

CRITERION

Revista Trimestral de Filosofia

ANY VII

NUM. 24

SUMARI

JOAN B. MANYÀ: *Psico-Fisiologia del Talent.*

DR. ALBERT BONET, PVRE.: *El determinisme luterà.*

P. ROMUALDO BIZARRI: *Critica della morale Kautiana.*

J. SOLER I PLA: *Història de la Filosofia Catalana.*

NOTES I CONTROVÉRSIES, per Josep M.^e Planas, Joan B. Manyà i M. Massana.

BIBLIOGRAFIA. — CRÓNICA.

CRITERION

REVISTA TRIMESTRAL DE FILOSOFIA



CRITERION

REVISTA TRIMESTRAL
DE FILOSOFIA

VOLUM VII

1931



REDACCIÓ:

Via Layetana, 28, 5.^e A.

ADMINISTRACIÓ:

Llibreria "Catalònia"

Plaça de Catalunya, 17

BARCELONA

R. 133, 134

$\Lambda(05) (46.71) (r) \quad 8=$

1931 VII

CRITERION

Revista Trimestral de Filosofia

Any VII.

Gener-març, 1931

Fasc. 24

PSICO-FISIOLOGIA DEL TALENT

No fa gaire, des de les planes d'aquesta revista (vegi's CRITERION, n.º 17, pàg. 143-157, i n.º 19, pàg. 436-447), estudiàrem la qüestió de les relacions entre el talent i l'organisme, sota l'aspecte filosòfic, comentant un article de la *Summa theol.* de sant Tomàs. Les conclusions formulades en el dit estudi eren més aviat d'escepticisme i de reserva. Però havent-se aplicat modernament a aquesta qüestió interessant els procediments científics de la Psico-fisiologia, ens és imprescindible de girar l'esguard envers aquesta nova fase del problema i estudiar-ne els resultats; si més no, per a constatar llur ineficàcia, quant a l'obtenció de conclusions satisfactòries.

En aquell temps (avui sortosament superat), de materialisme groller, per al qual el pensament era una secreció cerebral, tan vulgar i tan material, com qualsevol altra secreció corpòria, o bé es reduïa a moviments misteriosos del cervell, semblants a les contraccions i expansions de les fibres musculars, els conreadors de la ciència es dedicaven arduament a cercar, entre els replecs i zones del cervell, la glàndula secretòria del pensament, les fibres del moviment intel·lectiu. Entorn d'aquesta tendència es produí una multitud de teories que, desprestigiant-se les unes a les altres, han vingut a desacreditar el principi d'on totes dimanen, o sia, la concepció excessivament fisiològica del fenomen més elevat de la vida psíquica, que és la intel·ligència.

La Psicologia actual sol adoptar una actitud, i emprar un llenguatge, més assenyat que els vells materialistes, sobre la

natura íntima del pensament. "*Que des psychologues, diu, decidament A. Burloud, puissent sérieusement accorder une valeur scientifique à l'explication du jugement par des mouvements à peu près ignorés, du cerveau, cela prouve seulement la force du préjugé matérialiste*". (La pensée conceptuelle, pàg. 391.) Avui, hom estudia encara intensament les relacions entre el cervell i la intelligència, però als entusiasmes puerils dels vells fisiologistes ha succeït un prudent escepticisme, que és la millor garantia de serietat científica; i sobretot, avui, els conreadors de l'experimentació psicològica han après una distinció òbvia i il·lògicament negligida dels vells materialistes: la distinció que hi ha entre relacionar dos termes i identificar-los. Els psicòlegs moderns que estudien les relacions possibles entre el cervell i la intelligència no suposen, com els antics, la identitat dels dos termes; ni tampoc que el fenomen intel·lectiu no pot tenir altra causa que la fisiològica del cervell, sinó que prescindeixen d'aquestes qüestions i les releguen a llur camp natural, que és el de la Filosofia.

Advertirem, així mateix, ja des del començament, que la qüestió de les relacions entre la intelligència i l'organisme, tal com la planteja la Psicologia moderna, tampoc no es refereix a la localització, tant plaent als vells materialistes, del principi intel·lectiu en una porció determinada del cervell. També, ací, és òbvia la distinció: no és tot u, evidentment, establir una proporció o parallelisme entre dos termes i localitzar-ne un en l'altre.

Pel demés, les temptatives en aquest sentit han estat moltes, i no gaire encertades, ja en els temps antics de la Filosofia grega (Cf. Plutarc. *De placitis philosophorum*, lib. 4, cap. 5), sobretot en els temps moderns, des de Descartes que, com és sabut, el situava en la glàndula pineal, fins als qui avui el colloquen en algun dels lòbuls cerebrals. Ja Kant blasmava justament aquestes vanes temptatives. (1)

(1) En dedicar-li Sömmering el llibre en el qual propugnava la localització de l'ànima en el líquid ventricular, li recordà Kant aquelles paraules de Terenci: "*Incerta haec si tu postules ratione certa facere, nihilo plus agas quam si des operam ut cum ratione insanias*".

Com que aquesta qüestió no pertany de dret a l'objecte del present estudi, bastarà la següent afirmació: Per a nosaltres, espiritualistes i partidaris de la unió substancial de l'ànima i el cos, el principi vital (ànima) i, consegüentment, el principi intel·lectiu no admeten altra localització que la que expressen les següents paraules de sant Agustí tan profundes en realitat com incomprensibles per als materialistes: "*Anima in quocumque corpore et in tot est tota, et in quolibet ejus parte tota est*". (De Trinitate, lib. VI, cap. 6.)

L'estudi de les relacions entre la intel·ligència i l'organisme no és una novetat introduïda per la ciència moderna; té precedents antiquíssims.

Devés el segle IV a. C., el filòsof Heràclit d'Efès relacionava el talent amb l'humor de l'ànima; segons ell, les intel·ligències fortes pertanyen a ànimes seques, i la humitat de l'ànima és senyal de debilitat intel·lectiva.

Prop d'un segle més tard, Empèdocles, filòsof sicilià, establia la relació de la intel·ligència i de les funcions psíquiques, en general, amb la composició de la sang, segons la proporció i estructura dels elements que la integren.

Però ja des dels temps més antics, es dibuixà entre els filòsofs la tendència a referir al cervell exclusivament, o principal, les relacions de la intel·ligència i l'organisme. En el segle VI abans de Jesucrist, inicià tímidament aquesta tendència Alcmeó de Crotona; la continuaren després d'altres filòsofs i naturalistes, com Hipòcrates i Plató, i fou concretada, més tard, pels de l'escola d'Alexandria, v. g., el famós metge Galè.

Durant l'Edat mitjana, i dins l'escola peripatètica, es seguí acceptant, com a cosa corrent, la relació de la intel·ligència amb el sentit del tacte, segons la doctrina d'Aristòtil, que hem esmentat en l'article anterior.

Paral·lelament a aquesta tendència, se'n conreava una altra provinent d'un llibre que assolí gran autoritat en el mateix temps i en el mateix sector filosòfic: "*Physiognomica*", l'autenticitat aristotèlica del qual és dubtosa, però que és antiquíssim, potser contemporani, si més no, de l'Estagirita. Aquest llibre fou el llibre clàssic dels fisiognomistes medievals (Cf. v. g. Al-

bert el Gran, en el tractat *De animalibus*), i en ell es basaren per establir relacions entre la intel·ligència (i les altres funcions psíquiques) no sols amb el cervell i el tacte, sinó també amb les altres parts de l'organisme que en semblen més deslligades i amb tot l'organisme en general.

Una derivació de la "*Physiognomica*" podria veure's en els misteris i endevinalles de la Quiromància, tan vigent en l'Edat mitjana, i encara no del tot oblidada en l'actual (Cf. v. g. Leclercq, *Le caractère et la main*, París, 1908).

Hom podria considerar, també, com un reflex llunyà de les tendències fisiognòmiques, el sistema, prou usual uns anys ha, de relacionar el talent amb els temperaments fisiològics. La matèria es presta a divagacions curioses i a barrejar idees acceptables amb preocupacions infundades. Pot veure's un exemplar d'aquesta literatura en el llibre *Apuntes de Psicología de la educación*, por D. Manuel Fernández, tema I (XV), pàg. 66 i seg.

Però el *record* de la gosadia i de l'extravagància, en aquest sentit, l'han batut recentment els nord-americans, segons diu la premsa. Dos professors universitaris tracten seriosament d'escatir la relació entre el talent i la llargària de les cames! (2).

Els filòsofs medievals més assenyats, ja s'adonaren de l'abast excessiu de les teories fisiognòmiques, i tingueren l'encert de posar-hi una limitació notable, reduint-les als termes adoptats pels antics filòsofs alexandrins, ço és, de part de l'organisme, al cervell i als seus derivats i annexos, prescindint d'altres detalls corporals, que el mateix sentit comú elimina, quan es tracta de relacionar-los amb la intel·ligència. En aquest sentit, cal citar, en primer terme, el Doctor Angèlic, el qual, com ja veiérem en l'article anterior, no sols afirma expressa-

(2) Caldria que els psico-fisiòlegs a *outrance*, que es prenen tant al fort la correlació del cervell amb la intel·ligència, no en fessin protestes d'astorament i esgarripança. ¿No accepten com a cosa inconcusa la proporció de la intel·ligència amb el pes (o volum) del cervell almenys relativament i en termes generals? Doncs, bé; en nom de l'experiència s'afirma que els homes de poca talla tenen, a proporció, més cervell que els de talla superior (Vegi's Montessori, *Antropologia pedagògica*, pàgina 211, Milà). ¿I és que la talla no té res que veure amb la llargària de les cames?

ment la relació de la intel·ligència amb el cervell, sinó que raona l'afirmació des del punt de vista de la Filosofia peripatètica, considerant el cervell (en això es separa d'Aristòtil) com l'òrgan d'aquelles funcions sensibles que són, segons les teories escolàstiques, l'instrument material de la intel·lecció. (Vegi's, sobre aquests detalls històrics, l'excel·lent article del P. Barbado: "Correlaciones del entendimiento con el organismo. La Ciencia Tomista", núms. 98 i 101).

En temps relativament moderns adquirí gran celebritat una teoria referent a les relacions entre el cervell i la intel·ligència que porta el nom de *Frenologia*. Un dels seus principals representants fou el català M. Cubí, del qual s'ocupà sovint Balmes, en els seus escrits (Cf. *La Sociedad*, vol. 1, pàg. 29; vol. 2, pàgines 57, 120 i 174). L'afirmació fonamental de la Frenologia és que cada funció psíquica pertany, com a òrgan propi, a una porció determinada de la superfície cerebral. "*La diferencia de los frenologistas*, deia Balmes, *con respecto a los demás fisiologistas, consiste en que éstos miraban el cerebro como órgano único y no le distribuían en distintas partes que fuesen otros tantos órganos particulares de ésta o aquella facultad del espíritu*" (Ib. vol. 1, pàg. 36).

Suposaven, per altra part, els frenòlegs, que el crani s'amotlla perfectament a la forma exterior del cervell, i que el desenrotllament d'un òrgan importa una major perfecció funcional, i així obtenien, finalment, la gran conclusió, base de llur sistema: que la prominència d'una part determinada del crani significa la perfecció de la funció psíquica corresponent.

Ara, el gran problema, i el gran fracàs de la Frenologia, fou la localització de les diverses funcions psíquiques en determinades zones del crani i del cervell.

Una aplicació restringida de les idees frenològiques és el conegut sistema de l'*angle facial*, ideat per Camper, i discutit i esmenat per altres antropòlegs.

En els nostres dies, les relacions entre la intel·ligència i el cervell han estat, i són, objecte de múltiples estudis experimentals. Les opinions i les teories sobre aquest assumpte nei-

xen abundants i moren aviat; les unes contradiuen les altres i van rellevant-se de pressa en l'acceptació els psicòlegs moderns. Les llargues enumeracions que hom sol fer-ne en alguns tractats no tenen altre valor que el de caràcter informatiu; vénen a ésser, no res més que la història de les fluctuacions de la intel·ligència humana davant del difícil problema; però en ordre a la solució adequada representen, avui per avui, ben poca cosa. Es per això que no volem fer-ne una exposició detallada i una crítica particular i conscienciosa. (3) Sols intentem recollir les principals, i assenyalar-ne breument els encerts i les fallides, per tal de poder-ne fer una crítica global, i precisar la posició actual de la ciència empírica en aquest interessant problema.

Abans d'entrar en detalls expositius, convé fixar el pensament de la Psico-fisiologia moderna sobre una qüestió prèvia i fonamental: ¿Les funcions intel·lectuals es produeixen localitzades en una porció determinada del cervell o d'escorça cerebral, o bé són pertanyents a tota la massa encefàlica? Entre els impugnadors de la Frenologia, per una reacció ben natural, i per l'estat impecfecte de la Histologia, fou bastant corrent l'opinió de l'homogeneïtat estructural i funcional del cervell. (Vegi's el text abans citat de Balmes). En època més recent, en els nostres mateixos dies, s'han reproduït els allegats a favor d'aquesta opinió, almenys en el referent a la part funcional. Basta citar els italians Brugia i Patrizi (*La irrealtà dei centri nervosi*, Bolònia, 1923), segons els quals, una petita porció de l'escorça cerebral bastaria per a executar, més o menys intensament i perfecta, totes les funcions psíquiques.

Modernament, establerta i acceptada generalment la distinció entre els centres d'associació i els de projecció, en el cervell, el problema s'ha concretat més a eliminar aquests últims de les relacions entre cervell i intel·ligència. Però la qüestió es pot plantejar, i es planteja, quant als centres d'associació. No es-

(3) "Ceux qui étudiant l'intelligence, consacrent à l'exposé des conditions cerebrales de nombreuses pages ne font, souvent, soit qu'accumuler les hypothèses, soit, voulant expliquer physiologiquement les phénomènes intellectuels, que substituent, en réalité, aux noms ordinaires de ces phénomènes, des désignations nouvelles" (Bourdon, "L'intelligence", pág. 4).

cassegem entre els psicòlegs moderns, sobretot des de Flechsig ençà (a. 1894) els partidaris de l'heterogeneïtat del cervell, no sols quant a l'estructura anatòmica (cosa innegable en l'estat actual de la Histologia), sinó també quant a la part funcional. Establerta la susdita distinció, troben aquests psicòlegs en la zona d'associació multitud de centres corticals diversos en els quals localitzen funcions psíquiques diverses i pròpies. Però tampoc no manquen avui psicòlegs il·lustres que, partint de la susdita distinció, admeten l'homogeneïtat funcional del cervell almenys per a les funcions psíquiques de més elevació, o sia, que totes les porcions de la susdita zona intervenen en qualsevol funció intel·lectual, ja sia com a òrgans, o en sentit estricte, ja, principalment, en virtut de concomitàncies funcionals o merament dispositives, que lligarien totes les zones del cervell, unes amb altres.

Aquesta última modalitat sembla ésser l'opinió predominant entre els psico-fisiòlegs actuals; (4) i àdhuc aquells que estan per localitzacions, quan tracten de les funcions intel·lectuals no estableixen un isolament absolut en un centre cerebral determinat, sinó que inculquen la connexió més o menys directa i immediata amb els altres centres cerebrals. (5)

(4) "Les opérations complexes mettent en jeu des éléments multiples dans toutes les régions du cerveau" (Pieron, *Le cerveau et la pensée*, pàg. 71).

"L'intelligenza o capacità intellettuale non può avere per parallelo (cerebrale) che un'armonia strutturale e fisiologica, non già la perfezione di un ipotetico particolare centro corticale. (De Sanctis. *Fenomeni psichici e sistema nervoso*.—Roma, 1913, pàg. 30).

"En el sentir de Cajal, pretender localizar la facultad intelectual en órganos especiales, es perseguir una quimera. La operación intelectual no es el fruto de la actividad de un centro privilegiado, sino el resultado de la acción combinada de un gran número de esferas conmemorativas primarias y secundarias" (J. E. García Fraguas, *Nuevos estudios de la mecánica del sistema nervioso*, cap. XV.; pàg. 298).

(5) "Flourens (el gran adversari dels frenòlegs), dedujo que los hemisferios cerebrales actuaban en conjunto como asiento de la inteligencia. Es indudable que Flourens estaba en lo cierto, ya que todas las partes del cerebro han de cooperar en la determinación del estado psíquico de todo individuo en cada momento. Sin embargo, como demostraron las investigaciones ulteriores, era equivocado pensar que no podía demostrarse ninguna diferencia entre las partes constituidas por las distintas circunvoluciones del cerebro, en el conjunto orgánico que determina la conciencia" (E. Starling, *Fisiología humana*, lib. 2, cap. 18, ed. espanyola, per J. M. Bellido.—Barcelona, 1927; pàgs. 401-2).

Heròfil d'Alexandria proporcionava la perfecció intel·lectiva al nombre i al relleu de les circumvolucions cerebrals. El seu col·lega, Galè, l'impugnà observant que, segons això, l'ase tindria més talent que l'home. Alguns psicòlegs moderns, però, han renovellat el pensament d'Heròfil, fonamentant-lo en fets ben constatats i significatius. Efectivament, en els individus i en les races de més alta perfecció mental, solen abundar les circumvolucions cerebrals, i solen ésser profundes, i de bona conformació. Altres dades experimentals, però, contradiuen aquestes apreciacions i, com sol succeir en aquesta matèria, ja veureu perquè, la teoria simple i absoluta falla per moltes bandes, quan hom vol fer-ne aplicació a la realitat concreta.

Una de les tendències que ha tingut més acceptació ha estat la de relacionar el talent amb el volum o, més encara, amb el pes del cervell. El pes del cervell es pot entendre en sentit absolut, o bé en relació amb el pes total del cos, al qual pertany el cervell.

