lliure únicament quan no es troba esclavitzada pel vici, pot ésser restituïda a la llibertat tan sols per la gràcia divina. Podem no pecar, perquè «Déu mateix és la nostra possibilitat» (*Solil.*, II, 1). Això implica que la naturalesa humana, creada del no-res, és bona en la mesura que és, si bé no pot salvar-se per les seves forces. «Així, doncs, que ningú no cerqui la causa eficient en la mala voluntat. Perquè no és eficient, sinó deficient; tampoc no es dona efectivitat, ans defectivitat. Començar a tenir una voluntat dolenta és decaure d'allò que és més alt al que és inferior» (*De civitate Dei*, XII, 7). En tot cas, la gràcia no elimina, sinó que ajuda a la voluntat a obrar el bé, en la qual cosa consisteix la perfecció del lliure albir. Per aquesta raó, la gràcia divina es revela com a llibertat en l'home, ple alliberament del mal fundada en un do de Déu, mancat del qual l'home cau en el pecat, irremissiblement, i es condemna.

En relació amb el tema de la salvació i la gràcia santificant, Agustí pensa el problema del mal. En

realitat, no sembla importar-li tant des de la metafísica com a tall d'element rellevant en la història del món, com quelcom generat per l'ésser humà, el qual el pot assumir per la seva llibertat. Si la realitat del mal contradiu la bondat de Déu, només hom pot pensar en ell com un allunyament de Déu, com una tendència envers el no-res, elegit, no obstant això, per l'home en funció del lliure albir. Res de tot el que s'ha creat no és dolent; sí que ho és, en canvi, l'ús incorrecte que l'home fa de la seva llibertat, tan bon punt s'entrega, girant-li l'esquena a l'Altíssim, a les coses creades que li són inferiors, i transgredeix d'aquesta manera l'ordre natural i diví. En el límit, de fet, el mal no té substància:

> Se'm va donar a entendre que són bones totes les coses corruptibles, que no es podrien corrompre si fossin summament bones, però tampoc es podrien corrompre si no fossin bones. Perquè si fossin summament bones serien incorruptibles, però si no fossin bones no hi hauria res en elles que es pogués corrompre. La corrupció danya i no podria danyar si no minvés el que és bo… Per tant, les coses mancades de tot el seu bé quedarien reduïdes al no-res. Així, del moment que són, són bones. I allò l'origen del qual cercava no és pas substància, perquè si fos substància, seria un bé. (*Confessions*, VII, 12)

Cal recordar que en aquella època Occident vivia moments d'angoixa. L'Imperi romà es trobava a l'ocàs i el procés de descomposició de la civilització que havia creat influïa inevitablement

en l'espiritualitat cristiana. El pessimisme i la tristesa acompanyen la majoria de les obres d'Agustí i poden explicar, en certa manera, la seva doctrina del pecat original, com a culpa heretada per tota la humanitat, envescada per la concupiscència i sempre a la vora de l'eterna condemnació. Donem, una vegada més, la paraula, al bisbe d'Hipona:

> Expulsat arran del seu pecat, Adam va transmetre també el càstig de la mort i de la condemna als seus descendents, als quals, pel pecat, ell havia corromput en si mateix, com en una arrel. De manera que tots els fills que neixin —mitjançant la concupiscència de la carn, per la qual va rebre la corresponent retribució pel seu pecat— d'ell i de la seva esposa, causa del seu pecat i solidària en la condemnació, arrossegaran al llarg dels segles la càrrega del pecat original [...]. La humanitat condemnada jeia prostrada, enfonsada en el mal, anava caient de maldat en maldat, agregada a la tropa dels àngels que havien pecat. (*Enchyridion*, 26-27)

Això ens permet lligar-ho amb l'últim gran tema que va ocupar el nostre pensador: la seva filosofia o teologia de la història, en la qual s'insereix, d'una manera suggeridora, la seva meditació sobre el temps.

Agustí es va plantejar, com a pensador original, la congruència de l'omnipotència de Déu amb la creació de l'univers. Déu, l'ésser per excel·lència, es troba eternament al marge del corrent temporal, en un etern *és*, i això fa pensar el temps com una distensió de la ment finita (*distensio ipsius animi*),

com una arrencada dramàtica vinculada al voler creatiu diví. Tot just quan apareix l'univers creat hom pot parlar del transcurs temporal, del temps històric en l'ordre col·lectiu i en l'ordre singular. El temps ve referit a la ment humana, l'esperit és qui el mesura, per tal com espera, considera i recorda (*Confessions,* XI, 28). A *De civitate Dei*, Agustí deplega la seva filosofia moral en relació amb l'esquema cristià de la història girant al voltant de Crist, l'etern present, que modifica decisivament la usual dimensió del temps. La història, a partir d'ara, no és més que la construcció progressiva de la ciutat de Déu, una societat ideal formada per tots els escollits, la llei fonamental dels quals és l'amor de Déu i la benaurança. Aquesta ampla construcció ha tingut l'inici amb la creació. Si bé en el decurs de la història la ciutat de Déu i la ciutat terrenal es troben entrelligades —els cristians participen de totes dues—, al final dels temps, en el judici final, seran separades com pertoca a l'oposició entre la comunitat dels justos i dels pecadors.

> L'amor envers un mateix dut fins al menyspreu de Déu genera la ciutat terrenal. L'amor a Déu dut fins al menyspreu d'un mateix engendra la ciutat celestial. Aquella aspira a la glòria dels homes, testimoniada per la consciència… Els ciutadans de la ciutat terrenal estan dominats per una nècia ambició de poder que els indueix a subjugar els altres. Els ciutadans de la ciutat celestial s'ofereixen els uns als altres amb un esperit de caritat i respecten, dòcils, els deures de la disciplina social. (*De civitate Dei*, XIV, 28)

En la seva gran obra, Agustí dibuixa el desplegament i la successió dels imperis pagans amb una clara intenció apologètica i els mostra tancats a l'ordre superior de la pau eterna. A l'ample teló de fons de la seva visió del món, esglaonat en un ordre intel·ligible, àdhuc el mal té el seu paper. Des de la concepció del bé com a plenitud d'ordre, el mal és el costat d'ombra, deficiència o mancança que priva de la necessària harmonia allò en si mateix bo a l'àmbit de la ciutat terrenal.

Després de la conversió, Agustí va comparar molt favorablement el platonisme i el cristianisme, tot volent veure una semblança essencial d'ambdues doctrines, com ho mostra en *De vera religione*. En el llibre vuitè de *De civitate Dei*, va remarcar la preeminència de la filosofia platònica en relació amb totes les altres, a causa de la consideració que mostrava repecte a la naturalesa de Déu, allunyada de tota corporalitat i mutabilitat (VIII, 6). L'afirmació augustiniana és prou explícita: «no hi ha filosofia que s'hagi apropat tant a nosaltres com els platònics» (*De civitate Dei*, VIII, 5). Dos capítols després va encara més lluny en creure que els seguidors de Plató havien fins i tot intuït la Trinitat, per bé que les expressions sobre el tema fossin inadequades, i únicament van ignorar l'encarnació de Déu (*De civitate Dei*, X, 29).

És gairebé segur que Agustí feia aquestes afirmacions des d'una forta reflexió neoplatònica que considerava la jerarquia de l'u, el nus i l'ànima com a principi motor de l'univers material. En

Plató només hi havia un esbós en l'evolució que donaria més endavant lloc a la doctrina neoplatònica dels principis, com la figura del demiürg, tan valorada pels teòlegs cristians a l'edat mitjana, una noció que només pot assimilar-se, en el millor dels casos i amb importants reserves, al Déu creador de l'antiga aliança.

En comparar la filosofia platònica i la predicació cristiana, Agustí va concloure en una sorprenent, si bé essencial, concordança de totes dues. La doctrina platònica ensenyava que les imatges sensibles omplien l'ànima humana de falses opinions i errors que calia sanar per tal que poguéssim descobrir la realitat divina. Del que es tractava era d'apartar-se de l'univers sensible per poder contemplar Déu i la realitat espiritual, la qual cosa era, per Agustí, l'essència del platonisme. A més, va lligar l'ideal de la semblança a Déu i l'aspiració universal de totes les coses al bé; en Plató, certament, la idea més divina, però en Agustí el mateix Déu.

En tot cas, va correspondre a Agustí la revisió de l'antropologia platònica i, en concret, de la noció d'anamnesi (*Menó*, 81, c), emprada per Plató per justificar la reencarnació, un concepte que feia dependre la bondat relativa del cos del captenim ent observat per l'individu en la seva existència immediatament prèvia. Agustí va substituir la noció d'anamnesi per la ja esmentada de *mens*. L'ànima de l'home, per bé que testimonia la llum, no és, tanmateix, aquesta llum. Tot seguint sant Joan,

el Verb de Déu, per ser Déu, és la llum veritable que il·lumina cada home vingut al món. Els homes resten oberts a usar la presència constant de la llum divina en llurs ànimes com la porta oberta a l'Altíssim. La veritat és divina i l'home, en un sentit metafísic, no pertany a l'ordre diví, però l'única manera que troba el bisbe d'Hipona d'explicar la presència paradoxal de la veritat intel·ligible en l'ésser humà és considerar-l'en coneixedor a la llum d'una veritat màximament intel·ligible i subsistent en l'esperit de Déu. En admetre una veritat sobrehumana i divina *eo ipso*, el sol fet que l'home la conegui, prova, segons Agustí, l'existència de Déu. Aquesta modificació del concepte d'anamnesi feu de la noció augustiniana de *mens* una bestreta de concepcions posteriors de les quals la consciència humana té coneixements certs que a més li pertanyen *a priori*, abans de tota experiència.

En la seva reflexió teològica, Agustí va quedar-se en una ontologia més centrada en l'essència que en l'existència. A pesar de la seva aptitud, tan admirablement moderna, per endinsar-se en la interioritat de l'ànima i malgrat l'íntim lligam entre el seu drama vital i el seu pensament, deixà veure clarament una marcada tendència a reduir l'existència de cada ens a la seva essència. Quelcom prou evident quan s'ocupa de descriure i analitzar l'existència de Déu i la creació. En el primer cas, ens remet al text de l'Èxode 3,14, referit a Déu com l'acte pur d'existència de qui s'ha de dir, com

a millor definició possible, que *és*. En el segon, considera la creació com el do diví d'un tipus d'existència consistent en ritme, bellesa, ordre i unitat. Difícilment podia, en tot cas, moure's en un terreny filosòfic aliè a l'ontologia grega, per més que transcendís el platonisme des de la vivència religiosa de la seva conversió. En Agustí, el descobriment de la font de la veritat va equivaler a una prova decisiva, com hem vist, de l'existència de Déu. Capaç de transformar una cosmologia en una història de la salvació i de tenir una idea clara d'allò que és crear, no sembla, en canvi, haver arribat a una noció existencial més rica de ser, ja que Déu continuava essent l'autoexistent «veritat eterna, amor vertader i eternitat estimada» (*Confessions*, X, 10; VII, 10).

Joan Escot Eriúgena

El màxim representant de l'anomenat *renaixement carolingi* és, a la vegada, un dels millors testimonis dels interessos filosòfics de la primera edat mitjana, Joan Escot Eriúgena (815-877). Procedent d'Irlanda, la *Scotia Maior*, l'afegit Eriúgena és una redundància que en subratlla per partida doble l'origen geogràfic. L'església d'Irlanda sovint havia manifestat una certa independència respecte de Roma tant pel que fa a temes de disciplina clerical com a qüestions doctrinals, que suposadament l'apropaven a l'heretgia pelagiana. En aquest context, en què destaca l'estima de què gaudia al país la poesia clàssica grecollatina, Joan Escot, cridat a França pel rei Carles el Calb (847-877), traduí al llatí les obres del Pseudo-Dionís, el primer traductor del qual havia sigut Hilduí, abat de Saint-Denis, i estudià en profunditat els pares grecs, en especial Gregori de Nissa i Màxim el Confessor, a més de sant Agustí. La seva obra, summament original, i sense cap dubte la més important entre sant Agustí i el segle XI, és bàsicament teològica, des del seu primer i controvertit tractat, *Sobre la predestinació*, fins al text principal que du per títol *Sobre la divisió de la naturalesa*.

Al llarg de la seva reflexió, Joan Escot parteix de la identificació entre religió i filosofia. És el primer gran assaig d'un sistema filosòfic preocupat per

concordar amb els dogmes de la teologia, si bé el primat de l'argumentació filosòfica posa la raó no només per damunt de l'autoritat —que, en rigor, neix de la raó—, sinó inclús de la mateixa revelació. El pensador afirmava que raó i revelació no poden realment entrar en conflicte pel fet de ser, les dues, font de veritat. «Què significa tractar de filosofia si no mostrar les regles de la vertadera religió, mitjançant les quals la causa suprema i principal de totes les coses, és a dir, Déu, és humilment adorada i racionalment investigada?» (*De prædestinatione*, I).

Tot seguint sant Agustí, Joan Escot sosté la identitat de la religió veritable i la vertadera filosofia. Aquesta darrera és l'expressió d'una religió veritable, ja que l'objectiu de la fe és la intel·lecció racional dels seus continguts. Afirma la possibilitat de creure en l'existència de Déu i d'arribar a comprendre-ho mitjançant les manifestacions divines atorgades a les criatures, en dinàmic esquema neoplatònic que comprèn tant la via negativa del llenguatge teològic que transcendeix els atributs de Déu com a limitadors de la seva essència com la via atributiva que permet predicar de Déu l'optimitat de les seves qualitats. La realitat és descrita com una naturalesa, pseudònim de l'esser, jerarquitzada, que comprèn en si mateixa el no-ser, divisible en quatre parts. La naturalesa creadora i no creada, Déu com a principi de l'univers, la segona hipòstasi del qual, la naturalesa creadora i creada, correspon a les idees eternes, el món intel·ligible platònic, el

Verb que produeix l'univers sensible, la naturalesa creada i que no crea, és a dir, les coses en l'espai i el temps, i, finalment, la naturalesa que no és creada i que no crea, Déu mateix una vegada més, però com a fi suprem, ideal de totes les coses, fita de tot allò que malda per la perfecció.

La separació és allunyament del primer principi, que a partir de la creació de l'home comença a tancar l'anell del retorn de la divinitat envers ella mateixa, ja que en l'home, inserit en el món, ja hi ha impresa la imatge de Déu. I Déu, en crear les coses, està de fet creant-se a si mateix. Ell és, a la vegada, principi, mitjà i fi.

No hem de comprendre Déu i la criatura com dos que disten entre si, sinó com un de sol i ell mateix. Perquè la criatura és subsistent en Déu i Déu en la criatura és creat d'una manera admirable i inefable, manifestant-se a si mateix i essent invisible fent-se invisible; creant totes les coses esdevé creat en elles i faedor de totes fent-se en elles, essent etern comença a ser i essent immutable es mou en totes les coses i és tot en totes. (*De divisione naturæ*, III, 17)

En el context d'aquesta metafísica, sembla que hi preval l'emanatisme neoplatònic, amb un llenguatge pròxim al panteisme, que desdibuixa la realitat pròpia de l'ésser creat, destinat a una final i definitiva espiritualització i divinització. La processió va de Déu a la criatura i després hi ha el retorn de la criatura a Déu. De Déu principi a Déu fi, tot

passant per la naturalesa. L'home ve definit com «una certa noció intel·lectual creada eternament en la ment divina» (*De divisione naturæ*, IV, 7), la qual cosa anticipa d'alguna manera Spinoza, per a qui, en línia amb la perspectiva de Plotí, l'ésser de Déu es revela en l'ésser de les coses. I la redempció serà aleshores l'inici d'una reincorporació plena a Déu.

Tanmateix, cal recordar la dependència doctrinal de Joan Escot respecte dels pares, ja esmentada al començament. Quan es refereix al problema del mal, concep el pecat, tot seguint sant Agustí, com la falsa atribució de bondat on no hi és pas. El seu càstig, descartada l'eternitat per la consideració de la seva realitat deficient, que el col·loca en l'àmbit del no-ésser, és descobrir la vanitat dels desitjos pecaminosos. En insistir en la interpretació al·legòrica, i no literal, com solia fer-se, de la sagrada escriptura, la seva teologia permet una restauració final de totes les coses en la qual serien rescatats àdhuc els àngels caiguts, com ja havia defensat, en el seu temps, Orígenes. Així mateix, Escot desenvolupà el tema de la doble naturalesa de l'home, animal i espiritual, provinent de Filó d'Alexandria, el qual havia insistit en la dimensió instrumental de l'ésser humà, via de retorn de totes les coses a Déu.

La influència de Joan Escot en el pensament medieval, i, en particular, la seva traducció del Pseudo-Dionís, fou considerable. El seu talent extraordinari, parell al seu enginy, és digne de la major admiració. Èric i Remigi d'Auxerre foren dei-

xebles seus. Però la seva obra va ser reiteradament condemnada ja en el segle IX, i en el XIII, l'any 1225, el papa Honori III va prohibir la totalitat dels seus escrits.

⋆ ⋆ ⋆

Durant el segle X, l'Imperi carolingi es va dissoldre, amb la qual cosa es deturà la renovació cultural d'Europa mentre una nova sèrie d'invasions posaven en perill de destrucció la cristiandat. Els hongaresos penetraren al nord d'Itàlia, els normands devastaren les costes franceses fins a assentar-se a l'actual Normandia a canvi de llur cristianització i els àrabs conqueriren Sicília i amenaçaren la península Italiana fins a ser detinguts al Garellano (915). Els monarques europeus perdien autoritat davant dels seus súbdits en benefici dels senyors feudals, que eren, nominalment, llurs vassalls. La unitat de l'Imperi fou restablerta amb Otó el Gran (912-973), que va sotmetre els ducs, rebé el suport dels prínceps electors eclesiàstics i prosseguí la tradició de Carlemany. El pontificat, que havia viscut dies molt obscurs, cercà una aliança amb els emperadors de la casa de Saxònia, i un cop conjurades les amenaces exteriors per l'acció decidida dels normands, que conquistaren Anglaterra als danesos i Sicília als àrabs, començà a donar fruit l'obra reformadora que partia del monestir de Cluny, fundat pel duc d'Aquitània Guillem el Pietós. D'aquí sorgiria la renovació intel·lectual del segle XI i la

recuperació eclesial que interessà un doble front; la millora de l'ensenyança que rebien els preveres i la revisió dels principis organitzatius de la mateixa Església. A les darreries del segle XI, es crearen les ordes religioses que copien activament els manuscrits en els seus monestirs, com igualment es treballa en les escoles catedrals. El resultat més notable de tot plegat, l'aparició de l'escolàstica, no és en absolut per lamentar-se.

La formació de l'escolàstica

El terme *escolàstica* prové del nom llatí *scholasticus*, que designava, inicialment, el mestre de les arts liberals, les disciplines que comprenien el trívium i el quadrívium, en una de les escoles monacals. Més endavant, fou aplicat així mateix al *magister*, que ensenyava filosofia i teologia a partir d'una determinada orientació i d'acord amb un mètode definit. En tot cas, l'escolàstica es troba estretament relacionada amb l'ensenyament desenvolupat als convents i catedrals, un primer embrió d'allò que més tard serien les universitats, aleshores sota el nom de *studium generale*.

Abans de la formació de les universitats, les escoles estaven agregades a una abadia, com és el cas de l'escola monacal; a una catedral, i rep el nom d'escola episcopal o catedral, o, més rarament, a una cort, com és el cas de l'escola palatina a la cort carolíngia. Els monestirs, de majoria benedictina, havien conservat a les seves biblioteques una bona part de les obres clàssiques que han arribat fins als nostres dies. En particular, a Irlanda i Anglaterra, més allunyades del gruix de les invasions, s'hi arreplegà la cultura grecollatina que havia pogut salvar-se. Gràcies al seu relatiu aïllament geogràfic, aquestes regions afavoriren l'emigració de perso-

nes il·lustrades que fugien de les turbulències del continent i hi trobaven l'assossec adient per a la meditació i l'estudi.

Conreat primerament als monestirs o abadies, el saber es va difondre tot seguit des de les escoles catedrals, entre les quals sobresurt la de Chartres, fundada en el segle X pel bisbe Fulbert, que assolí una notable esplendor en el segle XII. Les escoles realitzaven l'ensenyança en dues formes fonamentals i ben conegudes: la *lectio*, una dissertació magistral sobre un text que havia de ser comentat, i la *disputatio* o diàleg entre mestres i deixebles al voltant d'una determinada tesi considerada sota els diversos arguments que podien adduir-se en pro i en contra. En brollaren les corresponents formes literàries conreades per l'escolàstica. Els comentaris procedien de les *lectiones* o classes magistrals, que generalment versaven sobre les obres de Boeci, Ciceró, Porfiri, Aristòtil, el Pseudo-Dionís i les sentències de Pere Llombard. De les *disputationes* en nasqueren les *Quæstiones*, divisibles en *Quæstiones disputatæ* i *Quæstiones quodlibetales*. Les primeres recollien les matèries debatudes en els cursos de filosofia i de teologia amb caràcter ordinari; les segones tractaven qualsevol tema amb format bianual —abans de Nadal i abans de la Pasqua de Ressurrecció—, i eren presentades pels aspirants a la graduació en ciència sagrada. El desplegament de les *Quæstiones* i la corresponent sistematització doctrinal donà lloc a les *Summæ*, al principi meres

col·leccions de sentències, que a poc a poc esdevindrien elaboracions de més gran volada, entre les quals destaquen, exemplarment, les dues grans *Summæ* de sant Tomàs d'Aquino, veritables exposicions del seu pensament segons un plantejament sistemàtic.

A diferència de la filosofia grega, l'especulació autònoma de la qual s'afirmava d'una manera crítica respecte de qualsevol tradició, l'escolàstica parteix del general acord en la fe sobre el que mostra la sagrada escriptura, amb l'ànim de comprendre racionalment una veritat ja donada per la revelació. Per aquest fi utilitza l'instrument filosòfic que li proporcionava la tradició platònica i aristotèlica, d'una banda, i estoica i neoplatònica, de l'altra.

Al llarg de l'alta edat mitjana, fins al segle XI, encara no es pot parlar en propietat d'escolàstica, si bé en aquest període s'asseguren les bases del pensament dialèctic mitjançant l'ordenació de sentències, mentre que apareixen les primeres escoles fortament marcades per la submissió a l'autoritat i caracteritzades per una producció intel·lectual recopiladora. A partir del segle XI, la recerca filosòfica pren embranzida gràcies a una confiança creixent en la raó, com n'és testimoni la importància del debat sobre els universals. S'hi posa en relleu que les conclusions a les quals arriba la raó, abandonada a si mateixa, no sempre concorden amb les dades de la fe. Si en l'anterior moment la filosofia era poca cosa més que un desplegament intern de

premisses teològiques, com és clar en Joan Escot i àdhuc en sant Anselm, la reflexió posterior al segle XI es caracteritza pel predomini del pensament aristotèlic portat pels àrabs, que desplaça d'alguna manera el platonisme i condiciona la fixació d'una frontera conceptual entre la filosofia, dependent de la raó natural, i la teologia, fundada en veritats de fe revelades. Un ampli debat a favor i en contra de la dialèctica situà aquesta disciplina entre les anomenades *artes sermocinales*, és a dir, referides al mètode i no a la realitat, per ser confinada, per sant Tomàs, a una part de la lògica. Pere Abelard l'havia convertida en el mètode crític de l'escolàstica, si bé sempre oscil·là entre els qui la consideraven una part de la lògica dissertativa, com Hug de Sant Víctor, i els qui tendien a veure-la com a vana logomàquia.

