

CRITERION

Revista Trimestral de Filosofia

Any V. JULIOL-SETEMBRE, 1929. Fasc. 18

PEL CAMÍ DE TOTS ELS ERRORS

Il y a des esprits qui vont à l'erreur par toutes les vérités; il en est de plus hereux qui vont aux grandes vérités par toutes les erreurs.—(J. Joubert. Pensées Tit. XI-LXVIII).

ANTECEDENTS

El mestre Vives —hom se'n convenç el primer dia de tractar-lo— és un dels *causeurs* més suggestius de què pot gloriejar-se la generació present. Però és així mateix, no tan fàcil de percebre, un ver filòsof; per temperament més que per especialització, sovint, qui ho pot negar?, deformadora.

No és doncs, que el trobeu convertit en magatzem formidable de material filosòfic, d'idees o experiments de tothom, tant almenys com de llur eventual exponent. Ni que sempre estigui a punt, vingui a tomb o no hi vingui, d'abocar-vos-les damunt com un xàfec de ciència. Es filòsof de mena per la seva neguitosa, insadollable i un polsim irònica posició enfront de *omni re scibili*, majorment dels més transcendents problemes que l'escorcoll profund de l'univers planteja a l'home que pensa.

Us representeu, tot seguit de conèixer-li la flaca, el greu que deu saber-li d'haver de fer música—o tanta música, àdhuc tan excellent—per mor de viure; ara, com sempre, de més apremi que filosofar. Perquè la seva primordial delectança fóra evidentment tafanejar per l'univers, sobretot per les relacions—més àvidament sotjades a mesura que hi fan més llum

els avenços de la ciència—entre el llinatge, l'univers i llur Creador.

Sense intent de desvaloritzar aspectes seus fragmentaris, llevats els quals l'alta filosofia es decandiria, anèmica, o moriria d'asfíxia, sempre he cregut, el seu nom ho avala, que, per damunt de tot, ella és una interrogació persistent i profunda, no un ofici, majorment de traginer.

Perquè, amb diploma oficial o sense diploma, ésser filòsof no vol pas dir anar carregat de boscall, aplegat ací i allà i sense sentir sinó la gravidesa dels feixos, o llur utilitat, o simplement la ufana de conduir-los. Ni comporta viatjar d'esquena a la meravella que és la verdor com a ornament de la terra i embriaguesa de l'esperit dins una divinal orgia de color, de figura, de llum. O, potser més exacte, amb els estris de la filosofia ben esmolats, ben llunts, passar distrets pel gran misteri de la vida i del seu Autor: com és Aquell qui és i perquè no es cansa mai de crear-la i ella d'aparèixer, de desenrotllar-se, de fondre's en un vertigen sense aturador, sense esgotament.

Hom assenyalaria encara entre les notes del mestre Vives més colpidores la promptitud agilíssima amb què, a partir d'un tema qualsevol, ni més banal que ell sigui, s'enfila pels cims de les raons de tot.

Mil gesticulacions i visatges comencen aleshores de dibuixar-se en aquella faç de mofeta i de tragèdia, en aleació tan perfecta, que se us fa impossible, com en els crepuscles, de subratllar la vibració irònica, subtil, agressiva, no menys que l'entonació tràgica, severa, impressionant.

Distàncies salvades, m'ha acudit sovint que Sòcrates devia ésser, àdhuc de perfil antropològic, una semblant cosa. (1) I no veig pas tan dificultós, si a mestre Vives li hagués calgut de conviure amb els atenesos del cinquè abans de Jesucrist, que no hagués acabat havent de beure la cicuta.

* * *

Com em doldria que li semblés inobjectiva—més encara

(1) Hi ha, reconegut, quelcom d'excepcional en aquella faç que tant us recorda la de Beethoven i una bon xic també la d'H. Belloc.

que no pas indiscreta—aqueixa cordial evocació de la seva personalitat! M'ho excusi, en tot cas, l'intenció. I que no és truc, ni caprici, sinó recurs poc o molt obligat.

A veure-ho: Si per una qualsevol de les vegades, dissortadament, amb tants anys, massa clares, que m'ha llegut de tractar-lo, Amadeu Vives hauria dat marge suficient a aquest retrat, o volença de retrat; jamai, cert, com per la última, ara fa quatre o cinc mesos, tot anant a recaptar el seu concurs per al "Cercle d'Estudis Filosòfics".

"Totes les coses i moltes més", com de costum, foren encetades. Mes el tall rodó fou la música. No cal dir que en ella, especialment, Amadeu Vives és dues vegades Mestre: en tant que compositor i en tant que filòsof de la melodia. Jo, en canvi, un *dilettante* i gràcies.

No em reconec, per dir-hi la meva, altra suficiència que la, potser vaga capacitat que la música s'hagués alçat amb una quasi hegemonia espiritual o artística, posat que d'antuvi hagués endegat els meus passos per altres vies que no les d'ara.

Un petit desacord, més en les paraules per la meva manca de tècnica, que no pas en l'esperit, donà lloc a què el músic pensador em tingués bella estona embadalit; ell parlant i jo escoltant en silenci quasi religiós.

Heus ací el tema: "Al fons de tot, l'única veritable música és la popular. Fins l'excel·lència del cant gregorià prové del primitiu llevat popular que l'informa i amb el qual gairebé s'identifica. El mateix, si fa no fa, cal dir de les restes curiosíssimes de la música grega, coincidents, per les lleis internes enfòniques, amb el sentit cadencial, i sobretot amb el fenomen modal i tonal.

Els grecs, però, varen treure'n moltes més conseqüències. La naturalesa i objectius del culte cristià imposaven limitacions, desconegudes dels hellens. D'altra banda els legisladors gregorians degueren ignorar la ciència musical hellènica. Per això es veieren obligats a crear, damunt el cant gregorià, una nova ciència, que hagué de prendre un caràcter personal i didàctic, perquè les finalitats del gregorià—és clar, ni estètiques ni científiques—, s'adreçen primàriament a l'elevació de les ànimes.

Una *Filologia Musical* veritablement científica—els gregorians sols conegueren la pragmàtica,—posada a investigar les restes precioses d'ambdues músiques, ens podria descobrir de la tonada popular, el que té de vària i el que té d'eterna, mitjançant el coneixement, avui erradament fonamentat, de les essències tonals, vera substància de l'*harmonia vivent* de què ens parla Milà i Fontanals.

Resumint: Música grega, música gregoriana, música popular: elles ocupen el lloc que els proverbis en la saviesa del llinatge. Són, primordial, regulador, irremplaçable, l'element més pur de tota melodia, així com els proverbis són llevat sapiencial en tots els pobles.

Ara, posats a comparar, i a desgrat de les damunt dites limitacions, la preeminència actual del gregorià sobre la música hellènica, és evident. De Grècia, no en resta gairebé més que la *ciència* musical. Com en filosofia: doctrines i teories, més que obres i fruits.

El gregorià, en canvi, ens ha llegat aqueixa antologia imponent de melodies i himnes que no tenen parió en cap època ni en cap cultura, expressió que són ells, en formes les més variades i ingènues, emotives i profundes, de l'anhel cristià de l'Infinit.

Com l'anhel d'infinit en les catedrals, que, si per un voler de Déu, es tornessin música, també cantarien amb modulació, alhora suau i profunda, les tonades simplicíssimes i eternals del gregorià".

* * *

Poc s'ho podia imaginar l'admirat *causeur* que em tocava tan al viu; puix el que, dissertant sobre música, sabé documentar amb tan suggestiva lucidesa, jo ho penso anys ha devés la filosofia.

No dec pas, del meu record, haver-ne mai tinguda altra noció. I, directament o indirecta, per escrit o de paraula potser ho he expressat milers de vegades.

Provant de resumir-ho: El substantiu "home" és abans i per damunt del "savi" o del "filòsof", mers adjectius de l'home. Qui diu home, diu llinatge. La filosofia i els filòsofs no són

contra Natura, sinó *per* la Natura. No tenen dret a negar-la, sinó a sublimar-la. No es poden situar enfront de l'exponent més autèntic del natural, en filosofia: El sentit comú universal, sinó que han de pagar-li tribut humilíssim. Tant més humil com més genials. Els reis són per als pobles, no els pobles per als reis. En el conflicte entre l'alta filosofia i la saviesa popular, li toca perdre a l'alta filosofia. O a allò que se'n diu alta filosofia. Es més versemblant l'esgarriament del *geni* que no el de *tot* el llinatge. Des dels cims del geni no s'hi val a extraviar-nos, ans a illuminar-nos. Si a gràtciat o a llur desgrat, els sàvis s'extravien, la humanitat, enlluernada, podrà aplaudir-los, anyu o segles, però els abandonarà tan tost passin els efectes de la droga heroica. La història en pes n'és testimoni. Ells tanmateix no deixaran d'ésser qui són. De tots els homes cal descomptar-ne el pes brut de les fallides. I les fallides dels grans pensadors tendeixen naturalment a assolir el nivell d'origen, com les de mentalitats més humils el de llur origen humil. Els errors —amb la pruija de sistema que sol engendrar-los— passaran; la resta de llur obra romandrà. Romandrà, però, en tant que sublimació del que reberen *a natura* i exponent de les essències de veritat xuclades a la Natura, després revertidores al llinatge en concepte de dinamitzador universal.

Així, per exemple, Descartes és qui és, no per les profundes desviacions de la seva metodologia, ocasionalment renovadora, essencialment deformadora. O bé per la deshumanització del compost humà, puix redueix a un funcionar automàtic el de la matèria animada. Ho és a despit d'aqueixes estrafoles concepcions, que després ha vagat de polvoritzar. Notòries superacions epistemològiques, en bella part provinents, per natural reacció, del sotrac violent seu i del de Kant, han deixat desenquadrada aquella metodologia. I la concepció automàtica, en l'home o en les bèsties, ho ha estat pel que té de més perdurable la fisiologia moderna.

Espinoza no triomfa pel seu panteisme realista o materialista, sinó perquè a desgrat d'ell assolí una de les visions més robustes i harmòniques de l'univers, que estava disposat—penyora de bona fe, és a dir, que era un illús, no un sectari— a "rectificar de cap a peus, si s'hagués pogut convèncer de la

resurrecció de Llätzer". (1) L'immanent panteisme del seu enorme bloc d'idees sols representa, doncs, la fallida de l'Atlant, incapaç com a home i sense ajut superior, de dur l'univers en ses espatlles.

Si no fos ocasionalista empecatat i ontòleg inconsistent, Malbranche encara seria més sublim del que ara ho resulta. Qui, però, gosaria negar-li, ultra una gran potencialitat sintètica, encerts extraordinaris, cops d'ull genials, i que poquíssims noms fan més honor a Mestre Plató?

Leibnitz perdura gloriosament, no per la utopia del seu optimisme filosòfic o per la cabòria de l'harmonia preestablerta, —quina claror, tanmateix, per obra d'elles en les profunditats del seu geni com a home de sentiment i com a pensador!— sinó perquè duia de front totes les ciències i perquè la filosofia del sentit comú potser no ha tingut en aquests darrers segles un exponent més integral, més científicament documentat, més en contacte, pel seu intervencionisme, amb la vida sota qualsevulla aspecte.

Kant és Kant, no pas per la seva formidable labor crítica, ans pel que intentà reconstruir després d'enrunar els fonaments de tot. Amb la crítica sola, hauria estat un de tants demolidors d'idees o sistemes, el més genial si volem; però no KANT, la innegable grandesa del qual ve precisament d'ésser per excel·lència, en l'edat moderna, el geni de la destrucció i de la construcció, en una sola peça. De la destrucció, per la "Crítica de la raó pura" "le livre le plus génial, mais aussi le plus contradictoire de tous ceux que relève l'histoire de la philosophie". (2) I de la construcció, pel que va escriure abans i després de la dita obra medullar; "el més genial realment i el més contradictori", si més no, dels seus llibres.

Dels darrers grans noms del materialisme, en cru, o palliat, dels grans noms moderns que representen la ineficaç reacció

(1) Bayle, Dictionnaire Encyclopédique. Es frapant aquesta confessió. Ella sola dona la mesura del formidable temperament filosòfic d'Espinoza. Formidable, per la seva potencialitat lògica, no menys que per la insensibilitat davant la vida i els seus problemes. Jueu com ell, és un Bergson a l'inrevés. *Ethica ordine geometrico demonstrata*: El títol sol ja us atreu i us repelleix com un abisme.

(2) *Vaihinger*, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft: citat per Sentroul "Kant et Aristote" 1913.

idealista contra les tendències materialistes, de tots els filòsofs més insignes podria dir-se altre tant.

Els són alhora gran honor i gran humiliació pel llinatge, majorment pels pobles que els infantaren, dels quals, i de l'època respectiva, foren exponents altíssims.

Alts exponents antropològics dels pobles, exponent altíssim d'idearis esparços o d'ambients, en llurs èpoques respectives i per a altres mentalitats, si molt convé imperceptibles.

Es un fet, tanmateix, que de cap a cap del panorama filosòfic, ells apareixen destruint-se els uns als altres en lluites aferrissades d'idearis i sistemes, mentre la humanitat ho contempla indiferent, i, com Anteu, pren força de l'assenyat contacte amb la terra, per l'adhesió introntollable als postulats de tot coneixement, científic o filosòfic.

Així la vida i la història són bastides, no pas damunt les desviacions insignes dels pensadors insignes, sinó sobre el *pondus* col·lectiu i universal del llinatge. Del llinatge, en ell mateix, i a través de les moltíssimes *veritats* que van proferir o dilucidar els grans mestres de l'error.

En definitiva, si en l'ordre natural hi ha, immanent, una humana infallibilitat—sempre, és clar, de cercle reduïdíssim—, aquesta radica, intransferible, en les disposicions congènites del subjecte pensant; i, sols per extensió, en el poble rei. Mai, però, en els pròcers del pensament, els filòsofs de cap de brot, tendents, en concepte de tals, a la sublimació de l'error, no menys ni amb menor ímpetu que a la sublimació de la veritat.

En filosofia, doncs, poden fracassar i han fracassat els homes; han fracassat, més que ells, els sistemes; el que no ha fracassat, el que és absolutament impossible que fracassi, ni ací ni enlloc, és la base mateixa del pensament i de la filosofia; "el sentit comú—el SENY o la filosofia del seny, diem nosaltres—, filosofia anterior a la filosofia, pròpiament dita, puix ella es troba espontàniament al fons de totes les consciències, independentment de tota recerca filosòfica". (1)

No té fins quelcom d'absurd pensar el contrari, evident com és que en ella "viu, es mou i és tot el nostre pensament"? De

(1) *Jouffroy*, *Mélanges philosophiques* (Du sens commun et de la philosophie). Citat per Garrigou Lagrange. *Le sens commun*, pàg. 86-87.

manera molt diversa, antípoda, és clar, de com nosaltres "som, vivim i ens movem" dins l'Ésser per essència.

Perquè "tothom entén per sentit comú un cert nombre de principis o de nocions evidents d'elles mateixes, on poen tots els homes els motius de llurs judicis i les regles de llur conducta. I cap cosa més corrent que aqueixa idea. Ara, el que no se sap prou és que aquests principis són, simplement, les solucions positives de tots els grans problemes que agita la filosofia. Perquè, com governarem la nostra conducta, i de quins judicis serem capaços si no podem distingir el bé del mal, el ver del fals, el bell del lleig, un ésser d'un altre ésser i la realitat del no res? Si no sabem a què atendre'ns sobre això que veiem amb els nostres ulls, amb la nostra consciència, i concebem amb la nostra raó, si no tenim cap idea de la finalitat d'aquesta vida i de les seves conseqüències, de l'Autor de totes les coses i de sa naturalesa? Què serà de la flama de la intelligència i on irà la societat humana si hi ha ni que sigui una ombra de dubte en les nocions que nosaltres tenim de la majoria d'aquests punts?"

.....

"El sentit comú representa, doncs, la solució confusa, però dreturera i, en rigor, suficient a la generalitat dels homes, de les principals qüestions metafísiques, morals i religioses: Què és l'ésser, la veritat, el bé, la bellesa, i llurs contraris, el no-res, el fals, el mal, la lletgesa" (1).

DIFICULTATS: INTENTS DE SOLUCIÓ

Què passa, però, que el seu reconeixement, si més no integral i explícit en el camp de les idees, més aviat apareix com una excepció? Perquè, paraleles o enfront de la filosofia del sentit comú, la història ofereix tantes d'altres filosofies, amb profusió de sistemes, elevats a genials per la innegable prepotència intel·lectual de llurs exponents?

Provarem de comentar breument aquest punt de vista, tot maldant per situar el fet paradoxal entre dues de les seves causes primàries. O que ens ho semblen.

* * *

(1) Garrigou Lagrange, *Du sens, etc.*, pàg. 86.

A la pregunta de les preguntes en filosofia, per quines vies hem vingut a aquest món?, sols és possible en definitiva de dar-hi dues respostes, les quals milenís ha es disputen la supremacia en el *circo agonale* de les idees, filosòfiques, religioses i morals.

Una resposta és l'home del Gènesi, essencialment vinculat al concepte de creació; l'altra és l'home immanent en els "Orígens de les espècies"; i, amb uns noms o amb uns altres, molt abans de Darwin, immanent així mateix en vastos sectors de la filosofia, antiga i moderna.

Si no és per dir el mateix amb noms diversos, tota altra resposta més aviat és mancada. Sol ésser a base d'inconseqüència amb les pròpies idees, o d'insuficient valor moral en propugnar tals o tals solucions, o de feblesa intel·lectual que no comporta d'arribar al fons del problema, segur, el més greu dels problemes.

I bé; en principi hom s'inclinaria a concloure, dins ambdues concepcions, una quasi enemistat personal amb la filosofia del sentit comú. A veure-ho tan condensadament com ens sigui possible.

Ella serà o no mera hipòtesi, mereixerà o no els honors de la vera ciència —de moment això no ens interessa—, però és proverbial que, dintre una concepció estrictament transformista, és a dir, monista, de l'home, els mots veritat i error, bé i mal, pecat i llibertat, Creador i creatura, matèria i esperit, substància i accidents, Déu i univers, àdhuc subjecte i objecte, al fons manquen de valor.

Manquen de valor per a l'antropos, així com manquen de sentit per als altres animals. Més aviat hom creuria aquella concepció, altrament avui difosíssima, a posta per a buidar-los de contingut.

No us ho prenguéssiu pas com un truc de dialèctica i de cara a l'adversari. En els enamorats a ultrança d'aquella solució és, confessat, un objectiu clar, precís, perseguit amb obstinació, més aviat sectària que filosòfica, puix el *zel* diem-ne apostòlic de les conseqüències, ultrapassa notòriament la solidesa de les bases on ella s'asseu o es voldria fer-la seure.

Aquells mots, diuen, són belles paraules d'infància que no

responen a cap realitat positivament irreductible en l'àrea de la filosofia i de la ciència. La *vera* ciència, així com la *veritable* filosofia, té per missió desinflar-los, mer producte que ells són de la illimitada petulància de l'antropos.

El ja citat P. Garrigou-Lagrange ha pogut redactar una pàgina, d'aquest punt de vista, bellament suggeridora, que ens serà permès de transcriure, puix ella estalvia una llarga—i fàcil—incursió pel camp de la història de la filosofia.

"El sentit comú admet la matèria i l'esperit sense preguntar-se massa de quina manera pot la matèria obrar sobre l'esperit i l'esperit sobre la matèria; el filòsof, si no troba explicació satisfactòria nega o l'un o l'altre dels dos termes. El sentit comú admet que l'ànima i el cos són dues substàncies, sense captenir-se a determinar les relacions de la substància i dels fenòmens pels quals ella es manifesta; el fenomenisme, originat de la precisió d'explicar-lo, no sabrà satisfer la intel·ligència espontània. El sentit comú distingeix la raó, immutable i universal, de l'experiència, contingent i particular; sense plantejar-se el problema de les nocions primeres; i ell no es podria reconèixer ni en l'empirisme pur ni en el realisme platònic, ni en l'universalisme sensualista... El sentit comú respecta el deure i va per legitimar la recerca de la felicitat; ell no sabria admetre, ni el positivisme utilitarista, que nega el deure, ni el racionalisme moral de Kant, que foragita tot altre sentiment llevat del respecte a la llei. El sentit comú pensa que Déu és u i immutable; però que ell, així mateix, és vivent i lliure. Condemna, doncs, els filòsofs que, a exemple de Parmènides, sacrificaven la vida i la llibertat a la unitat i la immutabilitat; però, també aquells que a exemple d'Heràclit i de Hegel faran de l'avenir la realitat fonamental, tot negant la valor objectiva del principi d'identitat o de no contradicció... El sentit comú admet una distinció d'ordre entre la matèria bruta i la matèria vivent, entre el simple vivent, com la planta, i el vivent dotat de sensació, entre els sentits i la intel·ligència, entre l'animal i l'home, entre el món i Déu. Ell no és ni mecanicista, ni hilozoista—ni realista materialista ni idealista; ni empirista ni racionalista; ni nominalista ni realista platònic—; ni intel·lectualista ni libertista, ni panteista ni dualista. Ell veu pertot

distincions. I la congènita precisió d'una unitat resta malgrat tot satisfeta per les relacions misterioses que ell descobreix entre els elements distints, entre la matèria bruta i la vida, la vida i la sensació, la sensació i els cossos exteriors que ella representa, entre la imatge i la idea, la voluntat i la intel·ligència, Déu i el món". (Ibid. pàg. 89-91).

Pensem, ara, quina de les grans directives, en filosofia, resta inalludida en la lluminosa síntesi. No sembla pas exorbitant, de cara als postulats filosòfics del sentit comú, afirmar que la fallida ateny la majoria de filòsofs de cap de brot, i llurs sistemes. Sobretot els sistemes.

Tanmateix no és pas això, tot i sorprendre-us tant, el que us desconcerta més tan tost penetreu, per tal d'examinar-lo sota els punts de vista més contradictoris, al fons d'aquest problema, certament dels que més fan rodar el cap. És possible que us desorienti més observar que en la concepció de l'home a base de creació i de Déu Creador, ensopegueu amb les mateixes anomalies. Potser majors.

Les mateixes, perquè històricament l'home és com és amb independència de tota idea creacionista o transformista. Majors, fins a cert punt, perquè és més enigmàtica la fallida d'un àngel en carn humana, que no la d'un pur animal amb consciència hipotèticament relativa. I tan relativa!

Fixeu-vos sinó en el tipus d'home que ens revela el Gènesi. Hi trobareu, exactament, les mateixes tares, les mateixes anòmales tendències a viure baratllat o d'esquena als elements bàsics del sentit comú.

Mer coagul de la terra, vivificat per l'alè divinal, el primer home del Gènesi, és a dir, el primer filòsof, s'oblida tot seguit i per partida doble dels seus orígens. No es recorda que és llim de la terra, perd de vista l'origen divinal de l'alè, encara tebi, amb el qual pot voler i pensar. "S'obriran els vostres ulls, tindreu la ciència del bé i del mal, sereu com déus".

Quina lliçó! Quin enigma! Tot just claregen les idees primàries de la filosofia: veritat i error, bé i mal, amb Déu i el diable respectivament personificant-les; i el mal, l'error, engoleixen els primers filòsofs.

Perquè d'Adam i Eva abans del pecat en sabem poques

coses, gairebé res, tret de l'ofuscació de creure el que van creure, tot deixant-se entabanar com uns nens per l'encanteri de la ciència del bé i del mal.

Es comprèn el traspàs de l'herència a llur tarada nissaga. Però la fallida en ells, els primers, acabats de sortir de les mans del Creador, realment només "una mica inferiors als àngels", gràcies als dons naturals i sobrenaturals amb què els havia enriquit l'Altíssim!

Em penso que molts, àdhuc professionals, no es donen compte dels gèrmens transcendents de filosofia que manipulen—sovint una mica inconscientment, com qui maneja fitxes,—quan tracten la qüestió teològica potser més gràvida d'enigmes i de llum: El pecat original.

De les seves resultes, diuen, la raó quedà ferida greument. De resultes, només? I abans? Heus ací el misteri: La primordial ofuscació, la defallença de la voluntat, prèvia la de l'intel·lecte. Som de ple a la negra nit dels orígens del mal.

Amb una dosi regular d'anàlisi reflexiva, que fàcil es descobrir, com el pi futur en el germen gairebé microscòpic del pinyó, elements embrionaris d'egolatria, de subjectivisme, de panteisme, d'ateisme —sereu com déus—, de materialisme, de tots els errors i de tots els matisos de l'error en la fallida del primer home, que és la primera fallida del jo pensant acarat al misteri de Déu, de l'univers i de la pròpia consciència!

La posterior trajectòria del pensament, què acusa sinó una creixent exacerbació de la malaltia d'origen? No ens diu que tan profund i tan humà com el patrimoni positiu del sentit comú, és l'herència negativa del sentit comú? Ho sembla.

Que la malaltia de l'espècie, s'exacerba potser en els homes genials, exemplars superiors de l'espècie? Hom s'inclinaria a pensar-ho. I vagament, la idea fins és proverbial. *Nullum magnum ingenium...*

Però no oblidéssim que aqueixes disposicions, naturals o depravades, depravades per llei d'herència o exacerbades més tard pel que sigui, deriva tota la trama del pensament.

"Perquè (Déu) no es mostra més? Digues-m'ho.—Per obligar l'home a què pensi. El misteri del diví és el problema fona-

mental amb el qual es baralla acarnissadament el llinatge d'ençà que és capaç, poc o molt, de reflexió". (1)

Es doncs notori, en filosofia, com en tot: "Déu més s'estima treure béns dels mals que no pas impedir que els mals existissin", diu el gran doctor hiponenc.

* * *

Altra, no menys gran, dificultat per a una filosofia més d'acord amb el sentit comú podria semblar la impossibilitat moral de senyalar monjoies precises als seus postulats, no cal dir de consagrar-los plebiscitàriament.

Es, acàs, reconèixer impossible per endavant que el *sentit*, això és el *consentiment*, esdevingui comú; o sigui, universal? No; és confessar la necessitat de condicionar-lo, d'explicar-lo, de desentranyar-lo, diem-ho així, àdhuc d'en mig dels sistemes que s'alcen damunt la negació dels seus factors essencials.

Es tracta d'un plebiscit formal? Resultaria, evidentment, difícilíssim, fet i fet impossible i de més a més sospitos, com en general, ho són qualsevulla consagracions plebiscitàries. L'home, i per tant el poble, mai és menys ell mateix—diguem, menys rei—, que quan *se'l fa parlar*. Quan és poble de debò és quan parla sense que se li digui, sense que s'adoni gairebé que parla.

Mica més mica menys, passa com amb els infants: Digues, noi, tal cosa. I no la diu, o la diu sense gràcia. Sovint diu tot el contrari del que pensa o del que es proposava dir.

Llavors quan s'intentaria de fer cantar l'humanitat, ella no cantaria o bé no cantaria amb veu autèntica i profunda. A impuls d'aqueix esperit de contradicció, potser la més entranyable de les manifestacions del sentiment, diria el contrari del que realment vol i pensa.

Però, feu que, distret, el nen—posem home, posem llinatge allà on diu nen; perquè no s'ha dit sense més ni més que "el poble és un nen eternal"—no pensí que *ha de dir* tal cosa o tal altra. El trobareu de seguida, en soliloqui interior o en col·loqui exterior, cantant com un ocell la seva vida, projectant-

(1) Le sentiment religieux et la science. pàg. 10, París 1928.

se diàfanament, potser inconscientment, a través de tots els fets i de totes les paraules, com al fons d'un llac cristal·lí.

Aquests, fets o paraules, inconscients i tot, són monjoia i plebiscit irrecusable. Ho són en el llinatge en pes, sense excloure, per tant, els genis del panteisme, del materialisme, del subjectivisme, els mateixos grans escèptics; un fet com és que els negadors insignes, ara en un punt, ara en un altre, del patrimoni del sentit comú, els quals quan fan filosofia eixorden amb les més paradoxals gosadies, van contradir amb el seu viure allò amb què eixordaren, amb què segueixen eixordant des dels seus llibres, exponent molt minvat de llur real pensar.

No perdéssim, doncs, de vista que, si com a reis del pensament eren una cosa, com a homes n'eren una altra. I siguem demòcrates, àdhuc en filosofia. Cotitzem l'home i el poble, molt més que els prínceps, enderiats o pròdigs.

Pròdigs fins en contradiccions purament especulatives, més humiliants per a un pensador. De les altres, ni cal parlar-ne. El subconscient personal de l'home, desmentia a cada pas el filòsof. De la deu humana i profunda brollaven tothora a raig fet, generalment incontrolades, les idees bàsiques de la filosofia del sentit comú: La idea de veritat i d'error, de bé i de mal, d'ésser i de no-res, de Déu i de creatura, de causalitat, d'espiritualitat, d'immortalitat, d'identitat o de no contradicció; per aterrar les quals, desplegant amb luxe malaguanyades facultats, alçaren bastides fins al cel: els seus sistemes, nous exponents de la creixent confusió de llengües.

N'hi ha que voldrien—potser el mateix Garrigou-Lagrange en els fragments transcrits suara i que no subscrivim pas en tots els extrems—eixamplar desmesuradament la constel·lació primària, mesclant-hi inclòs qualche ingredient d'escola, de tals i tals modalitats exclusives de l'escola.

Jo, en canvi, la reduiria, com una nebulosa, a la *idea* de personalitat, sobretot, al *fet* personal nostre, condició *sine qua non* per la vàlida revelació de tota altra personalitat i en conseqüència independent i superior al fet: Idearització. Fixem-nos-hi: No fóra allò "Penso, per tant, sóc. Fóra la seva inversió més radical. *Sóc*; per això penso. Ara, penso, no pas tan sols amb el pensament. Tot el meu viure és reverberació esbiaixada

d'idees latents més fortes que la teorització pura i simple. (1)

En formes potser més clares: per malaltia o pel que sigui puc admetre idearis en pugna amb la meua personalitat. Ella, però, tothora s'esquitxarà tal com realment és i en totes direccions independentment de les meves teories *oficials*, malaltisses simplement, o sàvies, amb tots els honors. Descartes mateix, per exemple, en la trista pensada de l'automatisme.

"L'home pensa. Cap, però, de les formes de pensar, tals com l'amor, la cobejança o qualsevol altra que mereixi el nom d'"afecció de l'ànim" no es dona en l'individu sense la idea de la cosa amada, cobejada, etc. Pot, no obstant, donar-se una idea (pura) que no respongui a cap d'aquelles afeccions anímiques". (2)

El cor ens diu que és una certa desqualificació filosòfica de les idees pures i dels grans ideòlegs de les idees pures el que avui, científicament, va incubant-se per tot arreu i preparant en conseqüència la filosofia de l'avenir.

Contra Descartes, Freud. O Freud damunt Descartes. Però no un Freud, per anormal, psiquiatra i materialista; ans lleialment espiritualista i estilitzat? *Mens sana in corpore sano*.

Relativament sana, com se suposa, perquè una tara o altra, qui no la té? I profunda. Però no és impossible d'albirar el tipus integral de personalitat, en mig de tarats innúmers, com no és impossible definir el tipus físic integral entre legions de gent poc o molt esguerrada.

Bé; quin sentit tenen, llavors, les monjoies, o el plebiscit? De què serveixen? No hi ha res tan antifilosòfic com les exigències de precisió absoluta. Aquell que ja ho sap tot és que no sap res. Aquell que té solucions per a tots els problemes és que encara està per arribar al fons de cap problema.

Les primeres veritats en filosofia, a guisa de vasos comunicants, poc o molt deriven a la resta d'idees subalternes la penombra que els és essencial.

(1) Com d'altres problemes, que tant sols he pogut tractar esbiaixadament, això mereix article a part, que penso publicar en números vinents. Sigui'm permesa, doncs, en matèria de tanta transcendència, una constatació pura i simple.

(2) *Espinoza*, Ètica. Vol. I, part II. De la naturalesa i origen de l'ànima. Axiomes 2 i 3.

Es per això que en últim resultat, la vida i la filosofia són un crepuscle. Distingim perfectament el dia de la nit, no podem senyalar fites precises a l'un ni a l'altra.

El mateix passa amb el cos i l'ànima, amb el Creador i la creatura, amb els objectes i el subjecte, amb la veritat i amb l'error, amb el bé i el mal i amb tots els factors essencials de la vida i de la filosofia. Tan fàcil com és de percebre'ls *in se*, d'albirar-los separats i en teoria, és dificultós de senyalar-los en la pràctica límits precisos.

Parlem, és clar, en nom de la pura raó. Adhuc, però, en nom de la fe, seria permès d'oblidar que el diví Mestre no aprovà la separació, en aquest món, del gra i la palla? Es la vida mateixa que és una mixtió. Es el jo pensant que substancialment és a base d'ombra i crepuscle. I *ex se* els idearis no poden ultrapassar les capacitats del subjecte pensant.

A LES GRANS VERITATS PEL CAMÍ DE TOTS ELS ERRORS

Mai com ara hauria volgut, com un carisma, el do de síntesi; aquest do del qual tant s'ha abusat en filosofia, per això potser avui perillosament postergat, i, tanmateix, signe el més autèntic de la Intelligència divina reflectint-se en la nostra intelligència.

Amb l'objectiu de projectar noves clarícies sobre els precedents problemes i cercar-los ampla sortida, ens representariem, d'extrem a extrem, el panorama de la filosofia dominat per tres magnes etapes, diríem geològiques, del pensament: Filosofia hellènica, filosofia cristiana, filosofia moderna.

Imaginaríem cada una de les etapes com un esforç cíclopí—no d'un cíclop, sinó de generacions de cíclops,—per organitzar, a base d'uns quants principis simplicíssims, el món de les idees, en harmonia (o en desacord) amb el món de les realitats.

