

apuntal

# CRITERION

*Revista Trimestral de Filosofía*

ANY I

NÚM. 1

## SUMARI

- P. MIQUEL D'ESPLUGUES: *La primera revista catalana de Filosofia.*
- P. J. PUIGDESSENS: *La decadència actual de la Filosofia.*
- C. MONTSERRAT: *La «Theologia Naturalis» de Ramon de Sabunde.*
- P. MR. BORDOY: *Les Escoles Dominicana i Franciscanes en «Lo Somni» de Bernat Metge.*
- J. TUSQUETS: *Posició de Ramon Lull en el problema de l'eternitat del món.*
- P. B. XIBERTA: *Butlletí d'Història de la Filosofia Medieval.*

### CRONICA

*De Congressu Philosophico Thomistico.*

## CRITERION

*Surt trimestralment i amb censura eclesiàstica, en fascicles d'un mínimum de 96 pàgs.*

*Els preus de subscripció anual són:*

*Península Ibèrica i Illes Balears. 8 ptes.*  
*Extranger. . . . . 18 francs*  
*Número solt, 2'50 ptes.*

*Adreçar tota la correspondència al*

*Sr. Director de «Criterion»*

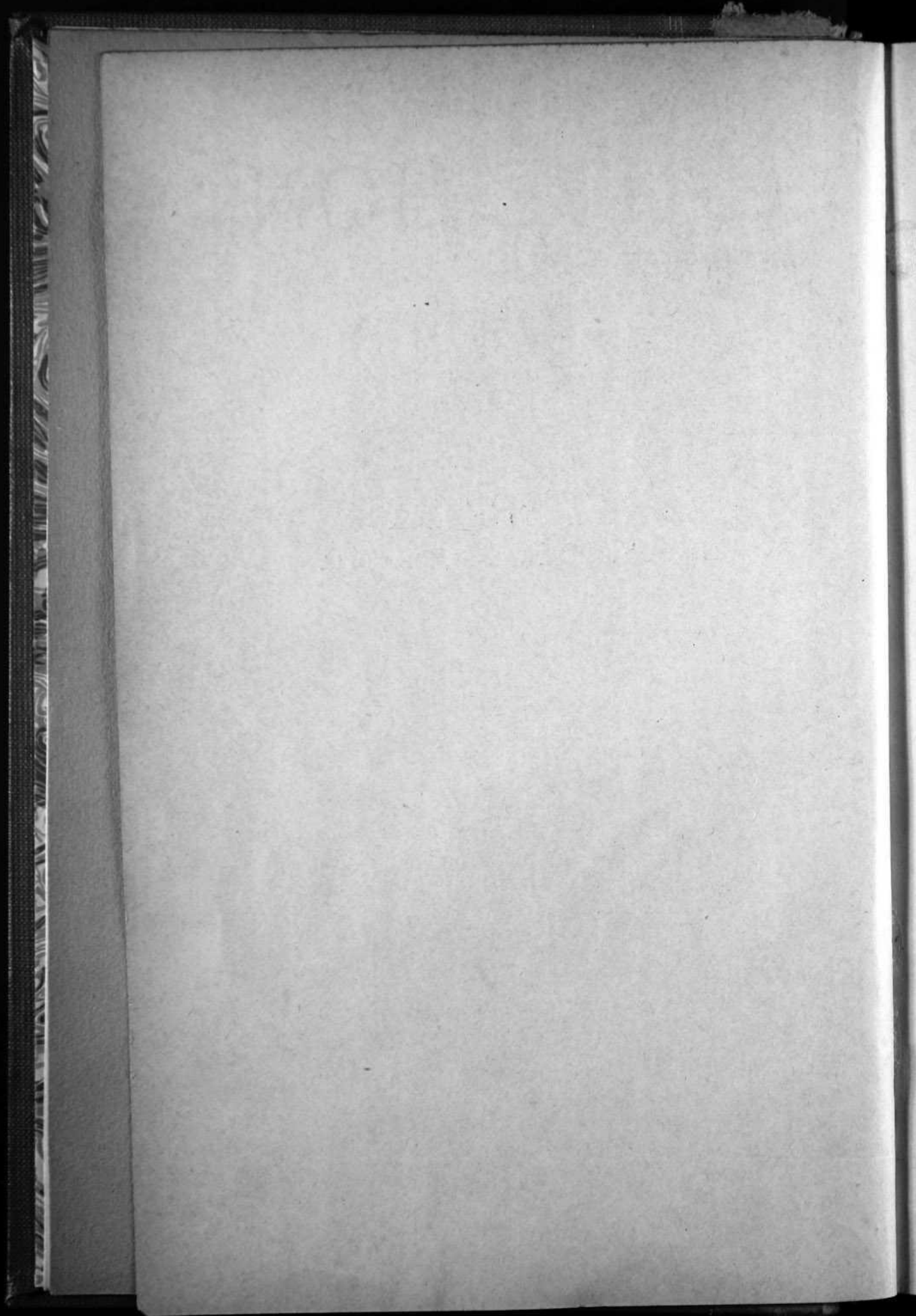
*Llibreria «Catalonia»*

*Plaça Catalunya, 17. - Barcelona*



# CRITERION

REVISTA TRIMESTRAL DE FILOSOFIA



# CRITERION

REVISTA TRIMESTRAL  
DE FILOSOFIA



VOLUM I

1925



REDACCIÓ I ADMINISTRACIÓ  
LLIBRERIA "CATALONIA"  
Plaça de Catalunya, 17  
BARCELONA

R. 100.042

80.



# CRITERION

## *Revista Trimestral de Filosofia*

*Any I*

*GENER-JUNY, 1925*

*Fasc. 1*

---

### LA PRIMERA REVISTA CATALANA DE FILOSOFIA

Encloent tot l'Univers en la immensitat de la seva Essència, presidint-lo des del cim, conservant-lo i guiant-lo cap a la consecució de ses finalitats transcendents, hi és DEU, Esser realíssim, creador de cels i terra, de les coses visibles i de les invisibles, reverber infinit del sens fi de perfeccions amb les quals Ell revestí les coses en treure-les de llur no-res.

Al cim de tot el món vastíssim del coneixement, tan vast, encara que no tan profund, com el de les realitats, s'asseu la Filosofia, coronant l'ordre del saber natural; és a dir, esguarant tota realitat, creada o increada, en les raons més altes a través de les quals els objectes, en tant que intelligibles, s'imposen a la ment de l'home.

Unicíssima en ella mateixa i sumament variada en relació amb les criatures, a l'acció de l'Esser per essència no s'hi sotrau l'acció o l'ésser més ínfims de l'Univers. La dita del Verb humanat: "No es mou una fulla de l'arbre, ni cau un cabell del cap en no volent-ho el Pare qui és en el cel", ultra una veritat revelada, és una evidència filosòficament irrefutable.

Així mateix cap zona de l'ordre dels coneixements, naturals o revelats, tampoc no es pot sotraure a la llum eminent de

---

\* Cal advertir que teníem compost aquest article des de primeries d'any. El disegni dels fundadors de la Revista era que sortís pel gener.

la filosofia. Sigui la que sigui llur condició i jerarquia, totes les ciències participen de la veritat o de l'error de les concepcions filosòfiques a través de les quals, conscientment o inconscientment en cada cas particular, els temes científics són enfocats per la intel·ligència dels humans.

Metafísicament, doncs, Déu és Esser dels éssers i Causa de les causes. I lògicament, la Filosofia és Ciència de les ciències, llum superior de tota llum jeràrquicament subordinada. Per això és tinguda com l'única veritable saviesa. I només a l'elegància insuperable dels hellens pogué acudir, per a designar una celsitud tan notòria, el bell mot de modèstia colpidora: *Philosophia*: Amor a la saviesa.

\* \* \*

Aquests darrers cinquanta anys Catalunya ha hagut de viure, per uns conceptes tan sotraquejada i pels altres tan atrafegada en la reconstitució d'ella mateixa, que no li ha vagat, apenes, de pensar en la reconstitució i endegament de la valor primària de tota cultura. Sobretot, no li ha vagat prou d'especialitzar-s'hi al nivell que ho reclamen la seva alta dignitat i la transcendència dels seus problemes.

Cert que sempre es donaren entre nosaltres conreadors meritíssims de les disciplines filosòfiques. Però no ha existit apenes, era natural que no existís sinó en estat rudimentari, una filosofia que, ultra ésser més o menys nostrada, tornés a emprar com a verb tramissor el nostre bell parlar.

---

El fet, però, que el començament de l'any coincidís amb la publicació d'altres noves Revistes—ni que fossin del tot diverses d'aqueixa—junt amb la forçada trigança de dos mesos amb què va haver de sortir la "Miscel·lània Tomista", obligà moralment a aplaçar la sortida fins ara. Es per això que el número tindrà bastantes més pàgines que de costum i valdrà per un número doble: gener-juny, com diu la portada. Anotarem, encara, que en dir "primera revista", cal entendre a la manera moderna, i amb caràcter d'universalitat. No esborrem, doncs, ni tan sols oblidem l'esforç monogràfic i fugisser de la "Revista Luliana".

La pàtria de Ramon Lull i d'Eximenis, els dos primers pensadors dins Europa que confiaren a una llengua vulgar els conceptes més alts de què és capaç l'humà intel·lecte, no podia oferir en son verb natural un òrgan adequat, per bé que humil, de l'expressió del seu pensament filosòfic i de l'intercanvi d'idees filosòfiques amb altres centres culturals de l'ample món (1).

Balmes, la valor filosòfica més gran de Catalunya als temps moderns, tot i ésser ètnicament tan català, ens parla sempre en la llengua que no és la d'Eximenis i de Ramon Lull.

Armat poderosament per ésser el gran filòsof de la Catalunya rediviva, Torras i Bages quasi s'hagué de limitar a ésser un polígraf universal, profund, meravellós, que no pot escometre cap qüestió sense elevar-la a les altures de la filosofia. Perquè és evident que, llevat d'algunes conferències i de la seva gran obra "La Tradició Catalana", inventari genial i revisió crítica del sentit ètic i racional de la raça, les circumstàncies i en primer terme els seus deures pastorals, no li comportaren de fer filosofia al nivell de ses capacitats meravelloses.

Al costat d'aquestes dues valors summes del modern pensament català, és clar que s'hi poden posar seriosos esforços per fer rebrotar a Catalunya una filosofia etnicisada, empalmant-la amb la d'edats pretèrites i del món sencer; però ni cap d'ells en particular ni tots en conjunt donen dret a parlar *stricto sensu* d'un moviment filosòfic dins la nostra terra (2).

\* \* \*

(1) "Lengua ciertamente grandiosa y magnífica la catalana (ens digué, a Barcelona mateix, Menéndez Pelayo) puesto que no le bastó servir de instrumento a los más ingenuos pintorescos cronistas de la Edad Media, ni dar carne y vestidura al pensamiento espiritualista de aquel gran metafísico del amor (B. R. Lulio), ni la bastó siquiera dar leyes al mar y convertir a Barcelona en otra Rodas, sino que tuvo otra gloria mayor aún y bien malamente olvidada por sus panegiristas, la de haber sido la primera entre todas las lenguas vulgares que sirvió para la especulación filosófica, heredando en esta parte al latín de las escuelas mucho antes que el castellano y muchísimo antes que el francés. (Discurso sobre Raimundo L.).

(2) Ultra els membres de la "Societat Catalana de Filosofia" que a partir del Dr. Turró, son Degà venerable, u per u es poden donar



No seria d'eficàcia, per a posar-ne els fonaments, la creació immediata d'una Revista exclusivament filosòfica, netament cristiana i amb encaix el més perfecte possible en la genuïna tradició de Catalunya? La seva aparició no podria ésser més justificada, puix respon a una necessitat evidentment insatisfeta. D'altra banda no faria nosa a ningú, no establiria competències amb ningú, no entrebancaria l'acció o els plans de ningú.

Serà així, i tothom ho veurà, que venim només a omplir aqueix buit: Que la pàtria de Lull i d'Eximenis, de Ramon Martí, de Sibiude i d'Arnau de Vilanova, de Balmes i de Torras i Bages, no segueixi més temps sense un òrgan humil, però seriós i documentat, del *valuós* pensament de Catalunya en les passades centúries, del *modest* esforç dels actuals conreadors d'aquella summa disciplina, i dels *corrents* principals amb què va oferint-se per tot el món el conreu de la filosofia en ella mateixa i en ses ramificacions d'ordre purament racional.

\* \* \*

Tot pensant-hi seriosament, vaig anar passant revista a un munt de coses, que sols podré donar condensadíssimes, curant d'exposar-les amb la mateixa transparent simplicitat amb què van desfil·lar per la meua consciència.

a) Un poble culte no es pot passar del conreu de la filoso-

---

com a citats expressament, ens cal esmentar els següents conreadors de la filosofia més o menys connotada de catalanitat: Sr. Bisbe de Lleida, Sr. Bisbe d'Avila, P. Ignasi Casanovas, (darrerament amb el mèrit, que Catalunya mai no li agrairà prou, de publicar les obres completes de Balmes) Mossèn Frederic Clascar, P. Rupert de Manresa, P. Ferran Maria Palmés, P. Francesc de Barbens, Mn. Carles Cardó, P. Josep M.<sup>a</sup> Dalmau, Joan Creixells, Carles Riba, J. Carreras Artau, Miquel Masriera, P. Antoni de Barcelona, Ramon Rucabado, Dr. Pau Rosselló, Cristòfor de Domènech, Eugeni d'Ors, J. Farran i Mayoral, Modest Bargalló. Voldrien els fundadors que es donessin per invitats a col·laborar, a més dels al·ludits, vivents, tots aquells qui, com J. M.<sup>a</sup> Junoy i Tomàs Garcés, esperits desperts i agudíssims, presten a la filosofia, nostra o universal, una atenció afectuosa.



fia. Tota cultura sense filosofia és una cultura acéfala; per tant, no és pas veritable cultura.

Cert que és un luxe de l'esperit, si més no, en tant que filosofia sistematitzada. Cert que, després del conreu de la ciència teològica a la llum de la raó i de la fe, el de la filosofia és la més aristocràtica de les formes que pot revestir la cultura d'un home i d'un poble.

Precisament per això no manca, no pot mancar en cap dels pobles de la terra, en possessió d'una cultura més o menys etnicisada, si s'ho val parlar així. Mentre manqui, doncs, a Catalunya, la nostra cultura serà deficientíssima. Llavors, un dia o altre caldrà fer filosofia més en gran que no hem pogut fer fins ara. Si comencem per crear l'òrgan, es desenrotllarà infal·liblement la funció, i vindran amb el temps els fruits copiosos d'ella.

b) Sembla evident, d'altra banda, que ha arribat per a Catalunya l'hora de la filosofia. Totes les altres valors són en marxa i es van refent. Era natural que la darrera fos la filosofia. "Allò que és primer en l'ordre de la intenció, és darrer en l'ordre de l'execució", diu Sant Tomàs, i parlant per ell el sentit comú. Que naturalment hagi d'ésser darrer, no vol dir que hagi de fallir. Un dia o altre, doncs, havia de tocar el torn a la filosofia.

Naturalment, és ara que li havia de tocar. La preparació esporàdica és molt més copiosa del que sembla. La "Miscel·lània Tomista" darrerament publicada en els "Estudis Franciscans" ha estat origen d'agradables sorpreses. Els dalers de filosofia (de filosofia ben sana i ben nostra, tan nostra com sigui possible, atès que ella és una valor essencialment universal) han aparegut molt més difosos del que semblava. "Cal, per tant, aplegar les forces disperses, perquè no es malmetin".

c) Dir que és l'hora, entre nosaltres, de la filosofia, és dir que som al moment dolç de fer filosofia cristiana. *Històricament*, gairebé és l'única filosofia que alena poderosa en la tradició

catalana. *Modernament*, Catalunya és la terra de Balmes; no ens cansarem de repetir-ho, tant més, com més ha pogut aparèixer en alguns sectors el partit pres de fer fonedissa o desvirtuar aquesta única valor catalana del XIX, filosòficament universal. *Actualment* no són pas molts els qui en professen d'altra. Es que, llevat dels Instituts, on la filosofia passa per les intelligències dels joves com un meteor amb sediments escassíssims; i tret de les Universitats, on l'absurditat dels plans d'ensenyança dels Estats llatins, majorment del nostre, té ignominiosament reduïda a mísera condició la més noble de les ciències, el culte intelligent de la filosofia es pot dir concentrat als cercles eclesiàstics, i d'una manera especial als Seminaris diocesans, Instituts religiosos i Universitats pontifícies. (Es donen certament excepcions honorífiques, entre altres les que acabem de constatar, però dissortadament no són pas copioses, ni de molt).

I bé; la filosofia que impera dins aquells medis és la filosofia cristiana; i aquests jaciments riquíssims de filosofia cristiana, no sols justifiquen, sinó que reclamen un òrgan que els valoritzi davant el món de la cultura, universal i pròpia.

d) Al costat d'aqueixa preparació valuosa de la Catalunya eclesiàstica, viva realitat que ja justifica i àdhuc fa necessària la creació d'un òrgan filosòfic, cal posar-hi el fet transcendental que per tots els indrets i estaments de les terres catalanes es rebran durant molts anys alenades i més alenades de la filosofia *perennis*—parlem dels clàssics grecs i llatins que són de tots els temps i del món sencer—, nacionalitzada però a través de la versió dels principals al nostre bell parlar.

Apar indubtable que, de resultes, es desvetllarà bastant entre alguns estaments nostres l'afició a la filosofia. Llavors, cal que el nèctar de la més abstrusa de les disciplines, dosificat amb profusió a través dels homes singularment representatius d'ella—hi comptem no sols els filòsofs pròpiament dits, sinó historiadors, poetes, polítics, oradors, etc., de l'antiguitat grega i romana, perquè tots duen grosses infiltracions de la filosofia dels

pobles respectius—no hagi d'ésser dut als llavis de l'esperit per intel·lectes indocumentats, els quals, ni que fos per situar-se, mai no hauran donat un cop d'ull al món vastíssim del saber més pur i més noble; món ple de meravelles, quin dubte hi ha?, però aixímateix tot ple de trenca-colls.

Quina tasca, per tant, més simpàticament cristianitzadora i de més genuïna catalanitat que anar dient, amb summa amplitud de visió ben documentada, el mot orientador cada cop que a glòria de les lletres catalanes i elevació del nivell cultural de Catalunya, surti de la premsa un nou volum d'aqueixa fundació, gloriosa amb el nom del primer dels nostres clàssics medievals?

No es digui que els pròlegs de cada volum ja omplen aqueixa funció nobilíssima. Hi contribueixen, però no l'omplen. Omplir-la demana molt més del que consenten una seriosa introducció de crítica textual, amb unes quantes dades històriques més que no pas filosòfiques. Modestament, però a consciència, és el que ens proposem cada cop que surti un volum de la dita fundació.

Adhuc suposant, però, que els nostres designis en aqueix punt resultessin inferiors a la realitat, mai no fóra de més un nou òrgan projector de llum fixa sobre aqueixes altes valors culturals del llinatge: "De bono numquam satis".

e) Un cop d'ull generalitzador a l'estat actual del moviment filosòfic en el món, per força havia d'enrobustir la nostra tendència inicial favorable a la creació d'un òrgan de filosofia.

Tots els avantatges són de la nostra banda. La filosofia *princeps* dels temps actuals és la filosofia cristiana, en sa concreció més autèntica i més discretament modernitzada: la neo-escolàstica. I dintre la neo-escolàstica, el vast pensament de Sant Tomàs, *Studiorum dux* de tota la Cristiandat.

Intelligentíssimament i obstinada sostingut pels braços gegantins de l'Església Catòlica, el pensament de Sant Tomàs



i sobre tot la seva escola no tenen competidors dignes, ni dintre del Cristianisme ni enfront d'ell.

Enfront de l'Església, *catòlica, perenne*, i del seu Mestre excels digne d'ella, avui per avui no s'hi poden posar sinó figures solitàries de pensadors, molts d'ells genials, però malmesos per l'orgull racionalista, amb les corresponents petites cledes de conreadors de llur filosofia que duren el que duren les ratxes de la moda del pensament.

"Racionalisme, ratxes de la moda"; ve't ací dues coses igualment estimuladores de la pruija de pensar sense fre i exclusivament per compte propi; ve't ací dues malures que acaben occint l'esperit de *suite*, la fixesa del pensament i fet i fet la mateixa filosofia.

"Les systèmes construits par les sages, ne sont que des contes imaginés pour amuser l'éternelle enfance de l'homme. Il faut s'en divertir" (1), dirà, a propòsit, Anatole France, reflectint, amb frase, pel demés inspiradíssima, el pensament de l'escola Alexandrina en sa decadència, igualment depressiu de la raó i de la filosofia que el pensament modern i el de tots els segles, en tant que projectat per ments que estragà el vici de pensar sense fre ni mesura.

Perquè estragament, sigui del que sigui, depressió i abjecció seran sempre una mateixa cosa amb noms distints. D'ordre moral o fisiològic o científic, tanseval. L'amargor, la inapetència de l'ànima, el tedi o disgust de tot, sempre són els mateixos.

I bé; contra la *moda* essencialment antifilosòfica, i els seus ídols d'un dia, la Revista alçaria la figura de la *perennitat*, que d'ella mateixa ja és tota una filosofia, l'única filosofia que no desment son propi nom i sa pròpia essència.

Tot evocant aqueix estat de coses, pensava, a més, que un paorós i degradant positivisme en el viure, empeny immensos sectors del llinatge a divorciar-los cada dia més dels no-

---

(1) Thaïs-Le Lothus.

bles esplais de l'esperit, a submergir-los més de cap a peus dins les infinites, enervadores possibilitats de matèria.

Contribuir modestament, des de les esferes de l'especulació filosòfica, a reaccionar contra tota llei de formes degradants del positivisme i de l'utilitarisme: ve't ací una obra d'humanitat i de civilització, mai com ara tan necessària.

Situar-se conscientment dins les files de la filosofia cristiana, recrutar-li adeptes, difondre-la, discretament amotllada, però, als gustos legítims del dia: ve't ací una manera excellent de posar-se en contacte amb els corrents de l'esperit més generalitzats del món, de modernitzar-se amb una modernitat de bon to, de derivar aquells corrents cap a la vitalització de Catalunya, de maldar pel nostre ennobliment, per la nostra modernització, per la nostra internacionalització.

\* \* \*

Aquests punts de vista, del tot obligats si es volia que la publicació no fos una *altra Revista*, sinó que respongués a necessitats paleses i a un sentiment ètnic indeformable, donarien gairebé resolta la significació, l'esperit i l'abast de la publicació en projecte.

A través d'aquestes idees generals, ja gairebé es dibuixen les seccions dins les quals caldria donar, ordenat i dosificat, el material filosòfic de cada fascicle.

El títol mateix va aparèixer amb tota la seva profunda escaiença i suau resplendor, irradiant per la nostra *etnos* i per la nostra història.

Enfront d'ell només se'n podia posar, només de fet se n'hi va objectar un altre: "Veritas". Però *veritas* seria un mot endevinadíssim per a una revista filosòfica en altres terres peninsulars, o bé foranes de segons quins indrets. La primera Revista exclusivament filosòfica de Catalunya només podia dur de nom "Criterion".

No vol dir que en ella no s'atorgui a la metafísica l'honor que de dret li pertoca; vol dir només que el nostre fou sempre un país més de psicòlegs que no de metafísics. I un fet tan evident, tan indeformable, condicionava el nom i el sentit del primer òrgan de filosofia entre nosaltres.

En efecte, potser el nostre més gran metafísic és Ramon Lull, i la metafísica de Ramon Lull sols se sosté amb agulles, mentre que, com a valor psicològica és un cas difícilment superat en cap altra cultura.

Proverbialment Catalunya és el país del "Seny" equivalència, gairebé, de *Criterion*. Es també el país de Balma, qui en el seu petit *chef d'oeuvre* tan perdurable, tan fresc, tan pur, tan profund, tan internacionalitzat, més potser que cap altra de les seves obres, ens oferí l'expressió més autèntica del seu propi geni i del de la raça.

Disposats, però, a no admetre d'altres fronteres al nostre pensament que les immenses i eternes fronteres del pensament cristià i catòlic—la Revista neix a Barcelona i es publica a Barcelona, la Diòcesi de Sant Pacià, que s'immortalitzà a si mateix amb la dita, genial a tot ésser-ho: "Cristià és el meu nom i catòlic el meu cognom",—era preferible que el títol de la Revista fos en aquella cultíssima llengua dels hellens en la qual pròpiament parlant es començà de fer filosofia.

En aquella noble llengua, immortal, si més no en el sentit que, ultra la seva cultura insuperable, ella alena dins totes les llengües del món civilitzat, especialment dins els sectors de la literatura i de les ciències.

Recordi's que la mateixa paraula "filosofia" és colpidora perpetuació del seu geni i del seu lèxic, permeant totes les capes del saber humà en tots els pobles del món civilitzat.

\* \* \*

Encara caldrà revelar un disseny íntim que m'empenyia a encapsalar aquest òrgan humil de filosofia cristiana: Es el



propòsit en els seus iniciadors, de reflectir modestament una escola i de contribuir humilment a difondre aquesta escola, sobretot a Catalunya, un dels països de la terra on és més notori el seu encaix ètnic i més palesa la necessitat del seu influx.

Tres noms gloriosos la sintetitzen: Sant Tomàs, Sant Bonaventura i Sant Francesc de Sales, representatius de tres distintes facetes d'unes mateixes directives cristianes, comprensives de l'home sencer: pensament, vida i acció.

De Sant Tomàs principalment en voldrien, maldaran per traduir-ne la robusta i vastíssima arquitectura del seu ideari, reflex depurat del pensament de tots els segles a través de la sobirana harmonia i netedat angèlica del seu verb mental.

I mai no oblidaran, per tal de completar aquest mestratge, la dita profunda del Gaietà, retret per Lleó XIII, relativa a l'Angèlic: "Així com venerà en gran manera els antics doctors, així sembla com si de tots hagués heretat la saviesa" (1).

Els encisa, especialment, de Sant Bonaventura son doll de vida i de generositat. Parlem de sa franciscanitat substantiva, ungida inefablement, il·luminada per tots els dons de l'Esperit Sant, fecunda amb tots els seus fruits i encara assaonadíssima per l'esperonador influx de les tasques de govern dins el seu Orde i una alta intervenció en els grans afers de l'Església Universal.

El que els fascina en Sant Francesc de Sales, el que més voldrien saber traduir i difondre, és el refinament insuperable del seu apostolat cristià. La seva magnanimitat i elegància amb tota llei d'adversaris, altes dots que converteixen en veritable *gentleman* de l'apologètica (així com ho és de la pietat) aquest

---

(1) Les immenses capacitats sintètiques de Sant Tomàs les trobem meravellósament compendiades en la citada Encíclica de Lleó XIII: "Praeterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut valiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta".

deixeble de Jesús—mestre de la seva Església—qui més al viu ha reproduït la figura amabilíssima del Redemptor.

“TU DUCA, TU SIGNORE, E TU MAESTRO”,

diran, doncs, a cada u d'ells i a tots en conjunt, en tant que integradors d'un sol mestratge.

L'ideari de l'Angèlic és garantia absoluta de cristianitat i catolicitat. Per això és *Studiorum dux* de l'Església.

La intuïció, el geni artístic, l'optimisme cristià de Sant Bonaventura són fermança d'un sentit integral d'humanitat que influeix enormement en la justa valoració de les idees.

Sant Francesc de Sales els garanteix la civilitat perfecta dins el reialme de Crist.

I de l'encaix d'aquest pensament i d'aqueixes directives amb la *etnos* de Catalunya, ella n'ofereix dos exemplars que citarem per darrera vegada. Ofereix Balmes i Torras i Bages, tomistes ideològicament; franciscanitzants—emprem el mot en sentit purament universal i humà—dinàmicament; i d'una tònica en el produir-se que delata a la llegua profundes influències del gran doctor de la “Vida Devota”.

\* \* \*

Collaboradors? *Tothom* qui accepti aquestes línies generals, sigui qui sigui, vingui d'on vingui. I ens refiem que ells seran legió.

Exclosos? *Ningú* absolutament, llevat d'aquells que s'exclouïn ells mateixos declarant-se incompatibles amb aquestes normes, o si més no creient-les insuficients.

\* \* \*

Com han cristallitzat aquestes idees, per donar vida a la nova revista? En dos mots n'haurem donat raó pleníssima.

Crear-ne una per l'estil era designi acariciat anys ha en diferents sectors del nucli al qual ella és deguda.

Cadascú pel seu compte, tots ho volien i amb tota l'ànima; ningú, però, no gosava escometre a son risc la tasca feixuga. En aquest punt han estat més que horacians: "Versate diu quid ferre recussent, quid valeant humeri".

De sobte, per la força mateixa del cohibit impuls interior, esclataren intercanvis d'idees, de designis, de possibilitats. I veieren aviat quina era la via expedita: sumar esforços, unificar idealitats, no plànyer sacrificis.

Més que factible, l'obra així aparegué facilíssima. I es llençaren a treballar de ferm; mentre es comprometien a dur amb elemental i prudent reserva els treballs d'incubació.

Llavors se'm pregà que redactés un programa o quèlcom equivalent. Fou pura gentilesa. No volia dir direcció, que m'hauria estat impossible d'acceptar; sols volia dir homenatge als anys i acatament a una més llarga experiència en aquest gènere.

Tot seguit vaig posar-me a redactar aqueixes notes, de senzilla i, em penso, objectiva presentació. Enllestides a primeries d'any, elles foren acceptades a consciència, decidits a posar-les en pràctica tan bé com fos possible.

No cal dir, doncs, fins a quin punt, àdhuc de fora estant del seu funcionament, em trobo identificadíssim amb les idealitats de la Revista, sumament disposat a aportar-hi mon humil concurs, i cobejós com el qui més del seu prestigi i dels seus èxits.

\* \* \*

Lloat sia Déu! Després de molts anys de glatir el bell ideal d'una Revista de Filosofia del to i de l'esperit de la present; ve't ací, per un conjunt de circumstàncies que mai no



s'havien ofert tan favorables, convertida aquella aspiració en viva realitat.

Viva i duradora— Déu ho faci. I ho farà, li hem demanat; i ens en refiem, si no falla, com cal creure que no fallarà, el concurs abnegat de molts, el càlid fervor del públic i la fidelitat a aqueixes normes, amarades del més profund patriotisme i d'un ample esperit de concòrdia en la gran tasca de TOTS: la cultura cristiana de Catalunya, a través, però, del criteri de cadascú. El nostre és aquest.

P. MIQUEL D'ESPLUGUES

## LA DECADÈNCIA ACTUAL DE LA FILOSOFIA

No sé si es trobaria entre nosaltres algún supervivent de l'època del *scientisme*. Si fos així, l'aparició d'una Revista de Filosofia, i de Filosofia tomista cabalment, dins un poble tan progressiu i pràctic com Catalunya, li semblarà un cas digne d'ésser colleccionat pels psiquiatres. Setanta anys de sentir cridar que la Filosofia és morta o s'ha reduït a una simple activitat formal, coordinadora de les troballes de la Ciència, han encastat en molts cervells la idea que aquella disciplina en altre temps tan venerada no conserva avui sinó un valor històric comparable amb els de la Màgia i de l'Astrologia. Matar l'esperit, enterrar l'incoercible, són però, gestes inabordables fins per a homes de la infrangible ardidesa d'un Berthelot, d'un Haeckel o d'un Le Dantec. Açò equival a dir que la Filosofia és immortal. A semblança de l'au mítica, quan sent que les ales se li esplomissen i els ulls se li comencen d'entelar, es rabeja en una font sagrada que només sap ella, sortint del bany delitosa i rejuvenida.

Altrament, si la Filosofia pogués morir, no la matarien pas les ciències positives, com imaginaren els *scientistes*, car elles es mouen en una òrbita inferior a la filosòfica; més aviat serien els filòsofs mateixos que li llevarien la vida. Això que sembla una *boutade*, és potser la convicció més íntima que hom treu de resseguir la història de la Filosofia. Però ço que no pot morir, pot estar subjecte a alternatives de vigoria i decandiment. En aqueix últim estat es troba fa temps la Filosofia. Algunes petites mostres ens ho faran palès.

Sense que la Filosofia tingui d'absorbir materialment ni menys formalment o metodològica les altres formes de coneixença, és ella, no gens menys, la ciència de les síntesis supremes, una mena de panorama universal, una *Weltanschauung*, com diuen els alemanys. Res per tant pot ésser-li més desavinent que les visions fragmentàries, les perspectives de diorama, els minúscols treballs de camafeu. I això és el que ens serveixen quasi exclusivament els filòsofs en els últims cinquanta anys. No falten, ben cert, escoles filosòfiques, però no són ja les esbatanades al sol i a l'aire dels jardins d'Acàdemos, sinó capelletes

tancades i esquifides on s'hi congria misteriosament qualche dotzena d'iniciats.

Alemanya, el país clàssic de la disciplina i de la tendència a la unitat, ha vist els seus filòsofs disgregar-se en una munió de sectes migradíssimes, que es desconeixen les unes a les altres i que es transformen i anguilegen com si no tinguessin vèrtebres. Només els neo-kantians idealistes es divideixen en escola de Marburg, de Greifswald, de Berlín, de Heidelberg, de Jena, de Munich... Un escriptor molt ben documentat, després d'una punyidora descripció de l'anarquia filosòfica del seu país—que podria aplicar-se igualment a França i als Estats Units,—acaba amb aquesta dolorosa confessió: "Man philosophiert aneinander vorbei. Die philosophische Armee der Gegenwart ist führerlos, eben darum aber ohne alle Disziplin" (1).

Aquest fraccionament material i espiritual és sols possible per la manca d'homes verament genials que imposin llur visió, manca que és una altra prova de l'actual decadència filosòfica. No voldriem de cap manera que tornés la època febrosa del *Sturm und Drang* amb les sobergues, per bé que aèries, construccions de Fichte, Schelling, Hegel, Krause... però no pot negar-se que aquells pensadors semblen de raça de gegants comparats amb els actuals. No ja la força constructiva, fins i tot la puixança demolidora que admirem en Hume, en Kant, en Renouvier... semblen esgotades. Hom es pregunta quin judici formarà la història d'una època en què foren considerats com a genis filosòfics homes com Avenarius, Riehl, Dilthey, Paulsen, Lipps, Tarde, Durkheim, Schuppe, Spengler i altres que a semblança d'ells han jugat habilidosament amb un parell d'idees—quasi sempre manllevades,—però deixant completament intactes amples i nobles sectors de realitat, quan no han cuidat negar-los en un diluvi de fórmules sibilines o de turmentades subtilitats.

Aqueix aplanament de l'especulació filosòfica es traeix també en l'escassa fe que mostren tenir-hi bona part dels seus conreadors. A Alemanya — com saben els que han freqüentat

(1) L. Stein. *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. S. 5. Stuttgart 1908.



algunes de les seves Universitats — molts professors de Filosofia es limiten a explicar-ne fidelment la història, abstenint-se de tot judici i, més encara, d'adherir-se a cap sistema. No cal dir que aital actitud ens sembla suïcida, tant si és inspirada per que aital actitud ens sembla suïcida, tant si és inspirada per l'escepticisme com per la modèstia.

A França les coses no semblen pas anar millor. L'any 1907 el conegut psicòleg A. Binet organitzà una enquesta a la que varen respondre 103 professors francesos de Filosofia, i el resultat de la qual pot condensar-se en els punts següents: A) *en quant als mètodes*, predomina el desglossament de les qüestions i l'esperit crític. ("Aujourd'hui on vise moins à l'unité, chaque question étant traitée pour elle même"... "L'allure dogmatique et le ton de la prédication me semblent céder la place de plus en plus à l'esprit critique des faits et des théories"); B) *en quant a la matèria*, s'observa un abandó quasi complet de la Lògica formal i de la Metafísica. ("La Logique formelle n'intéresse pas". "Il serait temps de supprimer la Métaphysique"); C) *en quant a l'esperit general*, regna la desconfiança o el menyspreu envers els sistemes filosòfics. ("Je crois observer un désintéressement graduel des maîtres à l'égard des grandes questions de la Philosophie traditionnelle"). El psicòleg esmentat formula en acabar l'enquesta aquests averanys que serien tràgics, si fossin veritables: "Dans dix ans probablement la Métaphysique aura disparu de l'enseignement secondaire. Quant à la Logique formelle nous lui donnons encore moins de temps à vivre, puisque dès à présent elle est comme morte" (1).

Més recentment, ço és, en 1917, un altre escriptor francès, Lluís Dimier, presenta les coses per un caire no gens més falaguer: "...De là s'ensuit une situation bizarre, sans précédent dans l'histoire des lettres, d'une profession philosophique à qui ne manque à l'heure qu'il est ni l'érudition ni la force, et que cependant personne ne prend au sérieux, en dehors de ceux qui la pratiquent. Otez les étudiants de Sorbonne qui suivent leurs cours; ni la faculté des sciences, ni les cours d'histoire, ni la littérature, ni la philologie, ni la grammaire ne les regarde

(1) Année Psychologique. 1908., p. 152 i seg.

autrement que comme des originaux vacant à des matières de rêve dans le vase clos de la convention. Des rubriques à peine intelligibles, un prodigieux entêtement, une stérilité presque absolue, telle est aujourd'hui la réputation du monde philosophique auprès d'à peu près tout ce qui pense et n'est pas lui" (1).

Els testimonis que hem allegat tenen ja alguns anys de data; que són, però, valedors encara avui ho mostra un fet molt fàcil d'observar. Passi's la vista pel catàleg de tesis doctorals que tant a Alemanya com a França són presentades pels candidats al grau. Amb llegir-ne només que el títol i el resum que en porten les Revistes professionals, es comprova que la meitat s'esmercen en estudis d'història de la Filosofia, destriant-se altra meitat en temes psicològics, religiosos i morals. De Metafísica i Lògica, que podem anomenar els sistemes vertebral i nerviós de la Filosofia se n'ocupen tal vegada un cinc per cent. Igual podria dir-se si fa o no fa de les obres més extenses.

La persona que es troba dèbil busca d'esma un braç on repenjar-se. Tal és el comportament de la Filosofia des que començà son període de decadència. Veiem en efecte que des del Renaixement ençà aquella ciència que abans esguardava les altres amb menyspreu, cerca amb perfidiosa cura recolzar-se i fins lligar la pròpia sort a les ciències que abans considerava com serventes.

De primer antuvi va anar a trucar a la porta de les Matemàtiques, pidolant per mitjà de Descartes, Spinoza i Wolff la precisió de conceptes i la rigidesa metòdica d'aquelles ciències. A les acaballes del segle divuitè i principis del següent, quan la Física i la Química començaven d'enlluernar amb els seus avenços quotidians, la Metafísica maldà per convertir-se en una *Naturphilosophie* entre les mans de Schelling, Oken, CErstedt... A mitjan segle dinou les ciències biològiques passaren a ésser les més vistents, i totseguit Spencer, Avenarius, Hartmann... es posaren a filosofar *more biologico*. A finals del segle ocupen el primer lloc en el públic interès les disciplines sociològiques, i sobre elles pretenen fundar la Filosofia Windelband,

---

(1) Louis Dimier. *Descartes*. pàg. 4. París. Nouv. Libr. Nation. 1917.

Durkheim, Lévy-Bruhl... Fins les ciències històriques, les menys rigoroses de mètode i menys filosòfiques de contingut (l'individual), s'han vist enlairades per Dilthey, Simmel, Spengler... a la dignitat de tutores de la Filosofia.

Tres segles d'anar a captiri i no sofrir minva en la pròpia dignitat, tant temps d'ésser portat en braços i no perdre l'ús expedit dels propis membres, serien cosa miraculosa; per açò veïem que la Filosofia contemporània ja no sembla tenir esment del seu caràcter de reina de les ciències, no sap quin és el seu objecte peculiar i fins ha desaprès el seu mètode natural, que és la deducció. De tal faisó envilida i desplaçada, res no té d'extrany que hom la consideri una desferra inútil, i que en aqueix concepte tirin a foragitar-la de les aules els mestres francesos i alemanys i que a tot arreu sigui cada dia més desconeguda.