En el primer sentit, val a dir que la relació no subsisteix sinó d'una manera molt vaga i en termes generals; quan hom intenta fer-ne una regla d'aplicació concreta, apareixen en gran nombre les atenuacions i les excepcions. Hi ha no pocs homes eminents intel·lectualment, i amb un pes cerebral inferior a l'ordinari; i al revés, n'hi ha de molt poc intelligents, i fins d'idiotes, que ultrapassen, en pes cerebral, la mitjanja i fins les eminències mentals. (Binet, *Année psychologique*, a. 1910, pàgines 3-12), després de variades experimentacions, ve a concloure que hi ha alguna relació positiva entre el talent i la capacitat cranial entre persones de les mateixes condicions (raça, edat, etc.), però que seria molt aventurat fer diagnòstics de talents individuals sobre aquesta sola base.

Això limitant-nos a l'espècie humana; car, si hom volia entendre la correlació del pes absolut del cervell amb la intelligència a tota l'escala animal, el fracàs seria evident i irremeiable.

Els partidaris de la relació de la intelligència amb el pes del cervell es refereixen, generalment, al *pes relatiu*, ço és, comparat amb el pes total del cos. El cèlebre naturalista Cuvier formulà la llei d'aquesta relació i la féu extensiva a tota

l'escala zoològica. La idea no era nova. Molts segles abans, Aristòtil ja n'havia expressat els fonaments, amb aquestes conegudes paraules: "*Inter animalia plurimum cerebri habet homo, scilicet, proportionem sui corporis, et inter homines mares plus quam feminae*". (*De partibus animalium*, 2, 7), i ja hem vist en el capítol anterior com sant Tomàs la formulava concretament i la raonava amb els principis de la Psicologia escolàstica.

Malgrat la restricció encertada de referir les relacions de la intel·ligència, no al pes absolut, sinó al relatiu del cervell, hom ha de confessar que els resultats experimentals no són del tot favorables a la llei de Cuvier. No és rar que espècies animals poc intel·ligents assoleixin un pes relatiu de cervell més alt que d'altres espècies que tenen, evidentment, major perfecció mental.

Alguns psicòlegs, per tal de millorar la llei de Cuvier i reduir-ne les excepcions, han ideat diverses fórmules explicatives o correccionals, v. g., la del coeficient de cefalització de Brandt i Dubois, que redueix bastant les anomalies i excepcions observades en l'aplicació de la llei de Cuvier. Així i tot, però, no és fàcil de fer-la passar com una llei vera i absoluta, i transcendent a tota l'escala zoològica; però, dins l'espècie humana, es comparteix, avui, amb la de Flechsig, que exposarem més endavant, i de la qual en el fons no és gaire diferent (6) el màxim d'acceptació entre els psicòlegs moderns.

Concretant-nos a l'espècie humana, que és l'única que ens interessa directament en el present estudi, cal notar que, segons la llei de Cuvier, el pes relatiu del cervell i, per tant, el talent de la dona, és més elevat que el de l'home: $1/44$ per $1/48$. Això contradiu la posició aristotèlica recolzada, val a dir-ho, en una

(6) "Entre las muchas teorías propuestas, solamente hay dos merecedoras de estudio atento: la que establece correlación entre las funciones psíquicas superiores y la zona de asociación, y la otra de que es expresión la fórmula de Dubois. Pero si se miran bien las cosas, se encontraría que se reducen a una misma ley expresada de dos maneras distintas. Porque con la fórmula que da el coeficiente de cefalización no se intenta más que hallar la cantidad de masa encefálica que resta una vez eliminados los centros correspondientes a las funciones inferiores, lo cual vale tanto como calcular el peso de los centros de asociación" (Barbado: La Ciencia tomista, n.º 101, pàg. 184).

preocupació molt estesa sobre la inferioritat cerebral i mental de la dona; no gosàriem, però, a presentar-ho com un argument definitiu contra l'esmentada teoria.

Tampoc no és definitiva contra la llei de Cuvier (mentre aquesta es proposi en els límits modestos que li escauen) una altra objecció de caràcter experimental, que sol proposar-se contra ella, ço és, que el pes relatiu del cervell humà és major en aquelles edats —més precisament la infància— en què la força és mínima, i va minvant progressivament en el decurs de la vida, mentre va augmentant la potència intel·lectiva. Per a un fisiologista aquesta argumentació podria ésser contundent; potser no trobaria altra solució lògica que abandonar la llei de Cuvier o limitar-la arbitràriament. Però el qui admet que la intel·ligència no és una força purament fisiològica, sinó una força psíquica tot i basant la seva actuació funcional en elements i funcions orgàniques, concedirà fàcilment que tota llei de correlació entre la ment i l'organisme ha d'ésser una llei de valor parcial i relatiu. Que sigui, si us plau, la intel·ligència proporcional al pes relatiu del cervell; però sols en quant aquella depèn de l'organisme. Res no obsta que intervinguin altres factors d'ordre superior al purament orgànic, i que alterin, a voltes, la constància de la relació. Si existeixen aquests factors, la llei, malgrat les alteracions experimentals, pot subsistir dins dels límits modestos que li assenyala la prudència. Ara bé: és evident que procedint l'edat, l'home, per l'exercici mental, pels hàbits intel·lectuals, pel gust de la veritat tastada, per circumstàncies exteriors, etc., pot augmentar l'aptitud mental que tenia inicialment. Així, doncs, no és estrany que, minvant el pes relatiu del cervell pel decurs de la vida, s'augmenti el nivell de perfecció mental, sense detriment de la llei de Cuvier, mentre aquesta, repetim-ho, es prengui dins dels límits i en el terreny que li escauen, com explicarem més endavant en la part crítica del present article.

I noti's que en aquesta consideració prescindim de l'efecte immediat i formal dels factors psíquics esmentats, en ordre a l'augment intel·lectiu. Tant si realment fan créixer la potència o força intel·lectiva intrínsecament, com si no fan res més que condicionar-la, afinant-la o entrenant-la per a un millor fun-

cionament, el resultat és sempre el mateix; que, en virtut de llur intervenció, la llei de Cuvier pot aparèixer com alterada o defraudada en molts de casos, quan en realitat no es tracta d'una alteració de la llei, sinó de la intervenció de factors estranys (els psicològics) que no han estat computats en formular una relació purament fisiològica.

Així, doncs, la teoria de Cuvier (i el mateix val, com veurem, de totes les altres hipòtesis o teories psico-fisiològiques sobre el talent) per a sostenir-se en aquell mínimum d'acceptabilitat que pot assolir-se en aquesta matèria, ha de suposar individus de les mateixes condicions (ara, en concret, l'edat) que en la realitat solen ésser variadíssimes.

Una altra hipòtesi que ha obtingut bastant d'acceptació i encara en té en alguns sectors, de tendències més aviat materialistes, de la Psicofisiologia, és la de la relació del talent amb lòbuls del cervell, sobre tot amb els lòbuls frontals. "La regió prefrontal, diu Starling, o. c., pàg. 424, és amb tota probabilitat el seient del pla més superior de la intel·ligència". (Vegi's també Garcia Fraguas, o. c., pàg. 287, seg.).

Si les apreciacions del sentit comú tenen algun valor en aquesta matèria, podrien ésser un bon argument en favor d'aquesta hipòtesi, car generalment un front espaiós i sortint és interpretat com un índex de superioritat mental; i això no sols avui, sinó des dels temps més remots de la història.

Quant als resultats de l'experimentació científica, seria fàcil adduir noms il·lustres i gran quantitat de dades experimentals en pro i en contra d'aquesta hipòtesi; del qual es deduiria que hom és lluny d'haver assolit resultats definitius, indiscutibles. Heus ací el to de moderació i prudència amb què en parla un distingit psiquiatra modern: "*Nè la maggior ricchezza del lobo frontale, nè del lobo parietale, nè quella di tutti i giri del mantello, possono essere elevati alla dignità di un indice sicuro di una piu elevata potenza intellettuale. Procedendo colla guida del método induttivo, se ne avrevve soltanto il diritto, quando alcuno dei fatti trovati in casi particolari, si verificasse costantemente; ma appunto l'esperanza ci dimostra il contrario. D'altra parte, e impossibile negare che nel cervello de persone dotte*

o geniali una complessività prevalente nei giri parietali e in alcuni dei giri frontali s'incontri con una frequenza assai maggiore che d'ordinario... (Mingazzini, Anatomia clinica dei centri nervosi. — Torino, 1913, pàg. 769). — Vegi's Barbado, o. l. c., pàg. 174, seq.

Dins la tendència de relacionar el talent amb una zona o part determinada del cervell, el corrent que avui predomina es refereix als *centres cerebrals d'associació*. (7)

L'escorça cerebral es pot dividir, teòricament i pràctica, en dues grans zones: la de projecció i la d'associació. Diem que la divisió és teòrica ço és racional, perquè essent el cervell el centre receptor de les impressions sensorials i el centre impulsor dels moviments orgànics, per una part, i per l'altra, l'òrgan indiscutit de les altes funcions psíquiques, és evident, si volem assignar òrgans propis a cada un d'aquests grups de funcions, que hi ha d'haver unes porcions que corresponen a les sensacions i moviments orgànics, i unes altres a les funcions psíquiques superiors. Si anomenem el conjunt de les primeres, zona de projecció, i el de les segones, zona d'associació, la conseqüència ineludible és, que el talent es correspon amb la zona cerebral d'associació. (8)

Aquesta explicació, però, no representa un gran pas en la solució del problema psico-fisiològic de què tractem. En el fons, es redueix a dir que hi ha elements cerebrals que no res, o molt poc, tenen a veure amb el talent, mentre que n'hi ha d'altres que hi tenen una relació positiva. ¿Quins són, però, aquests últims elements? Hom ha fet alguna determinació con-

(7) "Casi todos los neurólogos modernos están de acuerdo en admitir una revelación positiva entre la perfección de las operaciones psíquicas superiores y el tamaño y la calidad de las zonas cerebrales de asociación, o sea, de aquellas regiones del cerebro que no están al servicio inmediato de los órganos periféricos. Es esta una ley que parece demostrada, aunque no se haya encontrado todavía la fórmula matemática que la exprese con exactitud y sea aplicable a todos los casos" (Barbado, o. l. c., pàg. 187).

(8) Aquesta expressió, per son origen etimològic, podria ésser sospitosa per a un psicòleg espiritualista. Però avui, davant de l'acceptació universal, podem prescindir del matis especial que li vulguj donar l'associacionisme materialista. La procedència d'un nom és una qüestió purament filològica; el filòsof sols hi mira el sentit en què és acceptat el mot.

creta, i en aquest sentit hem dit abans que la distinció de les dues zones cerebrals, no sols era teòrica, sinó també pràctica. Un embrióleg alemany, Flechsig, observà que les regions cerebrals que més aviat es cobreixen de mielina són aquelles, precisament, que tenen connexió directa amb els òrgans sensorials i motors. La resta, doncs constituïda per les regions més tardanes a mielinitzar-se, ve a representar la zona d'associació (el lòbul frontal, l'ínsula de Reil i altres porcions temporals i occipitals i gairebé tot el parietal) unes dues terceres parts de tota l'escorça cerebral. Així s'explica perquè les altes funcions psíquiques són sempre les que apareixen més tard en la vida de l'home; és que llurs òrgans, emplaçats en la zona d'associació, tarden més a cobrir-se de mielina i, per tant, a poder funcionar convenientment.

Investigacions posteriors han vingut a desvirtuar notablement el que Flechsig afirma sobre l'època de mielinització dels diversos centres cerebrals. (Cf. García Fraguas, o. c., pàg. 293). Així i tot, aquesta divisió dels centres de projecció i dels d'associació sembla un pas encertat en la recerca de les relacions entre el cervell i la intel·ligència; hom ha de confessar, però, que les seves probabilitats són, avui per avui, proporcionals a la seva vaguetat i eclecticisme. Com més concretament s'apliqui, els resultats seran més insegurs, i més discutibles. Heus ací uns quants interrogants d'importància capital, als quals aquesta teoria no ha donat encara una resposta plena i adequada: ¿Influeixen en el talent tots els elements i totes les porcions de la zona d'associació, o bé n'hi ha d'ineficients en ordre a la funció intel·lectiva, v. g., la neuroglia, que hi és en quantitat no menyspreable? ¿Es tota la zona l'òrgan comú i homogeni de totes les funcions psíquiques, o bé correspon a cada una d'aquestes una porció pròpia i exclusiva? ¿En aquest cas, a quina pertany la intel·ligència i les diverses modalitats d'ella? Finalment ¿què és, dins la zona d'associació, el determinant del grau de potència intel·lectiva? ¿Es el pes, el volum, la textura, etc.?

Però el problema apareix més complicat, encara, si ens atanim al que en pensen els psicòlegs moderns que han estudiat més subtilment la qüestió. La inseguretat d'opinions i teories par-

ticulars, el fet d'haver-hi en totes un rastre de veritat i cap d'elles no la posseeix en absolut, ha imposat definitivament un eclecticisme seleccionador. El correlatiu cerebral de la intel·ligència no és precisament tal porció o zona, tal qualitat especial i concreta, etc., sinó un conjunt complicadíssim de condicions i detalls. "*Ce que importe, diu Binet, pour l'exercice des facultés intellectuelles, ce n'est pas seulement le chiffre brut qui exprime le poids et le volum du cerveau c'est l'état des cellules nerveuses, leur nombre, la délicatesse de leurs prolongements, la manière dont est assurée leur nutrition, bref, ce qu'on peut appeler la qualité cérébrale...* (Les signes physiques de l'intelligence. Année psychologique, 1910, pàg. 10).

Per a comprendre la complicació enorme que això indueix en el problema de l'expressió cerebral del talent, basta enumerar la multitud de detalls i circumstàncies morfològiques, químiques, etc., que concorren a determinar ço que Binet anomena la qualitat cerebral. Heus-en ací un resum, no certament complet, que en fa M. Montessori: "*La qualità del cervello può considerarsi sotto vari punti di vista che possono così raggrupparsi:*

1.º *la morfologia generale del cervello che si riferisce:*

a) *alla armònica relativa proporzionalità volumetrica tra i lobi del cervello (p. es. la proporzione tra i lobi frontali, parietali, temporali, occipitali)... il cervello superiore e quello ove nessun lobo prevale sull'altro, ma tutti conservano reciproca, perfetta armonia de dimensioni.*

b) *alla forma, numero e disposizione delle circumvolucioni cerebrali e delle pliche di passaggio interne (Sergio Sergi).*

c) *alla forma, al numero, alla disposizione delle cellule negli strati corticali del cervello e alla proporzionalità tra sostanza grigia e bianca cioè tra cellula e fibre: insomma alla struttura istologica del cervello.*

2.º *il chimismo, cioè:*

a) *la composizione chimica delle sostanze che il cervello compongono, le quali possono essere piu o meno complesse (Recenti studi sulla evoluzione chimica degli organismi viventi*

hanno dimostrato che la composizione atómica si fa vieppiu complessa negli organismi superiori.)

b) *il ricambio materiale intimo dei tessuti cerebrali, in rapporto alla loro nutrizione.*

c) *gli stimoli chimici provenienti dalle così dette glandole a secrezione interna (tiroidea, etc.).*

Tutte queste condizioni concorrono a formare la qualità della sostanza celebrale... (Montessori. Antropologia pedagógica, cap. II. Milano, pàg. 210).

La simple lectura d'aquest text basta per a convèncer plenament que molts dels elements determinants de la qualitat cerebral els més importants precisament, són ben difícils d'ésser subjectats a investigació experimental i determinats amb precisió científica. ¿"Com, per exemple, diu la Vassière, és possible fer-se càrrec, ni tan sols amb un mínimum de precisió, dels elements que influeixen en la tensió de l'energia nerviosa, la qual, però, juga un paper tan important en la manera d'efectuar-se els processos sensitius?" (*Psicologia*, cap. 7, 2º 2, pàg. 343).

Finalment, per a determinar d'una manera completa l'abast, o extensió, d'aquesta complexitat, cal tenir present. el que ja hem indicat abans: que els psicofisiòlegs moderns s'acorden a admetre la connexió íntima de les diverses regions cerebrals en ordre al funcionament psíquic, sobretot quan es tracta de funcions psíquiques elevades, com ho són, en primer terme, les intel·lectives; aleshores sembla que són moltes, per no dir simplement totes, les regions cerebrals que hi cooperen més o menys directament. "*Les opérations complexes*, diu Pieron, *mettent en jeu des elements multiples dans toutes les regions du cerveau...* (pàg. 71) "*Pour comprendre le fonctionnement du cerveau il faut d'abord comprendre le fonctionnement nerveux... Nous savons que tout processus nerveux represente la mise en activité d'une chaîne plus ou moins complexe de neurones... et que cette chaîne, subissant des influences multiples et variées d'autres groupements, ne peut être isolée sans que son fonctionnement se trouve profondément modifié...* (Pieron, *Le cerveau et la pensée*, pàg. 323).

Crítica. Com a impressió general, després d'haver enume-

rat les principals opinions emeses per la Psicologia moderna en aquesta interessant qüestió de les relacions entre la intel·ligència i l'organisme, hom pressent que la solució vera i concreta del problema és lluny, encara, d'ésser un fet. Els psicòlegs asse-nyats en parlen amb pessimisme evident. (9)

Mentre es planteja el problema en abstracte, l'afirmació general de les relacions entre talent i cervell és com un postulat que ningú no gosa contradir; però quan es tracta de concretar la part, funció, o condició cerebral que es correspon amb la intel·ligència, la Psico-fisiologia es troba presa entre dos extrems ben poc satisfactoris. Si hom pren una zona o porció cerebral per a localitzar-hi la intel·ligència, ve l'experimentació psicològica, amb sos arguments inapel·lables, a desmentir totes les afirmacions i teories que volen assolir categoria de cosa absoluta i definitiva; si hom prescindeix de porcions determinades, i es relaciona la intel·ligència amb tot el conjunt cerebral, com ho fan, més assenyadament, els psicòlegs moderns, aleshores la qüestió es complica enormement, i pot dir-se que tots els avenços de la Psicologia, en aquesta part, es redueixen a constatar l'afirmació general de les relacions entre els dos termes, intel·ligència i cervell. Ultra això, l'experimentació psicològica no dóna res més, en l'expressió cerebral de la intel·ligència, que una multitud d'elements molt complexa i gairebé impossible d'escatir científicament.