Ens representariem encara aquests *fieri* allargassats del pensament com etapes fet i fet enllestides les dues primeres; i en formació l'última, no sols perquè compta *només* quatre segles d'existència—pocs segles pel curullament d'una etapa filosòfica,—sinó perquè ha mancat el geni depurador i coordinador de tants d'esforços, ingentíssims.

Com a punt de partida de la primera gran etapa no ens costaria d'albirar la raó pura emancipada de la religió. (Perquè de bell principi religió i filosofia foren concebudes alhora en la mateixa sina, criades als mateixos pits). I com a objectiu més o menys reeixit la meravella enciclopèdica de la filosofia de l'ésser, sota la fèrula milenària d'Aristòtil.

Veuríem sense esforç, en la segona etapa, la raó natural i la fe religiosa estretament agermanades, foses gairebé, en la recerca d'interpretació d'un univers, desdoblat en natural i sobrenatural. I el de la gràcia o de la fe, consolidat sobre el de la naturalesa o de la raó.

En la revinguda abassegadora de la idea religiosa, postergada pels hellens, a estones—en Sant Agustí especialment; condensador genial de quatre segles, mestre hegemònic de vuit—la fe nova arribaria a semblar-nos la pubilla rica i jove; i que tocà sovint a la raó el paper d'espòs noble, però vell i tronat, fins a tant que l'escolàstica, sobretot l'autor de la *Summa contra gentes*, restablí l'obligat equilibri a base de renobilitzar en les seves essències l'antiga i eterna filosofia de l'ésser.

A mesura que avançaríem en l'estudi de l'etapa última, seria més viva la sensació d'una pruija neguitosa d'independència, en l'humà ben comprensible, després d'una subjecció de quinze centúries, límit gairebé miraculós d'una hegemonia filosòfica.

Veuríem com la pruija de tants segles, amb Averroes —o d'altres abans i després—, estigué a punt d'emparar-se del nostre món occidental, esclatant, per últim, incoercible.

Comprendríem, aleshores, que hom no pogués formar-se gaires il·lusions sobre el seu capteniment primari, a partir del mateix Renaixement: Amb la fe religiosa, sense o contra la filosofia; o amb la filosofia, sense o contra la fe religiosa.

Els qui encara, com Bacon, Descartes, i d'altres mantingueren llurs ments connectades amb la fe, segregaven a dojo, segur a llur desgrat, àcids filosòfics corrosius de la fe en les seves bases naturals.

Posats, per últim, a observar més finament i comparar les unes etapes amb les altres, no tardaria a sorprendre'ns aquest fenomen: Les dues filosofies, en tant que possible, reeixides

—úniques en la història del pensament i fetes una sola cosa en Sant Tomàs—contemplen l'avenir amb serenitat de deesses, que us recorda la proverbial i tan singular dels darrers anys de Goethe.

Mentrestant no és difícil de percebre en la darrera el ritme alterat d'un frenesí d'estabilització—el de l'edat crítica;—doblement absurd en la dita filosofia, és a dir, en tant que modalitat del pensament i en tant que universalment informada pel postulat monista-evolucionista.

Ara, és tan humà—i tan infallible com a signe de decadència—allò que la mort, no llunyana, suggerí a Maragall:

... .. jo que voldria
aturar tants moments de cada dia
per fe'ls eterns a dintre del meu cor! (1)

Estabilitzar una etapa filosòfica! Voleu una illusió més incongruent del punt de vista cabdal en la filosofia dels quatre segles darrers? Però, germanes i tot, la vida i la lògica s'han barallat sempre, com Esaú i Jacob, ja del ventre de sa mare.

Ningú, doncs, no es fes il·lusions; la modalitat moderna del pensament filosòfic *també* passarà. Passaran, o han passat, els grans sistemes, de prop o de lluny provinents de la concepció d'un univers, mera expressió i immanent:

"Nella materia—Che mai non dorme".

"El present, diu Leibnitz, és ple de l'avenir i pletòric del passat". Del seu contingut immensament dinàmic brollaran per via de generació, és a dir, degenerades o millorades, noves directives filosòfiques. I el món de les idees anirà, no per allà on volgueren els pensadors passats, sinó per allà on voldran els de l'avenir.

El que ja no sembla probable, ni d'una banda ni de l'altra, és el monòleg. Però, costaria molt de provar—de provar-ho filosòficament i de comprovar-ho amb la pedra de toc històrica—que el monòleg sigui convenient a cap de les dues visions de l'univers, en últim terme, irreductibles.

(1) Obres completes, Cant Espiritual.

Altrament, és un fet que l'antropologia moderna, amb tot el que ofereixen de més prometedora les seves perspectives, ha començat de captenir-se de l'antropos paleontològic o prehistòric, tant o més que de l'antropos degenerat o refinat per la civilització.

Hom ja gairebé el dona per explorat de tota manera i sota les més variades formes. I endut per la noble fallera de radis més vastos, de dia en dia hom tendeix a eixamplar, cronològicament i geogràficament, l'àrea de les humanes recerques, filosòfiques i científiques.

Hegel és d'ahir; i les seves concepcions, tot i descobrir-s'hi a cada pas la grapa del lleó, ja us oprimeixen com una cota de malla. Sentiu, sobretot, com us oprimeix l'esforç verament herculi d'enregimentar, dintre sis mil anys i a guisa d'imperials milícies, idees i sistemes, fets i institucions, Lògica, Naturalesa i Esperit.

D'altra banda l'estudi dels sistemes en la filosofia històrica, aviat és fet. Aviat els heu classificat, aviat en sabeu *ad unguem* els topants i els trucs, amb la gènesi, podríem dir freudiana, de certs idearis: Jo penso així perquè enfront meu es pensa aixà; a la Xina conceben l'univers d'aquesta manera, doncs al Japó d'aquesta altra; aquests grups sostenen tals punts de vista, els grups d'enfront han de sostenir el contrari. I així, poc o molt, sempre i pertot arreu.

Es per aquest horitzó per on avença *pian piano* la posta dels déus de la filosofia moderna. I per on vingué sempre la posta dels déus, majors i menors, del pensament.

Tot, doncs, convergeix a avesar-nos des d'ara a contemplar aquesta filosofia, i tota filosofia, d'un pla superior: el de la prefilosofia, per destriar a la llum dels primers principis i amb el devasall de medis de què és pròdiga la cultura moderna, la veritat de l'error; no sols en tots els sistemes filosòfics o en tots els grans pensadors, amb sistema o sense, sinó en tots els ordres del coneixement.

Malgrat de cardinals desviacions, la filosofia i la ciència modernes són ubèrrimes en resultats introntollables. D'altra banda, ni la perenne actualitat metafísica d'Aristòtil i Sant Tomàs, ni la evidentment més fugissera de Descartes, de Kant

o de qualsevol altre magne filòsof, són una monjoia de la qual no es pugui passar. Molt menys una solució per a tot.

Així com la raó, només en els folls, apareix desconnectada dels sentits i del món exterior, així la sana filosofia, diem millor la vera metafísica, no pot desarticular-se de les preadíssimes conquestes de la vera ciència. Justament tota la força li ve d'aquest obligat contacte.

Es proverbial; els elements essencials de la metafísica són sempre els mateixos, però llur revestiment ha de seguir el ritme ponderat del temps. Mai cap filòsof, menys que ningú Aristòtil i Sant Tomàs, han bastit els seus edificis metafísics amb material cosmològic, antropològic, químic, físic, històric, geogràfic, etcètera, revellit i corcat, sinó amb el millor material de llurs èpoques respectives.

Llavors, si els elements bàsics de la filosofia del sentit comú, no poden ésser trobats en fallida, ni lògicament ni experimentalment; si experimentalment—*pugnat in terminis*—no és possible de trobar en fallida un Déu personal, la idea de creació i l'espiritualitat de l'ànima, perquè no erigir-ho en far de una *nuova* filosofia, tant més nova com més de lluny captades les seves deus puríssimes?

Els únics camps quasi verges, camps immensos i de possibilitats incalculables: La geologia, la paleontologia, la prehistòria, l'etnografia, res no resen ni podran resar mai de contrari a aquells conceptes.

Cap fòssil fabulosament millenari, llevat d'inofensives reincidències glozelianes, no durà la inscripció: Déu és mera creació del jo; l'univers no ha començat per creació, o bé no ha tingut principi; ni espiritual ni immortal, l'ànima és mer exponent d'energies vitals volanderes, innúmeres i sincròniques.

Qui gosa dir-ho és la ciència; però, la ciència, evidentment, no té vot en aqueixes matèries. Si es volgués mostrar conseqüent amb ella mateixa, la ciència pura més aviat hauria d'ésser, metafísicament, agnòstica.

No es creu, almenys, distinta i sovint enemiga de la metafísica? No diu que no vol saber res de metafísica? El natural és, doncs, que no dogmatitzi sobre Déu, sobre l'ànima, sobre

la creació, elements essencialment metafísics, base de tota metafísica.

Què més hom necessita per endegar el pensament modern, maldant així per cloure un immens esforç filosòfic i científic, sense entrada ni sortida; o sigui, negatiu en els seus punts de partença i en la seva manca de finalitats transcendents?

Contribuir-hi poc o molt: Heus ací una tasca digna i fructífera, en mants indrets del món filosòfic ja iniciada i per a la qual les ramificacions incomputables de la cultura moderna tan obligat el concurs de molts, amb preparació divergent i apteses complementàries.

Tasca potser pretenciosa? Culpa nostra serà, si per cas, de no enfocar prou sàviament el problema. Qui diu sàviament, diu humilment, és a dir, amb consideració distingidíssima per a *tot* bri de veritat i per a *tothom* qui poc o molt ha contribuït, àdhuc d'enfora del professionalisme, a créixer el seu immens patrimoni.

... "Car il me sembloit que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence sinon que peut être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. Et j'avois toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie". (Descartes).

"N'en exagérons pas notre orgueil. Le physicien le plus audacieux voit devant lui la trace des pas des alchimistes, et nos thérapeutes modernes, quand ils donnent des sucs d'organes, retrouvent de bien vieilles formules. Le piédestal des siècles mesure seul notre hauteur. Les anciens disaient *homo multiplex* avant que les psychiatres aient publié des cas de dédoublement de la personnalité. La destruction de la bibliothèque alexandrine a peut-être consumé plus de connaissances sur la suggestion que nous n'en possédons. Je reconnais dans Shakespeare bien de "découvertes" de la pathologie mentale contemporaine. Les théories les plus orgueilleuses ont un fond de sagesse populaire et, sous le feuillage des démonstrations subtiles, la sève du bon sens est contenue dans le bois nourricier d'un adage. Ainsi la pureté biologique et la force de nos instincts se cachent, chargées du même potentiel, sous la façade des conventions et des phrases. Il arrive au savant en géhenne de décou-

verte, de tout bruler, le bois avec les feuilles mortes. La tradition, elle, met le feu aux herbes inutiles pour mieux conserver l'édifice patiemment construit sous lequel s'abriteront les chercheurs de demain". (Voivenel).

* * *

"Hi ha esperits que van a l'error pel camí de totes les veritats". Ha estat la posició esbiaixada de pensadors summes en totes tres grans etapes de la filosofia. Hi tendeixen de natural com més forts són. Tendeixen a avançar sempre vertiginosament, sense girar-se al punt de partida per orientar-se, rectificar-se si cal.

"N'hi ha en canvi de més sortosos que van a les grans veritats pel camí de tots els errors". L'ideal sembla aquest.

Del punt de vista humà, és, diguem-ne, una superfilosofia d'actualitat indiscutible. I en tant que deixebles de l'Evangeli, no és la manera de mostrar-nos menys indignes d'aquell, Mestre dels mestres, qui digué: "Jo sóc la llum del món. Ningú no va al Pare sinó per mi?".

P. MIQUEL D'ESPLUGUES.

ÊTRES DE RAISON: NÉGATIONS ET RELATIONS

LE NÉANT EST-IL UNIVOQUE OU UNIQUE?

L'être de raison s'oppose à l'être réel en ce qu'il n'a pas d'être et ne peut en avoir en dehors de la raison qui le fabrique conformément à sa loi ou même à sa fantaisie. "Cum in re nihil ponat, et in se non sit, ens formatur tamen seu accipitur ut ens in ratione", écrit Saint Thomas, *S. Theol. I a. p. q. 16 a. 3*. On le traite logiquement comme s'il était être, alors qu'il n'est que dans la pensée qui le forme. On l'introduit dans les jugements et ainsi il revêt une forme objective dans l'intelligence. On le traite comme s'il était, tout en barrant, en niant sa possibilité même d'exister.

Dans le *De verit. q. 21, a. 1*, Saint Thomas écrit: "Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum; scilicet *negationem*; dicitur enim unum quasi ens indivisum, sed verum et bonum *positive* dicuntur; unde non possunt addere nisi *relationem* quae sit rationis tantum". Ce passage fait suite au suivant: "Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat."

La relation de raison dont il est question dans ce texte, embrasse toutes les relations de raison, ainsi qu'on le montrera plus loin.

Jean de Saint Thomas donne un excellent commentaire de ce passage (*log. 2, q. 2 De ente rationis a. 1*.—Edit. Vivès, I. P. 218 sq.): "Si consideremus ens rationis ex parte rei conceptae, seu ex parte ejus quod ad modum entis realis cognoscibile est cum in re non sit ens, adaequate dividitur in illa duo membra tamquam in prima genera entis rationis, scil. in *negationem* et *relationem*, sub quibus plures negationes et relationes subdividuntur... Hoc autem (quod non sit capax existendi) vel est aliquid positivum vel non positivum. Si non positivum est negatio, id est non ponens sed tollens formam. Si positi-

vum, solum potest esse relatio quia omne positivum absolutum cum non concipiatur ad aliud sed in se, vel est substantia vel accidens in alio; quare non potest aliquid positivum absolutum sumi ut ens rationis, cum per ipsum conceptum essendi in se vel in alio, realitatem aliquam importet. Sola vera relatio, quia non dicit solum conceptum *in*, sed etiam conceptum *ad*, ratione cuius praecise non dicit existentiam in se, sed extrinsecam termini attingentiam, ideo non repugnat concipi sine realitate, atque adeo ut ens rationis, concipiendo illud non ut in alio vel ut in se, sed ut *ad aliud cum negatione existentiae in alio*."

Ainsi il ne peut y avoir de substance de raison, de quantité, de qualité de pure raison: c'est précisément nier la substance, la quantité, la qualité, que d'en faire des êtres de raison. Ce qui est fabriqué, formé par la raison, c'est ce qui ne peut être substance ou quantité ou qualité: ce qui est barré comme être en soi. "Non dicitur ens rationis id ad cuius instar aliquid concipitur, sed id quod concipitur ad instar entis cum non sit in se ens." J. de S. T. *ibid.* p. 221. Il y a *de l'être* de raison, il n'y a pas de prédicament de raison.

Mais alors, semble-t-il, la relation de raison étant une vraie relation, sera une réelle relation et pas une relation de raison, conçue *comme si elle était* réelle. Ou encore la relation de raison sera une relation prédicamentelle barrée, une relation conçue à la manière d'une relation réelle alors qu'elle n'est pas relation sinon comme être de raison. Il n'y aura en ce cas rien de particulier dans la relation. Saint Thomas aurait tort dans la *S. Théol. I a. p. q. 28 a. I.* de la ranger à part, dans l'ensemble des prédicaments. Nous fabriquons des êtres de raison à l'instar de la substance; nous en formons à l'instar de la relation, et s'il n'y a pas de substance de raison, il n'y aura pas davantage de relation de raison; ou bien s'il y a des relations de raison, il y aura au même titre des substances de raison. La relation de raison serait être de raison, comme *négarion* de relation réelle. Ainsi seule la négation serait être de raison. Il n'en est pas ainsi. Parlant de la relation en tant que telle, dans toute sa latitude, Saint Thomas affirme que, en tant que *ad terminum*, note essentielle de la relation, cette dernière peut être ou réelle ou simplement idéale, mentale, tout en demeurant rela-

tion et en vérifiant sa définition. Il y a des rapports réels et des rapports non réels; ces derniers sont *vraiment rapports*.

"In relativis non solum aliquod non ens, concipitur ad instar relationis sed etiam ipsa relatio ex parte *respectus ad*, cum non existit in re, concipitur seu formatur ad instar relationis realis et sic est quod formatur in esse, et non solum id ad cuius instar formatur. Ratione hujus datur relatio rationis non vero substantia rationis." J. de S. T. *ibid.* p. 502.

"Non datur substantia rationis... quia licet aliquod non ens concipiatur ad instar substantiae v.g. chymaera... non tamen ipsa substantia vel aliqua substantiae ratio, concipitur per rationem et formatur in esse ad instar alterius entis realis... Et ideo illa negatio seu non ens chymaerae... dicetur ens rationis quod vocatur negatio non autem erit substantia rationis, cum *non ipsa substantia ut ens rationis ad instar alicujus realis concipitur, sed negationes seu non entia ad instar substantiae*." *Ibid.*

Ajoutons encore ce passage, la question étant difficile et, à notre avis, proche de redevenir très actuelle par suite de l'approfondissement de la causalité métaphysique et de la relation appelée maintenant transcendente: "In aliis generibus ratio propria et formalissima non potest positive intelligi nisi entitative etiam intelligatur, quia positiva eorum ratio est ad se tantum et absoluta et ideo non intelligitur *positive nisi etiam entitative*, quod enim est *ad se*, entitas est. Sola relatio habet esse *ens* et *ad ens* et pro et parte qua se habet ad ens positive se habet; nec tamen inde habet entitatem realem. Sed aliunde relationi provenit *realitas* scil. a fundamento, aliunde (provenit) *positiva ratio ad* scilicet ex termino, ex quo non habet esse ens sed ad ens, licet illud ad, vere reale sit quando fundatum est. Quod ergo aliquid possit considerari positive etiamsi non entitative realiter, proprium relationis est". P. 501 *ibid.*

Il y a, donc, une positivité entitative et une positivité relative. Celle-ci est opposée à la simple négation sans comporter en soi une réalité, une entité. "Et hoc solum voluit dicere Cajetanus cum dixit relationem rationis esse veram relationem, non veritate entitatis et formae informantis sed veritate objectivae et positivae tendentiae ad terminum. Neque Cajetanus dixit quod in relatione praedicamentali ipsum

ad, est aliquid rationis; expresse enim dicit quod vere realizatur". P. 502 *ibid.*

Nous pouvons rendre la relation non réelle en enlevant ce qui vient du fondement absolu; c'est de là en effet et pas du terme que la relation tire sa perfection propre et relative. "Illud *ad quod*, in se reale est, et in se perfectio est; respectu termini non ponit nisi respicientiam, et contra ipsum est: ergo non explicat prout sic realitatem quae sit, sed *ad quam realitatem* sit, nec respicientia ponit aliquid in termino nisi esse respectum, nec a termino accipit perfectionem, sed solum correspondentiam et correlationem; nec comparatur ad ipsum ut perfectibile ad perfectionem, sed *ut purus terminus*. In se ergo realitatem habere potest relatio, ratione fundamenti, quia ex ipso habet esse et actualitatem, omnis autem perfectio dicitur ratione alicujus esse vel actualitatis et omnis realitas aliquam existentiam respicit; per terminum autem non habet esse neque existentiam seu actualitatem sed tantum terminationem; ex ipso ergo non habet realitatem, sed ad ipsum. Et ita fundamentum est *causa* realitatis, terminus autem *conditio seu id circa quod exercetur realis oppositio* quia sine termino realis respicientia et oppositio non esset. Quare non negat S. Thomas... quod relatio ut relatio et ut exercet ad, et ut tangit terminum, realis sit, et oppositio atque distinctio ejus sit realis; sed dicimus quod realitatem hanc et esse et actualitatem et consequenter perfectionem habet, ratione fundamenti et in illo ponit id quod est. Respectu vero termini exercet hanc realitatem quam ex fundamento habet non ponendo eam in illo sed contraponendo illi aut respiciendo; et hoc est non explicare eam per ordinem ad terminum, quasi in eo ponendo, aut ab eo habendo". *J. a S. Thoma. Cursus theol.* Paris, Vivès, T. 4, p. 210-211.

De ce texte résulte nettement que, en elles mêmes et dans la ligne, dans la formalité même de la relation, les relations divines comportent une perfection. Celle-ci s'explique non eu égard au terme, mais eu égard au sujet, au fondement. Comme la personnalité est perfection, les relations qui constituent formellement les personnes divines doivent être formellement perfection.

Cajetan, F. S. de Ferrare, Capreolus ne partagent pas cette manière de voir. D'après eux, dans leur concept formel propre en tant que comportant un *ad terminum* fondé, les relations divines ni ne disent ni n'expliquent une perfection, mais seulement une altérité, un rapport: *ad aliud se habere*. "Relatio nec perfectionem, nec imperfectionem dixit, alioquin vel imperfectio esset in Deo, vel una Persona haberet aliquam perfectionem quam non haberet alia". Caj. in 1.^{am} q. 28, a 2 XIV.

Aussi sommes-nous étonnés que Jean de Saint Thomas attribue à Cajetan cette thèse: la relation de raison est vraiment relation, non veritate entitatis et formae informantis, sed veritate objectivae et *positivae tendentiae ad terminum*. Il serait bien difficile alors de refuser la positivité relative opposée à la simple négation et comportant que la relation réelle soit comme relation, une *perfection*.

Respectus ad terminum évite cette complication de la positivité relative, tout en s'opposant à la fois à la négation et à la positivité entitative de l'absolu, du non relatif. Poser que la relation est altérité, *respectus*, et non positivité, c'est nier toute composition, *même logique*, entre l'être et ses attributs qui lui ajoutent soit une négation soit une relation de pure raison; il y a de même alors distinction virtuelle incomplète mais non composition, même logique, entre Dieu et ses attributs correspondant aux propriétés transcendantes. En effet, nous ne savons de Dieu que ce que nous savons de l'être, objet de la métaphysique. La composition logique correspond à la seule distinction virtuelle complète des degrés métaphysiques de l'échelle de Porphyre. Ceux-ci sont des concepts, formalités univoques réelles, dans le rapport de *déterminable à déterminant*. Animal, en effet, est déterminé par raisonnable. Ce sont là des notions vraiment positives exigeant de soi d'être déterminées positivement du dehors d'elles mêmes par une *additio propria dicta*. Manifestement cela ne se peut ni dans le transcendantal ni dans le transcendant. Dieu ne peut pas être déterminable, *même logiquement*, puisqu'Il est l'Acte pur. L'être ne peut recevoir que du dedans, des précisions par rapport à ce qu'il comportait déjà *actualiter* confuse.

Toute composition logique de formalités: *positivités entita-*

tives, c'est à dire, dans l'ordre de l'en soi, exige comme fondement ultime, la composition réelle d'essence et d'existence.

Aussi bien J. de Saint Thomas devra-t-il montrer que la composition logique *relative* ne comporte ni déterminabilité ni imperfection. Ajouter une négation ne fait composition ni entitative logique, ni relative; ajouter une relation de raison ne fait pas composition entitative logique, mais doit faire composition relative. Ce sont là des *additiones impropriae dictae*. Les *additiones logicae propriae dictae* sont les degrés de l'échelle de Porphyre, degrés métaphysiques des êtres dans l'ordre logique de la substance sensible. Sans correspondre immédiatement à des réalités, ces formalités absolues qui se déterminent et se perfectionnent du dehors d'elles mêmes, doivent être supportées par la composition réelle d'essence et d'existence, de matière et de forme, de substance et d'accidents principes immédiats d'opérations. Purement mentale, la relation n'ajoute que ce qui est signifié comme niant une perfection et n'ayant de positivité relative que dans la représentation.

C'est cela même qu'il importe de maintenir et d'expliquer quand on s'écarte de la thèse de Cajetan.

Admettre, en outre, que la relation n'ajoute d'autre positivité que celle qui émane du fondement réel de la relation quand ce fondement est l'infini de l'être, ne peut présenter aucun inconvénient, même s'il s'agit de relations réelles, opposées et réellement distinguées par cette opposition même. La perfection de Dieu exige de soi d'être trine comme personnes dans son unicité d'existence et de nature. Cette exigence, cette raison intrinsèque à Dieu, le philosophe doit *tout à fait l'ignorer*, attendu qu'il ne peut atteindre que la cause créatrice, identique dans les trois Personnes, unique principe du fini. L'être pur est en soi toute perfection. Comment? De quelle manière? En une personnalité unique ou dans une Trinité de Personnes divines? Le mode intrinsèque de cette perfection doit échapper au philosophe dont la connaissance de Dieu n'est pas fausse sans doute, mais provisoire, non définitive. Par rapport au monde, il ne peut s'agir que de la personnalité divine sans aucune précision, pierre d'attente d'une construction théologique ultérieure.

Dans son "De veritate" q. 21 a. I ad 3.^{um} Saint Thomas écrit: "Omnis relatio realis est in genere determinato sed relationes non reales possunt circuire omne ens". Ainsi se justifie que négations et relations soient subdivisions de l'être de raison, l'absolu et le relatif étant points de vue opposés et nécessaires de l'être de raison comme de l'être réel.

Il est temps de considérer quelles sont les différentes relations de raison.

L'être de première intention: nature abstraite conçue comme une unité, l'humanité, l'homme, est appelé souvent l'universel métaphysique. Il peut s'appliquer aux choses. Mais cette unité, cette capacité d'appartenir à plusieurs, que ce soit en un sens identique (univocité), ou non identique (analogie), c'est déjà *aliquid rationis*. On parle des degrés métaphysiques des êtres, quand il s'agit de formalités distinctes entre elles non réellement, mais par une distinction de raison (distinction virtuelle complète *cum fundamento in re*) ainsi que nous l'avons exposé plus haut.

Cette négation de l'être individuel tel qu'il existe, ne comporte pourtant pas formellement de seconde intention, ni de relation de raison fondée sur cette nature abstraite. "*Relatio rationis*, caractéristique de l'universel *logique*, non est mera negatio et unitas quae convenit rei abstractae et uni." L'universel métaphysique "*existit a parte rei licet non sub illo statu precise unitatis rationis*; existit sub alio statu et hoc sufficit ut dicatur ens reale et capax existendi secundum se et absolute. Intellectus est qui facit intelligibilitatem et unitatem in rebus multiplicibus". Ce sont là des expressions familières à Saint Thomas.

C'est la *secunda intentio* qui nous fournit la première *relation de raison*, relation de genre et d'espèce dans l'ordre purement logique. C'est exclusivement en tant que présentes à l'intelligence humaine, que les choses réalisent ces appellations de classification logique. Saint Thomas s'exprime ainsi à leur propos. "Has relationes ratio *adinvenit* considerando ordinem ejus quod est in intellectu ad res quas sunt extra vel etiam ordinem intellectuum ad invicem". *De pot. Q. 7 a. 11.*

La deuxième espèce de relation de raison est attribuée non

plus à ce qui est dans l'intelligence, mais à ce qui est dans la réalité. "Intellectus intelligit in ordine ad aliud, licet illum ordinem intellectus non inveniatur sed magis ex quadam necessitate consequatur *modum* intelligendi". Ibid. Pour que l'ordre soit vraiment objectif et réel, trois conditions sont indispensables: 1°, sujet et terme réels; 2°, réellement distincts (ejusdem ad seipsum non est ordo); 3°, réellement ordonnés entre eux.

Il arrive que ni sujet ni terme ne sont réels, comme, par exemple, la droite et la gauche d'une colonne; ou encore deux événements futurs.

Il arrive que le sujet est réel, mais non le terme; ainsi un événement futur dans tel être que voici:

Il arrive qu'un être est dit identique à lui-même: relation de raison; il ne peut être deux fois lui-même. La relation entre être et non être ne pose rien ni dans l'être ni dans le non être: "Relatio quae est inter ens et non ens nihil ponit in neutro extremorum; ens non habet relationem ad non ens; non amplius non ens ad ens". *De pot. q. 7, a. 9 ad Ium.*

Une relation ne peut pas s'ajouter par une réalité nouvelle à un sujet relatif. C'est par lui-même que ce sujet est rapporté à son corrélatif. "Non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo. Relatio relationis ad quodcumque aliud, rationis est tantum". *De pot. q. 7, a. 11.*

Enfin, 3° il arrive que le terme soit ordonné réellement au sujet, tandis que le sujet n'est pas réellement ordonné au terme. "Scientia refertur ad scibile quia sciens per actum intelligibilem ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam. Ipsa vero res quae est extra animam omnino non attingitur a tali actu cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quae consequitur actum intellectus non potest esse in ea, et similis ratio est de sensu et sensibili. Licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione et propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quae patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu sed perficitur per actum virtutis sensitivae: cujus sensibile quod est extra animam omnino est expers. Similiter homo comparatur ad colum-

nam ut dexter, ratione virtutis motivae quod est in homine... Similiter nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium quae est conventio inter aliquos homines facta. Nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, sed e contrario... Actio Dei est sua substantia et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum bonum aliquod accrescit Creatori ex creaturae productione; in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam licet sit relatio realis creaturae ad ipsum sicut effectus ad causam". De pot. q. 7 a 10, cfr etiam a. II et in 5^o met. lec. 17. Cathala n.° 1.028. Dieu est ainsi réellement créateur et seigneur, la dépendance du fini à son égard étant réelle.

* * *

Il reste à aborder l'étude de la négation et de parler du néant pour ne pas dire de rien. Le non être ne peut pas changer, dit Saint Thomas, *De pot q. 3. a 2 ad 2um*. "Id quod non similiter se habet nunc et prius mutatur, supposita consistentia subjecti; alias non ens mutaretur simpliciter; quia non ens simpliciter non similiter se habet nunc et prius neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius". Le non être, le néant absolu et de droit, le néant tout court est unique, il ne peut être multiple. Peut-il être univoque et comment? Voilà la question que nous voudrions examiner ici.

Dans son "A travers la métaphysique" (page 224), le P. Valensin Aug. s'exprime ainsi: "Si l'on considère l'existence non plus selon sa manière d'être en elle même, mais abstraitement et dans sa fonction qui est d'exclure le néant, elle apparaît comme manifestement identique à elle même dans tous les cas, puisqu'elle est alors purement et simplement ce qui fait que l'être n'est pas rien. Il peut sembler étrange de passer par le néant pour définir l'être, puisque l'affirmation précédant toujours la négation, l'être se conçoit avant le néant qui, lui, ne peut se concevoir que par opposition à l'être. Il ne s'agit pas de nier cette vérité évidente. Ce que nous soutenons c'est simplement ceci: que pour arriver à un concept d'être qui puisse être

commun, la pensée use d'un détour; elle abandonne pour un temps le concept que spontanément elle a formé au contact des choses, elle le vide et se donne ainsi l'idée du néant. Idée véritable ou pseudo-idée, toujours est-il que parlant du néant, elle sait chaque fois ce qu'elle dit. Il faut ajouter: et elle dit toujours la même chose, car de quelque manière qu'on l'obtienne, par la négation du nécessaire ou par celle du contingent, le néant est toujours identique à soi. S'il est vrai qu'un néant de corps diffère d'un néant d'esprit, et un néant de créature d'un néant de Dieu, c'est que tous ces néants ne sont pas le néant lequel est nécessairement, et l'on peut dire uniquement, le néant de tout. Acculez un homme de peuple à vous définir l'être, sa dernière réponse sera que "ce n'est pas rien". Une fois en possession du concept univoque du néant, la pensée retourne à l'être... Elle en obtient alors, par rapport au néant, un autre concept bien pauvre, il est vrai, et bien abstrait, mais qui justement à cause de cela est d'une application universelle. Il faut admirer là un des stratagèmes de la pensée.

Et en note (p. 225). "Il ne suffirait pas encore de l'univocité du néant pour fonder un concept *commun* d'être, si le rapport des êtres à ce terme était lui-même divers selon les êtres. Du point de vue où on l'envisage ici, il ne l'est pas; car on n'a besoin pour définir l'être que de ce qu'il y a de négatif dans l'opposition au néant. *Quaevīs negatio stat in indivisibili.*"

"Ainsi, conclut le savant métaphysicien, le concept d'existence, rapporté à tout ce qui est, est à la fois *simpliciter diversus* (sens implicite) et *secundum quid idem* (sens explicite), ce qui revient à dire qu'il est analogue".

Dans les *Miscellanea tomista* qui voulurent bien publier notre étude: "L'abstraction et l'analogie de l'être", p. 197, nous écrivions: "Nous ne pouvons admettre cet expédient psychologique. En métaphysique la négation est négation de non être. Un néant d'humanité est univoque comme négation d'un terme univoque. Un néant de l'être considéré sans rapport aux êtres n'est ni univoque ni équivoqué; il est *unique*; l'être n'étant pas rapporté aux êtres. Le néant métaphysique de tous les

êtres possibles est nécessairement analogique, tout comme les êtres auxquels il se rapporte".

Il n'y a pas de réduction à l'univocité initiale dans chaque notion. "Qu'un genre dans l'ordre de la talité de l'être soit univoque, cela suffit pour que, psychologiquement, nous puissions connaître que l'être est nécessairement analogue". Ibid.

Nous avons eu le grand avantage et le trop rare plaisir intellectuel de rencontrer, à Lyon, notre distingué collègue, dont les publications sont bien connues en Catalogne.

Nous voudrions préciser ici le résultat en ce qui nous concerne, de ces conversations qui nous laissent un si bon souvenir. Aux amis d'au delà des Pyrénées en revient naturellement l'expression, puisque notre première réponse trop concise demandait des explications et des compléments.