D'aital desconeixement ne vénen, però, danys gravíssims. La superficialitat en el pensar, d'on prové que igual en ciència com en política com en religió es prengui una vulgar anècdota com a base i norma de judici; l'anarquia que regna en l'art i en la vida pràctica, entregades a l'albir individual o als capricis de la moda; l'atomització dels coneixements, que es manifesta tantost en especialitzacions mutiladores, tantost en enciclopedismes improvisats; la indefensió mental en que es troba la majoria davant del brillantisme literari, l'ardidesa afirmadora i el sofisme lleugerament dissimulat... Tots aquests defectes, que deshonren la intel·ligència i malmeten la cultura, tenen per una bona part el seu origen en l'abandó que sofreix avui la Filosofia.

No puc resistir la temptació de posar-ne un exemple ben concret. Corre entre nosaltres, com per tot arreu, un llibre que és una infàmia de cap a cap: "Els enigmes de l'univers", d'E. Haeckel. Tot aqueix *pamphlet* està pastat a base d'hipòtesis gratuïtes, de sofismes grollers i de qualche mentida descarada. Molts homes de ciència i deslligats de tota religió han protestat contra aqueix producte de petulància i de mala fe, mancat no sols de veritat sinó també d'enginy i literatura; però no res menys el llibre ha assolit cents d'edicions i ha capgirat el



cervell de mils de persones, les quals han deixat entre les seves pàgines les conviccions morals i religioses, fonament i viàtic de la vida. Si aquestes persones haguessin posseït una modesta cultura filosòfica, haurien vist la diferència que hi ha entre una paraula sonora i un fet real, entre un fet isolat i una teoria, entre una teoria hipotètica i una conclusió científica (1).

\* \* \*

La història del pensament medieval és un enlairament progressiu de la Filosofia. Aquell lema: "Philosophia Theologiae ancilla", que avui prenen molts com un insult a la dignitat de la Filosofia, representava pels escolàstics, fidels creients en la divina revelació i tot amarats de sobrenaturalisme, la més alta honor atorgable a una activitat humana. Quin monàrquic veritable es consideraria ofès amb el càrrec de majordom o sumiller reial?

Però Sant Tomàs va ésser més galant amb la Filosofia: un cop la tingué agençada i guarnida com una princesa, va unir-la en matrimoni—desigual, és clar, i com si diguéssim morga-nàtic—amb la Revelació, car altra cosa no és la Teologia de l'Angèlic.

Un procés contrari caracteritza l'època que segueix el Renaixement: fer baixar gradualment la Filosofia del seu soli. Luter, amb les seves apocalíptiques condemncions de la Filosofia en nom d'un trabucat concepte de la fe i del pecat original, Bacon amb els seus sarcasmes contra la Física escolàstica, La Ramée amb les seves virulències contra Aristòtil, i els huma-

(1) Hem escrit paraules fortes: perquè es vegi que no són injustes, transcriurem el juí que la producció haeckeliana ha merescut a un escriptor filòsof, alemany i anticlerical, Frederic Paulsen: "He llegit amb vergonya cremadora aquest llibre ("Els enigmes de l'Univers" de Haeckel). amb vergonya per l'estat de cultura general i formació filosòfica del nostre poble". ("Ich habe mit brennender Scham dieses Buch gelesen, mit Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volkes"). "Que un tal llibre—continua Paulsen—hagi estat possible, que hagi sigut escrit, imprès, comprat, llegit, admirat, cregut en un poble que posseeix un Kant, un Goethe... és cosa dolorosa". Ernest Adickes, Professor de Filosofia a la Universitat de Tubinga, parlant de Haeckel i de Büchner—*nobile par fratrum!*—diu que ambdós són com a filòsofs *zeros absoluts*. ("Als Philosophen sind beide vollständige Nullen"). Vegin-se les cites en A. Messer "Die Philosophie der Gegenwart". 3<sup>e</sup> Aufl. Leipzig 1920. p. 48.

nistes amb el menyspreu olímpic adesiara ostentat de l'estil i formes medievals, varen ésser factors importants d'aquella *degradació* (1).

No és fàcil de judicar tota una època, i menys ho és de condensar el juí en una sola frase. La nota característica i fonamental del Renaixement la expressen Taine, Höffding i molts altres dient que en aquell període l'home va trobar-se a si mateix. Es possible que la fórmula sigui justa; però caldria entendre que el Renaixement va trobar l'home, amb minúscula, tot perdent l'Home amb majúscula. L'home típic del Renaixement és en l'ordre psicològic Cèsar Bòrgia, ço és l'home de l'instint i de l'audàcia avantposat a l'home de la disciplina interna; en l'ordre religiós l'home natural vernissat de cultura clàssica sobre l'home purificat i sobrenaturalitzat pel Cristianisme; en l'ordre polític l'home individual i egoista, contraposat a l'home social; en l'ordre artístic l'home corporal, l'home línia i anatomia, ofegant l'home esperit, l'home idea, l'home aspiració infinita. En l'ordre intel·lectual observem el mateix fenòmen: les ciències de la matèria, de la forma externa, de l'individu (Física, Història, Arqueologia, Literatura), posades per damunt de les ciències espirituals, universals i bàsiques i assenyaladament de la més fonamental de totes, la Filosofia. Seria doncs més exacte i més clar dir que el Renaixement és en la seva essència una violenta erupció d'*individualisme*, amb la consegüent relaxació de ço que uneix els membres de la societat, les ànimes i les idees, és dir del sentit jeràrquic, de l'esperit cristià i de la Filosofia.

Deixant ara de banda les altres activitats humanes, és notori que la Filosofia renaixent és tota dominada per l'*individualisme*. Llevat d'una breu foguerada d'entusiasme, més li-

---

(1) Els qui veuen en Luter un llibertador de la raó rebrien una sorpresa colpidora en llegir els judicis que mereixien al reformador la Filosofia, les Universitats i el mateix ús natural de la intel·ligència, coses totes que ell califica amb el seu llenguatge groller i expeditiu d'*invencions diabolicals*. Qui vulgui assabentar-se de l'anti-intellectualisme i pessimisme de Luter, sense acudir a les obres clàssiques de Grisar i Denifle, vegi la obreta de K. Hoeber "Das deutsche Universitäts- und Hochschulwesen". Sammlung Kösel. Té raó que li sobra Paulsen (Kant der Phil. des Prot." 38) per a dir que el protestantisme és irracional "en el seu origen i en la seva essència".

terari que científic, per Plató, va prendre's com un acord tàcit entre els filòsofs de trencar decididament amb la tradició. Alguns veuen en aquesta actitud un gest heroic; nosaltres entenem que voler ignorar absolutament ço que divuit segles havien especulat amb la confiança de trobar per compte propi quelcom de més cert i més fecond, és un acte d'audàcia temerària, un pecat alhora contra la humilitat i contra el seny. La història ensenya que els pecats d'orgull són els que més cars es paguen, potser perquè ataquen la mateixa rel de la vida humana, que és l'enteniment. Diu S. Agustí que Déu ha estatutit "ut omnis animus inordinatus ipse sit poena sibi". En veure les violències, contorsions i estiraments que del Renaixement ençà quasi tots els filòsofs infligeixen a la raó, com si aquesta es caragolés sota un flagell invisible i sofrís dolors de part per a treure's de les entranyes una feble terenyina que un altre pensador escombrà, i es compara aquest treball de Sísif amb l'augusta serenitat amb què un Plató, un Aristòtil, un sant Tomàs basteixen construccions grandioses que encara avui s'aguanten, hom no pot menys de pensar que la raó està sofrint un càstig per qualche pecat original. Aquest pecat és l'orgull que va infectar la Filosofia moderna ja en el primer instant de la seva concepció.

Quan hom llegeix el "Discours de la Méthode", amb el qual podríem dir que neix la moderna Filosofia, la petulància de Descartes apareix tan colpidora, que assalten dubtes sobre l'equilibri mental del pensador. Ni solament en aquesta obra. Cerverí González en la seva "Historia de la Filosofía", no rectificada per la crítica en cap punt fonamental, encapçala l'exposició de la "Base y espíritu general de la Filosofía de Descartes", amb les següents paraules: "Descartes se propone modestamente regalar al género humano una filosofía tan nueva como completa (*integrum philosophiae corpus humano generi darem*), en atención a que todas las filosofías y todos los libros de filosofía que hasta entonces habían aparecido en el mundo sólo representaban una colección desordenada de opiniones o erróneas o insustanciales, y si algo útil se encuentra en los últimos, se necesitaría mayor trabajo para entresacarlo de los libros que para descubrirlo por nosotros mismos. Por lo que hace a la filosofía peripatética o escolástica cristiana, sin excluir



a la de San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás, Descartes se compromete a probar que *todas* sus soluciones son *falsas e inadmisibles*" (1).

La justícia immanent de la naturalesa condemna al fracàs les obres empreses contra el seny, i la justícia divina es complau en enderrocar les torres de l'orgull. Essent la Filosofia la més difícil de les ciències, per tenir l'objecte més universal i menys apoiat en l'experiència, és lògic que el filòsof busqui aquells auxiliars que, sense enfarfegar-lo amb el seu pes ni desorientar-lo amb llibertines peregrinacions, l'ajudin a explorar el seu horitzó vastíssim. Així veiem Pitàgoras i Plató escorcollant el mite, per tal de trobar-hi amagada qualche teoria filosòfica, Aristòtil recapitulant tot ço que en quiscuna matèria havien pensat els seus antecessors a fi d'enllaçar-ho amb les solucions que ell oferia, els grans escolàstics i assenyaladament Sant Tomàs, despullar la filosofia grega, la patrística i àdhuc la semítica per a construir amb elements de totes, aquelles catedrals del pensament, on tot l'univers s'hi representa, perquè tots els homes hi han collaborat. La tasca del filòsof, com la de l'arquitecte, no ha sigut produir els carreus ni bastir ell sol tota l'obra, sinó assenyalar lloc a cada peça, donar unitat i proporció al conjunt i potser afegir algun nou pis o ala a l'edifici.

Descartes, al contrari, va creure que la intelligència filosòfica neixia amb ell: el dubte universal i el propi pensament com a punt de marxa, l'evidència com a criteri únic, l'anàlisi matemàtic com a mètode prevalent, i la Filosofia, que fins llavors no era més que un somni, apareixeria gerda, escotorida i opulent com una illa perduda en mig del mar en esvair-se les bromes que l'embolcallaven. La realitat s'ha burlat crudelment d'aquella infantívola il·lusió. El que va sortir dels esforços cartesians pot ésser resumit en poques frases. En Cosmologia la mutilació greu de la naturalesa, llevant l'energia a la matèria, la finalitat als organismes i la sensibilitat als animals; en Psicologia el desballestament de l'home, per una banda separant radicalment el cos de l'ànima i per altra identificant tres acti-

---

(1) Historia de la Filosofía, T. 3.º, pàg. 44.

vitats tan diverses com són la sensibilitat, la intelligència i la voluntat; en Lògica la confusió virtual de la Filosofia amb les ciències matemàtiques i físiques, ja que totes s'uneixen en el mètode; en Teodicea—i això últim contra la voluntat del pensador—el *naturalisme*, per la seva obsessió fonamental de liquidar tot ço que tingués aspecte de misteri i no es deixés representar per idees clares i distintes; en Art finalment un ultraclassicisme anèmic i eixarreït fet a posta per a ofegar la vida. Grat sia a Déu totes aquestes coses són avui ben mortes—llevat del *mecanicisme* que es defensa cada cop pitjor de les escomeses dels energetistes i dels neo-vitalistes—però són tanmateix un alligonament als qui poguessin sentir-se atrets pel *racionalisme filosòfic* (1). Descartes és en conjunt d'una lògica admirable. Rebutjada la tradició, restà únic artífex de la Filosofia el propi pensament, i ja que ell es veu privat de fermances exteriors, cal exigir-li les màximes garanties internes: l'evidència i el rigorisme matemàtic, les quals obliguen a exorcitzar com a fantasmes malastrucs tots els conceptes que inclouen algom de misteriós, com són l'energia física, la finalitat, la vida semi-conscient, l'interaccionisme psíquic, la inspiració artística... El fracàs de Descartes no és, doncs, atribuïble a falta de lògica o de talent: és el fracàs inevitable i definitiu del *racionalisme filosòfic*, quasi tan fatal com el religiós. Val a dir que el primer és el camí més dret per arribar al segon. D'ell no ens escau parlar-ne en aquest lloc; però en veure amb quins arguments sofítics—menyspreant els sòlids de la tradició escolàstica—intenta Descartes demostrar l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima, no és fàcil de sostraure's a la idea que el filòsof francès—personalment creient—té bona part de culpa en moltes apostasies posteriors, com per exemple en la de Renan, per molt que en aquesta última intervingués la voluptuositat intel·lectual.

\* \* \*

(1) L'estat actual del cartesianisme ens sembla ben descrit en aquestes paraules del P. J. Maréchal, S. J.: "Et si nul, depuis longtemps ne se réclame plus de Descartes comme d'un maître exclusif, en revanche, à chaque pas, dans la marche en avant de la pensée moderne et contemporaine, on peut relever la trace du rationalisme cartésien".— "Le point de départ de la Métaphysique". Cahier II, pàg. 25. Ch. Beyaert. Bruges.

En llegir les obres filosòfiques de Kant hom rep una forta sensació d'originalitat. Fins on arriba aquesta originalitat és, però, difícil de resoldre. El filòsof de Königsberg creia, segurament de bona fe, no tenir predecessors: així ho afirma més d'una vegada, sobretot en els "Prolegòmens a tota Metafísica futura", reconeixent només en Hume la causa ocasional de les tres *Crítiques*. Altres historiadors, però, sostenen que l'originalitat de Kant rau en la forma de plantejar els problemes, no pas en els principis ni en les conclusions.

Un kantià tan entusiasta i competent com Riehl, en el seu "Philosophische Kritizismus", (edició de 1908), parlant de l'obra fonamental de Locke: "Essay concerning human understanding", en qualifica el tercer llibre de "*englische Kritik der reinen Vernunft*". Es també curiós que en el llibre quart Locke fa el salt de les veritats de fet a les veritats eternes, salt que recorda extranyament el que fa Kant en la *Crítica de la raó pràctica*, per a passar dels *fenòmens* als *nòumens*. No és que volgüem posar Locke per damunt ni tan sols al costat de Kant, però la veritat és que ens semblen excessives igual les apoteosis a l'últim tributades, que les injúries llençades contra el primer per la llampant i agressiva vèrbola de Papini (1).

Més coneguda i més fonamental és la dependència de Kant respecte de Descartes. Jordi Fonsegrive opina que "la Critique de la raison pure est en germe dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*" (2). Tal és també el parer de Ch. Dunan (3). Nosaltres no gosaríem dir que tota l'obra de Kant surti de Descartes; però sí que entre un i altre pensador hi ha coincidència almenys en tres punts ben fonamentals: en prendre el pensament com a punt de marxa, en admetre l'innatisme de les idees, o almenys d'una part d'elles, i en passar de l'ordre ideal al real per un postulat extrany a la coneixença: Déu en Descartes, l'ordre moral en Kant. Podria, doncs, afirmar-se que el filòsof de Königsberg és un continuador de Descartes a través de Hume i del moralisme protestant.

(1) Ens referim a "24 Cervelli", llibre, com altres de Papini, ple d'intuïcions genials i de genialitats apassionades.

(2) De Taine à Péguy., pag. 106. Bloud et Gay. 1917.

(3) Les deux Idéalismes. passim. Alcan. Paris. 1917.



Aquests antecedents deixen comprendre que la Filosofia en passar de Descartes a Kant no mudava de trajectòria, per bé que davallava un graó. En el pensador francès era una reina orgullosa, reina però que es jugava la corona en acomiadar els seus servents tradicionals i recloure's ella en son palau; en Kant la Filosofia és reconeix vençuda i s'aconhorta de regular els fenòmens, renunciant la millor part del seu reialme: la coneixença de l'absolut. Va ésser un aconteixement fatal que venia a desplaçar tota la tasca filosòfica. La coneixença i classificació del fenomen és l'objecte propi de les ciències, què restarà, doncs, per a la Filosofia privada de l'absolut o, com diu Kant, de la *cosa en si*? Kant ens ho explica detalladament en la "Crítica de la raó pura" i en els "Prolegòmens a tota Metafísica futura". El resum fidel es troba en aquestes paraules del Card. Mercier: "El principal, potser l'únic ús de la filosofia teorètica és a fi de comptes negatiu, perquè serveix no d'instrument per a enriquir la coneixença, sinó com a disciplina per a determinar els seus límits, i en comptes de descobrir veritats, es redueix modestament a prevenir els errors" (1). La Filosofia no serà, doncs, com creia Descartes, la ciència universal en forma matemàtica, sinó més aviat la teoria matemàtica de la coneixença, o una dialèctica transcendental, com han vist perfectament els neo-kantians de Marburg. La davallada és esgarrifosa, com que significa en puritat la renúncia i abandó de la Metafísica. La intemperància constructiva de Descartes s'ha convertit en un afany de destrucció. En comptes de les síntesis supremes, l'anàlisi implacable i vivisector; en lloc de la paleta, el martell de Thor esbocinant un darrera l'altre els carreus de l'edifici filosòfic. Això és Kant i això són quasi tots els filòsofs que han vingut darrera d'ell. Es veritat que el filòsof alemany es pensava haver reconstruït en la "Crítica de la raó pràctica" quasi tot el que havia aterrat la primera "Crítica"; però en aquest punt era víctima d'una il·lusió. Per a reconstruir l'absolut dins del criticisme cal superar Kant, com entengueren bé els anomenats transcendental, i així i tot les construccions es fan dins de l'idealisme panteístic, que és com dir dintre del cervell humà prèviament

(1) "Les origines de la Psychologie contempor." Chap. II, sect. 2, §. 1.

divinitzat. Aquelles temptatives de muntar tota una Filosofia amb una Estètica i una Religió sobre un pensament autònom demanen en tot cas una puixança intel·lectual que és rarament donada; així la majoria dels filòsofs tributaris del kantisme s'han quedat amb la part negativa del seu mestre—que és altrament la més lògica i més treballada—i s'han encomanat la desconfiança en el valor de la raó i la pruïja mai satisfeta de criticisme. Pocs són avui els escriptors de matèria filosòfica que saben exposar la més petita idea personal sense haver netejat el terreny de tota prèvia concepció amb la pròpia relacionada. Aqueix tarannà dona a les elucubracions filosòfiques un aire de picabaralla indigna de la serenitat i objectivitat científiques. El menys dolent que els profans poden pensar en veure tal espectacle és que la Filosofia no té principis fixos ni garanties d'atènyer la veritat, si ja no la consideren com un camp d'esport per a desfogar la vanitat intel·lectual o descarregar-se de la resta d'energia mental que deixa el conreu de les altres disciplines. Seria mala fe negar que moltes causes s'han congriat per a produir l'estat general de desconfiança que avui plana sobre tota recerca filosòfica, però seria nisciesa no reconèixer que la causa original és la campanya derrotista conduïda amb tanta habilitat per Kant. A desgrat de l'*imperatiu categòric* i les seves exigències, l'obra de Kant és radicalment negativa, reduint-se a una copiosa sembrada d'agnosticisme, cogula espònsera que cuida ofegar no sols les conviccions científiques, sinó també les creences religioses. Si en la "Crítica de la raó pura" troba l'escepticisme filosòfic la seva armeria més moderna i assortida, en "La Religió dins els límits de la raó" hi és tot el protestantisme liberal i quasi tot el modernisme mal anomenat catòlic.

Als entusiastes del filòsof alemany podria preguntar-se'ls quin servei positiu ha prestat Kant a la Filosofia en canvi del pessimisme que li va injectar. Schopenhauer contestaria en els seus "Fragments sobre l'història de la Filosofia" que el gran servei que va retre Kant és haver tret la Filosofia del carreró tancat on l'havien conduït per una banda el racionalisme de Descartes i per altra l'empirisme de Hume, fent-la retrocedir a

l'entreforc dels dos sistemes, entreforc exactament representat per la "Crítica de la raó pura".

Confessem que des del punt d'obir històric ço que afirma Schopenhauer és veritat, però fer retrocedir un problema no és resoldre'l, i altrament de l'entreforc kantian n'han sortit lògicament corrents tan antitètiques i no menys funestes que l'humisme i el cartesianisme. Per a conèixer tota la potència de contradicció que rau en les dues primeres "Crítiques" tracti's de definir o almenys d'acoblar per dues característiques comunes les deu o dotze espècies de neo-kantisme que corren per Alemanya i França. Es un experiment molt instructiu que ens permetem recomanar al lector. *Agnosticisme* i *desorientació* ens semblen, doncs, el fidel balanç d'una tasca aferrissada, que Windelband considera com el punt central on van a parar i d'on surten tots els sistemes filosòfics.

\* \* \*

Si aplicàvem a la història de la Filosofia la doctrina dels cíclics nietzscheans, ens creuríem transportats a l'època dels sofistes. La intemperància raonadora que dissimula un pregon escepticisme i l'esforç per a cobrir amb opulenta vegetació verbal la buidor del pensament són avui fenòmens tan ordinaris com a l'època de Sòcrates. El petit esboç que Sexte Empíric traça de la doctrina de Protàgoras podria ésser aplicada sense alterar cap línia a filòsofs contemporanis que tothom coneix. Heu's-el aquí perquè es vegi com són de velles algunes teories moderníssimes. "L'home és la mesura de tota cosa. Protàgoras fa de l'home el criteri per apreciar la realitat dels éssers existents i la no realitat dels no existents. Protàgoras no admet altra cosa que ço que es manifesta als ulls de cadascú. Tal és segons ell el principi general de la coneixença. La matèria, a juí de Protàgoras, es troba en moviment o canvi continuat; mentrestant que ella creix o minva, els sentits humans canvien igualment d'acord amb l'edat i altres alteracions del cos. Essent la matèria el fonament de tot fenomen, resulta que ella en sí mateixa serà el que sembli a cada u. Per això els homes en diferents temps tenen percepcions diferents en relació amb les



transformacions de les coses percebudes. El qui es troba en estat normal percep les coses com els altres homes que es troben en igual estat; els qui estan en disposició contrària les perceben segons corresponen a llur disposició. Igual fenomen esdevé en les diferents edats, en el somni, en la vetlla i en les demés situacions. L'home és, doncs,—així Protàgoras—el criteri de l'ésser, i tot ço que apareix a l'home existeix en veritat, i ço que no apareix o no es presenta a l'home no existeix" (1).

Si aquesta exposició doctrinal la completàvem amb els petits retrats que d'alguns sofistes ens ha deixat Plató, tindríem la *vera effigies* d'alguns filòsofs que avui gaudeixen de gran popularitat. Que les nostres aproximacions no són forçades ho prova a bastament el fet que entre els sofistes grecs i molts contemporanis hi ha per dessota les diferències perifèriques dues coincidències fonamentals: l'agnosticisme més o menys absolut i el llibertinatge intel·lectual. Del primer n'hem parlat suau; diguem alguna cosa del segon.

Hom anomena llibertinatge la intrusió de la llibertat en esferes que per la naturalesa o per una llei superior li són privades. Una d'aquestes és la intel·lectual. Ciència i llibertat són paraules antitètiques i ho són més a mesura que es tracta d'una ciència més bàsica i més allunyada de l'experiència. En les ciències experimentals la llibertat és relativament inofensiva, car els mateixos fets s'encarreguen de controlar-la i en cas necessari de rectificar-la. El filòsof, pel contrari, per ço car es mou en una regió etèria on les coses sembla que no resisteixen, és més exposat al llibertinatge i té major fretura d'una forta disciplina interna i d'una lògica implacable, si no ha de convertir la Filosofia en un exercici d'acrobatisme intel·lectual. En igualtat d'intel·ligència, el millor filòsof fóra un home abúlic, si l'abúlia fos compatible amb el treball intens i el domini de sí mateix.

Ha dit Boutroux que entre Aristòtil i Kant hi ha el primat de la intel·ligència o de la voluntat. Aquesta visió no és adequada: la diferència dita es troba també entre Sant Tomàs i Escot; l'últim dels quals, malgrat el seu voluntarisme i el seu gust exa-

(1) Hypot. Pyrrhon. cap. 32.

gerat pel criticisme, dista encara immensament de Kant. Entre l'estagirita i el filòsof de Königsberg hi ha de més a més una altra diferència tan fonamental com la primera: l'*enteniment agent*, que dins l'aristotelisme fa sobrerres les categories kantianes i absurds els judicis *sintètics a priori*.

La sentència de Boutroux és no res menys d'una remarcable fidelitat. La trama del pensament kantianisme sembla a primer cop d'ull d'una perfecta coherència lògica, però si hom l'examina acuradament no triga en adonar-se de manta discontinuïtat lògicament inexplicable. Una voluntat arbitrària—car no la justifica cap judici previ—hi ha obert grans esborancs perquè poguessin passar les tendències personals de l'autor i les finalitats pràctiques del sistema. Per un veritable *ükase* comença Kant donant per legítima la col·laboració de la sensibilitat i l'enteniment, contentant-se amb cercar-ne les condicions; per un altre *ükase* s'afirma l'existència de la llibertat en la regió *noumènica*, sense adonar-se de l'evident contradicció d'una llibertat que no pot obrar, car tota acció és *fenomènica* (lligada al temps), i per tant, segons Kant, subjecta al determinisme; per altres decrets de la voluntat arbitrària—que és en el fons la llibertat—s'accepta el valor *real* i *universal*, per bé que fenomènic, de la ciència i el valor *objectiu* i *absolut* de la moral, essent així que l'especulació lògica deuria conduir dintre del kantisme a la completa ignorància d'aquelles valors (1). Les arbitrarietats kantianes són encara més nombroses, però amb els exemples apuntats sembla justificada a bastament la inculpció que fem a Kant d'haver introduït el llibertinatge en la Filosofia. Es clar que la llibertat, que pren tan gran valor dins la teoria kantiana de la coneixença, és la llibertat *humana* universal, no la llibertat individual o *personal*; per això la paraula llibertinatge sembla excessiva, i Kant la consideraria calumniosa. Recordi's, però, que la llibertat de què nosaltres tenim

(1) Aquestes arbitrarietats han passat desapercebudes per a molts partidaris de la Filosofia crítica, en part a causa de l'estil obscur i sinuós de Kant, i en part més principal pel fet d'anomenar *raó pràctica* ço que no és més que la *raó teòrica* (única) *dominada per la voluntat i actuant sobre materials o requisits d'acció*. No és doncs que desconequem la distinció kantiana entre *raó pura* i *raó pràctica*; és que rebutgem tal distinció per falsa i capriciosa.

esment és tan sols la fenomènica i per tant individual; parlar d'una altra llibertat o voluntat més general és formular un postulat, de que altres pensadors no en sentiran fretura. I si per altra banda l'esperit: intelligència i voluntat té poder per a crear l'universal (*formes a priori, imperatiu categòric*), no fóra més lògic dir que l'esperit és el veritable universal, el *jo metafísic*, de qui és pura manifestació subjectiva el *jo fenomènic* de l'experiència individual? Així ho va creure Fichte, i dintre el sistema kantià no li mancava lògica. Tindriem, doncs, que l'esperit, alhora individual i universal, crea la forma (i per què no la matèria i tot ja que li imposa lleis?) del coneixement, i per tant crea el món per a oferir-se'l en espectacle cinematogràfic. Es en va que Kant hagi protestat d'una doctrina, que equivalia a la divinització de l'home; qui vulgui mirar el fons de les coses trobarà que Kant és un Fichte a mig camí, com aquest és un Schopenhauer inconseqüent.

\* \* \*

Des de la "Wissenschaftslehre" i "El món com a voluntat i representació" el corrent voluntarista arrossega la majoria dels pensadors. Si hom volgués expressar amb una fórmula concisa el nucli de quasi tots els sistemes actuals de Filosofia, caldria anar repetint sempre la paraula *voluntat*: Voluntat de vida amb Schopenhauer, Voluntat de consciència amb Hartmann, Voluntat de poder amb Nietzsche, Voluntat d'equilibri amb Ostwald, Voluntat de norma amb Windelband, Voluntat de cultura amb Wundt, Voluntat de totalitat amb Münsterberg... Què faltava perquè la voluntat es proclamés senyora absoluta de la realitat i *a fortiori* del pensament? Aterrar dues barreres, que eren les últimes defenses de l'absolut, d'aquell absolut que foragitat per Kant de la Filosofia, s'hi havia reïnstallat furtivament per la porta falsa de la raó pràctica. Aquelles dues defenses contra el llibertinatge eren el concepte *estàtic* de la veritat i la disciplina lògica. I aquesta doble tasca: *liquidar* la veritat i *desentendre's decorosament de la Lògica* són els punts de convergència i com el lloc de cita de quasi tots els sistemes post-kantians.

El primer intent no podia costar gaire d'assolir. Hegel havia



acostumat el pensament modern a la idea d'un mobilisme o dinamisme lògic, que res no privava d'aplicar a la realitat, ans al contrari, car tot ço que és ideal és real, segons el filòsof de Stuttgart. Es veritat que el mobilisme hegelian semblava regit per una llei dialèctica molt ben esquematitzada i aparentment observada, però, qui posarà límits a aquella *Macht der Negativität*, veritable consigna d'anarquia intel·lectual?

Quan ja les idees hegelianes s'havien fos en el gresol de les ciències històriques i naturals, vingué a estintolar la concepció dinàmica la teoria de l'*evolució*, nada en el terreny de la Biologia, però portada a tots els camps per aquell gran divulgador que té nom de Spencer. I encara més tard ha vingut a empènyer en la mateixa direcció l'*energetisme* d'Ostwald i Duhem, que ens presenta ço que anomenem matèria com a resultat d'un equilibri inestable de forces antagòniques. Amb tots aquests elements, difosos en l'atmosfera cultural del nostre temps, no ha estat difícil conjuminar un concepte de veritat, dinàmica, plàstica i evolutiva que es plegués sense dificultats a les tendències personals, als interessos i fins als capricis de cada pensador (1).

Aquesta concepció fluídica de la veritat que hauria escandalitzat a quasi tots els filòsofs grecs, a tots els medievals i fins als moderns anteriors a Hegel, la veiem avui rumbejant i entronitzada en els tres sistemes filosòfics que gaudeixen de més popularitat: el *pragmatisme*, el *contingentisme* i el *bergsonisme*.

Del primer no és fàcil parlar-ne amb poques frases, car es presenta amb una varietat proteica. Papini el qualifica de *teoria-corredor* (d'hotel), i l'expressió ha trobat gràcia als ulls del principal evangelista de l'escola, James (2).

(1) Ni aquestes paraules, ni les de sofisteria o altres pejoratives que poguem emprar, tenen caràcter de censura moral. Combatim sistemes, no persones, seguim la trajectòria normal de les idees, no la misteriosa de les intencions. Així ens guardariem prou de posar a un mateix nivell moral Hegel i Renan; però filosòficament tan sofista és l'un com l'altre. Hegel sofistica amb més serietat i pudor que el literat francès, però tan mateix són ben paleses les mutilacions i violències que imposa a les idees i als fets per tal que s'acomodin a la llei triàdica.

(2) "Le Pragmatisme", trad. de Le Brun. p. 64. Edic. Flammarion. En els dos primers números de gener de 1908 de la revista americana

Probablement no es trobarien altres punts de coincidència entre les diverses teories pragmatistes que la concepció d'*utilitat*, en un sentit molt ample, com a criteri de veritat, i el concepte d'aquesta com de quelcom essencialment *inestable* i evolutiu.

Aquesta darrera afirmació—única que de present ens interessa—podríem corroborar-la amb textos nombrosíssims de pragmatistes, però bastaran unes paraules de James on exposa i es fa seva la doctrina d'un altre cap-pare del Pragmatisme. "A quel point—així parla el filòsof americà—les plus vieilles vérités restent bien réellement plastiques malgré tout, c'est un fait mis en pleine lumière, de nos jours, par la transformation des notions logiques et des notions mathématiques—transformation qui semble même vouloir gagner la physique en ce moment. On se met à reinterpréter les anciennes formules, en y voyant des applications spéciales de principes beaucoup plus vastes, alors que nos ancêtres n'ont jamais entrevu la possibilité pour ces principes de prendre la forme qu'ils ont maintenant et de se formuler comme nous les formulons!" (1).

Notem de passada que en el text reproduït qualsevol cursant de Lògica hi trobaria pel cap baix tres sofismes: primer, la confusió de la *veritat* amb l'*activitat mental*: si aquesta es modifica no es dedueix que la veritat sigui mudable; segon, la confusió entre els principis i llurs aplicacions: aquestes progressen sense que el principi evolucioni; tercer, la confusió entre la idea i la seva forma d'expressió: no sempre es troba de bon antuvi una fórmula adequada al pensament, i per això varien aquelles, fins restant l'últim inalterat. Aquestes observacions no obeeixen a prujia de contradicció, ni són inútils, car revelen la gran facilitat amb que passen els pragmatistes—i molts altres pensadors moderns—de la veritat a la simple activitat mental, i d'aquesta a la fórmula verbal que la tradueix, i amb quin abús, dels canvis de les últimes, infereixen el mobilisme o fluïdesa de la primera. Ni se'ns digui que James admet la fórmula tomística de la ve-

---

"The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" va publicar-se un remarcable estudi de A. Lovejoy sota aquest curiós títol: "The thirteen Pragmatisms" (Els tretze Pragmatismes).

(1) Obra cit. pàg. 74.

ritat: *adaequatio intellectus et rei*; car el mateix filòsof s'encarrega de que no poguem confondre el seu realisme gnoseològic amb l'escolàstic. "Non!—exclama James—il s'en faut que l'essentiel soit de copier la réalité, bien que ce soit l'une des manières les plus importantes de s'accorder avec elle. L'essentiel, c'est de trouver dans une idée un guide pour se mouvoir au milieu de la réalité..." (1) *Un guide pour se mouvoir...* aquí tenim la fórmula més gràfica i exacta del Pragmatisme amb el seu doble caràcter d'utilitat i mobilisme, que el fa radicalment antitètic a la concepció *estàtica* i primàriament *desinteressada* que de la veritat havia tingut la Filosofia tradicional. Donat aqueix caràcter de guia pràctic que es decreta a la veritat, s'arriba a comprendre que el fundador del Pragmatisme (Pierce) escrivís que "si dues creences produeixen la mateixa acció són les dues vertaderes"; posant per a sensibilitzar la idea aquell malaurat exemple de l'Eucaristia, on, segons la fe catòlica hi ha realment i vertadera el cos i sang de Jesucrist, i segons la doctrina més corrent entre els protestants hi ha sols una *figura* del dit cos i sang. Per a Pierce ambdues concepcions són igualment vertaderes (2). Emprant el mateix criteri pragmatista, podríem dir que una doctrina que té conseqüències tan absurdes i hereticals ha d'ésser contrària a la veritat.

No tanta difusió com el Pragmatisme, però segurament més simpaties ha trobat aquell sistema filosòfic que rep el nom de *Contingentisme* o Filosofia de la contingència. Alguns literats, com Paul Gaultier, han vist cristallitzat en ell el somni que obsessionava Sully-Prudhomme de trobar una Poesia que brollés directament de la Filosofia. Segons Boutroux, escorcollant els éssers, hi trobaríem fins en els més humils una semença de llibertat, la qual ells defensaven aferrissadament contra les forces exteriors: concepció dramàtica i que permet a la fantasia més eixorca crear una nova mitologia. Les ànimes enyoradisses d'ideal veuen en la Filosofia de la contingència un mitjà d'alliberar-se del tirànic i barroer positivisme. Moltes persones religioses han cregut—equivocant-se llástimosament—que el Contingentisme

(1) Obra cit. p. 195.

(2) "Popular Science Monthly". Nov. 1877. Jan. 1878.



facilita la noció cristiana del miracle i pot ésser la base objectiva de la llibertat moral. El filòsof, però, més atent al fons que a les apariències, ha de rebutjar inexorablement una doctrina que mena pel camí dret a l'escepticisme i a la ruïna de la moral mateixa. Un dels defectes bàsics de la filosofia de Boutroux rau en el concepte de veritat. Els contingentistes no afirmen tan ostentament com els pragmatistes el caràcter plàstic o mobilista de la veritat, però el suposen o postulen. La Psicologia ens asabenta que el coneixement humà no ateny primàriament les coses en llur naturalesa estàtica, sinó en llur activitat, ço és, en l'acció que exerceixen sobre l'home i en les accions d'unes coses en les altres. Tal és el fonament de la llei del *contrast*, tan fecunda en aplicacions dins la Psicologia, l'Art i la Moral.

En aquest sentit—no en el pragmatista—és vertader l'axioma "en el principi era l'acció" que Aristòtil faria seu, com altrament ho deuen fer tots els qui no vulguin tancar-se en el *solipsisme* o en l'*innatisme* radical. Doncs, bé, si diem que l'activitat de les coses—únic camí que tenim obert per a atancar-nos-hi—es verifica segons normes contingents i variables; si hom afegeix encara, com fa Boutroux, que les lleis lògiques que regulen el dinamisme d'unes idees sobre les altres són així mateix variables, resulta evident que la veritat no s'aguanta ni per la banda de l'objecte ni la del subjecte, fent-se fonedissa en el bell instant en què pensàvem heure-la. D'una recerca de la veritat en aquestes condicions en deia Aristòtil—mofant-se dels sofistes—"voler agafar ocells a la carrera".

Es una gran cosa tenir memòria. Enric Bergson en plena revinguda positivista va recordar que havia existit un filòsof, per nom Schelling, el qual a l'evolucionisme universal havia afegit com a suprema facultat cognoscitiva, la *intuïció*, i ajustant aquestes dues idees a la tesi pragmatista de la intelligència—instrument d'acció, i arrodonint-ho tot amb algunes dades de la moderna Biologia, va deixar conjuminat el sistema filosòfic més *original* dels nostres temps, el qual a desgrat de les seves incoherències i vaguetats—o potser, a causa d'això mateix—ha enllepolit els *gourmets* de la Filosofia. No se'ns tingui per injustos: no neguem el talent de Bergson ni menys les seves com mai altre admirables dots d'exposició; el que no veiem és que

el bergsonisme sigui altra cosa que un mosaic de peces manllevades, encara que l'autor les hagi polit i envernissat habilitosament. Que el bergsonisme *liquidi* la veritat és del tot lògic dintre del seu *fluidisme* universal. Cabalment el filòsof es distingeix, segons Bergson, del conreador de les anomenades ciències per ço car el primer, traspasant el símbol congelat, intueix la vertadera fluidesa de les coses, sobre tot de les vives i per tant del propi pensament. Diguem-ho amb paraules del mateix autor: "Le philosophe doit aller plus loin que le savant. Faisant table rase de ce qui n'est qu'un symbole imaginaire, il verra le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir... Mais la vie et la conscience sont cette montée même... Mais c'est alors dans le mouvement évolutif qu'on s'insère pour le suivre jusque dans ses résultats actuels, au lieu de recomposer artificiellement ces résultats avec des fragments d'eux mêmes. Telle nous paraît être la fonction propre de la philosophie". (1)

Un dels principals deixebles de Bergson ha fet una descripció del savi, que es podria titular la *psicologia mental del bergsonista*. Heu's-la aquí: "A travers les formules acquises, de tels hommes voient s'esquisser le plan de recherches nouvelles; l'idée claire ne les séduit pas par sa netteté, mais par sa transparence. Ils n'ont jamais des idées arrêtées, ils n'ont jamais d'idées flottantes, ils ont des idées *tendues*: il y a en leur esprit une fixité que la plupart des hommes ne connaissent pas, la fixité de la direction. Ils n'oseraient faire un livre, ils ne griffonnent que des notes, et en corrigeant leurs épreuves d'imprimerie, c'est à peine s'ils reconnaissent leur pensée. Ils vivent dans le lendemain, le lendemain les trouve dans le jour suivant, les voilà en marche..." (2).

\* \* \*

La lògica des del punt de mira de l'objecte és un camí per atènyer la veritat, considerada subjectivament és una disciplina

(1) "L'Evolution créatrice", p. 398, 399.