(9) Il y a peu d'espoir que ces conditions nous soient jamais connues avec exactitude dans le détail, et, pendant longtemps, encore, sans doute, peut-être toujours, les esprits impatients, avides d'explications physiologiques, devront se contenter d'hypothèses fragiles, plus ou moins vagues" (Bourdon, sobre les condicions cerebrals de la intel·ligència, o. c., pàg. 384).

"C'est quand il s'agit de se représenter le fonctionnement cérébrale du langage et de la pensée symbolique, qu'on peut mettre à la plus dure épreuve nos conceptions générales de psycho-physiologie et de cérébrologie.

Les theories sont nombreuses et âprement discutées, et, dans beaucoup d'écrits, après de schématisations trop simples est survenue une inextricable confusion" (Pieron, o. c., pàg. 72).

"En el citado actual de la ciencia, no es posible formular una teoría definitiva del plan arquitectónico y dinámico del cerebro. Nos faltan todavía muchos datos histológicos precisos de las regiones asociativas o intelectuales de Flechsig" (García Fraguas, o. c., pàg. 294).

"Cal concloure que no s'ha trobat cap relació precisa entre la constitució i la superioritat intel·lectual" (P. Janet, Le cerveau et la pensée, ed. espanyola, pàg. 142.—Vegi's tot el capítol III).

Això explica els resultats pertorbadors que assoleix l'experimentació, quan tracta de fixar, per tal de comprovar alguna teoria, la relació entre el talent i alguna part o qualitat determinada del cervell. Diem *resultats pertorbadors*, en el sentit que

- a voltes, es troben coherents, a voltes, discordants amb la teoria que es tracta de controlar, com ja hem fet notar insistentment en el decurs d'aquest article. La raó és òbvia. Suposem que hom ha trobat definitivament que hi ha relació positiva entre tal o tal porció cerebral, entre tal o tal funció o qualitat concreta del cervell, i la perfecció de les funcions intel·lectives; doncs, no s'hauria avençat gran cosa en la solució del problema, almenys en el terreny de la pràctica. Sense un anàlisi que destrui acuradament tots els altres elements que hi poden intervenir, els resultats experimentals seran, com hem dit, pertorbadors, tan aviat coherents com discordants. Es que, com la perfecció intel·lectual depèn també de molts altres elements i condicions cerebrals, perquè la relació amb un sol d'ells (v. g. el pes relatiu, els lòbuls cerebrals, el tacte, la tensió nerviosa, etc.) fos una relació constant, caldria assegurar la invariabilitat dels restants; car, alterat un sol d'ells, restarà alterada la correlació establerta. En la sèrie: $a + b + c + x = T$, si a i b i c no sofreixen cap alteració en llur valor respectiu, les variacions de x es correspondran exactament amb les variacions de T ; però si varia el valor de a , o de b , o de c , pot augmentar el de x , o bé minvar, sense cap alteració del valor de T ; i vice-versa, pot pujar o baixar el valor de T , sense variar el de x . Resumint: per establir lògicament una correlació, cal conèixer prèviament els elements dels membres que la integren. Ara bé (tot i deixant de banda les obscuritats de la part de la intelligència) és cosa clara i confessada pels mateixos conreadors de l'experimentació psico-fisiològica, que en l'estudi dels elements cerebrals que poden influir en el procés intel·lectiu, hi ha molt a fer encara. Pot dir-se que gairebé no han començat d'aixecar el vel del misteri que cobreix l'anatomia i la fisiologia cerebral, en ordre als fenòmens intel·lectuals. (10)

(10) Alguns autors encara refermen aquesta argumentació, de part de la intelligència, fundant-se en la complexitat de les funcions i aptituds intel·lectives, que fa gairebé impossible llur localització o assignació

I si hem de parlar amb claredat i franquesa, s'ha de confessar, en últim terme, que les opinions més acceptades modernament, aquelles que relacionen la intelligència amb tot un conjunt de zones i funcions cerebrals, que són les més delicades i de major complicació i, per això mateix, les més refractàries a l'experimentació científica, són més aviat hipòtesis, més o menys llunyanament insinuades pels fets constatats, que no pas conclusions imposades directament i rigorosa per la ciència positiva i experimental. Diu Binet, per exemple, que el talent es relaciona amb la qualitat cerebral. I bé ¿qui n'ha fet mai la prova científica, subjectant a experimentació rigorosa tots i cada un dels múltiples elements que determinen la qualitat cerebral? Es tan sols possible?

La dificultat es fa encara més palesa, si transferim la qüestió del terreny fisiològic al pròpiament psicològic. Ja hem insinuat abans, parlant de la teoria de Cuvier, que en la gestació de l'acte intel·lectiu i, per tant, en la perfecció de l'operació intel·lectual, ultra els factors fisiològics, que no hi tenen més que una intervenció concomitant, o, si voleu, instrumental, cal considerar els pròpiament psicològics, v. g., l'entrenament produït per l'exercici, els hàbits, el gust i l'atracció de la veritat tastada, els estímuls exteriors, etc., dels quals haurem de parlar més àmpliament.

Per ara, basti consignar que poden produir un augment de perfecció i aptitud intel·lectual ben notable. Dos individus de la mateixa perfecció mental nativa (i, per tan, cerebral, segons hipòtesi) l'un dels quals hagi estat subjecte a la influència d'aquests factors, i l'altre no, o, almenys, no tant, poden oferir una diversitat profunda en llur perfecció mental; però aquesta diversitat no es traduirà en un grau exactament divers de perfecció cerebral. Heus ací una altra explicació, més profunda que l'anterior, de perquè els experiments de Psico-fisiologia donen, en aquesta matèria, uns resultats que desconcerten i que,

a determinades zones o determinades qualitats cerebrals (Cf. Bourdon, o. c., pàg. 384).

Nosaltres, segons el que ja hem insinuat i el que direm després més àmpliament, opinem que en les diverses funcions de la intelligència no hi ha tanta complexitat com estableixen els psicòlegs moderns. Per això hem prescindit d'aquesta argumentació.

en realitat, són un argument formidable contra la concepció excessivament fisiologista de la intel·ligència.

Adhuc suposant (i ja és suposar!) que hom hagués arribat a determinar exactament el conjunt de condicions cerebrals que constitueixen el talent, fixant-ne positivament la correlació, encara l'experimentació psicològica individual es trobaria amb la mateixa incoherència de resultats, motivada per la intervenció inevitable de factors purament psicològics que en cada individu produïrien alteracions de la llei psico-fisiològica. Si un talent inicial pot atrofiar-se per falta d'exercici, i si una intel·ligència mitjana pot millorar-se notablement, ben estimulada i exercitada, i fins pot esdevenir talent, haurem de confessar que els resultats experimentals sobre la relació entre el talent i el cervell han d'ésser, per força, relatius i condicionals. Sols podrien ésser absoluts i definitius en el cas que un augment de perfecció mental induït pels factors psicològics suara esmentats produís sempre una modificació paral·lela de perfecció cerebral. Això, però, ¿qui gosarà proclamar-ho, com una llei absoluta, en nom de la Psicologia experimental? Cert que la funció, en general, perfecciona l'òrgan que l'executa, i que el cervell, en relació a les funcions intel·lectives, no ha d'exceptuar-se totalment d'aquesta llei. Broca publicà sobre això, en 1861, un estudi clàssic titolat: "*De l'influence de l'éducation sur le volume et la forme de la tête*", però avui no serien escaients els entusiasmes excessius en aquest sentit. Suposada una certa perfecció cerebral induïda per l'exercici mental, ¿qui ens assegura científicament que sigui sempre perfectament paral·lela a la perfecció assolida per la funció psíquica corresponent, i que, encara, sigui tan perceptible i mesurable en l'ordre anatòmic i fisiològic, com ho és l'altra en el psicològic? ¿No hem de pensar més aviat que moltes vegades la perfecció de la funció intel·lectiva es desvia de la corresponent cerebral, rompent la proporció que suposem que existia inicialment, i avantatjant-la sota la influència dels factors psicològics esmentats, o bé retardant-se, per llur absència? Un exemple concret. Sembla demostrat per Lapique, diu Barbado (o. c., n.º 101, pàg. 185), que el pes del cervell es relaciona directament amb el diàmetre de la retina. D'altra banda, si admetem, ço que és corrent entre els psi-

còlegs moderns, la correlació general del talent amb el pes cerebral, obtindrem la correlació entre aquests tres termes: talent = pes cerebral = diàmetre de la retina. ¿I voleu dir que en augmentar, per l'exercici i per altres causes psíquiques, la perfecció intel·lectual d'un individu, augmenta també paral·lelament el pes del cervell i el diàmetre de la retina?...

Però, encara hi ha més. El que hem dit es refereix a elements psicològics permanents, a la relació del talent amb el cervell, considerant l'intel·lecte com a potència o facultat, o, si ho voleu en termes fisiologistes, com a òrgan de la intel·lecció; però hi ha d'altres factors psicològics que són *transitoris*, i que influeixen intensament en la perfecció de la funció intel·lectual, en cada un dels seus instants: una volició enèrgica, una suggestió, un entusiasme, un interès, extern o intern, etc., poden, en un moment donat, augmentar l'atenció i, amb ella, les possibilitats normals de rendiment intel·lectiu. Ara bé, com podrà registrar aquests factors, i mesurar-los científicament, l'experimentació, sense sortir de l'anatomia i fisiologia del cervell?

Concretem l'argumentació, analitzant el fenomen psíquic que designarem amb el nom de *to intellectiu*. Hi ha dies, i fins hores, en què, sense poder precisar perquè, hom entén les coses amb aquella claredat, amb aquella cohesió lògica, amb aquella exactitud... No cal que aneu a cercar penosament les idees; diríeu que elles mateixes us salten lúcides a la intelligència i en successió a voltes tan ràpida, que si no deteniu l'atenció en alguna o algunes, la mateixa abundància us en faria estèril la visió. Llavors, amb molt poc esforç ho coordineu tot, i ho aclariu i ho harmonitzeu; i fins les objeccions, que altres vegades us ofegaven com un nus inextricable, ara es desfan tan simplement, i tan clara, que més aviat us fan l'efecte d'una confirmació de les vostres teories. En canvi, hi ha estones en què us trobeu pesat per a pensar, no sols perquè us ve de mala gana, sinó també perquè, malgrat els esforços, la ment ensopega pertot arreu, no acaba d'encertar mai la coordinació lògica de les idees, no n'aclareix ni en simplifica tan sols una. Tot el conjunt us fa l'efecte com si la intelligència veiés els objectes a través d'un vel, el qual, a voltes, s'espesseeix i a voltes es fa transparent, sense atinar-ne la causa. Davant d'aquest fenomen experimental, sorgeix òbvia

la pregunta: Parallelament a les intel·lectives, i en el mateix grau que elles, són canviades també les condicions cerebrals? Si hom respon negativament, no entenem com pot subsistir la correlació psico-fisiològica entre la intel·ligència i el cervell. I si la resposta és afirmativa, cal que la Psicologia experimental confessi la seva ignorància en aquest problema que li és tan fonamental i característic. ¿Podria dir-nos clarament i concreta quins són els canvis d'ordre cerebral corresponents a ço que hem anomenat el to de la intel·ligència i que tan palesament, i amb tanta eficàcia, influeix en el rendiment del treball intel·lectual? A més, aquest canvi de condicions cerebrals (digueu-ne tensió nerviosa, o el que vulgueu) ¿quan i com l'ha provat l'experiència psico-fisiològica? ¿No és més aviat una hipòtesi, per a poder sostenir, en tot moment, la correlació suposada del cervell amb la intel·ligència?

Potser diran els fisiologistes que aquests fenòmens (els que determinen el to intel·lectiu) són accidentals i extraordinaris, i que la Psico-fisiologia sols tracta de deduir la perfecció de la intel·ligència en son estat normal. Respondrem que els factors psicològics que determinen el to intel·lectiu no sols influeixen quan són extraordinaris, sinó que llur influència és *normal* i *continua*. En cada cas, i cada vegada, la intel·ligència és influïda per una volició més o menys enèrgica, per un interès més o menys fort, per un estímul més o menys eficaç, etc., i el grau de volició, d'interès, de pressió externa, etc, serà sempre un dels determinants del to i, per tant, del rendiment intel·lectual. Qui en prescindeix i, en voler fer aplicació de les lleis psicofisiològiques de relació entre intel·ligència i cervell, es trobarà també amb aquella incoherència de resultats inevitable i característica del fisiologisme de la intel·ligència.

Finalment, cal no perdre mai de vista (com ho fan els psicòlegs materialistes i materialitzants) que el cervell no és la causa adequada, l'òrgan total de la intel·lecció; que una part d'ella, la més essencial, la que pròpiament és intel·lectiva, es realitza en una esfera supra-cerebral i supra-orgànica, i té per causa adequada i per òrgan (perdó pel mot!) una potència espiritual, ço és, independent de la matèria en l'ésser i en l'operació. Per damunt del pes, forma, etc., del cervell s'ha de posar

encara, diu Gratiolet, la força que viu dins del cervell i que sols es pot amidar per ses manifestacions". (Van Tricht. *Confer. famil.*, ed. espanyola, Bilbao, 1903, vol. VII, pàg. 35). Adhuc admesa la cooperació de les potències sensitives, en la gestació de l'acte intel·lectiu, i fins els principis tomistes de la conformació substancial de l'ànima i, per tant, de l'intel·lecte, amb l'organisme no se'n pot deduir una correlació massa estreta ni gaire segura entre la perfecció intel·lectiva i la perfecció orgànica i, més concretament, cerebral. Pensem haver-ho provat suficientment en l'article anterior (11).

La cèlebre frase de sant Tomàs: "*medici possunt judicare de bonitate intellectus ex corporis complexione*". (C. *Gentes*, l. 3. cap. 84), ens fa l'efecte d'una fruita temptadora, però verda, molt verda... De cap manera no ens sentim contagiats de l'optimisme i de les esperances d'algun tomista en aquesta matèria. (Barbado, en el final del citat article.)

En l'article anterior, comentant la doctrina filosòfica de sant Tomàs, en deduïem conclusions més aviat de reserva i escepticisme. En el present, hem vist que els resultats de la Psico-fisiologia són encara més obscurs i més discutibles que els de la Filosofia. Hi ha una doble dificultat que desconfiem de veure superada: a) fixar i concretar la relació del talent amb el cervell. En això ja tenen els fisiologistes una tasca enorme; fa segles que s'hi dediquen i tot just han arribat a encetar-la. L'altra dificultat és encara més grossa. b) L'espiritualitat de l'ànima; en voler-la subjectar a experiències psico-físiques, se us esmuny de les mans, com una anguila.

Estem lluny, doncs, d'aferrar-nos a certes frases secundàries

(11) Caldria també, que tingués present la Psico-fisiologia que aquesta condició d'espiritualitat i autonomia, pròpia de la intel·ligència humana, podria rebaixar notablement el valor inductiu de les experiències (a què tan amatents es mostren els psico-fisiòlegs) fetes en les bèsties. En el coneixement animal inferior, és el cervell, o les potències orgàniques, el factor únic, o causa adequada, de la funció cognoscitiva; en l'home, intervé una altra causa d'ordre superior, tan innegable en la seva existència, com subtil i escorredissa quan es tracta de subjectar-la als procediments empírics de Psicologia moderna. Una regla molt ben constatada en les relacions de la intel·ligència de les bèsties amb llur organisme, aplicada a l'home podria fallar, sobretot si ens entestéssim a donar-li un valor massa absolut.

de sant Tomàs i proclamar-ne la coherència amb els resultats de la Psico-fisiologia. Aquesta, si vol parlar sincerament, emprarà paraules com les següents de Vogt: que avui per avui coneixem millor els fenòmens de la consciència que l'arquitectònica cerebral, i més aviat és la ciència de l'ànima qui pot prestar servei a la del cervell, que vice-versa (Cf. Garcia Fraguas, o. c. pàg. 294).

JOAN B. MANYÀ, Pvre.

EL DETERMINISME LUTERÀ EN RELACIÓ AMB LES CONTROVÈRSIES «DE AUXILIIS» I EL JANSENISME *

Una qüestió capital, des del punt de vista particular del nostre estudi, és la que es refereix al vertader sentit i abast de la passivitat que el determinisme luterà atribueix a la voluntat de l'home davant la mocció divina.

El banyesianisme admet també, com veurem, la passivitat de la voluntat davant la causa primera, però davant la impugnació molinista distingeix entre "passivitat" i "mera passivitat". La voluntat, diu Alvarez, és passiva, però no merament passiva.

Quina diferència hi ha, entre ambdues menes de passivitat? Alvarez no ho explica; es refereix al text que se li oposa del Concili Tridentí, text que tracta d'eludir amb la distinció expressada. D'ell pot inferir-se que la "passivitat" admet, en la voluntat, actualitat i cooperació, i que la "mera passivitat" les inclou. (1)

L'expressió "merament passiva" es troba sens dubte en Luter, juntament amb d'altres fórmules i imatges que la denuncien; (2)

* Extret d'un llibre d'aparició imminent que duu el títol: "La filosofia de la llibertat i les grans controvèrsies teològiques del segle XVI i primera meitat del XVII".

(1) ALVAREZ, *De Auxiliis...* disp. 19, pàg. 157; disp. 116, pàg. 927. (Lugduni 1611).

El Cànon al qual el text es refereix és el següent:

"Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse dissentire, si velit; sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit". *Concilium Tridentinum* ses. VI, can. 4.

(2) "Error est quod liberum arbitrium habeat aliquam activitatem in bono opere, quando de opere interno loquimur... Quid obsecro activitatis habet lutum quando figulus formam ei attinget? Nonne mera passio ibi cernitur?" *Op. in Psalm.* Citat per LAPORTE en *La doctrine de Port-Royal*, t. II, *Les Vérités de la grâce*, vol. I, p. 346, nota 8. "...quidquid fit a nobis non arbitrio libero, sed mera necessitate fieri, breviter videamus, ne perniciosissimum dici patiamur". *De Servo Arbitrio*, edició de Weimar. Tom XVIII, pàg. 634. Més endavant citarem aquesta obra.