Entre les darreries del segle XII i els inicis del s. XIII van néixer per fi les universitats, on es debateren tots aquests temes i on tingué lloc la pública discussió de controvèrsies doctrinals. El centre principal que abraçà amb les seves ensenyances la síntesi del saber de l'època fou la Universitat de París. Fundada l'any 1200 a partir de les antigues escoles catedralícies, fou entregada per Felip August a la jurisdicció del bisbe de París, l'autoritat del qual era exercida pel canceller. La universitat era una corporació de mestres i alumnes i comprenia quatre facultats: Arts, antecessora de les nostres facultats de filosofia, lletres i ciències; Teologia; Dret

Civil i Canònic (*utriusque iuris*), i Medicina. Algunes altres universitats —Salern i Bolònia— precediren en el temps a la universitat parisenca. Tanmateix, fou en aquesta on tingué lloc la recepció de l'aristotelisme per la cultura cristiana. L'anomenat *corpus aristotelicum*, que comprenia els escrits exotèrics del filòsof, no va arribar a l'Occident llatí fins al final del segle XII. El treball dels pensadors àrabs i jueus, principalment Averrois (Ibn Ruixd) i Avicenna (Ibn Sina), i de l'escola de traductors de Toledo, va permetre un inicial coneixement dels textos d'Aristòtil en la versió traduïda al llatí. Ara bé, la difusió dels llibres físics i metafísics de la seva obra tingué per escenari l'àmbit de les facultats de Teologia i Arts de París. Però com que en aquesta última s'havia reforçat la interpretació avicenniana de l'aristotelisme, i la facultat de Teologia es prenia seriosament el seu paper de vigilant de l'ortodòxia, el conflicte entre totes dues esdevingué inevitable. No obstant això, malgrat la primera reacció adversa, la introducció de l'aristotelisme en l'escolàstica cristiana ho fou amb totes les conseqüències i, entre altres efectes, contribuí a delimitar els camps respectius de la raó i de la fe. El pensament d'Aristòtil fou considerat l'expressió més perfecta de la raó humana i, per tant, el millor camí per tal d'arribar a les veritats revelades. Per més que inicialment semblava inconciliable amb el dogma catòlic, tant per la completa autonomia respecte de qualsevol pressupòsit de fe com per l'estreta vinculació amb el pensament musulmà.

Això explica les prohibicions eclesiàstiques de l'estudi d'Aristòtil el 1210 i el 1215. Els estatuts de la Universitat de París, redactats en aquesta última data, permetien l'estudi de l'Òr*ganon*, la lògica, però no dels textos metafísics ni dels físics o «naturals», a causa de la seva connexió amb el materialisme d'Avicenna. Tanmateix, aquests tractats eren objecte d'estudi a la Universitat d'Oxford, al marge de la prohibició parisenca. A Oxford el tradicionalisme teològic d'arrel agustiniana i l'empirisme cientifista anticipen la posterior crítica d'Occam i dels renaixentistes a l'aristotelisme des d'unes premisses fortament emparentades amb la perspectiva nominalista.

Dues paraules sobre això. Resulta obligat al·ludir a la qüestió central de la dialèctica filosòfica entre els segles X i XII, val a dir-ho, la pregunta sobre la naturalesa de les idees que trobem en els noms comuns, sobre el seu caràcter real o merament intellectual o verbal. Avicenna (980-1037), un important pensador musulmà a l'Iran, havia aportat una solució a mig camí de Plató i d'Aristòtil. Afirmava que els universals es troben, abans de les coses, en la ment de Déu quan ell les crea des d'un model suposadament preexistent; en les coses, en tant que aquestes pertanyen al món extern, i després de les coses, en el pensament humà, capaç de discernir els models a través de l'experiència. Va ser a finals del segle XI quan aparegué, enfront del realisme d'un cert platonisme tendent a reïficar les naturale-

ses universals, el corrent nominalista acabdillat per Roscelin de Compiègne (1050-1121), canonge de la seva ciutat natal i mestre de Pere Abelard. Sostenia que totes les distincions que proporciona la dialèctica entre gènere i espècie, substància i qualitat, no són més que distincions verbals, degudes al discurs humà, a la qual cosa afegeix que l'única distinció amb fonament real és la de les substàncies individuals. Roscelin entenia que totes les distincions fetes pels dialèctics no eren altra cosa que meres paraules establertes per una convenció (*flatus vocis*), únicament existien en el llenguatge, però no en les coses. Ara bé, com Boeci amb la paraula *persona*, designava una substància racional i, segons això, en Déu hi havia tantes substàncies com persones, se'n derivava una inquietant conseqüència teològica: l'anomenat triteisme, és a dir, l'afirmació de la realitat dels individus en comptes de la unitat de naturalesa en les persones, per la qual cosa la resultant era l'existència de tres substàncies distintes: un Déu u i triple, si bé amb una unitat de poder i de voluntat. El concili de Soissons (1092) va condemnar, com era de preveure, una tesi semblant i Roscelin revisà, tot atenent el dogma, les conseqüències de la seva doctrina i va fer sorgir la reacció realista de Guillem de Champeaux, deixeble seu i mestre, així mateix, de Pere Abelard.

Guillem de Champeaux (1070-1120) sembla haver evolucionat des d'un plantejament realista extremat, segons el qual l'essència és la mateixa

en tots els individus d'una espècie, diferenciables entre si només pels seus accidents, a un reconeixement del gènere com quelcom real individualment (*ream eadem non essentialiter, sed individualiter*), gràcies a una correcció del seu deixeble Abelard, per concloure en una posició decididament allunyada de la seva primera etapa, en la qual defensava la semblança —ja no la identitat— en la naturalesa de cadascun dels individus.

Les dues escoles eren, en tot cas, primordialment teològiques. Els seus plantejaments defensaven, en allò essencial, camins diversos de l'accés racional a Déu. Més intuïtiva i de tendència mística la derivada dels nominalistes, més centrada en la racionalitat que cerca la comprensió des de la fe (*fides quarens intellectum*) la pròpia del realisme.

Anselm de Canterbury

En el marc d'aquest últim corrent, brilla amb llum pròpia la important figura de sant Anselm de Canterbury (1033-1109), el primer gran filòsof medieval posterior a Joan Escot Eriúgena. Nascut a Aosta, frontera entre la Llombardia i la Borgonya, ingressà al monestir benedictí de Bec amb vint-i-set anys, sota l'abat Lanfranc. Anselm esdevingué prior i més endavant abat d'aquest indret, a partir del 1078, i posteriorment fou nomenat arquebisbe de Canterbury i successor de Lanfranc el 1093 per Guillem II el Roig. Malgrat les dificultats polítiques i religioses que li va suposar la permanència a la seu primada d'Anglaterra, hi romangué al llarg dels setze anys que l'exercí fins a la mort, a l'inici del segle XII.

Els escrits més rellevants són el *Monologium*, redactat a petició d'alguns monjos de l'abadia normanda que desitjaven una argumentació estrictament racional de l'existència de Déu, al marge de les escriptures; el *Proslogium*, o *Alloquium*, que conté la reflexió coneguda des de Kant com a *argument ontològic*, d'il·lustre història, i el *De veritate*, sobre el tema del coneixement, la moralitat i la veritat, l'eix del qual és la unitat de totes les veritats en Déu. El conjunt de la seva obra li ha valgut la consideració de pare de l'escolàstica, en haver centrat el seu filosofar en l'àmbit d'allò cregut, com hom pot llegir

en el llibre XI de les *Meditationes*: «Fes, t'ho prego, Senyor, que assaboreixi per l'amor allò que assaboreixo pel coneixement. Que senti per l'afecte allò que sento per l'enteniment.»

De fet, el principi que ha de regir l'especulació filosòfica és el de la fe que cerca l'enteniment d'allò revelat i cregut, de manera que no hi ha en sant Anselm, com no hi havia en sant Agustí, una delimitació temàtica ni de mètode entre els objectes de la fe i els de la filosofia. Els dialèctics tendeixen a posar en primer terme la raó, i això és presumpció, diu Anselm, si abans no passem per la fe. Però el defecte de no apel·lar de seguida a la raó és igualment greu. En el *Monologium* Anselm partia del saber racional sobre Déu des de la teoria platònica de la participació de tota cosa en un arquetip de perfecció fundador, que permetia deduir l'existència de les coses en la dimensió de possibilitat i justícia, de l'existència d'un ésser absolut i subsistent per si mateix. El mètode consistia a procedir del que és sensible a l'intel·ligible, de la diversitat a la unitat, del *per aliud* al *per se*. En el *Proslogium* no arrenca ja de la realitat donada, sinó de la idea de Déu que es troba en el nostre pensament. Ho fa, *a contrario sensu*, des d'un vers del salm 52,1-2: «Pensen dintre seu els insensats: Déu no és res.» Anselm suposa que l'insensat, per més que digui tal cosa, no comprenia, és a dir, no pensava veritablement el seu enunciat. Si ho hagués fet, hauria entès que Déu existeix, ja que la noció de Déu abraça en si matei-

xa no només allò més gran que el que no pot ser pensat (*quo nihil maius cogitari possit*), sinó també la realitat existent, més gran que tot allò que hom pot pensar (*Proslogium*, XV).

L'insensat ha de reconèixer que en el seu enteniment existeix allò que pensa, raona sant Anselm. Ara bé, no és contradictori que el més gran de tots els objectes del pensament pugui donar-se únicament en el pensament i no també en la realitat existent? Aleshores, ja no seria el més gran possible. Déu, per tant, ha d'existir no només com a idea, sinó com a ens real, en propietat com el més real de tots els ens. Més encara. La prova es fonamenta alhora en la impossibilitat que un ésser finit pensi un ésser infinit actual sense l'ajuda d'aquest, una idea que reprendrà Descartes a les *Méditations métaphysiques*. Continua sant Anselm: «Perquè si una intel·ligència pogués concebre quelcom millor que tu, es remuntaria la criatura sobre el creador i el jutjaria. La qual cosa és un extrem absurd» (*Proslogium*, III). En conseqüència, és el concepte d'aquest ésser infinit i perfecte —exemplarisme metafísic de confessada font platònica i agustiniana— el que exigeix admetre'n l'existència. Allà on és posada la idea d'un ésser tal, summament perfecte, i únicament en aquest cas, respondrà sant Anselm a les objeccions del monjo Gaunilo, posem *eo ipso* la idea d'existir, del qual es deriva la legitimitat d'una idea —en realitat, d'una noció— que postula l'existència real del seu contingut. Déu existeix, així, per

hipòtesi, en ser suposada l'existència com una perfecció. Tanmateix, la perfecció implica un ordre de gradació i la pregunta inevitable és si en l'existir podem parlar de graus o si, senzillament, s'existeix o no s'existeix, i prou, i si és lícit en lògica partir de la noció d'hom, per excels que pogués ser aquest algú, per concloure en la seva existència real.

Bo i tenint present que entre els pensadors medievals l'existència de Déu era admesa implícitament com a garantia de la racionalitat acabada i perfecta de l'univers, mai no s'havia pensat fer de l'existència un atribut que no es pogués negar per la seva grandesa i per la immensitat de la seva perfecció. Sant Anselm, tanmateix, no pensava en Déu en funció d'un ordre còsmic al qual li fos indispensable i, en una obra posterior, *De veritate*, va eixamplar algunes de les afirmacions que havia fet en el *Monologium*. Tot partint de la multiplicitat de les veritats —dels enunciats, de les opinions, de la voluntat o bona intenció, de les accions bones, dels sentits i de les essències—, va concloure en la nota comuna a totes elles: la conformitat a una determinada norma, o regla suprema, eternament subsistent. La veritat és definida com la rectitud perceptible per la ment («rectitudo sola mente perceptibilis»), és a dir, que únicament hi ha veritats com a partícips d'una sola veritat absoluta i fundadora, font de tota dretura i haver de ser en les essències múltiples.

«Com que la veritat no té el seu ésser ni en aquestes coses ni per elles, ni d'elles, la veritat sobirana subsistent per si mateixa no pertany a cap cosa, sinó per tal com la cosa és segons ella, es diu que és la seva dretura i la seva veritat» (*De veritate*, XIII). D'acord amb la perspectiva agustiniana, la veritat de qualsevol objecte conegut consisteix en l'adequació a la norma que estableix allò que ha de ser, que, en la seva arrel, no és altra cosa que l'essència creadora divina. El mateix s'ha de dir de la voluntat, la veritat de la qual és la perfecta moralitat de l'acte, que, sobretot, ha de ser buscada i volguda per si mateixa («iustitia igitur est rectitudo voluntatis per se servata», *De veritate*, XIII).

Sant Anselm culmina la seva producció filosòfica en el *Cur Deus Homo*, on aplica el seu mètode de la fe a la recerca de la intel·ligència i al tema de l'encarnació de Jesucrist. La seva intenció és insistir en el vessant necessari i racional de la mort de Jesús, a partir de la convicció que només s'ha de pensar en la felicitat humana si una entitat divina és prou amorosa per morir tot redimint el pecat dels homes. Resumint, cal tenir present que, inclús en el primer període del racionalisme occidental, l'experiència religiosa de Déu continuava essent primària, era anterior a l'explicació o a la comprensió lògica.

L'escola de Chartres

Hom pot dir que, a partir del segle XII, quan l'embranzida de la cultura esdevé general i molt més profunda que a l'època carolíngia, l'horitzó especulatiu és el propi de l'escolàstica. El gradual avenç de l'aristotelisme com a autoritat suprema i com a inspirador del mètode va sorgint en paral·lel a les grans enciclopèdies teològiques que miraven d'unificar tot el que fa referència a la vida cristiana. En produir-se un canvi d'assentament demogràfic del camp a la ciutat, els centres de cultura deixen de ser les primeres escoles monàstiques per passar a escoles episcopals i catedrals, que, com ha quedat anotat, representen el nucli de les posteriors universitats.

En el segle XII augmentaren les traduccions de llibres grecs encara desconeguts a Occident. A més de l'illa de Sicília, on l'emperador Frederic II impulsà l'assimilació de la cultura grecoàrab a través de Palerm, cal esmentar, a Espanya, l'escola de traductors de Toledo sota l'arquebisbe Raimund, el seu director entre 1126 i 1151, patrocinada per Alfons X el Savi. S'hi traduïren de l'àrab al llatí obres d'Aristòtil, Avicenna, Al-Farabí i Avicebró i així l'Occident fou prenent consciència de l'ampli camp del coneixement sobre l'antiguitat que encara era verge. Sorgí, alhora, la urgència d'adquirir un saber més complet d'aquest univers únicament

albirat fins aleshores, que arribava després d'un viatge de nombrosos intermediaris, del grec al siríac, del siríac a l'àrab, de l'àrab al llatí; una de les conseqüències de tot plegat seria l'aprenentatge directe del grec a partir del segle següent.

En una atmosfera de predomini platonitzant, a la qual s'ha d'afegir un nou interès per la matemàtica i l'astronomia, la medicina i les ciències naturals, l'escola de Chartres, fundada a finals del segle X pel bisbe Fulbert, ocupa ara el centre cultural del segle XII, sobretot a la primera meitat. A més del seu canceller Bernat (mort c. 1130), un dels primers noms d'interès reflexiu a l'escola, cal recordar Gilbert de la Porrée, Thierry de Chartres, germà de Bernat i successor de Gilbert com a canceller, Alà de Lilla i, d'alguna manera, Joan de Salisbury (1110-1180), oriünd d'Anglaterra però educat a França i bisbe de Chartres cap al final de la seva vida. Tots seguien el rastre platònic, i en concret del *Timeu*, si bé a través dels comentaris de Calcidi i els escrits de Boeci, com és el cas de Gilbert, el qual, per cert, en la teologia trinitària, hagué de defensar-se —i ho assolí amb èxit— dels atacs de sant Bernat de Claravall, molt més amatent a la fe en si mateixa que a la intel·ligència d'aquesta fe.

Joan de Salisbury anticipa, des de la seva admiració pels autors llatins com Ovidi, Virgili, Quintilià i, sobretot, Ciceró, el molt posterior tarannà renaixentista. El seu eclecticisme de notes escèptiques, influència de Sèneca, no contradiu, tanma-

teix, la inspiració agustiniana sobre la filosofia com a amor de la veritat, sovint pervertida —adverteix censor—, a causa de l'excessiva confiança en el poder de la raó, com ho prova el debat sobre els universals. Per aquest motiu, Joan de Salisbury, amb un lloable esperit de conciliació i equilibri, considerava que la lògica, instrument indispensable del raonament, no pot donar-nos evidències reals, i que el coneixement humà enclou un ampli marge de probabilitats i d'ignoràncies que fan vana la pretensió de penetrar racionalment tota la realitat. Anteposava la fe a la raó, com ho feia sant Anselm; entenia els *liberalia studia* com el conreu de la tradició clàssica obsessionada a mantenir units el pensament lúcid i l'expressió elegant (*ratio et oratio*). Una primera forma d'humanisme que girava al voltant d'un ideal cultural present a Bolonya, Salern i Toledo, ciutats en les quals l'interès dels savis s'adreçava cap al dret, la filosofia, les matemàtiques, la medicina i les ciències naturals.

Era crític del verbalisme dels dialèctics i de la seva tirada al debat sobre termes sobre els quals la prudència aconsella suspendre l'assentiment, com substància, lliure albir, providència o quantitat. Partidari, en la polèmica dels universals, d'un realisme moderat, aquest amic de Thomas Becket i distingit escriptor va defensar la supremacia del poder eclesiàstic per sobre del civil, ja que aquest darrer ha de subordinar-se a l'ordre objectiu de les lleis de les quals Déu és fonament i penyora.

Pere Abelard

Un formidable dialèctic i singular filòsof fou Pere Abelard (1079-1142). Deixeble de Roscelin de Compiègne i de Guillem de Champeaux, s'havia iniciat en teologia per Anselm de Laon i esdevingué mestre a l'escola catedralícia de París, on adquirí una extraordinària popularitat. A l'època del seu magisteri parisenc pertany el cèlebre episodi de la relació amb Eloïsa, neboda del canonge Fulbert, que liquidà abruptament per la castració del filòsof, ordenada per Fulbert, i el posterior retir monacal dels amants, ell a Saint-Denis, ella a Argenteuil.

Tanmateix, el desgraciat incident no va impedir que Abelard continués aplegant audiència a través dels seus llibres i ser nomenat abat de Saint-Gildas, a la Bretanya. La seva obra més important a l'àmbit de la teologia i del mètode escolàstic és *Sic et non* (1121), on dona arguments a favor i en contra de la tesi sense pretendre, sovint, arribar a una conclusió positiva. En mostrar les contradictòries autoritats patrístiques, la seva intenció era sobretot didàctica i, de fet, els canonistes ja l'havien practicada, com ha assenyalat Martin Grabmann, però en realitat Abelard fou el primer a destacar el valor del mètode i a aplicar-lo a la controvèrsia teològica. En el segle següent seria emprat amb generositat per sant Tomàs i els grans autors en teologia.

A banda de la seva autobiografia, titulada *Historia calamitatum*, les obres principals de Pere Abelard són *De unitate et trinitate divina*, condemnada al concili de Soissons, l'any 1121, en la qual denunciava els errors de Roscelin sobre la trinitat; *Theologia christiana*, un complement de l'anterior; *Ethica seu scito te ipsum*, posterior al 1125, i els escrits de lògica amb gloses a Aristòtil, a Porfiri i a Boeci, tal com eren coneguts els llibres corresponents a l'anomenada *lògica nova*, és a dir, *Analítics* (*primers* i *segons*), els *Tòpics* i els *Elencs sofístics*.

La rellevància de Pere Abelard en el debat filosòfic medieval resideix en l'equilibrada crítica de les posicions nominalistes de Roscelin i el realisme extremat de Guillem de Champeaux; virtualment, aquest últim, el que avui diríem un «idealisme». La seva aportació al discurs dels universals consisteix a haver precisat, amb una superior finor que la dels seus mestres, el significat de les paraules i a haver comprès que els universals no són meres veus, com creia Roscelin, ja que, com a tals, són només realitats naturals, quelcom singular i sensible, si bé tampoc no són coses (*res*), com pretenia Guillem, el qual va mitigar la seva posició inicial com a conseqüència de la crítica del seu deixeble. L'universal, diu Abelard, és un nom, i aquest nom una *vox significativa* o *sermo*, el sentit que els noms enclouen (*nominum significatio*), mentre que el procés mitjançant el qual els formem és una abstracció. Per si mateixos, els gèneres i les espècies existei-

xen només en l'enteniment, si bé signifiquen éssers realment existents en els individus, com pensava Aristòtil. No prediquem una cosa, sinó una paraula, comença dient Abelard en línia amb els nominalistes, però les paraules són entitats, o cossos el significat de les quals no és ser un cos (*incorporea quantum ad modum significationis*), i aquí es mostra realista enfront de Roscelin. Tal com recorda E. Gilson: «Abelard considera que d'aquesta manera és possible reconciliar Plató amb Aristòtil, perquè Aristòtil diu que les formes únicament existeixen en allò sensible, la qual cosa és certa; però Plató, l'«investigador de la física», diu que aquestes formes conservarien la seva mateixa naturalesa si no es trobessin subjectes a la captació dels nostres sentits, la qual cosa és igualment certa.»[4]

En tot cas, cal reconèixer que, a pesar de l'esforç desplegat per Pere Abelard per tal de clarificar l'anàlisi lògica de la predicació, la seva orientació dominant cap a la dialèctica el fa vacil·lar entre la concepció de l'universal com a intel·lecció de la ment (*opinio*) o representació confusa i la realitat de l'encontre comú o semblança en les coses individuals. Les idees platòniques, en definitiva, existirien en la ment divina com a models per a la creació de l'univers. La intel·ligència de Déu contindria, doncs, les espècies originals de les coses, abans que es manifestessin en els cossos.

---

4 Gilson, É. (1965). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, p. 269.

En el camp de l'ètica, Abelard centrà l'interès en el tema de la bondat dels actes, quelcom que era tan sols predicable d'aquelles accions realitzades amb la intenció de respectar la llei divina. No n'hi ha prou amb la bona intenció subjectiva, ni hom pot anteposar el judici de la consciència a la intenció vertaderament bona, que només Déu coneix. La bondat i la maldat no són mai completament subjectives, perquè el que defineix els vicis i les virtuts és el que allunya o orienta l'ésser humà en direcció al seu fi.

La influència de Pere Abelard en el pensament medieval fou considerable. A partir de la seva reflexió, ja no es tornarà a tractar dels universals sense parlar, alhora, de les condicions formatives de les idees generals. En les coses, hi ha formes universals que són com imatges de les idees divines, unes formes únicament copsables mitjançant una abstracció de l'intel·lecte. Pel que fa a la lògica, Abelard contribuí a estructurar-la com una disciplina autònoma que serà estudiada, en el segle següent, per William of Sherwood i Petrus Hispanus, aquest oriünd de Portugal i autor de les *Summulæ logicales*. El nostre filòsof impulsà el mètode escolàstic que assoliria una amplíssima difusió poques dècades després. En tot cas, va ser decisiu per anticipar la futura síntesi del realisme moderat. Per la seva brillantor com a mestre, l'escola de París assoliria amb rapidesa el prestigi suficient que donaria lloc a la fundació de la seva universitat, mig segle més tard de la mort del filòsof.

L'escola de Sant Víctor

Enfront d'aquesta perspectiva intel·lectualista, s'hi aixecà un moviment místic que cridava a una major ascesi tant en l'àmbit racional de la discussió filosòfica com en les manifestacions estètiques d'un art arquitectònic, encara sobri, si bé començava a mostrar l'estima per una certa riquesa ornamental. El representant més assenyalat d'aquest corrent místic és sant Bernat de Claravall, que seguia la inspiració patrística i sobretot agustiniana de predomini religiós i oberta reserva enfront de l'especulació filosòfica. Sant Bernat (1091-1153) era un monjo cistercenc que arribaria a ser abat de Claravall, a predicar la segona Croada com a defensor de l'ortodòxia i de l'autoritat eclesial i a reformar el Cister, l'orde monàstic fundat poc abans per Robert de Molesme seguint la regla de sant Benet. L'ideal monàstic és una vida de renúncia marcada per l'obediència a una regla comuna per arribar a la perfecció, mitjançant la pobresa, la castedat i l'obediència. Ideals que havien seguit un itinerari fluctuant que exigia, segurament, un cop de timó. Qui el va donar, com a conseller del papa Eugeni III, fou tot just Bernat, tot reivindicant la vida espiritual entesa com una meditació de les veritats fonamentals del cristianisme, de la qual sorgí el misticisme del segle XII.

En polèmica decidida contra la filosofia d'Abelard, denuncià els seus subtils raonaments com una mostra de vanitat i d'orgull, «loquacitat curulla de vent», i contra els dialèctics per la seva pretensió de conèixer Déu per l'enteniment, menyspreant la humilitat i l'amor que exclou tot afany de recompensa. Per sant Bernat, «tota la filosofia és el coneixement de Jesús crucificat» o, el que és el mateix, el coneixement de l'amor de Déu cap als homes, que du els homes a estimar Déu. Un misticisme religiós i sentimental, norma de vida per a l'ànima i no suport per a una concepció filosòfica de l'univers, quelcom propi de la metafísica neoplatònica. En la línia d'aquest corrent, si bé des d'una actitud més positiva envers l'especulació racional, cal recordar l'abadia dels canonges regulars agustins de Sant Víctor, pròxima a París, que havia estat fundada per Guillem de Champeaux. Els seus membres són citats per la comuna denominació de *victorins*.