(2) Wilbois. "Devoir et durée", p. 116.

coordinadora de les idees. Dins una teoria tota amarada de voluntarisme, i amb un concepte fluïdic de la veritat, es comprèn que la Lògica esdevinguí una armadura inútil i carregosa, una llei de caminadors, si necessaris als principiants, ridícols i entrebancadors per a homes fets. Així veiem que la major part dels filòsofs procedents de Kant no dissimulen llur antipatia i menyspreu envers la Lògica i la consegüent tendència a desei-xir-se'n. Un conegut deixeble de Bergson, Eduard Le Roy, ha escrit en diversos articles de la "Révue de Métaphysique et de Morale" (1901, p. 292 i seg.; 1905, p. 203, etc.), que es creia obligat a renunciar a la Lògica i limitar molt el principi de contradicció, per tal de copsar el *supralògic*, que és la flor i nata de la coneixença. Ni deu estar lluny d'aquesta opinió el mateix Bergson, si són vertaderes les següents paraules de Fonsegrive: "Bergson dit en effet quelque part que le oui et le non sont également faux, également vrais, et cela sur toutes choses" (1). Un escriptor espanyol que fa gala de portar la franquesa fins a l'extrem, escrivia fa alguns anys: "La Lógica es una opresión. Oprime a la personalidad con la realidad, a los hombres con las cosas, a los sentimientos con los conceptos, a las opiniones con los dogmas, a las herejías con una pura ortodoxia... El deseo me hace acaso presentir un nuevo período romántico y democrático, de *evolución creadora*, de fe en el libre albedrío y en la genialidad, de *intuición*... Irá obscureciéndose aquella ramplonísima filosofía sedicente científica, aquella nueva y no menos bárbara escolástica, y la filosofía volverá a ser ante todo creación, poesía... Después de haber casi enterrado a Dios, sea afirmándole o negándole, pero ambas cosas con dogmatismo escolástico—con pruebas a lo abogado—, volveremos a nuestra más noble misión, que es seguir haciéndole. Yo, por mi parte, me preparo a resurgir romántico y herético" (1).

Però no tothom té la franquesa o el radicalisme dels filò-

(1) De Taine à Féguy. p. 167. Bloud et Gay. París.

(1) *Miguel de Unamuno*, España, núm. 2, p. 2, 1915. Per a no desviar-nos de l'assumpte, no ens entremenim a refutar aquella paradoxal blasfèmia de *seguir haciendo a Dios*, la qual no volem saber si és presa de Renan, o Fouillée, o si és original de l'Unamuno, tan fèrtil en blasfèmies i en paradoxes.



sofs esmentats. Per altra banda, fins suposant que la Lògica no tingués cap valor gnoseològic, el tindria capital per a l'armònica estructuració de les idees, i és sabut que els pensadors moderns reten a la bellesa un homenatge a voltes excessiu. Cal, doncs, cercar un mètode que tingui les apariències de la Lògica i la seva utilitat estructural, sense fer impossibles les escapades platxerioses del filòsof. La generalitat dels pragmatistes, com alguns contingentistes, creuen trobar el mètode susdit en la Biologia. Les ciències, abans de constituir-se definitivament, passen per un període de fluctuacions, d'hipòtesis aventurades i d'explicacions mitològiques, que recorden la Física d'Empèdocles. Aqueixa fase pre-científica no l'ha superada *del tot* encara la Biologia. Doncs bé, a les teories en estat de nebulosa, als procediments d'investigació—enginyosos i meritoris, però poc segurs—i a les fórmules elàstiques d'aquella ciència, demanen orientació la majoria dels filòsofs emparentats amb el Pragmatisme. Així veiem Schiller, aplicant al coneixement, com mètode i com explicació, la *selecció vital*, Avenarius la *defensa*, James l'*adaptació* i tots l'*herència* biològica. La vaguetat enorme d'aquests mots ens permet ovirar tots els avantatges que troben els filòsofs alludits en discórrer *more biologico*. Una d'elles és justificar totes les rectificacions i contradiccions, ja que la vida és una auto-destrucció i una auto-construcció. Què més haurien desitjat Protàgoras i Gòrgias que una Lògica biològica?

Però la ciència, per bé que es trobi en període constituent, com avui la Biologia, és sempre quelcom de rígid que frena els capricis de la llibertat; per a aquesta és molt més còmode associar-se a l'art, el qual, no és llibertat pura, com afirmen alguns romàntics, però és la més autònoma de les activitats verament humanes. Es curiós que la Filosofia moderna, la qual va començar amb Descartes per ésser una Matemàtica, va anar perdent el seu rigorisme desdenyós per a giravoltar d'ençà de Schelling entorn de l'esfera estètica, acabant, com incauta papallona, per abusar-se les ales en el flam de l'art. Tal és la posició de Bergson, encara que sense arribar a la completa identificació de l'art i la Filosofia. L'única finestra oberta sobre la realitat immaterial, i per tant l'única facultat creadora de

Filosofia, és, segons el pensador francès, la *intuïció*. Si hom, ara, pregunta quina cosa és aquesta intuïció, Bergson no contesta—apart del concepte negatiu: coneixement oposat a la intel·ligència—més que amb metàfores llampants, que totes fan cap a la *inspiració artística*, en no ésser que hom vulgui referir-les a l'instint animal.

Amb tota raó diu Dauriac a l'"Année Philosophique" (1911) que Bergson concep el món com una obra d'art en plena formació; i podríem afegir que la intuïció és la pantalla cinematogràfica on es projecten els diversos episodis d'aquella formació. La qualitat pura, l'espontaneïtat i, per tant, l'imprevisible com elements objectius; i com a factors subjectius, la intuïció i l'endinsament en un hom mateix fins a aquella zona en què el sentiment i la coneixença es fonen, més que en un acord, en una mateixa vibració, es vol res més estètic? El mètode que observa Bergson no desmenteix pas la teoria. Res de definicions, res d'axiomes, un *minimum* de demostració; però en canvi un anàlisi finíssim, alguns fets ben observats i gran profusió d'imatges: és a dir l'equip mental que escauria a un crític d'art i els procediments que ell empraria. D'aquests instruments metodològics el principal, i l'únic insubstituïble, és la *imatge*. Plató, Schelling, Schopenhauer, Taine... molts filòsofs han rublert d'imatges llurs elucubracions. En alguns eren simples motius ornamentals, en altres mitjans d'esclariment, en algun pensador de tercera fila, artífici per a dissimular la vacuitat mental o el sofisme de les idees; en Bergson no és *ordinàriament*—alguna n'hi passa de contraban—res de tot això. La imatge bergsoniana és fons i forma alhora, o, si es prefereix, és la forma extirpant la matèria, tal com volia el poeta Schiller que fos l'obra d'art. Per a justificar i aclarir la nostra idea ens permetrem suggerir un experiment. De l'obra filosòfica d'Aristòtil, de Leibnitz, de Kant i fins de Plató, de Schopenhauer i de Taine, esborrin-se totes les imatges, i en resultarà una cosa àrida, completa però, i entenedora; faci's el mateix amb qualsevol llibre de Bergson, i tindrem tan sols *membra disjecta*, frases desarticulades i tot sovint faltes de sentit. Les imatges són pel filòsof un instrument molt perillós, no sols perquè no adequen mai la idea universal, sinó perquè les imatges

obeeixen en llur dinamisme a una llei pròpia—l'associació de coexistència o de semblança perifèrica—molt diversa i més d'un cop contrària a la llei orgànica de la compenetració ideal. D'aquí prové que, en Filosofia sobretot, la metàfora està quasi sempre al caire del sofisme. Bergson n'és un exemple típic. En el seu llibre "L'Evolution Créatrice" esmerça prop de trenta pàgines en l'intent de demostrar que les idees de *desordre* i *no-res* són impensables, o com ell diu, són *pseudo-idees*. Si el raonament de Bergson fos legítim, caurien per la base dos arguments cabdals per a demostrar l'existència de Déu. Doncs bé, una lectura reflexiva d'aquelles pàgines farà veure a qui tingui un xic de lluc per a la Filosofia, que tot es redueix a una inacabable confusió entre la idea i la imatge, confusió que no arriba a la consciència de l'autor ni en topa amb l'absurde matemàtic ni davant l'anorreament de la tesi fonamental que inspira tot el llibre. Com aquest exemple en trobaríem molts en les obres de Bergson.

\* \* \*

El mal exemple és més funest quan ve dels homes eminents. Si els filòsofs que hom considera com a sumitats tenen de la veritat i de la Lògica un concepte tan elàstic, res no té d'estrany que els pensadors de segona fila es creguin dispensats de tota disciplina intel·lectual. Una veritat que es fa i desfà a cada moment no pot d'altra banda inspirar amor ni veneració, dos sentiments que es nodreixen d'eternitat. Amor i respecte a la veritat, o més breument *amor sincer* a la veritat tindria d'ésser la divisa del filòsof, mal no fos sinó per a no desmentir el seu nom. Aqueix amor sincer—i per tant desinteressat—faria del filòsof l'enemic jurat del *dilettantisme*; que és la profanació calculada de la veritat, el pecat capital contra la llum. Malauradament no és pas aquesta actitud de sinceritat intel·lectual la dominant entre els moderns conreadors de la Filosofia. No ho diem nosaltres, que no tenim autoritat; ho diu amb tanta energia com bellesa, un dels mestres més autoritzats de la Història de la Filosofia. No sabem estar-nos de reproduir les seves frases:



"Cet indéracinable caméléon est le plus grand ennemi du "chercheur d'être". Il devient chez lui le sentiment de sa valeur intellectuelle; et une fois perché si haut, il dirige de sa retraite, et le plus possible sans se faire voir, le cours de toutes ses pensées. Ce mal sévit dans notre siècle de décadence morale, il s'affirme partout: c'est, à l'heure actuelle, la marque dominante de la recherche philosophique.

"Qu'est-ce que la vérité? Problème dont on se soucie fort peu, du moins d'ordinaire, quoi qu'on en parle beaucoup. La vérité se porte toujours bien. Il s'agit pour chacun de faire entendre "sa petite musique", de se servir de son talent, comme d'un moyen pour se créer un nom: la question n'est pas de pousser les idées, mais sa propre personne. Par là même, il importe avant tout de ne rien dire de ce que les autres ont déjà dit, ou du moins de l'exprimer tout différemment; le point capital est d'apporter du nouveau. On abandonne donc la voie commune et l'on se jette dans les sentiers à travers les landes, afin d'y cueillir un bouquet de fleurs exotiques dont le rare parfum provoque l'attention...

"N'est-ce pas aussi par cette voie tortueuse que l'on a réussi à se persuader que l'essence de l'être est de devenir et que par suite, l'intelligence, qui porte sur le fixe, n'a pas de prise sur la réalité? On "sollicite" doucement et les faits et les idées, on émaille sa logique en détresse de quelques métaphores brillantes qui marquent l'entrée ou la sortie d'un tunnel. Et le tour est joué. Le public croit, il est sous le charme. Et c'est le but que l'on voulait obtenir, bien que plus ou moins inconsciemment...

"La vérité! La vérité! Mais ils en ont peur, mais ils la fuient, et parce que, si elle venait à dessiller leurs yeux, il faudrait rabattre leur indomptable superbe. Eh quoi! Renoncer à tout un passé de gloire, s'exposer par un retour incompris à la risée d'un public qui vous soutient de son estime et de ses applaudissements: non, non, la chose est impossible.

"Mais cette obstination, si grave qu'elle soit de sa nature, n'apparaît encore que comme un fâcheux accident, si l'on considère les conséquences sociales que peut avoir l'orgueil intellectuel. De là vient cette nuée de doctrines extravagantes, plus

ou moins romantiques que nous voyons régner autour de nous et qui forment comme notre atmosphère; de là vient ce "tintamarre de cervelles philosophiques" dont on nous rebat les oreilles. Si nos grandes doctrines traditionnelles ont perdu leur crédit, si tous les principes sont par terre, si l'on ne peut plus rien avancer dont le contraire ne nous paraisse également valable, si l'anarchie des idées est à son comble, nous le devons surtout à cette foule de gens qui travaillent du cerveau parmi nous et dont la tendance dominante est de se préférer eux-mêmes à l'ordre des choses. La racine du mal n'est pas dans la logique de l'objet, mais bien dans celle du sujet, qui ne consent jamais à sa perdre de vue, qui s'aime trop pour aimer la vérité" (1).

Amb aquestes paraules podríem donar per acabat el petit estudi clínic que ens havíem proposat sobre l'actual decadència de la Filosofia. Hem vist que el procés d'*involució*, diguem-ho així, té tres moments cabdals: el *racionalisme* cartesià, el *criticisme* de Kant i el *llibertinisme* o *dilettantisme* contemporani. En el primer va ésser greument mutilada la doctrina de la coneixença, suprimint l'autoritat de la tradició i la col·laboració de la sensibilitat; en el segon queda suprimida la *Metafísica*, ja que el *criticisme* declara inabordable l'*absolut*; el *dilettantisme*, finalment, destrueix la Lògica, entregant l'activitat mental a l'albir de la voluntat o a l'espontaneïtat del joc estètic. Entre el primer i el segon període hi ha com a pont de comunicació el *subjectivisme*, entre el segon i el tercer el *voluntarisme* o, com diria Kant, el primat de la raó pràctica. Es però evident, que sense una teoria adequada de la coneixença, la qual representa per a la Filosofia ço que és el cor en l'organisme; sense una *Metafísica*, que pot comparar-se a l'esquelet; sense una Lògica, que és l'instrument de comunicació, com si diguéssim el sistema nerviós o l'endocrínic, és evident que la Filosofia no pot viure, i haurà de costar ben poc al positivisme d'escombrar-la com antigalla inútil.

Ara, doncs, essent la Filosofia una necessitat perennal de l'home, si el llegidor coneix algun sistema filosòfic, que estigui més enllà i més amunt del dilettantisme, del *criticisme* i del

---

(1) C. Piat. Revue pratique d'Apolog. 15 nov. 1915.

racionalisme, un sistema que posseeixi una Metafísica sòlida i profunda, una Lògica austera i comprensiva i una teoria de la coneixença que respongui a la naturalesa humana i respecti escrupulosament els fets, té l'obligació moral de comunicar-ho. A nosaltres una porció d'anys de professar la Filosofia ens han convençut que el sistema filosòfic alludit fa segles que existeix, i no és altre que l'aristotelisme clarificat i completat per Sant Tomàs. Per això som tomistes francament, íntegrament i diríem orgullosament, si hom pogués enorgullir-se del que no és seu. Amb això queda confessat també—i d'una manera clara i lli-sa—que no sentem plaça d'originals. Sabem que parlar d'Arístòtil i Sant Tomàs es descobrir el Mediterrani, i ben cert que no ens ha calgut trescar cap serralada perquè l'enlluernador "tremolar della marina" se'ns llancés als ulls. Però tampoc tenim cap culpa si la Filosofia s'ha entestat durant les tres últimes centúries en arrossegar-se "per loca arida et inaquosa", o esgarriar-se entre les selves nòrdiques o tancar-se en la sala asfixiadora d'un cinema. Fins creiem fer una obra de misericòrdia traient-la a passejar a la platja, per tal que la intensa lluminositat la desensonyi i el fresc oratge i la forta salabor la curin de l'anèmia que tant temps ha sofreix.

P. JOSEP PUIGDESSENS



## LA THEOLOGIA NATURALIS DE RAMON DE SABUNDE

*En ple segle vintè resten encara per escatir no pocs aspectes d'aquest monument literari del preclaríssim filòsof barceloní. I no és pas perquè la publicació del "Liber creaturarum" no vagi desvetllar, de bell antuvi, l'interès de tots els erudits de l'Europa civilitzada; la valor filosòfica d'aquesta obra, i més encara la novetat d'un mètode que, tot coincidint amb l'orientació proselitista de l'escola lulliana en desdenyava les fórmules semicabalistiques i l'excessiu lirisme, han estat de per tot justificades. Ço que ha fallat, palesant un lamentable desacord entre els estudiosos dotats i tot de màxima perspiciàcia, ha estat la interpretació adés de la finalitat de l'obra de Sabunde, adés de la tendència i filiació de la doctrina continguda en aqueix llibre d'una tan afortunada difusió. No tenim—ni ho somniem tan sols—la pretensió de conciliar diversos parers o de rectificar aventurades suposicions; altres amb més autoritat i solvència que nosaltres ho faran, sens dubte, temps a venir. Ni tan sols ens creiem en el dret de dir-hi la nostra, quan tants i tants barons de reconeguda perspiciàcia han furgat, fressant-nos el camí, en aquest terreny abrupte i difícil on cadascú creia descobrir insospitades filtracions.*

*Car és un fet que el gran filòsof barceloní, el més gran que produí en el quinzè segle la península ibèrica a juí de Menéndez Pelayo, ha estat emparentat amb diverses i oposades escoles filosòfiques. Potser no trobaríem un altre ingeni les tendències del qual hagin estat més bigarradament interpretades. I no és pas que el llibre de Sabunde manqui de cohesió i d'aquell mínimum de conseqüència que hom exigeix d'una obra per ésser tinguda com orgànica i ben estructurada. Constatem, però, un fet; i no cal, per a convèncer-se, sinó passar els ulls per les nombroses monografies destinades a estudiar el llibre de Sabunde, o pels pròlegs inserits a la llinda de les múltiples edicions i versions de la „Theologia naturalis”.*

*Produeix un cert esverament mental la indecisió i les conti-*

nues fluctuacions de mants escriptors en voler assenyalar procedències i fixar afinitats que, sovint, només existeixen en el magí que les descobria. Sense agravi per a ningú, un hom no s'arriba a resignar davant el fet que Sabunde sigui considerat per uns com a portaestandart de la filosofia de Descartes, i per altres com el més genuí representant i continuador de l'escola lulliana. Aquests el tenen per un ontologista amb resabis obertament platonians, per bé que atenuats per freqüents manlleus a sant Agustí, a Tauler i a Suso, mentre d'altres sostenen que el contingut de l'obra del nostre filòsof no s'aparta, en substància, del pensament del Doctor Angèlic. I encara no manca qui el tingui successivament per un místic fet a la seva, per un racionalista dels més indesitjables i per un precursor del filòsof de Koenisberg.

Han passat, sortosament, aquells temps en què des de les càtedres de Teologia uns bons professors, que no coneixien Lull i Sabunde sinó de nom, no dubtaven a incloure'ls dins la tirallonga d'heretges que solen esmentar-se en qualche Status quaestionis de les lucubracions entorn al dogma de la Santíssima Trinitat. Una acurada exègesi sense extorsions de cap mena ha fixat modernament tot l'abast d'aquelles rationes necessariae, que, durant més de sis segles, foren pedra d'escàndol per a molts indocumentats. Oi més, la santa vida i la indiscutida comprovació de les finalitats que desitjaven atènyer Lull i Sabunde han esvaït les malignes suspicàcies dels que es complavien a interpretar gens pietosament unes expressions objectivament errònies, però filles d'un excés de zel que avui més aviat qualificaríem de candorós que d'extraviat.

Per això ens colpia dolorosament la lectura d'uns textos de De Wulf i de Barbedette, on Ramon de Sabunde és titllat de teosofista. Es clar que el mot teòsof, àdhuc en el lèxic filosòfic corrent, comporta l'accepció segons la qual els esmentats autors inclouen Sabunde dins el teosofisme. Sabunde és, en efecte, un continuador del teosofisme lullià que no val a confondre amb el teosofisme que exagera les forces de la raó tot menyspreuant i menyscurant la revelació, l'autoritat de la sagrada Escriptura i els testimoniatges dels sants Pares. El gnosticisme de Lull i de Sabunde és un gnosticisme de pur mètode i d'estratègia, que ca-

balment malda per atènyer uns fins diametralment oposats als que persegueixen tot temps els teòsofs i gnòstics tarats d'un racionalisme reflexiu i antidogmàtic. No havem de retreure aquí la dèria luliana de convertir els infidels emprant les armes que ell judicava més a propòsit per a realitzar-ho; ni ens cal, tampoc, esbrinar si és o no viable la hipòtesi de l'originari judaisme de Sabunde per explicar-nos el mètode d'exposició de la doctrina catòlica per ell preferit i perfeccionat. En tenim prou amb saber que a l'època en què floria Sabunde el Nominalisme havia novament aixecat la testa, i menaçava el reialme de l'esperit un reviseolament o recrudescència de les nefastes i enverinades doctrines occamistes, propugnades de bell nou per Gabriel Biel, corifeu del nominalisme a ultrança i acèrrim adversari de la tradició tomista. Aquest corrent demoledor justifica a bastament la posició del nostre filòsof i fa innecessàries altres suposicions més o menys inconsistents i arbitràries.

El teosofisme de Sabunde, és doncs, innocu i en extrem ben intencionat. Per ço la seva obra, malgrat inspirar-se en un criteri de pura experiència psicològica, entra de ple dintre l'ortodòxia, i res no ha tingut de reprovable si exceptuem qualche expressió massa audaciosa del cèlebre prefaci on raonava Sabunde el seu mètode racional.

Si, doncs, ens esvera el qualificatiu de teòsof aplicat a Sabunde, és pel fàcil equívoc a què es presta avui aquest mot que, de fet, va prenent una accepció cada dia més pejorativa. Hi ajuda no pas poc la voga que al teosofisme ve donant la secta religiosa que duu aital nom i que, enribetada de filosofisme, a tants de pseudo-intellectuals té enlluernats. I, certament, ens dol-dria molt que, temps a venir, ens trobéssim amb algun flamant manual d'Història de la Filosofia on el gran pensador barceloní ens fos presentat com a precursor de la grotesca mad. Besan.

Donem a continuació una versió literal del títol primer de l'obra de Sabunde, on el lector trobarà la justificació d'un mètode de coneixença que s'apuntala en l'analogia i en l'experiència psicològica. Seguirà, ajudant Déu, la versió d'altres títols en números successius, acompanyada, quan calgui, de notes esclaridores del text original que prenem de l'edició feta a Solsbach l'any 1852. No ens proposem descobrir l'excelsa figura de Ramon



*de Sabunde, o de Sibiude, com plau a no pocs erudits; però entenem que en una publicació de l'indole de la nostra, editada a Barcelona i amatent a recollir tot allò que de lluny o d'aprop s'adigui amb la reconstitució i estructuració dels dispersos corrents filosòfics de Catalunya, no hi podia mancar una secció destinada a fer conèixer, enc que fragmentàriament i imperfecta, la ideologia del gran filòsof barceloní tan conegut i celebrat dels estranys — caldria recordar l'exquisida versió deguda al gran Montaigne? — com oblidat i ignorat de la majoria dels catalans d'ahir i d'avui.*

CEBRIÀ MONTSERRAT.

## TEOLOGIA NATURAL

o

### LLIBRE DE LES CRIATURES

#### TITOL I

##### *Arrel, origen, principi i fonament d'aquesta ciència*

L'home cerca sempre naturalment la certesa i la clara evidència, i no s'assossega, ni es pot assossegar, mentre no arribi a l'últim grau de la seva certitud (1). Però com que la certesa i la demostració tenen els seus graus, per ço es dona una certesa major i menor, i una major i menor demostració. I com sigui que la força de la demostració i la causa de tota certesa neixen de la certesa i força dels testimoniatges i dels atestants, per ço, quant més certs, manifestos, indubtables i vers siguin els testimonis, tant més cert serà allò que per ells es demostra. I si els

---

(1) Remarquem la coincidència amb Aristòtil. Aquest, en efecte, obre el seu primer llibre de *Metafísica* amb els célebres mots: "Tots els homes, de son natural, desitgen saber..."

atestants són tan segurs i manifestos, i tan palesos els llurs testimoniatges, que de cap de les maneres hom no en pugui dubtar, ni puguin ésser-nos més manifestos i més certs, aleshores allò que per ells es demostrí ens serà sens dubte certíssim, manifestíssim i evidentíssim. Ara bé: com més estranys són els testimonis a la cosa de la qual es dubta, i més distants i allunyats d'ella, menys fe i certesa n'engendren. Per contra; com més acostats, pròxims, íntims i indubtables són els testimonis, més fe i credulitat produeixen. I com que cap cosa no és més acostada, més pròxima, més íntima o intrínseca i pròpia a una altra del que ho és a si mateixa, per ço tot allò que es demostra d'alguna cosa mediant ella mateixa és sobiranament cert. Posat, doncs, que cap cosa creada no és més pròxima a l'home que el mateix home, tenim que tot allò que hom demostrí de l'home mediant ell mateix, mediant sa pròpia natura i aquelles coses que ell té com certes, serà sobiranament cert, manifest i evidentíssim al mateix home (1). Aqueixa és la utilitat, la certesa i la màxima credulitat que pot ésser causada o creada per la demostració. Per tant, el mateix home, mediant sa pròpia natura, ha d'ésser el medi, l'argument i el testimoni per provar totes les coses referents a l'home, o sigui, ço que pertany a la salvació, condemnació, felicitat, bé i mal d'ell mateix. Altrament l'home mai no fruiria d'una útil certesa. Cal, doncs, que l'home es conegui a si mateix i sa natura si vol demostrar amb plena certesa quelcom referent a ell. De fet l'home es troba fora d'ell, allunyat i distant de si mateix en màxima distància; mai no ha habitat en casa pròpia o dintre seu; ans bé, sempre ha romàs fora de sa casa i fora d'ell. No sap ell qui és, per tal com s'ignora a si mateix; i està allunyat i distanciat de sa pròpia persona en proporció a la ignorància que de si té. I com que totalment s'ignora, per ço, es troba totalment fora de si, i, en conseqüència, per no haver habitat mai en si, ni haver entrat dintre seu, ni haver-se

---

(1) La ponderació excessiva del criteri d'observació interna ha estat causa que alguns escriptors consideressin Sabunde com un preformador de la criteriologia cartesiana. Tanmateix, Sabunde s'afanya a fer notar que l'home, no coneixent-se a si mateix, necessita recórrer l'escala dels éssers que li són inferiors — un vertader mètode d'ascens — si aspira al coneixement de si propi.

vist, es desconeix ell mateix; no sap el que val, i, per tant, es dóna per un no-res, ço és, pel pecat, per un petit goig i per una minsa delectació. Per tal, doncs, com l'home es troba totalment fora de si, cal, si s'ha de veure ell mateix, que entri en si i dintre seu, que torni a si mateix i habiti en son interior. Altrament és impossible que es conegui i que es vegi a si mateix o la seva vàlua, la seva natura i la seva natural bellesa. I com que l'home necessàriament s'ignora a si mateix i no coneix la pròpia casa en la qual ha d'habitar, per ço és necessari que les altres coses el menin vers ell mateix. Com sigui, però, que l'home es troba en un altre lloc segons la natura, cal, si ha d'ascendir vers ell mateix, que tingui una escala per on s'enfilí cap a ell. Ara bé: l'home ascendeix i s'encamina devés ell quan es comença a conèixer a si mateix; i tants són els passos que dóna i els graons que puja com els coneixements que entorn d'ell adquireix; podent-se dir que entra dintre seu quan es coneix a si mateix. El mètode de coneixement de l'home, rau en conèixer les coses ignotes per mitjà de les que coneix primer i més que les altres, i en remuntar-se a les coses que ignora mitjançant les que ja sap. (1). I tenint en compte que les coses menys nobles i inferiors són primerament conegudes per l'home, i que les coses perfectes, més dignes i més nobles són les últimes que coneix, se segueix que l'home, que és la cosa més digna, més superior i més perfecta d'aquest món, coneix (primerament) les altres coses inferiors i últimament es coneix a si mateix. Per tant, a fi que l'home tan allunyat de si en l'ordre de la coneixença per ço com totalment s'ignora i es troba fora d'ell mateix, pugui ésser menat i venir vers ell per mitjà del coneixement, han estat ordenades totes les coses i les criatures talment com un camí, o via, o com una escala immòbil i natural, amb graons fermes i immòbils, per on l'home pugui anar i ascendir vers ell mateix. Pujant per l'univers a guisa d'escala, hom troba una cosa inferior al costat d'una altra superior, una més perfecta i una altra que ho és menys, una més noble i digna que no pas una al-

---

(1) Aquests conceptes, expressats amb mots idèntics als de Sabunde, són familiaríssims a sant Tomàs quan parla del coneixement discursiu. *Vid. e. g. 1.<sup>a</sup>, q. 58, a. 3 ad 1.*



tra; per ço, a fi que l'home pugui venir en coneixements de si mateix, caldrà observar el següent ordre:

Primerament cal veure i considerar l'ordre de les coses entre si i els diversos graons de les coses ordenades en l'univers, i considerar cascuna cosa en si i allò que té en si mateixa.

Un cop considerat això, cal segonament comparar l'home, qui és superior a totes les coses del món, amb totes les altres coses. I eixa comparació es fa de dues maneres: primer, segons la conveniència, i, en segon lloc, segons la diferència; de guisa que hom necessàriament consideri en què convé l'home amb les altres coses, i en què se'n diferencia. Per mitjà d'eixa conveniència i diferència seran manifestades, després, totes les coses que hem de saber tocant l'home i Déu. Car per les coses que són inferiors a l'home caminem i ascendim devés l'home; i per l'home anem i ascendim cap a Déu, muntant així per la vera escala per la qual hem d'ascendir en els nostres coneixements. Altrament és impossible conèixer la veritat dreturament. Així, doncs, dues són les ascensions i dues les etapes. La primera etapa és la primera ascensió que va des de totes les coses inferiors fins a l'home; i la segona etapa i la segona ascensió va des de l'home fins a Déu (1).

Quant a la primera ascensió, cal veure com els graons en les coses del món, de què es compona i per les quals és ordenada l'escala de la natura, són molts distints entre si, immòbils i fermes. I cal enumerar cascun d'ells per si, i pensar-hi partint del fet que tot l'univers es redueix a quatre graons generals dels quals es compona l'escala de la natura. Però sota cascun graó general hi ha molts graons especials que són compresos sota un altre graó general. Els graons generals s'ordenen entre si d'aquesta faísó:

De totes les coses existents, unes només existeixen però no viuen, no senten, no entenen o discerneixen, ni volen lliurement; i aquest és el primer graó. D'altres només existeixen i

---

(1) Ve't ací una claríssima exposició del mètode ascensional, davant la qual no poden aclucar-se els sostenedors del lul·lisme a ultrança del nostre autor. Remarquem els mots de sant Tomàs: "Prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo." *Contra gent. Lib. II, cap. IV.*

viuen, però no senten, no entenen, etc. Ve't aquí el segon graó. D'altres només existeixen, viuen, senten, però no entenen; ve't aquí el tercer graó. D'altres existeixen, viuen, senten, entenen i volen lliurement; i aquest és el quart graó. Així, doncs, eixes quatre coses: ésser, viure, sentir i entendre contenen tot l'existent; tot resta inclòs en eixes quatre coses i res no existeix fora d'elles (1). En el mot entendre hi van compresos el discernir i el voler lliurement.

En el primer graó hi incloem, doncs, totes les coses que només existeixen però no viuen; no senten ni entenen. Van compreses en aquest graó una infinitat de coses que, per bé que totes convinguin en tenir només que l'existència, tot careixen de vida, de sensació, etc., no gens menys es diferencien molt entre si dintre del graó comú, per quant les unes posseeixen l'ésser, la virtut i l'operació més noblement i digna que les altres. Així, doncs, en el primer graó hi són compresos els elements, ço és, la terra, el foc, l'aigua i l'aire, cadascú dels quals té sa pròpia natura separada dels restants. Existeix entre ells un ordre, per ço com la terra és l'element ínfim i d'una quasi nulla nobilitat; l'aigua és més noble i digna que la terra, l'aire més digne que l'aigua i el foc més noble que l'aire. Cal considerar, per tant, cada u d'eixos elements en si, per tal de veure el llur contingut, en quant sigui possible, d'una vulgar i planera faisó.

Van, no res menys, compreses en aqueix graó totes les coses que es produeixen dins la terra, ço és, els minerals i els metalls, com és ara l'argent-viu, el plom, el ferro, el coure, l'or, la plata i l'estany, els quals es diferencien entre sí segons una major i menor nobilitat. I encara hi ha l'atzur que guanya a tot metall en nobilitat i preciositat. I també el sofre, el salitre, la sal gemma i l'alum, de gran virtut i energia. Totes les pedres,

---

(1) Amb mots diversos i més profusos expressa Sabunde el pensament de sant Tomàs inclòs en aquest paràgraf: "Inveniet, enim, si quis diligenter considerat, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias, et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora..." *Contra gent. Lib. III, cap. XCVII; cf. Lib. De causis, lect. 4.*

tant les precioses com les que no ho són, estan també incloses en el susdit graó. Reflexiona, ara, quant gran és la virtut i quant gran és la vàlua de les pedres precioses, no pas del cantó de llur quantitat, sinó del cantó de llur intensitat. Així el carboncle, el jacint, la maragda, el cristall, el coral, etc. En aqueix graó van compresos, finalment, tots els cels i tots els cossos celestes, tots els planetes, totes les estrelles, la resta tota d'éssers que només existeixen però no viuen, i totes les coses artificials que tenen de comú amb les esmentades l'haver ésser però no vida.

Es troben en el segon graó de l'escala tots els éssers que només existeixen i viuen, però no senten ni entenen. S'anomenen vivents aquells éssers que, sense ajut d'altri, es mouen a si mateixos amunt i avall, cap endavant o endarrera, a dreta i esquerra. Estan inclosos en aquest graó totes les plantes, arbres i herbes, per ço com són tinguts per vivents, posat que es mouen a si mateixos i sense ajut d'altri, amunt i avall, vers davant i endarrera, etc., adés en créixer segons aitals direccions, adés quan per si mateixos xuclen de dins de la terra llur aliment, no drint-se sens parar, creixent, augmentant-se i produint ses llevors i fruits (1). Cabalment són denominats vivents eixos éssers perquè per si sols són nodrits, produïts i augmentats. I això per la pròpia virtut que en si tenen mercès a la qual es mouen també tots sols, cosa que els elements no posseeixen si no és per una certa similitut (2). En aqueix graó hi ha, però, dues diferències, ço és, les herbes i els arbres; aquests frueixen de més nobilitat que no pas les herbes. Van compreses dins el mateix graó innumbrables coses, com és ara les diferents espècies i modalitats dels arbres, els quals, no solament són distints entre si sinó que l'un guanya en dignitat a l'altre. S'hi inclouen, semblantment, innumbrables espècies d'herbes, amb llurs vir-

(1) Quaedam (viventia) habent naturam solum ad utendum alimentum, et ad consequentia, quae sunt augmentum et generatio... Huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura movent seipsas, solum habito respectu ad executionem motus secundum augmentum et decrementum. 1.<sup>a</sup> q. 18, 22 ad 1, i 3.

(2) Ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. *Ib.* a. 1.



tuts i característiques, posat que les herbes no solament difereixen entre si, sinó que, demés, serva cascuna d'elles sa pròpia característica i virtut.

Hom inclou en el tercer graó totes aquelles coses que solament existeixen, viuen i senten. En el sentir s'hi comprenen el veure, l'oïr, el gustar, l'olorar, el tocar i totes les operacions que són més pròpies dels animals irracionals que no pas dels arbres i herbes. Van inclosos dins aquest graó tots els animals que existeixen damunt la terra, o bé en l'aigua o en l'aire, com són els animals terrestres, ço és els quadrúpedes, els reptils, els ocells i els peixos. Considera, ara, quantes són les espècies d'animals que es mouen damunt la terra, ses diferències, diversitats i espècies, no menys que les diferències i diverses gradacions tant en els ocells com en els peixos.

En els animals, cal, però, senyalar tres graons segons els quals s'ordenen, distribueixen i distingeixen entre si. Car certs animals, com són ara els mariscos i els que viuen arrapats als arbres i a les rels, tenen només que el sentit del tacte i careixen de memòria i d'oïda. I aquest és el primer i ínfim grau (1). D'altres, com la formiga, demés del sentit del tacte, tenen memòria, però no hi senten; i aquest és el segon grau. I n'hi ha d'altres que posseeixen tacte, memòria i oïda; per exemple, els animals perfets, com són el gos, el gat i altres semblants; els quals constitueixen el tercer grau. No pot haver-hi un quart grau al qual pertanyin animals que tinguin oïda, tot careixent de memòria, per tal com onsevulla que existeixi l'oïda s'hi troba la memòria com una relíquia seva (2).

(1) Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis; ut ostrea, parum excedentia motum plantae. *Ib. a. III.*

Quaedam enim sunt, quae licet sensum habeant, non tamen habent memoriam... et huiusmodi sunt animalia imperfecta quae sunt immobilia secundum locum, ut conchilia. *Metaphy. lib. I, lect. I, 10.*

Aquest text i el de les quatre següents notes demostren a bastament que Sabunde no solament s'és inspirat en sant Tomàs, sinó que àdhuc li manlleva gairebé la materialitat de les expressions i dels mots i tot. L'originalitat de Sabunde, en aquest punt, es limita a substituir el mot *apes* pel mot *formica*.

(2) Quartus autem modus esse non potest, ut scilicet sit aliquod animal quod habeat auditum, et non habeat memoriam. Sensus enim... inter quos est auditus, non sunt nisi in animalibus quae moventur motu progressivo, quibus memoria deesse non potest. *Ibid. 13.*

Els animals del primer grau, pel fet de no tenir memòria, no tenen, tampoc, prudència; i careixent d'oïda, no són aptes per a la disciplina, ni es poden moure d'allà on són devés un lloc distant; car cap animal no es pot moure d'un lloc a l'altre si no té memòria (1).

Els animals inclosos en el segon grau, com que tenen memòria, poden tenir també quelcom de prudència, i es poden moure d'un lloc a l'altre. Així diem que la formiga, mercès a sa memòria, obra amb una certa prudència quan apilota en un lloc determinat els grans de forment. Però eixos animals no són capços de disciplina pel fet de careixen d'oïda (2).

Els animals pertanyents al terç grau, com que tenen memòria i oïda, són en cert modo disciplinables; així els cans i els ocells (3).

Tots aquests animals, tant els pertanyents al primer com al segon i terç grau, estan inclosos en un graó general, que és el tercer; car tots ells són sensitius. No gens menys, els animals del primer grau són els que estan més a la vora de les plantes, i per ço són els ínfims. Per contra, els animals del segon grau ja disten més de les plantes i són, per tant, més nobles. Els del tercer grau, per estar més allunyats encara de les plantes, són també més nobles. I aquí acaba el tercer graó (4).

En el graó quart hi ha totes aquelles coses que existeixen, viuen, senten i entenen, discerneixen, volen i no volen lliurement, ço és frueixen de lliure arbitri. Pertanyen a aquest graó els homes, la natura dels quals en res no desdiu, ni res de nou se'ls pot afegir, posat que no existeix un graó superior al lliure arbitri ni es pot ascendir més amunt en la naturalesa. No es dóna, en efecte, una major dignitat natural fora del lliure arbitri; per ço, fruint els homes de raó, poden entendre, discer-

(1) *Primus est eorum quae nec auditum nec memoriam habent: unde nec disciplinabilia sunt, nec prudentia. Ib.*

(2) *Illa vero animalia quae memoriam habent aliquid prudentiae habere possunt... Quaecumque autem auditum non habent, ut apes... licet prudentiam habere possint, non tamen sunt disciplinabilia. Ib. 11 i 12.*

(3) *Illa vero animalia, quae memoriam et auditum habent, et disciplinabilia et prudentia esse possunt. Ib. 12.*

(4) *Cf. Contra gent., lib. III, cap. XCVII et 1.<sup>a</sup> q. 18, a. 3.*

nir, judicar, i raonar, i són ensems capaços i susceptibles de coneixement experimental, d'art, de ciència i de doctrina; cosa que no tenen els altres animals (1). I en virtut d'haver segons natura el lliure arbitri, poden voler i no voler, consentir i discernir espontàniament i lliurement, sense coacció; ço que els altres animals tampoc no poden. Parlarem d'aquest quart graó en els Títols LXI, LXIII, LXV, etc.

Resta, doncs, complerta l'escala tota de la natura amb els seus graons. La primera, radical i fonamental consideració a fer en aqueixa ciència és la que consisteix a examinar eixos graons en sí, plantant-los i arrelant-los ben bé en la ment, i representant-los tal com es troben realment en la naturalesa.