No manquen tampoc expressions equivalents:

"Si enim non nos, sed solus Deus operatur salutem in nobis..." Id. id.

tals expressions, però, són filles de l'estil vehement i polèmic de l'autor, i desborden en realitat el seu pensament. Per a Luter, "mera passivitat" no significa sinó "passivitat"; no és en el seu pensament més passiva que ella. La intensificació és purament verbal.

Laporte observa que els deixebles immediats de Luter protestaren contra la interpretació excessivament literal de les seves paraules sobre la passivitat de la voluntat. (3) Afegim nosaltres que ja el mateix Luter ho fa en el *De Servo Arbitrio*. Si he dit, escriu, que Déu obra en nosaltres el bé i el mal, i que "amb necessitat merament passiva" estem subjectes a la seva acció, les nostres paraules no s'han d'interpretar, com algú ha dit, en el sentit que Déu crea de nou en nosaltres el mal, com un hostaler posa verí en un vas, el qual no és dolent de si mateix. Déu obra en nosaltres el mal no per la seva culpa sinó per defecte

p. 634. "Christiani non libero arbitrio sed spiritu Dei aguntur, Rom. 8. Agi vero non est agere, et rapi, quemadmodum serra aut securis a fabro agitur". Id. id. p. 699.

(3) "Ses disciples immédiats ont-ils toujours protesté contre une interprétation trop littérale de ses paroles sur la *passivité* de la volonté. Le luthérien KEMNITIUS déclare (dans son *Examen Concilii Trid.* 1578): "On attaque Luther parce qu'il a prétendu que l'homme tient dans un état purement passif pour sa régénération, comme si sa pensée était que le Saint-Esprit opère la conversion de l'homme en sorte qu'il n'arrive aucun mouvement nouveau dans la volonté qui a commencé à être renouvelée, mais qu'elle soit entièrement oiseuse et dans l'inaction, et qu'elle soit seulement ébranlée et poussée par une impression aveugle. C'est ce que Luther n'a jamais pensé. Il n'a jamais enseigné que la conversion se fasse sans une pensée de l'entendement et un consentement de la volonté. Il a cru seulement que Dieu attire les hommes qu'il convertit par leurs volontés, lesquelles il opère en eux par son Saint-Esprit, comme Saint Augustin l'assure..." (Cité par FÉNELON en *Instruct. pastorale en forme de dialogue*, 1^{re} partie, 2^e lettre).

De même les auteurs luthériens du livre de la *Concorde* (1579): "Lorsque Luther assurait que la volonté était purement passive, et n'agissait en aucune sorte dans la conversion, son intention n'était pas de dire qu'il ne s'excitât dans notre âme aucun nouveau mouvement, et qu'il ne s'y commençât aucune nouvelle opération, mais seulement de faire entendre que l'homme ne peut rien de lui-même, ni par ses forces naturelles"; et aussi, ajoutaient-ils "que la conversion de l'homme est une opération et un don de l'homme, non seulement dans quelqu'une de ses parties, mais en sa totalité" (Livre de la *Concorde*, p. 680). Sur quoi Bossuet remarque que s'il en est ainsi "pour peu qu'on s'entende", il n'y a plus "aucune ombre de difficulté" entre luthériens et catholiques (*Hist. des Variations*, liv. VIII, n° 50 et 51). LAPORTE, op. cit., pag. 348, nota.

nostre. El nostre vas és corromput, i ell és qui corromp l'acció divina. (4)

Luter afirma clarament la cooperació humana. •

Erasme compara l'obra de la justificació a la del nàuxer que condueix la nau al port, a la de l'agricultor que recull els fruits del seu treball. Déu i l'home intervenen en aquestes obres. Luter, però, replica: tals exemples ¿què proven sinó que la criatura coopera a l'acció de Déu? Per ventura disputem de la cooperació i no de l'obra pròpia del lliure arbitri? Molt bé sabem que sant Pau cooperà amb Déu en predicar als Corintis. Tots els éssers de la creació són arrabassats pel moviment de l'omnipotència divina, però tots cooperen a la seva acció: *omnia etiam impia ipsi cooperantur*. Heus aquí el principi de la cooperació universal establert. Déu que ens ha creat sense nosaltres i ens conserva, *non operatur in nobis sine nobis*; coooperem amb Ell, predica mitjançant nosaltres, socorre els pobres i aconsola els afligits". Però ¿què s'infereix d'això, a favor del lliure arbitri? (5).

(4) "Non igitur quispiam cogitet, Deum, cum dicitur indurare aut malum in nobis operari..., sic facere, quasi de novo in nobis malum in malum creet, ac si fingas malignum cauponem, qui ipse malus in vas non malum fundat aut temperet venenum, ipso vase nihil faciente quam quod recipiat vel patiatur temperatoris malignitatem. Sic enim fingere videntur hominem per se bonum aut non malum pati a Deo malum opus, dum audiunt a nobis dici: Deum in nobis operari bona et mala nosque mera necessitate passiva subiici Deo operanti, non satis cogitantes, quam inquietus sit actor Deus in omnibus creatoris suis nullamque sinat feriari. Sed ita cogitet qui utcumque talia volet intelligere: In nobis, id est, per nos Deus operari mala, non culpa Dei, sed vitio nostro, qui cum simus natura mali, Deus vero bonus, nos actione sua pro natura omnipotentiae suae rapiens, aliter facere non possit quam quos ipse bonus malo instrumento malum faciat, licet hoc malo pro sua sapientiae utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram". *De Servo Arbitrio*, pàgina 710-711, 31-39, 1-7.

(5) "Scimus et nos, quod Paulus cooperatur, Deo in docendis Corinthiis... Hoc enim nos asserimus et contendimus, quod Deus, cum ista gratia spiritus operatus omnia in omnibus, etiam in impiis operatur: Dum omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent, quod libet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae, sic omnia etiam impia illi cooperantur". Fins aquí tot en el món és determinisme i espontaneïtat, determinisme produït pel moviment irresistible de l'omnipotència divina que s'estén a l'espera del que és indiferent, respecte del fi i de tot ço que no es subordina o dirigeix vers ell, que és impietat i pecat. Ve, però, la gràcia i, continuant el mateix

Admet, doncs, Luter l'espontaneïtat. Unes vegades l'anomena lliure arbitri, però distingeix perfectament els conceptes. Pren el qualificatiu de lliure arbitri en diversos sentits. Curosamment distingits, desapareixen les contradiccions fonamentals que certs crítics (6) han trobat en el *De servo arbitrio*, entre l'afirmació del determinisme universal, i la de la llibertat en certes accions que fan referència a objectes inferiors; entre el determinisme universal i el pecat original, destructor del lliure arbitri.

En primer lloc, el pren com a llibertat pròpiament dita, això és, poder d'obrar i no obrar (7), negant en aquest sentit la seva existència en nom dels atributs divins. Segonament, com a voler espontani, sense coacció (per bé que subjecte al determinisme diví) i l'admet. En terç lloc, com a poder de fer el bé moral (espontàniament i respecte a Déu amb necessitat); en aquest sentit en nom del pecat original nega la seva existència. Darreament el pren significant exempció de la llei, i d'aquesta manera en part l'afirma, i en part el nega.

Noteu bé, puix és fonamental relacionat amb les grans con-

determinisme, la mateixa cooperant espontaneïtat varia la qualitat moral: "Deinde ubi spiritu gratiae agit in illis quos iustificavit, hoc est in regno suo, similiter eos agit et movet, et illis, ut sunt nova creatura sequuntur et cooperantur, vel potius ut Paulus ait, aguntur. Sed iis nunc non erat locus. Non disputamus, quid operante Deo possimus, sed quid nos possimus, sed quid nos possimus, videlicet an iam creati ex nihilo aliquid nos faciamus vel conemur illo generali motu omnipotentiae, ut paremur ad novam creaturam spiritus... Sicut homo, antequam creatur, quo fiat creatura. Deinde factus et creatus nihil facit aut conatur, quo perseveret creatura. Sed utrumque fit sola voluntate omnipotentis virtutis et voluntatis Dei nos sine nobis creantis et conservantis, sed non operatur in nobis sine nobis, ut quos ad hoc creavit et servavit, ut in nobis operaretur et nos ei cooperaremur sive hoc fiat extra regnum suum generali omnipotentia, sive intra regnum suum singulari virtute spiritus sui... Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operatur in nobis, et nos ei cooperaremur. Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos. Verum quid hinc libero arbitrio tribuitur? imo quid ei relinquitur nisi nihil? et vere nihil". *De Servo Arbitrio* pàg. 753-754.

(6) HUMBERTCLAUDE, *Erasme et Luther, Leur Polemique sur le libre Arbitre*, pàg. 112-113.

(7) "Est enim magnifica nimis et amplissima plenaque vox liberi arbitrii, qua populus putat eam vim significari (sicut et vis et natura exigit), quae libere possit in utrumque se vertere, neque ea vis ulli cadat vel subjecta sit". *De Servo Arbitrio*, p. 637.

trovèries a què el determinisme luterà ha donat lloc: Luter tan sols nega la llibertat en tant que ella no existeix davant Déu, car la voluntat davant Déu és passiva. "El lliure arbitri és no res davant Déu (8). Això equival a dir que en si mateixa, independentment de la moció divina necessitant, la voluntat és lliure, "la llibertat és quelcom".

Aquest quelcom és un domini damunt certes coses inferiors: "L'activitat de l'home està dividida en dos imperis. En el primer, format per coses inferiors a ell, l'home verament regna i és senyor dels seus actes, governant-se amb el seu lliure arbitri, sense romandre subjecte al precepte i manament divinals. En l'altre imperi, constituït per tot ço que es refereix a la salvació, l'home és guiat i menat pel seu arbitri i pels preceptes divins." (9)

Es un poder de produir certs actes: "Quelcom fa el lliure arbitri per la seva naturalesa: menja, beu, engendra, governa". Aquest domini, però, aquest poder, que en sí semblen lliures, que són del propi voler, estan subjectes al determinisme diví; els actes per ell realitzats són arrabassats per l'omnipotència divina, qui tot ho mou necessàriament. "Davant Déu, doncs, sols hi ha la llibertat, com espontaneïtat. L'espontaneïtat fins on s'estén? S'estén a l'ordre de la naturalesa; no, però, al de la gràcia; res no val en ordre a la salvació." (10)

De tot el que hem dit, podem deduir: 1.^a Els atributs divins destrueixen la llibertat, respectant, però, l'espontaneïtat. 2.^a El pecat original anorreà l'espontaneïtat pel bé, reduint-la al mal.

Luter mateix ens precisa el seu concepte d'espontaneïtat. Coneix i surt a la defensa de les distincions diverses que l'escolàstica premolinista ha intentat fer entre la conciliació de la llibertat humana i els atributs divins. Unes d'aquestes distincions,

(8) Nam hoc agimus, quod liberum arbitrium sit nihil, id est inutile per sese, ut tu exponis, coram Deo, nam de hoc genere essendi loquimur non ignari, quod voluntas impia sit aliquid et non merum nihil". *De Servo Arbitrio*, pàg. 751, 37-40.

(9) *De Servo Arbitrio*, pàg. 672, 7-19.

(10) "Scimus liberum arbitrium natura aliquid facere, ut comedere, bibere, gignere, regere... Dicimus enim, hominem extra gratiam Dei manere nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, moventis, rapientis omnia necessario et infallibili cursu. Sed hoc quod sic raptus homo facit, esse nihil, id est nihil valere coram Deo, nec aliud reputari quam peccatum". *De Servo Arbitrio*, pàg. 752, 7-15.

damunt la qual Janseni construirà la seva teoria, és la distinció de la necessitat de coacció i la infallibilitat (*coactionis et infallibilitatis vel immutabilitatis*). Luter refuta en especial la primera, admetent, però, la segona. No violentament, diu, sinó perquè volgué, fou traïdor Judes, per bé que ho fou necessàriament, puix Déu li donà aquest voler. Quan l'esperit de Déu abandona l'home, l'home no fa el mal sense voler, com agafat pel coll, talment com sofreix la seva pena un malfactor, sinó *sponte et libenter voluntate facit*. No pot, però, alterar o suprimir aquest plaer o voler, de tal manera que resisteix i s'indigna quan es tracta amb certa coacció d'oposar-se-li. Quan, per contra, l'esperit de Déu obra en nosaltres, canviada la voluntat i reduïda, *mera lubentia et pronitate ac sponte sua vult et facit... pergit volendo et lubendo et amando bonum, sicut antea voluit et lubuit et amavit malum*. D'igual manera que el vent enardeix el foc, la coacció exalta la voluntat i l'enardeix en oposar-se a aquest voler. Si per coacció obrés la voluntat, ja no seria tal. *Nam coactio potius est Noluntas*. Tant en l'ordre natural com en el sobrenatural, l'acció de Déu obra en la voluntat *pro natura voluntatis*. Lluny estem, evidentment, de la "mera passivitat". ¿La teoria de l'espontaneïtat i de la doble delectació victoriosa, no es troba aquí clara i precisa? Luter, però, això no ho jutja llibertat, sinó necessitat. Què em va a mi, diu, que faci la voluntat el que fa voluntàriament, si *necessario... volenter facit quod facit?* (11).

(11) "Iam vero quam pulchre libertatem simul cum necessitate conservat dicens: Nec omnis, necessitas excludit liberam voluntatem. Quae-
madmodum Deus pater gignit necessario filium et tamen volens ac libera gignit, quia non coactus. Obsecro, an disputamus nunc de coactione et vi? Nonne de necessitate immutabilitatis nos loqui tot libellis testati sumus? Scimus, quod pater volens gignit, quod Iudas volendo prodidit Christum, sed hoc velle in ipso Iuda certo et infallibiliter futurum fuisse dicimus, si Deus praescivit. Aut si nondum intelliguntur quae dico, aliam necessitatem violentam ad opus aliam necessitatem infallibilem ad tempus referamus; de posteriore nos liqui intelligat, qui nos audit, non de priore, hoc est non disputamus, an Iudas invitus aut volens proditor sic factus, sed an tempore praedefinito a Deo infallibiliter fieri oportuerit, ut Iudas volendo proderet Christum. Sed vide quid hic dicat Diatribe: Si spectes Dei praescientiam infallibilem, necessario Iudas erat proditor. Et tamen Iudas poterat mutare voluntatem suam. Intelligis etiam, mi Diatribe, quid loquaris? Ut omittam illud, quod voluntas non potest nisi malum velle ut supra est probatum. Quomodo potuit Iudas mutare voluntatem suam stante infallibili praescientia Dei? an potuit praes-

Luter, també es fa càrrec d'una altra distinció, fonament del banyessianisme. Els sofistes escolàstics, després de molts esforços, han pretès resoldre la dificultat afirmant que totes les coses es succeeixen necessàriament, amb necessitat, no de conseqüent, sinó de conseqüència (*consequentia non consequenti*). Una tal solució, però, no és altra cosa que un joc de paraules. No significa altra cosa sinó que és necessari que la cosa es faci, però ella no és necessària, en si la seva essència no és de necessitat, és a dir, no és Déu. L'expressada distinció es redueix a dir que totes les coses necessàriament són realitzades, però no per això són Déu. Per tothom és admesa la necessitat de conseqüència; doncs bé, ella ja és suficient per a destruir la llibertat. La no necessitat de conseqüent davant ella, de res no serveix, donat que el fet necessàriament deu realitzar-se. Encara més: la no necessitat de conseqüent és una fantasia, està en contradicció amb la necessitat de conseqüència, admesa fins

cientiam Dei mutare et fallibilem facere." *De Servo Arbitrio*, pàg. 720-721, 28-36, 1-19.

"Necessario vero dico, non coacte, sed ut illi dicunt, necessitatis immutabilitis, non coactionis, hoc est homo cum vacat spiritu Dei, non quidem violentia, velut raptus obtorto collo, nolens facit malum, quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam dicitur, sed sponte et libentiam seu voluntatem faciendi non potest suis viribus omitere, coercere aut mutare, sed pergit volendo et lubendo, etiam si ad extra cogatur aliud facere per vim, tamen voluntas intus manet aversa et indignatur cogenti aut resistenti. Non autem indignaretur, si mutaretur ac volens vim sequeretur. Hoc vocamus modo necessitatem immutabilitatis, id est, quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit, sed potius irritetur magis ad volendum, dum ei resistitur. Quod probat eius indignatio. Hoc non fieret si esset libera vel haberet liberum arbitrium. Interroga experientiam, quam sint impersuasibiles, qui affecti aliquare haerent. Aut si cedunt, vi vel maiore alterius rei comodo caedunt, numquam libere caedunt. Si autem affecti non sunt, sinunt ire et fieri, quecumque eunt et fiunt.

Rursus ex altera parte, si Deus in nobis operatur, mutata et blande assibilata per spiritum Dei voluntas iterum mera lubentia et pronitate ac sponte sua vult et facit, non coacte, ut nullis contrariis mutari in aliud possit, ne portis quidem inferi vinci aut cogi, sed pergit volendo et lubendo et amando bonum, sicut antea voluit et lubuit et amavit malum. Quod iterum probat experientia, quam invicti et constantes sint viri sancti, dum per vim ad alia coguntur, ut magis inde irritentur ad volendum, sicut ignis a vento magis inflammatur quam extinguitur, ut nec hic sit ulla libertas vel liberum arbitrium alio sese vertendi aut aliud volendi, donec durat spiritus et gratia Dei in homine... Idque facimus volentes et lubentes, pro natura voluntatis quae cogeretur, voluntas non esset. Nam coactio potius est (ut sic dicam) Noluntas". *Id., id.*, pàg. 634, 635, 21-39, 1-14.

i tot pels mateixos partidaris del lliure arbitri. Si Déu preveïé la traïció de Judes, necessàriament Judes el traïcionarà: heus aquí la necessitat de conseqüència.