Entre ells, Hug de Sant Víctor (1069-1141), d'origen alemany —havia nascut a la Saxònia i rebé formació al monestir de Hamersleben—, presenta un caràcter conciliador i obert envers la ciència, tot considerant el seu estudi com un auxili per a la contemplació. Per tant, sempre que se l'entengui en un esglaó que hi és adequadament subordinat. Ho podem veure en la seva obra *La contemplació i les seves espècies*, una meditació sobre la moral cristiana i el soliloqui de l'home interior. Interessat per les set arts liberals, va renovar la classificació tradi-

cional, preocupat per l'educació i la metodologia pedagògica, mentre mirava d'agermanar l'especulació teològica i els sentiments místics. Hug situava en el *Didascalion* les arts mecàniques al costat de les arts liberals en una nova classificació de les ciències que es trobarà, en el segle XIII, en un Robert Grosseteste i en un Tomàs d'Aquino, una evident mostra de modernitat i d'un nou paradigma en la taxonomia del saber.

Ricard de Sant Víctor († 1173), escocès de naixement i seguidor d'Hug, partia al seu torn de la unitat i de la simplicitat de la naturalesa humana. Per analogia amb la triple divisió de la realitat en sensible, intel·ligible i intel·lectible (Déu), disposa de tres facultats: imaginació, raó i intel·ligència. En la primera hi descansa el pensament (*cogitatio*); en la segona, la meditació (*meditatio*), i en la tercera, la contemplació (*contemplatio*), graus de l'ascens de l'ànima fins a la unió amb Déu. Partint de la criatura, la contemplació de la qual porta a la idea del creador, l'ànima s'eleva fins a la visió beatífica que vindria a ser una sublimació de les virtuts cristianes fonamentals, la fe i la caritat.

Tanmateix, tot i que el seu interès primordial és místic, no deixa de reclamar «raons necessàries», per tal de fonamentar la fe en l'existència de Déu i en els dogmes que l'Església proposa, sense deixar de banda la dimensió d'allò sensible, com a mostra, si més no, d'una deficiència ontològica i una manera indirecta de provar, existencialment, Déu. El ca-

ràcter comú dels victorins, als quals hom pot afegir Gualter de Sant Víctor, és, certament, la tendència mística. No obstant això, la crítica historiogràfica tendeix a valorar també la doble dimensió, teològica i filosòfica, de l'escola, en tenir present la concepció unitària del saber, els esforços per tal d'edificar un cos de doctrina trinitària i, al fil d'aquesta reflexió, la redefinició del concepte de persona.

Aquest primer moment de l'escolàstica recull, doncs, l'herència filosòfica agustiniana, exemplificada, doblement, per sant Anselm, punt de trobada de la saviesa patrística, rica en els temes centrals de la sistemàtica medieval, i els membres de l'escola de Sant Víctor, l'especulació de la qual, subordinada al misticisme, no és en absolut aliena a una elaboració teològica pendent, en tot moment, de les arts liberals i de la decisiva incidència de la dialèctica.

La transmissió semítica del pensament grec

Mentre tenia lloc a Europa el reassentament dels pobles invasors en l'àmbit geogràfic del que havia sigut l'Imperi romà occidental, un altre poble de singular vitalitat i amb una civilització pròpia es faria amo i senyor d'una bona part de l'Imperi oriental, a més de considerables parcelles territorials del primer al nord d'Àfrica i a la península Ibèrica. A impulsos de la predicació de Mahoma (570-632), i tot seguit després de la seva mort, començà l' expansió d'un poble, nòmada de origen, el poble àrab, el qual, fidel a la tradició monoteista de l'Alcorà, elevaria una extraordinària cultura i contribuiria decisivament a renovar l'interès d'Occident per la filosofia grega. La meitat oriental de l'Imperi era grega, no llatina, en la seva llengua i en la seva cultura. Així, des el segle VII van ser els àrabs i el que quedava de l'Imperi bizantí els que conservaren les residuals literatura, ciència i filosofia gregues, que foren trameses entre els segles XI i XII a l'Occident cristià fins a la plena recepció durant el segle XIII.

La marea islàmica progressà amb rapidesa des de la conquesta de Síria el 636. Pèrsia va caure el 650, l'Índia fou envaïda el 664 i Constantinoble va patir el primer dels diversos setges el 669.

Posteriorment, el nord de l'Àfrica i Espanya foren ocupats al començament del segle VIII, si bé la seva carrera cap al nord fou frenada per Carles Martell a Poitiers (732), tot i que per un cert període dominaren una part de Sicília i la Itàlia meridional. La nova religió simplificava àmpliament en el seu llibre la casuística bíblica, prohibia les imatges —igual que els nestorians— i animava la guerra de conquesta, quelcom que hom considerà seriosament, en constatar la debilitat dels seus enemics, com un mèrit religiós. A la mort d'Alí, gendre del profeta, els seguidors de Mahoma es dividiren en dues sectes, sunnita i xiïta. La primera fou la més nombrosa i ho ha continuat essent fins als nostres dies, mentre que la segona, una minoria fidel a Alí i oposada a la dinastia dels omeies, era religiosament integrista i s'acomodà amb facilitat entre els perses, on la doctrina de Mahoma assolí una superior audiència i una sistematització teològica que no era inicialment de preveure.

Malgrat que no és comparable la cultura aràbiga amb els seus predecessors grecs quant a la capacitat de crear idees, la seva aportació al saber destaca en el desplegament de la trigonometria, emprada amb fins astronòmics, en l'aritmètica i en l'àlgebra. El matemàtic àrab més important fou al-Khwarazmí, que a principis del segle IX redactà un tractat sobre els mètodes de càlcul que veuria la traducció al llatí medieval en el segle XII amb el títol *Algoritmi de numero Indrum*, on el primer terme és clarament la

corrupció europea del seu nom. Pel que fa a l'astronomia, els àrabs s'havien quedat amb la teoria ptolemaica dels epicicles, si bé ja en el segle XI Algatzell de Toledo formulà la indicació que les òrbites planetàries podien ser el·líptiques, una observació que, per desgràcia, ningú no va admetre. L'àlgebra, iniciada pels grecs alexandrins, fou continuada pels seguidors de Mahoma, igual que l'alquímia i la medicina. I, pel que fa a la filosofia, allò que els àrabs i els jueus varen transmetre a l'Occident cristià procedia de Síria i, en concret, del cristianisme nestorià, del qual havia sorgit l'escola d'Antioquia. Els pensadors musulmans, d'origen no semític, sinó ari de majoria, trobaren una part dels seus mètodes i dels seus temes de reflexió en les obres gregues que els nestorians havien traduït des del segle VI al siríac i a l'àrab, degut a l'admiració que sentien per Aristòtil.[5] La seva interpretació comprenia fonts neoplatòniques com el *Liber de causis*, procedent dels *Elementæ theologicæ* de Procle i la *Theologia* d'Aristòtil, a més de parts significatives de les *Enneades* IV i V de Plotí. En conseqüència, en haver-se traduït a l'àrab els pensadors grecs a partir de la versió siríaca nestoriana, es produí una certa confusió en el pensament semític sobre Aristòtil, que en arribar als països cristians va condicionar la reflexió crítica de l'antigor, en què no hi havia una clara delimitació del triple corrent del platonisme, aristotelisme i neoplatonisme.

5 Bréhier (1988: 494 i ss.).

No obstant això, per entendre la rellevància de la filosofia àrab i jueva pel pensament occidental, cal recordar que les dues compartien amb aquest la naturalesa dels problemes tractats, és a dir, emanatisme, unitat de l'enteniment, eternitat de la matèria i relacions entre raó i autoritat, per la qual cosa hom pot parlar també, legítimament, d'una escolàstica a l'àmbit semític, que es nodreix de la filosofia grega. De fet, l'activitat especulativa va néixer entre els musulmans quan van sentir la necessitat d'interpretar unes determinades creences de l'Alcorà referides al lliure albir de l'home enfront de la voluntat divina, un tema debatut *ex abundantia* a la cultura cristiana.

Avicenna (Ibn Sina)

Els primers noms de la filosofia àrab, al-Kindí (800-872) i al-Farabí (†950), insisteixen a propugnar un sincretisme de Plató i Aristòtil i anticipen, en especial al-Farabí, les posteriors sistematitzacions dels pensadors aràbics. En tot cas, el primer filòsof realment important en la tramesa semítica del pensament grec a la cultura cristiana és el persa Ibn Sina, conegut per l'escolàstica llatina amb el nom d'Avicenna (980-1037). Home d'un saber enciclopèdic, exercí la medicina i begué de la metafísica aristotèlica filtrada per un tractat d'al-Farabí que la comentava des d'una considerable perspectiva plotiniana. El cèlebre *Cànon de la medicina* fou traduït a finals del segle XII per Gerard de Cremona, una època en la qual Domènec Gundisalvus i Abraham Ibn Daud (Avendaut) traduïen la *Lògica*, la *Metafísica*, el *De cælo* i una part de la *Física*, una activitat gràcies a la qual Europa va poder conèixer la quasi totalitat dels textos d'Aristòtil.

L'obra filosòfica d'Avicenna més coneguda i parcialment traduïda al llatí és una enciclopèdia de divuit volums titulada *al-Schifâ* (*La curació*), en la qual exposa un pensament aristotèlic generosament tenyit de neoplatonisme. L'univers, únic efecte del Déu etern, ve explicat en funció del concepte d'emanació, que comprèn el que és múltiple a partir de l'u. Que dedueix l'existència d'allò pos-

sible, allò l'essència del qual difereix de la seva existència, a partir del que és necessari, l'ésser que existeix en virtut de la seva essència, Déu. D'ell, que només coneix l'universal, se'n deriva una jerarquia d'intel·ligències en què, en el cas de la més elevada, en la contemplació de Déu emana la segona intel·ligència, la qual, al seu torn, genera l'ànima de l'esfera celestial que comprèn l'univers.

En el procés descendent fins a les últimes substàncies separades, Avicenna conclou en l'enteniment agent, la dècima intel·ligència, que té una doble funció en el món sensible, cosmològica, com a donant de les formes en la natura, i gnoseològica, en tant que prepara l'enteniment possible per rebre les espècies intel·ligibles i permet que un enteniment humà pugui conèixer així mitjançant l'abstracció.

La distinció entre l'essència i el possible dugué Avicenna a predicar l'accidentalitat de l'existència en relació amb l'essència, en advertir el caràcter no analític de l'existència. De l'examen per l'enteniment de les notes distintives d'una essència no era possible trobar-hi l'existència com a element constitutiu. Arrenca, doncs, aquí, l'essencialisme metafísic, segons el qual el primer que cau sota la consideració de l'enteniment humà és l'ens, el primer intel·ligible. Tot allò —diu Avicenna— que no inclou necessàriament l'existència en el contingut de la seva essència, és a dir, tot el que no és l'ens necessari, no té l'ésser com un constitutiu essencial;

com que no és admissible que pugui seguir-se de l'essència com una realitat que l'exigeix, resta que aquestes realitats existeixen per a altri. Ara bé, el que té l'ésser per a altri, no el té essencialment. Per tant, l'existència serà quelcom que atribuïm a les coses i els és donada com un predicat accidental, extrínsec al que són, com el blanc o el negre, que no difereixen per la diversitat dels subjectes d'inhesió.

Les essències expressen exactament la realitat i el seu ordre, tot allò que hom concep separadament com distint d'altra cosa. Referida a la diferent manera de ser de l'ànima respecte del cos, prova la seva independència mútua i entitativa diferència, com més endavant raonarà Descartes a la quarta part del *Discurs del mètode*.

La influència d'Avicenna entre els segles XIII i XIV fou considerable. A través dels comentaris fets pels seguidors de sant Tomàs d'Aquino, molt deutor d'Avicenna, l'essencialisme del pensador persa contribuí a generalitzar la divisió clàssica de la filosofia derivada d'Aristòtil, enriquí la reflexió sobre l'enteniment agent i potencià els posteriors debats entorn de la distinció de l'essència i l'existència fins als plantejaments de Duns Escot.

Averrois (Ibn Ruixd)

L'altre gran filòsof pertanyent a la tradició semítica que cal considerar és Ibn Ruixd o Averrois (1126-1198). Oriünd de Còrdova i deixeble d'Ibn Tufayl († 1185), l'autor del *Filòsof autodidacte,* que l'introduí a la cort, procedia d'una família aristocràtica, exercí de jutge o cadí a Sevilla i a Còrdova i, després d'haver gaudit d'una bona relació amb el tron, fou acusat d'heretgia i desterrat al Marroc, on va morir. La seva obra comprèn un important nombre d'escrits de medicina i astronomia, a més dels *Comentaris* a Aristòtil, que centren el seu treball pròpiament filosòfic, gràcies al qual rebé la qualificació de comentador per excel·lència al si de l'escolàstica llatina. En el conjunt de la seva obra destaca, a més, *La destrucció de la destrucció*, en polèmica a la *Destrucció dels filòsofs*, d'al-Ghazalí, i *Fonament de concòrdia entre la revelació i la ciència*.

El propòsit d'Averrois sembla que és doble. D'una banda, precisar amb la màxima exactitud possible les relacions entre la filosofia i la religió, una problemàtica estrictament paral·lela a la que ocupava els pensadors cristians. De l'altra, restaurar el sentit autèntic del pensament aristotèlic enfront de les interpretacions d'al-Farabí i Avicenna, mentre mirava de reivindicar el paper de la filosofia contra els atacs d'al-Ghazalí. Pel que fa al primer punt, Averrois, i sobretot l'averroisme llatí, s'ha vist

associat amb l'anomenada *doctrina de la doble veritat*. Com que només uns pocs són capaços de comprendre les argumentacions racionals a favor de les veritats religioses, mentre la immensa majoria dels creients s'acontenta amb l'acceptació de la tradició religiosa en la interpretació senzilla, unes certes proposicions filosòficament correctes no podrien sostenir-se per la fe. Tanmateix, Averrois mai no va admetre que hi hagués dues veritats, ben al contrari, defensà sempre que religió i filosofia fan referència a la mateixa i única veritat sense contradicció entre elles. La filosofia pertany al món especulatiu, és un saber apodíctic; la religió correspon, en canvi, al món de l'acció que troba satisfacció, en l'àmbit teològic, amb arguments versemblants i probables.

La fe s'adreça a tres classes de persones: els científics, els teòlegs i els senzills creients, però la veritat s'ha d'explicar per la correcta jerarquia de les tres maneres de coneixement, el cim de les quals és la filosofia. Averrois no professà mai la tesi que les conclusions contradictòries poguessin ser simultàniament veritables. Raó i fe, religió i filosofia coincideixen, en tot cas, en el Profeta i reconeix, com a molt, la possibilitat de comprendre com a necessàries per a la raó algunes proposicions que, no obstant això, no admet per a la fe.

Pel que fa al segon punt, l'esforç per purificar Aristòtil d'elements aliens és del tot inequívoc, malgrat la innegable herència, doblement moral, del neoplatonisme i del corrent sufí. Averrois en-

tenia per filosofia primera el coneixement de Déu i d'aquelles substàncies separades del món sensible. A diferència d'Avicenna, orientat al vessant ontològic de la metafísica en fer del seu subjecte propi l'ens com a ens, Averrois insisteix en la dimensió teològica plenament congruent amb la seva interpretació immanentista d'Aristòtil i amb la seva concepció cosmològica de la divinitat. Sostenir l'eternitat del món, el moviment i la matèria, no és per ell contradictori amb el fet de la seva producció per Déu com a emanació d'un primer principi creador. Tot partint de Déu i del món com a úniques realitats, el filòsof conclou en una eterna i constant creació de l'univers que n'exclou qualsevol inici en el temps.

Respecte a la seva doctrina de l'enteniment, que l'escolàstica considerà típica de l'averroisme, el pensador va sostenir que tota intel·lecció humana és una participació en un sol enteniment agent. Comprenem perquè som partícips, d'alguna manera, de l'objecte comprès per la seva presència en nosaltres. Contradient la interpretació tradicional des d'al-Kindí i Ibn Tufayl, que feia de l'enteniment agent l'última emanació divina, és a dir, una substància separada de la matèria i també de l'ànima humana, Averrois parla d'un enteniment únic en tots els individus com quelcom que l'enteniment agent ha comunicat a les seves ànimes, i un enteniment material o hilar que es multiplica en els diversos individus d'una manera anàloga a com

la llum solar s'estén i s'escampa entre tots els éssers que il·lumina. Si l'home és capaç d'orientar-se amb saviesa envers el que constitueix la seva fi, la felicitat, sabrà conrear aquesta disposició de l'intellecte material, comú a tots els homes, per aplicar la seva capacitat reflexiva i endinsar-se en el camí de Déu. No obstant això, l'ànima, la forma del cos, només posseeix el material de les representacions de les quals extrau per abstracció els conceptes. La funció de l'enteniment agent és actualitzar les formes en la consciència humana i en el món sensible. L'enteniment agent és la causa eficient i formal del nostre coneixement. Quan la potència imaginativa humana es nodreix d'imatges per l'operació dels sentits, proporciona aquestes imatges a l'enteniment passiu o material. Les formes o essències, que existeixen potencialment en aquest material, són actualitzades per l'enteniment agent, de la qual cosa resulta que la consciència humana funcioni amb conceptes, judicis i inferències.

Monisme de l'enteniment, d'una banda, i adaptació de la doctrina hilemòrfica, de l'altra, sembla que es combinen en l'explicació d'Averrois quan sosté la unitat de l'enteniment possible en atribuir a la individualitat sensible de l'home un caràcter material i corruptible, del qual se segueix la negació de la immortalitat personal en negar, prèviament, la individualitat de l'element espiritual que hi ha en l'ésser humà.

Per tal de salvar la incompatibilitat de les tesis averroistes amb la doctrina cristiana, Siger de Brabant defensà la tesi de la doble veritat, abans esmentada, segons la qual hi ha una veritat religiosa i una veritat filosòfica, que seguiren una majoria dels defensors europeus de l'averroisme. L'Església va condemnar les tesis de la unitat de l'enteniment, d'una banda, i la teoria de la doble veritat, de l'altra, el 1270 i el 1277.

La filosofia jueva

Estretament lligada a la problemàtica plantejada a les escoles aràbiga i llatina, per bé que condicionada per la forta empremta de la seva tradició religiosa, la filosofia jueva començà a formar-se sobre les dades del pensament grec a partir del moment en què examinà la relació entre l'home i Déu a través de la llei amb un enfocament racional. Ho feu també des de la càbala, una saviesa esotèrica que es pretenia revelada per Déu a Moisès, transmesa oralment i recollida en el Llibre de la Creació (Séfer Yetsirà) i en el Zohar o Esplendor, arribats a Espanya a finals del segle XIII. Aquest darrer obeïa al corrent teosòfic amb concepcions pròximes a l'emanatisme neoplatònic, segons el qual Déu, com a unitat primària, és una realitat sense límits (*ein sof* o no ser) i la creació de l'univers a partir d'aquest il·limitat, una emanació de totes les coses que es manifesta en forces o substàncies intermèdies numèriques (sefirot), l'última de les quals és la matèria, per si mateixa principi del mal.

A la vora de la tradició pròpiament jueva, que en l'àmbit de la càbala conclou en una mena de panteisme nihilista pròxim a la gnosi, té lloc així mateix la recepció d'un seguit de doctrines procedents de la filosofia helenística i, en concret, de Filó d'Alexandria. És a dir, l'òrbita del judaisme hel·lenitzat, l'exègesi del qual era plena d'elements

platònics i estoics, que van influir en la comunitat cristiana d'Alexandria no menys que en la mateixa cultura hebrea.

Els primers noms del pensament jueu són els d'Isaac Israeli (845-940) i el poeta egipci Saadia (892-942). Israeli esdevingué cèlebre per la seva obra compiladora i per la seva definició de la veritat al *Llibre de les definicions —adæquatio rei et intellectus—*, que recolliria l'escolàstica llatina del segle XIII. Saadia centrà la seva reflexió al voltant del principi temporal del món com a punt de partida per elevar-se al Déu creador. Ara bé, les figures de més relleu en aquesta tradició filosòfica es troben al domini cultural de l'Espanya musulmana, que utilitza la llengua àrab com a eina de treball. Shlomo ibn Yehuda ibn Gabirol, citat també com a Avicebró (1020-1070), era de Màlaga, estudià a Saragossa i és conegut sobretot pel seu text *Font de la vida*, només conservat en les versions hebrea i llatina, per bé que l'original era en llengua àrab.

Una vegada més, assistim a la renovada presència de la influència neoplatònica superposada a la doctrina hilemòrfica per donar raó de l'univers. En el món, la matèria, graduada des de l'àmbit de les intel·ligències fins a l'ànima humana, és present en tots els graons de l'escala ontològica i és el constitutiu de la multiplicitat enfront de la unitat divina. De la forma pura que és Déu n'emana una sèrie successiva de forces, la primera de les quals és la voluntat com a font de vida i original impuls de tot

l'univers. Al seu torn, de la voluntat procedeixen la forma, sempre unida a la matèria en les substàncies creades; l'enteniment universal o intel·ligència de la qual emana l'ànima, i la natura, que hi té l'origen. Els éssers arriben a un superior grau de perfecció pel major apropament al principi suprem, és a dir, gràcies al major nivell d'unitat essencial, que els fa també més intel·ligibles.

És comprensible que una doctrina com aquesta havia d'impressionar favorablement uns certs pensadors cristians que apreciaven un univers descrit a partir d'una voluntat assimilable com a primera hipòstasi de Déu o com a Déu mateix, primer principi creador de tot. Guillem d'Aulvèrnia, Alexandre de Hales i sant Bonaventura són pensadors que recolliren aquesta perspectiva voluntarista, més compatible amb l'agustinisme que els inspirava que amb el naturalisme d'Avicenna.

El segon gran autor del corrent jueu, així mateix molt influent en el pensament del segle XIII, és Moisès ben Maimon o Maimònides (1135-1204), natural de Còrdova, on es formà en mitjans jueus i àrabs i en la lectura de la Bíblia i el Talmud. La irrupció dels invasors almohades al sud de la península Ibèrica el forçà a emigrar juntament amb la seva família, primer al nord-oest de l'Àfrica i posteriorment a Egipte. A la ciutat del Caire hi exercí la medicina i el comerç, rebé honors del sultà Saladí i morí a punt de complir els setanta anys sense haver tornat a la seva pàtria.

La seva obra més important és *La guia dels indecisos*, on indica amb aquest nom els creients que xoquen amb la religió a partir dels seus estudis, o també aquells que, sense dubtar de la seva fe religiosa, se senten perplexos davant de les expressions ambigües i les representacions antropomòrfiques de Déu i contingudes a les escriptures. Influït per Averrois, la preocupació principal de Maimònides fou conciliar la filosofia i la fe, tot havent centrat en Déu, igual que Averrois, l'objecte de la metafísica. Tanmateix, degut a la generalitzada presència del neoplatonisme en el conjunt de la tradició semítica, Maimònides no creu que Déu pugui ser conegut pel seus atributs positius i substancials i s'inclina per apropar-s'hi mitjançant el concepte de providència i, en conseqüència, per les operacions divines respecte de l'univers creat en el temps —enfront de la visió aristotèlica d'un univers i una matèria eterns—, tot insistint en la transcendència de Déu en relació amb totes les perfeccions predicables.

Maimònides defensava que l'experiència sensible i l'enteniment duen a afirmar la fe, a la qual reserva en definitiva l'última paraula en cas de conflicte amb la interpretació racional. En tot cas, la filosofia sempre ha de poder demostrar la possibilitat d'admetre les veritats revelades; val a dir que cap no és absurda des del punt de vista de la raó.

En relació amb el tema antropològic, sostenia que l'ànima racional és l'enteniment passiu o ma-

terial present en els cossos i perible com ell, si bé actualitzable per l'acció de l'enteniment agent, u i separat de tots els intel·lectes individuals. De fet, és la mateixa doctrina d'Avicenna, a la qual aporta, no obstant això, la correcció següent: la iniciativa del conèixer es troba no en l'acció de l'enteniment agent, com era habitual de pensar, sinó en la disposició humana, en variable mesura, d'una matèria preparada per rebre'n l'acció, provinent de l'esfera lunar. Tornat envers ell, l'home assoleix un cabal de saber que, després de la mort, s'haurà d'incorporar a l'enteniment agent, el seu origen, el qual sembla que reserva la salvació al savi, en la línia del més estricte intel·lectualisme.