---

(1) Hominibus autem scientia et ars per experientiam evenit. *I Metaphy., textus.*



## LES ESCOLES DOMINICANA I FRANCISCANES EN "LO SOMNI" DE BERNAT METGE

Hom ha estudiat acuradament les fonts textuais de "Lo Somni" de Bernat Metge, però aquelles que podríem anomenar ideològiques o doctrinals, resten encara gairebé intactes. Seria força interessant resseguir i analitzar els materials paremiològics, jurídics i sobre tot els diplomàtics—idees, terminologia, raonaments, estil,—que amb relativa abundor ofereix l'obra del nostre autor, i molt particularment les irradiacions filosòfiques i teològiques que en harmonia amb els corrents de la seva època apareixen sovint en ella. Una partida d'aquelles, és a dir, les procedents de les escoles tomista i franciscanes, serà l'objecte principal del present estudi en el qual, per bé que incidentalment, ens caldrà parlar encara d'un dels aspectes de l'obra de Bernat Metge que sembla haver servit de raó—si bé no única—per adjudicar unànimement al príncep dels nostres prosistes, el qualificatiu d'escèptic i irònic.

Per tal, però, de procedir amb el degut ordre, cal fer des d'ara les següents observacions:

1) Els punts que anem estudiar principalment, són les proves de la immortalitat de l'ànima humana encloses en el llibre primer de "Lo Somni", i la tesi de la Immaculada tractada en el llibre segon.

2) En aquests dos punts, i en la manera que ja veurem, les escoles tomístico-catalana i escotista divergien en absolut sostenint llavors doctrines del tot oposades.

3) L'Escola tomista i l'Escola escotista eren en aquella època, i així com a nuclis centrals, representades respectivament pels Frares Predicadors i pels Framenors.

4) Al temps que Bernat Metge escrivia la seva obra—època d'angoixes supremes per al nostre autor, freturós d'alts i eficaces adjutoris—aquelles dues Corporacions eren els dos nuclis més eficients en la cultura i, en general, en l'ambient del nostre país. Esmentem, si més no, els noms ben coneguts dels

homes més eminents d'ambdós ordes religiosos per aquells dies (1):

De l'Ordre de Predicadors: Sant Vicens Ferrer, capellà i director de Benet XIII<sup>e</sup>, conseller i almonier del Rei Joan, amic de debò dels altres reis Martí i Ferran d'Antequera; confés i director de la Reina Iolanda, omnipotent al Compromís de Casp, i amb ell homes tan il·lustres i amats dels nostres Reis, com ara Fra Antoni Canals, Fra Mateu de Déu, Fra Antoni Ginebreda, Fra Pere Correger, Fra Arnau Simó, etc. Aquest grup, seguint els ensenyaments tradicionals de la seva Corporació, sostenia que amb la sola raó humana pot hom provar la immortalitat de l'ànima, i deixant-se portar per *qualques doctors* (2) del seu Orde no acceptava que la Verge hagués estat preservada del pecat original en el primer instant del seu

(1) "Els tres Ordres religiosos de Dominicans, Franciscans i Carmelites foren els més brillants centres de la nostra cultura intel·lectual" Rubió, *Documents per l'història de la cultura catalana medieval*, I, p. XXVII. "En un siècle et demi, la vieille Europe s'était couverte de centaines de couvents de Prêcheurs. Professeurs des Universités, confesseurs des princes, prédicateurs populaires, grands soldats de la Papauté... Nulle part peut-être en Europe ce prestige n'était plus vif que dans les pays catalans où, à la conquête militaire du roi Jacques, avait succédé, sans transition, la conquête religieuse et sociale de saint Raymond de Penafort et de ses dominicains" P. Mateu-M. Gorce, O. P., *Saint Vincent Ferrer*, p. 8 (Paris, 1924). "Es, sens dubte, el xiv<sup>e</sup> segle l'època de major esplendor i floreixement per a l'Ordre Franciscà, en l'antic reialme d'Aragó. Tan íntimes foren i afectuoses llurs relacions amb la Casa Reial que a elles fou deguda, indubtablement, la major i més eficaç intervenció dels Framenors en gairebé tots els afers de major transcendència i en els principals esdeveniments que es desenrotllaren en aquell segle" P. Ambrós de Saltes, O. M. Cap. *L'Ordre Franciscà i la Casa Reial d'Aragó*. (Rev. d'Estudis Franciscans, abril-maig 1910 p. 157). Sobre aquest punt cal també veure: Massó i Torrents, *Les Obres de Fra Francesc Eximeniç* (Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans MCMIX-X); P. Martí de Barcelona, O. M. Cap., *L'Ordre Franciscà i la Casa Reial de Mallorca* (1923) i sobre tot el bellíssim fascicle del Sr. Rubió i Lluch *Joan I humanista* (1919).

(2) Parlem amb aquestes reserves per tal com ja sant Alfons M.<sup>a</sup> de Liguori escrivia en la seva *Theologia Moralis* (lib. VII, cap. II, n.º 258) que dels 229 escriptors dominicans que havien tractat de la tesi de la Immaculada, 92 s'havien declarat contraris a ella i els restants 137 favorables. Sobre aquest punt cal llegir l'extensa introducció posada pel Pare Lluís G. A. Getino, O. P. a l'obra que acaba de publicar *Concepción y Nascencia de la Virgen* del P. Joan López, O. P. (s. XV) (Madrid, 1924) en la qual introducció esgrana el P. Getino amb elevat esguard la meritíssima tasca científica dels FF. Predicadors en la doctrina de la Immaculada.

ésser natural. Cal, però, observar que Sant Vicens Ferrer—la figura més eficient d'aquest grup—divergia en absolut, quant al segon punt, de l'opinió dels seus confreres dirigida pel famós Nicolau Eimeric i per Joan de Monçó.

El grup franciscà sostenia unànimement la doctrina de la Immaculada i la impossibilitat de provar plenament amb la sola raó humana, la immortalitat de l'ànima que, segons l'escola susdita, coneixem en ferm, només per la fe. En aquest grup que, com l'altre, tenia un fort predicament dins la Casa Reial Catalana i, en una manera molt profunda i extensa, en tot el poble, apareix així com a capdavanter Fra Francesc Eximeniç, amat i protegit amb cura paternal del Rei Pere III, dels Reis Joan i Martí, i de les Reines Elionor i Maria; Fra Joan Eximeno, Fra Jaume de Xiva, Fra Pere Marí, Fra Pons Çaclota... etc.

5) La doctrina de la Immaculada havia triomfat en absolut a la nostra terra principalment per la tasca brillant (1) dels Framenors, els quals acabaren substituint la color de llur hàbit cendrós pel blau, en testimoniança de la tesi que sostenien. El nostre poble va adherir-s'hi incondicionalment i els nostres Reis la consagraren en l'ordre civil principalment per obra del Rei Joan el qual, en 1 de març de 1388, ordenava que la festa de la Immaculada fos celebrada en la Capella del seu Palau i per edicte de 2 de febrer de 1394 estenia aquest manament a tots els pobles de la seva Corona.

6) Essent Bernat Metge com ha dit molt bé Nicolau d'Olwer (2) "polític astut i cortisà interessat" i proposant-se tractar amb tota amplitud dels dos punts que havem esmentat, a quin dels dos grups es decantaria, en aquell moment que, com diria el nostre Fra Lluís de Granada (3) la fortuna l'havia "acabusat en la pregonesa de les misèries"? La seva situació era llavors força difícil així per l'estat lamentable en què es trobava

(1) Veure, p. ex. la relació d'una disputa sobre aquest punt en el Convent de Framenors de Barcelona, feta per Ramón N. Comas a *La Creu del Montseny* (8 des. 1899, pp. 460-62).

(2) Pròleg a l'edició de "Lo Somni" publicada en "Els Nostres Clàssics" que és la que ací citarem sempre.

(3) Fra Antoni Canals, O. P., *Tractat sobre Escipió i Aníbal*, epis. introd. p. 6 (Barcelona, 1910).



i la puixança dels seus enemics com per açò que no li convenia pas crear-se'n de nous majorment esguardada l'eficiència formidable d'aquelles dues Corporacions. Aquesta situació era encara fortament agreujada en atenció que es tractava, no d'afers d'ordre purament pràctic on l'astúcia humana pot jugar cedint i concedint de moment, amb tals condicions, però, que en definitiva ella triomfi, sinó de temes purament científics on no cabien subterfugis sinó el posar-se clarament a l'un costat o a l'altre.

Malgrat tants d'entrebancs, Bernat Metge—audaç jugador d'homes i d'idees en benefici propi—va tirar endavant amb tota energia fent son poder d'acontentar a tothom.

Anem-ho a veure.

## I

### LES PROVES DE LA IMMORTALITAT DE L'ANIMA (1)

En temptar l'estudi d'aquest punt, de bell antuvi, un hom es troba davant per davant d'un altre aspecte de l'obra de Bernat Metge bé prou important en les literatures dels pobles llatins, vull dir, el caire de *confessions escrites* del qual no és pas el nostre propòsit parlar en aquest article (2) sinó en quant serà comportat pel diàleg del Rei Joan amb el seu Secretari llavors que ambdós parlen de la immortalitat de l'ànima.

(1) Aquestes proves han estat ja indicades per Nicolau d'Olwer en la reducció de "Lo Somni" publicada per la col·lecció "Minerva" (II sèrie, vol. VI) i últimament per J. M. de Casacuberta en l'edició abans esmentada.

(2) Quant a aquest aspecte hom pot veure el nostre estudi "*El Excitatorium mentis ad Deum* de Fra Bernat Oliver" publicat a *Estudis Franciscans* (abril de 1917) i a *La Ciudad de Dios* de l'Escorial (20 octubre del mateix any n.º 1.058). No essent aquest aspecte l'objectiu del nostre estudi ens limitarem a transportar ací qualques textos ben simptomàtics del nostre escriptor:

"Mas solament és en aquesta presó per tal com nostre Senyor Déu vol que vexació te dó enteniment ab lo qual conegues lo defalliment que has; e, per consegüent, pervengut a coneixença de veritat, pusques induir los secaços de la tua damnada opinió que aquella vullen desraigar..." (pp. 79-80).

"Una cosa solament vull de tu; que res que a present hages vist o oït no tengues celat a mos amics e servidors, car ultra lo plaer que hauran de mon estament, los ne seguirà gran profit, e especialment per tal com

Anem als textos de "Lo Somni". Abans, si més no, de la redacció de la seva obra, Bernat Metge era seguidor de les doctrines d'Epicur. Escoltem el que li diu el Rei:

"Nostre Senyor Déu, havent gran compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdició perpetua—per tal com no solament dubtaves, ans seguint l'opinió d'Epicuri, havies per clar l'ànima morir qualque jorn amb lo cos, lo contrari de la qual cosa dessús t'he fet atorgar—ha ordonat que jo vengues a tu, per mostrar-te clarament per experiència ço que per scriptures e inducció mia no havies volgut saber ne creure. Tu saps bé quantes vegades ne parlest e en disputest estretament ab mi mentre vivia; e jamai no et poguí induir a creure-ho fermament, ans difugies ab evasions colorades, e a vegades atorgaves ésser possible, a vegades ho posaves en gran dubte; e finalment jo coneixia ben que en lo teu cor de dura pedra era esculpit ab punta de diamant tot lo contrari. E si no fos per lo bon voler que t'havia, per los agradables serveis a mi per tu fets e per tal com esperava raonablement que et llunyaries d'aqueixa vana opinió, jo per zel de justícia te n'haguera castigat" (Llib. II, p. 79).

Bernat Metge, doncs, per confessió pròpia, seguia Epicur quant a la simultaneïtat existencial de l'ànima amb el cos, conseqüència necessària de la doctrina materialista d'aquell filòsof el qual—com esgrana molt bé Barbedette (1)—bo i negant tota metafísica estatuïa que el món no és pas altra cosa que diversos aplecs d'àtoms i que l'ànima, malgrat ésser lliure, no era, segons ell, sinó un àtom estès per tot el cos i més delicat que no pas el foc, però que es dissoldrà després de passar d'aquesta vida. Creiem, no obstant, que el dictat d'epicuri que el Rei Joan adreçava a Bernat Metge brollava més aviat del viure platxerios i de la voluptuosa ideologia del nostre autor, els quals donaven un relleu més plàstic i palpitant a la seva personalitat (2) que

---

seran certs de moltes coses en que no solament alguns d'ells dubten, mas la major part dels homens, e signantment ignorants, dels quals és gran multitud en lo mon. E si en escrits ho volies metre, ja se'n seguiria major profit en lo temps esdevenidor a molts; de què hauries gran mèrit" (p. 81).

"Converteix, doncs, la tua amor d'aquí avant en servei de Déu e continuat estudi e no t'abellesca negociar ne servir senyor terrenal..., etc." (p. 168).

(1) *Histoire de la Philosophie*, pp. 82-83, (París, 1923).

(2) "Ethica Epicuri—diu molt bé el P. F. Klimke, S. I.,—est ergo extremus hedonismus et egoismus; omnia alia motiva moralia propriae voluptati obtinendae subordinatur" (*Institutiones Historiae Philosophiae*, vol. I p. 53, Roma, 1923) Cf. encara A. Fouillée, *Histoire de la Philoso-*

no pas del concepte precís que ell tenia de la natura de l'ànima. Al bell començament del primer llibre nega ell, cert, l'espiritualitat de l'ànima i n'estatueix la materialitat però amb altres elements capitals de diversa procedència que seria ben faent analitzar però que no entren en el marc del nostre estudi. Escoltem-lo:

"Totstamps he cresegut que ço que hom diu esperit e ànima, no fos als sinó la sang o la calor natural que és en lo cos, que per la discrepància de les seues quatre humors se mor". (Llib. I, p. 19).

Després de noves consideracions que li fa el Rei sobre l'espiritualitat de l'ànima, Bernat Metge, tot acollint-se a la Sagrada Escripura, insisteix en el seu punt de vista materialista i el Rei li contesta esmentant els *Diàlegs* de Sant Gregori i la *Summa contra Gentils* de Sant Tomàs. Posem de primer el text de Bernat Metge:

"Salomó en lo llibre apellat *Eclesiastès* fou de l'opinió en què jo són dient: "Una és la mort dels hòmens e de les bèsties, e Igual la condició de cascú. Així com moren los hòmens, moren les bèsties e totes coses que espiren, e l'home no ha res més avant que la bèstia".

"No apar—dix ell—que hages clara coneixença de la intenció del savi que has allegat, car ell no dix açò en persona sua, mas dels impiadosos e infirmants. E així ha plagut a Sant Gregori en lo *Diàleg*, e a Sant Tomàs, *Contra los gentils*. E apar bé que així sia, car en la fi del dit *Eclesiastès*, quaix determenant, hi ajusta: "Tro que sia tornada la pols en la sua terra, d'on era, e l'espírit retorn a aquell qui l'ha donat". (Llib. I, pàg. 21).

Aquest és el primer text del *Somni* on apareix la doctrina de Sant Tomàs i tan bellament i lliurement transportada pel nostre autor que és força difícil destriar els elements de la

*phie*, p. 146 (París, 1920). Cal remarcar que en l'època de Bernat Metge la direcció i l'hegemonia de l'Ètica eren pràcticament tan afuixades que el nostre Sant Vicens Ferrer podia escriure: "Et quidem isto tempore, heu nobis miseris! quasi nullus reperitur qui alios de perfectione instruat; quin potius, si homo velit tendere ad Deum inveniet retrahentes multos, et quasi neminem adjuvantem" (*De Vita Spirituali*, part II, cap. I, n.º 2, París 1924). I Fra Antoni Canals, en l'endrega que feia de la seva traducció del llibre *De l'Arro o dot de l'ànima* a la Reina Maria d'Aragó, escriu: "Com en los nostres temps, per la malícia dels vivents universalment infeccionats, seguint la major part de les gents la cobejança excessivament inflamada, en diverses corts de grans senyors se lige lo tractat



*Summa Contra Gentes* que hi entren d'aquells altres, presos dels *Diàlegs* de Sant Gregori el Magne (llib. IV, cap. IV), que ell hi afegeix.

El text de l'*Ecclesiastès* esmentat en el primer dels dos paràgrafs transcrits, Sant Gregori, per mitjà del seu interlocutor Pere, el presenta així com una dificultat que cal esvaïr i sota aquest aspecte és seguit per Bernat Metge; però descompartit en dos fragments i quant a aquest caire el nostre autor segueix Sant Tomàs que l'addueix, d'una sola peça. De totes maneres aquesta última circumstància afegida a la coincidència literal del paràgraf següent amb el text de l'Angèlic ens fan pensar que Bernat Metge, bo i havent llegit el cap. de Sant Gregori, va decantar-se decididament vers el text de Sant Tomàs per la brevetat i claretat amb què aquest exposa el mateix tema. El lector pari bé esment en el text de Bernat Metge i en el corresponent a Sant Tomàs que posem al costat:

"Car ell no dix açò en persona sua, mas dels impiadosos e infirmants... E apar bé que així sia, car en la fi del dit *Ecclesiastès*, quaix determenant, hi ajusta: "Tro que sia tornada la pols en la sua terra, d'on era, e l'esperit retorn a aquell (i) qui l'ha donat".

"Quod enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod, in fine libri, quasi determinando subjungit: *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum* (XII: 7).

(*Summa Contra Gentiles*, II: 79).

de Venus per los amadors carnals follament deïficat, en lo qual tractat se mostren paraules suggestives, tocants, provocatives, esguards deshonestes, gests dissoluts, arreaments excessius a faits il·licits..., etc.". Text publicat per J. Rubió Balaguer, *Estudis Universitaris Catalans*, p. 454 vol. IV, jul.-des. 1910). Sobre aquest punt pot hom veure encara el nostre estudi *Intorno alla restaurazione della filosofia di S. Tommaso* publicat en *Xenia Thomistica* (pp. 87-104; Roma, 1923).

(1) Cal parar ment en aquestes paraules de B. M.: *a aquli*. Tant Sant Gregori com Sant Tomàs posen *ad Deum* que és el text que donen la Vulgata, la versió dels LXX (πρὸς τὸν Θεόν) i l'original hebreu (*a Elohim*). Bernat Metge doncs, traduiria lliurement el text llatí enclòs en Sant Gregori i Sant Tomàs, o bé més aviat seguiria una traducció catalana, ja existent, feta damunt una altra versió de la Bíblia? Sigui com sigui sembla que caldria fer un estudi dels textos escripturístics de "Lo Somni" — i heu's ací un altre aspecte d'aquesta obra — sobre tot tenint en compte que al nombre força important de fonts bíbliques publicades en l'edició de "Els Nostres Clàssics" hom pot encara afegir-ne d'altres. Esmentem-ne algunes:

p. 80: "per ço que no es perden e que après la mort aconseguessen paradís" ("Non pereat, sed habeat vitam aeternam", S. Joan, III: 15).

p. 80: "No mereixia jo, Senyor, tan gran gràcia que vinguessets a

Sant Gregori no ofereix en l'esmentat capítol dels *Diàlegs* cap passatge tan semblant en els termes i llur ordre com aquest de Sant Tomàs el qual fineix tantost el capítol on tracta d'aquesta matèria remarcant breument que en la Sagrada Escripura són un gran nombre de textos que denuncien la immortalitat de l'ànima.

Però Bernat Metge continua encara afegint un altre text de l'*Ecclesiastès*:

"E après un poc dix: "La fi de les paraules totes ensems ojam: Tem Deu e serva los seus manaments; a açò fer és creat tot hom". En les quals paraules apar que Salomó en persona de molts parlava. Puis deia que l'oïssen tots ensems, exprimi a aquells la dita sua conclusió verdadera".

Escoltem ara Sant Gregori i comprovarem la llibertat amb què es movia Bernat Metge tot salvant les idees fonamentals de l'esmentat Doctor:

"*Finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time et mandata eius observa; hoc est, enim, omnis homo.* (Eccle. XII; 13). Si enim in libro eodem per loquutionem suam multorum personas non suscepit, cur ad audiendum loquendi finem secum pariter omnes admonebat?... et hoc postmodum ex spiritali veritate definivit".

Després del text transcrit Bernat Metge continua, en el mateix paràgraf, la matèria seguint Sant Gregori (cf. llib. IV, cap. II) però amb desenrotllaments que constitueixen una de les més belles mostres de la nostra literatura.

Encara ens cal remarcar un element foraster introduït per Bernat Metge en l'adaptació que fa del text, abans transcrit, del Doctor Angèlic. El lector haurà observat que Sant Tomàs parla només dels *impiadosos* (*impiorum*) i que Bernat Metge hi afegeix: *e infirmants*, mot que ell treu de Sant Gregori, el qual no solament el posa sovint (*ex persona infirmantium*) en l'esmentat cap. IV, ans l'addueix en retraure de nou el text bíblic amb què Bernat Metge començava:

tan petit hom com jo son... Què us retribuïré, Senyor, per aquestes coses?" ("Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum", S. Mateu, VIII; 8; "Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?" Psalm CXV: 12).

p. 81: "e signantment ignorants dels quals és gran multitud en lo mon" ("Stultorum infinitus est numerus" Eccles. I: 15), etc.

"Concionator noster velut ex mente infirmantium, humanae suspicionis sententiam proponit dum dicit: *Unus interitus est...* etc."

Segueix el diàleg entre ambdós personatges. El Rei Joan fa de convèncer el seu Secretari de l'espiritualitat de l'ànima, i després d'haver-li esgranat els caràcters d'aquesta, li diu:

"No atorgues ésser [jo] esperit?

"Sí, atorc, mas no que visca sense cos, així com lo cos no viu sens ell..." (pp. 30-31).

Bernat Metge, doncs, concedeix l'espiritualitat de l'ànima però no pot capir-ne la immortalitat. El Rei ofereix convènce'l mitjançant autoritats i raonaments, però com sigui que Bernat Metge li diu tantost que,

"si em voliets fer tanta gràcia que de les raons e demostracions usàssets primerament, molt pus placent me seria". (p. 32).

el Rei, condescendent a tal prec, li ofereix en primer terme vuit raonaments, a saber:

1) Un, tret de les *Tusculanes* de Ciceró, fonamentat en la semblança de Déu que ofereix l'ànima racional.

2) Un altre, basat en l'aspecte de substància intel·lectual que l'ànima ofereix, i que transporta de Sant Tomàs. Més endavant estudiarem la tasca que feia Bernat Metge en la presentació d'aquest argument. Ara com ara ja n'hi ha prou amb transcriure el text del nostre escriptor acompanyat del corresponent de Sant Tomàs:

"Més encara: tota substància intel·lectual, per tal com és separada e no dependent del cos, és incorruptible; mas l'ànima racional és substància intel·lectual; cové, doncs, que sia incorruptible" (pp. 32-33).

"Ostensum est enim supra (c. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est; oportet, igitur, animam humanam incorruptibilem esse". (*Summa contra Gentiles* II; LXXIX, § 2)

3) Altre argument que descansa a la simplicitat de l'ànima racional.

4) El següent raciocini és prèls literalment de la *Summa contra Gentiles* de Sant Tomàs i tot ell gira a l'entorn de la impossibilitat per part de l'ànima d'ésser objecte de corrupció.



El lector voldrà seguir el text de Bernat Metge bo i compulsant-lo amb el de Sant Tomàs del qual és una versió tan exacta com bella i desimbolta.

"Encara més: alguna forma no es corromp sinó per acció de son contrari, o per corrupció de son subjecte, o per defalliments de la sua causa. Per acció de son contrari, així com la calor, que destroueix per acció de fredor; per corrupció de son subjecte així com destrouit l'ull, se destroueix la virtut visiva; per defalliment de la sua causa, així com la claredat de l'aer, que cessa defallint la presència del sol, que era causa d'aquell. Mas l'ànima humana no es pot corrompre per acció de son contrari car alguna cosa no és a ella contrària com per l'enteniment possible ella sia conixedora e receptiva de tots los contraris. Semblantment ne per corrupció del seu subjecte com ella sia forma no dependent del cos segons son ésser; ne per defalliment de la sua causa, car no pot haver alguna causa sino eternal. En alguna manera, doncs, no es pot corrompre, e per consegüent és immortal" (p. 33).

"Nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causae sicut lumen aeris deficit deficiente solis praesentia quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est, enim, ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter, autem, neque per corruptionem sui subiecti; ostensum est, enim, supra (c. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter, autem, neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur. Nullo, igitur, modo anima humana corrumpi potest" (*Summa contra Gentes*, II; 79 § 9).

##### 5) Segueix encara un altre raonament manllevat a Sant Tomàs:

"No res menys, si l'ànima se corromp per la corrupció del cos, cové que el seu ésser s'ha debilitat per debilitació d'aquell. Si emperò alguna virtut de l'ànima és debilitada, debilitat lo cos, açò no vé sinó per accident, en quant, ço és a saber, la virtut de l'ànima freitura d'orgue corporal; així com la vista és debilitada, debilitat l'orgue, però per ac-

"Adhuc. Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen,

cident. E apar per la raó següent: car si a aquella virtut venia per si alguna debilitació, null temps se restauraria, reparat l'orgue: e veem, però, que per molt que la virtut visiva sia vista debilitada, si l'orgue és reparat, la virtut visiva és restaurada. Com, doncs, l'enteniment sia virtut de l'ànima, que no freitura d'orgue, segons que dessús apar, ell no es debilita per si, ni per accident, per vellesa o per altra qualsevol debilitació del cos. Si, però, en l'operació de l'enteniment esdevé fatigació e empatxament per infirmitat del cos, açò no ve per debilitació de l'enteniment, mas de les forces de les quals aquell freitura, ço és a saber, de les virtuts imaginativa, memorativa e cogitativa. Apar, doncs, que l'enteniment és incorruptible, e per consegüent l'ànima humanal, que és substància intellectiva" (p. 34).

quod ex hoc patet. Si, enim, ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, numquam restauraretur, organo reparato; videmus autem quod quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparatur, vis visiva restauratur... Quum igitur intellectus sit virtus animae quae non indiget organo, ut ex praemissis (c. 68 et 69) patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet, igitur, quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana quae est intellectiva quaedam substantia" (*Summa contra Gentes* II, 79, § 10).

6) El sisè argument és manllevat a les *Tusculanes* de Ciceró i descansa a açò que l'ànima humana es mou ella mateixa i per tant ha d'ésser eternal.

7) La sisena raó ateny la finalitat de l'ànima (*sempre* entendre, amar i recordar Déu), de la qual cosa n'ix, així com a conseqüència, que ella és immortal.

8) L'última prova pren així com a punt de partida, la justícia de Déu, és a dir, la necessitat d'un premi extraterrenal per a aquells homes "de bona vida" que per llur sojorn a aquest món tot els ha anat a l'encontre.

## II

### ANALISI DEL SEGON RAONAMENT EMPRAT PER BERNAT BETGE.

#### SA PROPEDEUTICA, I SA PSICOLOGIA.

En arribar a aquest punt val ben bé la pena que ens aturem una mica en el segon raciocini (p. 68 d'aquest estudi) tret

segons que havem vist de Sant Tomàs—car ell ens revelarà la psicologia de Bernat Metge i una part de la seva formació intel·lectual.

Sant Tomàs en redactar aquella prova parteix d'una *conclusió*—tota substància intel·lectual és incorruptible—ja demostrada en l'anterior cap. 55 al qual ell es refereix. Ara bé: com sigui que Bernat Metge no n'ha parlat anteriorment, a fi de donar una més lluminosa integritat al text que comporta la susdita prova es veu obligat a interposar-hi una d'aquelles tretze raons que, per a demostrar l'esmentada *conclusió*, posa el Doctor Angèlic en el susdit cap. LV. I és ben simptomàtic que Bernat Metge n'esculli una de les més breus i sobretot presa de la Filosofia Natural o sigui de l'ordre sensible. Es més, i aquest punt és capital per al nostre propòsit. D'entre les diverses demostracions pròpiament físiques que posa el Doctor Angèlic, Bernat Metge escull una de les més fàcils i més plàstiques, gairebé la més accessible a tothom.

"Tota substància intel·lectual — diu ell — per tal com és separada e no dependent del cos, és incorruptible".

Escoltem ara Sant Tomàs:

"La corrupció és qualche mutació, la qual ha d'ésser terme del moviment; d'on tot allò que es corromp, cal que es trobi en moviment. Havem ja demostrat, però, en les coses naturals que tot allò que es mou és cos; així, doncs, tot allò que es corromp ha d'ésser cos si *per se* es corromp o qualche forma o virtut del cos si es corromp accidentalment. Les substàncies intel·lectuals, però, no són pas cossos ni virtuts o formes dependents del cos, i per tant ni *per se* ni accidentalment es corrompen. Són, per tant, absolutament incorruptibles".

(*Summa Contra Gentiles*, II, LV, § 8).

Aquest text de Sant Tomàs ens permet copsar tot d'una l'elevació científica de Bernat Metge. Procedint en una manera rigurosament acadèmica, diu Sant Tomàs que tot allò que es corromp *ha d'ésser cos o bé dependent de cos*. Bernat Metge transporta aquesta ideologia de la faisó que ja havem vist la qual denúncia que ell no enfocava pas just i primament, com ell diria, els punts essencials del problema.

Així la tasca del nostre autor en quant tany a l'ordre cien-



tífic ens l'ofereix sens cap llei de dubte així com a fortament propens a l'ordre plàstic, concret, imaginatiu, sensible. Ben cert, la literatura s'adeia molt bé amb la seva psicologia.

Podem encara confirmar aquestes conclusions especulant amb tota cura altres textos de Bernat Metge, així com són les dues proves restants que havem vist prenia ell del Doctor Angèlic.

Sant Tomàs, i aquest punt és capitalíssim, tant en la *Summa contra Gentiles* com en la *Theologica* sol seguir dos viarans; aquell que podríem considerar com a més plàstic i accessible a la gent de certa cultura, i aquell altre que caldria anomenar *metafísic* per tal com enclou només el raonament metafísic pur. Ara bé: Bernat Metge segueix sempre la primera via. Anem a comprovar-ho.

En la selecció de materials que ell feia en l'esmentat cap. LXXIX de la *Summa contra Gentiles*, escull de bell antuvi, i així com a bon mediterrani, el primer raonament que se li presenta, o sigui aquell que l'Angèlic Doctor posa en primer terme, malgrat encloure per a Bernat Metge el fort entrebanc, que ja havem estudiat, de referir-se així com a quelcom fonamental, a un capítol anterior. Salta, després, cinc proves o siguin les 2, 3, 4, 5 i 6, i transporta fidelment la sèptima i l'octava. Quin caràcter tenen, doncs, aquelles proves saltades i omeses? Elles enclouen una grossa quantitat de materials metafísics purs, i llur perfecta intelligència comporta, demés, un aprofundit coneixement de la Filosofia Natural i particularment de la psicologia tomista.

Així Bernat Metge atura només en aquells materials filosòfics que són a *flor de l'ordre sensible* i encara fàcilment comprensibles. Sembla, doncs, que hom pot afirmar amb tota seguretat que no tenia ell una formació filosòfica, si més no, acurada. Però hom podria objectar: Bernat Metge escrivia una obra literària i per tant en coordinació amb l'ambient general de la seva època i de la seva terra; no és, per tant, estrany que escollís aquells raonaments que fossin més diàfans per als seus llegidors. Un estudi, però, atent de "Lo Somni" confirma no solament la manca de preparació sistemàtica de Bernat Metge ans la seva idiosincràsia ben poc adient amb les altes es-

peculacions de la filosofia. Així ultra el que havem dit anteriorment—que ja és prou greu,—una de les proves que ell addueix amb més fiança (cf. p. 36) —aquella fonamentada en que tot el que *es mou si mateix* és eternal—es troba, en una manera ben manifesta, no pas diàfanament coordinada amb el sistema científic on varen forjar-se definitivament les tres proves tomistes de la immortalitat de l'ànima i això passa desapercebut a la intelligència de Bernat Metge tan propensa, per confessió pròpia, a voler les coses ben clares i a pensar pel seu propi compte.

### III

#### TOMISME I ESCOTISME EN LES PROVES DE LA IMMORTALITAT DE L'ÀNIMA.

Si interessants són les conclusions a què havem arribat fins ací, potser ho serà més encara aquella altra que anem a estatuir en aquesta part del nostre estudi. Veurem ben aviat el rei Joan i el seu Secretari jugant amb la ideologia tomista i escotista fins a l'extrem que, en aquest punt concret, el Diàleg de Bernat Metge constitueix una bella transportació política de les disputes escolàstiques.

Cert: l'Escola tomista sostenia que *amb les soles forces de la raó pot hom provar estrictament la immortalitat de l'ànima*. Però aquesta afirmació era aferrissadament combatuda per l'antiga escola franciscana que defensava una posició contrària a aquella. Ja ho veurem ben aviat.

Seguint Bernat Metge un criteri finament diplomàtic de no crear-se enemics, sinó de complaure principalment a aquells que segons el seu juí més podien fer o més havien fet per ell, es decanta de moment vers la ideologia dels Framenors, en una manera, però, que deixa la qüestió indecisa. Així, abans de presentar les vuit proves, que havem vist, de la immortalitat de l'ànima, escriu:

"Senyor, per molt que hajats dit, no m'havets provat, a mon juí, per raons necessàries, sinó ab persuassions mesclades ab fe que l'esperit de l'hom sia immortal; ne veig coses evidents perquè ho deja creure.

"—E qui et daria raons necessàries — dix ell — a provar les coses invisibles e majorment que tu hi volguesses malignar?

"...matèria difícil a planerament provar tenim entre mans" (p. 31, r. 2-7. r. 27-28).

En el primer text, Bernat Metge, seguint literalment les orientacions escotistes, diu que el Rei no li ha provat per raons necessàries la immortalitat de l'ànima, sinó amb persuassions mesclades amb fe i en el segon dels textos transcrits el Rei dona absolut assentiment al que acaba de dir el seu Secretari però elevant l'afirmació d'aquest a l'ordre científic i sense restriccions, com ara si digués: *matèria difícil a planerament provar és aquesta: no hi ha raons necessàries a provar les coses invisibles.*

Aquesta afirmació en quant concretada al nostre tema, que no restaria pas més suau aplicant-li en l'ordre pràctic la distinció de demostració *a priori* i demostració *a posteriori*, car els textos de Duns Escot que esmentarem aviat són en definitiva prou terminants, és, precisament, una de les doctrines més típiques i característiques de l'antiga Escola franciscana, avui podríem dir abandonada (1) però fortament sostinguda en altre temps per Escot i els seus més grans deixebles (2) i amb de-

(1) Cf. *De Theologicis Institutis* pel P. A. Sgambati O. M. Conv. vol. V, llib. X, cap. IX (Madrid, 1826); *Cursus Philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti*, pel P. G. Casanova, O. M., vol. II pp. 386-387 (Madrid, 1894). Així hom tornava a la primitiva escola franciscana (cf. *Summa de Anima*, de Fra Joan de la Rochelle, cap. 42, Prato, 1882; *In II Sententiarum* de S. Bonaventura, dist. 19, art. I, q. I, Op. Omnia, vol. II, p. 457, ed. de Quaracchi) per bé que amb algunes reserves que expliquen la tesi de Duns Escot. Cal llegir sobre aquest punt les pàgines esmentades de l'obra del P. Casanova i sobre tot sant Bonaventura en l'exposició de l'*Ecclesiastès* on diu: "ratio illa et philosophia et occulta est, et multas habet rationes dubitandi; ideo quasi nullus vel pauci potuerunt vere certificari de animae immortalitate et eius beatitudine, nisi adiuuasset fides" (Op. omnia, Quaracchi, vol. VI, p. 37) i fins el mateix Sgambati que en l'obra i volum esmentats escriu: "homo non secundum fidem, sed secundum carnem ambulans non ita facile humanae animae immortalitatem agnoscat" (p. 157). Notem, finalment, l'estranyesa que ens ha causat no veure consignada aquesta reserva per la docta pluma de M. E. Gilson en tractar de la immortalitat de l'ànima segons sant Bonaventura. (Cf. *La Philosophie de S. Bonaventure*, p. 321 i sggs. París, 1924).

(2) *Ven. Duns Scoti Summa Theologica*, pel P. J. de Montefortino, O. M. Ip. q. LXXV, a. 6, (vol. III, Roma 1901); *Cursus Philosophicus ad mentem Scoti*, pels PP. Mastro i Belluti, O. M. Conv. vol. III, n.º 140 i sggs. (Venècia, 1708); *Philosophia peripatetica ad mentem*



rivacions ben clares fins en la mateixa Escola tomista (1).

Cert que Sant Gregori el Magne en els seus *Diàlegs*—font segons que havem vist de Bernat Metge—havia ja escrit:

"Nam quia post mortem carnis vivat anima patet ratio, sed fidei admixta... Rationi fidelium placent cuncta quae dicis" (L. IV, cap. III).

però, la manera com Bernat Metge parla de la valor d'aquelles proves traeix completament una procedència franciscana. Veiem-ho:

Havem constatat abans que el nostre escriptor arguïa contra el Rei Joan dient, després dels primers raonaments que aquest li havia proposat, que per ells, no restava pas demostrada la immortalitat de l'ànima així com mitjançant *raons necessàries sinó ab persuassions mesclades ab fe* i que el Rei Joan hi consentia remarcant la impossibilitat de provar les coses invisibles amb *raons necessàries*.

Ara bé: Duns Escot—Cap de l'antiga Escola franciscana—en el llibre IV dels *Sentenciaris Oxonienses*, distinció XLIII, qüestió segona, usa la mateixa terminologia i el mateix lligam d'idees. Val la pena d'escoltar-lo:

"Potest dici quod licet ad illam secundam propositionem probandam [anima intellectiva est immortalis] SINT RATIONES PROBABLES

.....  
Scoti, pel P. J. A. Ferrari de Monza, O. M. Conv., vol. II, p. 240. (Venècia, 1754); *Duns Scot*, per B. Landry (Collection "Les grands philosophes", p. 177 i sggs. París, 1922). Es ben simptomàtic que el P. Efrém Longpré, O. M. en l'eruditíssim vol. que acaba de publicar *La Philosophie du B. Duns Scot* (París, 1924), en el qual fa un detingut estudi crític (pp. 32-51) dels *Teoremes* atribuïts a Duns Escot per arribar a la conclusió, a hores d'ara definitiva, que aquell opuscle no fou escrit del Dr. Subtil, salti el teorema XVIII (*Op. omnia Scoti*, vol. V, ed. Vives, París) que diu: *non potest probari animam rationalem esse immortalem*, i s'acontenti de fer una lleu referència a aquest tema en la pàg. 277 de l'esmentada obra.

(1) Ens referim als temps del Renaixement pel qual aquesta posició es va estendre prou i massa fins a les terres ibèriques. (Cf. *Fray Luis de León y la Filosofía española en el siglo XVI*, pel P. M. Gutiérrez, O. S. A. p. 195 i sggs. Madrid, 1885). El sapientíssim Melcior Cano, escrivia: "Sed Scoto, Ianduno, Cajetano, rationes probabiles visae sunt, non item necessariae. Scotus, porro, et Iandunus (nam de Cajetano dicam postea) videntur demonstrationes mathematicas quae sisse. Si enim sapere ad sobrietatem vellent, et rei naturam, de qua disseritur, attente perpendere, sane intelligerent rationes quae animae incorruptionem probant non suadere sed vincere, si non protervum et repugnantem, at certe docilem

NON TAMEN DEMONSTRATIVAE IMMO NEC NECESSARIAE".

I un poc més avall, referint-se a l'autoritat de filòsofs que hom allegava per a corroborar la posició tomista, escriu:

"Non omnia dicta a Philosophis, etiam assertive, erant ab eis probata *per necessariam rationem naturalem*. Sed frequenter non habebant nisi quasdam *probabiles persuasiones*, vel vulgarem opinionem praecedentium philosophorum... Unde quandoque philosophi acquiescunt propter suas *persuasiones probabiles*, quandoque propter assertiones suorum principiorum praeter *rationem necessariam*".

Tenim, per tant, que segons Duns Escot hom no pot provar la immortalitat de l'ànima per *raons necessàries* sinó per *persuasions probables*, la qual posició, és, literalment, la mateixa posada per Bernat Metge.