Javellus, dans la q. 1^{ère}. de son commentaire du 4^{ème}. livre de la métaphysique d'Aristote (édit. Venise J. M. Bonellus 1568 p. 48, 2^{ème}. col.), exprime en ces termes la définition de l'univoque réel proprement dit: *Univocum reale est illud quod, ut comparatur suis univocatis in quantum res sunt, participatur ab illis secundum eandem rationem aeque representantem unumquodque eorum et sine ordine unius ad alterum, ut comparatur suo univoco.*"

1^o) Un premier point est indiscuté. Considère dans son unité logique et abstraite, à savoir, l'être, tout l'être, l'être, dis-je, est unique. Le concept animal considéré en soi sans rapport avec les êtres réalisant cette notion, est unique. *Univocum univocata respicit.* L'être a beau comporter un "descensus immediatus ad inferiora", l'être, en tant qu'être, conçu en son unité logique, considéré absolument et non relativement aux êtres, est unique tout autant que le concept du néant de droit.

2^o) L'univoque réel ou métaphysique se distingue de l'univoque logique en ce que le premier s'applique aux choses dans leur réalité, le second ne se rapporte qu'aux concepts en tant que se trouvant dans l'intelligence représentative. Le chien comme le lion sont vraiment des animaux en un sens identique, l'un pas plus ni moins que l'autre s'ils sont considérés simplement en tant que réalisant cette formalité. Les espèces d'un

genre, en tant que comprises dans le genre, sont identiques.

3^o) L'univoque logique se réalise lorsque *le mode* d'attribuer est identique, tandis que les sujets auxquels se rapportent les prédicats sont non identiques dans leur manière de le réaliser; ou encore quand ils sont considérés comme *primo diversa* entre eux, non comparés par un genre ou une espèce univoque.

Au chapitre 6^{ème}. du *De natura generis*, Saint Thomas écrit: "Substantiae separatae et materiales non conveniunt nisi in genere logico solum... Sunt substantiae primo perfectae genus subalternum non habentes... Attingunt materialia per naturam corporis, aliquid quod ratione corpus excedit et hoc est eis logice convenire cum substantiis separatis... Patet igitur natura primi generis substantiae, scilicet quomodo ejus communitas tantum logice accipienda est, cum nulla sit realis convenientia inter separata et materialia." Autant faut-il en dire de la quantité continue et discrète, des qualités de la première et de la troisième espèces en tant que les unes sont matérielles, les autres spirituelles; autant enfin de la différence prédiquée univoquement des espèces immédiatement supérieures, lesquelles sont donc entre elles dans le rapport de *primo diversae*. Elles n'ont réellement rien d'univoque qui leur soit commun; leur univocité n'est que logique.

L'être universalissime ne peut avoir d'univocité réelle; la chose est évidente, à cause de son caractère transcendantal. En tant qu'êtres, les choses ne peuvent réaliser l'univocité, à moins de disparaître par là même, comme multiples. L'être des différentes classes d'êtres n'est pas non plus un univoque logique. Il est attribué formellement et immédiatement —sans aucun intermédiaire possible—, à tous les modes et à toutes les différences, à toutes les espèces, à tous les genres. Tout est être; et ce, immédiatement. Les univoques ne signifient les "univoqués" que médiatement, par le moyen des genres, des espèces, des différences spécifiques. Enfin, les principes individuels échappent à leur emprise. Le transcendantal ne peut être *logiquement* univoque. "Ens non potest habere differentias sicut genus habet. Et ideo ens, genus non est sed est de omnibus communiter

praedicabile *analogice*, similiter dicendum est de aliis transcendentibus". Saint Thomas, *De nat. gen. c.I in fine*. Ce qui n'est pas genre ou espèce ne peut être univoque, d'après Saint Thomas. Pour D. Scot, au contraire, l'être n'est pas un genre, il est pourtant univoque.

4°) Et maintenant faut-il dire le néant unique? Faut-il le dire univoque? Faut-il le dire unique et univoque?

Le texte cité du P. Valensin doit, semble-t-il, amener nécessairement à cette dernière alternative. Il s'agit là, en effet, d'une univocité réelle et non d'une univocité logique, en des jugements qui s'appliquent au réel existant, jugements qui ont en vue d'exposer comment l'être commun à plusieurs êtres est analogue, c'est à dire, "secundum quid IDEM; simpliciter autem DIVERSUM".

Sans doute cette opposition au néant que réalisent au même titre et identiquement tous les êtres est une négation; ils nient le néant. Ils affirment dès lors le non néant. La négation est univoque: le néant est lui aussi univoque, puisqu'il est nié au même titre. Il est rapporté à plusieurs; il est, donc, considéré comme nié plusieurs fois: bref, il n'est pas rapporté uniquement, mais univoquement à des "*univocata*". Telle est la thèse défendue.

Nous voudrions montrer que non pas l'homme du peuple que le P. Valensin accule à dire ce que c'est que l'être, mais le penseur réfléchi devra aux mêmes titres attribuer l'unicité et l'univocité à l'être en tant que tel, à l'objet de la métaphysique, non rapporté aux êtres. Les raisons pour le faire sont identiques. Tel être que voici n'est pas l'être; pas plus que tel être que voilà; pas plus que Dieu, l'être pur, puisqu'Il est *substantiellement* distinct de l'être fini, dont il est d'ailleurs la cause adéquate.

L'être est unique; il est nié dans un sens *identique* de tous les êtres; la négation est *univoque*, l'être doit être univoque en tant que considéré en son unité logique oeuvre de l'intelligence abstractive. Il doit être *nié univoquement* de tous les êtres. Tous sont *non le tout*, et *identiquement*. Si le néant est être de raison, l'être *considéré dans son unité logique*, non rapporté du dedans aux êtres, est aussi et *ne peut être, qu'être de rai-*

son. Si l'on nie le néant du réel, il faut aussi, de tout être existant, nier l'être unique, l'être unité logique et abstraite.

Pourtant, pour que l'être soit commun ou univoque, il faut plusieurs êtres. Et dès lors il nous faut trouver, en dehors de l'univoque être, une différence positive, s'ajoutant à lui, pour constituer le tout correspondant à la *species*: genre et différence spécifique. Mais en dehors de l'être, il n'y a rien; en dehors du néant, il y a tout; ou plutôt ni l'être ni le néant qui en est la négation, n'ont, l'un, de dehors, ou l'autre, de dedans.

Comment dans ces conditions parler encore d'univoques, sinon dans un sens qui a l'air d'être bien équivoque? Les êtres auxquels on rapporte le non néant, ou la négation de l'être tout court niant tout être en dehors de lui, seront tout à fait en dehors du néant et tout à fait en dedans de l'être. C'est précisément pour cela, que même logiquement l'être dit univoque quand il est rapporté à des êtres dans l'être en tant qu'être. *A fortiori* ne peut-il être dit univoque réellement.

Il semble, donc, bien qu'il faille renoncer à l'expédient psychologique du P. Valensin pour se contenter d'affirmer que si l'être réel était univoque, il ne pourrait y avoir plusieurs êtres; que s'il était équivoque métaphysiquement, il ne serait pas l'objet de l'intelligence et nous n'en pourrions parler. Quant au néant, il est unique; l'être comme tel, est lui aussi unique; les êtres sont analogues; les néants sont analogues. Il n'y a d'univoques que dans l'ordre de la *talité* de l'être, capable nécessairement et exigeant d'ailleurs, d'être complétée du dedans de l'être et du dehors du néant pour pouvoir être *talité individuelle et existante*.

Le P. Valensin remplace le concept formé au contact des choses par un concept si pauvre: le non néant, que dans ce concept, doit s'évanouir la multiplicité et ne peut demeurer que l'unité logique de l'être ou du non néant. L'être est le non néant. Il ne peut s'agir que d'unité et non d'univocité, soit réelle, soit logique. Je ne puis plus rapporter aux choses, de l'être, un certain être pour les distinguer les unes des autres. Il y a l'être, le non néant: c'est tout ce que je puis dire. Les non néants ne sont distincts que par leur *non univocité*.

Peut-être le P. Valensin n'at-il pas voulu davantage et serait-

ce le sens de la déclaration qu'il m'a souvent répétée: "l'unité du néant me suffit, je n'ai nul besoin de son univocité". En tout cas, ce ne peut être à raison de l'opposition au néant, que, formellement, les êtres peuvent être multiples; c'est à raison de l'être qu'ils sont. Comment, du reste, s'opposer au néant peut-il être appelé une *fonction* de l'existence? C'est en lui même et par l'être qu'il est, non par sa fonction, que l'être fini n'est pas rien; pour pouvoir retourner à l'être des choses, il faut avoir conservé autre chose que la pure opposition au néant.

N. BALTHASAR.
Louvain-Belgique.

LA METAFÍSICA NEOESCOLÀSTICA

I

Crítica Spinoziana

La crítica kantiana és, per damunt de tot, racionalista. Com un adolescent, amic d'abatre contradiccions, Kant escomet la consciència humana i denuncia la indemostrabilitat d'unes idees objectives i d'un món exterior al jo. Avui, aquesta posició està superada. La vida ha obert els ulls de l'adolescent, li ha mostrat fenòmens psicològics ingrats al racionalista, però del tot innegables, i valent-se de certs estats afectius, ha bastit el pont psicològic que relliga l'ésser amb l'objecte i que distancia l'objecte substantiu del món exterior.

La Metafísica ha seguit un procés paral·lel. Ara, que aquest procés s'inicia molt abans de Kant i perdura quan ja semblen closos els capítols essencials del debat criteriològic. Spinoza fou el primer rebel que esgrimí contra la metafísica declamàtoria dels seus contemporanis, a tall d'espasa freda, una lògica no sentimental. Els termes del seu dilema són prou coneguts. "Tot allò que subsisteix, en tant que subsisteix, és absolut, diví. Perquè sinó, l'Absolut fóra impossible. Per tant, el finit és impensable con a subsistent. Tot finit, ha d'ésser pensat com una modalitat essencial de la Subsistència absoluta i no com una substància pròpiament dita". En nom de la Raó pura, Kant esmicola el pont entre l'home i Déu; en nom d'aquesta mateixa Raó, Spinoza proclamava l'absoluta immanència de Déu, i, en conseqüència, la inutilitat de la passarella dialèctica tan febrament combatuda pel crític alemany. La fórmula spinoziana s'obrí pas. Resona a l'obra mestra de Kant i sosté, encara avui, grans sectors de filosofia anticristiana. Citem, per retreure un autor d'última hora, el capítol darrer de *La Libertà*, de Piero Martinetti:

"Le contradizioni insolubili relative ai problemi della predestinazione, hanno la loro origine nel concetto antropomorfo (ed in fondo naturalistico) di un Dio personale e nella posizione contraddittoria della creazioni di essere liberi. L'affermazione, dice

il Sigwart, che Dio crea e conserva creature libere implica un'intima contradizione, perquè equivale ad affermare que la potenza di Dio è infinita e finita ad un tempo: infinita in quanto crea, finita in quanto l'essere creato è da essa indipendente. Anzi è contradizione anche solo il pensare che Dio abbia potuto produrre un essere altro da sè; non vi è altro essere che Dio ed un essere da lui sostanzialmente distinto e impensabile" (1).

Contra aquesta Crítica reacciona, temps ha, un profund moviment neoescolàstic. Qui més qui menys, tots n'estem al corrent: la felix insistència en les idees anàlogues li serveix de suport, va iniciar-lo probablement el cardenal Mercier. Les etapes més importants han estat assolides pels dominics Sertillanges i Garigou-Lagrange, pels jesuïtes Rousselot, Valensin, Charles, Maréchal i Pryzwara; i el Dr. Nicolau Balthasar li ha donat forma definitiva. El meu article té un doble objectiu: exposar, d'una manera breu i simple, les directrius d'aquesta reacció i llur evident modernitat, i suggerir en quin sentit sembla satisfactòria i en quin sentit incompleta.

II

Metafísica de l'Analogia

Qualsevol troballa metafísica, implica una originalitat psicològica. El greu edifici ontològic medieval pot llançar gosadament les sagetes vers un Absolut transcendent a l'home, perquè posseeix un inventari intel·lectual més important que el del racionalisme modern. Les classificacions de la dialèctica escolàstica, singularment en els capítols relatius a les idees, constitueixen, per als no iniciats, un laberint desorientador; però aquesta complexitat, deu de fàcils sarcasmes, respon a una gran riquesa d'anàlisi psíquic.

Per això perdura, i no pas per inèrcia, una lògica tan ridiculitzada. En canvi, les complicacions ocultistes i gnòstiques, o les combinacions lul·lianes han perdut tot atractiu, no per llur dificultat, sinó perquè al fons de totes elles hi ha un abisme de buidor

(1) La Libertà, p. 488. Milano, Lib. Ed. Lombardo, 1928.—C. W. Sigwart. Das Problem von der Freiheit, p. 68. 1839.

mental. Entre les classificacions dialèctiques que eixamplen i empenyen la Metafísica medieval, ocupa, sense cap dubte, un lloc d'honor la teoria de les idees anàlogues.

* * *

Moltes vegades s'escau que dos subjectes diversos estiguin afectats per un mateix atribut. Donem-ne tres exemples:

1. Aquest polígon de fusta és un triangle.
Aquesta escarpa de metall és un triangle.
2. Aquest home és Fidel (nom propi).
El meu ca és fidel.
3. 8 és el doble (de 4).
10 és el doble (de 5).

Els predicats de la primera parella de judicis són bescanviables. Els de la segona, no ho són: si dieu que *El meu ca és Fidel (nom propi)*, us equivoqueu; i els de la darrera ho són en cert sentit, però en cert sentit no ho són. A desgrat del seu caràcter primari, aquesta constatació no manca d'importància, car ens obliga a admetre, al costat de les idees unívokes i dels mots equívocs, una categoria que participa de les precedents, sense confondre-s'hi: les idees anàlogues.

Es *unívoca* la idea que s'aplica a diversos objectes en sentit idèntic. La idea de triangle, per exemple. En remarcar que aquest emblema vermell i petit d'una circular maçònica és un triangle, entenc dir el mateix que en afirmar que la figura traçada a la pissarra pel meu deixeble, és un triangle. Tant aquest dibuix com l'altre, són polígons closos, de tres costats, i, per tant, estrictament i plenament triangles. I d'aquí prové la bescanviabilitat dels atributs en els judicis.

L'emblema maçònic és un triangle.

La figura geomètrica és un triangle.

Hi ha idees equívokes? El neoescolasticisme clàssic —Zigliara, si us plau—, ho nega rotundament: els moderns, més amics de suggerir que de precisar, les accepten per tal d'exposar amb simetria la doctrina dels anàlegs. Certs exemples ens decan-

tarien vers els moderns. Si aquesta noble bèstia, ajeguda als meus peus, és un ca, ho serà en sentit absolutament divers que la constel·lació celestial anomenada *Canis*; no puc, impunement, baratar un ca per l'altre. Ni els estels són un gos, ni els lladrucs del meu terranova s'adirien amb la majestat de les voltes celestials. La idea de ca fóra, doncs, equívoca? No ho crec. Ens trobem, més aviat, davant *dues* idees unívokes: la de ca-animal aplicable a tota l'espècie, i la de ca-nom propi, privativa de la constel·lació, expressades per una sola paraula. Això els dóna l'aparença d'una equivocitat que, fet i fet, no va més enllà del mot. Admetre que *una* mateixa idea sigui equívoca, val tant com negar el principi d'identitat, llei fonamental del pensament.

En canvi, per a Sant Tomàs, que aprofita i desenrotlla, amb sagaç esperit arquitectònic i sense escrúpols literals, les precises troballes lògiques d'Aristòtil, existeixen indiscutiblement idees anàlogues. Ho són aquelles que s'apliquen en sentit divers, però idèntic segons quelcom: "*simpliciter diversum, sed identicum secundum quid*", escriu molt sovint el Doctor angèlic. Per exemple: la idea de *doble* incorporada a aquests dos judicis:

8 és el doble de 4.

10 és el doble de 5.

es predica, de 8 i de 10, en sentit parcialment idèntic, perquè:

8 és el doble (de 4)	} com 2 és el doble de 1
10 és el doble (de 5)	

però en part divers, perquè 8 és un doble que difereix intrínsecament de 10. Ho comprova la protesta dels atributs quan vull bescanviar-los:

8 *no* és el doble de 5.

10 *no* és el doble de 4.

Aquest excellent exemple, emprat a les ciències matemàtiques, porta ja a reflexions agudes. Sant Tomàs completa la bastida imaginativa de la seva teoria metafísica amb un altre terme manllevat a la Biologia: la idea de salut, en tant que s'aplica a l'home sa i a la Medicina, es predica en un sentit parcialment idèntic, perquè la salut de la Medicina es refereix a la salut

bàsica, posseïda per l'home, però en part divers, perquè l'home posseeix la salut mentre que el medicament la causa.

* * *

La vella teoria medieval hauria dormit, com tantes altres, al calaix de mals endreços, si alguns filòsofs catòlics no arriben a transcriure-la en termes assimilables per la consciència actual. D'entre els diversos assaigs vulgaritzadors de la tesi analògica, em sembla particularment reeixit el sistema que podríem anomenar de les idees-llavors.

La intelligència juga amb dues menes d'idees: idees-llavors i idees-cristalls. Les darreres corresponen a les unívokes: precises, retallades, sense cap virtualitat ni horitzó. En haver afirmat que això és un triangle, no cal que m'hi encaparrí més: he dit tot el que volia, dues interpretacions diverses de les meves paraules són impossibles. Però si opino que aquest advocat és bo, s'escaurà, potser, que algú repliqui: bo per a segons què, i que el propi interessat em recordi una sentència de Jesucrist: "No-més Déu és bo". Bonesa essent una idea anàloga, no pren un sentit idèntic en qualsevulla civilització, ni la mateixa intensitat en qualsevol circumstància, ni un matís igual en cada persona.

Força més difícils de manejar que les idees cristalls, aquestes idees germinals, o anàlogues, tenen l'encís d'obrir-nos horitzons illimitats i donen motiu al filòsof perquè profunditzi i contempli. ¿Hi ha res de tan misteriós al món com la petita grana, prometença real de l'arbre majestuós?

* * *

Tothom sap que el sentit d'una Metafísica depèn del que ella concedeix a la idea d'ésser. Aquells qui accepten l'equivocitat de l'ésser —tant si el redueixen a una imatge general, com si el consideren una pseudo-idea, nominal o pragmàtica—, renuncien formalment a l'Ontologia. Escèptics o empiristes, no han d'interessar-nos massa en aquest article que es proposa assenyalar els estadis d'una reconstrucció metafísica.

El Panteisme, antípoda dels susdits, advoca per la univoci-

tat de l'ésser. Expressant-ho d'una manera pintoresca, un gat és, exactament, en el mateix sentit que jo sóc o que Déu és. O dient-ho amb més elevació, l'ésser, idea-cristall, precisa i estricta com totes les altres, ens revela la identitat profunda de les coses; llur diversitat, superficial, no pot pensar-se altrament que com una manifestació modal de la immutable unitat.

Cert: els nostres sentits, la superbiosa veu de la nostra vida íntima que posa davant de tot verb un subjecte i oposa el pronom de primera persona als altres, el crit terrible de la llibertat, els imperiosos sentiments egoistes, alcen un formidable aldarull protestari contra aquesta sentència de la Filosofia. El jutge, mentrestant, somriu fredament. Allò que és, repetirà Spinoza, en tant que és, subsisteix absolutament; en tant que té límits, és pura modalitat, banal manifestació de l'infinit. I si exigim que ens diguin com s'explica aquesta *aparent* multiplicitat del món, Fichte respondrà que l'Infinit essent intel·ligència o reflexió, i Reflexió comportant la duplicitat de perspectiva entre un que reflexiona i un que es veu reflexionar, el Jo, pel mer fet d'ésser amb plenitud, posa el No-Jo (2). O bé Hegel ens donarà entenent que afirmar un color és negar els sis restants i vice-versa, i, per tant, que l'ésser és el no-ésser: no cerquem cap realitat fora del *fieri* unívoc, veritable essència de la totalitat.

El to de cada panteisme depèn de l'època i dels temperaments; però una mateixa afirmació, latent, circula sota les escoles més diverses.

Basteixen un món sense esperança, gris de monotonies més o menys científiques, naturalment enclí a un repòs vague, com les nirvàniques desolacions orientals, o a un progrés automàtic, perquè han tancat i barrat el gran balcó de l'ésser (3).

* * *

No havem d'insistir a criticar-lo. Aquesta renúncia a la pròpia personalitat, ni que sigui per fondre'ns en la divina solitud, deixa intranquil a tothom; i l'excomunió de l'ésser finit, que al

(2) En termes metafísics: l'ésser és identitat. Però ningú no és idèntic, sinó es duplica. Per tant, l'ésser màxim és dualitat suprema.

(3) Atoms, espectres: substàncies, persones. P. Miquel d'Esplugues. CRITERION, núm. 12.

capdavall és el primer que coneixem i que no enclou cap contradicció formal, no es llança sense angúnia. ¿Qui s'acolliria al panteisme si una altra solució fos possible? Però la severa objecció de la incompatibilitat del finit amb l'infinit, gravita sobre el pensament metafísic, poc amic de metàfores i de convenis diplomàtics.

Examinem, ara, bo i negligint detalls complementaris, la solució escolàstica. La idea de l'ésser, pertany al grup d'idees anàlogues. Per aclarir-ho, en lloc d'enfocar la qüestió des d'un punt de vista exclusivament metafísic, esguardem-la provisionalment amb esperit psicològic. Veurem, llavors, que és *ésser* tot el que pot donar naixença a una afirmació. Davant de l'ésser —de qualsevol ésser—, la intelligència pot afirmar. Això *és*, dirà de bell antuvi; i després arrodonirà l'afirmació expressant quina mena d'objecte és.

L'ésser constitueix, com si diguéssim, una afirmació realitzada, que ressona dins l'afirmació psicològica, l'acte propi de la intelligència.

Però una afirmació realitzada ha d'afirmar quelcom, ha de posseir un contingut o essència. Suposem que el contingut sigui una flor: la idea de flor, ressò de l'afirmació ontològica —vull dir, de la flor real—, ens dirà que allò *és* i que *és una flor*. Si l'objecte és un ocell, poso per cas, la idea ens dirà que *és*, però advertint-nos de la diversitat del seu contingut.

Posem ara, davant per davant, aquests dos judicis:

La flor *és*.

L'ocell *és*.

Evidentment, la idea d'ésser ve atribuïda a la flor i a l'ocell amb un sentit en part idèntic, perquè

La flor <i>és</i>	} una afirmació realitzada.
L'ocell <i>és</i>	

Però fóra injust de pretendre que aquest sentit sigui totalment idèntic: en part és divers, car:

La flor és l'afirmació d'un contingut flor.

L'ocell és l'afirmació d'un contingut ocell.

Conseqüència: l'analogia de l'ésser. Tots els éssers semblen

unívocs, en tant que realitzen una afirmació; tots, però, són diversos, en tant que el contingut de cada afirmació varia, almenys numèricament, en cadascun dels éssers reals o possibles.

* * *

Perllongant aquesta concepció fins a la Divinitat, deixant que la idea-llavor produeixi son fruit més bell, Déu serà l'afirmació absoluta, mentre que els finits són afirmacions limitades. Déu té, com contingut, l'existir plenament, i, per tant, en cert sentit, manca de contingut; no per defecte, sinó per excés. Seguint el joc instructiu d'encarar els dos judicis, veurem que

Déu és l'Afirmació realitzada,
El finit és tal afirmació realitzada.

L'analogia subsisteix, més aguda que mai, car si bé és veritat que Déu i el finit coincideixen en tant que afirmacions, difereixen en tant que un afirma absolutament i l'altre es redueix a afirmar una *talitat determinada*.

* * *

Supera aquesta posició la dificultat panteista? Plantejant-la en termes adaptats a les nostres explicacions, el panteista dirà: Si l'afirmació absoluta és real, el finit esdevé impossible, car aquesta nova afirmació afegiria quelcom a l'afirmació absoluta, i, per tant, Déu ja no fóra absolut, sinó limitat.

Heus aquí l'hora de Sant Tomàs. Cal gaudir de tot l'atreuïment intel·lectualista del màxim Doctor medieval i haver diluït fins a l'últim residu imaginatiu per respondre com ell gosa.

El concepte vulgar de Déu —aquest Déu extrínsec, situat fora del món, que ens persegueix, ens atrapa, passa mal-decaps—, ha arrelat tan fortament a certes fantasies, que costa un esforç dolorós assolir el nivell de la dialèctica pura i argumentar glacialment, superant les categories sensibles d'espai i temps. L'experiència ens demostra com és difícil de donar entenent els termes no espaials als enteniments deformats per la retòrica o la geometria, i nombrosos filòsofs actuals, degut pot-

ser a la formació científica de llur batxillerat, no depassen aquest pla, que anomenariem astral si no ens requés d'emprar un mot car als hindús i als teosofistes.

Pel als qui han ultrapassat els exemples de certs devocionaris semiherètics, les arbitriietats de la imatgeria poètica i la dèria esquemàtica, aquest salt heroic del Pensador medieval, representa un moment decisiu en la història del pensament humà.

Sant Tomàs, defensor acèrrim dels furs de la intelligència, afirma que l'ordre real de l'ésser ha de constituir una aplicació eficaç de la dialèctica de l'ésser possible. No es tracta pas d'un ontologisme. Que vos penseu ésser ric, no vol pas dir que ho sigueu. Però si vós sabeu que ésser ric *és* posseir *x pessetes*, resulta impossible que ho esdevingueu sense posseir-les, perquè ara us moveu dins l'ordre de la definició, o sigui, dins l'ordre de l'ésser.

Semblantment, si vós veieu clar que l'ésser finit, en tant que ésser, no afegeix res a l'ésser infinit, haveu de tenir com a cert, que l'ésser finit com a ésser real, no afegirà tampoc res a l'Infinit.

En l'ordre del pensament, mentre les afirmacions són limitades, no enriqueixen, poc ni molt, l'afirmació absoluta. Potser objectareu que l'expliciten. L'expliciten per a mi i per a vós, que no sou capaç d'afirmar absolutament, ni en l'ordre intel·lectual ni en el volitiu, perquè tant la nostra intelligència com la nostra voluntat són finides. Però si fóssim capaços d'afirmar absolutament o de penetrar totes les intimitats d'aquesta afirmació absoluta, fins hi trobaríem les possibles afirmacions limitades. No solament cal dir que l'afirmació absoluta equival a totes les afirmacions limitades; cal sostenir que les enclou eminentment, i això, que per a mi ja és clar, per a un enteniment idèntic a l'afirmació absoluta, fóra la mateixa evidència.

Doncs bé: de la mateixa manera que una afirmació absoluta pensada *enclou* tota afirmació limitada, l'afirmació absoluta real, Déu, enclou i penetra tota afirmació relativa, real o possible. Ni el possible, ni el real afegeixen res a Déu, ni creen cap conflicte dins la unificació entitativa del metafísic. I, no obstant, l'afirmació limitada real no és Déu, perquè és una essència

amb contingut, mentre que l'essència divina té per contingut existir sense límits, i, per tant, no posseir una essència en el sentit estricte de la paraula (4).

Heus aquí les conseqüències de l'analogia. Ésser no és una idea-cristall, aplicable com un casquet a totes les testes, ans una idea-llavor que ens suggereix vagament tan tost com la conquerim per primera vegada, la possibilitat d'aplicar-la, en sentit en part idèntic i en part divers, a miríades d'éssers reals o possibles, i de predicar-la també, d'una manera triomfalment superadora —d'una manera pleníssima, com diu Sant Tomàs—, de l'Ésser absolut.

(4) Els neo-escolàstics, amb el daler lloable de refutar l'adversari més temible, no han parat durant els vint anys darrers, d'estudiar la crítica kantiana de les proves de l'existència de Déu.

Totes les etapes del camí recorregut per Kant, des que l'any 1763 publicava l'opuscle titulat "L'únic argument utilitzable per bastir una demostració de l'existència Divina", han estat curosament revisades i finament contradites pels conreadors de la nostra filosofia. Ara mateix, el centenari de Kant ha donat avinentesa per tractar aquest tema brillant i inexhaurible.

Voldria només subratllar que la crítica del filòsof de Königsberg no es redueix a maltractar les proves de l'existència de Déu—amb una argumentació absolutament depassada—sinó que malda també per explicar el fet que tots els homes tinguem la idea de Déu. Car, per a Kant, les proves han vingut després de la idea, i no la idea després de les proves.

L'explicació es redueix al següent: nosaltres posseïm una facultat (la raó) de posar els objectes en absolut, o sigui d'afirmar-los com si fossin independents de l'experiència. La raó ens porta, doncs, a Déu per dues vies. Primer, la dèria de posar els objectes en absolut la mena a relacionar-los idealment amb tots els predicats possibles, àdhuc amb aquells que imagina pensables fora de l'ordre experimental. I així pervé a la idea d'una totalitat del possible, d'una suma absoluta de possibilitat, idea que personalitzada mitjançant un joc dialèctic, esdevé la idea de Déu.

Segon camí: l'experiència li dona els objectes condicionats per la llei de la causalitat empírica. Això porta al pensament d'un incondicionat. Però aquest ha d'ésser etern i total. I retrobem la idea de Déu. (Crítica de la R. P. Dial. trans. II, cap. 3).

Tot això és molt enginyós, té una deliciosa serietat de laboratori germànic i de tesi doctoral. Admetent-ho, hom explica àgilment l'origen psicològic de totes les proves de l'existència Divina.

Però d'on prové a la raó aquest daler de posar els objectes en absolut? o dit en altra forma: allò que no és en si pot pensar-se com essent? I d'altra banda: la idea de Déu coincideix amb la de totalitat? o és més aviat analògicament superadora? Són preguntes l'estudi de les quals m'atreveixo a recomanar al neo-kantisme hodiern, per tal com semblen tan interessants, almenys, com el descobrir quin va ésser el verdader Kant (der eigentliche Kant).

Aquest primer triomf de l'analogia inunda de fredes, però victorioses resplendors, tota la filosofia escolàstica. La teoria de la substància i els accidents, les tesis de la matèria i de la forma, deriven talment d'aquest analogisme bàsic, que un esperit sarcàstic ha pogut comparar el tomisme a una comèdia en tres actes (existència, forma i accidents), i afegir que a l'acte primer ja es preveu el desenllaç. Negligim la ironia: hi batega una veritat impressionant. El tomisme no renyirà amb ningú per qüestions secundàries. No radica pas la seva essència a admetre tres facultats o a defensar-ne quatre, a sostenir la primàcia del judici pràctic o la de l'acte de decisió, i encara menys a reviscolar tesis de física medievals, picabaralles molieresques. Però no pot renunciar a la tesi de l'analogia, fonament de la seva Metafísica i possibilitat de sintetitzar el saber modern.

III

Modernitat i tradició d'aquesta Metafísica

La majoria de ciències i d'ambicions modernes han estat engendrades per les velles i subconscients idees anàlogues. Deixant de banda les matemàtiques superiors, que reposen evidentment en conceptes anàlegs, i les ciències físiques, la direcció Einsteniana de les quals no s'explica fàcilment amb idees unívokes, diguem quatre mots de la Psicologia i la Pedagogia.

La Psicologia es distingeix, avui, pel seu respecte al pròxim. No pretenem constituir la psicologia de l'home normal començant per declarar-nos normals a nosaltres mateixos. "Pendant des années —escriu el P. Janet dins una obra recent—, les psychologes ne pouvaient rien comprendre non seulement à la différence des peuples, mais à la différence des maladies mentales, à la différence de l'enfant et de l'adulte et, aujourd'hui, nous arrivons à une petite découverte, qui est bien petite et bien simple: nous arrivons avec infiniment de peine à comprendre qu'un indigène d'une île sauvage ne soit pas identique à un homme civilisé et qu'un petit enfant de cinq ans ne soit pas pareil à un homme de quarante ans. Il a fallu plu-

sieurs siècles d'études pour découvrir cela" (5). El procediment per a descobrir-ho i per llevar-ne profit, ha estat el mètode analògic. A través de la conducta (Behavior) d'aquell infant o d'aquell animaló, comprenc que els meus actes psíquics són en part semblants i en part diversos als d'ell, i arribo a fer-me'n un concepte més i més precís, però sempre anàleg. Sant Tomàs ja havia emprat un procediment semblant quan deia que els homes pensem l'esperit negant imperfeccions de l'ésser corporal, i que l'àngel pensa la matèria sostraiant perfeccions a l'ésser espiritual.

Els mateixos camins segueix, si fa no fa, la Pedagogia. Avui hom cerca, entre les idees de l'infant, la idea-germen que conté anològicament, en brut, com si diguéssim, les idees més abstractes o més generals a què volem enlairar-lo. En això, i en una coneixença analògica de les condicions vitals i psíquiques de l'infant, es fonamenten les diverses escoles modernes: l'escola intuïtiva, l'escola activa, el boy-scoutisme, etc. En principis parells recolza la Biologia, sobretot ço que fa referència als mitjans de cultiu.

Si la Psicologia i l'educació modernes reposen en l'analogisme, en elles ha d'inspirar-se la Història i descansarà la Política. De fet, si alguna diferència hi ha entre la concepció imperialista propugnada amb talent innegable per Ortega i Gasset dins *España invertebrada*, i la dels seus contradictors radicala que per a l'Ortega, el poble imperial en té prou amb exercir l'imperialisme a base d'un *ideal* comú, que sintetitzi tots els ideals particulars, mentre que els seus adversaris recorden, com qui posa una nota marginal, que el poble imperialista ha de posseir una fina coneixença analògica de cadascun dels pobles que vol fer marxar vers l'ideal comú. Si un dia —que augurem pròxim—, ambdues concepcions s'enllacen, Espanya posseirà a més d'una finalitat analògica, una psicologia analògica, i la plasmació estatal d'aquest moment, omplint de cordialitat tots els àmbits del país, produirà uns resultats difícilment superables.