En contra d'ella es consolen dient: Judes pot variar la seva voluntat, per tant no hi ha necessitat de conseqüent. ¿Com conciliar, però, aquestes dues proposicions: Judes pot no voler traïcionar, Judes necessàriament voldrà traïcionar-lo? ¿Són contradictòries! Si Luter, per la seva crítica de l'anterior distinció, s'assimila per endavant el Jansenisme, s'incorpora al banyesia-nisme en rebutjar l'última. El gran menyspreador de la raó deixarà dit a les dues futures grans escoles, en nom de la raó i de la lògica, que, a malgrat de la diferència de nom, aquestes i Luter defensen la mateixa necessitat (*infallibilitatis, consequentiae*). La mateixa necessitat que ve de la mateixa passivitat (12).

(12) Sudaverunt hic sophistae iam multis annis et tandem victi co-acti sunt concedere, Omnia quidem necessario fieri, necessitate consequentiae (ut dicunt sed non necessitate consequentis. Sic duserunt violentiam istius quaestionis, verum et seipsos potius eluserunt. Quam sit enim hoc nihil, non gravabor ostendere. Necessitatem consequentiae vocant, ut crasse dicam. Si Deus aliquid vult, necesse est ut ipsum fiat sed non est necesse, ut id sit, quod fit, Solus Deus enim necessario est, omnia alia possunt non esse, si Deus velit. Ita actionem Dei necessariam dicunt, si volet, sed factum ipsum non esse necessarium. Quid autem istis ludibriis verborum efficiunt? Id scilicet, facta res non est necessaria, id est, non habet essentiam necessariam, hoc est aliud nihil dicere quam, res facta non est Deus ipse. Nihilominus manet illud ut omnis res necessario fiat, si actio Dei necessaria vel consequentiae necessitas est, quantumlibet iam facta non sit necessario, id est, non sit Deus, vol non habet essentiam necessariam... Quare illorum ludibrium, Necessitate consequentiae sed non necessitate consequentis omnia fieri, nihil aliud habet quam hoc, Omnia quidem necessario fiunt, sed sic facta, non sunt ipsemet Deus. Quod vero opus erat hoc nobis dicere?... Adeo stat et permanet invicta sententia, Omnia necessitate fieri..." *De Servo Arbitrio*, pág. 616, 13-15, 617, 1-19.

"Figmentum illud de necessitate consequentiae et consequentis superius confutatum est. Fingat, refingat, cavillettur Diatribe, quantum volet. Si praescivit Deus, Iuda fore proditorem, necessario Iudas fiebat proditor nec erat in manu Iudae aut ullius creaturae, aliter facere aut voluntatem mutare, licet id fieri volendo non coactus, sed velle illud erat opus Dei, quod omnipotentia sua movebat sicut et omnia alia". *Id., id.*, pàgina 715, 16-21.

"Senserunt et Sophistae vim invictam et insustentabilem huius argumenti, ideo finxerunt necessitatem consequentiae et consequentis. Sed quam nihil hoc figmentum efficiat, supra docuimus. Etenim et ipsi non observant, quid dicant et quantum admittant contra sese. Si enim necessitatem consequentiae concesseris, victum ac prostatum est liberum arbitrium, nec quidquam iuvat vel necessitas vel continentiae conse-

Altra distinció, relacionada íntimament amb l'anterior, és també indicada i refutada per Luter, distinció que juntament amb ella utilitzarà el banyessianisme constantment amb les seves discussions contra el molinisme. ¿Es suficient per a la llibertat que la potència, sense esdevenir acte, sigui lliure? Luter no planteja la qüestió des del punt de vista estrictament metafísic, sinó teològic; el sentit, no obstant, és el mateix. La llibertat subsisteix encara que la voluntat sense la gràcia no pugui obrar el bé? No; encara que posessis en la voluntat una força angèlica o divina, diu a Erasme, mentre afegissis l'apèndix que necessitaria la gràcia per a obrar el bé. Una força ineficax és força nulla. Un lliure arbitri que no pugui passar a acte, no és tal lliure arbitri. Es com si diguessis que el foc és fred, o que la terra és calenta; el foc fred, ja no és tal foc. Heus aquí, com Luter troba encara a la paraula lliure arbitri, un altre sentit, i ens precisa el seu concepte de passivitat. Si per lliure arbitri, diu, s'entengués aquella força per la qual l'home es fa apte a ésser arrabassat per l'esperit i omplert de la gràcia de Déu, com creat per a la vida o per a la mort eterna, podria llavors acceptar-se, puix que en realitat aquesta força la posseeix.

quantis. Quid ad me, si liberum arbitrium non cogatur, sed volenter faciat, quod facit? Sufficit mihi, quod concedis, necessario fore ut volenter faciat, ne aliter habere se queat, si Deus ita praescierit. Si Deus praescit Iudam proditorum aut mutatorum esse voluntatem prodendi, utrum praescierit, necessario veniet, aut Deus fallatur praesciendo et praedicendo, quod est impossibile. Hoc enim efficit necessitas consequentiae, id est, si Deus praescit, ipsum necessario fuit. Hoc est, liberum arbitrium nihil est. Ista necessitas consequentiae non est obscura nec ambigua, ut si etiam caecutiant omnium saeculorum doctores, cogantur tamen eam admittere, cum sit ita manifesta et certa, ut palpari possit. necessitas vera consequentis, qua illi se solantur, merum phantasma est et ex diametro pugnat cum necessitate consequentiae. Exempli grata, Necessitas consequentiae est, si dixeris: Deus praescit Iudam fore proditorem, ergo certo et infallibiliter fiet, ut Iudas proditor sit. Adversus hanc necessitatem et consequentiam, tu sic te solaris: Sed quia Iudas potest mutare voluntate prodendi, ideo non est necessitas consequentis. Rogote, quomodo conveniunt illa duo: Iudas potest non prodere velle. Et necesse est, ut Iudas prodere velit? Nonne directe contradicunt et pugnant? Non cogetur (inquis) prodere invitus. Quid hoc ad rem? Tu dixisti de necessitate consequentis, illam scilicet non induci necessitate consequentiae, nihil de coactione consequentis dixisti. Responsio fuit de necessitate consequentis et tu exemplum profers de coactione consequentis, aliud quaero et aliud tu reddis. Hoc facit oscitantia illa, qua non observatur quam nihil efficiat illud commentum de necessitate consequentis. *Id., id.,* pag. 722, 1-19.

Es una "aptitud passiva", que no tenen ni els arbres ni els animals, ja que, com sol dir-se, no creà Déu el cel per als ànecs (13).

Profundament Luter ha reflexionat (14) damunt totes aquestes distincions escolàstiques que li resum la *Diatribè*, i que "tenen per objecte salvar la justícia de Déu, excusant a ell i acusant l'home". El fruit, però, d'aquestes reflexions no ha estat altre que el convenciment del determinisme absolut. Les distincions expressades, no són res més que paraules buides, pròpies per a enganyar el vulgus (15). Erasme, que s'acontentà amb elles, fa com els infants que, davant qualsevol perill, es tapen d'ulls amb les mans, i així no veient-lo el jutgen desaparegut (16). Si el poble entengués el sentit de l'ensenyament dels

(13) "Quid si ex tuis verbis, quibus liberum arbitrium asseris, probavero, nullum esse liberum arbitrium?... Tu liberi arbitrii vim modicam et talem facis, quae citra gratiam Dei, prorsus sit inefficax. Nonne agnoscis? Iam quaero et peto, si gratia Dei desit aut separetur ab illa vi modicula, quid ipsa faciat? Inefficax (inquis) est et nihil facit boni. Ergo non faciet, quod Deus aut gratia eius volet. Siquidem gratiam Dei separatam ab ea iam posuimus. Quod vero gratia Dei non facit, bonum non est. Quare sequitur liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter cavivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum. Hoc, stante, dono tibi, ut vim liberi arbitrii non modo facias modicam, fac eam angelicam fac, si potest, plane divinam, si adieceris tamen hanc illaetabilem appendicem, ut citra gratiam Dei inefficacem dicas, mox ademeris illi omnem vim. Quid est inefficace, nisi plane nulla vis? Itaque dicere, liberum arbitrium esse et habere vim quidem, sed inefficacem, est id quod Sophistae vocant oppositum in adiecto, ac si dicas, liberum arbitrium est quod liberum non est. Sicut, si ignem frigidum et terram calidam dixeris. Habeat sane ignis vim caloris, vel infernalis, si non ardet neque urit, friget vero et frigefacit, ne ignis quidem, multo minus calidus mihi dicetur, nisi pictum aut fictum ignem volueris habere.

At si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus ets rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur; hanc enim vim, hoc est, aptitudinem, seu ut Sophistae loquuntur dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse, quis est qui nesciat? neque enim pro anseribus (ut dicitur) coelum creavit". *De Servo Arbitrio*, pàg. 635-636, p3-28, 1-22. Vegi's pàg. 762.

(14) "Quod vero Sophistae in his rebus tot quaestionum examina pepererunt et multa alia inutilia miscuerunt qualia multa recensens, scimus et confitemur tecum, acriusque insectati sumus et magis quam tu". *De Servo Arbitrio*, pàg. 620. "Scio, quid peccent Sophistae, nec te magistro opus habeo". *Id.*, p. 621.

(15) *D. S. A.*, p. 719.

(16) *D. S. A.*, p. 715.

teòlegs quan parlen de la llibertat de fer el bé i d'evitar el mal, els apedregaria per farsants (17). Usar paraules sense sentit, expressives de privilegi, absent, és propi de histrions o de vanitosos miserables (18).

Erasme li havia assenyalat tres opinions referents a la naturalesa i al poder del lliure arbitri. La primera, que atribueix al Mestre de les Sentències, afirma que el lliure arbitri no pot fer el bé sense l'auxili de la gràcia; li pertanyen, no obstant, el desig i l'intent. La segona, que suposa de sant Agustí, creu que el lliure arbitri no pot sinó fer el mal. La tercera, afirma que el lliure arbitri és una paraula sense sentit, car totes les accions es realitzen necessàriament. Ara bé, diu Luter, aquestes tres opinions no en fan sinó una, i en proclamar jo la tercera, no pretenc sinó afirmar el que diu la primera. El que concedeix ella al lliure arbitri, en realitat no és res.

Posat a escollir entre Erasme i els sofistes medievals, Luter prefereix els darrers, puix encara que ells admeten l'existència del lliure arbitri, en realitat neguen el contingut en dir que, sense l'auxili de la gràcia, l'home per sí mateix no pot decantar-se al bé (20).

(17) *D. S. A.*, p. 637.

(18) *D. S. A.*, p. 638.

(19) "Ex una sententia de libero arbitrio triplicem finis; dura tibi videtur eorum, sed tamen satis probabilis, qui negant hominem posse velle bonum sine peculiari gratia, negant posse incipere, negant posse progredi, perficere, etc.; hanc proba ideo, quod relinquit homini studium et conatum, sed non relinquit, quod suis viribus ascribat. Durior eorum, qui contendunt, liberum arbitrium nihil valere nisi ad peccandum, solam gratiam in bonis operari bonum, etc. Durissima vero illorum, qui dicunt nomen inane esse liberum arbitrium, sed Deum tam bona quam mala in nobis operari meraeque necessitatis, esse omnia quae fiunt...

Sic habet prima opinio sibi ipsa comparata, ut neguet quicquam boni posse velle hominem et tamen relinqui studium quod tamen suum quoque non sit. Iam comparemus eam reliquis duabus. Altera enim illa durior est, quae sentit liberum nihil valere nisi ad peccandum. Haec vero est Augustini... Testis illa durissima est ipse Wiclephi et Lutheri, esse liberum arbitrium inane nomen, omniaque quae fiunt, esse merae necessitatis. Cum his duabus confictatur Diatribe... Sed testor Deum, aliud nihil volui dicere nec aliud intelligi per verba duarum postremarum opinionum, quam id quod dicitur in prima opinione. Nec Augustinum aliud voluisse arbitror nec aliter ex ipsius verbis intelligo, quam quod prima dicit opinio, ita ut tres opiniones a Diatribe recitatae apud me non sint nisi una illa mea sententia". *D. S. A.* pàg. 667-670.

(20) *D. S. A.* p. 665, 21-33.

Erasme objectava a Luter els textos bíblics que suposen en l'home el poder d'elecció, que el menen i aconsellen, que li prometen premis o bé l'amenacen amb càstigs. Res no proven, segons Luter, aquests textos. La llei moral ens ha estat donada per tal de conèixer el què devem fer i el què devem evitar; de cap manera suposa llibertat, és a dir, poder de fer-lo o d'evitar-lo. Aquesta possibilitat no implica tampoc el mèrit o el desmèrit que segueixen fatalment a la presència de la gràcia, o en la seva absència. Ampliament discuteix Luter, un per un, aquests textos, repetint fins associar en totes les respostes que, en tot cas, si elles provessin, no fóra una llibertat que pot sols *per pusillum*, com vol Erasme, sinó una llibertat completa que tot ho podria (21).

(21) "Verba scripturae adducta per te sunt imperativa et nihil probant, nihil statuunt de viribus humanis, sed praescribunt facienda et omit-tenda. Sequelae vero additiones et similitudines tuae, si quid probant, probant hoc, liberum arbitrium omnia posse sine gratia". *Id. id.* pag. 678)

"Convertimini ad me et ego convertar ad vos. Nunquid sequitur: Convertimini, ergo potestis converti? Nunquid sequitur: Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ergo poteris diligere ex toto corde? Quid igitur concludunt argumenta huiusmodi, nisi liberum arbitrium gratia Dei non egere, sua vero virtute omnia posse?" *id. id.*, pàg. 681.

"Deinde illam vocem dulcissimi Evangelii: Nolo mortem peccatoris etc. sic versat: Deplorante pius Dominus mortem populi sui, quam ipse operatur in illis? Si ille non vult mortem, utique nostrae voluntati imputandum est si perimus. Quid vero imputes illi, qui nihil potest agere neque boni neque mali? Idem et Pelagius cantillavit, cum non studium neque conatum, sed totam vim implendi ac faciendi omnia tribueret libero arbitrio. Nam eam vim probant istae sequelae (ut diximus), si quid probant". *Id. id.*, pàg. 683.

"Haec fere sunt, quae ex veteri testamento adduit Diatribe pro libero arbitrio, quibus significatus non quid possimus aut faciamus... sed quid probant per additas sequelas et similitudines ratione humana inventas, hoc probant liberi scilicet arbitrii non esse tantum conatum aut studium aliquod modicum sed totam vim et potestatem liberrimam faciendi omnia sine gratia Dei, sine spiritu sancto". *Id. id.*, pàg. 688.

"Igitur locus ille Math. (23, 37) aut probat totum liberum arbitrium, aut aequè fortiter pugnat adversus ipsam Diatriben". *Id. id.*, pàg. 689.

"Manebit enim fixum, quod aut liberum arbitrium omnia posse probabit, aut quod adductae scripturae contra ipsummet pugnabunt." *Id. id.* pàg. 690.

"Stat igitur ex mercede non probari meritum, saltem in scripturis. Deinde ex merito non probari liberum arbitrium, multo minus tale arbitrium liberum, quale Diatribe suscepit probandum, nempe, quod se solo nihil potest boni velle. Nam etiam si meritum dones et addas istas solitas rationis similitudines et sequelas, puta: frustra praecipi, frustra mercedem promitti, frustra minas intentari, nisi liberum sit arbitrium, iis (in-

Luter resol la qüestió de la justícia divina segons el mateix criteri. Si la raó exigeix que Déu no condemni arbitràriament sinó tan sols mirant els demèrits de cada u, també exigeix que no coroni, que no doni la glòria sinó en atenció als mèrits. Si repugna la reprovació positiva, repugnarà també la predeterminació absoluta que admeten els escolàstics. Si ha d'ésser la reprovació *post praevisa demerita*, la predestinació deu ésser *post praevisa merita*. Luter, però, nega en absolut això últim. I no per una raó teològica o filosòfica, sinó per un motiu d'ordre psicològic-moral que, per ésser precisament d'indole personal, per ell té una valor definitiva: "¿Per què? ¡ah miserables de nosaltres! ¿Qui es salvaria?" (22).

Aquesta actitud en front de les solucions de la patrística i de l'escolàstica medieval, menen a un nou plantejament del problema de la llibertat. No pot, Luter, comprendre els compromisos, els equilibris inestables de la tradició agustiniana. O tot ho pot la llibertat, o no és llibertat. Aquest és el punt de vista general de Luter, el que domina tot el seu pensament. Cal escollir entre Pelagi o ell. "Cal decantar-se pels extrems—diu tot resumint-se—o tot es refereix—*totum et omnia*—al lliure arbitri, o tot a Déu". O l'absoluta llibertat o el determinisme (23).

Les controvèrsies que següen en el camp heterodox arren-

quam) si quid probatur, hoc probatur quod liberum arbitrium se solo possit omnia, manet illa sequela rationis: ergo frustra praecipitur, frustra promittitur, frustra minae intentatur. Sic perpetuo contra seipsam disputat Diatribe, dum contra nos disputat". *Id. id.*, pàg. 695, 696. Vegi's ademés, pàg. 698, 25-39.

"Sic et illud toties repetit: Si nihil agit homo, nullus locus est meritis. Ubi meritis non est locus, ibi nec supplicii nec praemii locus erit. Iterum non videt, quam seipsam istis carnalibus argumentis fortius confutet quam nos. Quid enim probant istae sequelae, nisi totum meritum esse penes liberum arbitrium? Ubi tum gratiae locus erit?... *Id. id.*, pàgina 733.

(22) "Sed fingamus quaeso, Deum talem esse oportere, qui merita respiciat in damnandis, nonne pariter contendemus et concedemus, ut et in salvandis merita spectet? Si rationem sequi volumus, aequè iniquum est, indignos coronari atque indignos puniri. Concludamus itaque, Deum ex meritis praecedentibus iustificare debere, aut iniquum declarabimus, ut qui malis et impiis hominibus delectetur et impietatem eorum praemiis invitet et coronet. At vae nobis tunc miseris apud illum Deum; quis enim salvus erit?" *Id. id.*, pàg. 730.