El qual volent, però, deixar ben consolidada la doctrina de la immortalitat de l'ànima, lleva com hem vist, la qüestió a l'ordre de la fe on som certificats plenament d'aquella doctrina. Escoltem ara Duns Escot:

"Ex his apparet quanta sint gratiae referendae misericordiae Creatoris qui nos *per fidem* certissimos reddidit, in his quae pertinent ad finem nostrum, et ad perpetuitatem sempiternam, ad quae ingeniosissimi et eruditissimi, quasi nihil poterant attingere, iuxta illud quod adductum est de Augustino XIII *De Trinitate*, c. 9. in fine: "Quod vix pauci magno praediti ingenio, vacantes otio... ad indagandam solius animae immortalitatem poterunt pervenire"; sed, si fides adsit, quae est in eis quibus dedit Iesus filios Dei fieri, nulla quaestio est; quia ipse suos credentes in hoc certissimos reddidit".

Fins ací, doncs, el Rei i el seu Secretari semblen conformes en la doctrina escotista.

Però una posició tan absolutament franciscana al través de la qual hom sembla llucar-hi l'ombra minorítica del Mestre Eximenis "conseller habitual de Joan I" (Rubió i L'uch) seria

---

hominem et ad disciplinae leges bene informatum". (*De Locis Theologicis*, llib. XII, c. ult; Padua, 1734).

I Joan de S. Tomàs escriu: "rem istam demonstrari rationibus naturalibus et moralibus quod immerito negat Scotus ubi supra, nec bene Cajetanus dixit in III Eccl. hactenus nullum Philosophorum demonstrasse immortalitatem animae". (*Cursus Philosophicus*, vol. III, p. 433 (Ed. Vives, París).

massa radical per a un polític tan llest i viu com el nostre escriptor. Ben cert; el diàleg sostingut fins ara pel Rei i el seu Secretari hauria d'emmenar a aquesta conclusió: *deixem, per tant, els raonaments purament racionals i referim-nos als ensenyaments de la Fe*, que és la posició final, i ben lògica, adoptada per Duns Escot, segons que acabem de veure. Mes, per a Bernat Metge, aital problema no podia pas tenir el caràcter de científic, sinó el de polític—aspecte que ben aviat comprovarem—i, per tant, transportat a aquesta altra esfera cal traduir-lo així: *complaguts del tot els framenors farem nostre poder de no deixar malparats els Predicadors*.

Que Bernat Metge seguia rigorosament aquesta ideologia ho confirma la petita introducció que ell posa a les vuit proves:

"te provaré tant com possible serà; car matèria difícil a planerament provar tenim entre mans, majorment que l'adversari no vulla atorgar ço a què raonablement és tengut; que l'ànima racional viu sens cos e és immortal" (pp. 31-32).

En aquesta introducció Bernat Metge confirma de moment i sense vacil·lacions la posició escotista, emperò com sigui que no actua en un radi estrictament científic, sinó polític, no solament es guarda com d'escaldar-se d'arribar a la conclusió definitiva i lògica de Duns Escot ans, bo i constatant-ne la relativa inutilitat, es llança al camp tomista posant les vuit proves explicades de la immortalitat de l'ànima i fent l'honor deguda a Sant Tomàs del qual, segons que havem vist, en pren tres de ben decisives. Ja veurem més endavant com en parlar de l'ànima de les bèsties enrobusteix aquest nou caire de la seva posició girant a la nostra llengua altres textos de la *Summa contra Gentiles*.

Però anem endavant. Posades les susdites proves, Bernat Metge segueix el fil tomista dient:

"us atorg que molt bona persuassió m'havets feta" (p. 36).

En definitiva, dirà ara el lector, Bernat Metge s'haurà quedat amb l'Escola tomista? Ni amb aquesta ni amb l'altra, sinó amb totes dues!! Descomparteix ell a continuació el susdit grup de proves en dues parts, això és; les tres primeres entre les



quals—la segona—és de Sant Tomàs, i que declara no sado-llar-lo del tot; i les cinc últimes—entre les quals n'hi ha dues del Doctor Angèlic—que li semblen definitives. Malmès Sant Tomàs d'una banda i per tant satisfets els escotistes, queden complaguts els tomistes per l'acceptació de les altres dues proves tomistes—la tercera i la quarta—i en definitiva acceptada sense reserves una ideologia contrària a aquella que de bell començament semblava que havien adoptat el Rei i el seu Secretari. Ambdós sostenen ara que *la immortalitat de l'ànima humana és perfectament demostrable per la raó natural*. Escoltem el nostre autor:

"Empero algunes n'hi ha que, a mon juí, *sens fe* no concloen *tan necessàriament* que hom no hi pogués raonablement contradir. A la veritat, Senyor, les cinc darreres m'aparen molt pus fundades que les altres e *fort raonables i exemptes de tota contradicció*".

A continuació el Rei l'invita a fer les observacions que vulgui sobre els tres primers raonaments, però Bernat Metge, torna lleument al punt de mira escotista dient:

"Moltes coses, Senyor, hi podria dir, mas ben conec, que a la fi, en arena hauria llaurat. Fe m'indueix a creure, posat que algun escrúpol de dubitació m'hi oórrega" (p. 37).

Ja veurem més endavant com Bernat Metge en tractar de la doctrina de la Immaculada adopta una actitud semblant a aquella que acabem d'analitzar.

#### IV

#### L'ESCEPTICISME DE BERNAT METGE

S'han, doncs, errat de mig a mig aquells qui partint del fet que Bernat Metge vacilla adesiara en acceptar proves racionals de la immortalitat de l'ànima i es refereix als ensenyaments de la Fe, han afirmat que el nostre escriptor era un escèptic. Quant a aquest punt concret n'hi hauria ja prou amb recordar que el sant Tribunal de la Inquisició Romana eximia de censura tota proposició enclosa en el corpus doctrinal de Duns Escot.

Ara, eixamplant una mica l'esguard vers l'obra de Bernat

Metge i referint-nos encara al mateix punt concret de la immortalitat de l'ànima no es pot negar en l'escriptor barceloní aquell aire d'escèptic que unànimement li adjudiquen els millors tractadistes de la nostra terra i fora d'ella (1).

Cert, després dels últims textos transcrits hom asseguraria, si més no, que Bernat Metge soplujant-se sota les ales de la Fe creia fermament en la immortalitat de l'ànima. Heu's aquí, però, que un hom, segur d'aquell judici així com d'una cosa ja ben definitiva, avança en la lectura del primer Diàleg i topa ben a desgrat, amb un nou aspecte de la qüestió que ens fa pensar de seguida que ultra els Predicadors i els Menors, hi havia un altre grup—aquell dels amics i prossèlits escèptics—que Bernat Metge havia encara de complaure.

El Rei, en el diàleg segon, esgranant al seu Secretari la raó d'haver-se-li aparegut diu entre altres coses:

"Mas solament és en aquesta presó per tal com nostre Senyor Déu vol que vexació te dó enteniment ab lo qual conegues lo defalliment que has: e per consegüent, pervengut a coneixença de veritat, pusques induir los secaços de la tua damnada opinió, que aquella vullen desraïgar de llurs coratges, per ço que no es perden e que après la mort aconseguessen paradís" (p. 79-80).

I més endavant, en un text ja citat en aquest treball, prega el Rei al Secretari que escrigui el "Somni" a fi que siguin "certs de moltes coses en què no solament alguns d'ells dubten... etc." (p. 81).

Ara bé, malgrat el bon zel del Rei i la promesa per part de Bernat Metge d'escriure una mena de *Confessions*, malgrat insistir el monarca que havia fet atorgar al seu Secretari la immortalitat de l'ànima ("la qual cosa dessús t'he feta atorgar") (p. 79), aquest així com a bon calculador polític, té en compte la seva galeria i després d'haver tant escatit amb el Rei el problema de la immortalitat de l'ànima, quan un hom es pensava

(1) Cf. *La Literatura española en el siglo XIX*, pel P. F. Blanco García, O. S. A. part. II, p. 15 (Madrid, 1912), *Assaig crític sobre el filòsof En Ramon Sibiude*, per S. Bové (*Jochs Florals de Barcelona*, 1896, pp. 239-40); *Joan I Humanista*, per A. Rubió i Lluch (Barcelona, 1919) i *Lo Somni*, reducció per Nicolau d'Olwer (Col·lecció "Minerva", II sèrie, vol. VI, introducció).

que l'afer romania liquidat en una manera definitiva i favorable a la doctrina catòlica, es troba amb el següent passatge:

"...E, a la veritat, no és hom en lo món qui de raó vulla usar així com deu, qui necessàriament no haja atorgar, atès tot aço que m'havets dit, que les ànimes sien immortals. E així ho cresec fermament e ab aquesta opinió vull morir.

"—Com opinió? —dix ell, —ans és ciència certa. Car opinió no és als sinó rumor, o fama, o vent popular, e tostemp pressuposa cosa dubtosa.

"—Haja nom, Senyor, ciència certa. No em recordava ben la virtut del vocable" (p. 50).

## V

### ALTRES TEXTOS TOMISTES DE BERNAT METGE

Tantost el Rei, finida ja la discussió sobre la immortalitat de l'ànima racional, acabava d'esgranar la definició de l'ànima humana, fa el nostre autor un incident ben greu sobre la natura i la permanència illimitada de l'ànima de les bèsties.

En aquesta última part del Diàleg primer, del qual hom no ha trobat encara la totalitat de les fonts textuais, Bernat Metge segueix, per bé que més feblement, la doble orientació tomista i franciscana.

Es innegable que el text de Bernat Metge que anem a transportar procedeix, segons que veurem, del sector escolàstic agustinista (Cf. *De Spiritu et Anima*, cc. 10, 14, 18, entre les obres de Sant Agustí, i Huc de S. Víctor *I De Sacr.*, p. X c. 2, etc.,) o pre-tomista com vol amb raó anomenar-lo l'Emm. Card. Ehrle, sector del qual fou príncep Sant Bonaventura, i a tothora ben comprès pels grans doctors de l'Escola franciscana i els escriptors de coses místiques:

"Si tu discorres diligentment, les potències de l'ànima racional e aquella dels bruts, veuràs que elles concorden en seny o sentiment, puis en imaginació, recordació, instint e apetit; e d'aquí avant no han res comú. Tantost t'acorrerà la raó, la qual l'ànima dels bruts no ateny, car no sap departir ver de fals, ne virtuos de viciós, ne percep la natura de les coses corporals. Puis t'acorrerà l'enteniment, qui és força o virtut de l'ànima, que percep les coses invisibles així com són àngels, demonis e tot esperit creat. E puis la intelligència, que és aquella virtut de l'ànima que sens



tot mijà és subposada a Déu, lo qual ella veu sobiranament bo, vertader e incommutable. E darrerament e pus alta t'ocorrerà la santa saviesa, que és amar e tembre a Déu. E finalment, hages per vera e final conclusió que aquella cosa que tu, discorrent les dites potències, pujant per dret orde, primerament trobaràs no ésser comuna a les dites ànimes, és la raó" (pp. 57-58).

#### Escoltem ara Sant Bonaventura:

"Iuxta igitur sex gradus *ascensionis* in Deum, sex sunt gradus *potentiarum* animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia*, et *apex mentis* seu synderesis scintilla" (*Itinerarium mentis in Deum*, I, n.º 6).

#### I més extensament encara en aquest altre text:

"Habet, enim, anima tres potentias; *animalem, intellectualem, divinam*, secundum triplicem oculum; *carnis, rationis, contemplationis*. Primus viget, secundum caligat, tertius excaecatus est. *Potentia animalis* duplex est: vel in objecta sensuum *particularium* et *sensus communis*, vel in *phantasmata sensibilia*, et sic est *sensus* et *imaginatio*. *Intellectualis* etiam est duplex: aut ut considerat universales rationes *abstractas*, ut abstrahit a loco, tempore et dimensione; aut ut elevatur ad substantias *spirituales separatas*, et sic sunt duae potentiae, scilicet, *ratio* et *intellectus*; per rationem *confert*; per intellectum *cognoscit se* et *substantias spirituales*; et tunc ingerit se *Intelligentiis*, et tunc intrat aeviternum ipsarum. Similiter operatio vel potentia *divina* duplex est: una quae se convertit ad contuenda divina *spectacula*; alia quae se convertit ad degustandum divina solatia. Primum fit per *intelligentiam*, secundum per *viam unitivam*, sive *amativam*, quae secreta est" (*Collationes in Hexaëmeron*, collat. V. n.º 24).

Aturem-nos ara una mica en els materials que Bernat Metge prenia ací del llib. II, cap. LXXXII de la *Summa contra Gentes* de sant Tomàs. No ofereixen ells un caràcter tan ben destriat i compacte com aquells altres que suara assenyalàvem. El nostre autor actua ací amb molta llibertat i talla per on li sembla. Per tal que el lector pugui seguir-lo amb més facilitat cal remarcar per endavant que en l'esmentat cap. LXXXII el nostre Angèlic Mestre fa de provar aquesta tesi: *les ànimes dels irracionals no són immortals*, mitjançant quatre raonaments seguits d'autoritats tretes, l'una de la Sagrada Escriptura, l'altra dels llibres *De Anima* d'Aristòtil.

El primer argument, que és aquell que ací ens interessa, és descompartit en tres parts, és a dir: a) No es pot donar sens cos cap operació de la part sensitiva. b) En els animals irracionals no és cap operació superior a aquella de la part sensitiva. c) Mort, doncs, el cos, l'ànima dels irracionals no pot actuar i, per tant, ni ésser. Escoltem el mateix sant Tomàs:

"Iam enim ostensum est (cc. 57 et 58) quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animalibus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis; non enim intelligunt neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes; omnis enim hirundo similiter facit nidum et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animae brutorum quae possit sine corpore esse. Quum, igitur, omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse, ergo, pereunte corpore, perit".

Segueixen de seguida tres altres arguments i a continuació escriu el Doctor Angèlic:

"Huic autem sententiae doctrina catholicae fidei concordat; dicitur, enim, de animalibus brutis: *Anima carnis in sanguine est* (Levit. XVII: 11) quasi dicatur: ex sanguinis permanentia esse illius dependet. Et in libro de *Ecclesiasticis Dogmaticis*: "Solum hominum credimus habere animam substantivam (id est, per se vitalem): brutorum vero animas cum corporibus interire". Aristoteles etiam dicit (De Anima, II, text. comm. 21) quod intellectiva pars animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili".

Anem ara als textos de Bernat Metge. Posat per aquest tot un enfilall d'objeccions i observacions de les quals hom en deduiria que la definició i la immortalitat de l'ànima humana pertanyen aixímateix a l'ànima irracional, el Rei comença a defensar-se transportant—amb la llibertat que de seguida veurem—la primera part del text de Sant Tomàs que havem copiat en segon terme:

"E no et recorda que es llig en lo Gènesi, a nou capítols, e pus clarament en lo *Levític*, a disset, parlant de l'ànima dels bruts, que l'ànima d'aquells en la sang és? Quaix que vulla dir que de la permanència de la sang penja l'ésser d'aquella. No deus ignorar que en lo Llibre de les *Eclesiàstiques Doctrines* se contena solament l'home deïm haver ànima

substantiva, que vol aitant dir com per si mateixa vidal; e les ànimes dels bruts morir ab llurs cossos" (p. 55).

En aquesta versió, tan fidel com bellíssima, cal remarcar dues coses ben interessants, és a dir: 1) Que Bernat Metge comença als textos pels quals Sant Tomàs fineix les seves demostracions. 2) Que mentre el Doctor Angèlic esmenta només el *Levític*, Bernat Metge hi afegeix el *Gènesi* fent en aquesta avinentesa una declaració tan justa que ella constitueix una glossa ben remarcable a la manera de procedir del Doctor Angèlic; *breviter ac dilucide*. Seguint-lo fidelment, Sant Tomàs addueix només el *Levític* i Bernat Metge en dona la raó precisa, o sigui, per tal com aquest llibre parla *pus clarament*.

Ara recordant bé aquesta petita glossa que consta en el nostre autor cal que en funció d'ella analitzem un poc els textos a què ell es referia, car ens trobem davant per davant un nou aspecte de "Lo Somni" que comporta un veritable problema.

En l'edició publicada per "Els Nostres Clàssics" hom fa referència al v. 5 del cap. IX del *Gènesi* quant al primer dels dos llocs bíblics alludits per Bernat Metge. L'esmentat verset diu així: *Sanguinem enim animarum vestrarum requiram*, etc., i, cert, el cèlebre lexicògraf W. Gesenius en el seu *Thesaurus linguae hebraeae et chaldaee* (vol. II, p. 901.- Leipzig, 1840) el refereix aixímateix al tema que desenrotlla Bernat Metge.

L'anterior verset 4, però, que la Vulgata tradueix *excepto quod carnem cum sanguine non comedetis*, traduït directament de l'original hebreu diu així: *solament carn, amb la seva ànima, la seva sang, no menjareu*. (LXX: *en la sang de l'ànima*, ἐν αἵματι ψυχῆς).

I a aquest últim text—no pas a l'altre que de primer havem esmentat—fa referència per dues vegades *La Sainte Bible Polyglotte* de Vigouroux en arribar al segon text alludit per Bernat Metge o sigui el verset 11, i encara el 14 del *Levític*, cap. XVII, tan clars i precisos com ho és el text original del verset 4 abans estudiat i molt més transparents i concrets que no pas el verset 5 esmentat per l'editor de "Lo Somni". No tenint, però, cap motiu per suposar coneixements lingüístico-bíblics



en el nostre autor i parlant *pus clarament* els versets del Levític que no pas el 5 del Gènesi apar evident que a aquest volia referir-se B. M. i no a l'anterior que en la Vulgata apareix literalment sense cap lligam amb el tema que B. M. tracta.

En arribar a aquest punt ens cal preguntar: D'on treia Bernat Metge la referència al Gènesi presentant-la lligada a un text tomista en el qual Sant Tomàs no hi fa cap referència? Coneixeria el nostre autor primerament en una manera indirecta la *Summa contra Gentils* i hi aniria després, a fi de girar-ne a la nostra llengua els textos que l'interessaven, des d'abreviacions, glosses o tractats en els quals hom es referís a aquella obra del Doctor Angèlic i fes encara referència al text del Gènesi? Car no havem de suposar en Bernat Metge tals coneixements bíblics o lingüístics que li fessin copsar tota la ideologia enclosa en un text que, a primer cop d'ull, no és pas clar. Heu's aquí un altre problema a estudiar i resoldre.

Tornem ara als textos transcrits de Sant Tomàs. Transportada la primera part del segon, Bernat Metge fixa el seu esguard en el primer—que ja havem transcrit—per tal de demostrar, no com Sant Tomàs, que l'ànima dels irracionals sigui mortal, sinó que ella no comporta cap operació que sigui de l'ordre sensitiu. I com que aquest punt és tractat en el text tomista amb la finalitat que havem dit es proposa el Doctor Angèlic, Bernat Metge poua en ell traduïnt-lo i adaptant-lo en la següent manera:

"Ja t'he dit dessús que en les ànimes dels bruts no es troba alguna operació que sia sobre la part sensitiva. Tu veus que no entenen ne es raonen; apar clarament car tots los animals que són de una mateixa espècie, semblantment obren quaix moguts per natura e no obrants per art. Tu veus bé que totes les orenelles en una manera fan llur niu, e totes les aranyes llur tela. Tu veus clarament que l'operació de la part sensitiva no pot ésser sens cos, car mort aquell, tots los senys corporals són estints" (p. 58).

I a continuació se'n va a la segona part del text de Sant Tomàs que havem transportat en segon lloc dient:

"Recordar te deuria ço que en dix Aristòtil en lo terç llibre *De Anima*; que la part intellectual d'aquella és separada de les altres així com corruptible d'incorruptible" (p. 58).

Altres problemes ben connexes amb la doctrina de Sant Tomàs resten encara per analitzar en aquesta part de "Lo Somni" i que pensem escometre llavors que tinguem lleure per a fer-ho.

## VI

### LA DOCTRINA DE LA IMMACULADA

En el llibre segon de la seva obra, el príncep dels nostres prosistes pregunta al Rei Joan quina és estada la causa que aquest ignori quan sortirà del purgatori on es troba. El Rei es posa de seguida a esgranar el que va seguir-se tantost passava ell d'aquesta vida:

"lo príncep dels mals esperits, acompanyat de terrible companya, comparec aquí allegant que jo pertanyia de dret a ell, per tal com era estat un dels principals nodridors del cisma qui és en la santa Església de Déu" (p. 71).

Comença, llavors, la descripció d'una llarga polèmica entre el Rei i el diable en la qual el primer es defensa amb molta agudeses dels càrrecs que li feia el segon per haver estat, segons que constatàvem, *un dels principals nodridors del cisma*. Arriba, però, un moment que la Verge Maria talla la discussió i prega al seu Fill que vulgui eximir al Rei de les penes d'infern, per tal com aquest:

"l'havia haüda en molt gran devoció e per reverència sua, creent fermament que la sua concepció era estada immaculada e neta de tota taca de pecat original, havia ordonat e manat que d'aquella fos feta perpetua festa solemne cascun any en los regnes que jo posseïa, e inhibí que algú dins aquells no gosàs dir, disputar, sermonar ne afermar lo contrari; de què molts altres prínceps terrenals havien pres eximpli e manat semblants ordinacions ésser per llurs sotsmesos inviolablement observades" (p. 75).

Escolta Déu la pregària de la Verge i en atenció al que el Rei havia fet per la doctrina de la Immaculada l'eximeix de les penes infernals. En arribar a aquest punt el príncep dels nostres prosistes va de dret al llavors problema de la Immaculada dient:

"fort só meravellat com per semblant cosa havets aconseguit gràcia tan gran, car l'Església de Déu no ha declarat encara si la dita concepció fo sens pecat original o no, e aparria ésser lícit tenir aquella opinió que pus plasent fos a cascu" (p. 76).

I el Rei, volent esvair l'objecció del seu Secretari, diu:

"Jatsia que l'Església permetia tenir aquella opinió que més plaurà a cascu de la dita concepció, per tal com los doctors catòlics n'han tengudes diverses opinions, emperò la veritat és que en la dita concepció no entrevenc pecat original. E sies cert que les raons faents contra açò són covinentment fundades en raó natural: mas nostre Senyor Déu és sobre natura, lo qual de gràcia especial volgué e ordonà que la dita concepció fos immaculada e exempta de tota taca, e en aquella miraculosament obrà; car no era consonant a raó que la vestedura que ell se devia vestir fos de pecat ensutzeïda. Los doctors qui han tengut la part contrària no han jutjat sobre açò sinó tant com llur enteniment entenien: e si haguessen subjugat llur enteniment a fe, hagueren creegut més que no entenien, e ab aquella foren venguts al port de veritat; car, sens creure, impossible és ben entendre ne venir a vera conclusió. No et pens, però, que per tenir aquesta opinió, sien damnats los doctors dessusdits, que a bona intenció la tengueren; e no és contra article de fe, ne cuidaven errar. Bé emperò és ver que aquells qui la vera opinió han tenguda e creeguda fermament, a honor e reverència de la Mare del Fill de Déu són estats diversament privilegiats en paradís e han obtenguts remissió de llurs delictes, e s'alegren continuament entre los sants de prerrogatives singulars" (pp. 76-77).

Heu's aquí el text essencial del tema que ara farem d'analitzar segons que el presenta Bernat Metge. Per tal, però, que poguem procedir amb claredat i ordre el descompartirem en els dos aspectes que ell enclou, és a dir, el caire franciscà i el tomístic-català.

1) *Aspecte científico-franciscà.* De bell principi ens cal especular en l'única raó que Bernat Metge dóna per a propagar la tesi immaculista, és a dir: *no era consonant a raó que la vestedura que Ell se devia vestir fos de pecat ensutzeïda.*

Deixant altres consideracions que ací podríem fer sobre el tema de la Immaculada i que un lector més exigent pot trobar en altres llocs (1), és indubtable que la raó adduïda per Ber-

(1) Cf. *Bibliotheca Franciscana de Immaculata Conceptiones B. M. V.* pel P. Heribert Holzapfel, O. M. (Quaracchi 1904); *Apología y Elogio del Ven. Juan Duns Escoto*, pel P. Q. de Carcagente, O. M. Cap. (València, 1904); *Los Franciscanos y la Immaculada Concepción*, pel P. Pere



nat Metge brolla de l'Escola franciscana en la tercera fase de cristallització de la doctrina immaculista entre els Framenors.

En el primer moment històric d'aquell Orde és la llambregada del sentiment franciscà elevat *precisament* per les més vives suggestions de l'Evangeli i els esplendors divinals de la Natura que fa esclatar en la subconsciència dels framenors una orientació que més tard cristallitzarà en aquesta sentència: *videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae* (1).

En el segon moment la intel·ligència subtilíssima de Duns Escot impulsada per la seva pietat franciscana cerca un fonament i una adaptació raonables a aquella sentència estatuint així com a punt de partida que Jesucrist fou perfectíssim mediador:

"Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicujus personae pro qua mediat; sed Christus est perfectissimus mediator; igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicujus creaturae sive personae respectu cujus erat mediator; sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae, igitur... Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservari a peccato originali. Quod probo tripliciter: Primo, per comparationem ad Deum cui reconciliat. Secundo, per comparisonem ad malum a quo liberat. Tertio, per comparisonem ad obligationem personae quam reconciliat" (loc. cit. pp. 160-161).

En el terç moment l'ànima franciscana, seguint la seva llei més capital—expansió de concrecions plàstiques—imposada per la seva psicologia i les masses socials damunt les quals actua, torna al primer moment, però en una manera plena i definitiva. I és ben interessant remarcar ací, que en fer aquesta tornada, la ment franciscana es desfà, parcialment, de les bastides de la teologia substituïnt-les per aquelles de l'Ascètica. Cert; ben sovint el Doctor Angèlic i els altres grans escolàstics fixen una conclusió esguardant-la a través d'una o mantes premisses que deixen

---

Pauwels, O. M. (trad. cast. del P. M. G. Seàrez, Jerusalem, 1905); *Liber de Immaculata Beatissimae Virginis Conceptione B. Raymundi Lulli*, publicat per Mn. Joan Avinyó com a fulletó de la *Revista Luliana*, *L'Immaculata Concezione di Maria ed i Franciscani Conventuali* [1210-1854], Roma, Salviucci, 1854).

(1) Duns Escot, in *III Sententiarum*, dist. III, q. I, (Opera omnia, vol. XIV, ed. Vives, Paris).

descurades i que a nosaltres ens cal cercar; i, inversament, els grans mestres de l'Ascètica insisteixen adesiara a recomanar les premisses a fi que un hom, per si mateix, en tregui les conseqüències. Aquest colpidor dualisme que enclou un problema ben suggestiu de la psicologia i de la història de la cultura, pren ací un relleu extraordinari.

Ja ho havem vist; en el segon moment Duns Escot posa racionalment la conseqüència de la preservació de la Verge Maria. Més tard un dels seus més insignes glossadors, el P. Lychetti de Brixia (1) afegirà al text del Doctor Subtil aquesta consideració oportuníssima:

"[Argumentum Scoti] *supponit* quod iste actus perfectissimus, praecipue debuit esse circa Matrem. Tum quia fuit prae omnibus dilecta, ut patet per Sanctos. Tum quia ex purissimis sanguinibus natura assumenda a Verbo erat fabricata".

Es la ment franciscana que, vibrant d'emoció davant les masses populars, ha trobat el mitjà just d'arrossegat-les dolçament devés aquell divinal misteri.

Escoltem al Mestre Eximeniç:

"e aquesta matèria per tal quant és alta e speculativa, no es deu tractar per persones legues, ne es deu a ells proposar sinó breument e aïtant com pot inflamar lur cor a reverència e honor de la gloriosa, lo qual inflament e devoció ensenyen fort aquells qui posen aquesta dignitat en la Mare de Déu, allegant que cascun deu creure" (2).

Ens trobem, doncs, quant a aquest punt davant per davant de l'aspecte més viu i característic de l'actuació franciscana tota ella abraçada per aquesta premissa que, com havem vist, cal suposar en el text del Doctor Subtil: *era convenient que el Crist fos fet d'una Mare puríssima*, premissa transportada amb goig pel B. Ramon Lull (3) llevada als cimals més abstractes

(1) Scoti, Op. Omnia, ed. cit. p. 163.

(2) *Vida de Jesucrist*, cap. X (MS. de la Biblioteca de Catalunya n.º 459).

(3) "Raimundus respondit: nisi Beata Virgo fuisset disposita quod Filius Dei de ipsa assumeret Carnem, scilicet, quod non esset corrupta, nec in aliquo peccato sive actuali sive originali, Filius Dei non potuisset ab ipsa assumere Carnem, cum Deus et peccatum non possint concordari in aliquo subiecto" (*Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis questionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, q. XCVIII, vol. IV de l'ed. de Magüncia).

de la ciència franciscana per Joanot Martorell (1), tan propens al franciscanisme (2), triomfant més tard i ben sentida i afirmada per tota la terra catalana que l'expressava en aquells tan coneguts goigs de Fra Francesc Sera, framenor del segle XVII:

Para dar luz immortal  
siendo Vos alba del dia  
... ..  
Harina sois, de la Flor  
para el Pan Sacramentado  
que nunca tuvo salvado  
la masa del Salvador:  
si para formarse, Amor  
la previno Candeal...

i en aquells altres escrits pel ven. Dominic Fra Pere de Santa Maria Ulloa (s. XVII):

Todo el mundo en general  
a voces, Reina escogida  
diga que sois concebida  
sin pecado original.

—  
El encarnar Dios en Vos  
vuestra pureza asegura  
que a no ser de Virgen pura  
no tomara carne Dios:

—  
y en Dios, pureza esencial,  
no cabe el haber vestido  
carne en que hubiera caído  
el Pecado original.

(1) "O humil Mare de Déu, Senyora misericordiosa, *ab initio et ante saecula* creada in mente divina, vós sola fos digna de portar en lo vostre verge ventre nou mesos lo Rei de glòria; feu-me Senyora complida gràcia, qui sou complida de totes les gràcies". (*Tirant lo Blanc*, ed. "Els Nostres Clàssics", p. 98).

(2) Entre molts textos que podríem esmentar posarem només ací aquells que es troben en el vol. I: "Aprés, per discurs de temps, lo Comte se'n tornà en la sua pròpia terra, tot sol, ab los cabells llargs fins a les espatlles e la barba fins a la cinta tota blanca, e vestit de l'hàbit gloriós de sant Francesc, vivint d'almoines..." (p. 36).

"Aprés d'elles venien totes les dones de la terça regla no menys vestides de drap de seda burella que les monges, e cascuna portava en la mà un estadal, cantant totes lo *Magnificat*" (p. 137).

"Aprés vengueren set donzelles, vestides de blanc significant los set goigs de la Verge Maria e cenyiren-li la espasa" (p. 175).



constatada aiximateix pel cèlebre Ven. Josep de les llànties (1) i pel P. Josep Rius en el seu tan bell com descurat apèndix que posava al curs teològic del P. Sgambati (2) i admirablement diluïda en la Butlla *Ineffabilis* per la qual Pius IX elevava la doctrina de la Immaculada a la categoria de dogma.

Bernat Metge, doncs, llavors que, així com a única prova, posava en escrits que *no era consonant a raó que la vestedura que Ell se devia vestir fos de pecat ensutzeïda*, no feia pas altra cosa que transportar l'aspecte més científic de l'actuació sentimental (3) dels Framenors en la doctrina de la Immaculada.

(1) "Ipsa Sapientia incarnatio de Matre Virgine semper mundissima et Mater ipsi coniuncta in una carnis substantia..." (Op. omnia p. I. *Introductio ad Sapientiam secret*, prefaci, p. 25, n.º 3, Madrid, 1731).

(2) Cf. *De Theologicis Institutis*, vol. VI, p. 186. (Edició abans citada).

(3) A fi que el lector es faci ben bé càrrec de la manera com els framenors catalans tractaven de la doctrina de la Immaculada plau-nos transportar ací l'esmentat cap. X de la *Vida de Jesucrist* escrita per l'Eximenic:

"La quinta dignitat de la gloriosa és que stec santament concebuda e formada. E ací nota que en esta matèria ha controversia entre los teòlecs, car alguns dien que la gloriosa stec concebuda en peccat original, e aporten per si moltes autoritats de la santa scriptura, e moltes de sants, e diverses raons; els altres així mateix n'hi aporten moltes a lur propòsit, les quals allegar seria longa cosa; e aquesta matèria, per tal quant és alta e speculativa, no's deu tractar per persones legues ne's deu a ells proposar sinó breument e aitant com pot inflamar lur cor a reverència e honor de la gloriosa, lo qual inflamament e devoció ensenyen fort aquells qui posen aquesta dignitat en la mare de Déu allegant que cascun deu creure. Açò és ver per estes raons:

La primera, car la santa mare sgleya romana fa festa de aquesta santa concepció, la qual cosa no faria si la gloriosa no fos neta de pecat original.

La segona, car, segons que posa sent Enselm en lo sermó que féu d'esta matèria, diversos miracles ha Deus obrats perseguint e altercant aquells qui defenen lo contrari. E nos en nostres dies, ne havem oïts recomptar molts qui novellament se són fets.

La terça, car dien: Posem que la mare de Déu sia nada en pecat original, de fet, pus que la santa sgleya favorege lo contrari faent-ne festa, així com dit és, e açò a tenir és a glòria sua els fa per honor del seu fill, e ab santa intenció, sens duple més val ací créure e aténir e honrar que no lo contrari. Car més val si Deus nos ha a reptar de ço que'ns repta de massa honrar sa mare, que no posar aital màcula com és que sia concebuda en pecat original.

La quarta, car letja e horrible cosa és oir dir que la gloriosa mare de Déu sia estada en ira de Déu e per Déu condemnada a no haver gràcia de Déu ne glòria, les quals coses han a dir aquells qui tenen que ella sia tacada per pecat original. Així mateix és fort detestable cosa a tot crestià, amant lo fill de Déu e la sua santa Mare, oir que Jesu-

da i recullir en una manera fidelíssima el sentiment de la nostra terra, és a dir, el ressò popular de la doctrina franciscana.

Ací, com abans, tornem a veure al través de Bernat Metge l'ombra venerable del seu coetani Mestre Eximeniç. Constatem adés amb aquest framenor que la doctrina de la Immaculada "no es deu proposar sino breument e aitant com pot inflamar lur cor". Bernat Metge, que posava vuit arguments per a provar la immortalitat de l'ànima, segueix literalment aquesta directriu esmentant un sol argument entre els molts que els defensors de la Immaculada allegaven. Més encara; el nostre escriptor en adduir aquell argument dóna un relleu ben suggestiu a la ideologia del Mestre Eximeniç quant a aquest punt:

"Dien encara [els framenors] que ací Deu conferma en nos que sia veritat, car açò torna en gran honor del fill, que sia nat de mare sobiranament pura e qui jamés no hoc màcula de pecat" (*Vida de Jesucrist*, c X).

Crist haja tant avorrida sa mare que ell la privà del Regne de glòria, hoc e li féu en açò tal minva que a ella haguera més valgut que fos estada en aquell temps en les penes sensibles d'infern ab los diables, sense colpa, que no quant lo dit fill la damnificà als mals damunt dits, ço és, que fos lavors privada de gràcia e de glòria, així com lo pecat original requer.

Per totes estes coses, e per moltes altres qui al present propòsit se poden aportar, aquests tenen fermament que aquesta dignitat és estada en la gloriosa, que ella jamés no hac en si pecat original, ans dién que lo redemptor del món le'n reemé e le'n féu franca per privilegi especial, axí com la raemé après en la creu per la reemçó general, per la qual estec reemut tot lo món e oberta la porta del regne celestial. Dien encara que ací Déu conferma en nos que sia veritat, car açò torna en gran honor del fill, que sia nat de mare sobiranament pura e qui jamés no hac màcula de pecat. Torna encara en gran honor de la mare, la qual deu anar en la puritat denant los àngels, qui jamés no foren tacats per pecat original, e açò com sia en glòria de lur regina.

Deu encara la sua sanctificació en lo ventre de la sua mare ésser pus alta que la de Sent Joan baptista e dels altres sanctificats al ventre de lurs mares après que foren caiguts en pecat original. E per consegüent, la sua santificació premès Déu en ella així que lo dit pecat original no hac loc en ella jamés. Car al punt que la sua santa ànima stec creada, li stec la gràcia de Déu gratificant-la al Senyor en gran grau infusa ab dó de intelligència e ab copioses virtuts; e dién encara aquests que les autoritats e dits de sants que los contraris allegen, volent provar que la gloriosa seria concebuda en pecat original, se deu entendre de nos qui som nats sots la lei general que Déus féu après del pecat de Adam, qui dega que tots aquells qui naxerien d'ell per via de comuna e natural generació, tots nasquessen ab aital obligació de no haver glòria. Emperò Madona santa Maria és estada d'aquesta lei privilegiada, e feta franca per especial dó e gràcia divinal, axí com damunt és dit. Les altres raons qui en esta matèria se aporten, trobaràs largament en lo quint libre de la "Summa Theologia" [sic] on aquesta matèria ha tractat especial.

II) *Aspecte tomístico-català*. Inversament a la dels Fraterns la psicologia dels Freres Predicadors apareix caracteritzada per aquestes dues notes fonamentals: *forta concentració d'esperit i abstracció altíssima*, aspectes ben poc adients amb l'esperit difusiu, de concrecions artístiques i d'actuació política constant del nostre autor, les quals—i sobretot en aquella època—havien de topar per força amb l'ideologia perennal sostinguda a tothora i sense flexions possibles, per l'Orde Dominicà. D'altra banda la seva vida descarrerada i complexa l'havia d'emmenar més aviat a la benigníssima i santa simplicitat dels braços seràfics que no pas a l'estel brillantíssim però necessàriament inalterable del front dels Predicadors.

Tals divergències, si idealment havien d'allunyar-lo d'aquests últims religiosos, en la vida concreta—i sobretot tenint en compte llur intervenció en la Casa Reial i la xardor de les discussions d'Escola—havien d'haver ocasionat no poques topades.

Així Bernat Metge es trobava com a particular i com a polític, i potser més com a particular que no pas com a polític, del tot divergent de l'Orde de Sant Domènec i ben probablement apassionadíssim contra els religiosos catalans d'ella. Car no sembla pas que hom pugui explicar altrament aquesta veritable sortida de fogó del nostre escriptor:

“si [els Predicadors] haguessin subjugat llur enteniment a fe, hagueren cregut més que no entenien, e ab aquella foren venguts al port de veritat; car sens creure, impossible és ben entendre ne venir a vera conclusió” (p. 77).

ben semblant a aquest altre desfogament de l'autor dels goigs que primerament esmentàvem:

“Como os dirà *gratia plena*  
Quien os busca maculada?”

atac apassionadíssim per la seva absoluta manca de congruència car la *submissió de l'enteniment a fe* no tenia ací res que veure segons que Bernat Metge poques ratlles abans confessava.

Seguint, però, el mateix criteri que el guiava en l'afer de



la immortalitat de l'ànima el nostre escriptor es guarda bé prou, en definitiva, de deixar malparats els Frares Predicadors, car constata de primer que,

"l'Església permet tenir aquella opinió que més plaurà a cascú de la dita concepció, per tal com los doctors catòlics n'han tengudes diverses opinions..." (p. 76).

i a continuació reconeix que els Predicadors catalans actuaven en aquest punt damunt bases estrictament científiques:

"E sies cert que les raons faents contra açò son convenientment fundades en raó natural... Los doctors qui han tengut la part contrària no han jutjat sobre açò sinó tant com llur enteniment entenia" (p. 76).

Ben cert: prescindint ara com ara del pensament precís de Sant Tomàs segons que brolla del seu cos doctrinal (1) els Predicadors que escrivien contra la tesi immaculista—ja havem vist que eren en minoria dins llur Orde—ho feien amb una rigor científica extraordinària. N'hi hauria prou amb esmentar ací el formidable opuscle del Card. Gaetà, imprès al final de les edicions antigues dels seus comentaris a la Summa i recordar que un mestre tan gran com Sant Bonaventura qualificava de *més comú, més raonable i més segura* (2) l'opinió dels anti-immaculistes. El mateix Duns Escot, cap de l'antiga escola franciscana, semblava proposar amb qualque temença la seva conclusió llavors com deia: *si no repugna a l'autoritat de l'Església i de les Escripures...*

ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, deia Sant Pau (I Cor. XV, 22) i partint d'aquest text, confirmat encara per altres passatges bíblics i nombrosos raonaments, arribaven els maculistes a una conclusió contrària a aquella dels escotistes. Era, però, ací una *excepció* ben constatada per Bernat Metge:

"mas nostre Senyor Déu és sobre natura, lo qual de gràcia especial volgué e ordonà que la dita concepció fos immaculada e exempta de tota taca" (p. 76).