* * *

(5) L'Evolution de la mémoire. I, p. 39. Paris, A. Chahine, 1928.

Un deure de lleialtat i de gratitud sobrenatural ens obliga a constatar que els elements d'aquesta genial construcció tomista i del seu ressorgiment neoescolàstic, han estat proporcionats per la Bíblia. Les nocions d'idea-llavor, d'idea-ferment, tan freqüents a l'Evangeli, són ja indicades a les primeres pàgines del Gènesi; la concepció d'un món estructurat com una jerarquia coronada per l'absoluta afirmació ontològica empena tots els llibres sagrats (6), i mai no ha estat millor expressada que en la frase "Jo sóc aquell qui sóc", o en l'explícita declaració de Jesu-Crist "Abans que Abraham fos, Jo sóc"; la psicologia i pedagogia analògiques són practicades pels autors inspirats, i especialment per Jesús, amb una perfecció incomparable: i és política analògica per excel·lència, la política de l'Església catòlica, ja explícita i viscuda en l'Evangeli de Sant Joan o en els Actes dels Apòstols.

De vegades sentim a dir que "no hi pot haver una filosofia cristiana en sentit estricte, sinó que són cristianes totes aquelles filosofies que estan d'acord amb l'Evangeli". En realitat, hi ha una filosofia cristiana, la qual deu els seus millors tresors a la revelació i els comunica al pensament modern: molts d'aquests tresors *podien* ésser conquistats per la raó humana: de fet, però, no ho han estat fins que el Mestre diví ens els ha posat a les mans.

IV

Crítica de l'Ontologia neoescolàstica

Quatre mots, ben sospesats, sobre les fallides d'aquesta Ontologia. Començo per dir que hi estic completament d'acord. El principi d'identitat posseeix una vàlua absoluta: la idea d'ésser és anàloga i Déu, l'Ésser suprem. Més encara: una afirmació ontològica limitada no afegeix res a l'Afirmació absoluta, ni en l'ordre possible, ni en l'ordre real.

D'acord. La Metafísica escolàstica posa en retirada el pan-teisme racionalista i assoleix una perfecta cohesió interior. Ens n'havem de felicitar, com a catòlics i com a tècnics.

(6) N. Balthasar. *Le Panthéisme réaliste et sa critique métaphysique*. CRIT. 8. p. 27.

Ara, el lector vulgar, que potser no ha comprès tots els matisos de la nostra exposició, però que posseeix el terrible sentit comú de les nostres latituds, ens presentaria, si gosés, la següent dificultat: "No em convenceu. L'ésser real, com a ésser, no afegeix res a Déu, perquè com a ésser és una possibilitat realitzada, i el possible res no afegeix a l'afirmació absoluta. Però l'ésser real, com a real, s'oposa al possible, pertany a un ordre diferent. No m'ho diu la intel·ligència dialèctica, però m'ho certifica la consciència que *topa* amb el no-jo com a real i en canvi, se l'incorpora dolçament com a ésser possible o com a possible realitzat. La realitat com a tal no és expressable en termes entitatius. Aquest ordre real, volem dir que no afegeix res a l'Afirmació absoluta?"

No hi afegeix res, perquè l'Afirmació absoluta és *també* l'absoluta Realitat. Però l'objecció, candorosa com profunda, d'aquest bon home que el filòsof anomena vulgar, ens mostra que la nostra intel·ligència té dues maneres de funcionar: copsa el real i el possible dins la calma solemne de les idees pures, però reconeix *també*, per una consciència vital, que l'objecte real afegeix quelcom a la idea pura.

El mot ésser té, generalment, un sentit abstracte. La consciència afectiva d'expressió, a través de la qual el món de les definicions comunica amb el món objectiu, no pertany a l'ordre de les idees abstractes, sinó a la consciència vital il·luminada per la intel·ligència. Quan jo dic "allò és" o "Allò és un llibre", expresso l'objecte en termes entitatius: que l'objecte sigui real, no m'ho diuen, però, aquests termes. En l'expressió "jo sóc", per exemple, hi ha molt més que la simple afirmació entitativa: hi ha una consciència de profunda i substancial vitalitat, inexpressable a còpia de definicions, i que dona al mot ésser un sentit ben especial.

La posició de Suárez, completament errònia en tant que nega valor absolut a la metafísica tomista, és d'una modernitat desconcertant quan postula, al costat de la Metafísica de la intel·ligència abstracta, una Ontologia de la consciència intel·lectual. Intimament unides, però diverses, aquestes dues branques constituïran la Filosofia cristiana de l'avenir i accentuaran el caràcter vital de la nostra Ètica: no és moral l'home qui coneix

el deure, sinó aquell qui l'incorpora a la vida: "No tots els qui diuen "Senyor, Senyor" entraran al regne dels cels, sinó aquell qui compleixi la voluntat del Pare celestial". Quan aquesta Filosofia, que avui és un anhel, esdevingui un fet, començarem a endevinar les pregoneses de la triple afirmació: "Jo sóc el Camí, la Veritat i la Vida".

J. TUSQUETS, PVRE.

ORIENTACIÓN DOCTRINAL DEL CARDENAL MERCIER (*)

El pensamiento del Cardenal Mercier se contiene sustancialmente en sus obras filosóficas — tratados sistemáticos y artículos de Revista — que, traducidas a la mayor parte de los idiomas cultos, se hallan en la circulación universal, bajo el nombre de doctrina, escuela o dirección neo-escolástica.

Pero no es mi ánimo referirme precisamente a ella, cuando me propongo desentrañar la ideología del Cardenal Mercier. El propio Cardenal nos advierte (1) que “más de una vez ha sido invitado a exponer en algunas páginas sucintas lo que es la filosofía neo-escolástica, y en qué se diferencia de la Escolástica medieval, por una parte, y de la filosofía llamada moderna, por otra”. “Pero esta exposición —añade—, es imposible de hacerse, y faltaríamos al espíritu de nuestra obra si cediéramos a la tentación de intentarlo... La obra esencial de la Escuela debe ser viva: es método, espíritu, más que doctrina.”

¿En qué consiste, pues, esta actividad espiritual en que cifra el propio Cardenal la esencia de su pensamiento?

§ I. — LA CRISIS DE LA “CONCIENCIA MODERNA”

Toda la vida del Cardenal Mercier se halla dominada por una idea capital: la reintegración de la cultura moderna al gran cauce de la ideología tradicional; la restauración de esta ideología tradicional al calor de las preocupaciones vitales que constituyen las características de la llamada *conciencia moderna*. A definir estas características dedica Mercier, siendo ya Cardenal, un importante Discurso pronunciado ante el Colegio de Abogados de Amberes, el 24 de abril de 1908. El conferenciante se propone “remontar a los orígenes del *Gulf-Stream* de nuestra sociedad moderna, analizar la corriente que derrama sobre nuestra generación; mostrar hasta dónde se extiende la capa bienhechora de sus aguas tibias y azules, y señalar a vuestra atención los peligros que hacen correr a la sociedad sus glaciales orillas” (2).

(*) Del libro, próximo a publicarse: *El Cardenal Mercier*.

(1) *O. P.*, II, 52.

(2) *La conscience moderne*. (*O. P.*, t. II, p. 6).

Analizando, pues, el contenido de la llamada *conciencia moderna*, o sea las ideas que dominan en nuestra intelectualidad, y cuya repercusión en la sociedad es más viva, "yo distingo —dice—, dos elementos o *datos* de un vasto problema por resolver. Advierto, en primer lugar, el método experimental, las generalizaciones que permite la aplicación de las matemáticas y de la mecánica a las cosas de la Naturaleza, y el culto universal por las ciencias de la Naturaleza suscitado por estos métodos. Advierto, en segundo lugar, ciertas aspiraciones profundas, incoercibles, hacia un ideal moral y social. Algunos espíritus superficiales han tratado de identificar estos dos datos, pero su irreductibilidad a una medida común aparece de día en día más clara, y ella ha planteado, implícitamente en todos, explícitamente en algunos, el problema de su conciliación" (3).

Decía, pues, el Cardenal Mercier (4) que "el primer dato de la conciencia moderna es seguramente el culto de la ciencia. Este primer carácter no puede ofrecer duda alguna. No quiere esto decir que la ciencia sea de hoy; siempre ha aspirado el hombre a conocer; tendría que mentir a su naturaleza para contentarse con la ignorancia. Pero la ciencia presenta, desde hace tres siglos, caracteres desconocidos en la antigua cultura. No me refiero tanto a las ventajas prácticas logradas por la humanidad con el desarrollo de las ciencias de la Naturaleza... y que les han granjeado la gratitud y la simpatía populares; hablo, sobre todo, de la admiración que la intelectualidad más selecta profesa hoy por la ciencia en sí misma".

Ahora bien: "yo veo sobre todo —prosigue el Cardenal (5)— en la ciencia moderna... dos caracteres distintivos: su método *experimental* confiere a sus conclusiones una estabilidad desconocida en otro tiempo, y estas conclusiones tienden a hacerse *cada día más generales*. Su método, en primer lugar, es *experimental*: quiere esto decir que antaño se observaba, se consignaba el hecho real... al paso que hoy se *experimenta*, es decir, se provocan artificialmente observaciones, en las condiciones determinadas por el propio experimentador cuando quiere comprobar una interpretación de los fenómenos observados: entonces

(3) *Ibidem*, pp. 7 y 8.

(4) *Ibidem*, pp. 9 y 10.

(5) *Ibidem*, p. 10 a 13.

la verdadera conexión entre estos fenómenos será descubierta; quien quiera renovar los experimentos podrá hacerlo; y de esa manera el sabio llega a conclusiones que considera como definitivas". A éste se agrega "un segundo carácter de la ciencia moderna que le atrae entusiastas, si bien esta vez peligrosas simpatías... Toda acción de las fuerzas de la naturaleza corporal se acompaña de un fenómeno motor. Por lo tanto, todas sus fuerzas presentan un aspecto mecánico en virtud del cual se puede intentar la aplicación a ellas de algunas leyes generales de la mecánica, por ejemplo, de la ley de conservación de la energía, de la ley de equivalencia de las varias formas de energía en el Universo".

En el fondo, no obstante, esta magna unificación de las fuerzas naturales no se intenta en la ciencia moderna sin echar en olvido la heterogeneidad que con la mayor evidencia la propia experiencia acusa, y que queda de esa manera relegada a un dominio extra-científico, con la consiguiente escisión intelectual en el espectador. Esta escisión llega a ser aún mucho más honda a favor de otro movimiento también característico del pensamiento moderno —y cuyas varias modalidades engloba el Cardenal, haciendo el que llama "balance de la filosofía en el siglo xix"— bajo la denominación de *positivismo fenomenista*, designado también con el vago nombre de *idealismo*. La influencia de Hume —dice (6)—, el positivismo de Augusto Comte, el criticismo de Kant fueron sus causas iniciales; una interpretación errónea de los maravillosos progresos realizados por las ciencias de observación, la probada insuficiencia de la psicología cartesiana —la única forma de espiritualidad conocida del mundo sabio—, con sus causas coadyuvantes. Semejante ideología, puramente negativa a despecho de su rótulo *positivista*, consiste sencillamente en limitar (*criticismo*) la capacidad cognoscitiva del hombre a los simples hechos (*positivismo*), apariencias (*fenomenismo*) o inmanentes estados de conciencia (*idealismo*), negándosela en absoluto para todo linaje de "cosas en sí" o transcendentales (*agnosticismo*), reservadas por lo mismo a un modo de pensar extra-científico y aun extra-cognoscitivo (*metafísica*).

(6) *Le bilan philosophique du XIX siècle* (en la *Revue Néo-Scholastique*, t. VII, 1900, p. 17).

Tal es el balance de la "conciencia moderna" en orden a aquel de sus aspectos —el del conocimiento científico—, que el Cardenal Mercier presenta como la primera de sus características. Pero —como también advierte el propio Cardenal (7)— si es verdad que "tenemos la curiosidad de conocer el *cómo* de los hechos exteriores", no es menos cierto que "se dan en nosotros hechos interiores, más inmediatamente ciertos que los fenómenos de la Naturaleza y perceptibles únicamente por la conciencia del sujeto en que residen; entre estos hechos, existe uno que se señala a la atención de todos: un ideal de perfección moral que, sin nosotros y aun a pesar de nosotros, se impone a nosotros, en tal forma, que nadie puede eximirse de admirarlo y amarlo".

¿Cómo se enlaza este ideal en la conciencia moderna con el del conocimiento científico antes consignado?

Para Descartes, en la aurora de la moderna filosofía (8), "filosofar es sencillamente juzgar, es conocer, ni más ni menos". Conocer, ante todo, la rigurosa mecánica de los fenómenos naturales; conocer, asimismo, la tumultuosa agitación de las pasiones humanas como simple espectador de las mismas, bien convencido de que "basta juzgar bien para obrar bien; y juzgar del mejor modo posible, para obrar lo mejor posible, esto es, para adquirir todas las virtudes". Descartes, pues, parece suprimir el problema moral, en fuerza de intelectualizar la naturaleza y la vida humana.

En la cumbre a doble vertiente de la conciencia moderna aparece Kant, en quien los dos problemas precitados adquieren el debido relieve (9). "Dos cosas —nos dice al final de su *Crítica de la Razón práctica*—, dos cosas llenan al alma de una admiración y de un respeto renacientes y crecientes a medida que el pensamiento sobre ellas medita: el cielo estrellado por encima de nosotros y la ley moral en nuestro propio interior." Pero al tratar de explicarse y de comprender ambos magníficos espectáculos, el filósofo de Königsberg introduce en sus respectivas soluciones una radical bifurcación. El espectáculo

(7) *La conscience moderne*. (O. P., II, 17).

(8) *O. P.*, IV, 6.

(9) *La conscience moderne*. (O. P., II, 19 y 26).

de la Naturaleza logra una relativa explicación—bien que basada en síntesis apriorísticas y en el fondo meramente subjetivas—en la certeza de las ciencias físicas y matemáticas; pero su transcendencia definitiva y absoluta llamada “metafísica” carece de justificación posible ante la Razón teórica. En cuanto al espectáculo de nuestra propia vida interior, culminante en el sentimiento del deber o “imperativo categórico”, su última palabra se halla en nosotros mismos, y sólo por la vía de la razón práctica puede conducirnos a la creencia, no a la ciencia, de realidades metafísicas — la libertad, la inmortalidad del alma, Dios — ignoradas de la Razón pura, pero postuladas por la conciencia moral.

Después de Kant, el divorcio del conocimiento teórico y de la vida práctica del hombre ha continuado y aun se ha acentuado, dentro de la “conciencia moderna”, en muy variadas direcciones, hasta estos últimos tiempos en que parece resolverse en favor de la unidad; pero esta vez a expensas de los fueros de la inteligencia y de la especulación, diluidos en un vago dinamismo vital e inmanente, postergados a supuestas exigencias de la acción y penetraciones de la intuición, o traducidos en términos de pragmatismo y de voluntarismo: “un fin utilitario ha sustituido al conocimiento objetivo de la verdad” (10). “Toda verdad ha llegado a ser movediza. No hay nada de adquirido, definitivamente adquirido ni en ciencia ni en filosofía; ninguna cuestión terminada. La verdad es *vida*, y la vida es, por definición, lo que se halla perpetuamente en *movimiento*; la vida es *crecimiento* más que término; realiza progresos, más que logra resultados. La filosofía es, por naturaleza, invención y reinventción perpetuas”.

Tales intentos de solución de los problemas de la conciencia, ¿pueden satisfacer las aspiraciones integrales de una filosofía crítica? ¿No producen más bien la impresión de generosas pero frustradas tentativas, en su afán de mutilar por cada lado o de divorciar por ambas funciones mentales perfectamente caracterizadas y aun irreductibles, pero coincidentes en su común raigambre en el alma humana, ávida de objetividad?

(10) O. P., IV, 15; II, 44.

"Evidentemente — dice el Cardenal (11) — era preciso *distinguir* el problema científico y el problema moral. Pero Kant no se contentó con distinguirlos, sino que llegó a *separarlos* y creyó poder y deber colocar entre las conclusiones de la razón especulativa, encargada de legitimar la ciencia, y las conclusiones — que para él no son más que aspiraciones — del orden moral, un muro infranqueable. Ahora bien, ¿es legítima semejante separación? ¿Qué es una moral teóricamente injustificable? ¿Qué es una filosofía sin metafísica?" (12).

"Yo comprendo — prosigue el Cardenal (13) — que el animal obedezca a sus impulsos: carece de capacidad para contrastarlos. Pero el hombre se halla dotado del poder de reflexionar. ¿Le prohibiréis aplicar su reflexión a la significación de sus propios instintos? Ahora bien, cuando el hombre cede en su conciencia a la presión de un sentimiento, este sentimiento ¿es en el fondo otra cosa más que un impulso *ciego*? ¿Resiste, por el contrario, al examen de una conciencia ilustrada? Si tal sentimiento es *ciego*, ¿por qué tengo yo el *deber* de someterme a él?... Si, por el contrario, dicho sentimiento es acreedor al respeto de una conciencia *ilustrada*, quiere decir que se inspira en normas concebidas o percibidas por la inteligencia, y que por lo tanto, la misma obligación moral tiene su raíz en la razón especulativa". ¿Qué raíz es ésta? Sencillamente, una *relación de objetividad* que se halla en el fondo de todo conocimiento propiamente dicho, incluso bajo su forma primordial o espontánea, y que la reflexión crítica no hace más que poner de manifiesto. "En cualquiera de las esferas del saber (teórico y práctico, científico o metafísico y moral) la crítica se aplica a mostrar que la necesidad de aquella relación, que es la materia elemental de la ciencia, no depende de la constitución del sujeto que la formula, sino que se revela anterior a toda percepción, dominando al sujeto, imponiéndose a su asentimiento y así *motivando objetivamente* la certeza del pensamiento".

Aun declarándose fracasado el pensamiento filosófico en esta tarea justificadora de nuestra mentalidad espontánea, "¿es ve-

(11) *La conscience moderne*. (O. P., III, 43).

(12) *Le bilan*, etc. (R. Néo-Sc., 1900, p. 316).

(13) *La conscience moderne*. (O. P., II, 53 y 55).

rosímil — se pregunta el Cardenal (14) — que la razón humana renuncie definitivamente a saber cuál es la naturaleza de los seres que nuestros sentidos observan, cuál es su primer origen y su último fin?" El Kantismo (15) — añade— "ha pronunciado el divorcio entre la ciencia y el sentimiento del deber, entre una ciencia que no es verdadera y una verdad que no es científica, según la ingeniosa expresión de Secretan. Pero la ley de nuestra actividad intelectual es la unidad. Mientras dure una dualidad de elementos en el campo de la conciencia, el espíritu se halla como desgarrado por la duda y la duda le obliga a buscar la unificación de sus pensamientos. De ahí este hecho universal de la historia: el escepticismo no es jamás absoluto. A una desconfianza sistemática de la razón reflexiva, va siempre unida una certeza espontánea que concede al hombre una tranquilidad relativa en la conducta práctica o moral de su vida. El agnosticismo tropieza, pues, en la naturaleza espontánea del hombre con una barrera infranqueable, y hoy, como en ninguna otra época de la Historia, no puede alardear de haber desterrado de la conciencia las preocupaciones metafísicas, morales y religiosas".

"Por eso — concluye el Cardenal, haciendo el análisis de la "conciencia moderna" (16) — en ese amplio *Gulf-Stream* cuyos orígenes remontan al siglo de Galileo y al cual cada generación ha venido desde entonces aportando generosamente su caudal, habéis podido discernir, en su interior, las aguas azules, bienhechoramente tibias, de la ciencia experimental; pero las capas profundas de la corriente son frías — tales las concepciones mecánicas de una inteligencia sin corazón — y también lo son las orillas, por las que discurren las aguas de la ciencia separadas de las ondas de la moral". ¿Qué hacer ante semejante crisis del pensamiento moderno? ¿Cómo remediar el innegable malestar producido por aquel irreductible dualismo?

Mediante un retorno a la unidad. Así se titula — *Vers l'unité*—, otro discurso pronunciado por el propio Cardenal, siendo Presidente de la Real Academia de Bélgica, y Director de su

(14) *Le bilan*, etc. (*R. Néo-Sc.*, 1900, p. 23).

(15) *Ibidem*, p. 27.

(16) *Ibidem*, p. 56.

clase de Ciencias Morales y Políticas, en solemne sesión presidida por S. M. el Rey Alberto, en 7 de mayo de 1913.

"Hay en nosotros — dice, haciéndose eco de las consideraciones anteriores (17) — dos pensamientos que se superponen: el uno espontáneo, el otro reflexivo. Pero el segundo tiene por materia y objeto el contenido del primero, y por lo tanto, sólo agotándolo puede quedar satisfecho. El sentido común, expresión del pensar espontáneo, juzga de los problemas de la vida en primera instancia; pero no es juez de apelación, sino más bien juzgado por el pensamiento filosófico. Este, no obstante, al ejercer su función fiscalizadora y crítica, debe cuidarse muy mucho de no mutilar la realidad, de no limitar su investigación al yo pensante o a un fragmento o aspecto del mundo, sino de abarcar la totalidad del ser que nuestra actividad directa es capaz de alcanzar." "De ahí — prosigue — la doble tarea a que el filósofo se sentirá obligado. Ante todo, descompondrá el dato de la espontaneidad porque, llamado a abstraer e incapaz de sustraer a su naturaleza y a las leyes que le impone, debe, de grado o por fuerza, iniciar su labor por el análisis. Pero, cuando esta labor analítica se halle terminada, el filósofo recompondrá. No hay filosofía sin síntesis. No hay filosofía acabada, sin síntesis integral. Porque la unidad no es solamente, desde el punto de vista estético, el sello de la grandeza, el índice revelador del orden; es también la condición de estabilidad, la ley esencial del equilibrio y de la duración". "Así, pues — termina diciendo el disertante (18), — en el reino de la filosofía la unidad es la ley, pero el cetro no puede pertenecer más que a la inteligencia".

Tal es la condición fundamental del pensamiento filosófico. Distinción sin confusión, pero unificación sin ruptura ante los problemas capitales de nuestra vida interior: el problema *teórico* del conocimiento, el problema *práctico* de la actividad moral, el problema *religioso* que se plantea en la confluencia de los dos anteriores. ¿Cuál es la actitud espiritual que el Cardenal Mercier preconiza ante cada uno de ellos?

(Concluirá)

JUAN ZARAGÜETA.

(17) *Vers l'unité*. (O. P., IV, 13 y 14).

(18) *Ibidem*, p. 28.

DOCUMENTS

FRA ANTONI ANDREU, O. M. «DOCTOR DULCIFLUUS»

(s. XIV^t)

Un dels problemes més complicats i alhora de solució més urgent que té plantejada la Història de la Filosofia Medieval és el de la fixació de l'opus autèntic i per tant de l'ideari genuí i de la personalitat filosòfica del Cap de l'Escola Franciscana. La crítica, d'un temps ençà, ha anat eliminant del presumpte llegat literari del Doctor Subtil, un rera l'altre, els següents tractats: *Grammatica speculativa* (1), *Conclusiones Metaphysicae* (2), *Expositiones et Quaestiones in VIII lib. Physicorum* (3), *Miscellaneorum quaestiones IV* (4), *Meteorologicorum lib. IV* (5), *Theoremata* (6), *De rerum principio* (7), *In XII libros Metaph. Aristotelis Expositio* (8), i *Quaestiones de anima* (9). Un examen atent dels manuscrits de *De primo princi-*

(1) M. GRABMANN, *De Thoma Erfordiensis, auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoti adscribitur speculativae* en *Arch. Franc. Hist.* XV, 1922, 273-77.

(2) Veg. més avall, en parlar de la *Metaphysica textualis*.

(3) A. DANIELS, O. S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert* (Beiträge z. Gesch. d. Ph. des M. A., Bd. VIII, Heft 1/2). Münster i W., 1909, pp. 162-64.

(4) N. PAULUS, *Eine unechte Ablasschrift des Duns Scotus* en *Zeitschr. f. Kath. Theol.* XXV, 1901, 738-45; N. SANDERS, O. F. M., *Zonde en Genade volgens Joh. Duns Scotus* en *Collectanea Franciscana Neerlandica*, Hertogenbosch, 1927, 151 ss.

(5) P. DUHEM, *Les "Meteorologicorum lib. IV" faussement attribués à Jean Duns Scot* en *Arch. Franc. Hist.* III, 1910, 626-32.

(6) P. DÉODAT-M. DE BASLY, O. F. M., *Les "Theoremata de Scot"* en *Arch. Franc. Hist.*, XI, 1918, 3-31; E. LONGPRÉ, O. F. M., *La Philosophie du B. Duns Scot*. Paris, 1924, pp. 29-49; 288-91.

(7) E. LONGPRÉ, O. F. M., o. c. p. 28 ss.; H. SPETTMANN, *Neuere Forschungen zur Franziskanerschule* en *Franz. Studien* X, 1923, 100; E. GILSON en *Rev. d'Hist. Franc.* I, 1924, 113; P. FERD. M. DELORME, O. F. M., *Autour d'un apocryphe scotiste* en *La France Franciscaine* VIII, 1925, 279-95 i Id., *L'oeuvre scolastique de maître Vital de Four, d'après le Ms. 95 de Todi* en *La France Franciscaine* IX, 1926, 421-71; VAN DE WOESTYNE en *Antonianum* II, 1927, 379 ss.

(8) Veg. ço que diem més avall en parlar d'aquesta obra d'Antoni Andreu.

(9) P. E. LONGPRÉ, O. F. M., *Pour la défense de Duns Scot* en *Riv. di Filosofia Neo-Scolastica*, XVIII, 1926, 32-42.

pio Reportata Parisiensia, Opus Oxoniense, Collationes Parisienses—les cabdals obres d'Escot i les més respectades fins ara pels crítics—ha suscitat seriosos problemes quant a llur puresa doctrinal i a llur íntegra autenticitat redaccional (10).

És d'hora encara per a intentar una síntesi sòlida i ben estructurada de la doctrina escotista. Estan en ple tràfec els editors benemèrits. Ço que mant assaig reconstructiu de l'ideari del Doctor Subtil deixa entreveure en ferm és la radical i profunda mudança que s'esdevindrà en el panorama filosòfic medieval, un cop finida la tasca dels crítics. A hores d'ara, segons els millors historiadors, Duns Escot ja no és l'èmul engelosit de la glòria legítima de l'Angèlic ni l'innovador agosarat i altiu; les distàncies van escurçant-se i hom veu clar com tots els grans Escolàstics seguien una ruta fressada ja per llurs davancers i com llurs ensenyances bàsiques duen l'encuny d'una tradició familiar.

A aquesta revisió hom ha pervingut gairebé exclusivament mitjançant l'examen de la tradició manuscrita. Queda quasi per encetar l'estudi dels deixebles immediats d'Escot, únics autoritzats glosadors del seu ideari i possibles esclaridors de les dificultats amb què topa la crítica textual. I en aquest sentit és indubtablement d'excel·lent interès l'estudi d'Antoni Andreu, el qual, segons el dir del cronista medieval Marian de Firenze, fou *doctrinae sui Magistri Scoti praecipuus defensor* (11).

* * *

(10) Veg. L. CIGANOTTO, O. F. M., *Saggi di critica interna sull'autenticità redazionale integrale... del... "De primo principio"*... Gemona, 1926; C. MICHALSKI, *Die vielfachen Redaktionen einiger Comm. zu Petrus Lombardus* en *Miscellanea Ehrle*, Roma, 1924, vol I, 244-58; A. PELZER, *Le premier livre des Reportata Parisiensia de J. Duns Scot* en *Annales de l'Inst. Sup. de Phil. de Louvain*, V, 1923, 449-91; C. BALIC, O. F. M., *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de J. Duns Scot* en *Rev. d'Hist. Ecclés.* t. XXII, 1926, 551-66; Id., *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences* Louvain, 1927; E. GILSON, *Sur un texte de Duns Scot* en *Rev. d'Hist. Franc.* I, 1924, 106 ss. Un òptim resum de totes les controvèrsies i parers entorn a les obres del Doctor Subtil ha aparegut recentment en *Antonianum* III, 1928, 451-84. Sobre les *Collationes Parisienses* acaba de sortir un bell article del P. C. BALIC, O. F. M., *De Collationibus Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Mariani* en *Bogoslovni Vestnik* III-IV, 1929, 185-219.

(11) MARIAN DE FIRENZE, O. F. M., *Compendium chronicarum FF. Min.* en *A. F. H.* II, 1909, 632..

Fra Antoni Andreu nasqué en terres catalanes, devés 1280. Cal evidentment interpretar les expressions *natione aragonius* que usa Miraeus, o *aragonensis* de Marian de Firenze, com equivalents a súbdit dels Comtes-Reis (12). Els manuscrits fan constar la seva filiació religiosa dient que pertanyia a la Província franciscana d'Aragó, la qual s'extenia a tots els territoris de la Confederació (13). Que el *Doctor dulcifluus* ens pertany, n'és un indici el seu cognom, antiquíssim a Catalunya i molt estès durant els segles xiv-xv. Recordem, només, l'alquimista Duran Andreu, el Canonge Joan Andreu i el jurista Guillem Andreu. Positivament podem dir més. És molt versemblant que el nostre Menoret sigui el mateix fra Antoni de Lleida, del segle xiv, autor d'uns sermons, de què ens parlen Nicolau Antoni, Wadding-Sbaraglia i Fabrici (14). No coneixem, en efecte, d'aquell segle cap Menoret lleidatà de nom Antoni i, en canvi, el ms. d'Edinburgh, descrit més avall, ens assabenta que el *Doctor dulcifluus* pertanyia a la *Custodia Ilerdensis*. Per últim, el cronista P. J. Coll, el fa clarament català de nació i fill del convent de Barcelona (15). El seu mestratge s'exercí, però, a Montçó, segons testimoni del ms. berlinès, lloc que efectivament formava part de la Custòdia de Lleida.

El pas d'Antoni Andreu per la Sorbona i l'adquisició del grau acadèmic sota el mestratge del Doctor Subtil són coses

(12) Feren Antoni Andreu originari d'Aragó, demés de MIRAEUS, *Bibl. Eccles.* (Antwerp., 1639), I, 267, LATASSA-GÓMEZ URIEL, *Bibl. anti-gua y nueva de escritores aragoneses* (Zaragoza, 1884), I, 279-282, V. BLASCO DE LANUZA, *Hist. eclesiásticas y seculares de Aragón* (Zaragoza, 1621) I, 154-155. A. BUDINSZKY (*Die Univ. Paris und die Fremdem an derselben in Mittelalter*, Berlin, 1876, pp. 207-208) el fa concretament de Taust i aquesta afirmació és seguida per CHÉVALIER, *Répert. de sources historiques du Moyen Age* (Paris, 1903-1904), I, 229 i per l'*Enciclopedia Universal Europeo-Americana* t. V, p. 454. Es molt significatiu el silenci del cronista franciscà, P. Hebrera, quant a la pàtria del nostre Menoret.

(13) Veg. els mss. de Bologna (Univ. 159), Oxford (Ball. Coll. XCIII), Edinburgh (Univ. 124), Berlin (Staatsbibl. 975), Cambridge (Univ. 369), München (Staatsbibl., 18788), Firenze (Bibl. Naz. Conv. soppr. I. V. 17), Escorial (G. III 25), Cambridge (Univ. 335).

(14) Vegeu ço que diem més avall en parlar dels seus Sermons.

(15) El testimoni del P. Coll (*Chronica Seráfica...* Barcelona, 1738, lib. III c. 32, pp. 160-61), descansa en la crònica antiquíssima i perduda del P. Angel Vidal qui coneixia a fons els arxius franciscans de la nostra terra. Es seguit per TORRES AMAT, *Escritores catalanes*, Barcelona, 1836, p. 43.

acceptades gairebé per tots els autors (16). L'única veu discordant és la del P. Sbaraglia i encara perquè féu massa cas del silenci de Bartomeu de Pisa (segle XIV) i es deixà desorientar per les naturals reserves que fa el *Doctor dulcifluus* en els *explicitis* de la *Metaphysica* i *De tribus principiis* on apunta el dubte d'haver encertat del tot en interpretar el pensament de Duns Escot. D'això en tragué el docte bibliògraf la falsa conseqüència que Antoni Andreu degué viure ja entrat el segle XV i que, per tant, no pogué ésser deixeble immediat del Doctor Subtil. Però, si bé és veritat que l'autor de les *Conformitates* no esmenta entre els doctors franciscans del seu segle el nostre Menoret, tenim en canvi un testimoni més antic que el del Pisà, el del carmelità nostrat fra Francesc Bacó († 1372), el qual en els seus *Commentaria in IV Sententiarum*, escrit a mitjan segle XIV, alludeix clarament el nostre Doctor franciscà (17). Concorda, demés, la tradició manuscrita—més d'un ms. dels inventariats és datat del segle XIV (18)—en fer-lo *auditor* d'Escot i *sectator* de les doctrines escotistes. Montfaucon veié, en efecte, un ms. a l'Ambrosiana de Milano, on constava el títol de *auditor Scoti* (19); el ms. H. III, 39 de Torino li diu *seolaris doctoris subtilis* (20) i el cronista Marian, com hem vist, el fa el màxim defensor de les doctrines *Magistri sui Scoti*. El nom del nostre escotista apa-

(16) H. WILLOT, *Athenae orthodox. sodal. Franciscani*. Leodii, 1598, p. 35-36; L. WADDING, *Annales Ord. Min. Romae*, 1733, ed. 2.^a, t. VI, 134; ed. 1.^a, III, 93; R. BELLARMINUS, *De Scriptoribus ecclesiasticis*. Lovanii, 1678, p. 273; A. MIRAEUS, o. c. I, 267; E. DU PIN, *Nouv. Bibl. des auteurs ecclésiastiques*. Paris, 1700, ed. 2.^a, t. XI, 62; P. A. DI VENEZIA, O. M. RIF., *Giardino Serafico Istorico...* Venezia, 1710, II, 41; J. DE STO. ANTONIO, O. F. M., *Bibl. Univ. Francisc.*, Madrid, 1732, I, 90-91; J. GOTTFRIIDI-OLEARI, *Bibl. Script. Eccles.* Jenae, 1711, 64; G. CAVE, *Script. Eccles. Hist. litt.* (append. H. Warton, p. 13) Basileae, 1741-1745; L. MORÉRI, *Le grand dictionnaire historique...* ed. 2.^a, Paris 1759, I, 31.