(23) Nec patimur neque recipimus mediocritatem illam, quam nobis consulit bono, ut credo, animo, scilicet ut libero arbitrio perpusillum concedamus, quo facilius pugnantia scripturae et incommoda praedicta tol-

quen essencialment d'aquest nou plantejament del problema. El molinisme té en compte el nou punt de vista de Luter, precisant-lo, concretant la totalitat del poder, en la integritat del autodeterminisme, i realitzant, amb el fi de superar l'antitesi, una revisió profunda dels valors de la solució tradicional. D'aquí neix el conflicte entre el molinisme i els qui es creuen representants de la tradició, banyerians i jansenistes.

DR. ALBERT BONET, *Pvre.*

lantur. Nam ista mediocritate nihil est causae consultum neque quicquam profectum. Nisi enim totum et omnia libero arbitrio tribueris, exemplo Pelagianorum, manet nihilominus scripturae pugnancia, tollitur meritum et praemium, tollitur misericordia et iustitia Dei et omnia manent incommoda, quae vitare volumus per liberi arbitrii modiculam et inefficacem vim, ut satis supra docuimus. Ideo ad extrema eundem est, ut totum neguetur liberum arbitrium et omnia ad Deum referantur; sic non pugnant scripturae et incommoda, si non tolluntur, ferentur". *D. S. A.*, pàgina 755. 19-37.

CRITICA DELLA MORALE KANTIANA

(SAGGIO DEI PRINCIPI DELLA MORALE IN PREPARAZIONE

DAL CAP. XIV)

1. *Pregiudiziali*

Le filosofie moderne ci presentano un Kant sensibilissimo ai problemi morali e fondatore dell'Etica moderna. E, benchè gli odierni suoi epigoni niente abbiano salvato (dell'incoerente sua costruzione, si continua a vedere in lui l'assertore d'una morale, per alcuni uguale, per altri superiore a quella del Vangelo. Anche tra i nostri non manca chi crede cristiana la sua concezione. Pregiudizi secolari, passioni di parte, ignoranza, tutto concorre a sorreggere questi irragionevoli stati d'animo. Uno sguardo sintetico e spassionato sulla sua costruzione etica e sulle sue conseguenze storiche ci obbligano ad un giudizio ben diverso, quanto mai sgradito all'opinione volgare. Il fallo è questo che, come il monaco Lutero corrompe il pensiero rivelato, scindendo la cristianità, così Kant corrompe il pensiero umano, scindendo l'unità della filosofia; e, corrotto il pensiero filosofico, scalzò le basi della rivelazione cristiana, negandone l'origine divina e soprannaturale. I filosofi cristiani come possono ciò negare? I filosofi poi, che si dicono eredi del pensiero kantiano, negano Dio, la vera immortalità dell'anima e la vera morale e con ciò credono di eliminare dal suo sistema ciò, che c'era di negativo, di morto, di contrastante a ciò, che di vivo si nascondeva dentro i difficili suoi schemi. La parte viva e positiva sarebbe l'immanenza nell'uomo d'una divinità astratta e impersonale, tesi cara all'idealismo assoluto e al modernismo teologico.

Ma, se a questo portavano le premesse gnoseologiche kantiane, è pur vero che i sentimenti di lui erano diversi. Purtroppo, come dice Renouvier (1), Kant nella sua costruzione gnoseologico-metafisica tiene sospeso il lettore tra una conoscenza assoluta ed

(1) Critique de la doctrine de Kant.—Paris, 1906, p. 17.

una conoscenza empirica, inaccessibile la prima, illusoria la seconda. Ed affermata l'impossibilità della conoscenza, qual via ci rimane alla costruzione della filosofia in genere e alla costruzione d'un'Etica in specie? Tale posizione doveva spingere Kant a disinteressarsi dell'azione umana, poichè, se ogni nostra conoscenza è illusoria, come è possibile un nostro cosciente operare nel mondo? Invece, divisa in due, con arbitrio inverosimile, l'unica ragione umana, fece riaffermare dalla sua ragione pratica ciò, che aveva negato la sua ragione teoretica. Questa scissione segna la morte del vero pensiero e giustifica l'insorgere delle più torbide ideologie. Kant, adunque, dal constatare che dentro la nostra coscienza c'è il sentimento del dovere e d'un comando, che ne impone l'osservanza, dedusse l'unità dell'io pensante, l'unità del mondo, e di Dio. Ma la ragione umana in verità essendo una, se essa non riesce a conoscere niente di valido e di assoluto, come sarà assoluto il sentimento del dovere e della legge? Non saranno fenomeni questi come gli altri e quindi impossibile dedurre da essi la realtà numerica dell'io, del mondo e della Divinità? Ma Kant dice che queste affermazioni appartengono alla fede. Bene. Ma la fede, qualunque fede, umana o soprannaturale, suppone necessariamente la validità della ragione: un soggetto, incapace di vera conoscenza, è inetto a qualunque fede. Del resto, dice Renouvier (2): che è la fede kantiana? rivelazione non è. Che è dunque? un nonsenso. Perciò Kant stesso mostra di giocare, quando tratta del valore dell'idea dell'io, del mondo e di Dio. Poichè non è certezza assoluta, oggettiva quella su tali realtà, ma solo relativa a ciascun soggetto. Oggettivamente non supera il "come se". "Non è certo, diceva Kant, che Dio esiste, ma io son certo che Dio esiste" (3). Adunque, ciò, che si dice esigenza della fede, si riduce ad una posizione irrazionale dell'io senza oggettività e senza giustificazione, ad una finzione necessaria all'azione.

E non c'è da meravigliarsi che qualcuno abbia sospettato della sua fede in Dio ed il poeta maremmano, esponente del sentimento pubblico, abbia cantato che Robespierre decapitò il

(2) I. c. p. 132.

(3) Conf. VICTOR DELBOS: *Le Philosophie pratique de Kant*.—Paris, 1905.

re ed Emanuel Kant Dio (4). Chechessia di ciò, è triste il costatare che i più intelligenti interpreti di lui, Hegel, Fichte e gli idealisti contemporanei han rilegato fra i miti un Dio personale e vivo.

Trattandosi d'una costruzione morale, uno degli argomenti della bontà del sistema morale kantiano potrebbe essere la buona prova fatta nella pratica. Così è un argomento probativo dell'eccellenza morale del cristianesimo il vedere com'esso abbia trasformato in bene popoli e nazioni e, ovunque esso arriva, porti la civiltà ed il progresso. Ora la morale kantiana ha subito la sorte delle ideologie, inette a discendere all'attuazione pratica: e dove essa portò la sua influenza, ivi ha prodotto o degli scettici o degli increduli o dei mistici nè puri, nè santi, ma terribilmente orgogliosi.

Stando così le cose, come si spiega il credito persistente dell'opera di Kant? E un fatto che gli epigoni non hanno lasciato pietra sopra pietra del suo edificio. È vero che alcuni spaventati del nullismo morale degli interpreti kantiani, sono ritornati alle posizioni del maestro: ma la cultura li considera come superati e dei retrogradi: e giustamente: poichè, se i prossimi discendenti di lui, volendo renderlo coerente, non poterono rimanere fermi sulle lubriche sue posizioni, come vi riusciranno i neo-kantiani? È bene strano, davvero, un credito che si fonda sopra un fallimento così completo! Per spiegarlo bisogna ricorrere all'infinita incoerenza degli stati d'animo, che dominano oggi la così detta alta cultura. È risaputo che presso gli uomini di cotesta cultura non ci sono verità assolute, nè verità valide per sempre: tutto è relativo. Ora, benchè di Kant non sia rimasto salvo nulla, almeno di ciò che egli voleva che rimanesse salvo, se non fu un grande simulatore; tuttavia egli è riconosciuto Padre di tutto il movimento di cultura in contrasto con la filosofia tradizionale e colla teologia cattolica. Per essi la costruzione morale di Kant nel momento storico, in cui apparve, non fu falsa, ma vera: vera perchè fu la molla di tutto il movimento

(4) E il giorno venne: e ignoti in un desio
Di veritate, con opposta fè,
Decapitaro, Emmanuel Kant, Dio,
Massimiliano Robespierre, il re.
(G. CARDUCCI. Versaglia Giambi ed Epodi XVI).

posteriore: fu una tappa inferiore di pensiero, superata e resa vana dalla posteriore tappa del progresso. Insomma la stima persistente per l'opera di Kant è dovuta all'incoerenza dei presenti stati d'animo e presso alcuni all'ignoranza del suo sistema.

2. *Fondamento della morale kantiana e critica*

Premesse queste pregiudiziali bastevoli da sole a svalutare il pensiero di lui, veniamo alla critica delle sue idee fondamentali in particolare.

Kant prende le mosse alla sua costruzione dal constatare nella coscienza un duplice fatto: cioè il sentimento del dovere e il sentimento di un comando o d'una legge morale, che ce l'impone, detta da lui *imperativo categorico*. Ora la realtà di questo duplice fatto è indubitata: e bisogna non essere uomini per negarlo. Non è questa una scoperta kantiana: ma una cosa evidente per tutti. Ora un simile fatto di coscienza esige una spiegazione, che Kant non ha saputo darci. Egli, che tanto leggermente accusò di dogmatismo la metafisica antica, la quale riconosceva alcuni principi indimostrabili, causa prima di tutto il processo della filosofia, egli capovolgendo i valori del reale, costituisce cotesto duplice sentimento, come radice prima, da cui deriva la metafisica della ragione pratica, che avrebbe dovuto salvare ciò che aveva distrutto la ragione pura, cioè la realtà dell'io pensante, del mondo, e di Dio. È questo il primo suo grande errore.

Essendosi proibito di riportare il sentimento del dovere e della legge morale al suo principio vero, egli fu costretto a riferirlo ad un principio falso. La sua gnoseologia gli impediva di trovarne la causa in un principio oggettivo ed egli si appigliò ad un principio soggettivo: e pose come radice dell'imperativo categorico e del dovere corrispettivo la ragione e la volontà umana. Ora che la ragione umana ci imponga di fare o di fuggire qualche cosa è una giusta constatazione, ma non nuova: non solo i filosofi antichi e cristiani, ma chiunque non abbia spento in sé la luce della coscienza è costretto a confessarlo. Nuovo invece è che la volontà umana ci comandi o ci proibisca qualche azione: nuovo, dico, arbitrario e falso. Poichè non siamo noi tutti consapevoli che la ragione ci comanda contro i desideri e l'impulso della volontà: ed anche, quando la volontà non è contraria ai comandi

della ragione; non siamo noi consapevoli che la volontà non è quella, che fa il comando, ma quella che ci obbedisce? Ciascuno entri nella propria coscienza e guardi dentro i propri atti interni e, se non vuole mentire all'interiore parola della coscienza, è costretto a confessare che il volere in noi è sempre nella condizione di chi subisce, non di chi fa un comando. Ciò, che Kant afferma della volontà, è, dunque, contrario ai dati immediati della coscienza. Più giù vedremo la contraddizione che si nasconde nella tesi kantiana.

Si è convenuto con Kant che la ragione umana in qualche modo *comanda*: ce l'attesta la coscienza. Ma la ragione umana è causa prima dei comandi, e quindi della legge morale? Kant con una fretta meravigliosa risponde subito di sì: quindi introduce la fomigerata teoria dell'*autonomia* della ragione e della *volontà umana*. Tutto il mondo della sedicente alta cultura ha celebrato questa, che sarebbe la più alta scoperta della filosofia. Anche quelli, che hanno rinunciato a tutto l'altro bagaglio kantiano, come gli idealisti contemporanei, l'accettano come la più alta rivendicazione della dignità umana. Noi, che non vorremmo diminuire, ma accrescere l'umana dignità, nè, per quanto ce lo permetta la verità, urtare il sentimento comune, accetteremmo volentieri la conquista, se per disgrazia non ci apparisse la più superba illusione dell'umano orgoglio. Difatti, se noi esaminiamo sottilmente come la ragione ci comandi o vieti, noi ci accorgiamo che essa non fonda i suoi comandi sul capriccio d'una volontà autonoma, bensì sulla conoscenza di rapporti oggettivi, ora necessari assolutamente, ora per le particolari contingenze, in cui si trova l'uomo, che deve agire. L'intelligenza umana conosce le cose ed i rapporti che intercedono fra le cose, i fini, a cui ciascun essere è chiamato: e per questa conoscenza comanda di non corrompere l'ordine della realtà, ma di attuarlo con la nostra azione per ciò che riguarda l'umana natura. Così: che il padre nutrisca ed educi i suoi figli glielo comanda, sì, la ragione; ma la ragione che non crea, bensì conosce nei rapporti naturali tra padre e figli la necessità morale del mantenimento e dell'educazione. La ragione umana, adunque, non è autonoma, perchè non crea nè cose nè rapporti fra cose, ma riconoscendo quelle e questi, n'esige il rispetto, quindi quello della ragione

umana, meglio che un comando potrebbe dirsi la promulgazione d'un comando: cioè un comando d'una ragione, che ripete il comando d'una ragione e d'una volontà superiore, che ha creato l'essere delle cose, i loro principii immanenti, e l'impulso, che li porta al raggiungimento dei propri fini. Autonoma davvero sarebbe la ragione e con essa la volontà, se essa non dipendesse nei suoi comandi dalla propria natura, che non si è data da sè e dal mondo, che essa ha trovato bell'e fatto. L'autonomia l'ammettano gli epigoni di Kant, i quali hanno scoperto che la natura umana si crea da sè ed è creatrice pure di tutto l'universo. Ma Kant, che dice di riconoscere un Dio, se fa sul serio, come può ammettere autonome e ragione e volontà, che dovrebbe riconoscere fatte da Dio? Evidentemente il pensiero di lui risulta sconnesso e contraddittorio: e, se volessimo renderci ragione di tanta sconnessione mentale, dovremmo accusare la sua gnoseologia della ragione pura, che, colla sua proibizione di uscire fuori del soggetto, lo costringe a spiegare e a deformare i dati della coscienza colla coscienza stessa.

3. Contraddizione nell'affermazione kantiana

Ma l'impossibilità dell'autonomia della ragione e della volontà umana si fa più chiara dall'esame di ciò che importa il comando e il dovere. Ora il comando indica sempre una cotale superiorità di colui, che comanda di fronte a colui, che eseguisce il comando. Il dovere si fonda su la soggezione di colui, che vi obbedisce, qualunque possa essere il titolo della soggezione: e il comando sulla autorità, di colui, che l'impone, qualunque sia il titolo della sua autorità. Ora l'essere superiore essendo opposto all'essere inferiore ed il comandare all'obbedire, come possono essi coesistere in un medesimo soggetto? Può uno essere al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto, superiore e inferiore a se stesso? Kant tende in più luoghi a liberarsi dalla patente contraddizione dicendo colla filosofia comune che l'uomo è composto di senso e di spirito e che quindi comandante è la parte superiore, lo spirito, obbediente il senso. Ma la distinzione di Kant non lo salva dall'assurdo. Perchè il comandare e l'obbedire appartengono alla persona, all'io: ora nell'uomo non ci sono mica due persone, due io. Questa sciocchezza di scindere in due

ciascun soggetto sotto la terminologia del soggetto o dell' io particolare e del soggetto o dell' io universale, la diranno gli epigoni. Kant non l'ha detta, benchè ne sentisse l'esigenza per togliersi dall' imbroglio. Adunque la parte sensitiva non avendo nell' uomo una personalità distinta, non è essa, che raffrena se stessa obbedendo al comando, ma è la volontà spirituale, che subisce il comando e l'applica ai sensi. Eppoi sarebbe un fare torto all'intelligenza di Kant il pensare che egli non riconoscesse altri doveri nell' uomo che quelli riguardanti la nostra parte sensibile. Non c'è il dovere di amare Dio, il prossimo, di non mentire etcc? Essendo, dunque, impossibile che in uno stesso soggetto possano esserci rapporti contraddittori, è assurda la teoria dell' autonomia della ragione e della volontà umana.

Più ancora: se la ragione umana ed il volere fossero davvero autonomi, esigerebbero una natura umana non creata, ma infinita e pienamente autarchica, ciò che diciamo essenza divina. Dio.

Ora l'umana natura è ben consapevole del proprio cominciamento, della propria finitezza e dei propri bisogni ed è ben lungi dal riconoscersi gli attributi della divinità. Kant non è così stolto da non riconoscere la radicale insufficienza della natura umana. Ci vorrà l'infatuazione ideologica degli epigoni per *divinizzare* l'uomo tanta per salvarne l'*autonomia*.

L'autonomia è tanto più assurda in Kant quanto più egli è geloso di salvare il principio morale *del dovere*. Ora in un sistema di autonomia della ragione e della volontà, non può darsi nessuno elemento d'obbligo. E non si è detto che il dovere importa necessariamente soggezione, dipendenza e servitù? Se, dunque, l'uomo è autonomo, non ha elementi di soggezione e di servitù. Ma se non ha elementi di servitù, come può avere elementi di dovere? Chi è obbligato, in quanto è obbligato, non è *sui iuris*, per quanto accetti volentieri le catene della sua servitù, come l'Amore di Anacreonte, il quale non desiderava di strigersi dalle catene delle Grazie. È quindi più che puerile il pensare che in Dio, possa cadere obbligo o dovere o qualunque rapporto indicante soggezione, opposta all' assoluta sua indipendenza. Perciò Kant non potrebbe salvare il principio della sua autonomia, se non a scapito di tutta la sua costruzione morale.

4. *Motivi insufficienti di affermare l'autonomia*

Il motivo che spinge Kant a fare scaturire dalla ragione e volontà umana l'imperativo categorico e il dovere, è perchè la legge morale non deve essere eterogenea, nè estranea al soggetto, in cui si trova. Ora sarebbe eteronomica, estranea ed imposta dal di fuori, se essa non fluisse da pricipi della stessa natura umana. Gli epigoni tengono molto a questo argomento kantiano. E noi diciamo che l'esigenza di Kant in parte è giusta. Le leggi, che governano il mondo e sopra tutto la legge morale, non può essere qualche cosa di capriccioso, d'estraneo, d'eteronomico all'essenza delle cose. Ma quale dei filosofi nostri ha mai avuto una così gretta concezione delle leggi, che presiedono all'universo intero?