Tota aquesta triple activitat de traducció, comentari i elaboració doctrinal d'obres procedents de la cultura hel·lènica va fer arribar a l'Occident cristià una part substantiva de la filosofia grega. Va permetre sistematitzar el pensament d'Aristòtil, només conegut fins al segle XII pels escrits de lògica, i enriquir el tradicional esquema del trívium i el quadrívium. La filosofia, gràcies a això, va aconseguir un contingut propi i va delimitar amb millor precisió el seu àmbit respecte a la teologia, mentre s'estaven obrint nous camins hermenèutics als tractats sobre l'ànima, la immortalitat, el finit i la contingència, temes que de seguida debateren les escoles dominica i franciscana a la plenitud de l'edat mitjana. Una plètora en què no solament se separa el que és temporal del domini teològic,

sinó que s'atorga a l'univers temporal un interès renovat. N'és testimoni l'obra de Joaquim de Fiore (1145-1202) i l'atenció a la natura per part dels estudiosos d'Oxford i per Albert de Bollstädt al camp especulatiu, així com per la floració de l'art gòtic al camp de l'estètica.

El segle XIII

El segle XIII representa l'autèntica culminació de l'edat mitjana a uns quants nivells. És el segle que coneix el màxim apogeu del poder papal i de l'Església en general, quan els pontífexs més representatius en la jerarquia catòlica —Innocenci III, Gregori IX, Innocenci IV, sant Gregori X— animen croades, reconeixen nous ordes religiosos i fomenten la vida cultural. Una vida que, així mateix, esdevé progressivament secular a través de les universitats que van apareixent. La creixent dimensió i empenta de les ciutats mercantils, a Itàlia i a Flandes, sobretot, afavoreix un actiu procés d'enriquiment i d'intercanvi d'idees, centrat en el París de Felip August, un lloc atractiu per a tots els homes interessats per la cultura, que empraven el llatí, en la forma relativament simplificada, com a eina de comunicació científica.

Innocenci III, papa entre 1198 i 1216, va fundar la Inquisició, va donar els estatuts a la Universitat de París i va confirmar els esmentats ordes de dominics i franciscans, al servei d'una ortodòxia que havia de combatre l'extensió de les heretgies. El context històric ve marcat pel permanent conflicte entre el papat i l'Imperi i pel llastimós contrast entre una prèdica religiosa moralment elevada i una pràctica usualment corrupta.

Les sectes herètiques de més relleu, càtars i valdesos, representaven, de temps ençà, la reacció violenta contra la immoralitat del clergat i la reivindicació de les virtuts de pobresa i castedat, totes dues durament maltractades. Els càtars, anomenats *albigesos* al sud de França, eren dualistes i recollien aspectes de la doctrina gnòstica, mentre que els deixebles de Pere Valdès feien èmfasi en la pobresa voluntària i en la lliure predicació de les escriptures. Quan va aparèixer l'orde de sant Francesc d'Assís (1181-1226), els seguidors del fundador tingueren problemes per llur semblança amb els valdesos, si bé el papat mostrà prou sentit comú per reconèixer la vàlua dels framenors, que patirien la primera crisi a la mort de sant Francesc.

En el segle XIII es consolida la burgesia a determinats punts d'Europa, com els Països Baixos, algunes ciutats del nord d'Alemanya —que ajudaren a crear la Lliga Hanseàtica—, unes certes àrees d'Itàlia i el nord de França. A Anglaterra, l'atorgament de la Carta Magna i l'inici de la Cambra dels comuns obre el procés que culminarà en la primera monarquia parlamentària. El segle de les catedrals gòtiques i del cicle literari d'Artur, Carlemany i els Nibelungs és també el de Frederic II Hohenstaufen (*stupor mundi*), un dels monarques més interessants, cultes i actius de l'edat mitjana; de Lluís IX de França, i d'Alfons X el Savi, de Castella i Lleó.

En l'ordre de les idees, l'escolasticisme arriba a la maduresa doctrinal i a una elaborada formalitza-

ció tècnica amb les grans figures d'Albert el Gran i sant Tomàs d'Aquino. A l'àrea britànica, la segona escola franciscana ajunta l'experimentalisme matemàtic de Roger Bacon i físic de Robert Grosseteste amb la metafísica de Joan Duns Escot. El fet més important de la filosofia del segle és la incorporació decidida de l'aristotelisme en la gran obra dels pensadors dominics. A pesar del recel del poder eclesiàstic en relació amb Aristòtil, basat en la falta d'adequació del seu pensament a la concepció cristiana del món, d'una banda, i en raó de la interpretació averroista del filòsof grec, de l'altra, l'orde de sant Domènec, des d'Albert el Gran, va denunciar l'averroisme com una deformació d'Aristòtil, alhora que en preparava la integració en la síntesi que durà a terme sant Tomàs d'Aquino.

Una de les primeres conseqüències doctrinals de la recepció de l'aristotelisme fou la gènesi de l'anomenat *averroisme llatí*. Alguns clergues de la Facultat d'Arts parisenca tractaren d'assegurar l'autonomia de la seva tasca filosòfica com a reflexió sobre el discurs racional, tot delimitant-ne el camp en relació amb l'àmbit de la fe. Una delimitació que també ho era de principis i mètodes. D'una banda, teníem l'ordre teològic sota l'autoritat dels pares i doctors de l'Església; de l'altra, apareixia la filosofia sota l'autoritat de la raó, la més perfecta expressió de la qual era l'obra del pensador per excel·lència, Aristòtil, i el comentador per antonomàsia, Averrois, que sempre havia defensat la unitat

de la veritat. No obstant això, segons Siger de Brabant, hom podia arribar mitjançant la reflexió filosòfica a determinades conclusions, com la unitat de l'enteniment i l'eternitat del món i del moviment, contràries a les veritats de la fe revelada. Del curs necessari de l'univers se'n derivava la superfluïtat de la noció de creació i el determinisme de les accions humanes sotmeses al cicle dels astres i de les constel·lacions, una herència directa de l'astrologia semítica. Tot seguint aquest rastre, Siger ensenyava que Déu no és la causa eficient de les coses, sinó només la causa final. El bisbe de París Esteve Tempier va condemnar quinze proposicions aristotelicoaverroistes el 1270 i dues-centes dinou més set anys després, referides sobretot a l'eternitat del món i a la negació de la providència, així com a les del lliure albir, la immortalitat de l'ànima i la tesi de la doble veritat.

Els anglesos, en canvi, parcialment seguidors del material científic d'Aristòtil, en particular la *Física*, no varen patir de la mateixa manera la polèmica antiaristotèlica. La tradició filosòfica i la teològica van deixar de banda allò autènticament aristotèlic i van assimilar millor el platonisme combinat amb una renovació de les ciències de la natura, com es veu clarament entre els fundadors de l'escola d'Oxford. Robert de Lincoln traduí les *Ètiques* d'Aristòtil cap a la meitat del segle, quan París ja disposava d'una traducció de la *Metafísica*, segons un text procedent de Constantinoble i

a Pàdua hi havia una versió llatina de la mateixa obra des del final de la centúria anterior. Bartomeu de Messina havia traduït l'*Ètica major* a la cort de Manfred de Sicília, mentre Willem van Moerbeke (1215-1286) treballava sobre el text grec i proporcionava a Tomàs d'Aquino la majoria de les obres d'Aristòtil que el filòsof dominic estudiaria amb profunditat. Això passava quan havia remès un xic la marea de prohibicions contra el pensador macedoni i es reconeixia la feina realitzada pels comentaristes i teòlegs. L'any 1231 Gregori IX havia renovat la prohibició, per bé que amb l'encàrrec que una comissió revisés els possibles errors en els llibres de física. És cert que un parell de vegades fou reiterada la condemna pels successius papes fins al 1263. Tanmateix, era massa tard per contenir l'auge de l'aristotelisme, integrat amb èxit en les *Summes* d'Albert i de Tomàs d'Aquino. L'aristotelisme havia penetrat arreu de les universitats com París, Oxford, Tolosa i Salamanca, i també en els grans ordes religiosos reiteradament esmentats, si bé en diversos graus d'acceptació, com més endavant veurem.

Albert el Gran

Albert de Bollstädt o de Colònia, com el coneixien els seus contemporanis, també anomenat *Doctor Universalis* (1206-1280), va néixer a Lauingen (Suàbia), de família noble, ingressà a l'orde de sant Domènec després d'estudiar les arts liberals i professà en les càtedres de Colònia —on un dels seus alumnes fou Tomàs d'Aquino—, Friburg, Ratisbona i Estrasburg. Entre els anys 1245 i 1248, fou *magister in sacra pagina*, és a dir, en teologia, a la Universitat de París. Hi va iniciar una àmplia labor erudita que comprèn comentaris als pares de l'Església, en especial a sant Agustí, i als pensadors àrabs i jueus. Provincial del seu orde i bisbe de Ratisbona, va desplegar una intensa activitat com a mestre i com a defensor de l'orde de predicadors, així com legat pontifici del papa Urbà IV. Comentador de quasi totes les obres d'Aristòtil, va escriure textos de lògica, física, matemàtica i, en l'àmbit teològic, un *Comentari a les Sentències* i una *Summa teològica*.

Albert és el primer autor que ha reunit i ordenat els materials procedents de l'aristotelisme en el marc de l'ortodòxia i ha delimitat amb precisió el camp corresponent al saber racional i filosòfic d'aquell altre que competeix a l'ordre de la teologia. Això és clar pel que fa a la seva convicció de la impossibilitat de demostrar racionalment els

misteris de la revelació cristiana. És cert que on la raó no arriba la fe pot dir-hi l'última paraula, però «és necessari», afirma Albert, «veure amb raons i sil·logismes quina és l'opinió que hem d'acceptar i defensar. Per tant, no parlarem del que ens ensenya la nostra religió, ni admetrem res que no pugui ser demostrat mitjançant un sil·logisme» (*De unitate intellectu*, 1). Així que es tracta d'operar dins de l'esfera de la filosofia amb l'eina de la raó i des de l'experiència, de treballar en el camp de la demostració sense confondre doctrines ni els principis teològics i filosòfics. Aquesta esfera ve representada exemplarment, segons Albert de Colònia, per Aristòtil, com ho era també segons Averrois.

Ara bé, Albert pensa que la raó filosòfica només pot procedir dels efectes a les causes, per la qual cosa el nostre accés racional a Déu ha de passar pel món sensible, amb la conseqüent prevalença de les proves cosmològiques sobre les ontològiques. Cosa que no és sorprenent si tenim present l'atenció que sempre li va merèixer l'estudi de la natura. En Déu hi resideixen les idees o raons de totes les coses creades, i això ens remet a una certa barreja d'elements aristotèlics i neoplatònics en la seva obra que fan pensar en una metafísica essencialista, en la mesura que se'n pugui parlar. En apropiar-se de la distinció provinent de Boeci i d'Avicenna entre la forma o essència (*quo est*) i l'existència (*quod est*), Albert distingeix l'essència específica de les coses independents i anterior a la realització en l'univers espaciotempo-

ral (*ante rem*) dels nostres conceptes com quelcom propi de la ment (*post rem*) i del que és individual com una concreció de l'essència (*in re*).

Tot seguint també l'aristotelisme en l'ordre antropològic, Albert s'inclina a favor del principi d'individuació per la matèria com a substrat de l'essència. «La matèria acompanya tot el que és una cosa determinada, ja que ella és la que, en les substàncies sensibles, ve determinada per la quantitat i per la qualitat sensible. Ni l'una ni l'altra es troben en la forma. Si les dues es troben en una substància composta de matèria i forma, ho fan a causa de la matèria» (*Metafísica*, XI, 1, 7). Preocupat pel problema de la immortalitat personal, exclòs en la interpretació averroista de l'enteniment agent, Albert de Colònia afirma el caràcter de l'ànima racional com la forma única del compost humà, com allò que, en donar vida al cos, és el timoner o pilot, per més que, en si mateixa, com deia Plató, sigui «esperit incorpori i sempre vida» (*Summa Theologica*, II, 12, q. 69). Albert el Gran és, realment, qui ha preparat el camí a la formidable tasca del seu deixeble Tomàs d'Aquino, però això no exhaureix la vàlua de la seva obra. L'influx d'aquesta obra, en la mesura que és deutora de la patrística i del neoplatonisme, anticipa orientacions posteriors de la mística a la baixa edat mitjana en la persona del Mestre Eckhart i altres autors del segle XIV.

Tomàs d'Aquino

Tomàs d'Aquino (1225-1274), nascut a Roccasecca, al nord de Nàpols, d'una família noble d'origen llombard, fou educat a Montecassino i a Nàpols, on va cursar les arts liberals. Ingressà a l'orde de sant Domènec el 1244, no sense haver sofert alguns conflictes a casa seva. Els comtes d'Aquino no miraven amb bons ulls l'ingrés d'un jove tan prometedor en un orde mendicant. Tomàs estudià a París entre 1245 i 1248, i després a Colònia, del 1248 al 1252, sota la guia d'Albert el Gran. Fou batxiller i lector a la primera d'aquestes universitats, rebé el títol de *magister theologia* i fou promogut a la càtedra corresponent, tot professant a diverses ciutats d'Itàlia que acollia la cort papal, com Anagni, Orvieto, Roma i Viterbo. Allí va conèixer l'hel·lenista Willem van Moerbeke, gràcies al qual aconseguí les traduccions d'Aristòtil realitzades directament del text grec. De nou a París, romangué a la capital francesa fins al 1272, en polèmica enfront dels averroistes de la Facultat d'Arts i dels agustins, que pretenien que el condemnessin. Aquest darrer any es traslladà a Nàpols, per dirigir els estudis teològics que el seu orde volia organitzar a la ciutat. Cridat, poc més tard, pel papa Gregori X per assistir al concili de Lió, morí a l'abadia cistercenca de Fossanova el 7 de març del 1274.

La seva àmplia producció comprèn el *Comentari a les sentències de Pere Llombard*, el petit i extraordinari tractat *De ente et essentia*, a més del *De veritate*, corresponents a la seva segona estada a París. Els *Comentaris* a Aristòtil abracen *Metafísica*, *Ètica*, *Política*, *De anima*, *Interpretació*, *Analítics posteriors* i *Comentari al «Liber de causis»*, a més del *Comentari* als tractats teològics de Boeci. Tots aquests textos són redactats durant la seva permanència a Itàlia i a les seves relacions amb Willem van Moerbeke. Cal afegir que a la mateixa època pertany la *Summa contra gentiles* (1259-1260). El 1265 comença la *Summa theologica*, inacabada a causa d'una experiència mística. Consta de tres parts i la deixà el 1273.

Teologia i filosofia

En l'obra considerable de Tomàs d'Aquino hi sorprèn i alhora impressiona el domini de la dialèctica que el du a argumentar d'una manera implacable contra l'adversari, sobretot a la *Summa theologica*, sense rastre aparent de la menor emoció i, certament, sense cap arrauxament, gairebé sempre amb un llenguatge merament formal. En l'ordenació i sistematització d'una gran part dels materials preparats pel seu mestre Albert, cal destacar la distinció rigorosa de les esferes teològica i filosòfica, la doctrina dels universals i la teoria de la llibertat de la voluntat, amarats d'una clara preocupació per tal de fer comprendre als seus contemporanis el ca-

ràcter autònom i independent, respecte del dogma, del pensament d'Aristòtil, tant com la seva concordança mútua. La posterior tradició filosòfica ha tendit a veure Tomàs d'Aquino com l'home de la gran síntesi i equilibri, però l'estimació per l'aristotelisme, en el seu temps, el situà en una rellisco-sa proximitat al materialisme avicennià i averroista. No endebades, la referida condemna del bisbe Tempier d'unes certes tesis aristotelicoaverroistes comprenia també determinades tesis de Tomàs allusives a la individuació per la matèria, la unitat de forma en l'home i la indemostrabilitat racional de la temporalitat de l'univers.

És característic del plantejament del nostre autor la distinció entre el món propi del saber teològic o de les veritats revelades i el saber filosòfic o de les veritats accessibles a la raó humana. A l'inici de la *Summa theologica*, Tomàs afirma expressament: «Com que la gràcia no destrueix la natura, sinó que la perfecciona, és necessari que la raó natural serveixi la fe.»[6] Diversament al tarannà, i també a la manera de pensar agustiniana, que partia de la comprensió de l'existència de Déu com a veritat creguda, per cercar després les raons de la creença, Tomàs entén que «la fe pressuposa el coneixement natural, així com la gràcia pressuposa la natura, i tota perfecció pressuposa allò que és perfectible».[7]

---

6 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.). *Suma teológica*. Madrid: BAC, I, q. 1, a. 8.

7 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 2, a. 2).

És a dir, les veritats estrictament teològiques o revelades s'han d'acceptar pel filòsof com a articles de fe, però allò que la raó humana pot conèixer sobre Déu —assumpte de creença, si es vol, si bé també de comprensió racional— no és un article de fe, sinó prolegòmens de la fe (*præambula fidei*). Per això Tomàs defensa al màxim les possibilitats de la raó filosòfica que, en tot cas, pot ensopegar amb veritats que li són inaccessibles o incomprensibles, però en cap cas no es veurà anul·lada o menyscabada per elles. La filosofia pot aclarir les veritats de la fe i pot també rebatre les objeccions contra la fe, si bé amb els principis de la mateixa raó que Déu hi ha infós com a autor de la natura humana. Quelcom que havia ja indicat l'apòstol sant Pau en parlar que l'ésser humà és apte per elevar-se des de les coses sensibles fins a Déu mateix (Rm 1,18-21). En paraules de Tomàs, «les criatures condueixen al coneixement de Déu com l'efecte a la seva causa. Així, la raó natural no pot conèixer de Déu més que allò que per necessitat li correspon com a principi de totes les coses existents».[8] Pot concloure en l'admissió de l'existència de Déu com a causa primera i principi necessitant, però no pot dir res, parlant per via demostrativa, de l'essència divina, un tema reservat als misteris de la fe. «L'enteniment humà no pot arribar, pel seu poder natural, a copsar la substància de Déu, perquè el coneixement del nostre intel·lecte, segons la vida present,

8 Aquino, Tomàs d'(1947 i ss.: I, q. 32, ad. 1).

comença pels sentits. I les coses sensibles no poden conduir la nostra intel·ligència a veure-hi la substància divina, ja que són efectes que no igualen la virtut de la causa.»[9]

Inspirat clarament en Aristòtil en reflexionar sobre el mateix concepte de filosofia, entesa com la saviesa suprema d'ordre racional, Tomàs la divideix en filosofia racional o lògica, filosofia real o natural i filosofia moral. Alhora reitera el triple mode d'abstracció assenyalat pel pensador grec en física, matemàtica i metafísica, amb la novetat que a la ciència de l'ens com a ens li pertoca, en estricta sinonímia, el que el filòsof dominic anomena *teologia filosòfica*. En primer lloc, experimentem l'univers sensible en l'extensió individual; tot seguit, considerem en l'extensió en general les relacions i aspectes quantitatius, feta abstracció de les determinacions individuals, i pensem, finalment, en pures determinacions i aspectes formals en contemplar l'ens comú a totes les categories que conformen el contingut de l'experiència humana. Així ens elevem a la ciència o filosofia primera, l'objecte de la qual és l'ens com a ens. «El nostre enteniment, que comprèn les coses materials per abstracció de les imatges, arriba, per mitjà de les coses materials considerades així, a algun coneixement de les coses immaterials.»[10]

---

9 Aquino, Tomàs d' (1967). *Suma contra los gentiles.* Madrid: BAC, I, 3.

10 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 85, ad. 1).

És a dir, Tomàs integra el platonisme cristià de sant Agustí en la seva teoria del coneixement, de base aristotèlica, mentre subscriu a la vegada la noció del bé com a *diffusivum sui* i la doctrina de l'escala de perfecció de l'ens en la triple dimensió d'ésser, vida i intel·ligència. En realitat, Tomàs d'Aquino reconeixia la discontinuïtat entre la manera de conèixer per la raó i la manera de conèixer per la fe revelada, però creia, com ho havia cregut la tradició neoplatònica, encara ben viva, que en la realitat no pot donar-se cap mena de tall entre allò que ve donat per la raó i allò que coneixem per revelació. El coneixement, diu Tomàs, té per objecte la totalitat de l'ésser i els seus principis més generals il·luminats immediatament i intuïtivament (*iudicia per se nota*) en prendre consciència de l'ésser.

Perquè el primer que cau sota la nostra consideració és l'ens, la percepció del qual va inclosa en tot allò que l'home aprehèn. Per això, el primer principi indemostrable és aquell del qual no es pot simultàniament afirmar i negar una mateixa cosa, la qual raó recolza en el concepte de ser i no ser. I sobre ell descansen tots els altres principis, com diu el Filòsof. I, com que l'ésser és el primer que se'ns dona amb la raó especulativa, així el bé és el primer que cau sota la raó pràctica.[11]

Si això és així, si el coneixement assoleix l'ésser, s'haurà de donar un àmbit comú a les veritats de raó i les veritats de fe. Alguna d'aquestes, com

11 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I-II, q. 94, ad. 2).

l'existència de Déu, haurà de ser accessible per via demostrativa racional. Convençut de la unitat del saber, Tomàs no concep una vertadera contradicció entre la raó i la fe, entén la compatibilitat de l'aristotelisme i la teologia cristiana com l'harmonia de la veritat revelada amb la veritat racionalment cognoscible. El mateix Agustí havia reconegut que els filòsofs pagans havien dit sovint coses veritables, i fins i tot ajustades al que la fe cristiana postularia. Calia que els filòsofs cristians reivindiquessin i, si era possible, milloressin tot aquest bagatge racional. Aquest era el propòsit central de Tomàs d'Aquino quan introduí Aristòtil i la seva epistemologia a tall de correcció de l'essencialisme platònic, com un imaginatiu i vigorós intent de salvar el sentit de l'afirmació ontològica en la relació amb les estructures reals.

En tot moment, Tomàs arrenca de la prevalença de l'afirmació ontològica. Hi ha un eco reiterat del doble enunciat d'Avicenna sobre la metafísica com la ciència de l'ens com a ens, i de l'ens com el primer que cau en la concepció de l'enteniment. Afirmar que la veritat existeix és afirmar que hi ha un ens, que existeix un ens sobre el qual es funda, que es revela en el pensar i que s'hi ajusta.[12] Certament no és evident per a nosaltres, abans de qualsevol demostració, l'existència d'un ens primer causa de tota entitat. Però sí que resulta evident per a l'home el judici afirmatiu de l'existència de l'ens,

12 AQUINO, Tomàs d'. *De veritate*, q. 10-12, ad. 3.

així com els principis de la demostració, la inexistència dels quals esdevé impensable.

Ara bé, de la metafísica avicenniana se'n derivava l'accidentalitat de l'ens a partir de la distinció del necessari i del possible, amb la qual cosa restava oberta la via medieval que hauria de conduir al racionalisme cartesià i a les seves derivacions posteriors. Tomàs, al seu torn, feu un gir al plantejament d'Avicenna en comprendre l'ésser com allò màximament perfecte, comparable a totes les coses com a acte —*ens est id cuius actus est esse*—, de manera que l'ésser esdevé el que és màximament formal de l'ens. L'essència es diu com a tal quant per ella i en ella l'ens ha de ser.[13] L'ésser, doncs, no és allò que rep totes les determinacions o perfeccions, sinó el que les dona, allò que, en conseqüència, resulta participat per les essències que assoleixen caràcter de potència respecte de l'acte de ser.

L'ésser, ens recorda Tomàs, «és el més perfecte de tot, perquè es compara amb totes les coses com a acte, i res no té actualitat sinó per tal com existeix i per això mateix és l'existència l'actualitat de totes les coses, incloses les formes».[14]

---

13 Aquino, Tomàs d'. *De ente et essentia*, I.

14 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 4., ad.)

Teoria del coneixement, metafísica i ètica

Des d'una sensibilitat molt afinada en relació amb les substàncies materials, igual que Aristòtil, Tomàs reivindica com a derivat de l'ens real el terme *essència*, allò que un ens és, sinònim del llatí *quidditas*. L'essència comprèn la forma i la matèria de les coses compostes, ja que abraça tot el que ve expressat en la definició de qualsevol realitat. Quan parlem d'essències especifiques —home, cavall, arbre, casa— d'un ésser és perquè les hem vistes per experiència realitzada en els ens concrets. Després, només per abstracció, aïllem la humanitat dels homes que coneixem, l'equinitat dels cavalls que haurem vist, i així de manera successiva, llevat que ens mantinguéssim en el més pur platonisme, que prenia aquestes abstraccions com quelcom anterior i fundador a les existències dels individus concrets.