(17) Veg. P. B. M.^a XIBERTA, O. C., *El Mestre Francesc Bacó* en CRITERION, any I, n. 2, 1925, p. 190. El ms. en qüestió es guarda a la Cúria Generalícia dels Carmelitans, a Roma. En el f. 28 es llegeix: *Ad omnia ista dicebat frater Antonius minor quod solum est difficultas in potentiis sensitivis*.

(18) Veg. el ms. Escorialès, el de la Bibl. Nac. de Madrid i el 660 de Torino, descrits més avall.

(19) B. DE MONTFAUCON, *Bibl. biblioth. mss. nova*. Paris, 1739, I, 507.

(20) Veg. més avall la descripció d'aquest ms.

reix, encara, en les llistes antiquíssimes dels Mestres parisencs que publicà el Card. Ehrle i en elles se li dona els títols de *Doctor dulcifluus* i *Doctor fundatissimus* (21). Tot això, afegit a la fidelitat amb què ens transmet la doctrina escotista i la concordança assenyalada dels autors que d'ell han parlat, prova a bastament que a primeries del segle XIV Antoni Andreu s'asseia en les aules universitàries de París oint les lliçons del Cap de l'Escola Franciscana. No és, doncs, desenraonat fixar el curs de la seva existència entre les dates 1280-1350 i el seu sojorn a París entre 1304-1307.

El P. Pauwels (22), desviant-se del corrent que el feia morir pels volts de 1320 (23), li assignà la data de 1350 com la del seu traspàs, i aquesta mateixa acceptem com a més probable per la raó que no era costum entre els escolàstics del segle XIV l'esmentar per llur nom propi en llurs escrits els adversaris vivents així com fa Antoni Andreu amb Egidi Romà († 1318), i Pere Aureol († 1345), entre altres.

L'*opus* filosòfic del nostre Doctor franciscà no està pas desproveït d'*aisance* i anuncia un esperit fàcil i elegant. Fra Antoni Andreu, com diu Jourdain (24), sosté, al costat de fra Francesc Mayronnes, l'honor de l'Escola franciscana a París.

Ell és profundament franciscà i manté fermament i amb orgull les posicions de l'antiga doctrina de l'Orde, remarca, encara, Hauréau (25). La fidelitat als ensenyaments del Doctor Subtil és la seva característica essencial. No debades hom l'ha considerat sempre un òptim i fidelíssim seguidor de Duns Escot (26); a ell li cau a la mida el títol de *Scotellus* que

(21) F. CARD. EHRLE, S. J., *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters* [Sitzungsberichte der Bay. Akad. der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse, Jhrg. 1919, 9 Abhandlung]. München, 1919, pp. 48, 55.

(22) P. PAUWELS, O. F. M., *L'Ordre Franciscain et l'Immaculée Conception*. Malines, 1904, p. 79.

(23) DU PIN, o. c., XI, 62; MORERI, o. c., I, 31; P. A. BERTONI, O. F. M., *Le Bx. Jean Duns Scot*. Leyanto, 1917, p. 454, etc.

(24) CH. JOURDAIN, *La Philosophie de saint Thomas*. Paris, 1858, II, 138-139.

(25) HAUREAU, *Hist. de la Philosophie Scholastique*. Paris, 1880, p. 445.

(26) WADDING, *Annales*, VI, 134 i 136, ed. 2.^a; J. XIMENEZ SAMANIEGO, *Vida del Vble. P. J. Dunsio Escoto*. Madrid, 1677, p. 144; HE-

li dona el manuscrit berlinès. En efecte, quan Duns Escot davant d'una qüestió resta en suspens, Antoni Andreu l'imita en aquesta reserva i a penes hom pot endevinar un lleu decantament vers una o altra solució de les que proposa son Mestre. Els vells escolàstics seguien les seves doctrines com si fossin del Cap de l'Escola franciscana (27), i el famós escotista irlandès Bonaventura Baró, O. F. M. († 1696), confessà que no sabia distingir en els escrits d'Antoni Andreu la veu del comú Mestre de la d'aquest (28). Els autors moderns que s'han una mica endinsat en la lectura de l'opus del *Doctor dulcifluus*, han constatat aquest tret característic seu (29), al qual segurament deu l'extraordinària difusió aconseguida pels seus escrits.

OBRES AUTÈNTIQUES

IN XII LIBROS METAPHYSICAE ARISTOTELIS EXPOSITIO

Tres són els escrits sobre la Metafísica aristotèlica que apareixen en l'edició Wadding-Vivès de les *Opera omnia* del Doctor Subtil: *Conclusiones Metaphysicae* (t. VI, 601-667), *In XII libros Metaph. Arist. expositio* (t. V, 440-725; t. VI, 1-600) i *Quaestiones subtilissimae super libros Metaph. Aristotelis* (t. VII, 1-705) (30). Està demostrat plenament a hores d'ara que les *Conclusiones* són obra de fra Gonçal de Balboa,

BRERA, *Chronica*, I, 143; NIC. ANTONIO, *Bibl. Hisp. Vetus*. Romae, 1696, II, 97.

(27) El primer que sabem que utilitzà els escrits d'Antoni Andreu fou, com hem dit, el carmelità Bacó. Citen encara les seves obres Zerbius i Joan Foxal en son opuscle *De primis et secundis intentionibus* imprès a Venezia, 1509.

(28) B. BARO, *Opusc. pars.* 13, § unic. Lugduni, 1669-1671.

(29) Ultra HAUREAU, o. c., veg. K. PRANTL, *Geschichte der Logik in Abendlande*, t. III, 276-82 (Leipzig, 1867); STÖKL, *Gesch. de Phil. des Mittelalters*, II, 875 (Mainz, 1865).

(30) El lib. XI és perdut. Tant aquestes *Quaestiones* com la *Expositio* no comenten els dos darrers llibres de la Metafísica aristotèlica. La raó d'aquesta anomalia la dona Antoni Andreu en l'explicit de la *Expositio* de què parlem.

Ministre general que fou de l'Orde franciscà a primeries del segle XIV.

Quant als altres dos tractats només parcialment s'ha fet la llum. La *In XII lib. Metaph. Arist. Expositio*, coneguda també per *Metaphysica textualis* i *Scriptum super Arist. Metaph. lib. XII*, és avui considerada definitivament com d'Antoni Andreu (31), el qual amb la doctrina del Mestre Subtil brodà aquest Comentari literal a la Metafísica de l'Estagirita. El gran escotista irlandès Huc Mc. Caghwell (Hugo Cavellus) enderiat a cercar una explicació satisfactòria de l'*explicit* d'aquest llibre, apuntà la idea que Maurici de Port, en editar-la amb altres obres del Doctor Subtil, havia introduït en el text d'Escot unes gloses o notes marginals del Menoret català. No compartiren, certament, aquest parer Tomàs Dempster ni Mateu Ferchius (32), i les objeccions d'aquell, contingudes en el *Juditium* que encapçala l'edició Wadding-Vivès (t. V. pp. 435-39), no en semblen pas insolubles.

Les *Quaestiones subtilissimae in XII libr. Arist. Metaph.* són substancialment autèntiques, per bé que el text, tal com es troba en l'edició Waddinguiana, no deixa d'ésser confús i d'oferir greus dificultats. La mateixa tradició manuscrita és molt complexa (33). Les al·lusions manifestes i explícites que trobà en elles Caghwell de la *Metaphysica textualis* han de resoldre's per l'estudi atent dels còdexs. Qui sap si Antoni Andreu hi entrarà en la solució com autor d'alguna reportació de les *Quaestiones*?

Tornant a la *Expositio* o *Metaphysica textualis*, que és ço que ens interessa de moment, la tasca d'Antoni Andreu consistí a escollir, ordenar i comentar les ensenyances i qüestions del Cap de l'Escola Franciscana entorn del text del Filòsof. Tenia el *Doctor dulcifiuus* davant seu probablement el text autèntic del seu Mestre o els apunts presos de viva veu a l'aula parisenca: *verba ejus* (Scoti) —diu en el memorable *explicit*— *in isto*

(31) R. SEEBERG, *Die Theologie des Joh. Skotus*. Leipzig, 1900, p. 60 seg.; E. LONGPRÉ, O. F. M. en *La France franciscaine* V 1912, 353 seg.

(32) M. FERCHIUS, *Discussiones Scoticae*. Patavii, 1638, 45-50.

(33) Veg. F. PELSTER, S. J. en *Franzisk. Stud.* X, 1923, 27-31; C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*. Oxford, 1927, I, 17 seg.

scripto frequenter reperies sicut ab ipsa tradita scripturae reperiuntur. El seu millor desig és d'interpretar fidelment la seva doctrina *tam sententiando quam notando*. Talment com diu de les qüestions lògiques, hem de suposar que la doctrina metafísica la preava *ex dictis magistri Johannis Dons sedentis super cathedram magistralem* (ms. Danzig 2370), però la redacció de la *Expositio* degué començar-se a uns anys de distància del Mestratge d'Escot, potser com a preparació pròxima al curs de Montcò de què ens parla el ms. de Berlín 975. La divisió interna és feta a base de llibres, summes i capítols. La difusió que trobà la *Metaphysica textualis* ens diu a bastament la seva qualitat. A hores d'ara hem pogut inventariar-ne 29 mss. i més d'una vintena d'edicions.

MANUSCRITS:

1. — Aix, ms. 1433 (1298), s. xv, 142 ff. pap., escrit a dos corondells, format 205 × 150 mm., relligat amb posts de fusta.

Ff. 1-141: *Quaest. metaphys. Quia secundum doctrinam... Expl.: ...Finis. Laus Deo cui nos commendet Maria Virgo; 1475, die 13 junii. Expliciunt questiones metaph. Ant. Andree. Magister Petrus Veronensis scripsit Verone in conventu Servorum sancte Marie, scilicet in sancta Maria a Scallis.* Segueix la taula fragmentària de matèries. (Veg. *Catalogue Gén. Mss. des Bibl. publ. de France*, Départ. t. 45, Paris, 1915, p. 468).

2. — Assisi, Bibl. Munic. (conv. S. Franc.), ms. 668, pap. s. xv, 154 ff. a dos corondells. Mides 220 + 140 mm.

Ff. 1 [A. Andree *Metaphysica*] *Quoniam secundum Aristotelem... Expl.: ...patet per dicta in questione. Explicit.*

Si cor ponatur cum nelius et iungatur

Sic nomen scriptoris putatur in omnibus horis.

Veg. P. MAZZATINTI, *Invent. dei mss. delle Bibl. d'Italia*. Forlì, 1894, t. IV, p. 130.

3. — Berlin, Staatsbibl. 975 (Theol. qu. 32), pap., s. xv (1426), 257 ff., 181 × 111 mm.

Ff. 48 b. 154: *Scriptum sup. Metaph. Aristotelis. Gyrum celi... Quia secundum doctrinam... Expl.: ...Explicit scriptum sup. Metaph. Aristotelis secundum novam translationem, compilatum a fratre Antonio Andree ord. nin. de provincia Arragonie per manus... anno Domini 1426 feria secunda ante Michaelis... Tabula... Expl. tabula sup. Metaph. reverendi doctoris fratris Anthonii Andree ord. min., scotelli, magno labore collecta et in unum reducta per fratrem Kylianum Steczing, eiusdem ordinis, tempore studii sui in Anglia Colcestrie, Erphordie vero completa. Quibus propicietur Deus. Amen. Veg. V. ROSE, Verzeichniss der lateinisch. Handschriften der Königl. Bibl. zu Berlin. Berlin, 1905, vol. II, 1232-1234.*

- 4.— **Bologna**, Univ. 159, escrit a dos corondells sobre pap. de 334 × 232 mm. per una mà del s. xv (1464).

F. 1: *Fratris Ant. Andree Ord. Min. Prov. Aragonie Comm. in Metaph. Aristotelis.*

- 5.— **Cambridge**, Gonv. and Caius Coll., ms. 335 (724), 150 ff. perg. de 250 × 160 mm., escrit a dos corondells per una mà s. xv.

Ff. 1-112: *Antonii Andree quest. sup. Metaph. Gyrum celi... Expl.: ...Explicit scriptum sup. Metaph. Arist. secundum novam translationem, compilatum a fratre Anthonio Andree, ord. min., provincie Aragonie. Amen. Veg. Catalogus libr. mss. Angliae et Hiberniae Tomi prioris, pars III, p. 117]. Oxoniae, 1697; MONTAGUE RODES, JAMES, A descriptive Catal. of the Mss. in the Library of Gonville and Caius College. Cambridge, 1908, t. II, pp. 377-78.*

- 6.— **Cambridge**, ibid. ms. 368 (590), 240 ff. num. + 10 pap. de 220 × 150 mm. escrit a dos corondells per una mà segle xv.

Ff. 123-228 b.: *Quest. Antonii sup. Metaph. Gyrum celi... Expl.: ...Notandum quod in 13^o et in 14^o libris... secutus sum doctrinam... mag. Joh. Duns qui fuit*

nacione scotus, religione minor, cuius anima proficietur Deus. Amen. Veg. *Catalogus cit.*, p. 117; MONTAGUE RHODES, *o. c.*, II, 417-418.

7. — Cambridge, *ibid.*, ms. 369 (591), 235 ff. + 4 pap., 220 × 150 mm. aproximadament, escrit a dos corondells de 39 ratlles per una mà s. xv (1465):

Ff. 3-134 b.: Antonius sup. *Metaph. Gyrum celi...* Expl.: ...Expl. quest. sup. XII lib. *Metaph. composite a fratre Anthonio, ord. min. prov. Arragonie, scripte a. D. m^o cccc^o lxx^o quod Howysson de Wygenhale bachallaureus in artibus.* Veg. *Catalogus cit.* p. 117; MONTAGUE RHODES, *o. c.*, p. 418.

8. — Cambridge, Peterhouse, ms. 239, 153 ff. pap., 220 × 150 mm. s. xv.

Ff. 1-88: Antonii quest. sup. *Metaph. Gyrum celi...* Veg. MONTAGUE RHODES, JAMES, *A descriptive Catal. of the Mss. in the Library of Peterhouse.* Cambridge, 1899, p. 290.

9. — Cracòvia, Univ. Jagell. 2061 [BB. XI. II], pap. 196 in 4^o escrit 1489.

Ff. 99-196: Quest. sup. Aristotelis *Metaph.* Expl.: ...Expliciunt quest. Anthonii Andree, ord. min., correpte ac emendate per excellentissimum magistrum Franciscum de Nerithono, ord. predicatorum, reportate in studio Cracoviensi per Martinum de Tharnowiecz, finite die Saturni imminente ante Galli in maiori collegio anno reparacionis nostre 1489. Veg. *Catalogus codicum mss. Bibl. Univ. Jagellon. Cracoviensi.* Cracoviae, 1877-1881, p. 500. Apar una transcripció de l'ed. princeps o del ms. següent.

10. — Cracòvia, *ibid.*, 2524 [DD. XIX. 27] [CC. XXIV. 20], pap. 520 + 16 ff. in 4^o, s. xv.

Ff. 3-205: *Metaph. Arist. cum commento.* Expl.: ...Expliciunt quest. Anthonii Andree, ord. min. correpte et emendate per excell. Franciscum de Nerithono... Veg. *Catalogus cit.*, p. 601.

11. — **Edinburgh**, Bibl. Univ. ms. 124, 190 ff. pap. 230 × 160 mm., escrit a dos corondells de 39 ratlles per una mà de mitjans s. xv.

Ff. 57-190: *Antonii Andree excerpta ex Quest. sup. Metaph. Joh. Duns de Scocia. Gyrum celi...* Expl.: ...*Explicit Metaph. fr. Joh. Duns de Scocia nominatus Doctor Subtilis, excerpta per fratrem Ant. Andrea de provincia Arragonie, custodya Hyldensi, completa per me Marquardum Roden de Almania nunc Parisii, anno Domini 1452 in octava sancti Michaelis...* Vegi's C. R. BORLAND, *A descriptive Catal. of the Western Mediaeval Mss. in Edinburgh University Library*. Edinburgh, 1916, p. 198; A. CALLEBAUT, O. F. M., *L'Ecosse, patrie de Duns Scot en Arch. Franc. Hist.* XIII, 1920, 81.

12. — **Escorial**, ms. G. III 25, pap. 201 ff., 228 × 156 mm., escrit a dos corondells s. xiv.

F. 1: *Quia secundum doctrinam Aristotelis...* Vegi's G. ANTOLIN, O. S. A., *Catalogus codicum latinorum Escorial.* Madrid, 1911, t. II, p. 278; NIC. ANTONIO, *Bibl. hisp. vetus*, ed. Pérez Bayer, Madrid, 1788, p. 142.

13. — **Firenze**, Bibl. Naz. Conv. soppr. J. v. 17, pap. in f. petit, 122 ff. pap., s. xv.

Ff. [1-122]: *Ant. Andree de Aragonia O. M. Quest. sup. XII libros Metaphysicorum Aristotelis. Gyrum celi...* Expl.: ...*unus ergo est princeps totius universi qui est Deus benedictus vivens et regnans super universam terram a seculo usque in seculum. Amen. Expliciunt quest. sup. duodecim huius Metaph. Compile a fratre Antonio Andree, ord. min de provincia Aragonie secundum mentem et doctrinam illius subtilissimi et reverendi doctoris cuius fama et memoria in benedictione est utpote qui apud subtiles totum orbem edimplevit et facit resonare, magistri scilicet Johannios Duns qui fuit nativitate scotus, religione minorum, unde et verba ipsius frequenter reperies in quest, supradictis. Deo gracias. Amen.* Veg. *La France Franciscaine* V, 1922, 353.

14. — **Madrid**, Bibl. Nac., 4233 [L. 162], 128 ff. pap. i perg. 13 × 2), escrits a ratlla plena per una mà d'últims s. xiv. Format 215 × 140 mm. Relligat i en bon estat.

Ff. 1-128 v.: [In XII libr. Metaph. Arist. Ant. Andreae O. M.]. *Quia secundum doctrinam Aristotelis...* Expl.: ...est prius et dignius ipso moto. Expliciunt quest. metafisice. Segueix un índex.

15. — **München**, Staatsbibl., lat. 18788, s. xv (1442) pap. Conté en els ff. 148-158. *Extracta ex scripto Antonii Andree de Arragonia Sup. Metaph., Scripta Basilee anno 1442 per Ioh. Kerch de Giengen*. Veg. [C. HALM, F. KEINZ, G. MEYER, G. THOMAS], *Catal. codicum lat. Bibl. Reg. Monac. Monacchii*, 1878, t. II, III, p. 210; P. LEHMANN, *Mittelalterliche Handschriften des K. B. Nationalmuseums zu München* [Sitzungsberichte der K. B. Akad. Missenschaften]. München, 1916, p. 30; *Franzisk. Studien* IV, 1917, 210.

16. — **Oxford**, Balliol College, ms. xciii, 251 ff. perg. escrit a dos corondells per una mà de començos s. xv.

Ff. 195 b.-251: *Comment. sup. Arist. Metaph. [Gyrum celi] circuiui sola...* Expl.: ...super universam creaturam per infinita secula seculorum. Amen. Expliciunt quest. sup. Metaph. Aristotelis secundum novam translationem fratris Antonii, ord. minoris (!) de provincia Aragonie Amen. Veg. H. O. COXE, *Cat. Cod. mss. qui in collegiis aulisque Oxon. hodie adservantur*. Oxonii, 1852, t. I, p. 27.

17. — **Oxford**, ibid., ms. cxvii, 245 ff. perg. s. xv. Conté només un fragment de *Metaphysica fratris Antonii*. Vegi's COXE, o. c.

18. — **Oxford**, Merton College, ms. ccli, perg. 156 ff. in 4.º petit escrits per un tal Wyke. En els ff. 73 b.-90 s'hi ha intercalat un text divers. Els ff. 150-156 contenen la taula.

Ff. 50-149 b.: *Scriptum Sup. Arist. Metaph. lib. XII. Circum [gyrum] celi...* *Secundum doctrinam Aristotelis...* Expl.: ...revoco paratus libenti

animo emendare. Ecce finis. Explicit scriptum super Metaph. Aristotelis secundum novam translationem compilatam a fratre Antonio Andree, ord. min. Ecce finis illarum questionum. Sequitur Tabula... Veg. H. O. COXE, o. c., t. I, p. 99.

19. — Oxford, New College, ms. CCXXXIX, perg., 213 ff. in 4^o petit.

Ff. 1-213: Antonii Ragusini [Aragonensis?] in Arist. Metaph. lib. XII Questiones. *Gyrum celi... Secundum Arist. doctrinam... Utrum ens simpliciter summum... Expl.: ...unus et princeps totius universi qui est benedictus vivens et regnans in secula seculorum. Amen. Expliciunt questiones fratris Antonii super duodecim libros Metaph. Aristotelis... Tabula Antonii... segueix* Veg. H. O. COXE, o. c., I, 87; Catal. libr. mss. Angliae et Hiberniae... Oxoniae, 1697, II, p. 36.

20. — Oxford, Oriel College, ms. xxvi, 282 ff. perg. in 4^o petit, s. xv (1435).

Ff. 11-102: Questiones sup. Arist. Metaph. libros duodecim. *Gyrum celi... Secundum Aristotelis doctrinam... Expl.: ...Explicit scriptum super Metaph. Aristotelis secundum novam translationem, compilatum ab Antonio Andree ord. min. de provincia quod Walterus Sava-ger capellanus Orate pro anima Karkeregge qui in isto libro proficietis. Segueix:*

*Anno mil. c. quater iungatur vel X. ter
et quinto moritur Katherine nocte beate.
Hic fuerat cantor bonus, optimus organisator,
Vir pius ac humilis, cunctos sermonibus hortans.
Hic nulli nocuit, in agendis valde peritus
In studio vixit, fuit artibus hic redimitus.
Cuius in ecclesia super Osenay corpus humatur
cuius letaretur celigenis anima.*

Veg. H. O. COXE, o. c., I, p. 9. Es devien referir a aquest ms. B. DE MONTFAUCON en sa *Bibl. bibliothecarum mss. nova*, Paris, 1739, t. I, p. 663 i l'anònim *Catalogus* citat, t. II, p. 27.

21. — Oxford, Oriel College, ms. LXV, s. xv, 217 ff. perg. in f.

Ff. 1-217: Antonii Andree, ord. min. de Aragonia Comm. in Arist. Metaph. lib. XII cum prefacione. L'incipit és illegible. El copista es deia Morys. El comentari comença: *Omnes homines... i acaba: ...paratus libenti animo emendare. Explicit scriptum super Metaph. Arist. secundum novam translationem compilatam a fratre Antonio Andree, Ord. min. de provincia Arragonie.* Veg. H. O. COXE, o. c. I, 23; Catalogus cit. II, 28.

22. — Oxford, All Souls College, ms. LXXXV, s. xv (1427).

Ff. 185-298: In Arist. Metaph. libros duodecim Comm. Convé amb la edició de Paris 1495, segons el Catàleg. Al capdavant es llegeix: *Albertus, natione Brabancie istum scripsit anno Domini MCCCCXXVII in crastino Re. trium Regum.* Segueix la taula edita per D. Thomam Derham monachum S. Edmundi martiris invictissimi, finita in profesto sancti Kenelmi regis et martiris. L'incipit i l'explicit com en els mss. anteriors.

23. — Padova, Bibl. Ant., scaff. xvii, n. 377, 118 ff. pap. escrits a dos corondells per una mà del s. xv. Tamany 330 × 230 mm. Sense començament. Veg. A. M. JOSA O. M. CONV., *I codici manoscritti della Bibl. Antoniana.* Padova, 1886, p. 22.

24. — Pavia, Univ. ms. del s. xv (1471), pap. 130 ff. 233 × 170 mm.

Ff. 81-130: Brevis doctrina. Cum secundum doctrinam... Expl.: ...Explicit brevis doctrina venerabilis doctoris Anthonii Andree super sequentes tractatus qui in hoc libello continentur. Veg. L. DE MARCHI - G. BERTOLANI, *Invent. dei manoscritti. R. Bibl. Univ. Pavia.* Milano (1894), pp. 279-280.

25. — Torino, Bibl. Naz. H. III. 39, 141 ff. escrits a dos corondells per una mà s. xv (1464). En mal estat de conservació i trasposats els ff. primers i darrers. El text comença amb una Taula incompleta. Després

Ff. 1 ra.-141 ra: [Quaestiones Ant. Andree

sup. Metaph.]. *Secundum doctrinam...* Expl.: ...*Deo gratias. Expliciunt questiones Ant. Andree sup. lib. Metaph. scripte per me Nicolaum Casol de Pedemonte in civitate Salerni me studente die II decembris M. CCC. LXIII.*
Al capdavall de la Taula de matèries, de mà coetània del ms., es llegeix: *Et est finis quest. Metaph. Antonii Andree, ord. min., scholaris doctoris subtilis Scoti. Veg. Invent. cod. superstiti...* della R. Bibl. Naz. di Torino (extr. de la Riv. Filol. e Istruz. classica). Torino, 1904, p. 563.

26. — Torino, ibid, H, VI, 28 [CMLXI del Catàleg Passini] s. xv: Quest. philos ex dictis Johan. Scoti ab Antonio Andrea collecte Veg. *Inventario cit.*, p. 554.

27. — Torino, ibid., 660 [E, III, 3], 110 ff. perg. 4º petit. Es-criptura gòtica acurada, a dos corondells, molt llegible, de mà d'últims segle xiv.

Ff. 1 r.-102 r.: *Questiones Antonii Andree ord. min. super lib. Metaph. Quia secundum Aristotelis doctrinam...* Expl.: ...*Bene igitur concludit Philosophus quod non est bonum in universo pluralitas principatum. Unus est igitur princeps totius universi qui est Deus benedictus vivens et regnans super universam terram a seculo usque in seculum. Amen.* En els ff. 102 r.-110 v. hi han unes qüestions pertanyents als llibres VII i VIII. Al capdavall, en lletra més recent, es llegeix: *Doctor hic dicit in fine huius sui operis se secutum esse Scotum quam potuit et in sentenciis et in questionibus.* Veg. A. SORBELLI, *Invent. dei manoscritti delle Bibl. d'Italia*. Vol. XXVIII: Torino. Firenze, 1924, p. 69; *Inventario dei codici superstiti cit.*, p. 454.

28. — Utrecht, Univ. 324 (lat. 68), pap., s. xv, 70 ff.

Ff. 58-68: Quest. in XII lib. Metaph. *Secundum doctrinam...* No acaba. Veg. *Catalogus cod. mss. Bibl. Univ. Rheno-Traiectinae*. Utrecht, 1887, t. I, p. 107 i t. II, 1909, p. 45.

29. — Worcester, Bibl. Capit. F. 86, s. xv, 286 ff.: *Utiles Quest. Antonii sup. XII lib. Metaph.*

Veg. J. KESTELL FLOYER, *Catal. of. Mss. preserved in the Chapter Library of Worcester Cathedral*, Worcester, 1906, p. 43-44; *Catalogus lib. mss. Angliae et Hiberniae. Oxonii*, 1697, II, p. 18.

EDICIONS:

1. — [Bologna, 1471] corregida per Franc. de Neritono, coneguda per HAIN (n. 973) i descrita acuradament per F. ROEDIGER, *Catal. des livres mss. et imprimés composant la Biblioth. de M. H. de Landau*, Firenze, 1885. Veg. així mateix *Misc. Franc.* I, 1886 [ed. 2.^a de 1901], p. 186.
2. — Napoli, B. Riching, 1475. Veg. DIBDIN, *Bibl. Spencer VII*, n. 12; HAIN, n. 974^a; BRUNET, *Manuel du libraire*, Paris, 1842, t. I, p. 100; *Gesamtkatalog* n. 1657.
3. — Venezia, R. de Hailbrun-N. Francofordia, c. 1475. HAIN, n. 973; PROCTOR, n. 4169; REICHLING, n. 386; *Gesamtkatalog*, n. 1656.
4. — Venezia, 1477. Bibl. Nat. Paris R. 294-297. Probablement es tracta de la mateixa estampa anterior.
5. — Vicenza, Hermann Liechtenstein f. Nic. Petri, 1477. Ed. corregida per Th. Penket, O. S. A. HAIN, n. 975; F. W. ASHLEY, *Library of Congress: Catalogue of the Johan Bryd Thacher coll. of incunabula*, Washington, 1915, p. 199; *Gesamtkatalog*, n. 1658.
6. — London, J. Letton ad expensas Wilcock, 1480. Primer imprès londinenc. HAIN, n. 976; PROCTOR, 9757; *Gesamtkatalog*, n. 1659. Ed. corregida per Penket.
7. — Venezia, A. Strata da Cremona, 1481. HAIN, n. 977; DAUNOU-PELLECHET, *Catal. Incun. Bibl. sainte Geneviève*, Paris, 1892, p. 105; *Gesamtkatalog*, n. 1660.
8. — Venezia, A. Strata, 1482. Ed. corregida per Fr. Lluc de Subereto O. M. Conv. Exemplar a la Univ. de Barcelona i a la Bibl. Toda d'Escornalbou. HAIN, 983; PROCTOR, 4583; *Gesamtkatalog*, 1674; E. TODA, *Bibliografia espanyola d'Itàlia...* Vol. I, p. 93. Castell d'Encornalbou, 1927.

9. — Venezia, Bonet Locatelli-O. Scoto, 1487. Amb les correccions de Subereto. Exemplar a la Bibl. Prov. de Palma. Vegeu la descripció en HAIN-COPINGER, 978; PROCTOR, 5015; PELLECHET, 628; *Gesamtkatalog*, 1661; S. ARBOLÍ FARAUDO, *Bibl. Colombina: Catal. de sus libros*. Sevilla, 1888, t. I, 103.
10. — [Strasbourg, c. 1490] Ed. s. l. n. a. Bibl. Mazarina, n. 745 (667), descrit per P. MARAIS-A. DUFRESNE DE SAINT LÉON, *Catal. des incun. Bibl. Maz.* Paris, 1893, p. 389.
11. — Venezia, Bonet Locatelli, 1491. Corregida per Subereto. HAIN, 979; PROCTOR, 5026; *Gesamtkatalog*, 1662.
12. — [Venezia 1493?] Ed. s. l. n. a. Exemplar Bibl. Mazarine, 703. HAIN, 415; MARAIS-DUFRESNE, o. c. p. 672.
13. — Venezia, Simó Bevilaqua, 1494. HAIN, 980; PANZER III, 358; *Gesamtkatalog*, 1662.
14. — Venezia, Joan. et Greg. de Gregoriis, 1495. HAIN, 982; PELLECHET, 630; PROCTOR, 4549; *Gesamtk.*, 1665.
15. — [Poitiers], J. Bouger-G. Bouchet, 1495. Corregida per L. de Subereto. HAIN-COPINGER, 981; PROCTOR, 8748; PELLECHET, 629; *Gesamtkatalog*, 1664; *Bibl. Ap. Vat. Inc.* III, 292; REICHLING, n. 981. Exemplar a la Bibl. Prov. de Palma.
16. — Paris, 1495. HAIN, 981; I. Spachio, *Nomencl. Script. Phil. atque Philologicorum...* Argentinae, 1598, p. 335. Dubtosa.
17. — [Leipzig, Wolfgang Stöckel, 1495-1496]. HAIN-COPINGER, 974; PELLECHET, 624; *Gesamtkat.*, 1663.
18. — Venezia, Andr. Torrezano [1500].
19. — Venezia, Bonet Locatelli, 1501 a cura de Maurici Hibernicus; incorporada per Wadding en *Opera omnia* d'Escot.
20. — Venezia, O. Scoto, 1513.
21. — Venezia, G. Arrivabeno, 1514. Ed. corregida per Fr. Angel Lucido Firmano.
22. — Venezia, Greg. de Gregorio, 1514. Ed. corregida per Fr. Francesc de Valenza.
23. — Paris, Pere Vidoue, 1520. M. PELLECHET, *Bibl. pub. de*

Versailles: *Catal. des incun. et des livres imprimés de 1500 à 1520...* Paris, 1889, p. 199-200.

24. — Venezia, O. Scoto, 1523. *TODA*, o. c., p. 94.