Nè Kant nè i suoi epigoni possono accusare la nostra filosofia di cotesta sciocchezza.

Noi stando aderenti al pensiero tradizionale abbiamo provato abbondantemente come in ogni soggetto c'è immanente, come propria legge, una tendenza specifica diversa secondo la diversità de' soggetti, tendenza, che emana dai principi, che costituiscono ciascuna natura. La legge delle cose è quel principio, che le spinge inelluttabilmente ai fini corrispettivi all'essenza delle cose stesse. Questo principio immanente si dice *tendenza, conato, inclinazione, impulso*. Ma questo tendere delle cose, che l'esperienza scientifica riscontra in ogni processo, sottoposto alla nostra osservazione e l'introspezione e la coscienza riconosce in noi stessi, che senso può avere senza una causa efficiente, che lo faccia essere? Il tendere, l'abbiamo veduto, è un essere portato, un essere sospinto: dunque qualche cosa, che è, sì, nel soggetto, ma non-creato, nè fatto dal soggetto. L'essere portato, come si è visto, non appartiene ad una parte d'un soggetto, ma a tutto intero il soggetto. Ora come è possibile che ciò che è portato sia al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto *ciò che porta*? Questa legge, adunque, in quanto è parte formale dei soggetti, non può esser qualche cosa di attivo, ma solo qualche cosa di passivo, nè indica nel soggetto un'attività creatrice immanente, ma un'attività creatrice distinta dal soggetto, che è portato, sospinto, cioè un'attività trascendente. La legge, adunque, che scopriamo in noi, in quanto è impulso, faciente parte della stessa

nostra natura, è qualche cosa di passivo, che è inesplicabile senza una causa, che lo produca. Nè, perchè ci'è data da altri, cioè da Dio, perciò è a noi estranea o eterogenea. Poichè essa è a noi estranea ed eterogenea, quanto c'è eterogenea ed estranea l'intera costituzione del nostro essere, che non è venuta da noi, prima che fossimo, ma ci è data da Dio, perchè noi fossimo. Funzione, pertanto, della ragione umana, è conoscere i rapporti, che questo impulso spirituale importa; e della volontà l'eseguirli.

5. *La teoria kantiana non spiega il fatto del male morale*

Ciò che diciamo ci apre la via a capire come nella creatura razionale è possibile il peccato, cioè il male morale che rimane inesplicabile nella teoria di Kant. Difatti ogni male è indice d'una realtà manchevole: e il male morale è difetto d'una volontà razionale. Ora, se la ragione e la volontà dell'uomo fossero autonome, sarebbero necessariamente suprema ragione di sè: il volere umano coinciderebbe col bene supremo, che è la prima di tutte le leggi. Ciò, che dunque l'uomo intendesse e volesse, sarebbe sempre verità e bene, dato che la ragione e la volontà umana fossero il principio d'ogni bene e d'ogni vero. Il peccato, il male morale esulerebbe affatto da un tal soggetto. Perciò Kant, per quanto si sforzasse, non riuscì a spiegarlo e dovette ricacciarlo nell'ambito d'un mondo trascendentale (5). Gli epigoni poi o lo negano affatto, dicendo che il male è sempre un bene, sia pure un bene minore (6): o del male ne fanno qualche cosa di necessario alla realtà anzi la radice del bene (7). Negano, dunque, quel che è vero male morale nel senso di tutti gli uomini, cioè una perversione della volontà, che trasgredisce liberamente la legge. In un sistema d'autonomia non potrebbe esser che così.

E come in un essere autonomo non è possibile il male, perchè tutto ciò che esso vuole è bene, così non è possibile nè la virtù nè il vizio. La virtù è una buona qualità dell'anima che dispone la volontà alla azione buona, che è quella che corrisponde all'im-

(5) Conf. V. Delbos. *La philosophie pratique de Kant*.

(6) Conf. B. Croce. *La filosofia dello Spirito, Parte pratica*.

(7) Conf. G. Gentile. *Osservazioni al principio morale del Rosmini*.

manente finalità dell'essere ragionevole. Ma ove volontà, fine e legge coincidono, è ovvio che tali disposizioni sono superflue e vane. L'essere autonomo è fine a sè stesso e fine di tutto ciò che eventualmente fa. Vano è, dunque, parlare di virtù morali in un uomo concepito come autonomo e principio dell'imperativo categorico.

6 Sforzi di Kant per identificare la volontà buona colla legge morale.

Kant nella sua costruzione morale fa ingenti sforzi per identificare la volontà buona colla legge morale. Niente secondo lui è veramente buono fuori della volontà buona e se non in rapporto alla volontà buona. Qui Kant s'intrica in una complessità di problemi, che, se mostrano in lui qualche sprazzo di luce, rivelano pure la sua impotenza a risolverli, data la sua mentalità matematica ed i suoi pregiudizi gnoseologici. È vero infatti che ci deve essere e c'è una volontà buona, per la quale è bene tutto ciò che è bene. È la volontà di Dio, che si identifica coll'essenza divina e col sommo bene. Questa volontà è quella che trae tutti gli esseri al loro fine e fa che essi siano buoni. La volontà di Dio, identificandosi col sommo bene, che è suprema legge in sè e legge di tutte le cose, va da sè che coincida con la suprema legge. Ma la volontà umana inerendo in un soggetto, che non è il sommo bene, non può identificarsi universalmente col bene e con la legge morale. Perciò non ha senso il dire che ciò che è bene, è la volontà umana. Ci sono invece molte cose buone fuori della volontà umana e spesso in contrasto con la volontà umana. Anzi la volontà umana in tanto è buona, in quanto, obbedendo alla legge morale, vuole il bene, che non ha in sè, e verso di quello si protende. E l'oggetto adeguato della nostra volontà, come si disse, non è questo o quel bene, ma il bene in sè, il sommo bene. E siccome la volontà umana è volontà di un essere complesso, che ha da proseguire e fini e beni subalterni attinenti alla parte inferiore dell'uomo, allora essa nella prosecuzione di tali fini è buona, quando osserva l'ordine delle cose e subordina i fini subalterni al fine supremo. La volontà, dunque, non ha in sè il sommo bene ed è buona come sono buone le altre cose, cioè in

quanto essa si protende verso il sommo bene. Se fosse diversamente, tutto ciò che la volontà nostra volesse, o intendesse o facesse sarebbe bene: e il male non sarebbe mai possibile.

E perchè la volontà umana non è il sommo bene, la bontà dell'atto buono non dipende tutta dalla *buona* intenzione, come ci insinua Kant. Poichè, se è vero che l'intenzione può rendere cattivo un atto di per sè buono, non è vero che possa rendere buono un atto, che ha per oggetto un'azione moralmente cattiva. Così nessuna buona intenzione può rendere onesta la fornicazione, l'adulterio, la menzogna, lo spergiuro, etc. Se invece la bontà dipendesse dalla volontà e dall'intenzione umana, non ci sarebbe azione umana che non fosse giustificabile. Difatti è impossibile che un uomo voglia il male, in quanto è male. Anche i ladroni di strada e gli omicidi e simili malfattori han sempre di vista un bene nell'agire cioè contentare qualche loro passione.

7. *Esigenza della teoria kantiana.*

Tuttavia la teoria di Kant una certa esigenza la nasconde: esigenza che egli non è riuscito a soddisfare. Abbiamo infatti veduto nelle premesse al nostro lavoro come la volontà razionale e la libertà umana si radichino sull'immanente impulso, per cui l'umana natura tende universalmente al bene ed implicitamente a Dio. Dio è supremo fine delle cose, in quanto le trae con la sua provvidenza a' fini corrispondenti ai principi loro costitutivi. Questo primigenio e necessario protendersi delle creature verso Dio prima d'essere il principio d'ogni loro attività è qualche cosa di passivo; è la creatura sotto l'azione di Dio, che compie e perfeziona le creature.

Questo impulso in noi c'è prima che la ragione e la volontà si sviluppino e la coscienza l'avverta: l'uomo lo trova in sè come creazione divina. Ora l'uniformarsi al superiore impulso per la volontà razionale è bene e principio d'ogni bene. E tutte le azioni umane sono morali, in quanto non contraddicono ad esso. E perchè? Certo perchè tale impulso ha per oggetto o fine il supremo bene, che è quella legge per cui è buono tutto ciò che è buono. Questo impulso noi lo abbiamo detto *anche legge*; legge non in senso attivo, ma in senso passivo, in quanto

non è altro che un'impronta dell'attività creative di Dio. Sotto questi punti di vista è vero il dire che la *volontà* buona coincide colla legge impressa nella nostra natura come elemento essenziale di essa.

L'impulso, di cui parliamo negli esseri irrazionali rimane incosciente perchè, non conoscendo essi nè se stessi nè la propria natura, nè i rapporti, che la stringono alle altre cose e a Dio, non possono liberamente volerli. Senza conoscenza non si dà libertà, nè libera determinazione di sè nelle azioni. L'uomo invece, appena gli si rivelano questi rapporti, può volerli o non volerli, accettarli o rifiutarli.

Ma allora la sua volontà è buona, quando nella complessità de' suoi impulsi tutto subordina alla sua aspirazione superiore, che ha per scopo Dio stesso. Senza dubbio la libertà umana, pure avendo il potere di non accettare i rapporti essenziali, che la incatenano alle altre cose e a Dio, non può distruggere cotesti rapporti e nemmeno l'impulso superiore, che è radicato nelle viscere della sua natura. E come la libera volontà può distruggere il ceppo su cui nasce e dal quale riceve il suo nutrimento?

E non si è veduto che essa si radica su questa fondamentale e primigenia tendenza, senza la quale non vuole mai nulla e per la quale vuole ogni cosa? E perchè tale tendenza rimane indistruttibile, essendo parte essenziale dell'umana natura, nessun uomo può distruggere col suo libero arbitrio la radice di bene, che è in lui: perciò per quanto un uomo sia guasto e corrotto, a meno che non divesga incosciente ha in sè sempre la possibilità di convertirsi al bene. Come l'errore non corrompe i concetti spontanei della mente: così il male non vizia quello che Dante chiama "dei primi appetibili l'affetta" (8). L'errore, come dimostrai in altra mia opera (9) cade nel giudizio, che è sintesi di concetti e nel raziocinio, che dai primi giudizi trae deduzioni. Il male cade non già nell'impulso naturale primigenio; ma nel torcer questo dal naturale suo fine a qualche cosa in contrasto con la retta ragione. E come l'errore si corregge col richiamarsi a quel che Dante dice: "l'intelletto

(8) Dante Purgatorio Canto XVIII.

(9) Conf. il mio Problema guoseologico metafisico.

dell' prime notizie" (10), così il male si arresta rivolgendosi all'aspirazione superiore della mente.

È bene strano quello che veggio in Kant. Egli suscita problemi, scopre esigenze profonde: ma quando deviene alla soluzione dei problemi e tenta di soddisfare esigenze, si aggira dentro la tela dei suoi schemi ideologici impigliandosi in mille contraddizioni. I problemi della morale si radicano nelle profondità della Metafisica, che ha per compito di vedere la realtà nelle ultime sue cause, che ce ne spiegano i supremi ed universali rapporti: Kant, avendo subito troppo l'influenza di Hume e dei suoi predecessori, che si raunodano a Cartesio, chiusosi dentro la tela intessutasi intorno, compone, e scompone e poi ricompone gli elementi aprioristici del suo pensiero, giocando con essi: così procede angoloso, sconnesso, contraddittorio. E perchè accoglie nella sua costruzione gli elementi più disparati e contraddittori ha potuto essere corifeo di sistemi fra loro opposti.

8. *Falsità delle teoria del dovere per il dovere e inconsistenza della formula del suo imperativo categorico.*

Mo dove egli si rivela sconnesso è nel congiungere la teoria dell'autonomia della ragione e del volere con quella *del dovere per il dovere*, che l'ha reso accetto ai mistici e simpatico anche a qualcuno del campo nostro: e nella formulazione del suo imperativo categorico. Noi abbineremo le due quistioni, che contro l'apparenza scaturiscono dalla medesima fonte.

Il difetto fondamentale dell'etica kantiana è quello di avere trascurato quello che in ogni morale è primo principio: cioè il bene. E benchè egli affermi che la morale è il regno dei fini, che è il regno degli spiriti, non ha capito che fine e bene e legge coincidono. Pare che egli abbia avuto paura del concetto di bene, che fraintende, definendolo "un oggetto soggetto a una regola". Il bene non è un qualche cosa di soggetto a regola: ma è esso stesso la prima e nuversale regola: Pare che egli temesse di introdurre nella sua morale il concetto del bene, quasi il bene dovesse corrompere la purezza dell'imperativo categorico e del dovere. Perciò ve lo introduce quasi alla sfug-

(10) Dante I, c.

gita e male a proposito quando dice che il *sommo bene* consiste nell'*unione della felicità colla virtù*. Definizione, che non ha senso, perchè il sommo bene, che è principio e molla di ogni azione, me lo definisce come un risultato dell'azione: e la felicità, che è fine della virtù, me la congiunge con la virtù, che non ha ragione di fine, ma di mezzo per l'azione.

Smarrito il concetto di bene, che ha ragione di causa finale, che è la prima di tutte le cause nel campo dell'azione, egli si perde in astrazioni, che, analizzate sottilmente, risultano composte di elementi, o insignificanti, o contraddittorî. Di tale carattere è la formola dentro la quale chiude il primo principio morale e la teoria del dovere per il dovere.

La formola dell'imperativo categorico "agisci in modo che la tua azione possa servire di norma universale a tutti gli uomini", come ho già accennato, è assurda, insignificante, impossibile nella pratica. *Assurda*, perchè un'azione è sempre individuale, accompagnata da circostanze sempre diverse, originali, che non si ripetono. Ora, com'è possibile, che un fatto che è di tal natura, possa assorgere a norma universale d'azione?

Il tentativo di Kant, così consono alle sue abitudini matematiche ha dello stolto. Egli che ignora il vero principio universale, che è Dio, bene non astratto, ma vivente; mi pone come principio un fatto, che è sempre prodotto d'un principio: così capovolge l'ordine del pensiero e dell'azione. *Impossibile nella pratica*, poichè come posso io sapere che quel che faccio possa servire di norma a tutti? E'ovvio che io finirei la vita nell'indagine prima di determinarmi all'azione. Molto più che moltissime e diverse essendo le azioni, io dovrei ripetere la medesima impossibile indagine per ogni mia opera. *Dico anche insignificante*, poichè la formola "agisci in modo che la tua azione possa servire di norma a tutti" non mi offre nessun elemento utile per la ricerca dell'onestà della mia azione.

Quanto più semplice, significativa e applicabile ad ogni azione la formola comune "fa il bene e fuggi il male?" Ma, come si è detto, Kant rifugge dal mettere a base della sua Etica l'aristotelico "bonum appetunt omnia", che è il principio reale e il fine di tutto il movimento, e d'ogni impulso: quindi la molla e il fine di tutto il muoversi e divenire dell'universo:

Non essendosi elevato al bene, che è causa di ogni purezza, e rende buone le volontà, Kant sospettò sempre nel bene qualche cosa di egoistico, di utilitario e quindi di basso e d'impuro e quindi quella sua formula astratta e disutile.

Kant non avendo posto come fondamento dell'etica il bene, che muove tutto l'universo, e senza del quale si arresterebbe tutto il mondo del divenire, non ha potuto capire l'essenza del dovere e da tanta incomprensione la famigerata sua formula: *il dovere per il dovere*, che è in sè ciò che di più assurdo e senza senso può mai pensarsi e in contrasto colla teoria della autonomia.

Il dovere, come risulta dal fin qui detto e apparisce ad ogni coscienza, significa un legame, una dipendenza, una soggezione per colui, che deve. Di per sè, dunque, si oppone all'autonomia, e pone nel soggetto obbligato limitazione, servitù, schiavitù. Una volta i debitori insolventi si facevano schiavi, o si rinchiudevano nelle carceri. Ora, se l'essenza del dovere è soggezione e schiavitù, il dovere non può esser nè voluto, nè ricercato, nè amato di per sè, perchè non solo ripugnante alla libertà umana, ma ancora alla primigenia tendenza, su cui si radica il libero volere; tendenza, che non è protesa verso una irrazionale e tirannica servitù, ma verso la realizzazione di qualche bene. Perciò volere il dovere di per sè è volere un qualche cosa d'impossibile: perchè opposto all'esigenza profonda d'ogni essere: e in noi a quello spontaneo impulso fondamentale, senza di cui nè c'è volere, nè libertà. La teoria del dovere per il dovere non ha, dunque, senso.

Più ancora: ciò, che degrada la ragione umana e l'umana dignità, è turpe ed immorale. Ora cercare il dovere per il dovere è desiderare la propria abbiezione ed un'irrazionale schiavitù. La schiavitù di per sè è un male ed il male più grande, che possa incogliere in questo mondo. Di questo, credo, siano persuasi tutti. Immorale, dunque, è la teoria del dovere per il dovere.

Più ancora: la legge in tanto è legge, in quanto comanda un bene o vieta un male. Ora una legge, che comandasse il dovere per il dovere, non sarebbe legge, ma la massima delle tirannidi, in quanto comanderebbe qualche cosa di contrario

alla naturale disposizione del volere e alla dignità di esseri razionali. Una legge di tal carattere sarebbe, dunque, la massima delle sopraffazioni.

È bene strano che un concetto tirannico della legge e un concetto servile del dovere ci sia predicato da Kant, che la sedicente alta cultura continua a ritenerlo il più fiero assertore della libertà e dignità umana. Ma Kant è sconnesso e arbitrario nelle sue affermazioni: e quegli stesso, che pose nell'uomo un'immaginaria autonomia, ora nella concezione del dovere, sottopone l'uomo ad un'insensata servitù. Quel che domina nella sua ragione pratica, come in quella teoretica, è l'arbitrio. C'è da dire che i sofismi di Hume, le grettezze di Locke e le genericità di Berkeley e i sogni di Rousseau avessero ben reso sconnesso il suo cervello, se non s'accorge della contraddizione delle sue teorie.