Tomàs adapta la doctrina aristotèlica de l'hilemorfisme a la doble missió d'interpretar el dogma i comprendre la metafísica de l'ésser com a mitjà d'afirmar la contingència d'allò finit, així com les propietats transcendentals de l'ens. No solament la matèria i la forma, ans també l'essència i l'existència es troben entre si en relació de potència i acte. L'essència és en potència respecte a l'existència i la unió de les dues, o, dit altrament, el pas de la potència al acte, demana la intervenció creadora de Déu, ja que «abans de tenir llur existència, les

essències no són res, llevat, tal vegada, en la ment del creador, on són no criatures, sinó essència creadora».[15] Únicament en Déu l'essència és la mateixa existència com l'acte pur, que, per definició, és.[16] Ara bé, la constitució de les substàncies finites, en què, per cert, l'existència no és un accident de l'essència, sinó la seva actualitat, com l'acte ho és de la potència, exigeix la creació divina, contràriament a la doctrina aristotèlica, segons la qual on hi ha forma es dona realitat en acte, raó per la qual si la forma és tan indestructible, necessària i eterna com Déu, el seu univers exclou qualsevol creació i qualsevol intervenció divina activa en els afers mundanals.

La comprensió aristotèlica de l'ésser considerava l'*analogia entis* o predicació diversament significativa de l'ésser, si bé en estreta relació amb les categories i a tall de categoria lingüística fonamental predicable de moltes maneres i sostinguda en la substància o ésser per excel·lència.

Això impedia la distinció adient de l'ésser diví en relació amb l'entitat de les coses no divines i dibuixava un primer motor immòbil i plenament abstret en si mateix i a una infinita distància de l'univers de les coses materials. No tenia res d'estrany que el sistema d'Aristòtil semblés contrari a la fe cristiana, ho era realment i suscitava les reserves del cas, si no una oberta hostilitat. Tanmateix,

15 Aquino, Tomàs d'. *De potentia Dei*, q. 3, ad. 5.

16 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 50, ad. 2).

Tomàs havia estudiat a fons els textos aristotèlics en la traducció directa feta per Willem van Moerbeke. Es va adonar de la utilitat que amagava la doctrina d'Aristòtil, degudament adaptada per distingir l'ésser de les criatures i l'ésser de Déu gràcies a la distinció real d'essència i existència. Afinà la noció d'analogia tot afirmant que a tots els ens els competeix d'existir en una relació semblant d'una manera intrínsecament vària, l'anomenada *analogia de proporcionalitat*, però també hi ha una analogia d'atribució entre el creador i els ens creats, així com entre la substància i els accidents, ja que l'ens dels últims depèn de l'ésser dels primers.

Si Déu és l'ésser per essència, l'ens creat pren l'ésser de Déu per via de participació i totes les coses estructuren una jerarquia ordenada en funció de la seva major o menor participació en l'ésser diví, en qui resideixen, a més, les idees o formes exemplars dels ens creats.[17] Així resta salvaguardat el tema de la transcendència de Déu —*ipsum esse subsistens*— en relació amb l'ordre del món. Hom pot dir d'aquest últim que té ésser, si bé no és l'ésser, ja que el rep o en participa com a quelcom causat.

Tanmateix, encara que Déu és el primer en l'ordre ontològic, no ho és en l'ordre del coneixement humà. Aquest ordre comença per les substàncies compostes, amb les quals ens posa en contacte l'experiència sensible, perquè «l'enteniment humà

17 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 44, ad. 1).

que està unit al cos té per objecte propi la *quidditas* o naturalesa existent en la matèria corporal; i, per tal naturalesa de les coses visibles, aconsegueix fins i tot algun coneixement de les coses invisibles».[18] És a dir, el nostre enteniment coneix les essències universals en les coses concretes mitjançant abstracció des de l'experiència sensible duta a terme per l'enteniment actiu, que n'extrau i n'elabora coneixements de validesa universal i necessària. Si fem memòria de la polèmica dels universals, hauríem de dir que les essències són pensades com a universals per l'enteniment, com a predicables de molts individus, si bé existents en les coses singulars com individuades. Dit altrament, el que determina la naturalesa pròpia de cada individu no és la matèria comuna, sinó la matèria assenyalada o considerada sota dimensions determinades.[19]

Igual que les essències universals no subsisteixen fora dels ens individuals, sinó que únicament són reals en ells (*Summa contra gentiles*, I, q. 65), així mateix també cada ésser humà es distingeix dels seus semblants per l'especificitat corpòria que permet individualitzar-lo i conèixer-lo, ja que l'essència de les realitats corpòries es troba composta de matèria i forma. Bo i tenint present que la forma és l'universal, no pot estar el principi d'individuació en els ens naturals, com tampoc no ho pot estar la mera matèria o simple potencialitat, sinó la matè-

18 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 84 ad. 7).

19 Aquino, Tomàs d'. *De ente et essentia*, 2.

ria informada per la quantitat. En tot cas, «l'ànima humana és una forma que, acordada al seu ésser, no depèn de la matèria. Les ànimes es multipliquen, efectivament, segons es multipliquen els cossos. Però aquesta no és la causa de la multiplicació de les ànimes, raó per la qual no és necessari que, una vegada destruïts els cossos, hi cessi la pluralitat de les ànimes».[20] I això, més enllà del monisme procedent de l'aristotelisme àrab, perquè l'ànima és una realitat de naturalesa espiritual pertanyent a l'ordre d'allò intel·ligible. Precisament per aquesta raó, és apte per conèixer, a més de les coses materials, el significat intel·ligible de les coses sensibles. Tot just l'activitat específicament pròpia de l'ésser humà, entendre o conèixer per via intel·lectiva. Un procés que té lloc, com ha estat dit reiteradament, a partir de les essències abstretes d'allò sensible, per més que no podria per via racional, ni per la fe, elevar-se a la consideració d'allò suprasensible i diví, si no partís del seu autoconeixement pel mateix acte d'entendre, «on es posa de manifest perfectament la seva facultat i la seva naturalesa».[21]

En tot cas, «només coneixem Déu veritablement quan creiem que es troba per damunt de tot el que poguéssim pensar».[22] La intel·ligència engendra coneixement racional, la revelació proporciona la fe en els continguts del dogma que, de

20 Aquino, Tomàs d' (1967: II, q. 81).

21 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 88, ad. 2).

22 Aquino, Tomàs d' (1967: I, q. 4).

vegades, van més enllà de tota comprensió estrictament racional. Pel que fa a l'existència de Déu, indubtable objecte de revelació, Tomàs d'Aquino considera que es pot establir per la dialèctica sobre bases, per tant, racionals, i amb aquesta finalitat dedica les dues *Summes* a provar la demostrabilitat de l'existència de Déu. Tan erroni resulta creure que aquesta existència es pot conèixer directament i per evidència, sense passar pel món sensible, amb la qual cosa no admet l'argument d'Anselm, com creure que no es pot assolir si no és per la fe. Si bé l'existència de Déu és el contingut d'un enunciat evident per si mateix quant a ell mateix, el coneixement de Déu no és, respecte de nosaltres (*quoad nos*), evident per si mateix. Per aquesta raó, a partir de l'experiència d'allò observable, d'una banda, i de la reflexió sobre aquesta experiència, de l'altra, cal provar l'existència de Déu. No partint de l'ordre de les essències, la comprensió de les quals permetés passar de la causa a l'efecte, la demostració *quid*, sinó de l'efecte a la causa, podent determinar-la per la seva relació amb l'efecte, la demostració *quia*, tal com apareix en els capítols 12 i 13 de la *Summa contra gentiles* I i en les cinc vies ascendents que trobem a la *Summa theologica* I, q. 2, ad. 3. Els dos textos, amb l'explícita intenció d'arribar a Déu per la via de la causalitat sense introduir res aliè a l'argumentació sil·logística de l'aristotelisme, arrenquen de l'ordre creat i d'algunes consideracions del llibre VIII de la *Física* d'Aristòtil sobre el

moviment, per concloure en l'afirmació d'un primer motor immòbil, d'una primera causa incausada, d'un ens necessari per si mateix, d'un suprem valor que és alhora l'ésser màximament perfecte i d'una intel·ligència ordenadora suprema a la qual es remunta des de la consideració de la finalitat en el conjunt de la natura.

Els dos primers arguments, l'anomenada *prova cosmològica* i la *prova causal*, foren sistematitzats per Tomàs per primera vegada a l'àmbit de l'escolàstica, si bé Adelard de Bath coneixia el primer i Avicenna i Maimònides havien considerat el segon. *Prima et manifestior via*, anomena Tomàs l'argument cosmològic, que justifica el principi que «allò que es mou —o canvia— és mogut per altri» partint de la concepció actopotencial que hauria de remetre un ésser per necessitat immòbil i acte pur. La segona, extreta de la *Metafísica*, arrenca de l'observació d'un ordre de causes eficients, i de la consideració que res no pot ser la seva causa eficient i una regressió infinita de causes eficients és impossible, de la qual cosa es deriva la necessitat d'una primera causa incausada. La tercera prova, fundada en la relació entre el possible i el necessari, o en l'observació de les realitats contingents i en el principi que el contingent depèn del necessari, dedueix l'exigència d'una realitat necessària per ella mateixa i l'anomena Déu. La quarta via, inspirada en el llibre II de la *Metafísica* aristotèlica, postula, a partir de la reflexió sobre els graus de perfecció

existents, la convicció de quelcom més excels constitutiu de la causa de totes les coses i de la perfecció dels nivells inferiors. Finalment, la cinquena prova, procedent d'Averrois i de Joan Damascè, es refereix a l'ordre del món, a la finalitat per la qual totes les coses de l'univers van adreçades a un fi racionalment previst per un ésser al qual diem Déu.

El propòsit d'aquestes proves anava destinat, probablement, no tant a la conversió dels gentils, improbables lectors de les imponents *Summes*, com a proporcionar als membres del clergat unes eines racionals a fi de sostenir amb la major solidesa la predicació de la paraula de Déu als senzills creients. Tomàs d'Aquino cercava posar en relleu l'aspecte existencial de la metafísica que el duia a afirmar la realitat d'un ésser personal suprem deduït del conjunt de les vies *quod omnes dicunt Deum*. De fet, Tomàs pensava que Déu transcendeix l'entitat metafísicament concebuda i centra en un mateix nom o terme —*Deus*— el significat de la naturalesa divina com a suprema realitat que governa l'univers.[23]

Tanmateix, no és possible conèixer Déu de la mateixa manera que coneixem un objecte visible, un arbre o un elefant, dels quals tenim una visió o intuïció directa. Però sí que hom ha adquirit un cert coneixement racional de l'essència de Déu amb les proves *a posteriori*. Fins i tot continua essent més gran l'àmbit del que no coneixem sobre Déu, com havien defensat Plató, en el *Convit*, i el Pseudo-Dionís. És cert que hom pot parlar de com

23 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I, q. 13 ad. 11).

no és Déu, mitjançant l'anomenada *via negativa*, per l'exclusió d'unes certes característiques de tots o d'alguns éssers finits, com la corporeïtat o la mutabilitat, si bé sembla preferible la via positiva, encara que incompleta, d'apropar-nos a la naturalesa divina, mitjançant l'atribució a Déu, d'una manera eminent, de determinats predicats al·lusius als éssers finits com savi, bo, intel·ligent o viu, en sentit analògic. Així, Déu és l'analogat principal amb relació al qual s'han de comprendre els termes predicats.

Ara bé, Tomàs nega en aquest punt l'analogia d'atribució, perquè no vol reduir la divinitat a l'entitat tal com la coneixem en una experiència fàctica. En parlar de l'ésser, ens mouríem —cosa que es farà en el segle XVIII— en l'horitzó de l'objectivació pròpia de l'home i situaríem Déu com a primer analogat dels ens. Aquesta seria una manera de conèixer Déu segons la nostra estructura finita d'ens encara no alliberats de la determinació òntica en què se circumscriu l'àmbit de les coses mesurables. «El grau sobreeminent en què es troben en Déu totes les perfeccions no pot expressar-se altrament que per negació, com quan diem Déu *etern* o *infinit*, o per relació del mateix Déu amb els altres éssers, com quan diem *causa primera* o *summe bé*. En realitat, no podem copsar el que és Déu, sinó el que no és i la relació que hi guarden els altres éssers.»[24]

24 AQUINO, Tomàs d' (1967: I, c. 30).

Els conceptes metafísics són, per tant, proporcionalment anàlegs. Tot partint del nostre ascens vers Déu, causa primera de l'ésser finit, la nostra ciència metafísica ha d'afirmar que tot ens creat ho és en dependència de Déu. En relació amb nosaltres, Tomàs entén que sempre és primera l'analogia de proporcionalitat. A través d'ella, com a mètode, esdevé accessible l'ascens a Déu com a ésser infinitament perfecte, que en si mateix funda la interna possibilitat de l'ens finit. El mateix succeeix amb la noció transcendental d'unitat. Les bondats i les veritats múltiples inherents als éssers que ens ofereix l'experiència són anomenades com a intrínsecament pertanyents a elles mateixes segons una gradació proporcional. Tota multiplicitat exigeix ser explicada des de l'u, i la unitat proporcional del concepte *u* no explica l'univers, més aviat ens planteja el principi de quelcom que fonamenta aquestes proporcions. Ens demana que anomenem ens al fonament de totes les semblances de l'ésser finit i ens du a l'ascens a un primer analogat en què la unitat no sigui composició, sinó simplicitat; en què l'essència no sigui límit, sinó l'ésser mateix. Així, una vegada realitzat el descens metafísic, i teològic —suposada la revelació—, coneixem els ens finits des de Déu. Aquesta és, doncs, l'atribució —*respectus ad unum*— que hom reconeix en anomenar l'univers, en què coneixem veritats i bondats finites des del mateix Déu. No podem dir *ens* com diem *home* o *figura geomètrica*; sí que podem dir *ens ver-*

tader, *bo*, *vivent*, amb un sentit, ja que el que se'ns mostra a la consciència i a l'experiència sensible està realment travessat per un sistema de nexes, semblances, proporcions i harmonies. Cap metàfora no tindria el menor sentit si no hi hagués una real harmonia i proporcionalitat ontològica, cosa que ja van intuir els pitagòrics en reduir a proporcionalitat matemàtica allò que en realitat es funda en la consistència de les essències.

Tomàs d'Aquino pensava que la creació, segons ell confusament albirada per Plató i Aristòtil, era accessible a l'home, si bé no demostrable apodícticament, com un acte intel·ligent i lliure del creador, al marge de l'error comú als pensadors àrabs, que el concebien com una processió necessària de les coses divines. «Per tant, tot allò que Déu fa, ho fa fora d'ell mateix, perquè entén i perquè vol.»[25]

La raó humana no pot, en canvi, demostrar que l'univers hagi tingut un començament. Déu podria haver creat el món des de l'eternitat i, encara que l'acte creador, tal com existeix en Déu, sigui idèntic a la naturalesa divina, l'efecte extern d'aquest acte, l'univers, és pensable sense dificultat existint a partir d'un primer moment ideal del temps. Aquesta hipòtesi mai no ha estat racionalment provada, tampoc la contrària, per la qual cosa, en no poder comprendre una activitat creadora que transcendeix la nostra experiència, convé raonablement pensar la creació com «la mateixa dependèn-

25 «Per hoc igitur agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult». AQUINO, Tomàs d'. *De potentia Dei*, III, 15.

cia de l'ens creat en relació amb el principi pel qual és constituït».[26] Es deriva d'això que les coses i els ens creats depenen existencialment del seu creador d'una manera constant. Déu, per dir-ho així, sosté les coses i els ens en el seu ésser.

En el món creat, els éssers racionals estan destinats a la felicitat. Aquest és l'últim fi de l'univers, coincident amb la veritat.[27] Així com l'intel·lectualisme aristotèlic ha servit a Tomàs de fil conductor per estructurar una metafísica, una teoria del coneixement i una antropologia, a la qual incorpora elements platònics i agustinians, al camp de l'ètica hi reapareix també la tradició clàssica procedent ara de l'*Ètica a Nicòmac*, d'Aristòtil, reforçada per l'aportació d'Agustí, sobre la llei natural, que la presenta en la ment humana com una participació de la llei eterna. La vida natural de l'home és l'espai propi de les virtuts morals i intel·lectuals que adrecen la nostra voluntat cap al bé, que és el seu fi. D'acord amb aquesta visió finalista de la naturalesa humana, Tomàs entén que l'aspiració de l'home al seu bé és el que permet qualificar l'ésser humà, a diferència dels altres ens creats, com a capaç d'una perfecció consistent en el màxim exercici de la seva intel·ligència i que coincideix, alhora, amb la més elevada contemplació. Perquè entenem l'ésser per tal com tenim l'apetència d'ell. Per aquesta raó, la contemplació de l'ordre del món, diu Tomàs, és el

26 Aquino, Tomàs d' (1967: II, c. 18).

27 Aquino, Tomàs d' (1967: I, c. 1).

cim més alt de la destinació humana, la visió beatífica o el cel mes alt, en termes agustinians, envers el que tendeix l'ànima. Així, la recta voluntat anhela el bé, de la mateixa manera que la intel·ligència tendeix a la veritat.

L'home pot conèixer el camí que el guia cap a aquesta perfecció. No obstant això, com que la llibertat consisteix a escollir els mitjans que permeten assolir aquest fi, és indispensable, a més, una disposició estable o *habitus*, tendent cap al medi just que anomenem *virtut*, de la qual neix precisament la rectitud de la nostra voluntat. El lliure albir no desapareix per l'ordenació finalista del món, ni per la presciència divina o per la gràcia, que superposa una vida sobrenatural en l'home, gratuïtament donada, a la vida purament natural o humana.

Déu mou tots els éssers segons la manera de cadascú. En el món natural, mou d'una determinada manera els cossos lleugers i d'una altra els feixucs, a causa de la seva naturalesa diversa. Per la pròpia naturalesa, l'home té el lliure albir. Per consegüent, el moviment a la justícia que en ell ve de Déu, no té lloc sense un acte de llibertat, ans de tal manera Déu infon el do de la gràcia santificant, que al mateix temps inclina el lliure albir a acceptar aquesta gràcia en aquells que són capaços d'aquesta moció.[28]

Aquesta dimensió de la llibertat humana ens presenta el camí de la perfecció com una llei a

28 Aquino, Tomàs d' (1947 i ss.: I-II, q. 113, ad. 3).

seguir per tal d'assolir la nostra plenitud d'éssers amb plena consciència del que és bo, i no com una necessitat natural a seguir amb immediatesa. Certament, la voluntat va a l'encalç del bé en si que cerca rere tots els béns parcials. Ara bé, deprimida per la corporeïtat i finitud que li impedeix l'adhesió al sobirà bé en aquesta vida, la naturalesa humana busca la perfecció suprema per l'exercici de l'enteniment i per l'obertura del cor a la llei divina, el seguiment de la qual és funció de la gràcia, destinada a coronar la perfecció. A la nostra vida terrenal no hi veiem encara directament el màxim bé, la felicitat sencera tindrà lloc més enllà d'aquesta vida.[29] Mentrestant, cal afinar les nostres potències i optar pel que la raó ens ofereix com el nostre bé, o pel que ens atrau en l'àmbit del món sensible.

La rellevància de l'obra de Tomàs d'Aquino, en què el domini i la comprensió del pensament aristotèlic no té equivalent en cap dels antecessors, és del tot singular. A pesar de respectar el llegat del platonisme cristià de sant Agustí en una síntesi amb l'aristotelisme, el reconeixement de l'ànima com a forma substancial del cos i de l'ésser com a acte, així com les tesis referides a la indemostrabilitat de la temporalitat de l'univers, suscitaren la reacció hostil per una part dels teòlegs parisencs, de membres de l'escola franciscana i, fins i tot, d'alguns del mateix orde de predicadors, en particular entre els dominics d'Oxford. En haver admès

29 Aquino, Tomàs d' (1967: III, c. 48).

la forma substancial en l'home, la tesi va inquietar els que no podien concebre que la immortalitat de l'ànima, que encara no era dogma de l'Església, fos possible. En quasi coincidència amb la condemna del bisbe de París, Esteve Tempier, l'arquebisbe de Canterbury, Robert Kilwardby —dominic, per cert—, seguí l'exemple de la diòcesi parisenca i reiterà la condemna, referida en especial a l'hilemorfisme antropològic.

Tanmateix, la doctrina tomista guanyà nombrosos adeptes dins i fora de l'orde dominic amb prou rapidesa. A finals del segle XIII, la seva autoritat fou reconeguda amb el títol de doctor comú pel seu fundador i al començament del segle següent fou establert en un capítol general de l'orde a Saragossa el caràcter normatiu de les seves ensenyances. Canonitzat Tomàs el 1323, és generalitzada des del segle XV la denominació de doctor angèlic, ja aixecades les condemnes.

Amb Tomàs d'Aquino la filosofia del seu temps coneix una autèntica i profunda renovació. Va fer de l'ésser, a partir de Déu, l'acte d'existir en virtut del qual la seva operació consisteix, *ad extra*, a generar actes explicitables en les seves operacions pròpies —*operatio sequitur esse*— destinats a realitzar virtualitats a les ciències, a la moral i a la religió. La seva obra queda com un llegat important quant a sistemàtica teològica i filosòfica medieval i com a punt de partença d'una reflexió metafísica que arriba als nostres dies. L'encíclica *Æterni Patris*

(1879) de Lleó XIII va animar els filòsofs catòlics a inspirar-se en el pensament de sant Tomàs i desplegar-lo per tal de satisfer, d'alguna manera, les necessitats del món cultural modern.

La primera escola franciscana

La malfiança generada a l'univers llatí per les interpretacions de l'aristotelisme provinents de la tradició semítica cridà a un advertiment del papa Gregori IX als teòlegs de París el 1228, segons el qual havien d'ensenyar una teologia sense contaminació de la ciència secular i sense la filosofia que «adultera la paraula de Déu». A la primera meitat del segle XIII, Guillem d'Alvèrnia (1180-1249), bisbe de París en la línia de l'agustinisme, representa l'antecedent de la primera escola franciscana, en reacció contra els introductors de l'aristotelisme arabitzat.

El seu esperit i la seva orientació doctrinal responen al platonisme heretat de l'escola de sant Víctor, predominant a la Facultat de Teologia parisenca. Entre les seves notes, cal recordar: prevalença de la voluntat sobre l'enteniment, manifesta en Enric de Gant (1217-1293); una certa preeminència del bé sobre la veritat, i insistència en l'acció il·luminadora de Déu per causar el coneixement, mentre tendeix a definir Déu com llum increada i infinita. D'altra banda, en la immediatesa de l'autoconsciència esclata l'evidència dels primers intel·ligibles, principi del coneixement des de l'esmentada irradiació de la llum divina en l'ànima humana, la

qual és pensada en identitat amb les seves facultats i individuada amb independència de la unió amb el cos.

Aquest conjunt de doctrines, on es mesclen tesis agustinianes amb altres que són derivades del neoplatonisme àrab i de la corresponent translació a l'escolàstica llatina, constituí l'anomenat *agustinisme*, eix de la primera escola franciscana, que s'incorporà ben aviat al magisteri universitari en la persona d'Alexandre de Hales (1180-1245), primer *magister regens* a la càtedra de teologia de París i mestre de Bonaventura. La seva obra comprèn un comentari a les *Sentències* de Pere Llombard, i una *Summa universæ theologiaæ*, completada pels seus deixebles, mentre que ell arrodoní el mètode d'Abelard de la contraposició d'autoritats amb la introducció d'un tercer moment, la *resolutio*, solució o justificació de les objeccions.

Alexandre de Hales fou un dels primers autors medievals que tingué a l'abast la majoria dels escrits d'Aristòtil, si bé és notòria la preferència pels plantejaments platònics i agustinians, hereva dels victorins en la doctrina del coneixement i en la visió de l'univers com a participació del bé suprem. De tendència realista en la polèmica dels universals, va defensar la tesi de la composició hilemòrfica de totes les criatures. Segons això, l'ànima humana presenta un triple aspecte: l'enteniment material, és a dir, l'acte de l'home en el seu cos; l'enteniment en potència, pertanyent a l'ànima per tal com és

separable del cos, i, finalment, l'intel·lecte en acte, que li pertany, ja que, en certa manera, es troba ja separat del cos.