COMMENTARIA IN ARTEM VETEREM ARISTOTELIS

Sota aquest títol s'hi comprenen els Comentaris a l'Isagoge de Porfiri, als Predicaments i post-Predicaments d'Aristòtil, al llibre dels sis Principis de Gilbert Porretà, a les Perihèrmies d'Aristòtil i al llibre de Divisions de Boeci. L'incipit de quiscun d'aquests Comentaris logicals d'Antoni Andreu, segons Nicolau Antoni i els mss., és respectivament: *Omne debitum dimisi tibi... Scripsit in tabulis verba... Gyrum celi circuivi sola... Sumens reliquias dedi eis... Tu ergo Balthasar... Qui divisit Mare Rubrum...*

El coneixement assats sumari que tenim dels mss. i edicions incunables que ens conserven aquests Comentaris, fa que no poguem assegurar si es troben reunits o no en quiscun d'ells. Es probable també, segons conta Sbaraglia, que algun dels incunables miscellanis que van sota el nom del Doctor Subtil continguin algun d'aquests llibres com s'esdevé, segons el mateix bibliògraf franciscà en les cinc edicions venecianes de 1479, [1483] (34), 1492 (35), 1492 (36), i 1500 (37) dels *Comm. in lib. sex Principiorum Gilberti Porretani* del *Doctor dulcifluus* com si fossin del Cap de l'Escola franciscana. I Hain en cita encara altres quatre més, sense peu d'impremta (38).

MANUSCRITS:

1. — **Berlin**, Königl. Bibl. [abans 616 de la Bibl. dels reis aragonesos de Nàpoli i després ms. 1700 de la Col·lecció Phi-

(34) HAIN, n. 416; PELLECHET, n. 4476, exemplar a la Bibl. Nac. de París, n. 410.

(35) HAIN, n. 6444; PELLECHET, 4475; M. LANGLOIS, [Bibl. de l'Inst. cath. de París, III séries spéciales. París, 1926].

(36) HAIN, n. 6445.

(37) HAIN, n. 6447; LANGLOIS, o. c.

(38) HAIN, núms. 6440-6443.

llips], s. xv. En els ff. 224-56 es llegia: Incipiunt quest. clarissimi doctoris Antonii Andree sup. sex principiis Gilyberti. Lege feliciter. Veg. G. MAZZATINTI, *La Bibl. dei Re d'Aragona in Napoli*. Rocca S. Casciano, 1897, pp. 182-183.

2. — Cambridge, Peterhouse, ms. 240, s. xv, 216 ff. pap. 230 × 160 mm. escrit a dos corondells de 41 ratlles.

Ff. 1-26: Antonius super Porphyrium. *Omne debitum... Cum sit necessarium...* Veg. MONTAGNE RHODES, JAMES, *A descriptive Catal. of the Mss. in the Library of Peterhouse*. Cambridge, 1899, pp. 291-292.

3. — Danzig, Stadsbibl. 2.370, 113 ff. pap. de 200 × 145 mm., escrits en 1480.

Ff. 1-37: Antonii Andree Quest. in Porphyrii librum Isagogicarum. *Omne debitum dimissi tibi...* Expl.... *Isti sunt tituli questionum libri Porphyrii secundum magistrum Antonium Andree, ord. min., scripte per fratrem Joh. Bewtin in provincia Anglie anno Domini M.º CCCC LXXXº.*

Ff. 38-108: Questiones super predica-
menta Arist. secundum Antonium Andream. *Scriptis in tabulis verba...* Expl.... *gracius in secula seculorum Amen. Expliciunt quest. sup. Pred. secundum Antonium Andree, ord. min. Hec de dictis mag. Johannis Dons, fratrum minurum, sedentis super cathedram magistralem ut potui colligens in unum fideliter copulavi...* *Scripte per fratrem Johan. Beuten in studio Cantabrigie anno Domini M. ccc. lxxxº...* Amen. Veg. O. GUNTHER, *Katal. der Hss. der Danziger Stadtbibliothek*. Teil 3. Danzig, 1909, p. 275.

4. — München, Staatsbibl., lat. 5961, 121 ff. pap. in 4.º, s. xv.

Ff. 1-26: Antonius super Porphyrium. *Omne debitum*

Ff. 27-41: In Pred. Aristotelis.

Ff. 42-99: In Perihermias. Veb. *Catalogus cod. lat. Bibl. Reg. Monac. I, III, 59* (Monacchii, 1873).

5. — Pavia, Univ., 130 ff. pap. i perg., s. xv (1471), a dos corondells. Mides 230×170 mm. Els cinc tractats es troben en els ff. 1-80 i comencen: *Omne debitum...* Expl.: *...Expliciunt quest. supra Porphyrium, libri Predicamentorum, et Principiorum, et libri Peryarmiarum Aristotelis, et libri Boecii, editae a rever. et excelso doctore Anthonio Andree, ord. fr. min. Amedeus Gagelli Bononie scripsit...* Veg. L. DE MARCHI - G. BERTOLANI, *Invent. dei mss. della R. Bibl. Univ. de Pavia*. Milano (1894), p. 279-280.

EDICIONS :

1. — Vicenza [1477]. Veg. JOAN. A S. ANTONIO, *Bibl. Univ. Franc.* Madrid, 1732, t. I, p. 90; SBARAGLIA, *Script. Ord. Min.* p. 71. Dubtosa.
2. — Venezia, O. Scoti, 1480. HAIN, 984; PELLECHET, 631; *Gesamtkatalog*, 1669; TODA, n. 227.
3. — Bologna [Jo. Schriber], 1481. Ed. per Pere de Siena. HAIN, 985; REICHLING, fasc. III, p. 110; *Gesamtkatalog*, n. 1670.
4. — [Saint Alban, 1483]. Veg. *Gesamtkatalog*, n. 1673.
5. — Venezia, 1489. Veg. HAIN, n. 986. Dubtosa.
6. — Venezia, 1492, castigata per Jo. M. Mapellum Vicentinum artium ac medicinae prof. Veg. HAIN, 987; PELLECHET, n. 632; *Gesamtkatalog*, n. 1671.
7. — Venezia, Otinus de Luna Papiensis, 1496. HAIN, 988; PELLECHET, 633; REICHLING, *ibid.*, p. 111; *Gesamtkatalog*, n. 1672.
8. — Venezia, 1508. Exemplar Univ. Luvaina, cota G. B. 928.
9. — Venezia, Simonis de Luere, 1509.
10. — Venezia, 1513. La cita JOAN DE SANT ANTONI, o. c., I, 90.
11. — Venezia, Arrivabeni, 1514, segons Joan de Sant Antoni.
12. — Venezia, Gregoriis, 1514. Potser és la mateixa ed. anterior.
13. — Venezia, L. A. de Giunta, 1517 castigata per Fr. Jo. Champagne.

TRACTATUS DE SYLLOGISMO DEMONSTRATIVO
ET TOPICO

Trobem aquest doble tractadet en l'incunable Bologna 1481 que conté els *Commentaria in Artem Veterem* suara esmentats. Molt probablement figura també entre els altres mss. i estampes de les obres logicals d'Antoni Andreu; aquest *Tractatus* conté, sembla, les qüestions preliminars al seu *Comm. in Artem novam* d'Aristòtil. Es assenyalat, però, com a tractat solt per Fabrici. (39)

TRIA PRINCIPIA RERUM NATURALIUM

Ningú no ha dubtat mai de la seva autenticitat. Utilitzà aquesta obra d'Antoni Andreu, Lucca Pacioli en la seva *Aritmetica* estampada a Venezia en 1494 i 1523. Es probablement de les darreres obres del *Doctor dulcifluus* puix que cita i impugna Pere Aureol (Veg. ed. 1517, folis 54^a, 56^a, 57^a, etc.) Heus ací la llista de mss. i edicions que en coneixem:

MANUSCRITS:

1. — Assisi, Bibl. Mun. (Conv. S. Francesc), n. 559, s. xv (1458) 272 ff. pap. i perg., 215 × 140 mm., a dos corondells.

Ff. 1-57: [De tribus principiis naturae].
Cum secundum doctrinam... Expl.: ...quod ignoraverim mentem Scoti. Julianus Volaterranigena Perusii 1458. Vegi's G. MAZZATINTI, *Invent. dei manoscritti delle Bibl. d'Italia*. Forlì, 1894, t. IV, p. 108.

2. — Berlin, Staatsbibl. 975 [Theol. qu. 32], 257 ff. pap., segle xv.

Ff. 194-244: Antonius Andree de principiis nature. *Cum secundum doctrinam Aristotelis...*
Expl.: ...Laus est Deo et beate Marie Genitrice (sic) et beato Francisco... Attende lector qui legis quod si quid benedictum est in questionibus supradictis ab arte doctrine sco-

(39) J. A. FABRICI, *Bibl. lat. mediae et infimae aetatis*. Ed. J. D. Mansi. Firenze, 1858, t. I, p. 117.

tice processit cuius vestigia quantum potui et quantum ipsum capio sum secutus, si autem aliquid male dictum aut doctrine predictae contrarium reperis vel repugnans, mee imperychie ascribe, et si vere aliud tale ibi continetur nunc pro tunc revoco tamquam dictum fuit ignoranter, puta quod ignoraveram mentem memorati doctoris reverendi magistri Johannis Scoti. Iste questiones sunt in universo XI quas frater Anthonius Andree determinavit anno qui legit universalis in monte bono (Montcò)... Jhesus Christus sit benedictus. Et sic est finis. Amen. Veg. V. ROSE, o. c., II, III, 1236.

3. — **Edinburgh**, Univ. 124, 190 ff. a dos corondells de 39 ratlles. Tamany 230 × 160 mm. Lletra s. xv (1452).

Ff. 1-56: *Tractatus quest. de principiis nature. Cum secundum doctrinam Aristotelis... Expl.: ...Attende lector qui legis scilicet quod si vere bene dictum est in questionibus supradictis ab arte doctrine scotice processit cuius vestigia in quam potui et quoniam ipsum capio sum secutus. Si autem aliquid male dictum in presenti opere reperires vel repugnares, mee impericie attribues, quod si vero aliquid clerice [...] continetur nec et pro tunc (!) revoco tamquam dictum fuerit ignoranter, puta quod ignoramini (!) mentem Scoti. Veg. C. R. BORLAND, o. c. pp. 197-198.*

4. — **Oxford**, Corpus Christi College, ms. 227, s. xv (1429).

Ff. 46-118: *Tract. de tribus principiis naturalibus. Cum secundum doctrinam Aristotelis in pluribus locis... Expl.: ...Explicit tractatus de tribus principiis veri et egregii doctoris fratris Anthonii Andree, ord. min., de provincia Aragonie, exceptus ex dictis Doctoris Subtilis, ejusdem ordinis, scriptus per me fratrem Wylllelmum, studentem Oxonie anno Incarnacionis Dominice 1429. Segueix la taula, i al capdavall uns versos que repeteixen el nom del copista. Veg. Catalogus libr. Mss. Angliae et Hiberniae. Oxonii, 1697, p. 56.*

EDICION

1. — Padova, L. de Canozius de Lendemara, 1475, Exemplar a

- la Bibl. Nac. de Paris, cota D. 1072. Veg. HAIN, n. 990; *Gesamtkatalog*, n. 1667.
2. — Vicenza, P. de Harlem-H. de Liechtenstein, 1477. HAIN, 991. Dubtosa.
3. — Venezia, apud Bernardinum de Choris Cremonensem et Simonem de Luere, 1489. Vegeu SBARAGLIA, o. c., 71; TODA, o. c. n. 226.
4. — Ferrara, L. de Rubeis, correctum a Petro de Malfeta O. M. Conv., 1490. Vegeu HAIN-COPINGER, n. 989; D. REICHLING, *App. ad Hainii-Copingeri*. Monacchi 1906, fasc. II, 116; PROCTOR 5759.
5. — Ferrara, L. de Rubeis, 1495. Vegeu S. ARBOLÍ FARAUDO, *Catal. libros impresos de la Bibl. Colombina*. Sevilla, 1888, I, 103, HAIN, n. 989.
6. — Venezia, Oct. Scoto, studio H. Nunciarelli Romani, 1517. Veg. ARBOLÍ FARAUDO, o. c., I, 103.

OBRES DUBTOSES

COMM. IN VIII LIB. PHYSICORUM ARISTOTELIS

El P. Sbaraglia, sense adduir proves, creu que el nostre Doctor escriví uns Comentaris a la Física Aristotèlica, i el ms. 368 (590) del Gonville and Caius College de Cambridge sembla donar-li la raó. D'aquest manuscrit en dona Montague Rhodes (o. c., II, 417-18) els detalls següents: Ms. de 240 + 10 ff. pap. escrit a dos corondells de 42 ratlles per una mà del s. xv. El format és aproximadament de 230 × 160 mm. i el nostre tractat ocupa els ff. 1-121. L'epígraf i l'incipit són com segueix: *Questiones Antonii super Physicam. Queritur primo hic utrum substantia finita in suo conceptu...*

COMM. IN QUATTUOR LIB. SENTENTIARUM

Impresa a Venezia en 1578 pel Card. Sarmano. L'incipit és: *Circa prologum primi Sententiarum...* Vegeu-ne la descripció en la obra d'E. Toda (40).

(40) E. TODA, *Bibliografia espanyola d'Itàlia*. Castell d'Escornalbou, 1927, t. I, p. 95.

Ferchius mostrà ja els seus recels d'acceptar aquesta obra com a genuïna del *Doctor dulcifluus* (41). La cita (lib. III, dist. 28) del Lirà, les estranyes referències doctrinals que fa del Doctor Subtil (lib. IV, dist. 49, qu. 11; lib. II, dist. 2, qu. 2) i la mancança absoluta de mss. d'aquests Comentaris —els quals haurien estat preferits dels copistes i deixebles per contenir la seva visió sintètica de l'escotisme— quan tan nombrosos són els de les altres obres d'Antoni Andreu, en obliguen a col·locar aquesta obra, si més no, entre les dubtoses.

QUAESTIONES DE ANIMA

Les que es troben entre les obres de Duns Escot (Paris, Vivés, t. III, pp. 475 ss.), li pertanyen, segons la generalitat dels manuscrits. Però, contra la tesi de la seva genuïnitat que defensa el P. Pelster, jesuïta (42), s'aixeca la tesi contrària propugnada pel P. Longpré (43). Sigui la que vulgui, la que prevalgui, bo serà recordar en aquest litigi des d'ara que el ms. 335 del Gonville and Caius College, de Cambridge, n'atribueix unes al nostre Menoret, Antoni Andreu (44).

COMPENDIOSUM PRINCIPIUM IN LIBROS SENTENTIARUM

Es troba entre les obres bonaventurianes (edició de Magúncia 1609, t. VI, pp. 204-223). Ve a ésser com el pròleg d'un Comentari extens a les Sentències. Per l'estil i per tal com amb idèntic *incipit* escriví el *Doctor dulcifluus* els seus comentaris a la lògica i a la metafísica de l'Estagirita, Sbaraglia no vacilà d'atribuir-li (45).

(41) *Discussiones scoticae*. Patavii, 1638, pp. 46—50.

(42) F. PELSTER, S. J., *Handschriftliches zu Snotus mit neuen Angaben über sein Leben*, en *Franz. Stud.* X. 1923, 31 s.

(43) E. LONGPRÉ, O. F. M. *Pour la défense de Duns Scot*, en *Rev. de Philosophie Neo Scolastica*, XVIII, 1926, 32-42.

(44) MONTAGUE RHODES, o. c. I, 378.

(45) Veg. *Dictionnaire de Théologie*, de Vacant-Mangenot, t. I, 1180; SBARAGLIA, o. c., 72 i 162.

SERMONES

Tres sèries de sermons conté, diu Sbaraglia, un ms. d'Assís la existència del qual a hores d'ara no em consta: *Sermones de tempore* (*Solvite et adducite mihi...*), *Sermones festivi* (*Assumpsit me de aquis multis...*) i *Sermones feriales* (*Respicite et levate capita vestra...*) Aquests, diu el text, que són *ejusdem doctoris* que els segons, els quals són *editi per fratrem Antonium de Ispania Ordinis Fratrum Minorum et compilati per fratrem... quos compilavi Parisiis existens ibi M. CCC XL*. Possiblement aquest Doctor hispà, menoret, els sermons del qual no eren desconeguts en la primera meitat del segle XIV a París, sigui el nostre fra Antoni Andreu.

Altrament, el ms. en qüestió no apar el mateix que assenyalà Mazzatinti com existent a Assís amb la cota 559, el qual conté un *Quadragesimale* del nostre Doctor (46).

Encara seria més important poder identificar l'autor de les *Collationes pro mortuis* (*Hora est iam nos de somno... Vidi per somnium...*), les quals, en dir de Wadding, Sbaraglia, Joan de S. Antoni i Fabrici (47), es trobaven al Conv. de Fra-Menors de Toledo (cota FF, 17; Z, 78) i eren atribuïdes pel copista (del segle XIV) a un tal *frater Antonius Ilerdensis*.

COMM. IN RELIQUOS LOGICAE LIB. SIVE IN NOVAM LOGICAM

El tractat *De syllogismo demonstrativo et topico* del nostre Escotista era, com hem dit, el llaç d'unió entre els Comentaris a la Lògica vella d'Aristòtil als quals serveix de fermall i els del mateix a la Lògica nova, és a dir *ad libros priorum, posteriorum, topicorum et elenchorum* de l'Estagirita que tenia projectats. En l'esmentat tractadet manifesta així el seu desig d'executar aquest projecte: *Quia, favente Deo, jam scripta et expositiones librorum Logicae veteris utcumque complevi, antequam ad expositionem novae Logicae manum ponam, unam*

(46) MAZZATINTI, *Inu. dei manoscritti delle Bibl. d'Italia*, t. IV, p. 108.

(47) WADDING, *Scrip. Ord. Min.* Roma, 1906, p. 27; SBARAGLIA, *o. c.*, p. 82; FABRICI, *Bibl. lat. mediae et infimae aetatis*. Ed. J. D. Mansi, t. I, p. 119, Firenze, 1858.

communem toti Logicae hic in medio movebo questionem...
Escribí realment aquests Comentaris? No sabríem pas desfer a hores d'ara aquest interrogant, mancats com estem de proves positives. En tot cas, no s'han sabut identificar en cap manuscrit logical dels molts que, d'aquell temps, jauen en les biblioteques.

QUAESTIONES ORDINARIAE O QUODLIBETALES

En fa esment Ferchius i Willot, i són alludides per l'autor del *Commentarium in quattuor libro Sententiarum* (lib. IV, qu. ultima; lib. VII, qu. 18; lib. VIII, qu. 4, etc.) que edità Sarnano sota el nom d'Antoni Andreu.

P. MARTÍ DE BARCELONA, O. M. CAP.

CONTROVERSIES

CURIOSOS RÉPLIQUES DEL R. P. AMADEUS ROSSI, C. M.

El R. P. Amadeus Rossi, C. M., va publicar en la revista italiana *Divus Thomas* (Piacenza, Jul., 1928) una recensió bibliogràfica del meu llibre *Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae* (Barcelona, Subirana, 1926), en la qual malgrat de tributar-me grans elogis amb excessiva benevolença (que li agraeixo com cal) em feia algunes imputacions. Em va semblar del cas contestar enviant-li una *Carta oberta*, que el R. P. va tenir l'amabilitat de publicar en sa revista (Gener, 1929), amb unes curioses rèpliques, que em semblen dignes d'ésser recollides. No ho he pogut fer més oportunament per causes independents de la meua voluntat.

I

Per tal de respondre a la imputació que jo negava *gratis et nullo utens argumento* la distinció entitativa entre la relació i la raó pròxima per la qual és afirmat el predicat relatiu, deia en la meua carta:

"Els arguments (no meres afirmacions), s'han de donar per multiplicar les entitats, no per negar llur multiplicació. Per això en la prova de la meua tesi sobre la relació, dic: *No s'han de multiplicar les entitats sense necessitat; és així que no n'hi ha per admetre una entitat especial que sobrevingui a aquella raó objectiva, per constituir en ella la relació*; doncs... I després de declarar la menor, responc a set objeccions".

El R. P. Rossi replica que amb aquestes paraules cometo *el sofisma* de petició de principi, donant per suposat que els meus adversaris multipliquen entitats sense necessitat; i ço que és més admirable, troba contradicció quan jo dic que no s'han de donar arguments per negar la multiplicació d'entitats, essent així que en el meu llibre responc als arguments dels adversaris. Demés, *afirma* que la tal distinció resta *invictament* provada pel fet d'ésser separables (segons el R. P. *afirma*) la relació i aquella raó objectiva; i que quant es digui en contrari és un efugi poc lleial.

També troba contradicció el R. P. Rossi quan jo nego la distinció entre la relació i el seu anomenat *fonament*, essent així que en la pàgina 191 del meu llibre confeso *resultar* aquella d'aquest *com de causa intrínseca*. En el lloc citat, responent a l'objecció 5.^a, m'expresso d'aquesta manera: "En molts casos la relació està constituïda per dues entitats, de les quals (la relació) es pot dir que en *resulta*, encara que no es distingeixi del conjunt d'elles... Així, v. gr., la relació de semblança de Pere a Pau en la blancor, es pot dir que resulta *físicament* de la blancor dels dos, *com el tot (resulta) de ses parts*"

II

A la imputació que jo incloïa *ents de raó* en els predicaments, vaig respondre transcrivint alguns textos del meu llibre, i afegia:

"Segons manifesten aquests textos, tinc per cosa indiscutible que tots els accidents predicamentals són *ents físics*; però afegeixo que alguns d'aquests *ents físics*, només són accidents *en sentit lògic*, i no en sentit físic. Això passa amb la *túnica*, que està inclosa en el predicament *d'Hàbit*".

El R. P. Rossi diu en sa réplica que la meva resposta no porta res de nou; i que es contradictori *in terminis* admetre *ents físics* que siguin *accidents lògics*, puix l'*esse* de l'accident és *inesse*.

Jo em contento que el R. P. Rossi reconegui que el meu llibre no inclou *ents de raó* en els predicaments. Que no hi ha contradicció a atribuir a la túnica *inesse* lògic, i negar-li l'*inesse* físic, propi dels accidents físics, no cal declarar-ho.

III

D'una brevíssima nota (posada al final de la pàgina 188 del meu llibre) en què dic ésser inexacta la frase: *correlativa sunt simul tempore et natura*, el R. P. Rossi en deduïa la meva ignorància que els correlatius s'han de prendre *ut talia*. En la meva resposta feia observar que aquella nota venia després de citar la relació de *posterior a Cèsar*, i preguntava: "¿Per ventura jo en quant *posterior a Cèsar*, tinc simultaneïtat de temps i de naturalesa amb Cèsar en quant *anterior*?"

El R. P. Rossi respon donant explicacions prou sabudes, que jo crec que deixen en peu que el que fóra exacte seria d'atribuir la simultaneïtat de temps i de naturalesa a les *correlacions* i no als correlatius, encara que es prenguin *ut talia*. Podrà ésser equivocada la meua apreciació (no val la pena de discutir-ho), mes no prova la ignorància que el R. P. suposava.

IV

El R. P. Rossi havia censurat que jo definís el *principi* (pres en sentit filosòfic, i no en sentit vulgar): allegava aquestes dues raons: que la Filosofia tracta també de principis que no influeixen en el terme (v. gr., de punts, i de parts de l'extensió, moviment i temps), i que si en el principi s'exigeix influx en el terme, se'l confon amb la causa (definida en el meu llibre: *Principium a quo procedit terminus distinctam habens entitatem*). I després afegia el R. P. Rossi: "No sense raó va dir Sant Tomàs que principi es *allò de què alguna cosa procedeix de qual-sevol manera*, i que la causa *importa diversitat de substància i dependència de l'un a l'altre, que no és exigida pel nom de principi*".

En la meua resposta li citava la tesi en què dic: *No tot principi és causa*, i la prova que dono: *Al principi li basta la prioritat d'origen, però la causa ha de tenir prioritat de naturalesa*.

El R. P. Rossi replica que jo defineixo falsament la prioritat de naturalesa dient que per a ella *es requereix i basta* que EL PRINCIPI I EL TERME siguin *distints en l'entitat*. I dóna per raó que la prioritat de naturalesa també exigeix *influx* i dependència.

Les meves paraules són aquestes (*Ontol.*, p. 192, n. 42): "La prioritat de naturalesa és aquella en la qual EL TERME DEPÈN DEL PRINCIPI... Per tal que el terme depengui del principi... es requereix i basta ...que tots dos es distingeixin en l'entitat".

En quant a l'*influx* que ha de tenir tot principi (pres en sentit filosòfic), ja advertia en la meua resposta que *pot no ésser eficient*, sinó que basta, v. gr., el que tenen la matèria i la forma (reconegudes pels escolàstics com a *causa* material, i *causa* formal) respecte del compost que constitueixen. I aquest influx, propi dels constitutius intrínsecs, tenen, segons el meu parer, els

punts (si són reals) i les parts de l'extensió, del moviment i del temps.

V

Per tal de mostrar que en la *Crítica* havia pogut prescindir de la consciència sensitiva, i no prescindir del sentit comú, sense caure en contradicció i sense ignorar que l'objecte propi de la primera són les sensacions singulars i concretes, deia:

"Quan en el lloc citat tracto de la veracitat del sentit comú, no afirmo que sigui un sentit especial, ja que dic, amb els que ho neguen, que és *certa facultat d'associació*, de la qual en la *Crítica* no es pot prescindir, així com pot prescindir-se de la consciència sensitiva *en quant tal* (encara que no es negui), perquè son objecte (ço és, les sensacions *singulars i concretes*) també és percebut per la consciència espiritual (no dic si immediatament i *per se primo*, o no, encara que en això primer no hi veig dificultat)".

El R. P. Rossi replica: "Així doncs, el cl. a. ni rebutja la seva primera opinió, ni pròpiament tracta de refutar les nostres impugnacions".

La impugnació que no tracto de refutar és aquella en què el R. P. clama que no es pot *permetre* que la consciència espiritual percebi immediatament sensacions singulars i concretes, sense menysprear inconsideradament els fonaments de la Filosofia escolàstica, i derrocar per la seva base la doctrina de la diversitat dels objectes formals, especificatius de les facultats.

Havent dit el R. P. Rossi que no entenia de cap manera per què jo deia que les veritats immediates només pertanyen a la ciència com un fonament, vaig respondre que això es dedueix, segons el meu judici, de la mateixa definició de *ciència* (conjunt de veritats referents a una matèria determinada, i DEDUÏDES de principis certs i evidents). I per haver citat el R. P. les *definicions*, vaig afegir que aquestes no semblen pas veritats immediates, puix que si no es volen donar arbitràriament, han d'ésser provades per inducció o d'una altra manera.

El R. P. Rossi replica que les veritats immediates o *definicions* són modes *sciendi*, i per això mateix pertanyen intrínsecament a la ciència; i que si bé les *definicions* o veritats imme-

diates, que no són per si mateixes manifestes a tothom, han d'ésser provades, no ho han d'ésser per la mateixa ciència a què pertanyen, sinó per la ciència superior.

Segons el meu criteri, només són veritats immediates les que són manifestes per si mateixes, i d'aquestes soles dic que només pertanyen a la ciència com un fonament. I confesso que no entenc de cap manera per quina raó una veritat que es demostra no pertany constitutivament a la ciència que en dóna la demostració.

FRANCESC MARXUACH S. J.

PER CORTESIA I NON BIS IN IDEM

"No tot està podrit a Dinamarca". Ni l'esperit filosòfic en terres hispàniques sembla tan ensopit com això.

Mentre a Barcelona, no fa pas gaire, assistíem a una intelligent i documentada saturació filosòfica—Congressos, conferències, articles, recensions, etc.—el P. Bruno Ibeas, O. S. A. i periodista estrenu, assegurava que a Espanya no hi havia esperit filosòfic, ni preparació filosòfica, ni possibilitats, almenys per ara, de fer en filosofia, res que valgui la pena. (1)

Caldrà dir que ens semblà un derrotisme exagerat, detonant i tot per aquell religiós, no cal dir per aquell periòdic; i en el qual, com en quasi tots els desfetismes, potser el més real era l'estat depressiu de l'articulista?

No ens va convèncer. No ens podia convèncer; si més no, perquè afirmacions d'un tal abast no es formulen així com així, es documenten. I en l'article del P. Ibeas, l'aplom de les afirmacions ho és tot o quasi tot.

Recolzant principalment en el bon sentit, floració gairebé hegemònica del pensar terral, ens permetrà el dit religiós que oposem a les seves afirmacions—un xic massa rotundes, no us sembla? en afers de discerniment tan perillós i tan difícils de tractar *sine ira et studio*—les següents observacions, que voldria redactar com una carícia i amb mà enguantada per no

(1) *El Debate*, 28 juny, 1929. Aquells dies es posava a la venda el darrer número de CRITERION. Es per això que fins ara no hem pogut comentar el graciós *intermezzo*, posat que no valia la pena de fer-ho enlloc més que en aquestes pàgines.

ferir susceptibilitats, ni seves, ni del periòdic on els seus punts de vista van trobar acolliment equilibrador de conceptes, ai! *troppo gentili*, els quals, segur, devien esmunyir-se inadvertidament el dia anterior.

* * *

I abans de tot, ¿què entén ell per filosofia? Perquè sense precisar l'abast d'aquest mot—etimològicament inequívoc, avui per avui, dels més heteròclits—, fóra arriscadíssima d'afirmar o negar cap cosa. I perdre el temps, entretenint-se a retopar-lo.

Partirem de la base que encara és per inventar un mot de més ampla cabuda i matisat més prodigiosament, més ric de suggestions, més precís, més humil, més consagrat per universal acceptació.

Troballa evidentment felicíssima, una cosa o altra deu tenir d'excepcional quan se sosté milenis ha, quan els filòsofs han pogut dir, amb ella per senyera, munió de ximpleries—i de veritats sublimes—sense que els prestigis essencials de la *filosofia* n'hagin sofert, quan tants de reformadors, genials i tot, passaren com huracà pel món de les idees capgirant tota llei de valors, i no conseguiren desbancar per un de propi el mot de consagració universal.

Creu, aleshores, l'articulista, i limitant-nos a l'abast etimològic, tan "alegre i confiada" la gran massa dels hispans que no compta per ella l'"Amor a la saviesa"? O, potser més clar, que no sap què són inquietuds filosòfiques?

Ni sé imaginar-m'ho: el planyeria si així pensés, però no el podria acompanyar.

¿Es que, en formular les seves conclusions derrotistes, més aviat tenia en compte la visió que confina la filosofia a una tècnica per a especialitzats en funcions de crítica, textual o d'idees, en treballs d'experimentació i observació, en el que es vulgui de complementari o afí a l'essencial adaleraament per les raons últimes de tot, inclòs, no cal dir-ho, del mateix coneixement?

Qualque indicació esbiaixada podria induir a creure-ho, però valia la pena, en tal cas, d'haver-ho consignat en forma inequívoca.

Per bé que avui dia bastant corrent—ahir més que avui, pel postulat positivista o agnòstic de filosofies en decadència—, hauria estat, arbitrària com qualsevol altra, una posició bastant arriscada en un religiós i en un diari catòlic. Perquè, és clar, no es pot, sense un pic d'heterodòxia, escapar la *filosofia* fent fonedissa la metafísica o subvaloritzant la metafísica.

Tanmateix i independentment d'aquest punt de vista, no pas accidental pels que pensem en cristià, i com sembla difícil de sostenir que a Espanya, àdhuc sota aquell concepte, no es fa a penes res de bo!

¿En què s'ocupen aleshores les Universitats, els Seminaris i els Collegis de religiosos on els seus alumnes donen i reben ensenyaments anàlegs als que l'Estat dona en els centres universitaris, i l'Església en els Seminaris Conciliaris?

Cert, moltíssim més del que rendeixen podrien rendir; no els costaria, sobretot, de publicar bastant més del que publiquen; però que es dediquen a matar l'estona, francament, se'm fa dificultós d'acceptar-ho. ¿Ho creu, per cas, el religiós articulista?

Volia dir el P. Ibeas que, llevat de tres o quatre noms, mentats per ell amb elogi no pas superior a llurs mèrits; pures excepcions, però, confirmadores de la regla general, Espanya manca d'alts teoritzadors, majorment metafísics? N'hi deu haver alguns més dels que ell va veure.

D'antuvi, l'exclusió del Sr. Ortega i Gasset, dels més albiradors, àdhuc en aquells centres estrangers de cultura filosòfica on, per llur nivell, és natural que hi vegin més clar i on segurament no arriben certes picabaralles de veïnat, fa acollir amb recel la posició de qui no sabé descobrir-lo.

O de qui l'exclougué a gratcient, qui sap si sense reparar que no pot conduir a res de bo—a res de bo del punt de vista cultural i del punt de vista hispànic—manllevar, pels afers de la filosofia, els trucs i l'esperit d'una campanya electoral.

Potser la versió més acceptable fóra que Espanya manca de filòsofs originals, amb personalitat arreu destacadíssima. Bé; però Déu atorga tals apteses quan li plau i a qui li plau.

A més, i llevat que el desfetisme del P. Ibeas no és pas el

millor camp de conreu per a obtenir grans filòsofs, cal pensar que de dia en dia es fa més difícil una substantiva originalitat en filosofia.

En metafísica, filosofia per excel·lència, assenyaladament. Perquè en cosmologia, en antropologia i en les ciències auxiliars de l'una i de l'altra, hi ha zones immenses per explorar o tot just encetades. Russel, Freud mateix, cent d'altres excusen tota justificació.

Mes, en el camp de l'especulació pura i de la metafísica, cregui-ho el P. Ibeas—i ben segur que ho sap més que nosaltres, tan remarcable com és la universalitat de la seva cultura—hi ha poquíssimes capacitats d'innovar fonamentalment.

Croce, Gentile i Bergson, ¿què han fet sinó repetir? Hi hauria funció més fàcil que la de fer-los derivar d'ací o d'allà, demostrant que les seves visions metafísiques en substància són d'aquests o d'aquests altres? I passen, amb raó, pels innovadors contemporanis de més relleu.

Es fatal; exhaurides segles ha, quasi milenaris, les posicions essencials de la ment davant els factors essencials de la metafísica—Déu, home, univers, relacions de l'home amb Déu i l'Univers—no hi ha manera d'arbitrar-ne de noves.