(1) Quant a aquest punt cal llegir el magnífic opuscle *De Immaculata Conceptione Mariae Virginis secundum S. Thomam in Summa Theologica* escrit per l'Illm. Dr. A. Senso Làzaro, actual Bisbe d'Astorga, (Madrid, 1905).

(2) *III Sententiarum*, dist. III, p. I, art. I q. II in corp. (p. 67, vol. III, Opera omnia, ed. de Quaracchi).

que analitzada a fons i compulsada amb el sentiment cristià (1) emmenava a la conclusió immaculista.

Finalment, Bernat Metge deixa perfectament salvada la catolicitat i honorabilitat dels adversaris d'aquella:

"No et pens, però, que per tenir aquesta opinió sien damnats los doctors dessús dits, que a bona intenció la tengueren, e no és contra article de fe, ne cuidaven errar" (p. 77).

PERE MR. BORDOY-TORRENTS

---

(1) El P. F. Marin-Sola, O. P., en la seva magna obra *La Evolución Homogénea del Dogma Católico* (cap. IV, sect. V, p. 238, València, 1923) escriu: "El sentido de los fieles respecto a ese dogma era tan fuerte, aun muchos siglos antes de ser definido, que el pueblo cristiano no podía, sin verdadero tormento y escándalo ni aun oír siquiera lo contrario".

## POSICIÓ DE RAMON LULL EN EL PROBLEMA DE L'ETERNITAT DEL MÓN

Evidentment, si hom compara la filosofia d'En Ramon Lull amb els altres sistemes de l'Edat Mitjana, dos problemes se'ns ofereixen de màxim interès; volem dir, l'esbrinar quines relacions hi ha entre el pensament del Beat i el de les escoles franciscanes i l'escatir la significació exacta d'En Lull en faç de la filosofia aràbiga i de l'arabisme llatí.

El primer problema, relativament fàcil de solucionar, ha estat objecte de recents monografies, entre les quals cal no oblidar la de Probst i la del Bisbe Maura. Però el segon problema és més actual i suggestiu. Si el podia hom resoldre no a la manera meridional, mes amb documentació precisa, aportaríem probablement un bell ajut a l'esforç dels moderns historiadors de la filosofia aràbiga i de les escoles arabitzants de l'època medieval. Talment seria incorporada la figura del nostre pensador a les angúnies i il·lusions que des de Schmölders, Munk i Renan copenen la història de la filosofia. Aquests darrers mesos els llibres de Carra de Vaux, Massillon i Horten han palesat altra volta la impossibilitat de fixar els mèrits de l'escolasticisme sense conèixer a fons ço que ell deu a l'arabisme i ço que l'arabisme va oposar-li. Convé, doncs, anar oferint als treballadors d'aquesta branca totes les dades que pugui ofrenar-los un examen conscienciós de les obres d'En Lull.

Això ja s'ha escomès. Tots recordem les aferrissades lluites entre Probst, Keicher, Asín Palacios i Mossèn Bover sobre l'arabisme del filòsof mallorquí. Cert, caldrà llevar profit dels estudis d'aquests investigadors, estudis generalment seriosos, però als quals perjudica sovint l'ambient de passió en què foren escrits.

Abans d'emprendre l'estudi d'aquest tema escauria de publicar les obres inèdites d'En Lull contra els averroïstes. Déu



volent, no desesperem d'acomplir aquesta edició (\*). Avui, però, havem pensat d'examinar un punt fortament lligat amb l'arabisme i que essent capital en la filosofia lulliana pot dilucidar-se amb els textos ja publicats. Ens referim a la posició d'En Lull sobre l'eternitat del món. Emprarem sobretot la *Declaratio Raymundi* (1) escrita en 1297 per tal de refutar les dues centes dinou tesis averroïstes condemnades per Esteve Tempier, bisbe llavors de París. Per ajudar-nos a la interpretació utilitzarem l'última *Ars Generalis* (2) redactada, sembla, a Lió i a Pisa i finida en 1308. La *Declaratio* pren justament com a nucli la qüestió que ens ocupa, va dirigida contra averroïstes, l'autor mateix ens assabenta que serà obra molt útil contra els àrabs: és, doncs, l'obra ideal per al nostre tema. En cap altra no es troba explanat tan densament i precisa, degut al caràcter filosòfic del llibre que fou presentat als doctors de la Sorbona.

\* \* \*

Convé primerament d'aclarir fins a quin punt coneixia En Lull les posicions del peripatetisme àrab sobre l'eternitat del món.

Tota la *Declaratio* dona entenent d'una exacta coneixença de la filosofia aràbiga, coneixença que es manifesta adés sintetitzant amb justesa els sistemes (3), adés emprant-ne elements molt característics segons que esdevé en el capítol CVIII on el problema de les relacions entre ànima i cos és solucionat mitjançant l'ocasionalisme dels mutacalims (4).

Reduïm-nos al nostre afer. Ve't ací com resumeix Asín Pa-

(\*) En col·laboració amb Don Ramon d'Alòs a qui faig grans mercès dels consells i la documentació que m'ha prestat per a aquest article.

(1) Dr. P. Otto Reicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum dialogi edita"*. Münster, 1909, p. 89 i següents.

(2) *Ars generalis ultima venerabilis... Raymundi Lullii...* per R. P. Franciscum Marçal. Maioricae, 1643.

(3) Com a més relacionats amb la matèria d'aquest article citarem els capítols XIII (p. 116) i XXX (p. 132) de la *Decl.* ed. cit.

(4) D. S. Margoliouth. *Islamisme*. Trad. cat. de Pere Bergós. Barcelona, 1921, p. 130.

lacios les proves que donaven els peripatètics àrabs a favor de l'eternitat del món, traslladant-les—i això cal subratllar-ho—de la *Guia dels descaminats*, de Maimònides (5) i del *Tehafot*, d'Algatzell (6): "La demostración de la tesis de la eternidad del mundo, base cardinal de todo el sistema, se apoyaba en consideraciones físicas y metafísicas que los filósofos tomaron de Aristóteles, en germen, desenvolviéndolas después en armonía con el expresado objetivo. Atañen unas a la eternidad del movimiento y del tiempo, otras a la de la materia, otras en fin a la naturaleza de Dios. Hélas aquí, rápidamente bosquejadas:

"Si el movimiento circular, de que se halla dotada la esfera celeste, hubiera comenzado en el tiempo, como todo lo que comienza va necesariamente precedido de un movimiento o paso de la potencia al acto, seguiríase que había ya existido un movimiento anterior al que suponemos. Luego el primer movimiento es eterno, ya que de lo contrario, habría que admitir un proceso infinito que repugna. Lo mismo debe afirmarse del tiempo, atendido que éste es inseparable del movimiento cuya medida es; en consecuencia, el mundo todo, cuya existencia pende inmediatamente del movimiento de las esferas, no ha tenido comienzo, es eterno.

"Antes que el mundo existiera, añadían empleando otro procedimiento más metafísico, su existencia debía ser posible, necesaria o imposible; si necesaria, existió siempre; si imposible, jamás ha podido existir; si posible, cuál sería el substrato de esa posibilidad? Alguna cosa debía existir que sirviese de sujeto a esa posibilidad, algo por lo cual el mundo pudiese llamarse posible. Ese algo es la materia prima, común a los cuatro elementos, la cual no tuvo comienzo, es ingenerable e incorruptible. Y la razón está en que, si esa materia absolutamente primera, pura potencia o substrato, no dotado de forma, hubiese comenzado a existir, forzosamente habría necesitado para esto de otra materia, contra la hipótesis sentada de que es materia primera en absoluto.

"Elevando más sus elucubraciones hasta el concepto mismo

(5) Vol II cap. 14.

(6) Questions 1.<sup>a</sup> i 2.<sup>a</sup>.

de la divinidad, otros peripatéticos árabes sacaban idénticas consecuencias. Dios es acto purísimo, sin mezcla alguna de potencialidad, en él no puede concebirse posibilidad bajo ningún aspecto, es todo realidad y acto. Repugna por ende que haya sacado al mundo de la nada, puesto que, en tal hipótesis, hubiera sido agente en potencia antes de crearlo, y al crearlo habría pasado al acto, necesitando para esto de otro ser que le sacase de esa potencialidad.

"De otra parte el concepto de Dios, como ser absoluto, repugna la necesidad de *motivos* que determinen su voluntad, así como el concepto de omnipotente excluye de ella cualquier *obstáculo* que pueda estorbar su determinación. Y como la existencia de motivos y obstáculos es lo que explica que el agente obre en un tiempo y deje de obrar en otro, he aquí porqué en Dios no puede darse cambio alguno de voluntad, sino que su determinación ha de ser continua, siempre actual, es decir eterna. Y, a la verdad, concluyan, no es cosa ridícula el suponer que Dios haya permanecido ocioso, sin realizar acto alguno, durante toda la eternidad pasada, y que por fin, allá, hace pocos días, se le ocurriese dar al universo la existencia?" (7).

Hom arribaria a sospitar que En Lull havia llegit aquests passatges d'Algatzell i Maimònides, car les objeccions de Sòcrates en el capítol LXXXVII concorden admirablement amb aquests arguments del peripatetisme àrab: *tots hi són exposats i cap no s'hi afegeix de procedència escolàstica*. L'únic que sembla preterit és aquell que es fonamenta en la proposició: el món ha d'ésser impossible, possible o necessari; però això és degut a què ja ha estat resolt en les qüestions precedents (8). Cal encara remarcar el to aràbig de cada objecció: més d'una sembla directament traduïda de l'àrab i coincideix gairebé verbalment amb alguna de les recollides per Algatzell i Maimònides. Per exemple, la segona objecció diu: "Si dicatur quod tempus et instans de novo producit a divina voluntate, tunc in factura temporis est tempus necessarium et motus quia tempus esse non

(7) M. Asín Palacios. *Algazel*. Zaragoza, 1901. pp. 32-36.

(8) Amb molta freqüència. P. ex. cap. 48, p. 142, ed. cit.



potest sine motu. Ergo in productione temporis est motus necessarius, et quia omnis motus est in tempore, idcirco ad producendum tempus necessarium est tempus. Et si dicatur quod in voluntate divina... etc." (9). La tercera és d'una forta savoria àrab: "Si mundus sit aeternus, Deus ab aeterno est movens mundum, et si non sit aeternus, Deus ab aeterno est *dispositus ad movendum eum*, cum sit immutabilis et aeternus, et est *carens subiecto mobili*, quod est impossibile, scilicet quod Deus indigeat aliquo, cum sit summe perfectus; est ergo mundus aeternus". La primera: "Primum volitum non postponitur voluntati tempore nisi propter aliquid quod deficit voluntati, et hoc est saltem praesentia temporis. Si igitur Deus ab aeterno mundum producere voluit in instanti in quo produxit, ergo ab aeterno sibi deficit aliquid, etc." La sisena i darrera: "Si Deus ab aeterno non fecit et modo facit, quaero, quare ab aeterno non fecit et quare modo facit (els *motius* d'Algatzell i Maimònides); si dicis quod noluit facere ab aeterno et modo vult, sequitur quod divina voluntas fuit inter velle et nolle mutata, cuius mutatio est impossibilis". I encara, molt sovint frases com aquesta: "Sequitur quod Deus in se habet intrinsecam operationem ut non sit *otiosus*..." (10).

El nostre argument es recolza no solament en la intensitat d'arabisme d'aquestes objeccions, mes en la impossibilitat moral que el Beat les hagi sostretes, tan finament triades i capides, de la filosofia llatina, la qual no coneixia sinó superficialment, segons veurà el lector. Potser les nostres ulteriors investigacions aclariran aquest tema. Ara per ara limitem-nos a constatar una impressió que pot ésser-nos útil temps a venir, i que es confirma per altres passatges de la mateixa obra: ja ho havem constatat i ho observarem no res menys més endavant.

\* \* \*

Parlem ara de la posició d'En Lull: tots endevineu que és contrària a l'eternitat del món. El gran apòstol dels àrabs veia clar com si podia mostrar l'origen temporal del món s'enrunava

(9) *Decl.* ed. cit. p. 166: Ait Raymundus.

(10) *Decl.* ed. cit. cap. LXXXVII, pp. 163-170.

l'univers dels comentadors d'Aristòtil, univers que resta caracteritzat dient que un Acte etern extreu les formes sensibles, de la potencialitat d'una matèria eterna, per mitjanceria de les Formes o Intelligències també eternes. En això calia aliar-se amb els mutacalims i els sufis, defensors en general de l'ortodòxia musulmana, com sia que en aquest punt els teòlegs mahometans i cristians estatuïen idèntica tesi. Però a En Lull no li és llegut defensar la no-eternitat del món amb els raonaments de l'atomisme mutacalim, ni amb l'agnosticisme fideïsta d'un Almatzell per ço inventa un novell argument, de terminologia sufi i potser mutacalim, potser emmarcable dins la tradició agustiniana, el qual adés aplica contra els averroïstes, ja sia que hom el trobi sovint en les obres primerenques del Beat.

Assagem d'exposar amb claredat aquest argument que no ha estat pas exhaurit per Probst (11) i al fons del qual no sembla haver pervingut Keicher (12), probablement perquè no ho exigia l'indole de llurs monografies.

Els seus fonaments es redueixen a això: En Déu, l'existència del qual suposem demostrada, coincideixen nou atributs (bonitas, magnitudo, duratio aeterna, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas et gloria) (13) formant una sola realitat divina. Quan Déu crea, els seus efectes se li assemblen, ço és, reflecten els nou atributs. Però aquests atributs són realment distints en la criatura, o s'identifiquen amb la mateixa, talment com s'esdevé en el Creador? Qüestió irresolta. Probablement són realment diversos: així ho palesen les innumerables planes on el Mestre s'escarrassa a demostrar que en Déu no ho són de diverses (14). En altres obres i fins en la *Declaratio* s'apunta un argument, ço és, que si en la criatura entendre, voluntat i poder

(11) Probst. *Caractère et origine des idées de Raymond Lulle*. Toulouse, 1912. p. 144.—*La Mystique de Ramon Lull et l'Art de contemplació*. Münster, 1914. p. 47.

(12) *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*. pp. 71-85.

(13) El nombre d'atributs és variable i potser ens aidaria a fixar la cronologia de les obres lullianes.

(14) *Decl.* ed. cit. p. 98. Veg. p. ex.: *Liber de Deo et Jesu Christo*, ed. mag., t. VI. Text català publicat en el vol. II de les Obres. Mallorca, 1901. Fou escrit vers 1300.



fossin una cosa mateixa la criatura podria crear. Perquè—no ho oblidem—si Déu pot crear és justament per tal com la seva intelligència i voluntat s'identifiquen amb son poder infinit: "Modus productionis de non esse in esse non est secundum modum istorum inferiorum productibilium quae producuntur mediante materia illi productioni subiecta, immo est totus suspensus et sustentatus in divinis rationibus et in *identitate numeri ipsarum*, sicut si divina voluntas vult producere *novum effectum* qui non erat aliquid. Et hoc divina voluntas velle potest et sicut velle potest, ita perficere potest, cum sit idem cum sua infinita potestate, aeternitate, virtute, etc." (15).

La cosa, doncs, és transparent. Déu simple pot crear per ço, car els seus atributs són indistints. La criatura és una còpia llunyana del Creador, còpia composta d'atributs realment diversos i corresponents als atributs només virtualment distints de la Divinitat.

D'això se'n dedueixen dos teoremes, un relatiu al Criador i l'altre pertocant a la criatura. Quan al Criador, és evident que no pot obrar amb més intervenció d'un atribut que d'un altre, puix que en Ell són identificats. Per tal, Déu no pot obrar amb més sabiduria que poder, amb més poder que eternitat... En Lull ho aclareix amb una bella comparança, a la qual dóna més força la seva teoria psicològica que no admetia real distinció entre la voluntat i la intelligència, fidel en això a la doctrina agustiniana. La comparança diu: De la mateixa guisa que res no pot ésser objecte de l'enteniment que no sigui volgut en igual mesura que era entès, així mateix Déu no comunica més sa potestat que sa eternitat o sa bondat: "Potest ergo potestas, si

---

(15) *Decl.* ed. cit. p. 166. Cal també citar aquest text de la p. 168. "Dispositio pluribus modis intelligitur, scilicet spiritualiter et corporaliter, intrinsece et extrinsece; spiritualiter sicut voluntas, quae est disposita ad diligendum per intellectum magnam veritatem, quando intellectus ipsam intelligit, et e converso, quando voluntas magnum bonum diligit, dispositus est intellectus per voluntatem ad investigandum illum magnum bonum; et ita dispositio intrinsece est in anima, et per ipsam divina bonitas est significata... Et hoc non fuit quoad Deum dispositio corporalis, nec spiritualis per habitum, cum Deus sit purus actus, sed fuit modus ordinationis divinarum dignitatum, scilicet voluit divina voluntas, in quantum est Deus, coelum esse productum de novo, et sicut Deus produxit per voluntatem, ita produxit per potestatem, bonitatem, etc."



mundus sit aeternus, quoad alienam rationem plus quam quoad suam propriam, quod est impossibile, sicut est impossibile quod intellectus plus possit intelligere quoad voluntatem quam quod se ipsum et e converso" (16).

*Quant és a la criatura* cal admetre que ha de posseir en grau igual cascun dels atributs que Déu li ha comunicat mitjançant creació, ço és, no serà més poderosa que bona, ni més bona que durable... etc. Perquè el terme de l'operació, posat que aquesta operació no actuï sobre una matèria preexistent, depèn solament i total de l'operació i de l'agent; i aquí, en la creació d'un ésser, l'operació constitutiva dels diversos atributs de l'efecte és una sola, i l'Agent posseeix en grau idèntic els atributs comunicats, puix que els posseeix en grau infinit i sense real distinció.

Aquests teoremes són el fonament de les raons lul·lianes a favor de la duració finita del món. El primer s'aplica talment: Déu no pot obrar amb més intervenció d'un atribut que dels altres. Ara, Déu no pot crear un món infinit en poder, bondat... etc. Doncs, i per tal de no acceptar que l'eternitat divina ha estat més eficient que els altres atributs, havem d'admetre que el món és finit en duració, no ha existit sempre. "Adhuc dico tibi, quod divina potestas plus in effectum non potest ratione aeternitatis, quam ratione sui ipsius, sicut divina bonitas quae plus bonificare non potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, et sic de magnitudine, sapientia, voluntate, virtute, veritate, gloria et perfectione. Sed si mundus sit aeternus, potest esse aeternus per divinam aeternitatem, prout esse aeternus per divinam potestatem, cum sine divina potestate divina aeternitas causare non posset aeternitatem mundi. Sequitur ergo, si mundus est aeternus, quod divina potestas plus potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, etiam quoad divinam bonitatem, magnitudinem, etc.; et hoc, quia communicat se aeternitati, ut causare possit infinitam durationem. Sed potestas non posset in effectum influere respectu suae ipsius simpliciter infinitam positionem, cum mundus ipsam recipere non posset. Potest ergo

---

(16) *Decl. ed. cit. p. 164.*

potestas, si mundus sit aeternus, quoad alienam rationem plus quam quoad suam propriam" (17).

Del segon teorema se'n treu partit així: La criatura ha de posseir en grau igual cascun dels atributs. Com sigui, doncs, que criatura alguna no és, ni pot ésser, infinita en poder, bondat, etc., segueix-se necessàriament que cap criatura no serà d'infinita duració. Aquest mateix raonament pot servir per demostrar l'origen temporal del món, el qual tampoc no pot haver infinita bondat, infinit poder o infinita veritat...: "Tibi adhuc significare volo, scilicet quod intelligentiae non possunt esse aeternae, et possunt esse creatae, quoniam si intelligentiae aeternae essent, plura inconvenientia sequerentur, ita videlicet, quod sicut potestas Dei potuisset et voluisset causasse intelligentiam in infinita duratione, sic ipsam potuisset et voluisset causasse in infinita possificatione, cum ita sit, quod in tantum proprium est potestati causare secundum suum actum, sicut secundum actum et rationem aeternitatis, et quia intelligentia recipere non potest infinitam possificationem, sequitur quod recipere non potest infinitam durationem" (18). "Deus produxit mundum bonum, magnum et durabilem, non tamen aeternum a parte ante, sicut non bonum-magnum infinitum, cum mundus plus recipere non possit per aeternitatem, quam per bonitatem, magnitudinem, etc., ut iam supra dictum est" (19).

Ben analitzats, ambdós raonaments vénen a dir el mateix, l'un esguardant la creació del cantó diví, i l'altre per la banda de la criatura. La menor d'aquestes raons, ço és, que el món ni és ni pot ésser infinit en poder, bondat, etc., no costa pas gaire de provar, sigui per tal com un món, posseïdor d'atributs en grau infinit, esdevindria Déu, i Déu aleshores ja no fóra infinit; o bé sigui perquè de fet constatem l'existència del mal en l'univers. En la *Declaratio* el Beat escull el primer procediment: "Ratio quare Deus non creavit mundum ab aeterno, consistit in dispositione divinarum dignitatum, quae infinitae sunt, *ratione*

(17) *Decl.* ed. cit. p. 164. Aquests arguments són repetits sens treva en les obres d'En Lull.

(18) *Decl.* ed. cit. p. 131. Vegeu també, cap. LXXXIII, p. 161.

(19) *Decl.* ed. cit. p. 170. *Ars. gen. ult.* Pars IX, art. 2. de De. ed. cit. p. 187.

*cuius infinitatis Deus cum ipsis non potest producere alias dignitates eis aequales*, quia si posset, aliam essentiam producere posset sibi aequalem in bonitate, magnitudine, etc., quod est impossibile" (20). Per contra, en la darrera *Ars generalis*, vell i una mica desenganyat, li abelleix de fer alçaprem en la constatació empírica del mal: "Ad septimam, quando dicitur: *utrum bonitas aeterna habeat in se contrarietatem?* Respondendum est quod sic, posito quod mundus esset aeternus. Quod patet per definitionem contrarietatis; quoniam ab aeterno, et in aeterno mundus esset bonus, et malus... Et aeternitas esset causa quare bonum et malum durarent ab aeterno, et hoc regula B. non potest consentire, neque prima species regulae D. nam ab aeterno essent primitiva bonum et malum concordando. Et per secundam speciem totum universum esset compositum ex bono et malo: et prima causa, scilicet Deus esset necessitatus ad causandum mundum ab aeterno, tantum cum malitia, quantum cum bonitate; quod est impossibile: ratione cuius impossibilitatis, de hac questione, negativa est tenenda. Et in isto passu apparet quod est impossibile mundum esse ab aeterno" (21). I més avall, diu: "Ad decimam nonam quaestionem quando quaeritur: concordantia contrarietatis et aeternitatis de quo est? Respondendum est quod est de duabus aeternitatibus scilicet de aeternitate Dei et mundi, posito tamen quod mundus esset aeternus. Quae quidem concordant et discordant in duratione infinita: Deus enim habet substantiam infinitam et mundus finitam, aeternitas Dei simpliciter est bona et aeternitas mundi bona et moraliter mala... Et definitio aeternitatis est destructa quia non praecedit duratio magnitudinis, bonitatis et virtutis ad durationem parvitutinis, malitiae et vitiorum (22).

\* \* \*

En Lull renuncia en absolut a donar arguments físics contra l'eternitat del món. Afegeix només als raonaments que acabem

(20) *Decl.* ed. cit. p. 169.

(21) *Ars gen. ult.* ed. cit. Pars quinta. De Tabula. p. 38.

(22) *Ars gen. ult.* ed. cit. Pars quinta. De Tabula. p. 44.



d'explicar aquell reposant en la impossibilitat d'una eterna generació humana (23), però així com els àrabs i els escolàstics l'exposaven a base de creure impossible l'existència d'un nombre infinit, En Lull, fidel als trets més vidents del seu sistema, no diu un mot d'aquesta impossibilitat i dóna a l'argument un to finalista. La modificació que En Lull li fa sofrir no li lleva pas la seva força si hom considera la doctrina dels adversaris del Beat. Tant pot haver tret son raonament dels escolàstics com dels mutacalims, els quals l'empraven amb freqüència (24): nosaltres més aviat ens decanem vers això darrer.

\* \* \*

Sobre l'origen de son argument fonamental hom ha escrit molt i amb certa virulència: resumim, si us plau, aquesta controvèrsia i aportem-hi el nostre gra de sorra. *Cal distingir entre el fonament i el contingut d'aquests raciocinis lullians. Quant al fonament*, ço és, a la teoria dels atributs divins, heu's ací l'estat de la qüestió: I) Ramon Lull reconeix que l'ha manllevada als àrabs (25). II) Però la insistència en repetir la frase "rationes sive dignitates" ens fa sospitar que admetia una coincidència de les "dignitates" alarbs, amb les "rationes divinae" agustinianes (26). III) El Sr. Asín Palacios ha volgut concretar de quina escola aràbiga havien estat bestretes aquestes "dignitates": opina que dels sufís, i més concretament, de Mohidín Abenarabi (27).

(23) *Dul.* ed. cit. c. IX, p. 112. Compareu amb el *Llibre de Déu*, p. 285 de l'ed. catalana, on l'argument és aplicat a provar l'existència de Déu.

(24) Asín Palacios. *Algazel*, p. 66 - VII.

(25) *Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni*. Ed. Mag. T. IV, p. 2. Keicher (*Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, p. 78) cita un text encara molt més explícit del *Compendium artis demonstrativae* (Cod. lat. mon. 10523, f. 119). Hi ha altres textos menys interessants, p. ex., *Llibre de l'Es de Déu* (Obres, vol. II, pp. 440, 41).

(26) Aquesta observació de les "dignitates sive rationes" ens pertany. La dependència d'En Lull relativament a l'agustinianisme ha estat molt ben estudiada per Probst. *Caractère et origine des idées de Raymond Lulle*, pp. 258-296.

(27) Tots els indicis anteriors d'Asín Palacios sobre aquest tema estan resumits i acrescuts en l'admirable monografia sobre Abenmasarra. (*Abenmassarra y su escuela*. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana. R. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1914), pp. 123-127 i Apèndix VI. Però convé llegir encara: Ribera. *Orígenes de la filoso-*

IV) Però nosaltres no veiem impossible que siguin de procedència mutacalim. Ve't ací un paràgraf curiós de l'*Islamisme* de Margoliouth: "El sistema que en resulta no és en cap manera inferior en subtileza a d'altres sistemes coneguts a Europa. Podem citar com un exemple la divisió d'éssers en: a) el que no necessita subjecte ni principi determinant; b) el que necessita subjecte i principi determinant; c) el que necessita un principi determinant, però no subjecte; d) el que és un subjecte sense que li calgui principi determinant. El primer és Déu, i entren dins la quarta categoria els atributs divinals. D'aqueixos atributs n'hi ha, segons diferents computacions, quatre, cinc o sis menes. L'una mena està constituïda pels atributs positius dos dels quals són el poder i la voluntat. *El poder eternal vol dir un atribut que permet la creació o destrucció, d'acord amb la voluntat, de totes les coses possibles*. La voluntat és un atribut que permet la determinació d'una cosa possible per alguna qualitat de la qual és capaç" (28). Confirma aquesta opinió l'absoluta coincidència, ja remarcada, amb l'ocasionalisme mutacalim.

*L'argument pròpiament dit*, d'on prové? Fa de mal dir. En Sant Bonaventura res no trobem de parell (29). Entre les objeccions de Sant Tomàs, en el Comentari a les Sentències i en la Suma Teològica, una s'hi retira bastant: "Certum est nihil Deo aequari posse. Sed si mundus semper fuisset aequipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse" (30). Però no és impossible que algun jorn descobrim una forma més aproximada en les teologies alarbs. Poc afegeix, altrament, a la glòria del nostre filòsof l'originalitat—gota envejable—de convertir el temps en una perfecció transcendental.

---

fia de R. Lulio i Asín P., *Mohidín*, ambdós publicats en el vol. II de l'Homenaje a Menéndez y Pelayo, Madrid, 1899, tom. II, pp. 191-256; Asín P. *La Psicología según Mohidín Abenarabi* (XVI Congrés intern. des Orient. III. p. 140, n. 1); *La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes* (Cultura española, febrero 1906), p. 230; i *El lulismo exagerado* (Cult. esp., mayo 1906), p. 533.

(28) Trad. cat. de Pere Bergós, p. 130.

(29) II Sent. I, 1, 2. Concl. Ed. Quaracchi, v. II. p. 16 i següents.

(30) II Sent. dist. 2. q. I., a. 3. S. Th. I, q. XLVI, a. 2. L'objecció no és troba en els llocs paral·lels de la Suma contra Gentes, de Potentia i Quodlibet III.

Greu error filosòfica! El temps és una mesura de moviment i que el temps d'un moviment sigui infinit en duració mai no exigirà una perfecció infinita en l'ésser qui es mou. Si Déu és perfecte això no es manifesta pas perquè dura sempre, sinó perquè—si parlem exactament—no dura.

L'argument lullà no té cap força: la "duratio" no és cap propietat transcendental, parallela en perfecció a la perfecció de l'ésser: la "duratio" és ja menys un component real de l'ésser.

Però fins i tot admetent l'error lullà son raonament falliria, per tal com entre Déu i la criatura s'obre, a tall d'abís, l'analogia (31). Ni que durar infinitament exigís un poder sens límit aquest poder no seria pròpiament infinit: entre ell i el poder diví hi hauria la distància infranquejable per mor de la qual i amb les necessàries limitacions Déu és l'Inefable (32).

\* \* \*

L'absoluta ignorància de la doctrina de l'analogia es manifesta de bell nou en la refutació de les objeccions proposades per Sòcrates, les quals poden ésser resumides així: Si el món era etern, 1) no s'explica com el temps i el moviment han començat a ésser, sense una sèrie infinita de moviments produc-

(31) Els lectors poden aprofundir aquest punt mitjançant l'article de N. Balthasar, *L'Abstraction et l'analogie de l'être*, publicat a la "MISCEL·LÀNIA TOMISTA".

(32) Vegeu: Dr. M. Vilatimó, *Abusos de la imaginació en Teodicea*. Publicat també a la MISCEL·LÀNIA TOMISTA. Concretant-nos a l'eternitat, Sant Tomàs exprem meravellosament la nostra crítica d'En Lull: "Manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Et huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum coeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius, ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus" (S. p. I, X, a. IV. c.). Text parell al de la qüestió XLVI, a. 2. ad. 5. El concepte més allunyat de l'antropomorfisme lullà és el de la paradoxa del Cardenal Gaietà: "Ipsium nunc temporis, si staret, aeternitatem constitueret; sicut punctus, si moveretur, lineam faceret" (Com. a la S. p. I, X, a. II. In responsionem ad primum).



tors i de temps correlatius. II) Si Déu ha volgut crear el món, la voluntat divina ha sigut moguda per l'efecte. III) Déu ha romàs *otiosus* fins a l'instant de la Creació: un Acte pur ha romàs inactiu. IV) Déu ha començat a ésser causa en crear l'univers i per tal no és immutable.

Respon encertadament a les dues primeres: el temps i el moviment foren creats instantàniament *amb* el món, la voluntat divina no ha variat perquè Déu ha creat el món en virtut d'un acte lliure i etern: "Quia vult producere de novo effectum, facit semetipsum in effectum moventem in illo instanti in quo ens novum est inceptum mobile et motum simul et semel, et motus totus est a parte producti, et primum movens remanet per aeternitatem in se ipso immobile (33). Sicut divina bonitas est sibi ratio, quod producat bonum, sic divina voluntas est sibi ratio quod producat volitum, et sic produxit mundum quia voluit" (34).

Però en contestar a la tercera, després de sostenir que Déu no ha estat mai *ociós* per tal com les seves processons intrínseques comporten eterna i infinita activitat, atorga que, de no existir aquestes processons, Déu hauria hagut d'actuar extrínsecament des de tota l'eternitat i en conseqüència el món seria per força etern. "Ratione intrinsecae operationis praedictae, Deus non indigebat esse causa, quoniam sibi sufficebat quod esset purus actus intrinsecus" (35). Aquest concepte migradíssim i antropomòrfic de l'Acte pur, naix també de no conèixer la doctrina de l'analogia.

Desconeixença que es palesa no res menys quan respon a la quarta dificultat, la qual només pot superar-se dient que l'ésser finit, en virtut de l'analogia, no compta, no és comparable amb l'infinit, i que tot i haver-hi una relació real entre la criatura i Déu, la qual anomenem creació, hi ha solament una relació lògica entre Déu i la criatura. Però En Lull ni de lluny albirava aquestes cimes austeres de la metafísica. Si havem parat esment a la seva noció de l'eternitat divina, ja podem prejutjar

(33) *Decl.* ed. cit. p. 167. Compareu amb els caps. XLIX, p. 143 i LVII p. 147.

(34) *Decl.* Ed. cit. p. 165.

(35) *Decl.* Ed. cit. p. 165. Compareu amb el cap. CLXXIV, p. 205.

la solució que adés proposarà. Per a ell l'eternitat divina era una duració ilimitada, infinita, tan infinita que no admetia mesura i per tant depassava la noció de temps. "Divina potestas ita suum effectum sive universum praecedat *per infinitatem durationis*, sicut per suammet infinitatem et per infinitam bonitatem". "Sicut in divina magnitudine non decet esse parvum, nec in aeternitate tempus" (36). Doncs bé, si açò és així, no podem dir que Déu ha *començat* a ésser causa, puix que en Déu no hi ha temps: "Et sic divina potestas in causando mundum de novo non recipit novationem, quia ratione aeternitatis ita est immutabilis, sicut est per suam infinitatem actus infinitus, et sic impossibile est recipere novitatem in se" (37). Es evident que Sòcrates no pot cedir. Sòcrates reprendrà l'objecció negligint el mot *començar*, però insistint en la nova *causalitat* que Déu adquireix en crear el món. I aleshores el Beat, seguint la fatal trajectòria del seu pensament, respondrà: "Cert, Déu adquireix una causalitat en crear l'efecte exterior a Ell. Però aquesta causalitat és lliure i això ja indica que Déu no necessita de l'efecte per ésser perfecte. D'altra banda—i això és l'essencial—Déu despèn en la producció de les persones divines una causalitat infinita, i com sia que res no pot afegir hom a una quantitat infinita, res no afegeix a la causalitat divina la creació del món, en la qual Déu esmerça una causalitat ben finita. "Quando fuit causa, fuit causa libere, ut iam praedictum est; quod si non, effectus se ipsum causaret, in quantum cogeret ipsam primam causam ut ipsum produceret, quod est impossibile. Et quia Deus libere produxit effectum, in sua immutabilitate perseveravit, scilicet in attingendo novum motum instantaneum temporificatum. Et ad praedictam perseverantiam concurrerunt divina aeternitas, infinita potestas, bonitas, magnitudo... etc., et sic fuit ita impossibile et multo magis, quod Deus esset mutatus per productionem mundi de novo, sicut esset impossibile, si flamma ignis esset infinita, quod mutaretur suus calor de magna quantitate in parvam posita in ipsa flamma guta aquae". I una mica abans: "Si operatio Dei intrinseca in ipso non esset... et si mundus es-

(36) *Decl.* Ed. cit. pp. 165 i 169. Compareu amb el *Liber clericorum* (Obres. vol. I, p. 307).

(37) *Decl.* Ed. cit. p. 165. Compareu amb el cap. LVII, p. 147.

set novus, esset in ipso [Deo] aliqua novatio, et esset causa quando mundus fuit, non ante, scilicet quando effectus non erat" (38).

Com si En Lull presentís la feblesa de les seves posicions injuria son adversari, titllant-lo d'imaginatiu: "Et tu, Socrates, non bene recolis exempla data in tertia positione, et ita consideras actum divinae potestatis sicut actum potestatis effectus, et talis consideratio est inordinata, ratione cuius intellectus tuus est impeditus ad attingendum novitatem mundi" (39). Ultim recurs el d'aixoplugar-se en la lloança de la pròpia intelligència transformada per la gràcia: "Est et alius modus punctorum transcendentium, videlicet cum intellectus mediante gratia Dei supra se ipsum transcendit et in se ipso veritatem primae causae et eius operationem attingit, quam tamen in se ipso, videlicet in sua natura, intelligere non potest, veluti quando intellectus coniunctus considerat quod Deus diligit hominem iustum, sed quando ipsum peccatum facit, Deus ipsum non diligit; unde intellectui videtur quod operationes illius hominis, quae in uno tempore sunt bonae et in alio malae, divinam mutant voluntatem" (40). Francament per anar a raure en aquesta posició parella a la bonaventuriana eren ben sobrerers les anteriors elucubracions (41). Sant Tomàs depassa verament, per mitjà d'un aristotelisme ben comprès, la tradició agustiniana: En Lull intenta sovint completar-la, mitjançant la filosofia que ha après dels alarbs i que modifica amb un posat d'inspiració, però ben tost és obligat a plegar veles i retornar al port.

I algunes voltes, aïrat, pren candorosíssims aires dictatorials: "Voluit Socrates adhuc arguere, quod mundus sit aeternus.

(38) *Decl.* Ed. cit. p. 165.

(39) *Decl.* Ed. cit. p. 165.

(40) *Decl.* Ed. cit. p. 100.

(41) E. Gilson. *Etudes sur la philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921, pp. 77 i següents. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1924. cap. II, pp. 89-118. A subratllar en la plana 116 aquest judici: "bientôt Raymond Lulle, dont la pensée franciscaine est profondément imprégnée de celle de saint Bonaventure, va concevoir le projet d'une *Combinatoire* dont l'idée n'a de sens que dans un système des connaissances et du monde aussi complètement unifié que celui des augustinien du XIII<sup>e</sup> siècle". La posició en aquest punt influencia l'adoptada sobre la valor del principi de contradicció per raport a Déu: vegeu *Decl.* cap. LXXXI, p. 160 i cap. CXLVI, p. 194.



Raymundus vero ipsum noluit sustinere, qui dixit, quod per hoc quod probatum est mundum non esse aeternum, posset homo respondere ad omnes alias rationes in contrario" (42). I encara més: "Taceas ergo, ne de caetero de hac materia loquaris, quia quanto magis ipsam iteraris, tanto magis tuam obstinationem significas" (43).

\* \* \*

Les errors i febleses de la Teodicea solen provenir de no enfocar bé el problema de l'ésser. L'analogia fonamentant la Teodicea, i l'analogia reduint-se a comprendre que el terme ésser i els seus derivats no poden predicar-se unívocament de la divinitat, bastaria saber què pensa un autor sobre els components de l'ésser creat per endevinar ses fallences en Teodicea. Talment s'escau en Ramon Lull. Si respon tan antropomòrficament a les dificultats, si es vanta d'haver provat l'origen temporal del món per raons necessàries, tot deriva de la falsa situació presa en el problema de l'ésser. Apar, doncs, oportú fixar fredament les tesis del Beat en aquest punt.

Però abans cal rememorar la manera com defineix En Lull els diversos atributs reals, components de l'ésser concret, sigui substància o accident, ço és, la bondat, magnitud... etc. Cascun dels nou "principia"—que en l'Esser diví s'anomenen "dignitates"—és definit sempre per l'efecte que produeix, sigui en general, sigui relativament als altres principis. Bondat, per exemple, és la raó per la qual l'ésser bo produeix el bé, o si us plau definir-la relativament a altres principis, és la raó per la qual la magnitud, la duració... etc., de l'ésser bo són bones. Magnitud és la raó per la qual l'ésser magne produeix efectes grans, o bé la raó per la qual la duració, la bondat, etc., de l'ésser magne són grans. I així successivament; repetint aquesta mecànica, En Lull compleix tota la primera secció de la part octava en l'*Ars generalis ultima* (44).

D'aquestes definicions ja dedueix hom una distinció, d'altra

(42) *Decl.* Ed. cit. p. 170.

(43) *Decl.* Ed. cit. p. 151.

(44) Ed. cit. pp. 102-134.

banda ben corrent, la qual és considerada per En Lull com a molt important. Cal distingir els "principia" en abstracte i en el concret. La Bondat en abstracte és la idea de bondat abstracta dels éssers bons per la nostra intelligència. La Bondat en el concret és el principi real que en l'ésser bo és causa d'actes bons i causa també de la bondat dels altres principis reals que el componen (45).