Bonaventura

Joan Fidanza de Toscana, més conegut en la tradició filosòfica per Bonaventura (1221-1274), és el representant de més rellevància al si de la primera escola franciscana. Havia nascut a Bagnoregio, prop de Viterbo; ingressà en l'orde de sant Francesc entorn del 1238; estudià a París sota el magisteri d'Alexandre de Hales, i fou professor a la mateixa universitat a partir del 1248, fins al 1255. Nomenat posteriorment bisbe d'Albano i cardenal (1273), fou present al concili de Lió el mateix any de la seva mort. Entre les obres, procedents de la seva docència universitària, destaquen el comentari a les *Sentències*; les *Quæstiones disputatæ* sobre el misteri de la Trinitat; el *Breviloquium*, un esbós de teologia, i, molt especialment, *Itinerarium mentis in Deum*, una de les seves darreres obres i més definitòries de la filosofia de Bonaventura.

La temàtica central en l'horitzó reflexiu de Bonaventura és la mateixa per la qual el seu directe inspirador, Agustí d'Hipona, havia mostrat una clara preferència: Déu i l'ànima. Tanmateix, el context de l'època, històricament penetrat d'elements escolàstics, plantejava al terreny filosòfic el problema de l'assimilació de l'aristotelisme i el de les relacions entre la teologia i la filosofia. Entén la primera com el coneixement de la veritat com a creïble, i reserva per a la segona la definició se-

güent: el coneixement cert de la veritat com a escrutable. Això situa el plantejament de Bonaventura en un àmbit de prevalença teològic, en la mesura que en cerca la justificació amb arguments racionals hereus de la tradició platonicoagustiniana. El seu mestratge, com la seva vida, és coherent amb el títol de la seva obra més citada, un itinerari de l'ànima envers Déu, en què la filosofia esdevé un instrument per tal d'assolir una vida superior, l'accés a la llum inaccessible.

Tot seguint l'esquema platònic dels nivells de coneixement, tal com apareix al llibre VI de la *República*, Bonaventura considera tres graus de potència cognoscent: la capacitat de visió animal o carnal, la intel·lectual o racional i la divina o contemplativa, amb el benentès que en l'home caigut hi ha una impossibilitat o insuficiència per a la plenitud sapiencial si no entra en joc la llum divina, sense la qual ni tan sols la raó podria ser entesa, i l'últim fi de la qual és la felicitat en la visió de la llum superior,[30] la unió extàtica i amorosa amb l'Altíssim. El seu horitzó és, per tant, una saviesa cristiana de caràcter contemplatiu i místic que pensa la vida de l'home com un camí ascensional cap a Déu. «L'ànima és creada per ser perfeccionada per la gràcia i és apta per a aquest fi en funció de la seva naturalesa.»[31] Déu és cognoscible per reflexió simple sobre nosaltres mateixos, ja que estem

30 Bonaventura. *II Sentències*, 10, q. 2.

31 Bonaventura. *IV Sentències*, 1, 1.

fets a la seva imatge, per la qual cosa podem parlar d'una connaturalitat del nostre coneixement en relació amb l'existència divina, per més que no exclou això la incapacitat humana per abastar una bona comprensió de l'essència de Déu. Agustí i després Avicenna, tot seguint Plató, havien insistit que només hi ha coneixement on l'esperit descansa en una realitat estable i idèntica a ella mateixa i Bonaventura afirma amb claredat que «la primera de les coses intel·ligibles és l'ésser suprem».[32] Tanmateix, Déu no és present a la ment humana si no és com a il·luminació subjacent i així fa possible el coneixement, per bé que imperfecte, com pertoca a la nostra condició d'éssers en camí.

En el coneixement humà hi ha una intuïció d'allò intel·ligible, certament confusa, que no respon a una elaboració des de la sensibilitat, com hauria dit Aristòtil. La llum que fa possible la comprensió natural ve de Déu i s'hi fonamenta la comprensió de l'ésser. Però no és el resultat d'una abstracció a partir de l'experiència, sinó conseqüència d'una il·luminació prèvia. En consonància amb el tarannà del fundador de l'orde, el que és sensible és en realitat, diu Bonaventura, un signe destinat a ser transcendit com a vestigi, ombra o imatge de la naturalesa divina, el sentit de la qual cal desvelar constantment.[33]

Bonaventura accepta l'argument anselmià dels conceptes de veritat i de bé, per la qual cosa la im-

32 Bonaventura. *Col. In Hexameron*, X, 18.

33 Bonaventura. *Itinerarium*, II, 11.

possibilitat de pensar que Déu no existeix resulta d'una manera immediata de la necessitat intrínseca de la seva existència. L'exemplarisme de l'autor fa del món com a totalitat un reflex de la bondat creadora divina, que exclou tota eternitat en si mateixa com a contradictòria. Hi ha una pluralitat de formes en els éssers creats i una esglaonada gradació des de la matèria inorgànica fins a les formes de vida superior. En l'home, hi admet l'origen del coneixement dels cossos per abstracció de l'experiència sensible, així com la composició hilemòrfica i la presència de les raons seminals en l'ésser en potència destinades a desplegar-se per la influència de l'ésser en acte.

Això explica un món sense consistència autònoma, incapaç de rebre res altrament que per multiplicació, la irradiació de la llum divina. Bonaventura registra tothora una sensibilitat, molt pròpia de l'escola franciscana, per a la comprensió de la naturalesa humana en congruència amb la gràcia. El món sensible mostra la petjada de Déu, l'ànima humana representa el centre d'aquest univers creat i el reflex especular de Déu, la seva veritable imatge. Tan bon punt l'home arriba, mitjançant la reflexió, a la seva profunda mateixitat, hi descobreix tant la llum divina com l'orientació de la natura i d'ell mateix cap a Déu. Aquest és el camí de la saviesa, conèixer per la ciència les raons universals que palesen la intel·ligibilitat del món, per elevar-nos, gràcies a la il·luminació de l'esperit més alt, al sa-

ber veritable o saviesa, consistent en el concret coneixement del creador com a raó exemplar de tot allò creat. Així, la natura i l'home són compresos adequadament en la visió de dependència respecte de l'Altíssim.

A l'obra de Bonaventura hi trobem, juntament amb l'específica espiritualitat de l'escola que impregna els escrits del filòsof i la fidelitat a la tradició de sant Agustí, una referència neoplatònica segons la qual, tal com ha senyalat E. Bréhier, «un ésser no és plenament el que és si no és en virtut de la conversió que el du cap al seu principi del qual rep les emanacions».[34] Una doctrina aliena a qualsevol influència de l'original ortodòxia cristiana continua present en els successors de Bonaventura en la càtedra de teologia parisenca Mateu d'Acquasparta (1235-1302) i John Peckham (1240-1292), tots dos oposats a la línia tomista. La força d'aquest corrent agafarà embranzida a la segona escola franciscana, i, en particular, en el pensament de Joan Duns Scot amb la doctrina del coneixement intellectual directe d'allò singular.

34 Bréhier, É. (1988). *Historia de la filosofia*, I. Madrid: Tecnos, p. 527.

La segona escola franciscana

La Universitat d'Oxford pot ser considerada, en certa manera, hereva de l'escola de Chartres, si més no per la cura de les matemàtiques i les ciències de la natura i per la dimensió humanística que integrava l'erudició clàssica i el respecte de la tradició agustiniana, dependent del platonisme i de la derivació neoplatònica. Hom pot parlar d'un cert perllongament del pensament del segle XII i, a la vegada, d'una anticipació o un anunci de la filosofia més moderna, lligada a un esperit positiu, naturalista i clarament intuïtiu.

En paral·lel cronològic a la gran síntesi de l'aristotelisme, el segle XIII mostra un remarcable increment de la recerca científica que arrenca del renovellat interès per la natura vista com a element del cicle creador diví. Sota la influència del neoplatonisme i amb l'atenció adreçada a les matemàtiques, el bisbe de Lincoln Robert Grosseteste (1175-1253) és el primer representant de l'equip universitari d'Oxford. Assolí el grau de canceller de la universitat i va escriure un conjunt de tractats sobre temes d'astronomia i de física, traduí del grec al llatí l'*Ètica a Nicòmac*, d'Aristòtil, i va redactar un seguit de comentaris a la *Física* i els *Segons analítics*. La seva obra de més relleu, originalitat i tam-

bé influència és *De luce seu de inchoatione formarum*. Hi explica la llum com a origen de totes les coses, com «la primera forma corpòria», que es difon arreu de manera que, des d'un punt lluminós donat, genera al seu voltant una immensa esfera lluminosa que únicament troba un fre en els cossos opacs o en el límit extrem del seu possible enrariment. Així la llum, la matèria més subtil en l'ordre del que és creat, és la forma originària de l'univers, constitutiva de les coses, quelcom que es genera a si mateix constantment i i es difon d'una manera instantània en forma esfèrica. A partir d'aquesta hipòtesi, Robert passa a retre compte de la formació de l'univers per la naturalesa expansiva de la llum, primera forma que Déu ha unit a la matèria en l'acte creador, claredat espiritual que és, així mateix, la font del coneixement i de la veritat.

Agustinià en l'antropologia i en la teoria del coneixement, Robert accepta la doctrina de la il·luminació i sosté que l'ànima intel·lectiva no es troba distribuïda en les diverses parts del cos —*non situalis*— i n'és independent. Contra la influència de l'aristotelisme, que no d'Aristòtil, és un decidit partidari d'un retorn al platonisme de sant Agustí, tot seguint el corrent de l'orde franciscà. En tot cas, pel que fa a l'àmbit de la física, les seves investigacions entorn de la llum representen una innovadora aplicació del mètode matemàtic a les ciències de la natura, on trobarà deixebles avantatjats.

Roger Bacon

El *Doctor Mirabilis*, així anomenat Roger Bacon (c. 1210-1294), va ser un d'aquests deixebles de Robert Grosseteste. Nascut a Ilchester (Anglaterra), va ensenyar teologia a París en companyia d'Alexandre de Hales i de sant Albert el Gran, fou professor a Oxford i membre de l'escola franciscana. Denuncià el menysteniment en què els parisencs tenien les disciplines com les matemàtiques i les ciències naturals, i redactà, a petició del seu amic Guy de Foulques, papa Climent IV entre 1265 i 1268, l'*Opus maior*. A causa de les seves idees entorn de l'astrologia judiciària, patí una acusació d'heretgia i una condemna de catorze anys per ordre del general dels franciscans. Lliure l'any 1292, que és quan escriu un compendi d'estudis teològics, va morir poc després, en data insegura.

Roger Bacon pretenia sistematitzar el conjunt del coneixement, reorganitzar la societat i posar la saviesa cristiana presidida per la doctrina agustiniana de la il·luminació com el seu fonament. El seu ideal era la unitat del saber, en nom del qual entén l'escriptura a tall de base de la teologia i creu inspirats per Déu els profetes de l'Antic i del Nou Testament tant com els poetes, sibil·les i filòsofs. De fet, la missió pròpia de la filosofia és, segons el seu criteri, servir a la teologia —*scientia dominatrix alia-*

rum— i superar les causes de la ignorància humana que havia comprovat i denunciat àdhuc en els docents de la Universitat de París. A aquest efecte, la doctrina de l'enteniment passiu i de l'enteniment actiu, interpretada via Avicenna, serveix a Bacon per donar raó del quart evangeli, segons el qual Déu és la llum de tot ésser que ve en aquest món. Si l'intel·lecte passiu és la nostra ànima, l'intel·lecte actiu la il·lumina com a substància separada; en realitat, Déu mateix i els àngels que ens guien.

Bacon té un particular interès d'integrar la ciència en el seu tradicionalisme teològic. «Hi ha tres vies del coneixement: l'autoritat, l'experiència i el raonament. Però l'autoritat no ens ensenya si se'ns dona per la raó allò que sosté […] el raonament no pot distingir el sofisme de l'argumentació a menys que arribi a la conclusió a través de l'experiència que la certifiqui.»[35] Partidari, per tant, del mètode experimental, considera, no obstant això, que la noció d'experiència s'ha de prendre en un sentit ampli. L'experiència externa com a mitjà de coneixement de la realitat natural, l'experiència interior, en la mesura que ens ve donada per la il·luminació divina, i constitueix el trànsit a la mística. En l'ordre natural, la prevalença de la ciència matemàtica fonamenta la certesa sobre la determinació quantitativa, perquè la natura està regida —anticipació de Galileu— per les lleis matemàtiques conegudes per l'experiència.

35 Bacon, Roger. *Opus maius*, VI, 1.

Tanmateix, sap prou bé que experimentar equival a posseir la tècnica que ens permet accedir al domini de les forces naturals, de la qual cosa es deriva la imatge d'un univers concebut com un conjunt d'ocults poders màgics que hauríem d'analitzar i controlar. Els seus estudis d'enginyeria i de física aplicada el dugueren a imaginar utensilis i artefactes mecànics que veurien la llum en èpoques futures.

En l'ordre espiritual, l'experiència interior suposa la influència directa de Déu, condició del coneixement humà, que en la història s'ha evidenciat en el saber rebut pels patriarques i profetes. Aquesta experiència espiritual, model de la sensible, pot dur l'home, ultra la vida virtuosa i pacífica en la gràcia de Déu, a l'èxtasi místic on el que és conegut ja no és expressable. L'obra de Bacon és la d'un escolàstic un xic atípic. Si, d'una banda, ha lligat el saber filosòfic a la teologia amb llaços encara més estrets que sant Tomàs, de l'altra, la seva valoració del mètode científic l'ha conduït a assenyalar els errors que frenen o barren el pas del vertader progrés i a reconèixer en les matemàtiques la condició prèvia a l'observació i a l'experimentació, base de qualsevol saber positiu i científicament segur.

La reforma del saber era tan sols una part de la reforma global de la vida humana. En fonamentar la nova ciència en l'experimentació, la matemàtica i la filologia, el seu projecte assenyalava les limitacions de molts escolàstics, entre els quals no figura-

ven els seus compatriotes Adelard de Bath i Robert Grosseteste, si bé el seu interès dominant era l'enfortiment de la cristiandat més que el sorgiment d'un corrent empirista per via filosòfica.

Ramon Llull

Encara més al marge de la clàssica literatura escolàstica, per bé que enquadrada, amb una certa amplitud de criteri, en la tradició franciscana, hi ha l'original figura de Ramon Llull (1235-1316). Nascut a Mallorca, després d'una joventut agitada, Llull decidí canviar de vida a partir d'una crisi espiritual al voltant dels trenta anys i dedicar-se a la vida religiosa i missional en terres d'infidels, on morí assassinat. Infatigable viatger per nombrosos països d'Europa, el nord de l'Àfrica i el Pròxim Orient (Palestina i Síria), tractà endebades d'obtenir el suport papal per a la seva empresa, que abraçava la fundació de centres per a l'estudi de les llengües semítiques, la reconquesta dels llocs sagrats i la lluita contra l'averroisme llatí. Tan sols en el primer punt va assolir l'assentiment del concili de Viena perquè la cúria romana i les principals universitats ensenyessin l'àrab i l'hebreu, però va fracassar a l'hora d'organitzar una gran missió als països no cristians i en l'extensió de les seves pròpies idees.

De les nombroses obres de Llull, les de més interès filosòfic són el *Llibre de contemplació en Déu*, d'inspiració agustiniana, l'*Ars Magna*, consistent en setze principis i una estructuració matemàtica, l'*Ars inventiva veritatis* i *Arbre de filosofia d'amor*. Cal considerar, en l'àmbit més personal, íntim i li-

terari, la *Vita coetanea*, en què presenta la situació espiritual de l'època i l'objectiu pràctic i polític de la seva filosofia, i el *Llibre d'Amic e Amat*, a més de la novel·la *Blanquerna*.

La pretensió de Llull era trobar una ciència general per a la totalitat dels sabers, a fi que els seus principis generals continguessin els principis de totes les ciències particulars, un problema ja present en Aristòtil. Tanmateix, la intenció de Llull procedia de la doble convicció que la fe podia ser demostrada amb raons necessàries i que era també possible estructurar un art combinatori de tots els termes senzills per tal d'atènyer per via sintètica les veritats de totes les ciències. Com els dialèctics del segle XII, emprava el raonament per a la defensa de la fe, mogut, en definitiva, per una inquietud de caràcter missional que el duia a convertir a la fe cristiana els sarraïns i tots els infidels. En el pròleg del *Llibre de demostracions*, Llull afirma:

> Ja que l'home, per la virtut de Déu, té el poder d'entendre, demostrar i rebre la veritat per raons necessàries [...] altrament s'hauria de seguir que Déu concordaria amb el que és menor i deficient contra el que és major i perfecte[...]. Ara bé, convenint Déu amb allò que és més gran i perfecte, si ha volgut i ordenat que en alguns homes l'error sigui destruït per la llum de la fe, quant més no haurà volgut i ordenat que ho sigui per l'enteniment il·luminat per la llum de la sobirana saviesa.

L'obra de Ramon Llull presenta un doble aspecte: racionalista i místic. Si la raó no sosté la creença, és inútil i també impossible convertir els infidels, un fi al qual s'adreça l'*ars inveniendi* o manera de descobrir la veritat, una mena d'alquímia mental que, de fet, es limita a classificar i combinar conceptes donats extrets de la lògica aristotèlica. Tot plegat, es fonamenta en la idea d'una *mathesis universalis*, a pensar des d'un fons racional les proposicions de la fe, les quals, per aquest motiu, haurien de permetre una deducció dels principis de la ciència general. La pressuposició de Llull era aquesta: si tota proposició és reduïda a termes i tots els termes complexos els reduïm a termes senzills, donada una llista o sèrie completa de tots, hom podrà obtenir, mitjançant la combinació de tots, totes les veritats possibles, una vegada trobats tots els termes mitjans possibles que uneixin qualsevol subjecte amb qualsevol predicat.

Llull partia, per via ascendent, de la sensibilitat i de la imaginació per tal d'elevar-se des de les coses materials i sensibles envers les coses espirituals. Però per via descendent estructurava una visió del món anticipació de l'optimisme de Leibniz, en permetre, en teoria, la deducció del sistema sencer de la realitat per l'esmentada combinació múltiple de la totalitat dels principis, una *via ad sciendum omnia*, capaç de facilitar i de controlar l'activitat de totes les ciències.

La filosofia de Ramon Llull respon a una metafísica d'arrel neoplatònica en què és perceptible el rastre exemplarista de l'agustinisme franciscà, segons el qual l'ésser creat no és altra cosa que la il·luminació de Déu. D'altra banda, la seva *ars generalis* serveix de preludi a l'art combinatòria de Leibniz i anticipa així mateix l'intent contemporani del càlcul logístic. No obstant això, el retorn a una filosofia en la fe i l'entrelligament de motius racionalistes matematitzants i àdhuc cabalístics contribuïren a difondre un cert escepticisme al seu entorn. Amb notòries excepcions, en tot cas, com Nicolau de Cusa i Giordano Bruno.

Joan Duns Escot

La màxima figura a la segona escola franciscana, en l'àmbit filosòfic, és Joan Duns Escot. Nascut a Duns (Escòcia) entorn de l'any 1265, ingressà en els framenors el 1278 i fou ordenat prevere el 1291. Estudiant a Oxford, amb William of Ware, i a París, on obtingué el grau de doctor, va exercir el magisteri a les dues universitats i temporalment desterrat de l'última per haver-se arrenglerat amb el papa Bonifaci VIII en el conflicte que enfrontava el pontífex amb el rei de França, Felip IV el Formós.

A Oxford va ensenyar teologia entre 1300 i 1302 i correspon al període anglès la redacció de la seva obra principal, l'*Opus oxoniense*, també citada com a *Ordinatio*, a més del comentari a les *Sentències* de Pere Llombard. El *Doctor Subtil*, com era conegut pels seus coetanis, és l'autor de *Quæstiones in metaphysicam* i d'un opuscle, *De primo principio*. Totes aquestes obres consoliden la influència de l'agustinisme dominant a Oxford, si bé amb un millor coneixement d'Aristòtil i amb una clara preocupació per l'ideal d'una ciència racional que derivava de la tradició matematitzant oxfordiana, a més, sense dubte, del criteri propi del pensador. Enviat a Colònia el 1307, Duns Escot morí l'any següent en aquesta ciutat, on descansen les seves despulles a l'església dels Minorites.

Sense que hom pugui pròpiament parlar d'una síntesi de l'agustinisme de l'escola franciscana i l'aristotelisme de la nova escolàstica tomista, la filosofia de Duns Escot ve definida per una aguda crítica d'aquesta darrera, mentre suavitza el seu agustinisme en agafar distància de la doctrina de les raons seminals al si de la matèria. En ell esdevé cada vegada més precisa i definida la distinció entre la fe i la raó. Tomàs d'Aquino havia referit el tema central de la filosofia a l'*ipsum esse subsistens*, és a dir, a Déu, en qui l'essència i l'existència s'identifiquen, però també a l'ésser com a actualitat de l'ens. Per a Duns Escot, en canvi, l'objecte propi de la filosofia és l'ésser com a ésser, sense cap determinació, mentre que Déu, objecte adient de la teologia, resulta accessible racionalment tan sols per tal com certament és ésser, però no com a entitat en si mateixa. D'ella no podem tenir-ne cap concepte en tractar-se d'una substància immaterial i intel·ligible, ja que el nostre primer horitzó ve constituït en les coses sensibles i mundanes. Referit a aquestes coses, el coneixement natural és segur, però no funciona quan es tracta de les realitats suprasensibles. El coneixement humà, que comença pels sentits, si bé per naturalesa ha estat creat per intuir l'ésser intel·ligible, només coneix d'allò real el que pot obtenir des de les dades sensibles.

Partint d'Avicenna, Duns Escot sosté que l'objecte de la metafísica és l'esser, una *intentio* en què totes les coses convenen. Ara bé, per tal que la me-

tafísica tingui sentit, cal que el seu objecte consideri la noció de l'ésser en l'últim grau d'abstracció, com allò absolutament comú o la naturalesa més indeterminada; per tant, el que se suposa en qualsevol objecte de l'enteniment. Era aquest el plantejament d'Aristòtil, que havia concebut el concepte d'ésser com la noció primera i fonamental, transcendent a totes les categories i determinacions genèriques. Comú, per tant, a totes les realitats existents, a tots els ens creats i a Déu, una noció semblant és, en conseqüència, unívoca. Si no ho fos, no seria possible conèixer res de Déu ni determinar atributs divins tot partint de la via causal des dels ens creats.

Déu és conegut no només en un concepte anàleg al concepte de criatura, sinó en un concepte unívoc a Déu i a la criatura. I per no disputar sobre el terme d'univocació, anomeno unívoc aquell concepte que és u de tal manera que la seva unitat és suficient per la contradicció, tot afirmant i negant el mateix d'allò mateix. És suficient també per constituir un terme mitjà en el sil·logisme de manera que hom pot concloure, sense fal·làcia d'error, que s'uneixen entre sí. (*Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2.)

En nosaltres hom pot donar un coneixement cert de l'ésser, el qual, com a predicable, designa sempre exactament el mateix, si bé la nostra noció sobre l'infinit i el finit, el creat i l'increat, serà sempre imprecisa i dubtosa per la condició de la nostra naturalesa deprimida de resultes del pecat

original. Ara bé, gràcies a la univocitat de l'ésser, tenim d'un bon principi un coneixement de Déu, per dèbil i imperfecte que sigui, que el seu ésser com a tal no té un significat distint del dels ens creats. Justament per això, assoleix sentit la prova de l'existència de Déu a partir de la contingència de l'univers, la tercera via tomista, en transcendir la sendera merament física en què conclouen les proves del moviment i de la causalitat en inferir un primer motor i una causa primera. La prova de la contingència té, en canvi, l'avantatge que ens permet passar de l'ens canviant del qual posseïm l'experiència a l'ésser necessari que té en ell mateix la raó de ser. Demostrar l'existència de Déu exigeix provar abans que es dona un ésser infinit, «una entitat real, única, primera, que no n'exigeixi cap altra abans d'ella» (*I Quodlibet*, n. 2).

En lloc de l'*ipsum esse subsistens* de Tomàs d'Aquino, Duns Escot veu en la infinitud el caràcter principal de la divinitat, el concepte que expressa d'una manera privilegiada la naturalesa intrínseca de Déu. Hom pot dir-ne que és el summe de tot el que existeix, la infinitud com allò transcendent a tot grau possible de perfecció que es contraposa radicalment a la finitud de tot el que s'ha creat. En aquesta línia, interessa observar la correcció feta per Duns Escot a l'argument d'Anselm. Una demostració *a priori* descansa en la identificació prèvia de la noció de ser o ésser amb la noció de Déu, el que en lògica s'anomena una *petició de principi*.