Potser en definitiva sols volia, com aquell tossut genial repetir: *Eppur si muove*. O en altres termes: que positivament no ens llueix gaire el pèl; que del punt de vista filosòfic fem davant del món civilitzat un paper poc envejable.

D'acord perfecte; però fins en això em caldria objectar-li que és malura de la filosofia i de tot altre aspecte del patrimoni cultural hispànic. Tenim, molt comptades, algunes valors d'un cert relleu internacional; però en conjunt i com a poble fem un paper no massa lluit.

¿Qui no ha tinguda, en traspasar les fronteres, l'amarga sensació que hom davalla a una mena de llims, en filosofia i en qualsevulla branca de la vida i activitats hispàniques? Tot es fa i s'escriu sense comptar a penes amb nosaltres.

Sí; traspasar la llinda peninsular quasi equival a canviar de planeta. Fins tals o tals falagueries més aviat us ofenen, com una almoïna a qui no la necessita, per bé que no pugui ufanar-se de la vesta nupcial.

Ara, els filòsofs i la filosofia no poden fer-hi gran cosa en això. Les valors nacionals són de la nació i alt exponent de la nació és l'Estat. La supervaloració o subvaloració de la cultura d'un país, en últim terme, sempre és obra de l'Estat, no del país mateix.

Faci, qui pugui fer-ho, d'Espanya una Anglaterra, una Alemanya, una França o uns Estats Units—encara que només sigui una Itàlia o una Bèlgica—i veurà com paral·lelament a la revalorització nacional, pugen totes les altres valors.

Pujarien de cotització, malgrat no valguessin gran cosa més del que ara valen. Tothom llavors ens albiraria, tothom ens cridaria, ens comptarien per a tot. Però, cert, també en realitat pujariem de valor. La pujada externa elevaria automàticament el nivell interior.

Caldrà dir que tot procediment invers és agafar el rave per les fulles? Pot seguir-se quan no n'hi ha d'altre. Es el remei que ens quèda. Mes ¿qui tindria cor de tirar pedres, per això, als homes de cultura o a la cultura mateixa si en són precisament les víctimes propiciatòries?

Sempre he admirat com uns petits herois aquells savis que, poc o molt, tot el que són, ho deuen a l'esforç personal, puix amb llur respecte poble o amb llur respectiva collectivitat a penes poden comptar-hi en l'interior, i no se'n poden refiar gaire a l'exterior. Al contrari, els cau damunt, com una negra nit, l'opacitat dels respectius països o cledes, d'on precisament tindrien dret a esperar la supervaloració.

¿Per què fou tan factible l'alta cotització mundial dels grans valors hispànics a la setzena centúria? Pel que era cadascun d'ells certament; però, molt més sense comparació pel potentíssim tornaveu universal que era aleshores la nacionalitat hispànica.

Digui's exactament el mateix dels centres docents d'aquella centúria: hom fàcilment els reconeixia els primers o dels primers, perquè la nacionalitat era la primera o de les primeres.

* * *

Per posar, a aquesta rèplica, punt final. Ara i sempre; puix no endebades l'encapçalem amb el mot proyerbial: *Non bis in*

idem: a) El nostre vot humilíssim perquè a Madrid o a Barcelona com més aviat millor, es publiqui una altra revista, o moltes revistes, representatives, amb més títols que CRITERION, del pensament filosòfic espanyol. b) Però ens plauria mentrestant una actitud, en "El Debate", més francament acollidora i comprensiva. Es tracta, a fi de comptes, de l'única revista filosòfica nètament cristiana que, ara com ara, es publica a la Península.

Creu "El Debate", del punt de vista catòlic, edificant la seva conducta? La creu de bona llei del punt de vista cultural i patriòtic? Creu que Balmes i Menéndez Pelayo, tan sovint invocats en aquelles pàgines, obrarien amb el mateix esperit, en el cas i en cent d'altres, increïblement partidista? Ens permetem de dubtar-ne. c) D'acord amb "El Debate" (i en desacord amb els col·legues, locals o no) que CRITERION no pot representar el moviment filosòfic espanyol. Reflectir-lo poc o molt amb la més cordial imparcialitat, sí; però, no pas representar-lo. d) M'adono, a punt de cloure aquestes notes, que potser pequen de candoroses. Es que, sota l'assenyat mestratge de Balmes, podia haver recordat com és propi de periòdics "no dir tota la veritat respecte a les persones, i no dir tota la veritat respecte a les coses". O, en altres termes, que el periòdic és essencialment partidista. Res, una badada com qualsevol altra, deguda, si molt convé, al que és difícil d'albirar per quines vies el partidisme—essencial en "El Debate", com en tots els periòdics—l'ha pogut conduir on apareix situat d'un quant temps ençà, amb angúnia i decepció de molts amics d'abans. Altrament, la condescendència magnànima, que tant de goig fa en tothom, a ningú no escau tant com als nuclis hegemònics. I, és clar, més als representants seus més intelligents i primfilats. Sense anar gaire lluny, el gran rotatiu, madrileny i catòlic. (1)

Pel que fa al P. Ibeas, sàpiga que ací no el tenim, ben lluny, per "un cura cerril", ans se'l segueix amb interès i se l'aprecia, àdhuc quan no podem compartir, de vegades per excés, de vegades per defecte, els seus categòrics punts de vista.

(1) Mentrestant, cada dos per tres rebíem de "El Sol" proves inequívokes de generosa comprensió.

Ens semblà, per exemple, un veritable excés el que va dir temps enrera, de Barcelona i de la, aleshores, imminent Exposició. Ni que fos fill de la Rambla del Mig.

Allò mateix que CRITERION a penes pot comptar-se entre les revistes similars de segona categoria, també ens sembla d'un paternalisme encisador. Nosaltres som més exigents. Ens situem, i amb prou feines, en graderia quarta o cinquena.

Però existim anys ha, prosperem gràcies a Déu, pensem anar avançant pas a pas o a gambades, segons, dintre un petit sector de la cultura peninsular, allà on l'articulista creu impossible en el macís ingent d'ella, quelcom, per començar, d'un nivell semblant.

Perquè, a Mariscal —és transparent i ho confessa el tan sovint i amb el millor afecte esmentat, P. Ibeas—, no s'hi arriba pas de cop i volta, com no sigui per obra d'un taumatúrgic: Alça't i camina.

CEBRIÀ MONTSERRAT.

ENCARA FREUD (1)

Creiem, i no pas amb excés de pretensió, haver presentat la personalitat de Freud com autor d'un conjunt de teories, que no mereixen el nom de sistema, les característiques de les quals són la manca de lògica, l'abús de la fantasia, els prejudicis més vergonyosos i les conseqüències en general més lamentables en diferents ordres.

Malgrat això, de si prou comprometedor, hom ha dubtat encara d'atribuir el Professor de Viena uns prejudicis en ço que a recta moralitat es refereix, puix que si Freud és prou conegut com especialista psicòpata, no ho és tant, almenys en concret, com pretès pedagog i moralista, car, encara que ell mateix protesta diferents vegades que se'l tingui com a tal i afirma categòricament que "ha de protestar contra la intervenció de consideracions pràctiques en un treball científic" (2), el fet

(1) Cfr. CRITERION, abril-juny 1929; *Revista de Catalunya*, març-abril 1929. Aquest article és l'extracte d'un treball presentat per l'autor a la Secció de Ciències Teològiques del Congrés que tingué lloc a Barcelona el prop-passat mes de maig, organitzat per l'"Asociación Española para el progreso de las Ciencias".

(2) Introduction à la Psychanalyse, pàg. 34.

és que a la mateixa obra pretén exercir d'educador (3), en una altra parla de "propòsits mèdics i pedagògics" (4); i el doctor S. Jankelevitch, prologuista de la versió francesa de la Introducció a la Psicanàlisi, no dissimula que de simple "mètode de tractament de certes malalties nervioses, tal com era al principi, la Psicanàlisi aspira a la finalitat d'esdevenir una vertadera filosofia de la vida psíquica, en totes ses manifestacions normals i anormals, socials i individuals" (5). Aquesta aspiració a un ordre pràctic ens fa témer molt més que les seves disquisicions teòriques, malgrat comprendre que d'aquestes havia de néixer necessàriament aquella.

I doncs? A quin grup de moralistes caldrà afegir el nom de F. Freud? Forma tal vegada en les fileres dels positivistes com Hobbes, Saint-Lambert, Nietzsche; o en les dels relativistes a la faiso de Spencer; o dels utilitaristes socials o endemites com Cumberland, Comte, Littré, Stuart Mill, Paulsen; o dels progressistes semblant a Hartmann; o dels intuicionistes de la talla de Schafesburg, Herbart, Kant? Si les seves obres no ens documentessin a bastament i amb prou claredat per a incloure'l en alguna d'aquestes escoles, li concediríem un lloc entre els moralistes cristians i fins catòlics.

* * *

Recordem el fonament de la moral cristiana. "Hi ha actes que són bons o dolents, perquè són respectivament manats o interdits, i també n'hi ha que són bons o dolents per llur pròpia naturalesa. La norma pròxima d'aquesta bonesa o malícia, d'aquesta moralitat, és la naturalesa racional de l'home *qua talis*; la norma última i suprema és l'essència divina" (6). En aquests principis convenen així mateix gran nombre de protestants, potser únicament exceptuant els que s'anomenen liberals.

Quin concepte li mereix a Freud la moral catòlica? Es prou clar que, donades les teories que sustenta, confessar-se parti-

(3) Ib. pàg. 464.

(4) Psicología de la vida erótica, Nueva, Madrid.

(5) Introd. pàg. 25.

(6) Cfr. Sant Tomàs, Summa Theologica; Suárez, De Legibus; Meyer, Institutionis Juris Nat; Cathrein, Philos. Mor.

dari d'aquesta moral seria una contradicció monstruosa, una de les poques en què no ha caigut. Efectivament: del catolicisme —suposo que hom no em reptarà per atribuir a la moral catòlica ço que digui del catolicisme, puix que aquest és d'una naturalesa tan una, teòricament i pràctica, que de tot ço que afecta la totalitat se'n fan solidàries quiscuna de les parts i viceversa— el catolicisme, doncs, diu el professor de Viena que ha estat més nociu que útil, per tal com, refermant en l'home la repressió de mantes tendències, ha donat origen a la neurosi d'angoixa (7); a més, diu amb tota la ironia del despit que si el propòsit de l'educador és impedir, com més aviat millor, que l'infant aribi a pensar per si mateix i sacrificar sa independència intel·lectual al desig que sigui ço que se'n diu un noi de seny, un noi formal, el millor camí és certament l'engany en el terreny sexual i la intimidació en el terreny religiós (8). Per si no s'hagués entès prou bé en quin concepte tenia el catolicisme, és remarcable el final d'una de ses Conferències, que diu: "la substitució del catecisme per un tractat elemental dels drets i els deures del ciutadà, portada a terme per l'Estat francès, ens apar un gran progrés en l'educació infantil. El sacerdot no admetrà mai la igualtat essencial de l'home i l'animal, puix que no pot renunciar a l'ànima immortal que li cal per tal de fonamentar-hi la moral" (9). No coincidim, doncs, ni en l'origen, ni en la naturalesa, ni en la vida, i el fi de l'home.

Afegim les impies manifestacions, les grolleres interpretacions de la Sagrada Escriptura, com el què ell anomena "llegenda de Moisès", l'explicació obscena de les gestes de Judit, el pecat original, etc. (10); i encara esperem la traducció anunciada per la Biblioteca Nueva de Madrid de "*El porvenir de las religiones*", que no dubtem que acabarà de situar Freud i el seu sistema en la religió i la moral.

No podem, però, deixar desateses mantes suposicions que, com elements bàsics de sa teoria, se li escapen ben sovint i

(7) Cfr. els saborosos comentaris del P. Francesco Gaetani, S. J., a *La Psicanalisi*, Roma, 1925.

(8) *Psicolog. de la vida eròtica*, p. 24.

(9) *Ibid.* p. 26.

(10) Cfr. *Introduction...* p. 357; *Psicolog. de la vida eròtica*, pàgs. 82, 116 i 152; *Totem y Tabú, per totum*.

que orienten l'estudiós. Diu, per exemple: "ni la filosofia especulativa, ni la psicologia descriptiva, ni la psicologia anomenada experimental, no tenen capacitat, tal com hom les tracta a les aules, de donar-nos cap dada útil sobre les relacions entre el cos i l'ànima ni ens ofereixen un sol mitjà de comprendre un conflicte psíquic qualsevulla" (11), on, com és palès, no es fa cap cas de tota religió; també es vana que "anteriorment a la psicanàlisi hom no sabia res del conflicte psíquic i la repressió" (12), qüestions resoltes senzillament des de fa segles en un bon manual de la doctrina cristiana; accepta també com a veritat demostrada la bisexualitat original de l'individu (13); i no parlem del que anomena complex d'Edipus, apologia de l'incest, que ens portaria més enllà del que ens permet la naturalesa d'aquest article.

La grollera moral del plaer és proclamada per Freud com ideal de l'ordre individual i social a l'assaig titulat "*Más allá del principio del placer*" (14), amb un lèxic tan baix, que se n'haurien avergonyit els antics hedonistes Aristíppus, Epicurus, Demòcrit i els moderns Diderot, Helveci i Fernerbach. No és lícit a una ploma honrada i molt menys cristiana xopar-se en un lloc tan desdient, ni per fer-ne capir la repugnància; per això ens contentarem amb alguns conceptes la procacitat dels quals donarà idea de tot el que callem: "l'instint sexual de l'home no té originàriament com a fi la reproducció, sinó determinades formes de la consecució del plaer" (15); "el conjunt de nostra activitat psíquica té per fi procurar-nos el plaer i evitar-nos el disgust i està regida automàticament pel principi del plaer" (16); "la natura humana de tal manera ha estat constituïda, que cal considerar com injust el què desagrada" (17). En què consisteix el plaer? Mereixen el nom de tal el goig fruïtiu de la veritat, la contemplació de la bellesa, l'austeritat

(11) Introduction... p. 31.

(12) Psicolog. de la vida eròtica, p. 191.

(13) Ibid. pàgs. 146 i seg.; Tom II de les Obres Completes i altres.

(14) Tom II de les Obres Completes.

(15) Ibidem.

(16) Introduction... p. 383.

(17) Ibidem p. 34.

de la virtut, l'èxtasi de l'amor diví, la satisfacció de l'èxit? Per a Freud no hi ha més plaer que el d'enfonsar-se i xapotejar pel llot: per això impugna l'abstenció sexual (18) i defensa ço que s'anomena "amor lliure" (19), i justifica brutalment, grollerament, la més monstruosa homosexualitat (20). Aquestes idees lluen com el verm de nit en ses obres, barroerament barrejades, però, amb quelcom d'evolucionisme spencerià i fonamentant certes apariències de moralitat en l'imperatiu de Kant (21), la qual cosa li dóna un aspecte de científisme assenyat i serè.

* * *

De la moral social, que ell anomena cultural, poca cosa caldrà afegir al que ja hem remarcat en un altre treball (22). C. Marx, Malthus i els antics sensualistes són els seus mestres. Diu així: "la base damunt la qual reposa la societat humana és, en últim terme, de naturalesa econòmica; la societat que no posseeix mitjans a bastament per a permetre als seus membres de viure sense treballar, es veu obligada a limitar el nombre d'aquests membres i orientar l'energia sexual envers el treball" (23); i en un altre lloc: "negant el determinisme universal en un sol punt, s'arruïna tota concepció científica del món" (24); i encara: "una de les més evidents injustícies socials és que l'estendard cultural exigeixi de totes les persones la mateixa conducta sexual" (25). I d'aquí pretén fer néixer una pedagogia racional i humana (?) sistematitzada segons les normes que dóna del simbolisme dels somnis, de la sublimació, de l'infantilisme sexual, etc.

* * *

Breus observacions finals sobre els procediments. La insistència a tractar certes matèries, les fomenta, enardeix i agreuja:

(18) Psicol. de la vida eròtica, p. 40, pàgs. 492 i seg.

(19) Ibid. pàgs. 40 i seg.

(20) Introduction... pàgs. 328 i seg.; p. 347 i seg.; Psicol.... pàgs. 37 i seg.

(21) Tom IX, 3.^a part; Tom XIII, p. 272.

(22) Vide CRITERION, abril-juny 1929.

(23) Introduction... p. 335.

(24) Ibidem, p. 38.

(25) Psicol. de la vida eròtica, p. 39.

on anirà a parar un pobre malalt víctima dels procediments psicanalítics?

El fenomen del transfert pel qual l'afecte del malalt es transfereix al seu metge, és posat com remei, malgrat reconèixer-li greus perills (26). Quines garanties de moralitat els queden, doncs, als curanderos per psicanàlisi?

I el poc que és acceptable en el sistema freudià no és original, exceptuant alguns fruits de son talent observador. Així, la manifestació de la pròpia consciència és una cosa recomanada i practicada des dels primers temps de l'ascètica cristiana; la sublimació és un plagi de les derivacions de què magistralment parla Sant Tomàs (27); el perllongat tractament en tot recés ve a resultar, segons una frase que té tant d'humorista com de ben trobada, "una mena d'exercicis espirituals... laics" (28).

Quina llàstima que el nostre jovent, plethòric d'energies i de fam de saber, malgastés el temps, forces i sos talents, dels quals tant espera l'esdevenidor, a enverinar-se l'enteniment i el cor amb teories tan nefandes i molt més amb les pràctiques que se'n segueixen! Caldria un boicot enèrgic a les obres dels grollers seguidors de la psicanàlisi i una campanya de sanejament per als pobres que s'han deixat enlluernar per ells.

E. ROMÁN, PVRE.

Nota de la Redacció.—L'autor acaba d'acoblar, en son discurs inaugural del Seminari de Barcelona, les seves investigacions sobre el freudisme. [De Freudismo, Ed. a la Secretaria del Sem. susdit] constitueix un excel·lent manual de combat, per als Professors i per als joves.

(26) Introduction... pàgs. 472 i seg.

(27) Summa Theol., 1^a, 2^a q. 53, a. 3; i q. 38.

(28) P. Ruiz Amado. La Confesión y la Psiquiatria moderna.

BIBLIOGRAFIA

I

La Diagnòsis de la Vocació professional, pel RD. P. F. M.^a PALMÉS, S. J.—*Història de Rússia*, pel PRÍNCIP MIRSKY.—*Oliver Cromwell*, per HILARI BELLOC.—*Las religiones de la Humanidad*, per C. MARTINDALE, S. J.—*Estudis d'Història Jurídica Catalana*, per F. VALLS I TABERNER.—*Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico*, per DAVID GARCÍA, C. M. F.—*Terç del Crestià*, d'EIXIMENIS.

P. FERNANDO M.^a PALMÉS, S. J.—*La Diagnòsis de la Vocació professional, en los colegios de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Subirana, 1929.

El problema de la vocació és enfocat sovint des d'un punt de vista purament sobrenatural. Déu, que crida tots els homes a la vida eterna, indica a cadascú el bon camí per a assolir-la. Fóra erroni, però, d'exagerar aquest sobrenaturalisme. Nostre Senyor vol comunicar-nos el camí que la seva Providència amorosa ens depara, i en el transcurs del qual trobarem gràcies particulars, valent-se no de revelacions místiques o miraculoses, ans de la nostra pròpia raó. Cadascú ha d'esbrinar, mitjançant una anàlisi desapassionada de les seves qualitats, defectes i circumstàncies familiars, a quina professió està destinat.

Certs esperits, més timorats que prudents, alleguen que això va contra el prestigi dels Exercicis espirituals. En realitat, els Exercicis ens preparen, amb reflexions i pregàries, a interpretar rectament les dades recollides per la psicologia i la consideració de les circumstàncies familiars, però no pretenen substituir aquesta investigació particular. I si avui, l'anàlisi de les pròpies qualitats ateny precisions inesperades, mercès a la Psicologia experimental, ¿per què menyspreariem l'ajut de la ciència?

L'intervencionisme neixent de l'Estat, el resultat magnífic que donaren les institucions fundades per la dissolta Mancomunitat de Catalunya i el que obtenen avui diversos centres oficials, la necessitat de conèixer a fons els alumnes, el fracàs indiscutible de tants universitaris desorientats i el dret que tenen els pares de família que els proporcionem elements de judici vocacional, exigeixen als col·legis de la Companyia, que escometin lleialment aquest problema.

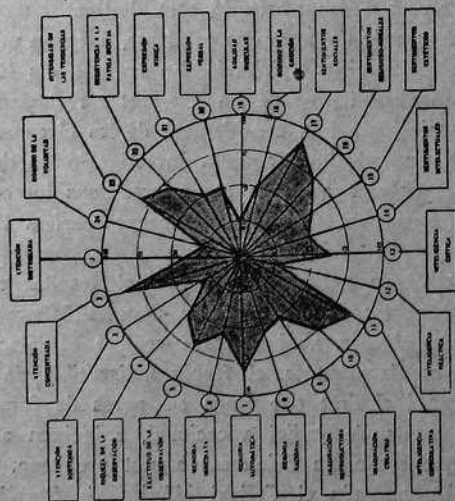
Així ho ha comprès el Col·legi Màxim, de Sarrià. Reproduïm les fulles ideades pel P. Palmés. La primera (Mod. 1), consta d'una sèrie de petits quadrets que arxiven, setmana per setmana, les notes de l'alumne, i d'un perfil psicològic, enginyosament distribuït en forma de cercle, i inspirat en el mètode von Ginneken. Cada radi correspon a una qualitat i està dividit en quatre parts corresponents a graus de perfecció. Per a fixar aquests graus, ha publicat el P. Palmés un Questionari provi-

Expediente n.º 1
 Hoja n.º 2

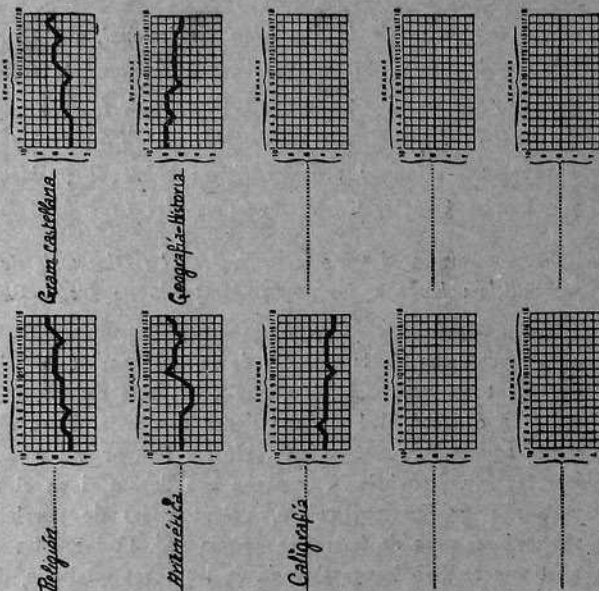
Estado general del alumno N. N. después del 2º semestre del curso académico 1927-1928.

I - DESARROLLO PSICOLÓGICO-PEDAGÓGICO

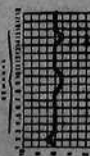
PERFIL PSICOLÓGICO



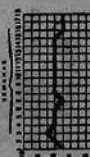
APROVECHAMIENTO



CONDUCTA



APLICACIÓN



Mod. I

II - DESARROLLO FISIOLÓGICO

Peso: 35'400 Kgs.Talla: de pie 142'5 cms.; sentado, 116 cms.Perímetro torácico | axilar: inspiración, 69 cms.; expiración, 65 cms.
| xifóideo: inspiración, 66 cms.; expiración, 62 cms.Diámetro torácico | antero posterior: inspiración, 14 cms.; expiración, 13 cms.
| transversal: inspiración, 21'5 cms.; expiración, 20 cms.Capacidad pulmonar (espirómetro), 2250 cms.Fuerza muscular (dinamómetro) | presión: mano derecha, 13 Kgs.; mano izquierda, 14 Kgs.
| tracción, 53 Kgs.Índice de Hirtz = $\frac{\text{perím. torác. axil.} \times \text{insp.} - \text{perím. torác. axil. expir.}}{\text{talla de pie}}$ 4Índice vital = $\frac{\text{perím. torác. axil.} \times 100}{\text{talla de pie}}$ 48'4

III - ESTADO SANITARIO

Aparatos sensoriales: vista, astigmatismo, 0.1; oído,; amígdalas, hipertrofia liposa

Aparato respiratorio | nariz,; faringe,; pulmones,

Aparato circulatorio: circulación venosa muy manifiesta

Ganglios linfáticos,

Boca y dentición: incisivos festoneadosPiel y cuero cabelludo: adenitis cervical y submaxilar

Regiones herniarias,

Deformaciones del esqueleto, en especial, escoliosis: omóplatos salientes

Sistema nervioso,

Observaciones generales:

EXPLICACIONES

Mod. 2



sional i prepara un llibre de *tests*. La segona fulla (Mod. 2), conté dades ben importants i prou conegudes dels psicòlegs, perquè ens calgui desenrotllar-les. Publica també l'autor la *Fulla d'ingrés* (Mod. 3), i dóna algunes clarícies respecte a l'aplicació de l'Escala de Terman per a determinar l'edat mental.

Expediente n.º.....

Hoja n.º.....

Estado general del niño
al ingresar en el Colegio a los años y meses de edad, en de 19.....

I. DESARROLLO PSICOLÓGICO-PEDAGÓGICO

Inteligencia general	{	Edad mental:..... años y meses.
		Cociente de inteligencia $(= \frac{\text{edad mental}}{\text{edad cronológica}})$
Instrucción elemental	{	lechara:
		escritura { forma gráfica de la letra:
		expresión gráfica al dictado:
		rapidez:
		cálculo:..... cuenta; suma.....; resta..... multiplica.....; divide.....

Mod. 3

A base de totes aquestes dades, hom determina amb garanties d'encert si l'infant té el mínimum de qualitats exigides per a una vocació i per a quina vocació posseïx qualitats màximes. Les notes enclouen abundoses referències bibliogràfiques.

Augurem a l'obra del P. Palmés, i al llibre que ens promet, fruits copiosos. Bé ho mereixen la imparcialitat, l'esperit científic i la serena gosadia de l'autor.

J. TUSQUETS.

PRÍncep D. S. MIRSKY..—*Historia de Rusia*. "Colección Britania", núm. 5, Barcelona. Atenas, A. G.

L'enorme interès que ha desvetllat Rússia en aquests últims temps en tots els països d'Europa, queda demostrat pel nombre —cada dia més gran—, de llibres referents a coses de Rússia, que existeixen en tots els idiomes europeus. En castellà, se n'han publicat des de principis de l'any corrent almenys mitja dotzena referents a la Rússia actual, sense comptar les traduccions cada dia més abundants, d'obres literàries russes. En català passa el mateix—en un any s'han traduït vuit o deu novel·les i s'han publicat alguns llibres de viatges a la Rússia actual, a més del gran nombre d'articles referents a tots els aspectes de Rússia, actual o pretèrita.

El que és més escàs són les obres històriques i això que la Rússia d'ara no és comprensible sense conèixer la història. La història de Rússia

del Príncep Mirsky, professor de literatura russa a la Universitat de Londres, és una síntesi magníficament recollida que permet fer-se càrrec de tota l'evolució d'aquest gran país—continent dins d'un altre continent—des dels temps primitius en què els reis de Kiev feien aliances amb els emperadors de Bizanci, fins als temps de Kerenski i de la revolució, que li ha canviat àdhuc el nom.

És aquest llibre, no la història de les batalles i conquestes, sinó la de l'evolució social, moral, econòmica i política de Rússia. És per això que tot llegint-lo hom comprèn el com i el per què Rússia ha passat del govern autocràtic dels Czars que en feia una nació europea més, a l'actual dictadura de partit que ha fet que Rússia es convertís en un continent a part més tancat als vents d'Europa avui, que potser no ho havia estat mai en cap altra època de la seva història.

HILAIRE BELLOC. *Oliver Cromwell, el dictador anglès*. Colección Britania" núm. 1. Atenas A. G. - Barcelona.

Hilaire Belloc, el famós escriptor anglès, ja conegut del públic català, ens dóna en el curt espai d'aquest volum, una visió completa de la figura del famós i discutidíssim dictador anglès. Cromwell tal com ens el presenta Belloc ens apareix, com un producte del seu temps i de la seva classe—la dels enriquits per la confiscació dels béns eclesiàstics.

Cromwell no és, com alguns historiadors l'han presentat, un monstre de perfídia; ni tampoc l'home que fou la causa de la grandesa del seu poble. Fou abans que tot un home, amb qualitats i defectes, com tots els altres. Belloc posa de relleu les seves principals qualitats: la seva aptitud per a la intriga, els seus grans talents militars, especialment el seu domini de la cavalleria com a arma de guerra, en l'ús de la qual sobresortí de tal manera que renovà completament les teories que llavors eren corrents.

Les seves aptituds per a la intriga que el feren arribar a ocupar el lloc de cap del regne, apareixen en el llibre de Belloc com una arma de què féu ús moltes vegades obligat per la necessitat de protegir-se contra el tomb que prenien els esdeveniments. Per altra part, el caràcter del Protector és un fruit natural de l'ambient en què es movia. La seva educació, la seva família, la seva religió, l'època de crisi que travessava la monarquia anglesa, tot foren causes que l'obligaren a obrar de la manera que ho va fer. Cromwell pujà per necessitat, per salvar-se ell i salvar els seus, i quan fou enlairat, la necessitat de mantenir-se en el poder no va ésser sinó la conseqüència de la necessitat de defensar-se per no morir.

Belloc ens dóna en aquest llibre, no una biografia, sinó el que és més interessant, una visió composta de l'home i de l'obra, de l'ambient i del caràcter, feta amb remarcable esperit crític i complet desapassionament. Llegint-lo hom es fa perfecte càrrec de l'Anglaterra de Cromwell, i dels seus contemporanis.

Aquest volum obre la "Colección Britania" que publica la nova editorial Atenas A. G. La presentació material acuradíssima com totes les produccions seves.

REV. P. C. C. MARTINDALE, S. J. *Las religiones de la humanidad*. "Colección Britania" núm. 3. Atenas A. G. - Barcelona.

Fer una història de les religions del món, des dels temps primitius fins a la data, exposant a la vegada els principals dogmes de cadascuna i la seva evolució a través del temps, donant a la vegada una síntesi de les idees filosòfiques corresponents, contingut tot en un volumet de 130 pàgines, és una cosa que sembla poc menys que impossible. El llibre de què parlem ens prova la seva possibilitat.

Cada religió és examinada amb prou atenció per que hom pugui fer-se càrrec complet de les afinitats, o diferències que té amb les altres religions contemporànies. Per altra part l'obra està plena de dades i referències, que junt amb la bibliografia final que l'acompanya permeten, a tot hom qui desitgi ampliar l'estudi particular d'alguna religió, trobar immediatament obres especialitzades. Reuneix, a la concisió i claredat de l'exposició, un aparell científic suficient per tal que tingui a la vegada, les qualitats pròpies dels manuals i moltes de les obres de consulta.

R. ESQUERRA.

F. VALLS I TABERNER. *Estudis d'Història Jurídica Catalana*. La Nova Revista, 1929.

Recull d'articles i monografies, publicats a diversos periòdics i col·leccions d'ací i de fora, no té caràcter orgànic. Però un fil invisible els relliga. Constitueixen, en conjunt, un veritable curs de literatura jurídica medieval, dividit en dues parts, precedides d'un pròleg. Versa, aquest, sobre la bibliografia dels temes a estudiar: crítica durament alguns estudis moderns, massa pretensiosos: reconeix la vàlua indiscutible de Broca i de Fischer.

El primer apartat, estudia el nostre dret medieval: a) els elements primitius, b) les col·leccions generals: Usatges i Reculls canònics, c) les col·leccions particulars de Lleida, Barcelona i Girona.

Quatre fonts han contribuït a la formació i elaboració del dret propi: l'element primitiu, el romà, el cristià i el germànic. L'element més important fóra potser—i aquí radica l'originalitat de Valls i T.—el germànic. Ni cal negligir la influència entre el dret nacional i el romà, durant la renaixença dels estudis jurídics.

Quant als Usatges, coincideix essencialment amb Fischer. Discrepa, però, quant al nucli originari designat per aquest historiador amb el nom d'Usualia: s'equivocà per mor de voler lligar les *Exceptiones Romanorum* amb els Usatges: de fet, no hi ha hagut entre ells cap contacte. Tot seguit, i amb un notabilíssim esperit científic i una documentació perfecta, analitza les col·leccions generals i particulars.

d'usatges i de cànons, fixa la data de llurs components i ressegueix admirablement les influències mútues.

Els tres darrers estudis formen, com dèiem, una segona part de l'obra. Hi estudia les relacions de diversos punts estrangers, gairebé tots francesos, amb Catalunya, i les doctrines polítiques medievals. Entre aquestes velles derivacions, interessen sobretot les referents a la Comunitat de Nacions, sovint predicada per Lull i Eiximenis, i avui tan simpàtica a molts catalans.

Aquesta obra, densa i pairal, mereixerà els respectes dels especialistes estrangers i la simpatia dels de casa.

P. ARDERIU.

DAVID GARCÍA, C. M. F. *Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico*. [Analecta Sacra Tarragonensia, pp. 129-185].

Planteja, en termes moderns i amb erudició copiosa, el problema epistemològic. Hi ha, diu, dos ordres de coneixences: els fenòmens vitals conscients, eixamorats de vida real i la freda regió de les idees. Els coneixements aportats per la consciència no són, de bell antuvi, objectius, perquè no presenten l'oposició subjecte i objecte; són reals i prou. Viceversa: les idees són des del primer moment objectives, perquè el concepte abstracte s'oposa al subjecte; però no ens apareixen com a reals, per tal com no pertanyen a la consciència vital, font de tota coneixença de l'ordre real.