En parlar de l'essència o entitat ("entitas et essentia convertuntur") (46) el nostre filòsof no es desvia pas del seu camí habitual. Comença per advertir-nos que l'essència és un principi que no es troba en les figures del seu Art; versemblantment l'ha negligida per tal com la creia de menor interès filosòfic. Però tanmateix—va dient—podem definir-la emprant el procediment que tan bells resultats assolí en la definició dels altres principis. Així com Bondat és la raó per la qual l'ésser bo causa efectes bons i els principis de l'ésser bo són bons, així mateix Entitat o Essència és la raó per la qual l'ésser produeix actes que són, i per la qual, encara, la magnitud, la bondat, i tots els altres principis reals de l'ésser són essències, això és, són. En tal manera que, segons com es miri, en l'ésser hi ha tantes essències com atributs o principis, puix que cadascun dels atributs o principis és essència per Entitat o Essència. Ens havem limitat a traduir: "Entitas in ista arte est terminus implicitus Et sua deffinitio fieri potest, sicut fiunt deffinitiones principiorum explicitorum huius artis. Ideo artista se applicet ad deffinitiones bonitatis, magnitudinis, etc. Sicut enim Bonitas est causa quare aliquis bonus agit bonum, sic Entitas est causa quare aliquod ens causat aliud, ens. Et sicut Magnitudo est causa quare Bonitas est magna, sic Entitas est causa quare Bonitas est ens, et sic de aliis" (47). "Magnitudo per virtutem est virtuosa, et virtus per magnitudinem est magna; et ex istis causatur magnum concretum virtuosum, et ipsum concretum est esse et illae sunt essentiae. Et in isto passu apparet quomodo plures essentiae componunt unum esse cum seipsis" (48).

(45) *Ars gen. ult.* Pars 10. Cap. XIV, prefaci. A comparar amb la primera figura. Ed. cit. pp. 333 i 3.

(46) *Ars gen. ult.* Pars 10. Cap. XIV, a 2. Ed. cit. p. 333.

(47) *Ars gen. ult.* Pars 10. Cap. XIV, a 1. Ed. cit. p. 333.

(48) *Ars gen. ult.* Pars 8. Sect. I. cap. 2. Ed. cit. p. 104.

Evidentment no atorgar a l'essència més importància que als altres transcendents i propietats és una cosa massa absurda perquè haguem de combatre-la. No endebades el verb ésser és la còpula de tot judici humà, còpula que glateix sota qualsevol verbs.

Però seguim endavant. L'Essència pot també prendre's en abstracte o en el concret. I en el concret s'anomena *esse*. De manera que, per a En Lull, preguntar si hi ha real distinció "inter essentiam et esse" equival a demanar si són diverses la idea d'Entitat i l'entitat realitzada en tal ésser, causa de l'entitat dels actes i dels atributs d'aquest. No es pot imaginar una ignorància més immensa de la terminologia escolàstica. I també ens reduïm a traduir literalment: "Suum concretum est ens... Quoniam entitas et essentia convertuntur, sequitur quod esse et ens convertantur. Et ideo, si quaeratur utrum inter essentiam et esse sit differentia? Tunc temporis recurratur ad differentiam, quae est terminus explicitus; et fiat iudicium prout differentia est discursus, per omnia principia et omnes regulas. Et tunc absque dubio apparebit quod affirmatio est tenenda in conclusione. Differentia enim est quia essentia est in ratione altitudinis in abstraendo; et sua concreta (ço és, l'ens o esse) sunt in ratione infimitatis contrahendo. Et sic est differentia inter essentiam et esse" (49).

Quan hom ha ben comprès aquesta posició lulliana, hom veu claríssimament com s'ha errat Probst, prenent per afirmacions gairebé tomistes d'una real distinció entre l'essència i l'existència els textos de Blanquerna i de la Doctrina pueril on el Beat vol únicament repetir que en Déu totes les *dignitates* s'identifiquen dins una sola realitat, mentre que en les criatures cada principi és un component real de la totalitat de la criatura. I l'essència és una "dignitas" implícita, ço és no compresa en les figures de l'Art, si es tracta de Déu, i un "principium" implícit si ens referim a la criatura. Citem els textos que semblen decisius per a Probst i tot home imparcial haurà d'atorgar-nos la raó: "Essència en creatura és diversa ab lo poder, saber, voler creat, car una cosa és poder, altra cosa és saber, altra cosa és

(49) *Ars gen.* ult. Pars 10. Cap. XIV. a 2. Ed. cit. p. 333.



voler, i per això l'essència no pot ésser una mateixa cosa ab poder, saber, voler". "Tu ets Bé Subirà, car tot altre bé defall de poder, saber, voler a ésser una mateixa cosa ab sa essència, e és inclinat a corrupció per sa natura, al qual enclinent fóra contrària sa natura, si no hagués diferència entre son ésser i sa essència" (50). Es innegable que aquí el mot ésser pot significar realitat total, suma de principis, en tant que oposada a realitat parcial del principi essència. Però encara ho palesa més el trocet no citat per Probst, el qual en la bella edició Galmés diu així: "Mas car Tu, Gloriosa Essència, no has diferència amb ton Poder, Saber, Voler, ni no es diferència en ton poder, saber, voler, per açò ets una Essència sens que ab l'Ésser de ton Poder, Saber, Voler, no és diferent en nulla cosa" (51).

Però, per si tot el conjunt del sistema lullià i els textos contundents de la seva *Ars generalis ultima* no fossin prou capaços d'imposar aquesta interpretació, massa que ho confirmarien els capítols de la *Declaratio* on les proposicions damnades per Tempier es relacionen amb la distinció entre *essentia* i *esse*. El nostre Beat no sap pas per quin mar navega, i respon a tot menys al que li demanen. No volem allargar-nos massa: el lector consultarà fàcilment aquests textos aclaparadors (52).

L'existència per a En Lull és una forma, gens més important que la color, posem per cas (53). El mot ésser només té un sentit lògic i un sentit essencial, però cap sentit existencial, divers de l'essencial. La teoria de l'essència i la de l'existència no són complementàries, ni tant sols relacionables. Aquí és la font de tots els antropomorfismes lullians, i ensems una més clara orientació per a la recerca dels orígens de sa filosofia.

JOAN TUSQUETS.

(50) Vegeu: Probst, *Caractère et origine des idées de Raymond Lulle*, p. 70; *La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació*, p. 42 i 68, 69, on publica els textos retrets de Blanquerna. Consulteu també la *Doctrina pueril*, cap. I. (Obres, vol. I, p. 5). No sabem perquè Probst l'ha citada.

(51) Obres, vol. IX, p. 446.—En l'edició de Probst manca una frase.

(52) *Decl.* ed. cit. cap. LXXIX, p. 158. cap. CII p. 175. CVIII p. 177.

(53) *Ars gen. ult.* Pars 10. Cap. 14, art. 73. Ed. cit. p. 366.

## BUTLLETÍ D'HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL

1. MAURICE DE WULF.—*Histoire de la Philosophie Médiévale*. Tome I. Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin. Cinquième édition française, revue et mise à jour. Louvain 1924; pp. VIII-395.

2. Miscellanea FRANCESCO EHRLE, *Scritti di Storia e Paleografia pubblicati sotto gli auspici di S. S. Pio XI in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'Emo. Cardinale Francesco Ehrle*. Vol. I. *Per la Storia della Teologia e della Filosofia*. Roma 1924; pp. 462.

3. MARTIN GRABMANN. *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheits-erkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die Augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den Hl. Thomas von Aquin*. Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Bd. I, Heft 4; pp. 96.

1. De molts anys ençà l'obra d'En Wulf ensems amb la de M. Baumgartner (*Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit* <sup>10</sup>) són les dues obres de síntesi cabdals, que els estudiosos de la filosofia medieval saben avaluar en llur preu. Mes en el moment actual, com reconeix l'A., tots els assaigs de síntesi esdevenen inevitablement provisionaris. Una nova edició no podia pas presentar-se al públic, sense ésser curosament revisada.

Efectivament, l'orientació general i la distribució de les matèries romanent com dins les primeres edicions, tota l'obra s'és enriquida d'innúmers materials nous. N'és esdevingut un augment considerable de volum, tant que, tot i llevada l'exposició de la filosofia greco-romana i patristica, i reduïda la part dedicada a la filosofia bizantina, ha calgut descompartir l'obra en dos toms. Amb molt d'encert l'A. ha conservat l'exposició de la filosofia de S. Agustí (107-114). Molts s'estimarien més, que almenys la filosofia patristica i la cristiano-bizantina fossin desenvolupades amb més extensió; car, mentre la filosofia grega i la moderna són estudiades com a parts autònomes, les altres, ara com ara, difícilment poden separar-se de l'estudi de la filosofia llatina medieval.

El tom I, (el II està en curs d'estampa) arriba fins al B. Albert M. i als deixebles seus, apart de S. Tomàs, qui inaugurarà el t. II.

Comença amb la introducció de les edicions primeres (1-34), on defensa brillantment son conegut criteri: que la filosofia escolàstica no és pas *tota* la filosofia medieval, ans *una* de les filosofies, la llavors dominant, les

notes diferencials de la qual no són ni la subordinació a la teologia, ni l'ortodòxia, ni la dependència envers tal o qual filòsof grec, ni problemes particulars, com ara el dels universals. L'A. troba l'essència de l'escolàstica en un complex de teories cabdals, que es transmeten a través dels més grans representants del geni escolàstic. D'aïtals doctrines l'A. en dreça una síntesi abstracta en un dels capítols més suggestius (256-307). I conseqüent amb son criteri bandeja de la categoria d'escolàstics personalitats com Joan Escot Eriugena (*père de l'antiscolasitique*), Siger de Brabant i en general tots els panteistes, materialistes i subjectivistes.

Mr. De Wulf ha tingut l'innegable mèrit d'atraure l'atenció vers els caràcters comuns de l'escolàstica, i sobretot de posar-los principalment en ço que és més essencial per a un moviment filosòfic: en les doctrines. Determinar després amb aquesta norma, si l'un o l'altre autor mereix ésser classificat, o no, entre els escolàstics, sembla que té una importància relativa, i que es presta a apreciacions diverses. Cal no oblidar mai el caràcter prevalentment receptiu de la civilització medieval, per raó de la qual s'esdevenia, que un autor, havent malentès tota una renglera de doctrines primàries, en la resta es deixés emmenar del corrent més genuïnament escolàstic. Es per això que seria difícil d'assenyalar una sola tesi, on concordin, sense excepció, tots els escriptors medievals enclosos dins el nombre d'escolàstics.

No podria pas compartir amb l'A. sa manera d'enfocar el problema dels universals als segles IX-XII. Segons De Wulf l'aleshores nomenat realisme, el realisme de S. Anselm p. ex., seria el realisme exagerat; llavors que el nominalisme, la *sententia vocum* d'un Roscelin, seria només que un anti-realisme, qui per manca de precisió en la terminologia coincideix externament amb el nominalisme, però que en substància s'acosta al realisme moderat. Històricament les solucions nominalistes "*sont des étapes vers le réalisme modéré*" (95). "*La solution de Roscelin est pauvre, mais elle est orientée dans la bonne voie*" (104). Finalment, amb Abelard el realisme moderat assoleix sa expressió definitiva (152-155).

No podria hom afirmar amb igual raó, almenys, que era el realisme, qui menava vers la bona via? O que la vertadera doctrina eixí del contrast de les dues tendències extremes, per convergència vers una solució mitjana, que potser uns i altres entreveien, abans de trobar-ne una formulació satisfactòria? De totes maneres, les dites de S. Anselm s'atansen, crec, força més a les fórmules definitives del realisme, que no les atribuïdes a aquells nominalistes, per bé que no es prenguin al peu de la lletra. Car S. Anselm no sols afirma, que "*plures homines in specie sint unus homo*"; ans ensenya igualment, que la natura específica no existeix pas fora dels singulars: "*Quia tota natura humana in illis* (els primers



pares) erat, et extra illos de illa nihil erat" (*De conceptu virginali et originali peccato*, 2). S. Anselm sap que l'universal no diu pas unitat numèrica, a diferència de la natura divina, una en tres Persones. "Nempe de nulla una eademque numero re duo Angeli dicuntur, aut duae animae; nec unum aliquid numero de duobus Angelis dicitur, aut de duabus animabus: sicut Patrem et Filium dicimus de Deo uno numero, et unum numero Deum de Patre et Filio" (*De fide Trinitatis*, 3). La natura universal és individualitzada per la col·lecció de propietats accidentals: "Nam, cum profertur=homo=natura tantum, quae communis est omnibus hominibus, significatur. Cum vero demonstrative dicimus istum vel illum hominem, vel proprio nomine Jesum, personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus, et ab aliis singulis distinguitur (*Ibidem*, 6) Ara, doncs, afegeix S. Anselm, és impossible, que la natura existeixi sense les notes individuants: "Multa namque necesse est rem quamlibet esse, quae tamen rei ejusdem nomine non significantur. Nam omne animal necesse est coloratum esse et rationale aut irrationale; nomen tamen animalis nihil horum significat". (*De grammatico*, 21).

En canvi els *nominales*, ultra refusar tota mena de realitat a l'espècie i al gènere en profit de l'individu, negaven per idèntica raó la realitat dels accidents. I no, per cert, en el sentit que el color no existeix *independentment* del subjecte (104), car aquesta era l'opinió de S. Anselm: "...quemadmodum color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore, colorem ejus necesse est esse et, pereunte corpore, colorem ejus manere impossibile est" (*De veritate*, 13). Segons S. Anselm els nominalistes "colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam" (*De fide Trinitatis*, 2). En el que coincideix la testimoniança d'Abelard, que Roscelin "nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat" (*De divisione et definitione*); de faisó que "eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi comedis, partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur". I si un hom es resisteix a imputar literalment als nominalistes medievals semblants absurditats, consta però que Berenguer de Tours no es deturà fins negar el dogma de la Transsubstanciació Eucarística, per ço com en els accidents no veia quelcom de divers de la substància.

En la impossibilitat de seguir pas a pas la narració de l'A., cosa altrament supèrflua per a una obra tan universalment coneguda, no em sabia estar de posar en relleu els capítols consagrats a la biblioteca filosòfica (66-77), i a les traduccions d'obres gregues i àrabigues als segles XII-XIII (223-233), enterament refundits i posats a to de les investigacions recen-

tíssimes, més nombroses en aqueix camp que no en les altres parts de l'escolàstica.

2. Els setze articles del vol. I de la *Miscellanea Francesco Ehrle* aprofundeixen punts particulars de la història de la Teologia i Filosofia. Només ressenyarem els de particular interès per a la Filosofia medieval.

CLEMENS BAEUMKER, *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelò zugeschriebenen Liber de intelligentiis*. (pp. 87-102).

L'any 1908 Baeumker publicava un llibre (1) riquíssim de dades entorn del corrent neo-platònic del segle XIII, on assenyalava el silesià Witelò com a probable autor del *Liber de intelligentiis*, obra de caient neo-platònic, que B. hi edità per primera vegada. Aquesta atribució no fou pas acceptada per la crítica, i el mateix B. en reconegué noblement la inestabilitat. Dins el present article B. recull els arguments, que fan impossible aquella identificació.

Prenent com a base la cronologia de Witelò fixada darrerament per Alexandre Birkenmajer, prova, com les citacions de S. Tomàs, Guerau de Abbatisvilla i Vicens de Beauvais no poden referir-se a un Autor, qui devés 1250 començava totjust a París l'estudi de les Arts. Adhuc el llibre en qüestió l'any 1250 era ja a la biblioteca de Ricard de Fournival.

Exclosos tant Witelò com Alanus i Alexander, indicats dins els mss. de Lilienfeld i d'Arras, B. addueix ara altres dos mss., un de Berlín i l'altre de Copenhagen on l'autor és appellat respectivament *Ade pulcherri-me mulieris cognomine*, i *Ade pulchre mulieris Parisiensis*. ¿Qui és, però, aquest Doctor? Un nou misteri avui indescifrabla. Resta de totes maneres demostrat que el *Liber de intelligentiis* no pertany pas a Witelò, ans a un escriptor a ell anterior almenys d'una generació.

Amb aquest gest de cristiana noblesa el gran Històric de la filosofia medieval ha finit sa carrera d'escriptor.

MARTIN GRABMANN, *Neuaufgefundene "Quaestiones" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*. (Cln. 9559). (pp. 103-147).

Als immensos mèrits, que G. ha contret envers la història de l'escolàstica, n'afegeix ara un d'inestimable amb la felicitat troballa de les obres més interessants de Siger de Brabant dins el ms. llatí de la biblioteca de Múnic 9559, copiat a darreries del segle XIII<sup>e</sup> o al començament del XIV<sup>e</sup>. Les restes de l'activitat literària del Capdavanter de l'averroisme llatí,

---

(1) Witelò. *Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, Heft 2), Münster, 1908.

que fins ara es reduïen als opuscles editats en la monumental obra del P. Mandonnet (1), venen sobtadament a augmentar-se amb els comentaris d'escrits d'Aristòtil. L'importància és capital, per ço com dins ells tingué Siger l'avinentesa d'esplaiar les seves idees, i en conseqüència són més aptes que no les altres obres a revelar-nos la genuïna índole del moviment averroïsta. En honor del venerat Card. Ehrle, G. ha volgut oferir-li les primícies de l'importantíssim descobriment (2).

Ultra les proves de la identificació, G. dóna dins aquest article una descripció assats detallada dels diferents comentaris, principalment del comentari a la metafísica, del qual publica íntegre l'índex de les qüestions, i reproduïx textos selectes sobre alguns problemes de major interès, com ara sobre la distinció real entre l'essència i l'existència, el principi d'individuació, la dependència de les criatures envers Déu, sobre el determinisme.

L'argument decisiu per a la identificació de Siger és, que l'índex del f. 152 v.<sup>o</sup> escrit pel mateix copista de la major part del ms., copista digne de tot el crèdit, li atribueix expressament les qüestions sobre la metafísica: "*a magistro Sogero*". No podent ésser aquest Siger de Courtrai, hom no podia pensar sinó en el Siger de Brabant. Ara, doncs, les doctrines corresponen exactament amb les condemnades l'any 1277; per la qual raó una mà no gaire posterior va esborrar amb ratlles groixudes les parts més contràries a les prohibicions del Bisbe Esteve Tempier. La susdita atribució de per si podria referir-se només que als comentaris a la metafísica, però la identitat del mètode i la persistència de doctrines averroístiques donen dret a perllongar l'atribució a tota la renglera de comentaris, que precedeixen immediatament els de la metafísica.

Els textos que G. reporta, confirmen, que l'arrel de totes les desviacions de l'averroïsme llatí és l'haver confós la raó natural amb l'autoritat dels filòsofs no cristians. Una confusió que més o menys pertorba la generalitat dels estudiosos medievals. Però, llavors que els escolàstics teòlegs trobaren en la fe un contrapès firmissim, els artistes pel contrari eren emmenats a fer ressaltar més aviat els contrastos entre la doctrina revelada i la dels infidels.

---

(1) P. MANDONNET. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*. (Les Philosophes Belges, t. VI-VII).

(2) Un xic abans hom edità una seva comunicació a l'Acadèmia de les Ciències de Munic: *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse, Munic, 1924, 2. Abhandl.), on refereix ensems la troballa de dos opuscles de Boetius de Dacia, l'altre campió de l'averroïsme llatí al segle XIII.



La teoria de les dues veritats traslluu de qualque faisó dins el pas de la p. 122: "sed per fidem mundus novus est et motus novus est et non est ratio ad hoc quia (si) aliquis (?) adducit rationem, non ponit fidem". Però encara dista molt de l'error, que solem imputar als averroistes. Joan de Políaco i Francesc Bacó no parlen pas altrament. Ben palpable hi és la inclinació llur vers totes les tesis paganes, que deixen gairebé a contracor, enc que no pretenguin pas declarar-se directament contra la fe cristiana.

Del reste, cap d'aquestes teories, tota sola, no constitueix el segell particular de l'averroisme de Siger. Pari's esment al text reportat a la p. 118. De les respostes, que autors gentils donarien a una de les objeccions contra la teoria de l'eternitat del món, Siger no tria pas la d'Averrois fonamentada en la unitat de l'intel·lecte agent, ni la d'Alexandre d'Afròdisia, ans la d'Alghazel, qui concedia la possibilitat d'un nombre actualment infinit d'intel·lectes separats.

Solament quan Grabmann haurà realitzat son daler de publicar totalment els comentaris de Siger, serà possible una coneixença adequada de l'averroisme. Que l'expectació general no trigui d'ésser satisfeta.

EPHREM LONGPRÉ, O. F. M., *Gauthier de Bruges, O. F. M., et l'augustinisme franciscain au XIII<sup>e</sup> siècle* (pp. 190-218).

Gualter de Bruges Bisbe de Poitiers pertany a la llarga sèrie de Doctors franciscans, que mantingueren viva dins l'Orde de S. Francesc l'orientació doctrinal de llur mestre S. Bonaventura fins a l'entrada en escena de Duns Escot.

Esgarriat fins ara son Comentari a les Sentències, les seves doctrines són al nostre abast per mitjà de les "Quaestiones disputatae", conservades actualment dins quatre manuscrits. L. fa ressaltar principalment la tendència voluntarística de Gualter, tota conforme al què hom sap de l'antiga escolàstica franciscana. Adhuc dins la qüestió sobre la correcció fraterna Gualter manté el punt de vista franciscà vis a vis de S. Tomàs i, en general, dels Mestres dominicans. La qüestió editada a la fi de l'article=Quomodo virtus ab habente potest cognosci=tant pel mètode com pel contingut cau de ple dins l'ambient de S. Bonaventura: representa el trànsit encara no acomplert de l'agustinisme a la concepció aristotèlica.

CONSTANTIN MICHALSKI, *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus* (pp. 219-264).

Per a l'ús crític de les obres dels Escolàstics medievals és de primari interès conèixer fins a quin punt reflecteixen les idees de l'Autor, a qui van atribuïdes. L'Emm. Card. Ehrle ha cridat repetidament l'atenció sobre

el diferent valor entre les qüestions reportades i les que deriven immediatament de llur mantenedor. Mons. A. Pelzer dins un finíssim estudi (1) ha palesat que el llibre I dels *Reportata Parisiensia* de Duns Escot, tal com usem dins l'edició corrent del Wadding, n'és una arbitrària reconstitució fonamentada, part en un compendi de Guillem d'Alnwick, part en la reportació dolenta estampada l'any 1457. Tampoc és indiferent, si un escrit representa les conviccions definitives d'un Mestre, o els primers tanteigs d'un principiant.

Per tal de facilitar el recte juí sobre la valor de dites obres, M. amb sa amplíssima coneixença del material inèdit del segle xivè ens dóna ací mants exemples, de com els medievals s'aviaven a la constitució definitiva del-text dels comentaris a les Sentències, i posa de manifest les diferents fases, per què passaren alguns d'aquest comentaris, ço és els de Durand de S. Porcià, Joan de Mirecuria, Gualter Chatton, Adam Woodham, Duns Escot. Les notícies sobre Durand deuen ésser completades amb les troballes de Josep Koch, que tot seguit referirem. Del cèlebre cisterciense Joan de Mirecuria assenyala l'existència d'una terça recensió del Comentari a les Sentències fins ara desconeguda. Igualment per al nominalista franciscà Adam Woodham prova, que ultra les dues, de tot-hom conegudes, hi han manuscrits d'altres dues recensions diverses. Molt importants són les dades sobre els comentaris de Duns Escot, que M., recolzant-se en dos manuscrits de Cracòvia no gaire coneguts, aporta, completant les conclusions de A. Pelzer.

JOSEP KOCH, *Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de Sancto Porciano*, O. P. (pp. 265-306).

K. ha consagrat anys sencers a estudiar Durand de S. Porcià. Seguint un mètode rigorosament científic tan precís com comprensiu, ha examinat sota tots els caires aquella complexa personalitat. Abans de publicar íntegrament els fruits madurs de ses investigacions, K. comunica dins la Miscel·lània Fr. Ehrle dades interessantíssimes sobre els anys, que Durand esmerçà en les tasques del magisteri. En descriu la vida, les obres (K. arriba a la conclusió, que D. composà, no dues, segons que hom creia, sinó tres redaccions del comentari a les Sentències) i sobretot les controvèrsies disciplinars i doctrinals, que calgué sostènr per causa de son allunyament de la direcció tomista. Aquesta controvèrsia fou d'importància cabdal per a l'evolució del tomisme, i per això K. s'hi deté llargament. Caldria

---

(1) A. PELZER, *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot* dins *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, V. (Lovaina, 1923), 449-491.

també parar ment a les tesis no tomistes que mantenien altres dominicans, com ara Hervaeus Natalis, per tal de precisar l'abast de les lleis de l'Orde. No m'és enterament clar, que la llibertat de Durand davallés d'una oposició sistemàtica a S. Tomàs. Dins el tractat *De habitibus* (ms. Vat. lat. 1076, f. 6 v.<sup>o</sup>) el cita amb una frase poc escaient a un adversari: "Doctor communis, scilicet reverendus doctor frater Thomas magister in theologia, ordinis fratrum praedicatorum".

Entre els qui impugnaren Durant, K. reporta Hervaeus Natalis, Petrus de Palude, Jacobus de Lausanna i Joannes de Neapoli dominicans i els dos carmelites Guerau de Bolonya i Guiu Terré. Adhuc Joan de Polliaco trobava mal que Durand, essent dominicà, s'apartés de les doctrines de S. Tomàs. Segons que apar al quodl. III, q. 6 (ms. Vat. lat. 1017, f. 110: "Aliqui irreverenter contra sacram scripturam, sanctos et doctores proprios solempniores inter ceteros et generaliter contra omnes doctores dicunt fidem et actum eius remanere vel posse remanere in patria in beatis cum visione beatifica".

FR. PELSTER, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen* (pp. 307-356).

Els escolàstics pertanyents a la clerecia secular són estat menys sortosos que no els regulars en la conservació de llur memòria. Doctors de primer rang com Enric d'Harclay, Tomàs Wilton, Henricus Amandi i Tomàs de Bailli romanen quasi bé oblidats. P. ve a restaurar el nom d'Enric d'Harclay, un temps celebèrrim com a Canceller de l'Universitat d'Oxford.

La seva activitat literària s'escau en aquell període tan característic, que és el segon decenni del xiv<sup>e</sup> segle. De l'acurada ressenya de ses principals doctrines apar abastament, que Harclay d'una banda manté la tendència voluntarística, de l'altra és un precursor del nominalisme. Ací hom troba un nou argument, que la teoria prenominalística no era pas exclusiva de Durand de S. Porcià i de Pere d'Auriol. Aleshores infectava l'ambient literari tant a Oxford com a París. El text reportat a la p. 337 és el mateix que Ockham allega (in I sent., dist. II, q. 7 E) com a ínfim graó de l'escala descendent de teories realistes. Justament remarca P. que la doctrina d'Harclay entra encara dins l'òrbita del realisme moderat. Però és un realisme estraftet. Quan el concepte universal deixa d'ésser la percepció clara y distinta dels elements essencials i eterns de les coses, deslliats dels escadussers elements individuants, per convertir-se en una percepció confusa de la realitat singular, aleshores el realisme esdevé senzillament una caricatura de la teoria d'Aristòtil.

Mantes opinions Harclay té comunes amb els nominalistes: la idealitat real de la relació amb son fonament, i de la quantitat amb un *modus*



*substantiae*; el refusar valor demostratiu als arguments en favor de veritats cristianes contràries als filòsofs. Però admet la demostrabilitat de l'existència de Déu. En el problema de la predestinació segueix Enric Gantès.

P. posa en relleu la tendència antitomista del Cancellier d'Oxford, i ensems la independència respecte d'Escot i, en general, de tots els Mestres en voga, fins respecte d'Aristòtil.

AUGUSTE PELZER, *Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267)*. (pp. 407-456).

Aquest excellent estudi clou el vol. I de la Miscel·lània. Mgr. A. Pelzer, qui tan remarcables serveis ret als estudiosos de la història escolàstica per son excepcional coneixement dels tresors de la Biblioteca Vaticana, comunica ací una de ses descobertes en el camp de les traduccions medievals d'obres greco-aràbigues.

Pere Gallego, franciscà, confessor del Rei de Castella Alfons el Savi, i primer Bisbe de Cartagena arran de la Reconquesta mig traduï, mig glossà un compendi dels escrits zoològics d'Aristòtil i d'un tractat d'economia emparentat amb la que els escolàstics coneixien sota el nom de Galién. P. ha retrobat ambdues traduccions, abans totalment ignorades, la primera dins el ms. Vat. lat. 1288, i l'altra dins el ms. Vat. Barberini 52, i el ms. de la Bibl. nation. de París 6818.

L'autor de l'original aràbig resta desconegut. El nom d'*antecer*, que de primer antuvi semblaria referir-se a l'Autor, P. opina, que és una deformació del mot aràbig, que significa abreviació.

Un substanciós estudi de la personalitat Pere Gallego i del moment històric, i un precís anàlisi del contingut i del lèxic precedeixen l'edició crítica de l'Economia i de trossos triats del *Liber de animalibus*.

Del precedent lleuger esguard hom deduirà l'extraordinària valor d'una col·lecció de més de vuitanta estudis semblants. Sa Santedat Pius XI l'appellà "Miscel·lània gegantina entre totes les Miscel·lànies i potser el record, com sol dir-se, de les Miscel·lànies commemoratives i honoràries".

3. Grabmann posseeix un tresor immens d'erudició i la rara qualitat d'esmerçar-lo el mateix en les àrides investigacions de cronologia i de bibliografia, com en el camp de l'ascètica i mística (1), tant en monografies

---

(1) Sigui esmentat tan sols l'opuscle *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin*, volum VII de la col·lecció *Der katholische Gedanke* que publica l'editorial de Munic Theatiner Verlag. Un joell d'ascètica, utilíssim a model·lar l'esperit dels cristians que al conreu de la ciència dediquen llur vida.

com en obres de síntesi. I una activitat tanmateix inconcebible. Solament ço que ha escrit entorn de S. Tomás durant les passades festes centenàries bastaria a assegurar-li una fama inesborrable.

El tema que s'és proposat d'il·lustrar dins aquest volum, toca les més profundes entranyes de la teoria de la coneixença. L'estudi de G. en substància comprèn l'exposició de les teories de S. Agustí i de S. Tomás, i de llur repercussió en les dues branques de l'escolàstica medieval.

a) El pensament de S. Agustí ha estat i serà sempre objecte de les interpretacions més oposades. Llavors que els uns l'invoquen per ontologista, els altres el presenten com a un empirista poc menys que aristotèlic. D'entre els darrers, G. reporta les conclusions del Card. Franzelin (18-19). De creure'l, S. Agustí quasibé no diferiria en res de S. Tomás.

Però G. justament no adhereix així com així a cap de les dues interpretacions extremes. Contra els ontologistes purs, li seria fàcil d'amuntegar textos, on S. Agustí reserva a poquíssims, agraciats miraculosament, la visió directa de Déu. G. s'atén principalment a l'opuscle *De videndo Deum ad Paulinam*, al *De genesi ad litteram* i al sermó 141 (20). D'altra banda separant-se de la interpretació empirista, G. assegura, que la llum, on segons S. Agustí veiem les supremes veritats, no és pas la potència natural de l'intel·lecte; que d'un esguard total de ses obres hom rep la impressió, que l'ànima no és abastament ormejada per aprehendre la veritat i atalaiar les realitats intel·ligibles (22); i que per tant li cal un cert contacte amb les raons eternes. Tampoc creu G. que S. Agustí conegués l'abstracció (25). Més endavant encara rebutja les temptatives exagerades de conciliació del punt d'obir de l'agustinisme amb la doctrina de S. Tomás.

No podria menys d'adherir a aquesta posició mitjana de G. Adhuc em sentiria temptat a fer ressaltar més les diferències de S. Agustí envers l'empirisme aristotèlic-tomista. L'esperit de S. Agustí era fortament turmentat pel problema que donà origen a la metafísica de Plató i presideix a l'evolució de la filosofia moderna, de Kant a Bergson: d'on pren la nostra coneixença intel·lectual el valor d'universalitat i eternitat?

De la solució tomista l'allunyaven dues circumstàncies principals: el menyspreu vers tot lo sensible, i el desconeixement de la potència atractiva de l'intel·lecte; ço que concedeix G. (25). Es força significatiu el text de les Confessions, X, 10: "unde ad me intraverint, dicant, si possunt. Nam percurro januas omnes carnis meae, nec invenio, qua earum ingressae sint". Calia, doncs, cercar lluny del món sensible els objectes de la coneixença intel·lectual. Però on, si no dins Déu? Si S. Agustí fos estat sol amb sa intel·ligència, no em meravellaria que fos davallat fins a l'ontologisme. Mes l'experiència de la flaqueza humana, tan profunda en

ell, i sobretot la fe el preservaren d'aquesta error, talment com el dogma de la creació de l'home l'apartà de la teoria de la reminiscència. No endebades la revelació divina és una reserva de seny. Ara que precisar més exactament la significança de les dites de S. Agustí esdevé una tasca qui sap si impossible. G. retreu oportunament aquesta afirmació de l'illustre Hertling: les dites de S. Agustí no són pas elements d'una teoria de la coneixença sistemàticament desenrotllada (17). L'espai qui resta entre la teoria de l'abstracció, d'ell ignorada, i l'ontologisme, que també rebutja, és l'espai per on oscilla el geni de S. Agustí, ornat de tantes qualitats, menys de la precisió dels conceptes.

Impossible seria estimar com cal la teoria de la coneixença de Sant Agustí sense determinar sa relació amb el neoplatonisme. G. l'estudia dins dos importants capítols, primerament narrant la intervenció de la filosofia dins la conversió del Sant (5-11), segonament comparant-ne la doctrina amb els sistemes platònic i neoplatònic (25-28). Aquí altre cop G. fixa la vertadera posició de S. Agustí, reduint el rol del neoplatonisme a una acció fructuosa però subordinada a la del Cristianisme.

b) La teoria de S. Tomàs és presentada en dues seccions separades. Primer exposa G. els trets fonamentals de la teoria tomista de la coneixença (46-53) i després analitza els textos, on el Doctor Comú empra expressions semblants a les característiques de S. Agustí (53-68). Aquesta distribució és d'allò més apropiada per posar de relleu la diferència essencial d'orientació dels dos supremes Mestres de la filosofia cristiana. Sense elements agustinians S. Tomàs basteix una teoria poc menys que completa de la coneixença, on la necessitat i immutabilitat de la coneixença intel·lectual troba son fonament dins els objectes de l'experiència sensible, i on la intuïció dels primers principis pren el lloc del contacte amb les raons eternes, talment com les raons eternes de S. Agustí havien substituït les idees platòniques de per si subsistents. No gens menys la doctrina de S. Agustí serveix a l'Angèlic per completar un punt, cabdal dins la filosofia cristiana, que va escapar a la perspicàcia d'Aristòtil. El problema, ço és, de la dependència de les entitats transcendents abstractes envers Déu.

La teoria de S. Tomàs, remarca justament G. aconpleix la síntesi de S. Agustí i Aristòtil (68-71). En aquest punt, com en la resta de la filosofia, S. Tomàs representa el moment culminant de l'assimilació de l'aristotelisme dins un sistema cristià. Els altres escolàstics manque bé per excés, bé per defecte d'aristotelisme. En aqueix sentit és interessant ço que G. reporta dels comentaris de Siger de Brabant (71-74).

L'exposició de les doctrines tomistes és remarcable per la seva justesa. Em limito a assenyalar la teoria de l'abstracció (48). Els escolàstics no



hi trobaran pas teories mai no oïdes. Però tanmateix plau sentir formular tan categòricament la funció *ennobladora* de l'abstracció, quan dins altres llibres hom llegeix sovint, que l'universal representa sí la realitat però no pas tota la realitat; quan hom vindica la coneixença intel·lectual contra les escomeses dels moderns sentimentalistes amb la consideració que la fatalment fragmentària percepció dels individus serva almenys una part de veritat.

c) Amb un extraordinari domini de tot el material escolàstic estampat i inèdit G. exposa les solucions, que al problema de la coneixença de les veritats eternes donaren els doctors del segle XIII i part del XIV.

Els escolàstics decantats vers l'agustinisme hi són representats pels Mestres seglars Enric Gantès i Guerau d'Abbatisvilla, pels Dominicans anteriors a S. Tomàs, per mants Místics alemanys, i sobretot per la tradició franciscana (30-44). Mercès a l'orde cronològic de l'exposició hom pot seguir pas a pas la gradual penetració de l'empirisme aristotèlic dins l'escola franciscana. La teoria de S. Bonaventura ja no és l'agustinisme pur. Després la concepció agustiniana recula constantment amb quelques reaccions, com ara la que remarca G. amb Escot respecte de Guillem de la Mare, fins que Francesc Mayronis accepta enterament l'aristotelisme.

Entre els escolàstics aristotèlics G. remembra els deixebles de S. Tomàs particularment Bernat de Trilla i Remigius Clari, el mestre de Dant, qui per les recents troballes de G. assoleix una importància considerable. Demés Siger de Brabant i els dos primers doctors carmelitans a París Guerau de Bolonya i Guiu Terré.

Per cloure aquest butlletí, voldria cridar l'atenció sobre un petit detall del volum de G., és dir l'estima que l'A. palesa als Teòlegs, que devés mitjan segle XIX donaren la primera empenta a la restauració de l'escolàstica, Kleutgen, Franzelin, Zigliara, Lepidi... Com inferiors en aparat crític, són de vegades menyspreats pels conreadors de la història. Mes, en canvi, llur penetració especulativa els dona un fort avantatge en tot el que ateny la recta intel·ligència del pensament dels antics Mestres de la filosofia cristiana.

P. BARTOMEU F. M.<sup>a</sup> XIBERTA

Roma, Col·legi Sant Albert.

# CRÒNICA

## DE CASA

CENTENARI DE S. TOMÁS. — El moviment tomista que floreix arreu, i que tan esponerosament s'és manifestat en el VI<sup>è</sup> centenari de la canonització de l'Angèlic, s'ha deixat sentir a la nostra terra desvetllant energies que, cert, semblaven ben somortes. Heu's ací, les primícies:

*Societat Catalana de Filosofia.* — De tots els nostres llegidors és prou coneguda la constitució de la *Societat catalana de Filosofia*, el fi de la qual és: estudiar les ciències filosòfiques en tots llurs aspectes i contribuir a la investigació històrica del pensament nacional. Formen part d'ella els Srs.: Josep M.<sup>a</sup> Llovera, Canonge de la Seu de Barcelona; Dr. Ramon Turró; Lluís Carreras, Pvre.; Pere Coromines; Jaume Serra Hunter; Jordi Dwelshauvers; Tomàs Carreras i Artau; Pere Mr. Bordoy-Torrents; Alexandre Galí i Coll; i Josep M.<sup>a</sup> Capdevila i de Balanzó.

*Anuari de Filosofia.* — Una prova remarcable de la vitalitat de la novella *Societat*, fou la publicació de l'*Anuari*, a començaments de 1924; massís volum de més de 300 pàgs. i 11 treballs força suggestius. Enclou les matèries següents: *Introducció*, per R. Turró; *Les persones polítiques en la Αθηναίων Πολιτεία...*, per Pere Coromines; *Idealitat, Metafísica, Espiritualisme*, per J. Serra Hunter; *De l'observation interne comme Méthode métaphysique et comme méthode psychologique*, per G. Dwelshauvers; *La demostració de l'existència de Déu pel moviment i l'escola tomista catalana*, per Pere Mr. Bordoy-Torrents; *Els estatuts del Col·legi Major de Sant Vicens i Sant Ramon, dels Dominicans, a Barcelona*, per R. d'Alòs; *La metafísica i la psicologia del mestre Guiu Terré*, pel P. Bartomeu F. M. Xiberta; *Estudis de Psicologia ètnica: la mentalitat primitiva*, per T. Carreras Artau; *Die mainzer "Lullistenschule" im 18. Jahrhundert* per A. Gottron; *El Cardenal Joan Tomàs de Boxadors i la seva influència en el renaixement del Tomisme*, per J. Tusquets i Terrats; *El concepte de creació en l'obra artística*, per J. M. Capdevila: *Una pàgina inèdita del Dr. Llorens.* — Crònica.