En aquest cas, faria derivar de la mateixa noció de Déu l'exigència que Déu sigui. Ara bé, com havia mostrat Avicenna, l'existència és extrínseca a l'essència; de la noció d'essència no és possible en cap cas concloure'n l'existència. No obstant això, «Déu és allò conegut que no pot pensar-se sense contradicció que existeixi quelcom major» (*Ordinatio*, I, 1, d. 2, q. 2). Tot anticipant-se a Leibniz, Duns Escot ha vist que el fonament de la demostració anselmiana és l'afirmació de la possibilitat de Déu, la seva no contradictorietat. Tot partint de l'ordre essencial del possible o efectuable, el subtil Duns afirma en el doble plànol essencial i existencial, per aquest ordre, allò suprem efectiu i real eminentment. La prova que existeix quelcom infinit pressuposa que la infinitud no repugna l'ésser, una proposició la veritat de la qual no és manifesta *a priori*. L'únic atribuïble a Déu *a priori* és l'ésser en general, un predicat ontològic comú a l'ens diví i a les criatures.

Per tant, la demostració de l'existència de Déu haurà de ser *a posteriori*, per un raonament dels efectes a la causa, per arribar a un primer ordre de l'ésser del qual prediquem la infinitud. Però no dels efectes com a realitats contingents i sensibles, sinó de llur possibilitat com a mer concepte, en una perspectiva essencialista que recorda, *avant la lettre*, les clàssiques proves del racionalisme europeu del segle XVII.

La comprensió del pensament escotista s'il·lumina en considerar la diferència entre el coneixement ple, que ens dona la notícia intuïtiva i un tipus de coneixement per representació i concepte que no atrapa l'objecte en si mateix d'una manera perfecta, l'anomenada *notícia abstractiva*. Diu Duns Escot: «Hi pot haver un coneixement de l'objecte que abstrau de la seva existència actual i hi pot haver un coneixement de l'objecte per tal com existeix i és present en la seva existència actual» (*Ordinatio*, II, d. 3, q. 9). Tenint present la nostra realitat d'ens en camí, destinats a la visió immediata de Déu després d'aquesta vida, la metafísica s'haurà de constituir en l'ordre del concepte o de la notícia abstractiva, i ser, per tant, essencialista, amb el benentès que la concepció del caràcter subordinat i funcional del saber conceptual o abstractiu pel nostre filòsof exclou la possible derivació envers l'ontologisme d'un monisme idealista que resultaria de no reconèixer la precarietat de la nostra relació cognoscitiva i la seva dependència de la teologia sobrenatural.

Sobre aquesta distinció de la doble funció intuïtiva i abstractiva del coneixement, s'hi funda la metafísica escotista, que empra amb generositat conceptes procedents de l'aristotelisme, per més que la seva doctrina de la matèria i de la forma s'allunya del tomisme, i, en certa manera, de l'agustinisme. Duns Escot fa una distinció entre l'universal com a *intentio secunda*, és a dir, considerat en la seva

universalitat, i l'universal com a *intentio communis*, una unitat primera a tall de mesura de totes les coses que pertanyen al gènere. Aquesta substància o naturalesa comuna és el fonament de la realitat dels individus i de la universalitat del concepte. En posseir una unitat pròpia i distingir-se de les notes individuants per una distinció formal *ex natura rei*, Duns Escot dona a l'universal més realitat de la que li concedia Tomàs d'Aquino. Referint-se a la substància diu així:

> Ella no és per si mateixa única amb una unitat numèrica, ni múltiple amb una multiplicitat oposada a aquesta unitat. No és universal en acte, a la manera com l'universal està en l'enteniment, ni és en si particular. Si bé realment no existeix mai sense alguna d'aquestes determinacions, així mateix no és ni una d'elles, sinó que les precedeix totes naturalment. I per aquesta prioritat seva natural és el *quod quid est* —la substància aristotèlica—, la qual és per si mateixa objecte de l'enteniment, i per si mateixa és considerada pel metafísic i expressada per la definició. (*Ordinatio*, II, d. 3, q. 1.)

A Tomàs d'Aquino la naturalesa o forma específica roman idèntica en tots els individus de la mateixa espècie i únicament es divideix per la quantitat. Joan Duns Escot entén, en canvi, que per cercar el principi d'individuació sense caure en l'averroisme cal donar a l'individu una determinació positiva i essencial, última realitat de l'ens, a la qual anomena, ell o algun deixeble pròxim, *hæccei-*

tas, un neologisme forjat per expressar la consciència del valor de l'individu. Vol subratllar que una entitat és el que és, com a tal individu i no un altre, no per la matèria ni per la forma o pel compost de totes dues, sinó com una «individuació de la forma, però no per la forma [...], ja que únicament són capaços d'existir els subjectes completament determinats per llur diferència individual, és a dir, els individus».[36] Pel que fa a l'abstracció, té lloc en el doble nivell de l'enteniment actiu, que separa la forma específica de la imatge sensible, on es troba en potència, i de l'enteniment possible, la funció del qual consisteix a comprendre revestint l'espècie intel·ligible d'universalitat i determinant l'acte de comprensió en un objecte o altre.

Lligat al tema de l'originalitat de l'individu, cal considerar la concepció escotista de la prevalença de la voluntat i la doctrina de la llibertat. Tot seguint la tradició de l'escola franciscana que atorga una certa preferència al bé, comunicable per si mateix, sobre la veritat, ja que en definitiva l'amor ens unirà a Déu amb una força més gran que la fe, el filòsof sosté una idea de la llibertat més voluntarista que intel·lectualista. És cert que en l'ànima humana la voluntat és un apetit racional, perquè opera en funció de motius nascuts a l'enteniment. Si les nostres idees ens determinen, nosaltres determinem primer la selecció que en fem. Si l'ente-

36 Gilson, E. (1952). *J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. París: Vrin.

niment és causa de volicions, és una causa sotmesa a la voluntat, ja que molts pensaments segons s'actualitzen gràcies al concurs que els dona la voluntat. Aquesta, com a acte primer, «és lliure per actes oposats. També és lliure de tendir, mitjançant aquests actes oposats, a objectes oposats i, a més, és lliure de produir efectes oposats» (*Ordinatio*, I, d. 39, q. 5, n. 15).

Déu és causa intel·ligent i lliure. Intel·ligència i voluntat són idèntiques en essència, la qual cosa funda la possibilitat de les coses creades. Com a intel·ligència, Déu coneix la seva essència en si mateixa i dona l'ésser intel·ligible a les essències finites: «la idea del món real no és altra cosa que el món intel·ligible, és a dir, el món en el seu ésser conegut» (*Reportata parisiensia*, I, d. 36, q. 29). Com a voluntat és causa primera i absoluta, principi de la contingència, però de cap manera inclinació irracional i cega. La creació és un acte de llibertat sense cap limitació per a l'acció divina. En depenen les idees per tal com Déu mateix les funda; fins hom pot dir que la voluntat, apartada de tota necessitat, és l'única causa de si mateixa. Duns Escot arriba a dir que «si Déu hagués procedit altrament, l'ordre que hauria pogut escollir hauria estat igualment just i savi, pel sol fet que ell l'hauria volgut, ja que la seva voluntat és sempre justa» (*id.*, IV, d. 1, q. 5). Per tant, també el bé, pel que fa a l'ordre dels ens creats, depèn de la sobirana voluntat de Déu, que l'ha fundat en la seva raó eterna.

D'això se'n desprèn, accentuada la noció d'omnipotència i voluntat lliure de l'Altíssim, un distanciament de la teologia respecte de la filosofia. Bo i tenint present que mai no assolim Déu si no és partint dels seus efectes, les demostracions de la seva existència són vàlides, si bé relatives. En els *Theoremata* hom diu que són àdhuc probables, però no concloents. Descartat l'argument aristotèlic del moviment, Duns Escot admet la prova de la causa eficient, de la causa final i dels graus de perfecció, i no creu que es pugui demostrar racionalment la immortalitat de l'ànima —això seria com desconèixer-ne la contingència—, si bé la seva certesa deriva de la revelació, la funció de la qual és regular les nostres accions pensant en la benaurança que esperem des de la fe en la paraula de Déu.

La filosofia queda, a partir d'ara, en l'àmbit d'allò que assoleix la raó natural, mentre que tot el que l'excedeix i és revelat competeix a la teologia, una ciència en la mesura que orienta el comportament, si bé no en la mesura que dedueix realitats *a priori.* Per tant, «la nostra teologia», diu el filòsof, «només tracta del que hi ha en la Bíblia i del que en podem deduir» (*Ordinatio*, pròleg, q. 3, n. 204). Una vegada admès que els filòsofs són els que han cercat la veritat amb la sola llum de la raó, és necessari col·locar pel damunt de llurs pensaments una metafísica entesa com a saber racional del creient teòleg. Perquè «els filòsofs afirmen la perfecció de la natura i neguen la perfecció sobrenatural. Els te-

òlegs afirmen, ben al contrari, aquestes tres coses: el defecte de la natura, la necessitat de la gràcia i la perfecció sobrenatural» (*Ordinatio*, pròleg, 1, q. 1, n. 5). Reflexionant des de la sola raó, els filòsofs mai no han pogut elevar-se envers la noció cristiana d'un Déu lliure, presos en la consideració d'una causa primera que, de fet, encadena una sèrie de relacions causals en l'univers, però al marge d'una intervenció lliure i immediata com la postulada en el Déu cristià.

L'afirmació de la univocitat de l'ésser i la teoria de la distinció formal, que hi descansa, fan pensar en una perspectiva ontològicament més existencial, des del realisme, que la de Tomàs d'Aquino, per tal com l'interès de Duns Escot apunta a la individualitat concreta més que a la universalitat abstracta. Les conseqüències del criticisme escotista es reflectiren en una nova valoració de la teologia, en la qual Déu és objecte voluntari del coneixement humà en relació amb la filosofia, en la qual és objecte natural i necessari. Tingué lloc un desplaçament de la teologia racional per una teologia de la fe com un saber més pur i més elevat. Esqueixada la síntesi entre ambdues formes de saber, restà obert el camí per abandonar Déu com a objecte d'investigació racional, i s'admeté que la natura, la raó, la ciència i l'activitat humanes esdevenien autònomes.

La crisi de l'escolàstica

El pensament del segle XIII havia mirat de resoldre el problema de les relacions entre la raó i el dogma, des del moment en què l'aristotelisme feu aparèixer la primera com un domini, no només divers, sinó en potència incompatible amb la fe. De l'esforç per distingir i concordar ambdós vessants nasqueren els grans sistemes escolàstics que culminen en el tomisme i en la filosofia de Duns Escot. Tanmateix, en aquesta última s'hi reconeixia el caràcter pràctic del saber teològic i la seva heterogeneïtat en relació amb el saber especulatiu, la qual cosa obria una escissió entre els dos dominis i potenciava una certa malfiança envers la metafísica i alhora una progressiva valoració de l'experiència. L'interès en el tractament dels temes filosòfics s'havia anat desplaçant cap a l'anàlisi del coneixement i la teoria de la ciència.

La societat medieval evolucionà a fons en altres aspectes. D'una banda, l'Occident medieval conegué un important auge econòmic; la consolidació de la banca i la política monetària esdevingueren rellevants partint de Flandes i la Toscana; el drama de la fam sacsejà la cristiandat; extingí les croades, i van néixer els ordes mendicants, no sense generar fortes tensions al si de l'església. Socialment i culturalment, la Universitat de París, cada vegada més nacionalitzada des del començament del se-

gle XIV, es feu ressò del conflicte entre la corona de França i el pontificat, que culminà en el cisma d'Occident, d'un llarg abast no solament temporal (1378-1418), en la disgregació de l'Imperi en més de tres-cents principats i en la consolidació de les monarquies europees. Durant aquest període la *via antiqua* del realisme aristotèlic i dels seus seguidors es contraposa a la *via moderna* o nominalista, de la qual tenim una mostra en Durand de Sant Porçan († 1333) i en Petrus Aureolus († 1322) i es manifesta amb una plena consciència en Guillem d'Occam.

Al marge, en certa manera, de les universitats, encara fortes fins a mitjan segle XIV, però no de la crisi de l'escolàstica que comporta el nominalisme amb el consegüent qüestionament del llenguatge tècnic dels teòlegs, és necessari parar atenció en les actituds i doctrines místiques més o menys desconfiades en relació amb l'especulació teològica tradicional. S'anava enfortint la convicció que la recerca filosòfica havia de tendir a l'abandonament dels temes propis de la ciència sagrada per centrar-se en l'estudi de l'univers intramundà i del seu corollari d'interessos jurídics i polítics i la seva renovada preocupació pel desplegament de la ciència i de les qüestions lògiques i semiòtiques, en les quals aquest període és prou fecund, així com de la teoria del coneixement.

Guillem d'Occam

Un dels últims grans filòsofs medievals i el més notable entre els nominalistes o terministes és el franciscà anglès Guillem (1300-1350), oriünd d'Ockham, al comtat de Surrey. Estudiant a les universitats d'Oxford i París, ensenyà sobre la Bíblia a la primera i comentà les *Sentències* de Pere Llombard a la segona. El 1324 fou cridat a Avinyó per respondre davant del papa Joan XXII de l'acusació d'heretgia formulada sobre uns aspectes de la seva obra. La resolució en contra seva el dugué a la presó entre l'any esmentat i el 1328. Fugit de la ciutat papal, marxà a Pisa, es col·locà sota la protecció del rei Lluís de Baviera, també enfrontat amb el pontífex, i, en oberta discrepància amb Joan XXII, a causa de la doctrina sobre el poder temporal de l'Església, Guillem redactà a Munic una sèrie d'escrits polèmics sobre la dignitat i la potestat papal i en suport de la posició imperial.

Guillem d'Occam, conegut com el «venerable iniciador» (*venerabilis inceptor*) de l'escola nominalista, redactà les seves obres de filosofia en el període del seu magisteri universitari, quan apareixen les seves concepcions centrals, en concret en els llibres de lògica *Expositio aurea super totam artem veteram*, en els *Quodlibeta septem* i en el citat comentari a les *Sentències*. A l'estada a Munic hi pertanyen el

Centiloquium theologicum, la *Summa totius logicæ* i diversos textos sobre temes físics.

Es considera el pensament d'Occam com el moment emancipador de la filosofia en relació amb el saber teològic i, en aquest sentit, com un herald de la modernitat. Tanmateix, sense negar la part de veritat d'aquesta valoració i el seu caràcter d'antecessor de la filosofia moderna, la realitat és quelcom més complexa. Occam defensava, amb Aristòtil, que la ciència ho és de les coses universals o generals, però en tant que l'universal suposa el que és individual. «L'universal», diu Guillem d'Occam, «no és pas produït, sinó que resulta de l'operació abstractiva, que no és altra cosa que una espècie de ficció» (I *Sent.*, 2, q. 8 E). El coneixement que se'n deriva només dona un nom que designa, com espècie i gènere, quelcom propi de la ment, és a dir, no està *extra animam*, sinó *in anima*, que aquesta percep confusament dels individus, úniques realitats de les quals és possible un coneixement en sentit propi (*Quodlib.*, I, q. 13).

Únicament el coneixement intuïtiu, o experimental ens dona notícia de l'existència d'alguna cosa, la inherència d'una cosa en una altra i qualsevol ordre de relació entre coses particulars. El que és evident és el que és immediatament experimentat, i així mateix tot el que es dedueix per via de necessitat. En conseqüència, Guillem d'Occam entén que

> La notícia intuïtiva d'una cosa és allò en virtut de la qual hom pot saber si la cosa existeix o no, i, per tant, si la cosa existeix, l'enteniment jutja d'immediat que existeix i la coneix d'una manera evident, a menys que vingui impedit per la imperfecció de la mateixa notícia [...]. La notícia abstractiva és aquella en virtut de la qual hom no pot conèixer amb evidència sobre la cosa contingent, si existeix o no. (I *Sent. Prol. Z*, 16-53.)

D'aquesta noció de coneixement intuïtiu que dona lloc a enunciats contingents, se'n desprèn la superfluïtat de qualsevol espècie que faci d'intermediària del coneixement. Per començar, l'universal és cosa de la ment, no hi és en la realitat sensible, ja que la mateixa realitat ha de ser, com a tal, present al coneixement d'una manera immediata si comporta el ple valor de veritat. A més, es tan inútil com racionalment il·lícit admetre més entitats que les necessàries en una experiència concreta, perquè la teoria ha d'aprendre a ésser austera i no multiplicar inútilment les raons explicatives. *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*. Des de Bertrand Russell, aquesta norma de procediment és coneguda com la *navalla d'Occam*.

L'univers no es troba en les paraules ni en les coses, sinó en les significacions d'una paraula o en les coses per tal com signifiquen alguna cosa. «L'universal és, doncs, una intenció singular de l'ànima, predicable de moltes coses, i és universal no per si mateixa o en si mateixa, sinó a l'efecte d'aquestes coses, ja que es diu universal per tal

com és predicable de les coses, i singular en tant que existeix en l'ànima» (*Summa totius logicæ*, q. 14). La funció significativa o *intentio* és la que defineix la consistència de l'universal i és un signe o símbol que permet reemplaçar en la proposició les coses que designa (*conceptus supponunt pro rebus quæ sunt indivisue*). Això vol dir la realitat «com el fum significa el foc, el gemec del malalt el dolor i el riure l'alegria interior» (ibíd.).

A partir de la noció de símbol, Guillem d'Occam edifica la seva lògica i la seva teoria del coneixement. El concepte, distint de la paraula, que és el seu signe extern, fa la funció de terme en la proposició mental i significa les coses individuals. Per tant, és un signe natural de les coses. Ockham exclou la hipòtesi d'una subsistència de l'universal com a tal en les coses, ja que això comportaria una identitat panteista de l'ésser i descarta igualment el formalisme de Duns Escot. Entenia que la distinció formal no seria una distinció real, bo i tenint present que la seva admissió implicaria un tercer membre entre l'ésser i el no-res. La distinció formal o de raó no és res més, dirà Occam, que una distinció real entre conceptes, i aquests són una qualitat de la ment. Per aquesta raó, «s'ha d'afirmar que en les criatures no hi ha una distinció formal, sinó que totes les coses que són distintes en les criatures són coses distintes» (ibíd., q. 16).

D'aquesta manera, el nominalisme, o terminisme, d'Occam es funda en l'afirmació de la identitat

d'allò indiscernible i en una dialèctica estrictament extensional de les relacions entre els inferiors i els superiors lògics. Els conceptes generals constitueixen una semàntica natural que ajunta els objectes individuals de diverses maneres i els distribueix en classes segons l'experiència directa d'allò individual. En referir tots els judicis a la realitat existent, en resulta que tota proposició és sempre contingent, es difumina la distinció d'essència i existència i la lògica, al marge de qualsevol significació metafísica, esdevé una ciència pràctica destinada a considerar les propietats dels termes i de les condicions de veritat dels enunciats proposicionals i dels raonaments. Els termes que miren les coses s'anomenen de *primera intenció*, els termes al·lusius a termes es diuen de *segona intenció*; els primers són els propis de la ciència, els segons corresponen a la lògica. Pel que fa als transcendentals —ésser, u, verdader, bo, bell—, són predicables els uns dels altres i signifiquen tant les coses designades per les paraules de primera intenció com les coses designades per les paraules de segona intenció.

Una propietat fonamental dels termes és la suposició, la referència dels termes a objectes diversos dels mateixos termes, que poden ser coses i persones, és a dir, realitats empíriques o altres termes. La suposició és, en definitiva, la substitució d'una cosa o, si volem, el fet de substituir alguna cosa en el lloc d'una altra, i, com a propietat dels termes, és la que tenen per tal de ser disposats substitutiva-

ment. Si prenem un terme per ell mateix, trobem la suposició material, p. ex.: «gat és una paraula», on el subjecte de l'oració ocupa el lloc de la paraula *gat*, considerada en la seva materialitat. En canvi, la suposició formal és aquella en què el terme suposa una altra cosa. Pot ésser lògica o senzilla, real o personal. La suposició formal lògica es dona quan el terme el prenem per referir el concepte —«gat és un concepte objectiu»—, mentre que la suposició formal real té lloc quan el terme és pres per la cosa. Per seguir l'exemple anterior, «el gat té quatre potes i miola». Un mateix terme pot ser pres de diverses maneres, però en tot cas els termes tenen només una suposició o una altra al si de la proposició, com un element seu.

A partir d'aquestes premisses, on l'enllaç demostratiu tan sols implica el lligam de les suposicions, la metafísica en resulta sobrera, ja que tota realitat transcendent a l'experiència no és assolible per via natural i humana. Tanmateix, Occam és ben lluny d'ésser un home descregut, ben al contrari, és un ferm creient que únicament nega la possibilitat de transformar en veritats demostrables el que no passa de ser una dada de revelació. En realitat, Occam volia situar la fe en un lloc privilegiat on no pogués sofrir atacs de la raó. Reiterà sense embuts que una existència només pot ser donada a la intuïció i mai assolida com a conclusió. Un coneixement intuïtiu de Déu no és possible a l'home en aquesta vida. Per la fe en la paraula de Déu revela-

da a la Bíblia, el cristià sap que Déu existeix i que ha creat l'univers. Ara bé, «els articles de fe no són propis de demostració ni conclusions, no són ni tan sols probables, ja que semblen falsos a tothom o a la majoria o als savis. Entenent per savis aquells que es confien a la raó natural, únicament d'aquesta manera s'entén el savi en ciència i en filosofia» (*Summa totius logicæ*, III, 1).

Si en Duns Escot la infinitud expressava la intrínseca naturalesa de Déu, per a Occam el predicat essencial de la divinitat és l'omnipotència. Tot apel·lant a la potència absoluta de Déu, en una via plenament fideista, abandona els arguments tradicionals per provar l'existència de Déu, considerats, com a molt, probables, però de cap manera racionalment concloents. El mateix s'ha de dir dels atributs divins i de la immortalitat de l'ànima. En mancar d'experiència sobre l'àmbit suprasensible, el que poguéssim dir d'aquests temes pertany a l'ordre de la fe. Una fe del tot exterior a la raó, que invalida la teologia com a ciència i considera els preceptes morals quelcom derivat de la voluntat divina i l'ordre del món com a lliure efecte d'aquesta mateixa voluntat a la qual devem obediència per raó de si mateixa.

Occam defensava també la univocitat de l'ésser, si bé en un sentit una mica diferent del que tenia en Duns Escot. La seva funció era explicar la possibilitat del coneixement humà sobre Déu, tal com es mostra en el *Tractat dels principis de teologia*: «A

Déu en aquesta vida no el concebem en si, ni en un concepte senzill que li sigui propi, sinó en un concepte simple comú, com ho és el d'ésser, o en un concepte propi compost, com el d'ésser primer, summe o altres de semblants.» El significat unívoc de l'ésser és l'intuïtiu i empíric. I, anticipant el racionalisme de Spinoza, Occam criticava la noció de causalitat final tot partint de la convicció que la uniformitat de les lleis comprobable en els ens naturals no permet provar-hi l'acció d'una causa final. En considerar la natura el domini propi del coneixement humà, canvia la valoració de l'experiència, oberta, a partir d'ara, a una àmplia llibertat de crítica enfront de l'aristotelisme. Una llibertat que es manifesta en la possibilitat de mons infinits, negada la determinació de l'espai absolut, i en la producció de l'univers des de l'eternitat.

La filosofia de Guillem d'Occam clausura, conceptualment, l'escolàstica. En aprofundir en el concepte de ciència, Occam és un testimoni de la complexitat del segle que li tocà viure i reflecteix la tendència evolutiva de la societat quan l'individu esdevé un element essencial del coneixement. En suprimir les essències en nom de l'absoluta omnipotència de Déu, restà afirmada la plena contingència de l'univers en la seva existència i en la seva intel·ligibilitat. Tot quedarà entregat a l'autonomia de la fe, no endebades Luter seguirà aquest camí, amb la qual cosa la teologia amb prou feines recorrerà al suport de la metafísica. Per la seva banda,

la filosofia enfilarà la sendera de l'escepticisme en declarar-se insolubles per la raó natural nombroses qüestions, al mateix temps que se'n renovaran els esforços per tal de comprendre racionalment el món.