El problema epistemològic ens demana: 1º) Perquè *objectivem* molts dels nostres continguts reals. 2º) Perquè *realitzem* moltes de les nostres idees objectives. Nosaltres respondríem a la primera pregunta dient que la consciència de recepció, companya inseparable de moltes apercepcions, oposa al jo un món real, àdhuc dins la simple consciència vital, i que aquesta oposició cristallitza en el llenguatge i en la reflexió filosòfica. I a la segona, contestaríem que la consciència afectiva d'expressió serveix de pont psicològic entre el món ideal i l'univers que batega dins la consciència.

L'autor opina, en canvi, que "no presuponiendo ninguna metafísica, la pasividad y dependencia [més ben dit, la recepció i l'expressió] que notamos respecto de ciertos fenómenos sólo significa que su causa no es constatable por la conciencia del yo, como conscientemente unida a él, que pertenece a lo inconsciente, mas no se sigue que pertenezca al no yo absoluto". Per què invocar el subconscient? En la consciència de rebre, hi ha la de quelcom que es dona, i en la d'expressar com a ésser aquest quelcom la demostració viscuda de l'objectivitat de la idea. Moltes vegades arriben fins a nosaltres veus del subconscient, per exemple quan somiem, però mai no van acompanyades de l'estat afectiu de recepció. Convé tenir present que passivitat no és igual que recepció: una consciència de passivitat suposa una causa, no immediata, que ens

dóna la percepció; un estat receptiu, per contra, *ens posa* davant de quelcom que se'ns dóna immediatament.

Adversari de la important correntia neo-escolàstica (Noël, Zamboni, R. Gosselin), l'autor no es resigna tampoc a refugiar-se dins l'isolat castell on alguns metafísics malden per resoldre *a priori* el problema del coneixement. Creu haver trobat un nou camí que enllaça el món de les idees amb el de les realitats i el jo amb el no jo: s'anomena "humanización de la metafísica" i recorre tres etapes. Primera: El món de les idees no és possible, si el principi d'identitat no s'aplica al món real: "Supuesta la negación del primer principio, en la constitución del ser real, el resultado sería un *devenir* absoluto, un hacerse o deshacerse, un paso de potencia a acto, o de acto a potencia, un movimiento de infinita amplitud y profundidad que atacaría la más mínima parte de ser, un mobilismo absoluto. Mas, en esta hipótesis, la presencia de nuestros contenidos reales en la conciencia y su posesión consciente como idénticos, firmes y estables sería un fenómeno imposible". Efectivament, ho fóra, suposant que el principi d'identitat valgui per a tots els ordres, i això és, justament, el que pretenia demostrar. No valia pas la pena de posar-se a "justificar trascendentalmente los primeros principios" fent-los reposar "en los hechos, en los contenidos concretos", ni de llançar anatemes contra la teodicea tradicional "fetichismo ridículo que trata a los primeros principios como normas anteriores a la *realidad* y que impone a ésta sus leyes, cuando el orden inverso es el racional; los principios tal como los formulamos son regulados por la realidad, en ella debemos ver cómo se cumplen y no forjarnos definiciones y juicios en el terreno abstracto y querer después imponerlas a la realidad. ¡Nuevo defecto del abstraccionismo tan frecuente por desgracia!" Segona etapa: valent-se del principi d'identitat, demostra que si *Déu* i un *món* exterior no són possibles i reals, tampoc no ho és el nostre paisatge íntim. I per tant, proclama que almenys havem d'objectivar i realitzar aquestes dues idees, bé que tractant-les amb miraments extraordinaris, perquè tant la Divinitat com l'Univers són coneguts, en gran part, per analogia. No encerto pas a comprendre quin sentit pugui tenir aquesta demostració, abans d'haver establert que el món ideal expressa entitativament els continguts vitals. Si les idees—com a tals, no com a fenòmens psíquics—no són realment, sinó objectivament i prou, segons la terminologia de l'autor, és possible que puguem assolir un món i un Déu? En canvi, si les idees expressen, en forma abstracta, realitats vitals, i si aquestes realitats són expressades com a finites, petgem el primer graó de l'escala vers una Realitat infinita creadora. Però aquesta via penosa cap a la Divinitat, seguida per tots els filòsofs intel·lectualistes desplaça al Pare García.

Sortosament, ens promet resoldre els greus problemes plantejats per la seva actitud: "El lector habrá notado de pasada la posición que tomábamos en cada una de estas cuestiones: las múltiples distinciones

y perfiles que tal vez en demasía hemos amontonado le permitirán aplicarlos a ciertos procedimientos sobrado simplistas (bien que tradicionales) para cuestión tan grave y complicada... Deseosos de contribuir en algo al noble ideal de hacer posible una metafísica de lo real, y de consiguiendo una apologética de lo sobrenatural real, hemos escrito las precedentes líneas, que no serán, Dios mediante, ni las últimas, ni las más largas que dediquemos al asunto". Per de prompte, comença a indicar-nos que la Metafísica tomista "como demostraremos en otro trabajo confunde el orden del esse [del ser] con el de la esencia", i atribueix, inesperadament, aquesta confusió al fet que "toda la escuela tomista se ha ocupado en demasía en estudiar la distinción de ambos órdenes... Mas de nuevo hemos de pasar por alto tan interesantes ideas".

No oblidí l'autor, en bastir la seva Metafísica i sobretot en combatre l'ontologia tradicional, aquelles paraules, solemnes i modestes, que encapçalen l'article en qüestió: "El problema epistemológico ejerce sobre el entendimiento la fascinación de los abismos; como la metafísica, la de las alturas, la de las vistas panorámicas. Ambas tienen sus encantos y sus peligros: en las dos se requiere la técnica difícil del equilibrio mental. En una y en otra sólo entendimientos serenos pueden sortear la atracción del abismo y el vértigo de las alturas".

J. TUSQUETS.

FRA FRANCESC EIXIMENIS. *Terç del Crestià*, vol. I, a cura dels Parés Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal, caputxins.

La represa de les activitats ciutadanes i culturals que segueix cada any al repòs estiuenç, ha estat aquesta vegada ben fecunda per a les lletres catalanes. En els últims dies de setembre i aprofitant la imminència de la Festa del Llibre, han aparegut moltes obres, algunes de gran valor i d'indubtable transcendència. Però no creiem exagerar gens si afirmem que el més important per a la nostra incipient cultura fou l'aparició, gairebé per sorpresa, del primer volum del *Terç del Crestià* del gran polígraf gironí. I la transcendència no és tant en l'extensió del volum, en l'elegància amb què es presenta, ni en l'acurada revisió del text, com en el fet d'ésser el primer de l'edició de les Obres Completes de l'Eiximenis.

La figura de l'il·lustre menoret cada vegada anava prenent un major relleu. Era indispensable el coneixement del seu *opus* per penetrar en la cultura catalana del seu temps. Es l'últim medieval de Catalunya i el que ha condensat en ell tot el saber, totes les preocupacions, tots els ideals de la seva època. Per altra part, la seva llengua, no influenciada ni encarcerada per les imitacions clàssiques, conserva una gerdor terral que encanta i una riquesa inexhaurible.

Però tothom coneix les limitacions i les dificultats que suposa l'estudi directe dels manuscrits. Els fragments que en diferents ocasions s'havien

publicat, sobretot els volums dels Nostres Clàssics, havien desvetllat més la curiositat i fet sentir més vivament la necessitat d'una edició.

Aquesta necessitat, sentida ja fa temps per la primera entitat cultural de Catalunya, l'*Institut d'Estudis Catalans*, i per alguns joves treballadors formats al redós dels Estudis Franciscans, ha trigat alguns anys a entrar en vies de solució, degut en gran part a les circumstàncies externes per tots conegudes.

Ha calgut trobar en el Sr. Casacuberta el desinterès i l'amor a les nostres lletres que el caracteritzen per tal que junt amb l'entusiasme i el treball dels joves menors, fos possible d'emprendre amb garanties de solvència i de continuïtat l'edició de les Obres Completes d'Eiximenis.

I és encara una altra lliçó d'optimisme, d'haver començat resoltament per una de les obres més ingents del polígraf.

En aquestes ratlles no sabriem fer altra cosa que subratllar la transcendència del fet i treure'n una lliçó i un estimul. Seria pretensió ridícula voler lloar la breu i substancial introducció o cercar-li algun inconvenient, ni endinsar-nos en el text, que no sabem sinó admirar, ni en el mètode d'edició que trobem excel·lent: alhora científic i popular.

Sols gosariem demanar que no ens fessin dalir massa pel segon volum i els successius. I que si no volem exigir continuats sacrificis al benemèrit i abnegat editor i als intel·ligents i entusiastes preparadors del text, hi hagi qui faciliti llur tasca i s'associï d'aquesta manera a l'acompliment d'una obra que serà certament una gesta, digna de profunda reconeixença.

M. O.

II

Lineamenti di Metafisica, per M. FATTA.—*Mensch und Geschichte*, per SCHELER.—*La Libertà*, per PIERO MARTINETTI.—*Croniques* [Septième numéro].

MICHELE FATTA. *Lineamenti di Metafisica Generale*. Milano, Società editrice "Vita e pensiero". 460 pp. lire 20.

Un manual de Metafísica Escolàstica en llengua vernàcula és, per ell sol, un fet editorial digne d'esment, que un sector selecte de la intel·lectualitat nostrada daleja accomplir també en llengua catalana. L'ús del vernacle en filosofia comporta el perill de malmetre els avençatges assolits amb l'ús secular i disciplinat del llatí escolàstic, construït de termes i proposicions rigorosament precisos (precisió que no recixiran d'assolir mantes fórmules introduïdes en el lèxic escolàstic posteriorment a Sant Tomàs: abstractiu-intuïtiu, subjectiu-objectiu...) Hom cerca de vorejar aquest perill o bé mantenint en llatí les fórmules clàssiques, o bé limitant-se a revestir amb desinències modernes els antics termes consagrats, però, tot i aquestes precaucions, fàcilment s'escolen inexactituds

alteradores del rigor científic. Un Boeci caldria a tots els idiomes moderns, qui fixés la significància dels termes filosòfics, com es proposà a casa nostra la Societat Catalana de Filosofia.

No obstant és d'utilitat indiscutible fer Filosofia escolàstica en les llengües modernes. L'ésser escrita i ensenyada ordinàriament en un idioma divers de l'usual li ha imprès un cert esoterisme, i, ço que és més greu, l'ha encerclat més i més dintre els ambients eclesiàstics, dissociant-la gairebé del gran corrent de la cultura moderna. Es deu a la seva potència intrínseca que, a desgrat de tot, vagi imposant-se al respecte, si més no, dels filòsofs imparcials i que avui compti en el món seglar partidaris de pes, dels quals la força de proselitisme és, en la restauració actual de l'Escolàstica, un factor decisiu.

El manual de M. Fatta posseeix en grau notable aquesta valor de proselitisme. Escrit en idioma italià; estil planer no pas desprovist d'elegància; substituint el mètode escolar de tesis pel sistema d'exposició continuada, destriada, però assenyadament en paràgrafs breus, punts de repòs per al lector; fins l'abillament tipogràfic, recomanable per la sòbria elegància (la qual fa més albirable, tanmateix, un cert nombre d'errades d'impremta). Els *Lineamenti di Metafisica Generale* son ço que cal per a fer accessible la Metafisica Escolàstica als filòsofs d'altres camps i als homes cultes no especialitzats en estudis filosòfics.

Del títol jo esborraria el mot "General". En aristotelisme, no existeix pas una Metafisica general i altres de particulars. L'A. mateix ha encabít oportuníssimament en el seu llibre la doctrina de la Causa primera, la Teodicea, com diem modernament, que és la Metafisica sense adjectiu, així com Déu és l'Ésser sense addicions.

Essent el propòsit de l'A. traçar les línies cabdals de la Metafisica Tomista més que no defensar-ne les posicions, evita generalment la polèmica no solament la intraescolàstica ans també amb els filòsofs moderns. Adhuc les citacions, tanmateix força nombroses, es cenyeixen gairebé als autors tomistes, sobretot als d'ara. Aital disminució de la polèmica dona al llibre una valor positiva, quant és a la fluïdesa de l'exposició, però tal vegada el priva d'altres valors molt estimables. Car les sentències filosòfiques llavors són entenedores, quan se consideren en funció de les dificultats, que promouen els aspectes diversos de la natura. La solució recau després de l'*aporia*. I és indubtable, que res com el contrast dels sistemes per a palesar les dificultats a superar. Per això serà sempre migrada l'escola, que no es posi en contacte amb tota mena de teories contràries.

És a lloar sense reserves la importància concedida per l'A. a la teoria de l'acte i la potència, teoria que respon al problema de la multiplicitat, varietat i mutació dels éssers, per resoldre el qual principalment maldaren Plató i Aristòtil, emposos per les solucions oposades d'Eràclit i dels Eleates.

La doctrina del manual de M. Fatta és la de Sant Tomàs i de

l'Escola Tomista, i això el fa altament recomanable com a guia en l'estudi del pensament escolàstic.

B. XIBERTA.

SCHOLER. *Mensch und Geschichte*. Zürich, 1929.

La col·lecció dirigida per Max Rychner i editada per la Neuen Schweizer Rundschau, llença aquesta obra pòstuma de Scheler. Redueix tota la història a cinc idees capitals: a) la judaico-cristiana, que es limita als elements necessaris per a bastir una Redempció [Creació, llibertat, caiguda original] i que es caracteritza sentimentalment per l'angúnia tràgica del pecat i l'esforç agut del penediment; b) la idea grega, de l'*homo sapiens*, fort i voluntariós en mig de les circumstàncies adverses, antípoda del dionisiac; c) la idea pragmàtica: l'home esdevé un animal que ha lluitat més àgilment per l'existència. Scheler l'anomena teoria de l'*homo faber*. d) la brutal idea materialista, que redueix l'home a una bèstia dotada de certes secrecions internes; e) i la idea moderníssima que posa en el geni la deu de la història i dona, per tant, la primacia al valor personal. Déu és la persona, no és la Humanitat: és les persones ["nicht wie bei Comte auf die *Humanität*, sondern auf die *Person*"].

Notareu en aquesta exposició ràpida, una evident oscil·lació. L'home comença per declarar-se criatura divina, davalla fins al nivell de la matèria, i reaccionant, es proclama diví. Scheler indica el seu parer: del joc de les idees mares i de la força gris de les multituds o civilitzacions, brollen les personalitats. La gran realitat és la Història. Entre nosaltres, la posició scheleriana ha trobat una defensa comprensiva: Ortega i Gasset. Ja varem dir, oportunament, perquè en discrepàvem. Tot el nostre orgull humà, tota la nostra dignitat cristiana, es rebela a acceptar el jou del destí, i professa la tesi de l'esforç i del sacrifici.

PIERO MARTINETTI. *La Libertà*. Collezione Isis. Milano, 1928.

És, aquest llibre, un altre episodi de la lluita entaulada a Milano entre la filosofia catòlica i els hereus del neo-hegelianisme. Martinetti recull la senyera de Gentile i de Croce. Serà el cabdill enyorat per les joventuts esquerranes d'Itàlia? El to de la seva obra, un article recent sobre l'ensenyança religiosa, bé ho indiquen així.

Martinetti és un panteïsta de la llibertat. Analitza detalladament totes les solucions aportades, pels antics i per la filosofia catòlica, a l'antitesi entre el voler diví i el lliure albir humà. Totes les troba deficientes. Cap d'elles no respecta plenament els drets de l'Absolut, ni explica la terrible realitat del Mal.

I no obstant, qui negarà que som lliures? La consciència de plena espontaneïtat que acompanya moltes de les nostres accions, ho revela indiscutiblement. Però aquesta espontaneïtat—diu Martinetti—és un fenomen derivat de l'harmonia existent entre la personalitat i l'ambient: "quan l'ambient exterior i la unificació interior són tals que la pobra

personalitat complexa, pot desenrotllar-se en totes les seves parts, sense resistències violentes, sense compressions doloroses, anomenem llibertat el sentit de l'espontaneïtat de la seva acció. En quant és sentit de la pròpia espontaneïtat, la llibertat no pot donar-se sense consciència: tan sols els éssers conscients són lliures. I d'altra banda, tots els éssers conscients posseeixen, en aquest sentit, llibertat". "La llibertat, doncs, no és pas un estat únic: resulta de moltes llibertats: tota activitat psíquica, no coaccionada, comporta el sentit espontani de la pròpia llibertat, i cap ésser no és perfectament lliure, perquè en cap no existeix la plena espontaneïtat". "L'acte de voluntat és un punt culminant, en aquesta acció sintètica i plenària de la nostra vida conscient". "La llibertat moral és l'espontaneïtat de l'ésser raonable, que, en qualssevol circumstàncies, obra d'acord amb principis ètics".

Dos avantatges es deriven d'aquesta concepció de la llibertat: que no s'oposa, poc ni molt, a la fatalitat de les lleis universals, i que facilita la solució del problema metafísic. Déu és una suma de llibertats? No. Déu és l'anhel d'absolut que empeny tota llibertat finita. I en aquest sentit "la llibertat s'identifica amb la mateixa essència divina de l'esperit, i negar la llibertat és negar Déu".

Ha resultat, doncs, Martinetti, el més greu enigma de la Filosofia? La seva concepció de la llibertat, en els bons moments del llibre, no és gaire diversa de la nostra. Que l'anhel d'un absolut, sigui la base del nostre lliure albir, tampoc li ho negarem: és una tesi cara a Sant Tomàs i a molts escolàstics. Però que aquest daler d'absolut, i aquesta espontaneïtat plena de l'ésser raonable, puguin justificar-se sense admetre la Llibertat absoluta, transcendent, del Creador, no ho atorgarà cap home reflexiu.

La filosofia de Martinetti entranya una contradicció que recorda la de Renouvier. Topa amb un absolut, i nega l'Infinit. Forja uns homes a semblança de Déu, i rebutja l'artífex diví de la semblança. Estatueix la necessitat d'ensenyar Religió, però opina que totes les religions són etapes populars del procés espiritual.

El talent de Martinetti ens inspira una franca simpatia. I per això mateix lamentem que es cregui haver resolt l'antitesi, escrivint Esperit i Estat amb majúscula. El Creador roman embolcallat d'inaccessibles boires, i l'enteniment humà que vulgui apropar-s'hi, cal que es resigni a ésser humil i a endevinar pregoneses més aviat que a escorcollar-les.

J. TUSQUETS.

Septième numéro de Croniques.—"Le rousseau d'or". Librairie Plon. Paris 1929.

Un altre volum ben reeixit. Comença amb una de les "Conversations dans le Loir-et-Cher" de Paul Claudel. Talment allò que anunciaven les declaracions a *Nouvelles Littéraires*; "C'est un de ces beaux désordres tels que je les aime". No sabríem com dir-ho d'altra manera;

desordre d'idees i desordre de forma, divagacions d'homes cultes, en un diàleg fàcil, espontani, i amb puntes d'ironia. Clara visió dels problemes, dels molts problemes socials i humans, apuntats solament, perquè, tot just indicats hom passa a un altre.

Charles du Bos, hi aporta un bon nombre de pàgines—aquestes encara inèdites—dels "Extraits d'un Journal", Fulles soltes, cadascuna d'elles és una nota viva; en totes, l'enamorat de l'art, de tota manifestació d'aquest, literada, plàstica, o musical. És el mateix artista que experimenta les emocions religioses que descriu. D'entre tots els fulls, ens criden més l'atenció aquells en què ens parla de "l'Esprit européen dans la littérature française". Convençut, com a bon francès, de la valor de la seva literatura, pretén fer veure com aquesta és la plasmació de l'esperit europeu i encara de l'esperit humà; aquesta literatura no parla del francès—diu—sinó de l'home. Ens sembla solament acceptable en cert sentit i amb força restriccions.

Segueix "Essai sur Shalley" de Francis Thompson, amb una nota introductòria del mateix du Bos. No coneixiem el notable poeta catòlic anglès com a crític, però amb llegir aquest assaig n'hem tingut prou per convèncer-nos de la seva valor. No el podem judicar de parcial: tanmateix està ben allunyat de Shalley, però l'estudia amorosament i profunda: el seu caràcter i educació, la ideologia de la forma externa de les seves obres; el compara amb Wordsworth, i amb els poetes *metafísics*: Donne, Grashaw, etc. i ens explica el panteisme shallejà. En tot el treball perdura la mateixa idea: Thompson es lamenta que la poesia s'aparti de la religió; entenguem, però, la seva idea: "Souvenez-vous que, sur leur plan plus humble, les poèmes d'amour de Dante n'ont pas moins honoré le catholicisme que ne l'a fait le grand poème religieux". Al través de la discreta traducció s'endevina l'estil viu i apassionat del poeta.

Hi ha, encara, l'última obra de T. S. Eliot "Cantique pour Siméon", i un petit treball de caire metafísico-apologètic.

Completa el volum una obra, "Paysages goétéens", de l'escriptor danès Johannes Joergensen. De la seva valor literària, i del nou caire de l'autor de "Sant Francesc d'Assis", en aqueixa obra, n'ha parlat a bastament la crítica d'aquí i de tot Europa; ha estat llegit per tot el públic culte del Vell Continent.

Rousseau d'or segueix el seu camí magnífic. Aquest volum representa una superació.

M. DE SOLÀ.

CRÒNICA

DE CASA

DISCURS INAUGURAL DEL DR. T. CARRERAS I ARTAU

Acaba d'ésser publicat el discurs amb què el Dr. Carreras i Artau inaugura les tasques de la Secció Filosòfica del XII Congrés espanyol per al Progrés de les ciències. Ara que les passions són esboirades, produeix una impressió profunda. Aquest discurs, resum d'una vida d'erudició i d'investigació, revela una absència total de pretensions definidores i un noble esperit de superació.

El capítol primer estudia la naixença i el desenrotllament de la Psicologia colectiva i ètnica, a França, Itàlia, Anglaterra i Alemanya, i la repercussió que aquestes investigacions obtingueren en el nostre país. Treball sintètic, però respectuosíssim amb totes les escoles. El Dr. Carreras les coneix de primera mà i sap exposar amb precisió i equanimitat. En tots els països retroba aquell etern fluctuar entre la consagració colectiva dels fets socials i l'individualisme exagerat que voldria reduir l'etnologia a una suma de psicologies singulars.

Hi ha manera d'harmonitzar i de superar aquesta dualitat fonamental? Com el Dr. Turró, l'autor opina que per eixir dels conflictes creats per "*aquel modo de trabajar libresco que tiene la triste virtud de complicar los problemas más sencillos*", cal girar-se de cara a la vida i estudiar, amb esperit realista, els problemes socials. La investigació positiva dels orígens del fet social demostra que tots han estat engendrats per l'individu, han guanyat terreny en individus, i han mort en i per obra de l'individu: "*Gráficamente, podría representarse el hecho colectivo como un punto en el espacio social, el cual punto se va convirtiendo en una línea que a medida que se alarga en el tiempo se complica y ramifica hasta que, adelgazando, termina en otro punto*". Renunciem, doncs, a atènyer un Esperit collectiu divers de l'individual. Però fóra injust, també, reduir-ho tot a l'esperit particular: la vida de cada home enclou dos caients, el singular i el collectiu, i encara que destrenar-los seria pueril, no hi ha dubte que els fets de cada aspecte es produeixen en condicions, i amb característiques, diverses. Perquè un home vegi enlairat a la categoria de fet social un dels fenòmens de la seva existència, cal que interpreti un desig, una necessitat o emoció latents en tot el cercle social. Els altres individus, s'associen, aleshores, a l'home-poble; copien el fet posant-hi cadascun el segell propi; i el resultat d'aquesta elaboració és no una suma, sinó un producte, un fet social pròpiament dit, semblant i divers de cada fet particular.

La recerca de les lleis d'aquesta síntesi, han de realitzar-la les ciències socials, i d'una manera especialíssima: la Lingüística, l'Etnografia, el Folk-lore, la Etnologia, la Ciència de les religions i la Prehistòria.

Totes elles haurien d'ajudar a la constitució d'una Morfologia social, que constaria de tres branques: Psicologia de les multituds, de les col·lectivitats i de les mentalitats primitives.

El darrer capítol judica els problemes suscitats a la filosofia per l'empena creixent dels estudis de psicologia social. Comença a iniciar-se una filosofia de la història que és ensems, història i profecia. Heus aquí, en llavor, tota la *Filosofia del destí*, de Spengler, Scheller i Ortega i Gasset. L'obra del primer ultrapassa el corrent dels etnòlegs; però ensorra la Idea hegeliana valent-se juntament de l'Etnografia. No compartim, potser, el pessimisme germànic. Però agraïm, a Spengler, l'haver renovat l'ambient. El seu llibre produeix una general apetència filosòfica.

Els punts de vista del Dr. Carreras, profundament catalans en tant que evoquen certes idees mares de Milà i Fontanals, i d'originalitat afortunada com a construcció de conjunt, són perfectament compatibles amb els principis filosòfics del Catolicisme. Es mantenen a aquella regió fecunda dels veritables investigadors, tan poc freqüentada per il·lustres etnòlegs moderns. Fou un pròleg valuós a les sessions del Congrés, les actes de les quals reserven més d'una sorpresa agradable als investigadors desapassionats.

J. T.

—*La vera efigie del Poverello*, del P. Miquel d'Esplugues, ha estat traduïda al francès per A. Falgaroille. La versió és fidel i elegantíssima. Li desitjem un èxit de crítica i de difusió.

—Hem rebut quatre llibres, dels quals prometem enraonar extensament en el pròxim fascicle: *Moderna visió del lullisme*, per Mn. J. Avinyó; *Anepifania del Platonismo*, del P. Eustaqui Ercilla; la traducció catalana del *Discurs del Mètode*, per Joaquim Xirau; i *Problemes socials d'actualitat*, per J. Aspiazú, S. J.

—W. Guemol, pseudònim, publica uns opuscles que versen sobre "La Fatalitat" i "El Nume rebel". Vulgaritzen, en termes francament excessius, una filosofia pessimista i anticristiana.

—Les *Obres completes d'Eiximenis* a cura dels P. P. Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal, s'inicien pel *Terç del Crestià*. El primer volum és a la venda.

—A subratllar: *El Credo del Psico-anàlisi* per Paul Farrez [Revista de Catalunya, núm. 54], ataca les pretensions extracientífiques del freudisme; *El lugar del hombre en el Universo*, per A. S. Eddington [R. de Occidente, núm. 75], i *De Bergson a Bergson* per A. Ugarte de Ercilla [Razón i Fe, 88-4].

—A punt de sortir, rebem la interessant contribució del Dr. E. Román a l'estudi del freudisme [*De Freudismo, Monologium in Seminario Barcinonensi, pro studiorum inauguratione habitum*], i *La llealtat a l'època*, del Dr. J. Aiguader.

DE FORA

CONTROVERSIA SOBRE EL CONEIXEMENT IMMEDIAT DE L'ESPERIT

El P. Blai Romeyer dedica un quadern dels *Archives de Philosophie* a estudiar, segons la doctrina de Sant Tomàs, quina coneixença posseïm del propi esperit. Comença per establir el coneixement experimental que l'esperit té de si mateix: aquest punt resulta fàcil d'assolir, després de l'anàlisi penetrant del P. Gardeil. Però un capítol més agosarat demostra que la nostra ciència de l'esperit humà recolza damunt idees copsades immediatament en la realitat espiritual. "Quan l'enteniment es comprèn a si mateix, el seu verb, la seva concepció, és un substitut i una semblança d'ell mateix, del mateix enteniment que s'inspecciona. I això s'escau, perquè l'efecte es retira a la causa segons la forma que en rep, i la forma de l'enteniment és la cosa entesa" [*De Potentia*, VIII, 1]. Partint d'aquestes idees, l'home basteix la ciència del propi esperit, la dels àngels i la de l'Esperit diví. Sinó, tot concepte positiu de l'espiritualitat divina fóra impossible, i el vell rabí Maimònides hauria triomfat del tomisme.

Contra aquesta posició, acaba d'aparèixer un sòlid article de Peillaube [*Revue de Philosophie* 1929, 3]. Jo no dubto, ens diu, que posseïm una experiència de l'esperit: nego, però, que tinguem una experiència de l'espiritual, dotada de caràcter propi. La consciència ens revela l'existència dels nostres pensaments sense atènyer llur natura, ni en particular llur espiritualitat, llur immaterialitat. No és pas igual experimentar una realitat que és espiritual, o una realitat en tant que espiritual. No posseïm cap noció positiva de l'espiritual en si mateix: en canvi, juguem sovint amb nocions que expressen realitats espirituals.

Controvèrsia d'interès capital. Anys ha que França debat aquest tema: creiem molt oportú revifar-lo en els cercles escolàstics. Sia'ns permesa una observació. Les nocions negatives, purament negatives són un mite. Ningú no hauria enraonat de coses immaterials, si positivament coneixíem, només, la matèria. En això sembla invulnerable la posició del Pare Romeyer. Ara, que aquestes nocions positives, producte reflexiu d'una experiència ja escolada, són difícils, si no impossibles, d'expressar en termes científics, qui ho dubta? En això, té raó Peillaube.

La Psicologia aspira, més aviat, a reconèixer per llurs efectes i concommitants, els fets purament espirituals. Però no hi ha Psicologia possible, si destruïm aquests fets bàsics, inexpressables en si mateixos com tot

fenomen viscut, i no obstant, caracteritzables per altres estats, sobretot afectius, que invariablement s'hi enllacen.

J. TUSQUERS.

OBIT

Inesperadament mor a Munich, E. BECHER, un dels representants més eminents de la filosofia alemanya. Deixa un llibre pòstum: *DEUTSCHE PHILOSOPHEN*, que serà publicat tot seguit, amb una introducció sobre el conjunt de la seva obra. Recordem haver llegit a *Revue néo-scholastique* [febrer, 1928] un estudi interessantíssim, de DE BRUYNE, sobre aquest filòsof.

UNA TROBALLA IMPORTANT

R. KLIBANSKY acaba de descobrir tres obres inèdites del Cardenal N. de Cusa. Tant per als filòsofs com per als historiadors, presenten gran interès. L'Acadèmia de Ciències de Heidelberg que prepara una edició completa de l'il·lustre purpurat medieval, s'ha apressat a incorporar-hi aquests documents novells.

CONGRESSOS, REUNIONS

El VII Congrés italià de Filosofia, celebrat a Roma, ha girat entorn de quatre ponències: *La filosofia e lo Stato*, per G. Gentile; *La filosofia e il Cristianesimo*, per B. Varisco; *L'insegnamento filosofico nelle scuola pubblica*, per A. Guzzo, i *Il teismo critico e il problema del dolore e del malo*, per A. Chapelli.

—La reunió de març de la *Societat francesa de Filosofia* discutí la noció de Déu. Hi intervingueren Lleó Brunschvicg, com a ponent, i Blondel, Gilson, Lenoir, Léon, Le Roy, Marcel i Parodi. [Bulletin de la S. F. de Ph., juny, 1929].

—Sota la presidència de K. SUDHOFF es constitueix a Munich, la *Paracelsus-Gesellschaft*, que centralitzarà els estudis referents a aquest pensador tan original.

—Del 1 al 6 de setembre ha tingut lloc, a Oxford, el setè Congrés internacional de Filosofia. Les ocupacions professionals no han permès d'assistir-hi a cap redactor de CRITERION. Però el nostre bon amic i col·laborador, Dr. N. Balthasar, ens n'ha promès referències abundants.

LLIBRES, PUBLICACIONS

Acabem de rebre, per a llur crítica, els següents volums: *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*, de Tomàs de Sutton, O. P.,

publicades pel P. F. Pelster, S. J.; *Quaestio de Natura cognitionis*, de Duran de J. Porcià, i *Disputatio cum Anonymo et Determinatio*, de Herveus Natal, publicades per Josep Koch; *Liber de Sex principiis*, de Gilbert Porretà, extret dels manuscrits per Adolf Heisse; *Note di sociologia*, per Luigi Bellini, i els dos volums darrers de *Le Roseau d'or*.

—Un d'aquests volums, el setè, és la versió francesa del llibre alemany de ROMANO GUARDINI, *L'Esprit de la Litúrgia*, precedida d'una assenyadíssima introducció. I l'altre, el sisè, publica un dens article de J. MARITAIN, deixeble ahir de Bergson i defensor avui de la metafísica tomista, sobre *Bergsonisme et Métaphysique*, i un fort assaig de PERE WUST sobre *La crisi occidental*.

—Recordem que la SOCIÉTÉ BELGE DE PHILOSOPHIE ha començat la publicació d'un arxiu, on trobaran estatge els estudis massa llargs per a les revistes. [Secretaria: M. BARZIN, 6, avenue Livingstone, Bruxelles].

—Resta acabada la reedició de l'obra de TEODOR GOMPERZ: GRIECHISCHE DENKER.

Una revista nova: CONVIVIUM. Serà dirigida per P. Ubald, C. Calcaterra i L. Stefanini. Bimensual, constarà de 120 planes, la seva finalitat serà de promoure la cultura general i atorgarà a la Filosofia la deguda importància. Preu, per a l'estranger, 60 lires. Adreça: Società Editrice Internazionale, 174, Corso Regina Margherita, Toríno, Italia.

— Per tal de commemorar el CXX aniversari de HUSSERL, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, publica un volum col·lectiu d'estudis. [Festschrift E. Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet. Halle, 1929. in 8º, 370 ps.]. Entre altres articles, mereix atenció especial el de E. Stein: La Fenomenologia de Husserl i la Filosofia de Sant Tomàs d'Aquino.

P. ARDERIU.