Ens plau de constatar la tendència netament tomista d'alguns dels treballs esmentats, i encara els encoratjaments de mantes revistes i cercles intel·lectuals especialitzats. (Cfr. *La Ciencia Tomista* de Madrid, juliol-agost 1924 pp. 158-159, id. març-abril 1925, pàg. 247; *Revue d'Histoire Ecclésiastique* de Louvain, 15 oct. 1924, p. 608; *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* de l'Inst. Cat. de Tolosa, juliol-octubre 1924 p. 318; *Bulle-*

tin Thomiste òrgan de la Société Thomiste de París, nov. 1924, p. 175; gener 1925 pp. 188 i 208-210; *Divus Thomas* de Piacenza, gener 1925, pp. 217-219, *Reseña Eclesiástica* de Barcelona, set.-oct. 1924, pp. 218-220 i març-abril 1925, pp. 58-66, *Revista de Catalunya*, fasc. I, pp. 85-86, fasc. II, pp. 182-187; *Gregorianum*, març 1925, pp. 116-118).

*Publicacions collectives i Revistes.* — La revista *Vida Cristiana*, portaveu de la renaixença liturgista a la nostra terra, publicada pels PP. de l'Abadia de Montserrat, oferí un bellíssim extraordinari en commemoració del VI centenari tomista (desembre 1924). Heu's ací el sumari que enclou: *Semblança benedictina de Sant Tomàs*, per Lluís Carreras; *El cant sagrat segons Sant Tomàs*, per G. M.<sup>a</sup> Sunyol, O. S. B.; *Sant Tomàs i l'ensenyament teològic benedictí*, per Ramir Augé, O. S. B.; *Sant Benet en Sant Tomàs*, per Pere Mr. Bordoy-Torrents; *Iconografia de Sant Tomàs*, per Manuel Trens; *Una Acadèmia de Sant Tomàs a Barcelona en el segle XVIII<sup>e</sup>*.

—Ofrena de l'escola tomista catalana a l'Angèlic Sant Tomàs en el seu VI<sup>e</sup> centenari ha estat el número extraordinari d'*Estudis Franciscans*, que amb el títol de *Miscel·lània Tomista* s'és publicat fa poc.

No ens escau a nosaltres de parlar-ne. Solament en transportarem l'índex de treballs i guardarem per altres números les recensions que en facin les revistes estrangeres:

*Lletra Encíclica del Sant Pare Pius XI.*

*Una "Miscel·lània Tomista" en "Estudis Franciscans"*, pel P. Miquel d'Esplugues, O. M. Cap.

*Los Dominicos y la enseñanza de la Teología en el Reino de Aragón*, per Fr. Vicente Beltran de Heredia, O. P.

*Subordinacions essencials i accidentals en les causes eficients*, per Pere Mr. Bordoy-Torrents.

*El Tomisme del Doctor Breviloe Guiu Terré*, per Fra B. F. M.<sup>a</sup> Xiberta, O. Carm.

*Einstein y Santo Tomás*, per Fr. Luis Urbano, O. P.

*Orígens del Dogmatisme de Sant Tomàs*, per Josep Puigdessens, C. M. F.

*L'abstraction et l'analogie de l'être*, per Nicolas Balthasar.

*Abusos de la imaginació i de l'antropomorfisme en Teodicea*, per Miquel Vilatimó, Pvre.

*Sur la révolution cartésienne*, per Jacques Maritain.

*Bellesa i Veritat*, per Josep M.<sup>a</sup> Capdevila.

*Sant Tomàs i Sant Bonaventura dins l'Escolàstica*, pel P. Antoni Maria de Barcelona, O. M. Cap.



*Remigii Florentini, Ord. Praed., "De uno esse in Christo"*, per M. Grabmann.

*Translació d'una relíquia de Sant Tomàs des de Tolosa a Barcelona*, per Ramon d'Alòs-Moner.

*Doctrine de Saint Thomas d'Aquin ou sujet du sacrement de pénitence et de la confession aux laïques*, pel P. Amedeus de Zedelghem, O. M. Cap.

*Metafísica de la generació segons Sant Tomàs, Albert el Gran i Averrois*, per Joan Tusquets Terrats.

*El Mestre Pere Corréger*, pel P. Samuel d'Algaida, O. M. Cap.

*El Mestre Tomàs de Vallgornera*, per Pere Bres Carreras.

*Un sermó català inèdit de Sant Vicens Ferrer sobre Sant Tomàs*.

*El ritme de l'obra tomista*, per Lluís Carreras, Pvre.

*Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso*, per Fr. A. Gemelli, O. M.

*Una "Miscel·lània Tomista" en "Estudis Franciscans"*, pel P. Miquel d'Esplugues, O. M. Cap. (traducció francesa).

—*La Paraula Cristiana*, portaveu de l'ideari cristià en la nostra terra, totjust nascuda ha fet pública professió d'adhesió a les doctrines de l'Angèlic, dedicant-li tres treballs del seu número de març: *La missió docent de l'Església i la pedagogia de Sant Tomàs*, per Carles Cardó, Pvre.; *Tomisme i Filosofies contemporànies*, per Georges Dwelshauvers i una bella traducció feta per la Srta. C. Casanova de la coneguda lletra de S. Tomàs a Fra Joan (pàg. 253).

—*"Lo Missatger del Sagrat Cor"*, publicat pel Foment de Pietat Catalana, ha volgut així mateix testimoniar la seva simpatia per l'obra de Sant Tomàs. Vegeu el número de març d'enguany.

—*Comentari a l'Encíclica "Studiorum duces"*. A la fi de l'any passat el M. R. P. Miquel d'Esplugues publicava un vol. titulat *Miscel·lània de Filosofia Religiosa*, la segona part del qual (pp. 103-266) és destinada a commemorar el VI<sup>è</sup> centenari de S. Tomàs glossant extensament l'esmentada Encíclica. Enclou els següents temes: I: Pensament capital de l'Encíclica i divisió d'aquest estudi. II: L'autor de les "Summes" Teològica i contra Gentiles. III: L'Església Catòlica. IV: S. Tomàs dintre l'Església Catòlica. V: Organització i esclat del "Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam Dei". VI: Triomf decisiu del magisteri de l'Angèlic. VII: Imperialisme doctrinal de Sant Tomàs dintre l'imperialisme conjunt de la Roma cristiana. VIII: Cop d'ull final al tesari i resum de les exemplaritats de l'Angèlic. Aquest vol. serà analitzat en el fasc. vinent de la nostra publicació.

—La *Revista de Catalunya* (gener, pp. 1-12 i febrer, pp. 105-116) publica dos *Diàlegs sobre coses d'art i ciència*, escrits pel Dr. Ramon Turró; i en el fasc. de març l'estudi *Els arguments de Zenó d'Elea i el concepte d'infinít*, escrit per Joan Crexells.

—A *La Revista* (n.º CCXXIII, gener I) hem vist publicat un estudi del Dr. J. Xirau i Palau sobre *Kant i la cultura catalana* (pp. 7-10).

—*Obres de Balmes*. — *La Biblioteca Balmesiana*, filial del *Foment de Pietat Catalana*, ha emprès la tasca d'editar una col·lecció completa de les obres del filòsof vigatà. La dirigirà el P. Ignasi Casanovas, S. J., la competència del qual, en la tasca de restauració Balmesiana és de tothom prou coneguda. Constarà de 33 volums.

CONFERENCIES. — El dia 18 de desembre proppassat M. Georges Dwelshauvers, Director del Laboratori de Psicologia Experimental de Barcelona donava una conferència a la Sorbona sobre el tema *Mecanismes subconscients de la vida mental*. Un resum d'aquesta conferència fou publicat per *La Publicitat* del dia 2 de gener d'enguany (p. 4).

El 22 del mateix mes de desembre l'esmentat Sr. Dwelshauvers donava una altra conferència als estudiants de filosofia de l'Institut Catòlic de París, sobre el tema *La Psicologia objectiva*. Aquesta conferència ha estat publicada dins la *Revue de Philosophie* de París, fasc. de gener-febrer pp. 38-56.

—L'*Ateneu Enciclopèdic Popular* de Barcelona ha anunciat per al present curs mantes conferències de Filosofia sobre els següents temes: *Filosofia comparada de l'Orient i de Grècia*, tres lliçons per J. Serra Hunter.

*Filosofia medieval*, tres lliçons per J. Crexells.

*Cultura relativista*, tres lliçons per J. Xirau.

*Qüestions d'estètica*, tres lliçons per J. M. Capdevila.

Ha anunciat així mateix el susdit Ateneu deu lliçons del Dr. E. Mira sobre *Principis de Psicologia Experimental*.

—El *Foment d'Estudis d'Acció popular catòlica* de Tarragona anuncia per al present curs dues conferències del Sr. Bordoy-Torrents sobre *La Restauració de la Filosofia de S. Tomàs a Catalunya*, tres lliçons del Sr. Capdevila sobre *Estètica Tomista* i quatre del Rev. P. Josep Puigdesens sobre *La Fatiga*. El dia 29 del mes passat el Sr. Bordoy-Torrents va llegir en l'esmentat centre de Tarragona la conferència sobre "Les escoles dominicana i franciscanes en "Lo Somni" de Bernat Metge" que publiquem en aquest fascicle.

—Des de començaments del passat hivern el Dr. Josep M.<sup>a</sup> Llovera, Canonge, President de la *Societat Catalana de Filosofia* ve donant al local de l'Associació d'estudiants catòlics del carrer de Cameros una sèrie de lliçons expositives i crítiques sobre Kant que són molt con-corregudes.

—En el *Butlletí d'Història Catalana a l'Estranger* publicat en *Estudis Franciscans*, març d'enguany (pp. 111-114) el P. Martí de Barcelona, O. M. Cap., dóna interessants notícies bibliogràfiques del cèlebre Mestre Joan Bassols, d'Olot, deixeble com és sabut, de Duns Scot. Aquesta mena d'estudis està fent molta via. Suara el Rev. P. Efrém Longpré ens donava curiosíssimes noves d'un altre escotista català, Joan Marbres, en la seva obra *La Philosophie du B. Duns Scot*, pp. 286-288 (París, Société et Librairie S. François d'Assise, 1924).

## DE FORA

### Moviment tomista

*Darrerries del Centenari. Setmana Tomista.* — Al col·legi Alberoni de la ciutat de Piacenza ha estat celebrada una setmana tomista en commemoració del centenari de Sant Tomàs d'Aquino. Cada matí hom discorria sobre algun punt concret de filosofia o de teologia; i a la tarda una conferència era donada per algun especialitzat. Foren remarcables les que tractaren de la història de l'ensenyament tomista en aquell Col·legi i de la fundació de la revista *Divus Thomas* novament reapareguda.

—*Congrés.* — Un escollit grup d'universitaris i professors catòlics organitza cada any, en temps de vacances, una *Summer School* a Cambridge, on parlen dels problemes més actuals. L'última que celebraren a les darrerries de l'any passat fou dedicada a S. Tomàs i hom hi tractà de la personalitat i doctrines del Doctor Angèlic. Heu's ací el programa de les conferències: Discurs inaugural, R. P. MARTINDALE, S. J.; *Introducció a la Summa Teològica*, MGR. JANSSENS; *L'edició lleonina de les obres de Sant Tomàs*, R. P. MACKEY, O. P.; *La vida de S. T. i la unió dels cristians*, R. P. JARRET, O. P.; *S. Tomàs i Aristòtil*, DR. DOWNEY; *La poesia litúrgica i Sant Tomàs*, MGR. BISBE DE CLIFTON; *El Dant, poeta de Sant Tomàs*, E. BULLOUGH, fellow de Gonville and Caius Coll.; *La sociologia i la Política de Sant Tomàs*; DR. CRONIN, Prof. de l'University Coll. de Dublin; *Sant Tomàs i la psicologia moderna*, DR. AVELING,



prof. del Royal Coll. de Londres; *La Mística de Sant Tomàs*, REV. A. SHARPE, autor de l'obra "Mysticism".

—*Revistes extraordinàries*.— La *Scuola Cattolica* publicà un número extraordinari, per tal de commemorar el centenari de S. Tomàs. Forma un volum de 296 pàgines amb dotze treballs interessants, com es pot veure en aquest sumari:

Prof. Giacinto Tredecì (Milà): La Teologia di S. Tommaso.

P. Charles Boyer, S. J., (U. Greg. Roma): Saint Thomas et Saint Augustin.

Fr. Egidio M. Guinassi, O. P.: S. Tommaso d'Aquino ed Emanuele Kant.

Adriano Bernareggi (Milà): S. Tommaso d'Aquino e la repressione del errore.

Mariano Cordovani, O. P. (Milà): Fede e Miracoli nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino.

Angelo Portaluppi: La visione ispiratrice dell'ascetica di S. Tommaso.

Giacomo Lercaro (Gènova): S. Tommaso esegeta.

Esio Flori (Bologna): Il trattato "De regimine Principum" e le dottrine politiche di S. Tommaso.

Ludovico Ferretti, O. P.: I. trionfi di S. Tommaso.

Angelo Novelli (Milà): S. Tommaso d'Aquino a Milano.

Ambr. Amelli (Mont-Cassino): Una probabile fonte del "Lauda Sion".

Adriano Bernareggi: Ciò che manca alla gloria di S. Tommaso.

Acabant amb treballs bibliogràfics sobre la moderna literatura tomista.

—La *Przegląd Teologiczny* de Lwow (Polònia) ha publicat també un extraordinari amb vuit treballs fort interessants i una completa bibliografia de les més importants publicacions tomistes des de 1910 a 1924.

*Conferències*.— Un cicle de conferències ha estat donat a la Universitat de Manchester per tal de celebrar el centenari de l'Angèlic Doctor. Presidí el Bisbe de Salford Mgr. Casartelli, i parlaren els doctes professors: A. E. Taylor i T. F. Tout i els RR. PP. Dominicans, A. Whitacre, Mac Nabb, Pope i Sweeney.

—El Col·legi *Joan Jackson* de MANGA-MONTEVIDEO (escola d'estudis superiors salesiana) ha volgut també celebrar-lo organitzant una diada tomista (17 de juliol), on han estat exposats diversos estudis, debatent-se algunes qüestions de metafísica, psicologia i mètode científic.

—A Munic (Alemanya), el Degà de la fac. de teologia, Prf. *Grabmann*, donà una conferència — 4 de juliol — sobre “La filosofia de la cultura segons S. Tomàs”.

—Al convent de Frares Predicadors de Cracòvia (Polònia) parlaren en Acadèmia solemne — dia 28 de juny — el Prof. Sinko sobre “Les poesies de S. Tomàs” i el R. P. Ogarek, O. P. sobre “La història del tomisme”.

*Congrés.* — En la darrera Setmana Tomista celebrada a Roma l'any 23, manifestà el Sant Pare, el desig que sovintegessin aitals reunions. Recollint aquest desig, l'Acadèmia de S. Tomàs de Roma organitza, per aquest any Jubilar, un magne congrés de filosofia tomista, per a la pròxima setmana de Pasqües això és del 15 al 20 d'abril. S'ha tingut cura de reduir en gran extrem les solemnitats exteriors a fi que més temps hi hagi per a les reunions científiques, en les quals els especialitzats podran comunicar-se els fruits de llurs recerques i examinar ensems les qüestions de més actualitat.

El programa abreujat de les coses a tractar és aquest:

I *Crítica de la conceixença*: exposició del problema, lloc que li pertoca en relació amb la psicologia i metafísica; solucions donades, solucions a donar; Tomisme i Kantisme.

II *Teoria de l'acte i potència*: origen i evolució d'aquesta doctrina, tesis cabdals, especialment la limitació de l'acte per la potència; ses aplicacions, siguin físiques siguin metafísiques; causa eficient i principi de causalitat.

III *Relacions entre la filosofia natural i les ciències experimentals i matemàtiques*: Valor de les lleis i teories físiques; l'hylemorfisme i les teories modernes; l'espai, el moviment i el temps; teoria de la Relativitat; ús de la psicologia experimental en la psicologia racional.

Les comunicacions poden trametre's en les llengües d'ús freqüent en el món de les ciències: recomanen, però, l'ús del llatí. Adreçar-se a Mgr. Salvatore Talamo, via dell'Umiltà 46, Roma 1.

*Novella Acadèmia.* — La facultat de teologia de la Universitat de Praga, ha fundat, a petició de l'Arquebisbe Mgr. F. Kordac, una “Acadèmia de S. Tomàs” amb el fi de divulgar la doctrina tomista.

*Cursets.* — L'any 1921 el Collegi teològic de la Província de França (Le Saulchoir-Kain-Belgique) creava un Institut històric d'estudis tomistes, per esbrinar les fonts filosòfiques i teològiques de la doctrina de l'A-

quinenc, l'evolució que anà seguint durant sa vida i el lloc que li pertoca en els nostres temps. Cada any ha donat uns cursets adients a aquest fi.

Els que hom donarà en el curs de 1924-25 són aquests:

R. P. THÉRY. *El regíme escolar de la Universitat de París al segle XIII, segons els estatuts de la Universitat i les constitucions dels frares Predicadors.*

R. P. SYNAVE. *Les fonts escripturístiques de S. Tomàs. Els seus principis exegètics; el sentit literal.*

R. P. CHENU. *La doctrina trinitària de S. Tomàs i el "De Trinitate" de S. Agustí: estudi històric de alguns articles de la Pars I.<sup>a</sup>*

R. P. MANDONNET. *La història del tomisme: les congregacions De Auxiliis.*

R. P. THÉRY. *Ciències auxiliars: Paleografia.*

S'hi poden afegir encara els cursos d'història de la filosofia, d'història de les doctrines cristianes i d'història de l'Orde Dominicà, que es donen a les facultats similars de filosofia i teologia.

Ultra això, té cura, aquest Institut, de la publicació de la *Bibliothèque thomiste*.

*Conferències.*—Al "Centre de cultura catòlica", de Buenos Aires, creat per servir de preparació a una novella Universitat, ha donat, el R. P. Gillet, O. P., prof. de l'Inst. Cat. de París—en els mesos d'agost i setembre—dues tandes de conferències a l'entorn de la filosofia de Sant Tomàs. L'esmentat Pare ha estat convidat a donar-ne d'altres a les Universitats civils de Buenos Aires i Montevideo.

*Concursos.*—La *Société Thomiste*, fundada l'any 1923 a París i que actualment compta amb 215 socis d'entre els millors professors del món, ha esmerçat la suma de 2.000 francs a premiar les millors obres de filosofia tomista aparegudes aquests darrers anys des de 1922 ençà. Els que vulguin entrar-hi han d'enviar a la Societat dos exemplars del treball abans del 30 de març de 1925. L'adreça és: J. Destrez 31, Avenue du Château, Bellevue (Seine-et-Oise).

—L'Associació dels SS. Ciril i Metodi d'Olomuc (Txecoslovàquia) ofereix tres premis de 700, 500 i 300 corones als millors estudis sobre qualsevol doctrina de S. Tomàs. El terme de presentació faeix el 1.<sup>er</sup> de juliol.

*Miscel·lània.*—Ha sortit el vol. V dels Anals de l'Institut superior de Filosofia. Porta aquests treballs:

Dedicació a Sa Em, el Card. Mercier (S. Deploige).



- I L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu de saint Bonaventure (R. P. Symphorien, O. M. Cap.).
- II Le Traditionalisme et l'Ontologisme à l'Université de Louvain, (1835-1865) (J. Henry).
- III La population et la guerre (C. Jacquart).
- IV Kant et le Droit des Gens (L. Le Fur).
- V Jean-Jacques Rousseau et la pensée moderne (J. Maritain).
- VI La Philosophie grecque dans le Nouveau Testament (E. Bernard Allo, O. P.).
- VII L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin (Dom Odon Lottin, O. S. B.).
- VIII Du progrès en Métaphysique (P. Géný, S. J.).
- IX L'anti-intellectualisme de Pascal (P. Nève).
- X Le premier Livre des "Reportata Parisiensia" de Jean Duns Scot (A. Pelzer).
- XI Recherches sur la perception tachistoscopique (A. Faubille).
- XII Aristote. L'évolution sociale (M. Defourny).
- XIII Saint Thomas et la Famille (S. Deploige).

*Noves Publicacions.* — Acaba de publicar-se un nou fascicle de les *Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Academie zu Köln*. Porta un treball del PROF. GRABMANN: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*.

—Ha sortit, així mateix, el vol. IV, fasc. primer de *Philosophes Belges* (col·lecció publicada per l'Ist. de fil. de Louvain). Tracta de: *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, per J. HOFFMANS.

—En el fascicle pròxim parlarem en Butlletí especial de les Miscel·lànies que hom ha publicat a Europa i als Estats Units per a commemorar al VI<sup>è</sup> centenari de S. Tomàs.

## ALTRES NOVES

*Congrés internacional.* — S'ha fixat per la segona setmana de setembre de l'any 1926, la celebració del sisè congrés internacional de Filosofia, organitzat per l'*American Philosophical Association*. Per bé que no està determinat el lloc on es farà, sembla que serà en una de les ciutats universitàries properes a New-York. Per demanar antecedents adreçar-se al professor John J. Coss, Columbia University, New-York U. S. A.

*Concursos.* — L'Acadèmia de Ciències Mòrals i Polítiques de Madrid ha ofert un premi de 3.000 pessetes i la quarta part de l'edició al millor estudi sobre aquest tema: *Els grans escolàstics i llur eficiència en la història de la filosofia*. Data de la presentació: fins a primers de 1927.

—L'Acadèmia Reial Belga, secció de ciències morals i polítiques i de lletres ha creat un premi de 1.500 francs per al millor treball que esclari el tema següent: *Cercar en la filosofia contemporània, indicis d'un retorn a l'intellectualisme, ço és, valoritzar els drets de la raó abstractiva*. A lliurar abans del primer de novembre de 1926.

*Publicacions collectives.* — Es de força interès el recull de monografies que sota el títol de: *Treballs del laboratori de psicologia experimental de la Universitat de Cracòvia*, acaba de publicar el Prof. W. HEINRICH. Heu's ací la taula:

W. Heinrich: El problema del mètode.

W. Heinrich: El problema psicològic de l'espai.

J. Zajac: La localització en profunditat, de les imatges dobles.

M. Boniecka: Les corbes gràfiques de la visió monocular en la llum homogènia.

W. Heinrich: Els problemes de la psicologia de l'atenció.

W. Heinrich: Sobre la funció de la membrana del tímpan.

M. Falski: Recerques a l'entorn de l'acció de llegir.

C. Sobolewska: Recerques sobre les relacions entre la percepció i la reproducció de les imatges.

C. Bankoncska: Nota sobre l'acuitat de la percepció visual en la visió perifèrica.

H. Trzcinska: El treball mental i la corba pletismogràfica.

—Ha estat publicat a Nàpols el primer volum dels *Studi periodici di Filosofia del Diritto e dello Stato*, publicació dirigida pels prof. M. BA-

RILLARI I A. BARTOLOMEI. Es un recull de breus monografies. L'index és suggestiu: M. Ricca Barberis, Diritto civile e bolscevismo; M. Barillari, Per l'interpretazione vichiana della Storia; A. Bartolomei, Diritto pubblico e filosofia; C. Marchesi, Il pensiero giuridico e politico de C. Tacito; G. Furlani, Studi Aristotelici; F. Tota, Lineamenti di una dottrina della Morale e del Diritto.

—L'editor Gabalda publica, sota la direcció de M. Baudin, prof. de la Universitat de Strasbourg una col·lecció de "Moralistes chrétiens" amb el fi de donar a conèixer la moral cristiana tal com es troba en els llibres de filòsofs i homes d'acció que han begut en les pàgines de l'Evangeli. Fins ara s'han publicat: *Sant Tomàs d'Aquino*, per E. Gilson; *S. Joan Crisòstom*, per H. Legrand; *S. Basili*, per J. Rivière; *Pascal*, per J. Chevalier.

Aniran sortint: *S. Agustí*, pel P. Mondadon; *S. Jeroni*, per M. de Labriolle; *els Pares de l'erm*, per M. Brémond i els RR. PP. Brémond; *S. Francesc de Sales*, per M. Vincent; *Nicolau*, per M. Thouverez; *Malebranche*, per M. Michelet; *Bossuet*, per M. Calvet; *Fenelon*, per M. Delplanque.

Finirà la col·lecció un volum-síntesi: *La Filosofia de la Moral cristiana*, per M. Baudin.

*Centenari de Kant*.—Per tal de commemorar el segon centenari de la naixença de Kant la *Rivista di Filosofia* ha publicat en son número de juliol-novembre de 1924 un número extraordinari on són desenrotllats els següents temes:

E. Paolo Lamanna: La maturatione del criticismo nel pensiero di Kant.

Giovanni Vidari: Sguardo introduttivo alla "Critica della Ragion pratica".

Giuseppe Tarozzi: Kant e l'idea della ragione.

Cesare Ranzoli: Le illusioni sensoriali e il valore della conoscenza sensibile.

—A Alemanya hom ha escrit en abundor per celebrar el 200 aniversari de la naixença de Kant. Citem entre d'altres: Els *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik* (Leipzig) sota la direcció de Hans Vaihinger i Raymund Schmidt. Heu's ací la taula:

R. Schmidt: Kants Lehre von der Einbildungskraft.

Paul Volkmann: Kant und die theoretische Physik der Gegenwart.

Otto Heinichen: Kant und Driesch.



—Els *Kantstudien* amb un número de XX-342 pàgines i dotze articles sobre la personalitat i doctrines de Kant per: P. Menzer, H. Scholz, E. Adickes, M. Dessoir, H. Heimsoeth, N. Hartmann, H. Stephan, F. Kaufmann, C. A. Emge, E. Kühnemann, H. I. Groenewegen, Th. Demmler.

—*Immanuel Kant*. Leipzig, Dietrich, 1924; 270 pàg. Aplega onze memòries sobre la filosofia Kantista per: A. Goedeckemeyer, E. Bickel, W. Eitel, H. Heimsoeth, A. Kowaleski, E. Meyer, H. Rust, W. Sauer, F. E. O. Schultze, M. Schulze, R. Unger.

—Encara en el *Reichs Philosophischer Almanach auf das Jahr 1924*. (Darmstadt, O. Reichl) hom troba qualques monografies remarcables sobre Kant i la seva obra, de M. Frischeisen-Köhler, O. Schöndörffer, F. Weinhandl i Paul Feldkeller.

*Reaparició*.—A últims de l'any passat reprenia sa publicació, el *Bollettino filosofico*, orgue de la "Biblioteca Filosofica" de Florència sota la direcció d'Arrigo Levasti. Aquesta renaixença obeeix a una novella activitat de la "Biblioteca" intensificant la seva informació, sobretot bibliogràfica.

*Subvenció*.—El Romà Pontifex ha enviat un subsidi de 12.000 lires a En Sternbach, prof. de filosofia a la Universitat de Cracòvia, per tal de facilitar-li la publicació que prepara de les obres de sant Gregori.

*Troballa*.—En una nota de la *Theologische Revue*, XXIII. (any 1924) col. 413, anuncia H. Ostlender, que ha descobert un manuscrit (Berlín. ms. teol. lat. 8.<sup>a</sup> 95) que conté el cèlebre tractat d'Abelard: *De unitate et trinitate divina*; del qual, fins ara, solament se'n posseïen les dues primeres parts, trobades per En Stölzle en 1891.

*Obits*.—Mgr. Jaume Laminne, bisbe auxiliar de Liège, morí el 23 d'octubre darrer a l'edat de 60 anys. Fou professor de dogma especial i metafísica a la Universitat de Luvaina, des de 1904 a 1914; sobressortint per son ensenyament filosòfic, al que donava un caire fortament personal. A més a més d'alguns treballs teològics ha deixat les obres de filosofia que segueixen: *Le traité Peri Hermeneias d'Aristote*, Traduction et commentaire, 1901; *Les quatre éléments, le feu, l'eau, l'air, la terre*, 1904; *La Philosophie de l'Inconnaissable*, *La théorie de l'évolution*. Estudi crític sobre els "Premiers principes" de H. Spencer, 1908. Ultra això era actiu

collaborador de la *Revue Neo-Scholastique* i de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*.

—A Munic moria, el 7 d'octubre darrer, el Prof. Cl. Baeumker, que regentava la càtedra de filosofia de la Universitat d'aquella ciutat i en-  
sems era membre de les Acadèmies de Ciències de Munic i Berlín. Fou  
un fervent propulsor de la història de la filosofia: testimoniança en  
donen els 25 volums de la col·lecció *Beiträge zur Geschichte der Philoso-  
phie des Mittelalters*, per ell iniciada en 1891. Paleògraf, filòleg, historia-  
dor, filòsof i amb un coneixement no gens menyspreable de la filosofia  
grega i moderna, totseguit formà nombrosos deixebles que seguiren els  
camins per ell fressats en recerca de la cultura medieval. La seva produc-  
ció literària fou prodigiosa. Esmentem algunes obres: *Die Impossibilia der*  
*Siger von Brabant*, 1898; *Witelo*, 1908; *Der Platonismus im Mittelalter*,  
1916; *R. Bacons Natur-Philosophie*, 1916; *Petrus de Hibernia, der Ju-  
gendlehre des Hl. Tomas*, 1920; *Die Patristische Philosophie*, 1923;  
*Frühmittelalterliche Glossen des angeblichen Jeps zur Isagoge des Por-  
phyrius*, 1924.

—El 8 d'octubre de 1924 finí a Ithaca (New-York) En JAMES E.  
CREIGHTON, professor en Cornell University, fundador i editor de *Phi-  
losophical Review*, editor per a l'Amèrica dels *Kant-Studien*, autor d'o-  
bres importants (entre altres *Introductory Logic*, 1898) i de nombrosos  
treballs publicats en les revistes filosòfiques d'Europa i Amèrica.

—El P. Joaquim J. Berthier, O. P., tan car a nosaltres per tal com  
edità dues vegades la *Mystica Theologia Divi Thomae* del català P. Vall-  
gornera (segle XVII), morí el desembre darrer als 76 anys. Fou un dels  
professors primers de la moderna Universitat de Friburg des d'on contri-  
buí fermament a l'organització i progrés de la facultat de Teologia. Era  
consultor de la Congregació d'Estudis de Roma. Autor d'un tractat *De*  
*Locis theologicis*, 1888, té també publicats: *L'etude de la Somme théologi-  
que de Saint Thomas d'Aquin*, 1893, 1905; *Tabulae synopticae totius Sum-  
mae Theologicae*, 1893, 1903; *Tabulae Systematicae et synopticae totius*  
*Summae contra Gentes*, 1900; *S. Thomas Aquinas "Doctor communis" Ec-  
clesiae*, 2 vol., 1914-19. En els darrers anys de sa vida, que passà a Roma,  
es distingí per l'activitat i competència arqueològica, com ho prova abas-  
tament la perfecta restauració de la basílica de Santa Sabina damunt  
l'Aventí, titular de l'Emm. Sr. Cardenal Arquebisbe de Tarragona.

—Ha acabat la seva vida, en gran manera agitada, el filòsof Rosminià

L. Michelangelo Billia. Nascut a Cuneo, en 1860 i successivament *libero docente* de filosofia en les Universitats de Turín, Pisa i Florència, esmerçà totes ses energies en combatre el positivisme aleshores triomfant, amb la doctrina espiritualista, que ell creia trobar en tota sa puresa en la filosofia de Rosmini. Per això fou adversari decidit de la renaixença escolàstica d'aquell temps, a la que anomenava irònicament "filosofia *ex decreto*" i sobretot de l'escola de Luvaina, que contemporanitzava, segons ell, amb el positivisme. Fruit d'aquesta lluita fou el volum que publicà amb el nom de: *L'esiglio di Sant'Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto* (Torino, Bocca, 1898) en el qual aplegà tots els articles que publicava en sa revista *Il nuovo Rissorgimento*. Anys després cessà en la lluita i àdhuc, segons el P. Gemelli (*Rivista de Filosofia Neo-Scolastica*, Luglio-Agosto, 1924, p. 344) escrigué en aquesta revista un article: *Le ceneri di Tamerlano*, amb el desig de fer-se perdonar per Luvaina i el Card. Mercier, tot ço que en aquell volum contra d'ells havia escrit, no pas perquè cregués que estaven en la veritat, sinó perquè admirava l'heroïtat amb que durant la guerra passada havien defensat els seus ideals. Prova palesa de la seva noblesa de cor i rectitud d'intenció.

—Després de dos anys de dolorosa malaltia, morí el dia 19 de gener de 1925, en la vila de Ponte Felcino (Perusa), N'ALESSANDRO BONUCCI, professor de la Universitat de Palerm, autor de *Verità e Realtà* (1911) i de *Il fine dello Stato* (1915), fundador i director de la *Rivista trimestrale di Studi filosofici* (des de 1920) i darrerament suspesa per mor de sa malaltia.



## DE CONGRESSU PHILOSOPHICO THOMISTICO

invitante Academia Romana S. Thomae Aquinatis  
ROMAE ANNO SANCTO MCMXXV HABENDO  
die 15 ad 20 Aprilis

Cum Summus Pontifex, in oratione quam habuit per occasionem solemnis commemorationis S. Thomae sub finem Hebdomadae Thomisticae (Romae, Novembri 1923), se desiderare dixisset ut, anno Iubilaei 1925, "Congressus thomisticus" Romae cogeretur, Socii Academiae Romanae S. Thomae, ad quos dirigebatur oratio, etsi minime leve negotium huiusmodi esse perspicerent, haud tamen sibi licere existimarunt Vicarii Christi spem frustrare. De re igitur inter se agere coeperunt. Nec defuerunt adiuncta externa quae eis vires adderent. Non solum enim Hebdomadae thomisticae felix exitus expectationem longe superaverat, sed et locus S. Thomae studiisque thomisticis in Congressu internationali philosophico Neapolitano (Majo 1924) concessus, coevos versus sapientiam veterem in dies potentius attrahi manifestavit. Et revera in restauranda philosophia scholastica, tum quod eruditionem historicam, tum quod ipsam doctrinam spectat, maximj progressus iam facti sunt: non solum viri exstant in omnibus nationibus praestantissimi, qui in illa philosophia excolenda haud mediocrem laudem sibi compararunt, sed et multa adsunt Instituta quae, dum eidem doctrinae omnibus modis diffundendae incumbunt, omnium attentionem atque admirationem in se convertunt. Qui viri, quae Instituta, dum viam propriam laudabiliter singillatim sequuntur, tamen, si vocibus quae passim circumferentur credere licet, occasionem vires in unum colligendi consiliaque conferendi, ut ad comune opus fructuosius elaborent, ardenter exoptant. Iamvero, ex una parte, Roma, quae divino numine centrum est orbis catholici, se aptissimam praebet, in quam omnes conveniant; ex altera, annus Iubilaei, quo invitante Summo Pontifice innumeri in Urbem confluent peregrini, quoque itinera, imminutis expensis, faciliora evadent, expectatam occasionem offerre videtur.

Cum Summus Pontifex locutus sit de Congressu "thomistico", haec appellatio retinenda indicatur, et simul ea, quam secum fert, directio doctrinalis.

Vota autem a pluribus magnae auctoritatis viris expressa atque Summo Pontifici probata, eo tendunt ut in Congressu minores partes habeat externus apparatus atque solemnitas, maiores vero opera et labor atque

commune studium. Et sane parum prodesset de doctrinis rite cognitis atque vulgo admissis ornate eleganterve disserere; multum autem conferet disputare de aptiore modo illa problemata solvendi quae adhuc mentes torquent atque in exponenda veritate remorantur. Imo quo uberior fructus evadat, relicta consueta in Sectiones speciales divisione, in quibus quaslibet totius Philosophiae quaestiones agitare fas sit, quaedam omnibus proponuntur maioris momenti argumenta, in quae cum studium privatum praevidetur, tum communis discussionis ardor convertatur; quibus argumentis rite pertractatis, poterit unusquisque, prout tempus suppetet, alia quae utilia reputaverit Congressui proponere.

Maxime opportunum visum est tempus vacationum, paschaliū et quidem a Feria IV<sup>a</sup> post Pascha ad Feriam II<sup>am</sup> in albis: quibus sex diebus, circa decem conventus commode celebrari poterunt.

Tum singulos Philosophiae thomisticae cultores, tum Instituta quae in eadem Philosophia diffundenda operam navant, rogamus ut et adhaesionem suam nobis significare et, quam communis laboris partem assumere intendant, nos certiores facere velint. Quibus responsis acceptis, iisque determinatis qui de propositis argumentis acturi sint, programma enucleatius conficere atque ad omnes qui adhaeserint mittere fas erit, quo accuratior singulorum praeparatio possit evadere.

Tessera Congressus, quae triginta venit libelis italicis, ius confert ad accipienda omnia documenta atque dissertationes, quae in Congressus preparationem typis edentur. Imminutiones autem expensarum itineris, omnibus peregrinis communes, rogamus ut a "Comitatu Romano pro Anno Sancto" (Via Gregoriana, 24 — Roma 6.) a singulis petantur.

S. TALAMO

*Secretarius Academiae Romanae S. Thomae,  
Praeses Comitatus ad Congressum parandum.*

## SCHEMA PRAEVIUM

### I. — ARGUMENTA DISCUTIENDA

#### 1. *Critica cognitionis humanae.*

- a) Quomodo problema ponendum. — Quatenam sint eius partes, quatenam partium ad invicem relationes. — In specie: quomodo quaestio de valore cognitionis sensibilis ad quaestionem de valore cognitionis intellectivae se habeat; — quatenam sit Psychologiae, quin et Metaphysicae ad Criticam cognitionis habitudo.

- b) Quatenus solutiones hucusque propositae sint, tum a non scholasticis, tum praesertim a scholasticis. — Quid valeant.
  - c) Utrum nova solutio proponenda veniat.
  - d) Quomodo cum Idealismo agendum. — Quae sit Thomismi ad Kantismum habitudo.
2. *Doctrina de actu et potentia.*
- a) Origo huius doctrinae eiusque historica evolutio.
  - b) Theses praecipuae. — In specie: de limitatione actus per potentiam, de entis *per se unius* constitutione.
  - c) Applicationes tum physicae, tum metaphysicae, imprimis distinctio substantiae et accidentium, materiae et formae, essentiae et existentiae.
  - d) De conceptu causae efficientis, de principio causalitatis eiusque praecipuis consecutariis tum in genere, tum in specie quoad corpora; — de argumentis pro existentia Dei (quomodo hodiernis proponenda).
3. *Habitudo Philosophiae naturalis ad Scientias experimentales et mathematicas.*
- a) De valore legum ac theoriarum physicarum. — De earum usu in Philosophia.
  - b) Utrum et quatenus hylemorphismus cum theoriis physicis recentiorum componi possit. — In specie: de mutationibus substantialibus, — de discontinuitate materiae.
  - c) De spatio, motu et tempore. — In specie: de fundamentis Geometriae, — de primis principiis Dynamicae, — de theoria Relativitatis.
  - d) De usu Psychologiae experimentalis in Psychologia rationali et in Critica.

## II. — NORMAE

1.) De singulis argumentis propositis primo legetur brevis quaedam Relatio, in qua status quaestionis praecipuae difficultates atque solutiones quasi syntheticae sub oculis exhibeantur. Deinde proponuntur "Communicationes", quibus novas sive solutiones sive observationes de uno vel pluribus e punctis propositis adducere unicuique fas erit. Singulas Communicationes sequetur Discussio.

2.) Quo res ordinate atque fructuose procedat, necessarium videtur ut



Communicationes 1<sup>o</sup> breves sint (singulis in Congressu sive legendis sive contracte exponendis quarta horae pars concedetur), 2<sup>o</sup> opportuno tempore ad Comitatum Romanum duobus exemplaribus mittantur, qui, pro rei momento, eas vel typis editas ad omnes adhaerentes mittet, vel cum uno alterove, discussionem incepturo, manuscriptas communicabit (mittantur Communicationes saltem ad primas dies Februarii). Singulis autem animadversionibus atque responsionibus in ipso Congressu ex tempore proferendis quinque momenta concedentur.

3.) Tum Communicationes tum animadversiones qualibet ex linguis, quae passim apud viros excultos in usu sunt, poterunt proferri; ad maiorem tamen omnium utilitatem usus linguae latinae in primis commendatur.