La mística especulativa

La irrupció en l'univers llatí dels textos filosòfics de l'antigor encloïa, com s'ha referenciat, un abundant material procedent del neoplatonisme. Si bé, en termes generals, l'influx d'Aristòtil va desplaçar, a partir del segle XIII, la vigència del platonisme, en realitat mai no va arribar a suprimir-lo, sobretot a l'Europa central, on les escoles tomista i escotista assoliren un vigor limitat. D'altra banda, al costat de la filosofia present a les universitats, cal recordar l'espiritualitat monàstica, la qual, en una predicació en la llengua vulgar, exhortava a la conversió i a la perseverança en la fe als oients, quelcom que implicava una apel·lació al sentiment més que a l'intel·lecte.

Els esdeveniments exteriors com la prosperitat de les ciutats italianes del nord, el cisma d'Avinyó i la decadència de l'Imperi comportaren la pèrdua d'autoritat moral del papat i una lenta i alhora ferma erosió del poder imperial. Tot això desvetllava un cert mil·lenarisme, que es combinava amb la fatiga de les construccions sistemàtiques de l'escolàstica i tendia a orientar la vivència de la fe cristiana envers la pràctica; per tant, més aviat allunyada de l'especulació teòrica estretament lligada a la teologia.

Tanmateix, en una figura singular, el Mestre Eckhart (1260-1327), hi trobem una convergència del corrent místic amb una renovada metafísica ne-

oplatònica provinent de la tradició dominica i, en particular, d'Albert el Gran. Tot just a Alemanya els deixebles de sant Albert havien accentuat els elements neoplatònics i la seva influència no havia arribat a ser suplantada per la de Tomàs d'Aquino. Eckhart pertanyia a l'orde de sant Domènec i s'havia llicenciat en Teologia a París el 1302. Mestre a Estrasburg, on dirigí l'escola teològica, des de l'any 1320 va professar a l'Studium Generale de Colònia, on visqué les disputes teològiques de franciscans i dominics fins al punt de caure enredat en un procés d'heretgia que motivà l'apel·lació al Papa. Eckhart traspassà dos anys abans de la culminació del procés substanciat amb la condemna, per Joan XXII, de vint-i-vuit proposicions procedents de la seva obra.

El Mestre Eckhart representa, amb tota justícia, l'origen de la filosofia alemanya. Fou un dels primers autors que va emprar la llengua alemanya com a eina filosòfica. La seva especulació es remunta des de Tomàs d'Aquino fins a Joan Escot Eriúgena, Agustí i Plotí, amb una orientació molt propera al Pseudo-Dionís. Tot negant l'atribució de l'ésser a Déu, Eckhart entenia que el primer tan sols és predicable dels ens creats, ja que en Déu només s'hi troba com a causa, la qual, segons el vell principi neoplatònic, no ha de contenir res del que conté l'efecte. Així, per damunt de l'ésser, Déu és intel·ligència, pel filòsof el primer grau en l'escala de les perfeccions, quelcom que en altres

textos —*Quæstiones*— predica a Déu com a *puritas essendi* o l'ésser en la seva puresa, de manera que tot allò que és rep la realitat de l'ésser diví. L'autor vol indicar que Déu és més que ser, ja que, considerat en l'àmbit de l'*esse* —és a dir, el referent a tot allò creat—, Déu apareix com el que no és, i, en aquest sentit, com el no-res més enllà de qualsevol determinació. D'altra banda, la propietat radical de Déu és la unitat, la qual cosa permet distingir la deïtat, llum en si mateixa, de les tres persones divines, en la processió de la qual tenim l'atribut de l'enteniment en el Pare, del viure en el Fill i de l'ésser en l'Esperit Sant. Des d'una perspectiva semblant, la realitat de Déu és subjacent en el fons de totes les coses i en el fons de l'ànima humana. Si fora de Déu no hi ha res, tot el que existeix ha de ser mesurat per la relació amb l'Altíssim. En si mateix, per tant, l'ens creat és un mer no-res, però en la mesura que participa de l'enteniment, *tantum habet Dei, et tantum de uno, et tantum de esse*. Així, l'home, per trobar-se de veritat amb ell mateix, ha de tornar a Déu i abandonar el seu lligam a les coses creades per tal d'endinsar-se en l'abisme diví on brilla l'espurna (*scintilla*) de l'ànima o enteniment superior mitjançant el qual s'uneix a Déu com en Plotí ho feia l'ànima amb l'u.

La natura de l'ànima és la que havia formulat la tradició agustiniana i escolàstica: memòria, intelligència i voluntat. En la seva estricta racionalitat, l'ànima és la veritable imatge de Déu, el fons de la

qual és el punt en què tot ésser creat torna a trobar la unitat. Aquest és el fi de la vida moral: pel desarrelament i la renúncia a qualsevol determinació i finitud, anorrear-se en els seus límits i retrobar-se en l'amor diví, en plena independència i llibertat, en la nua pobresa de qui no sap ni pot ni té res. En morir en l'home tot allò que és propi de l'ens creat, pot néixer-hi la completa beatitud de l'Altíssim.

Eckhart representa i expressa, en la seva especulació, la desconfiança de l'època d'assolir la fe amb l'eina de la investigació racional. Ple d'un intens sentiment de la presència divina, preferia apel·lar a la directa relació entre l'ésser humà i Déu, sense perjudici de donar a la seva fe religiosa una fonamentació metafísica que fa de la vivència mística un antecedent de la filosofia de Nicolau de Cusa i troba una més propera continuïtat en els compatriotes Johannes Tauler (1300-1361), Heinrich Seuse (1300-1365) i en el neerlandès Joan de Ruysbroeck (1293-1381), un corrent que influirà en els «germans de la vida comuna» i en Tomàs de Kempis (1380-1471).

Amb anterioritat a aquests personatges i coetània del monjo calabrès Joaquim de Fiore, cal recordar Hildegarda de Bingen (1098-1179), una notable escriptora de música, poetessa i abadessa de l'orde benedictí, i mística, a la qual devem representacions sacres, misses i nombrosos textos sobre els evangelis. Filla d'una família noble, l'any 1136 esdevingué abadessa del convent on havia re-

but la instrucció i mantingué una àmplia correspondència amb Bernat de Claravall i les principals autoritats de l'època, com el rei Enric Plantagenet i la seva dona, Elionor d'Aquitània. Des de jove, sempre amb una salut precària, tingué visions de caire místic de les quals va donar testimoniatge escrit en tres llibres: *Scivias Domini, Liber vitæ meritorum* i *De operatione Dei.* Els textos van impressionar notablement Bernat de Claravall fins al punt que els va fer arribar al papa Eugeni III, el qual després de llegir-los va felicitar Hildegarda i la va animar a continuar escrivint, a més de donar-li permís per fundar un convent a Bingen, sense la tutela de cap monestir masculí, una inesperada novetat.

Pel que fa a les seves obres, cal recordar que l'autora va viure en un moment de floriment de la literatura religiosa i d'una certa efervescència cultural i social en què la dona té un protagonisme inusual. Pensem que a partir del segle XII destaquen per la vàlua literària i científica Clara d'Assís, Gertrudis la Gran, Margarida Porete i Caterina de Siena, entre d'altres.

L'obra més rellevant d'Hildegarda és *Subtilitates diversaron naturarum creaturarum*, que va redactar entre els anys 1151 i 1158. La publicació en el segle XIV ve presentada en dos textos, un llibre de medicina senzilla (*Physica*) i *Causæ et curæ* o llibre de la medicina complexa. El primer recopila coneixements de l'època referits a la botànica, la mineralogia i la zoologia, mentre que el segon in-

clou receptes detallades per tal de curar al voltant de dues-centes malalties que l'autora havia tractat a l'hospital del convent. Hildegarda tenia coneixements de física, dels principis actius de plantes medicinals a cavall d'una perspectiva holística del món, en considerar el paper de l'home en l'univers i utilitzar un concepte innovador, *viriditas*, o el poder de reverdir, aplicat tant en l'àmbit físic com espiritual. És notori també l'interès que té per la sexualitat, en cap cas referit en exclusiva a la procreació, ja que analitza expressament el plaer eròtic, tant de l'home com de la dona, i fa la primera descripció de l'orgasme femení i masculí tot assenyalant les diferències i les semblances de l'un i de l'altre.

Hildegarda fou la primera compositora de música sacra compromesa amb la reforma gregoriana i amb la defensa de la igualtat en dignitat de l'home i de la dona. El seu llegat inicià l'expressió feminista més prematura, malgrat la seva condició monacal. I les seves visions des de la infantesa, les nombroses teofanies sense èxtasi, va tenir cura de no explicar-les fins a la maduresa per tal de no caure en la probable denúncia de bruixa.

L'any 2012, el papa Benet XVI la va declarar santa i doctora de l'Església.

Conclusions

Tradicionalment, el context històric de l'edat mitjana ha situat la seva cronologia entre l'any 476, quan cau l'últim emperador romà a l'Occident, i diverses dates del segle XV, en funció dels diferents països europeus. 1492, a la monarquia hispànica, l'any del naixement de Lluís Vives i de l'arribada de Colom a l'illa de Guanahani, a l'hemisferi occidental; a França, com a Itàlia, la data habitual del tancament d'una era presa com a referència és l'any 1494, que assenyala la invasió de la península Italiana pel monarca francès Carles VIII; Anglaterra mostra, en canvi, una clara preferència per l'any 1485, el moment de l'accés al tron de la dinastia Tudor en la persona d'Enric VII, i Alemanya desperta més tard, ja que escull l'any 1519, quan l'emperador Carles unifica el tron del Sacre Imperi Romà i Germànic amb el d'Espanya i les Índies. Hom podria considerar també la caiguda de Bizanci sota el poder otomà el mes de maig del 1453, per bé que, per rellevants que poguessin ser aquests i altres esdeveniments, no semblen decisius per definir i diferenciar les grans etapes de l'evolució cultural humana. Cal anar més enllà i deixondir el més profund dels estrats socials i culturals per tal de comprendre el canvi de mentalitat general que permeti destriar l'època medieval al llarg de tots aquests segles dels temps moderns.

És ben cert que la idea clàssica de Roma com a paradigma de civilització no havia estat mai del tot abandonada, com ho evidencia l'acceptació del primat imperial formalment visible per la diarquia del papat i de l'Imperi. Si recordem l'anomenat *renaixement carolingi*, una revifalla cultural que tingué lloc al llarg del regnat de Carlemany (768-814) i dels seus successors durant el segle IX, ho mostra amb claredat. El rei franc s'establí a Aquisgrà i reuní una cultura cortesana sota el mestratge d'Alcuí de York. Aquest renaixement de la civilització anava estretament lligat amb el desenvolupament religiós i feu que l'Església quedés, a la pràctica, sota la protecció de l'emperador. El papa Lleó III, un súbdit de Carlemany, coronà el rei franc com a emperador la nit de Nadal de l'any 800, en una cerimònia que anticipava en un mil·lenni la de Napoleó Bonaparte per Pius VII a la França posterior a la Revolució. Això volia simbolitzar la continuïtat i la pervivència de Roma, una mena de recordatori que allò que havia aconseguit l'antiguitat romana no era una mera reminiscència de la nostàlgia, sinó quelcom que podia recrear-se de nou, el Sacre Imperi Romà. Tanmateix, la societat del segle IX es trobava mancada dels recursos administratius indispensables per mantenir un estat de l'envergadura del de Carlemany i tampoc no tenia els recursos econòmics per fer possible, consolidar i estendre el seu programa cultural. En tot cas, el punt de partença d'un millorament de les arts que, des del

romànic fins a la creació de les universitats, fou la prolongació de les escoles catedralícies i dels centres monacals, donà lloc al renaixement del segle XII, moment en què un canvi espiritual d'abast considerable fa de l'ús escrit i parlat del llatí la llengua franca d'una classe instruïda, formada principalment, si bé no en exclusiva, de clergues.

La laboriosa construcció de la *civitas christiana* es veuria sacsejada, entre altres xàfecs, pels moviments místics nòrdics i italians, que, sense voler un obert trencament amb l'Església, cercaven un retorn a un evangelisme pur. La ciutat terrenal havia de realitzar, en la mesura del possible, l'harmonia i la feliç plenitud de la ciutat del Cel. Aquest és un dels eixos de l'emblemàtic viatge del Dante a través dels tres regnes ultramundans. Un viatge des del pecat fins a la visió beatífica que simbolitza la renovació de l'ànima i la regeneració del món i de l'Església en el món. Un retorn a la vida pròpiament humana, fundada en l'excel·lència de l'esperit —arts, ciències, devoció i estudi— que unia el significat religiós i el mundà amb l'esguard adreçat al model de l'antiguitat, en el retorn al principi i en l'obra de Petrarca —*la mia Roma sarà ancora bella*— i, després, en els platònics florentins.

La valoració del món antic que havia fet Petrarca es va difondre durant el segle XV gràcies a Cola di Rienzo, Coluccio Salutati i la família Mèdici, entre d'altres. Poc abans de la caiguda de Constantinoble, Ambrogio Traversari dugué a Florència

la totalitat dels textos grecs de Plató, fins aleshores parcialment coneguts.

En l'ordre de la filosofia, l'escolàstica havia caigut en una permanent disputa entre tomistes i escotistes, l'esterilitat de la qual anava en directa proporció a l'adherència de cada corrent a la respectiva tradició especulativa. L'aristotelisme averroista propiciava un tarannà naturalista contra el qual lluitaren els membres de l'acadèmia platònica fundada a Florència per Cosme de Mèdici i continuada per Llorenç. Els platònics feien prevaldre l'exigència del renaixement religiós i rebien el suport dels papes humanistes al si d'una Església que sempre havia mirat amb una certa malfiança l'aristotelisme. Cap al final de l'edat mitjana, els nominalistes havien qüestionat el llenguatge tècnic dels teòlegs amb el resultat d'obrir una crisi antimetafísica fronterera amb un cert nihilisme especulatiu. Centrada l'atenció en la fe religiosa o en la mera experiència, s'anà perfilant el camí de la filosofia natural, d'una banda, i el fideisme, abandonada la recerca metafísica de Déu, de l'altra. La mística alemanya havia recuperat la teologia negativa del Pseudo-Dionís i l'occamisme havia sostret la dada de la fe a la fonamentació racional, amb el resultat d'orientar la reflexió filosòfica envers la cosmologia.

Entre els segles X i XI, el sistema polític predominant a l'Europa occidental fou el feudalisme, una conseqüència de la descentralització del poder polític vigent a l'Imperi romà. En difondre's el poder imperial envers la base on s'exercia de manera

efectiva un poder local, va tenir lloc la formació dels regnes germànics i, en concret, de l'Imperi carolingi, on, davant de la inexistència d'institucions estatals, els nobles laics o eclesiàstics al cap dels monestirs i castells esdevingueren els nous centres de poder.

La societat feudal començà a perdre estabilitat a partir del segle XIII, quan el naixement d'una classe de comerciants va refermar el poder dels monarques en fer amb ells causa comuna enfront de la indisciplinada noblesa. A la fi de la Guerra dels Cent Anys —de fet, en foren 118—, l'orgullosa i pesada cavalleria francesa havia estat desbaratada i vençuda per la més àgil infanteria anglesa a la batalla d'Azincourt, poc abans de l'aparició de la pólvora. En generalitzar-se'n l'ús, a la segona meitat del segle XV, el declivi de l'aristocràcia com a poder semiautònom enfront de la corona esdevingué del tot inevitable.

D'altra banda, l'edat mitjana occidental no va conèixer, de fet, més de dos gèneres literaris, l'hagiografia i la cançó de gesta. Els individus únicament tenien existència per llur participació en l'ésser de l'heroi o del sant. El canvi arribà en el segle XII, quan la presa de consciència individual és a la base del comerç, l'aparició concomitant de les ciutats i la creixent especialització dels oficis, la qual cosa genera una transformació mental i espiritual decisiva. Al costat del món del saber, les universitats, el món del fer, les corporacions d'oficis, ajuden a promoure una consciència alhora professional i moral

que mira al bé comú. El trànsit del segle XII al segle XIII i al segle XIV també ve donat per l'aparició d'un art gòtic amb importants aportacions per a l'arquitectura i totes les altres manifestacions estètiques. L'art religiós esdevingué, a Occident, cada vegada més descriptiu, tot reflectint els fets de Jesús i de les vides dels sants, mentre a Orient les icones volien expressar el silenci i la transcendència de Déu. El domini del clergat a l'ensenyança filosòfica, dominant al llarg de tota l'edat mitjana, donarà pas a nous ambients com les acadèmies italianes, a Florència amb els Mèdici, a Venècia i a Pàdua. Humanistes com Marsilio Ficino volen renovar els cristianisme mitjançant el retorn a la font originària, el platonisme. Una renovació que veia en la connexió entre la religió i la filosofia, tal com s'havia donat en el gran pensador d'Atenes. Nicolau de Cusa, hereu d'una triple tradició —cristiana, neoplatònica i científica—, cerca un accés racional al concepte de *coincidentia oppositorum*, en què pot mostrar com pot coincidir en una senzilla identitat la diversitat i l'oposició tan bon punt l'elevem a l'infinit. Som a les portes d'un nou univers, que anomenem Renaixement, quan l'home assoleix una posició central amb un tarannà ja no tan especulatiu o teorètic com ètic, entesa aquesta paraula en el sentit de dinamisme, llibertat, esdevenir i capacitat.

Tanmateix, ni el Renaixement ni la modernitat serien comprensibles sense l'edat mitjana. Aquesta és alguna cosa més que una època d'as-

similació conceptual de l'antigor grecollatina des d'un enquadrament bàsicament religiós. És cert que el rerefons mistèric de la mentalitat religiosa hel·lènica i hel·lenística va afluir al cristianisme no sense generar equívoques lectures del llenguatge paulí. Ens podem preguntar, amb plena legitimitat, si la racionalitat del pensament platònic —i, més encara, aristotèlic— s'adiu amb el fòrceps escolàstic del segle XIII o si tradueix correctament el difícil missatge de Jahvè a Moisès a l'Èxode 3,14. Però hi ha pocs dubtes que la reflexió iniciada per Agustí d'Hipona impliqui l'obertura a nous mons de coneixement i a nous horitzons filosòfics, malgrat la inicial hostilitat de la fe en relació amb la filosofia. Des d'Anselm i Abelard fins a Occam, la confiança en el poder eficaç de la investigació racional és prou evident, sense minva de la seva fe cristiana, sincerament viscuda. A pesar dels meritoris esforços dialèctics d'aquests dos primers pensadors, l'un i l'altre tenen clar que la realitat de Déu és més enllà de l'abast de paraules i conceptes. Als nostres dies, la reflexió filosòfica no pot deixar de banda la física o la ciència històrica i social, a més del condicionament econòmic. Els segles medievals vivien, en canvi, immersos en l'univers de la fe, el seu món immediatament donat. Això val igualment per a la tradició semítica, tant la jueva com l'àrab, i per a la cultura cristiana. A partir dels problemes plantejats, i en nom de les seves exigències, els pensadors medievals aportaran noves solucions als reptes fi-

losòfics fins al punt d'ultrapassar, després d'assimilar-la, la filosofia dels antics i fundar la filosofia moderna.

Per acabar, tres grans corrents de pensament recorren els segles medievals: la tradició platònica dominant a l'escola franciscana; la tradició aristotèlica, que recull l'aristotelisme expurgat de la interpretació materialista procedent dels àrabs, i el món riquíssim de la tradició semítica.

La primera tradició, d'una forta arrel espiritualista, venia de Plotí i del Pseudo-Dionís i presenta algunes d'aquestes notes: una certa preeminència del bé sobre la veritat, amb la correlativa prevalença de la voluntat sobre l'enteniment, tant en explicar la causalitat creadora divina com en definir la felicitat humana i el lliure albir; l'acció il·luminadora immediata de Déu pel que fa al coneixement i la definició de l'ésser com a llum i de l'ésser de Déu com a llum increada i infinita, i la identitat de l'ànima i de les seves facultats i una visió de les ciències i de la filosofia des d'un paper subordinat a la ciència sagrada.

La segona, representada per Albert el Gran i Tomàs d'Aquino, preponderant a l'escola de sant Domènec, plantejava l'acceptació de la filosofia, ja que l'home és racional, i, a la vegada, la consistència del realisme aristotèlic, que permet reconèixer l'ésser humà en la seva unitat amb el món sensible i contribueix a alliberar el pensament cristià d'algunes temptacions seculars. En Tomàs ja no es

confon la corporeïtat de l'home amb la caiguda ni hi ha el risc de suplantar la noció d'esperit, en la contraposició bíblica a la *lletra* o a la *carn*, pel món intel·ligible platònic. No només en l'immediat el coneixement sensible precedeix l'intel·lectual, sinó que solament s'arriba a l'abstracció metafísica travessant l'horitzó abstractiu propi del coneixement material. És a dir, la racionalitat de l'home, entesa com la seva aptitud per traspassar amb el saber metafísic l'ens mundà i ascendir a Déu com a causa primera, és per a Tomàs el que en diu *potència obediencial* de la naturalesa humana a l'efecte de l'elevació per la fe i per la gràcia.

Bibliografia bàsica

AOSTA, Anselm d' (1952). *Obras completas*. Madrid: BAC.

AQUINO, Tomàs d' (1882). *Opera omnia*. Roma: Leonina.

— (1947 i ss.). *Suma teológica*, 16 vol. Text bilingüe. Madrid: BAC.

— (1967). *Suma contra los gentiles*, 2 vol. Text bilingüe. Madrid: BAC.

BRÉHIER, É. (1988). *Historia de la filosofía*, 2 vol. Madrid: Tecnos.

CANALS, F. (1976). *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder.

— (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.

CIRLOT, V.; GARÍ, B. (2021). *La mirada interior*. Madrid: Siruela, 2021.

FLASCH, K. (2006). *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana*. Santa Coloma de Queralt: Edendum.

FORMENT, E. (2004). «Filosofía medieval», a: *Historia de la filosofía*, II. Madrid: Palabra, 2004.

GILSON, É. (1945). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Emecé.

— (1953). *La philosophie de Saint Bonaventure*. París: Vrin, 1953.

— (1964). *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Aguilar.

GILSON, É. (1965). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

GRABMANN, M. (1948). *El desarrollo histórico de la filosofía y lógica medievales del lenguaje*. Buenos Aires: Sapientia.

HIPONA, Agustí d' (1946). *Obras*. Madrid: BAC.

JOLIVET, J. (1959). *Arts du langage et théologie chez Abélard*. París: Vrin.

KOYRÉ, A. (1923). *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. París.

MARROU, H. (1938). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. París.

OCCAM, Guillem d'. *Opera philosophica et theologica*, 25 vol. Lovaina.

OSBORN, E. (1978). *The beginning of Christian philosophy*. Cambridge.

PANNENBERG, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme.

RÁBADE, S. (1966). *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid: CSIC.

RATZINGER, J. (1979). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

SARANYANA, J.-I. (2010). *La filosofía medieval*. Pamplona: Eunsa.

WEINBERG, J. R. (1974). *A short history of medieval philosophy*. Princeton.

XIRAU, J. (1946). *Vida y obra de Ramon Llull. Filosofía y mística*. Mèxic.

Sumari

Pròleg 7
Prefaci 17
Introducció 21
La patrística i Agustí d'Hipona 39
Agustí d'Hipona 45
Joan Escot Eriúgena 63
La formació de l'escolàstica 69
Anselm de Canterbury 77
L'escola de Chartres 83
Pere Abelard 87
L'escola de Sant Víctor 91
La transmissió semítica del pensament grec 95
Avicenna (Ibn Sina) 99
Averrois (Ibn Ruixd) 103
La filosofia jueva 109
El segle XIII 115
Albert el Gran 121
Tomàs d'Aquino 125
La primera escola franciscana 145
Bonaventura 153
La segona escola franciscana 159
Roger Bacon 161

Ramon Llull 165
Joan Duns Escot 169
La crisi de l'escolàstica 181
Guillem d'Occam 183
La mística especulativa 193
Conclusions 199
Bibliografia bàsica 209

El Renaixement i la modernitat no serien comprensibles sense l'edat mitjana. Els pensadors medievals aportaran noves solucions als reptes filosòfics fins al punt d'ultrapassar, després d'assimilar-la, la filosofia dels antics i fundar la filosofia moderna.

Salvador de Brocà ens presenta en aquest volum, tan suggeridor com suggestiu, un panorama general del pensament medieval convenientment equilibrat amb el seu context històric. Un text sintètic i escollit amb tot el que realment pot importar que sigui sabut per una persona formada en general, més enllà de l'especialista i acadèmic.

UNIVERSITAT ROVIRA i VIRGILI
[publicacions] urv