9. *Si spiega come dovere e bene coincidano nelle creature razionali. Empirismo di Kant.*

Dobbiamo, dunque, dire che il dovere non ha ragione di fine in sè, ma dice relazione al bene, che si attua attraverso il compimento del dovere. Di per sè nel soggetto che deve importa dipendenza e soggezione. Quindi un essere veramente autonomo non ha dovere. E negli esseri, in cui cade il dovere, cade necessariamente la dipendenza e l'imperfezione. Certo, le creature razionali, dipendendo essenzialmente da Dio, hanno radicato nelle viscere della loro natura il dovere; e l'adempimento di esso è l'unica via per soddisfare quella sete creata di bene, che il creatore ha inserito nella loro essenza. Ogni essere, che non è Dio, in tanto è, in quanto è fatto da Dio. L'essere fatto da Dio è la condizione prima d'ogni essere, che non è Dio: dunque l'assoluta dipendenza da Dio è essenziale alla creatura: riconoscere questa dipendenza è la radice di tutti i doveri. Riconoscere Dio, adorare Dio, tendere a Dio, amarlo: ecco tutto. Questa gioiosa e grata accettazione delle condizioni necessarie della nostra esistenza è l'unica via, che ci unisce per volontà libera a Dio, a cui per natura siamo sospesi con tutto l'universo. Questo congiungersi per libera accettazione a Dio, certo, è una servitù, ma una servitù ben diversa

dalla servitù che assoggetta l'uomo all'altro uomo o a qualche altra creatura. Lo schiavo è tutto per il bene del padrone: la servitù dell'uomo a Dio è tutta per il bene dell'uomo: poichè Dio non ha bisogno d'alcun servizio e dà sempre e mai riceve nulla. La servitù della creatura al creatore è tutt'uno coll'essenziale dipendenza della creatura al creatore. Il dipender da Dio è la condizione essenziale dell'essere delle cose create: l'accettare, dunque, quella condizione è un'accettarci quali realmente siamo: volere Dio, qual egli è, causa del nostro essere ed unico bene, che può compiere l'esigenze del nostro essere, è necessariamente volere il nostro bene. Quindi il nostro supremo dovere che è quello d'accettare la nostra dipendenza da Dio, coincide col supremo nostro bene. La sentenza dell' *Imitazione di Cristo*: *servire Deo regnare est* definisce il carattere dei nostri rapporti fondamentali con Dio: esser dipendente da Dio è una necessità metafisica; volere essere dipendente da Dio una necessità morale: e quella volontà buona, ratificando la necessità metafisica, raggiunge il supremo bene, che fa beata la creatura razionale.

Kant, avendo perso di vista questo fine, immanente nel dovere, fine che coincide col bene supremo, si intrigò nella teoria del *dovere per il dovere*, mosso da motivi altre modo empirici. Credette che l'eseguire il dovere in vista d'un bene fosse sempre qualche cosa d'impuro e di basso. Di fatti spesso ecosi: seguire la virtù per piacere agli uomini o per averne la stima o per farli servire ai nostri disegni d'ambizione, spesso non è semplicemente cosa impura, ma peccato, distruttore della stessa virtù. Kant non capì che l'elemento che rende imperfetta o distrugge la virtù, non è universalmente un bene voluto, ma un bene voluto contro il dovere stesso, che ci comanda di non subordinare ciò che è superiore a ciò che è inferiore, e non intendere nell'opera buona fine estraneo, che corrompa il bene. Ma l'ordinare tutte le opere nostre a' loro fini naturali e al supremo fine, che è Dio, sommo nostro bene, non diminuisce, ma accresce il bene dell'opera e rende più perfetto il compimento del dovere. È malvagio chi fa l'elemosina ad una giovane indigente per trala alle sue voglie: ma non è malvagio chi in quell'opera intende di adempire all'obbligo dell'elemosina ed acquistarsi

merito per la vita eterna. Così chi, lavorando nel ministero apostolico nella salute del prossimo, intende anche la salvezza propria non è malvagio, nè diminuisce il merito dell'opera.

Il primo principio del dovere, come si è veduto, non consiste nel volere il bene degli altri: ma volere se stesso e gli altri in Dio. Dunque non ogni volere, che si riferisca al bene di se stesso, è egoismo in senso cattivo. Poichè volere a se stesso il bene supremo, è volere Dio e volersi in Dio: e il volere Dio e il volersi in Dio è il primo principio d'ogni bene e d'ogni virtù. Il Vangelo dicendo: ama il prossimo tuo come te stesso: ci ammaestra che c'è un amare se stesso, che non égoismo, ma un qualche cosa, che precede l'amore del prossimo. Si conclude che l'aspirare al *sommo bene* in ogni nostra operazione, non solo non è egoismo, benchè produca il compimento della nostra aspirazione, che è la beatitudine, ma è ciò, che di più puro, di più santo, di più alto possa farsi; perchè il sommo bene è la radice prima di ogni legge, d'ogni dovere e di ogni bontà morale. Anzi nessuno può amare veramente il prossimo e per il prossimo rinunciare ai beni inferiori, per esempio, ai propri comodi della vita, alle ricchezze ed anche alla vita temporale, se almeno implicitamente non aspira a Dio: e chi aspira a Dio, come si è veduto, aspira necessariamente al proprio bene, che è Dio. Va, dunque, contro tutto l'ordine morale chi esige che nell'adempimento del dovere venga esclusa ogni intenzione di bene. Perchè il dovere staccato dal bene è una irragionevole tirannide, che si oppone all'esigenza profonda d'ogni volizione e d'ogni azione. Il volere il *dovere per il dovere* non è, dunque, cosa nè sublime, nè divina, nè angelica, nè umana: ma una contraddizione, un'impossibilità metafisica, che solo un'inversione di carattere psichico e sentimentale può immaginare possibile. E quest'inversione elevata a regola di condotta, non è madre di santi e d'eroi, ma di esaltati, che nella ricerca di una virtù impossibile nel fatto si rivelano terribilmente superbi.

10. *Matematicismo di Kant.*

Quel che domina nella costruzione teoretica e pratica di Kant è la mentalità **matematica**, che, come dice Duns Scoto, rende

inetti ai profondi problemi del pensiero. La mentalità matematica è quella, che fa vedere le cose non *sub specie aeternitatis*, ma *sub specie quantitatis*. Questa mentalità, che ha tanto nociuto anche alle teorie fisiche, che pure si aggirano intorno al mondo affetto da quantità, è già in Cartesio, in Hume e Berkeley. Le sue antinomie, che gli sgretolano tutta la metafisica, hanno un'origine fantastica, cioè basata sulla quantità estensiva, che è oggetto della fantasia: quantitativa, cioè sintesi di molti elementi è l'idea del mondo, dell'io e di Dio. Non arriva a penetrare quell'unità, che è causa, principio: ma quella unità, che è sintesi o composizione di molteplici. Le sue attività psichiche (estetica trascendentale) e spirituali sono astratte unità. Per questa sua strana mentalità concepisce quantitativamente e astrattamente il suo imperativo categorico, che è campato in aria e senza nessun appoggio nel reale. Da questa sua mentalità è uscita la sua concezione *del dovere* e la sua teoria del dovere per il dovere. Questa mentalità matematica, nutrita da una sentimentalità indefinita, è quella che ha reso incoerente la costruzione Kantiana, e produce ideologie senza fine, perchè colla fantasia ogni genericità può essere costituita principio d'una costruzione metafisica.

11. *Sua insensibilità storica ed utopia.*

Un uomo, così chiuso dentro la sua mentalità matematica come Kant, non poteva essere sensibile al significato della Storia. Quindi, considerata la rivelazione cristiana come un prodotto di esigenze naturali e non rivelazione soprannaturale, e quindi ridotto Gesù Cristo alla proporzione di riformatore umano, non capì niente della grande storia della Chiesa. L'incarnazione di Gesù Cristo e la redenzione divina e la costituzione d'una società, ove Cristo Dio, purificati gli uomini, li eleva al consorzio di Dio e l'unifica in sè, Dio ed uomo insieme, e dopo questo pellegrinaggio terrestre il assume in un regno spirituale ed eterno, che comincia sulla terra e si perfeziona nel cielo, tutto questo a lui sfuggì. Gli ideologi, vivendo fuori del reale, grandi estimatori di sè, vanno soggetti a illusioni classiche, foggiando il mondo e la storia secondo gli angusti schemi della loro immaginazione. Quindi il principe degli ideo-

logi alla chiesa fondata da Cristo e che crea e involge tutta la civiltà del mondo, sostituisce "una società morale retta dalle sole leggi della virtù, da estendere a tutto il genere umano, una chiesa universale, pura, libera, immutabile, visibile e al tempo stesso nè monarchica (cioè senza papa) nè aristocratica (cioè senza vescovi), nè democratica" (11). Qual vincolo unirà una simile società contrapposta alla vera chiesa?—La Bibbia.—Ma la Bibbia non già abbandonata al sentimento dei singoli componenti, ma al giudizio della *sua ragione pratica*, cioè di quella morale, che abbiamo trovata così sconnessa. E il buono ideologo promette un avvenire glorioso alla novella chiesa. "Perchè il germe della vera fede religiosa visibilmente deposto oggi per opera di qualche spirito nella cristianità; non può mancare di esser fruttuosa" (12).

La storia ci dice che il razionalismo Kantiano ha scristianizzato il protestantesimo ed ha prodotto nella così detta alta cultura, che si dice erede di Kant, una assoluta negazione non solo di tutto il deposito della divina rivelazione, ma anche di quei principi filosofici, che resero grande la cultura greco-romana e sono la base dell'umana civiltà. La storia, che vede la Chiesa cattolica conquistare gradatamente il mondo al regno di Gesù Cristo, sorride alla vanitosa utopia dell'orgoglioso e mistico ideologo.

Noi deploriamo che l'opera di lui, tutt'altro che giovare all'edificazione morale e spirituale degli uomini, abbia portato la confusione e nelle discipline della cultura profana ed in quelle attinenti alla rivelazione. Egli ha lavorato non per la verità, ma per l'errore: non per il regno di Cristo, ma contro il regno di Cristo.

P. ROMUALDO BIZZARRI, O. M. CAP.

(11) Conf. DELBOS. La philosophie Pratique de Kant. Paris, 1905.

(12) Conf. DELBOS. V. La dottrina di Kant, p. 656.

MESTRE ARNAU DE VILANOVA

I

Convé i és de justícia que estudiem els gloriosos precursors de la Ciència moderna. Deixeu dir que la química nasqué ahir, que l'alquímia no és sinó màgia. No és cert. Aquells homes que, dins un ambient feixuc, ple de lluites i de passions, s'esmerçaren a la ciència, eren mentalitats superiors i es proposaren, no un artífici o una superstició, ans deslliurar la humanitat dels perills dels fenòmens naturals i aminorar els efectes terribles de les malalties i les fams.

Entre aquests llunyans davanters de la civilització actual, ocupa un lloc d'honor i de perill el nostre Arnau de Vilanova. Si com a homes de ciència la seva enigmàtica figura ens atreu, com a catalans tenim el deure d'ofrenar-li una atenció perllongada i de defensar-lo de les injustes escomeses amb què hom ha volgut denigrar la seva memòria. Moltes estones he dedicat, durant la meua vida que ja declina, a l'estudi de mestre Arnau. Potser interessarà als lectors de CRITERION que vulgaritzi les dades més importants que de les meves i de les alienes investigacions he pogut acoblar.

* * *

Mestre Arnau va ésser una figura turmentosa. A cada publicació seva, l'opinió s'agitava amb tanta fúria, i els enemics duïen tanta pressa a tergiversar-li els textos per poder-lo acusar a la Inquisició, que es veié obligat a fer treure acta notarial de cada un dels seus escrits "a cautela, per tal que no pusca —diu— l'ésser mudada, trencada, viciada o encamarada la meua opinió".

Semblants tempestats no s'explicarien si Vilanova s'hagués

(1) En aquesta mateixa secció i amb el títol "Les directives filosòfiques" d'Antoni Comelles i Cluet, Pvre., publicarem en el número precedent (23) un notable estudi que per pura distracció aparegué sense signatura. Tot lamentant-ho, ens plau de fer constar que el treball era degut al Dr. Jaume Sarri, Pvre.

limitat a les obres mèdiques, botàniques, astronòmiques, d'alquímia i del que avui anomenem ocultisme, i no hi hagués afegit els estudis de Química i de polèmica religiosa, en els quals, segons els seus adversaris, adés proclamava la unitat de la matèria i considerava com a variants d'un substratum idèntic la diversitat de cossos, adés llançava amenaces apocalíptiques contra els seus contraris, adés s'arriscava a interpretar somnis.

Fins a quin punt són certes aquestes imputacions que emplen les actes dels processos innombrables que sofrí i que, preses com a veritats innegables pels manualets d'història de la filosofia, pretenen donar-nos la vertadera efígie de mestre Arnau? Deixant de banda, provisionalment, l'essencial injustícia provinent de llur aspecte negatiu, de llur desconeixement dels grans mèrits del nostre autor, hem de dir, en primer lloc, que en aquell temps les lluites religioses assolien graus inimaginables avui, i que tant els d'una banda, com els de l'altra, abusaven de les imatges truculentes i els impropis. I després, hem de tenir present què era i què no era la Ciència d'aquella època.

* * *

Què era la Ciència —diguem-ho en abstracte— en aquell segle? Ben poca cosa. Caigut l'imperi, trasbalsada Europa, només restaren algunes deixalles de les antigues civilitzacions. No hi havia ciències. Hi havia la Ciència, feix de coneixements arrellegats d'ací d'allà i constituint un cos, ben poc orgànic, de saviesa.

D'aquelles grans civilitzacions quedaren engrunes i prou, perquè havien desaparegut violentament els homes que les crearen i els llibres que, a Tebas, Pérgam o Alexandria, servaren les idees antigues. Per més que les lloem, mai no direm la veritat del que foren els nuclis culturals d'Orient. Tots sabem que els egipcis coneixien veritats matemàtiques i astronòmiques que ha costat prou de tornar a sentir; que practicaven la fabricació d'esmalts, bàlsams i anilines amb força més perfecció que els químics d'avui; que posseïen conceptes extremadament justos sobre la Medicina. Els savis de les illes i del Mar Jònic, com Mordius de Sedó i Demòcrit d'Abdera, coneixien, molt abans que Epicur,

la composició atòmica de la matèria, i utilitzaven les hipòtesis aparentment modernes de l'emissió i l'ondulació i crearen escoles a favor de cada una. Els caldeus havien arribat a calcular, exactament, els diàmetres de la Lluna i del Sol. I pensem que més enllà dels caldeus la història calla. Altres pobles més vells, dels quals ignorem fins el nom, foren pares d'aquestes civilitzacions sis vegades millenàries. Suara, al Turquestan, foren descoberts els pobles anomenats hitites, dels quals resten immenses biblioteques o rastrelleres de tauletes, encara no desxifrades.

D'aquesta formidable massa de coneixements, cada poble modern en fou un sedàs. La Teologia de cada raça deixà passar una part dels coneixements salvats de la catàstrofe, la part que semblà menys oposada als dogmes de cada religió.

I aquest conjunt d'engrundes científiques i de dogmes religiosos, constituí aleshores la Ciència, i d'ella nasqueren més endavant, com els colors d'un arc de Sant Martí, les diverses branques científiques.

Això ens explica dues coses: 1^a Les afirmacions, sorprenents i no prou justificades, sobre la unitat de la matèria i sobre els somnis, per exemple, que trobem en els escrits medievals. Són guspires d'un foc massa llunyà. Exposades sense vincular-les al sistema i a les observacions que les engendraren, prenen un caire supersticiós, fantasmagòric a estones. 2^a Que els teòlegs desconeixin massa sovint qüestions científiques, i els savis emprin massa de vegades arguments teològics. No cal que recordem el cas Galileu, eco modern d'altres casos. Citem, més aviat, el cas dels inquisidors de Lió, condemnant com a herètica la llengua provençal o gascona, i en general tota llengua romànica del Pireneu; i comprendrem que els inquisidors de Tarragona dirimeixin qüestions d'alquímia sense entendre-hi gota, i que mestre Arnau, per la seva banda, se les doni de teòleg, això és, vulgui passar per savi total en el sentit de l'època.

El simple fet de situar un home i una època, fa que ens sentim menys exigents, més tolerants.

* * *

I enfoquem ja la part positiva de mestre Arnau. Comencem

per demanar-nos: ¿què era la medicina al segle XII? Hi ha un lamentable abisme en la història de les ciències. Tots els historiadors, àdhuc els més il·lustres, salten del segle V al XIV. Sortosament, Alemanya i Anglaterra inicien, d'un quant temps ençà, l'estudi sistemàtic d'aquest període. Cal que els catalans seguim aquest camí si volem trobar les arrels de la nostra raça.

Les històries de la medicina poca cosa diuen de Galè a Paracels. Hom desconeix aquella immensa època de covament de les ciències. Els alarbs, per estrany que sembli, portaren la llibertat; els devem una empenta gloriosa per al renaixement de la ciència. De l'escola d'Alexandria passa a Còrdova, després a Almeria, Dènia i València, ports on les lleugeres naus portaven d'Egipte, de Pèrsia, de l'Índia i de més enllà encara, les drogues medicinals. Els llibres de l'època, fins els de l'Arnau, estan plens de substàncies provinents d'aquells països. Després, la creació dels consolats de Mar per Barcelona i la de zones franques per als nostres mercaders, ens feren èmuls de Venècia en el proveïment de drogues. Mestre Arnau pogué crear els estudis de farmàcia a la nostra ciutat i fundar establiments en què els mestres de semblants estudis podien vendre, en lloc d'herbes, les drogues vingudes de lluny.

A Salern, al Migjorn d'Itàlia, els llibres alarbs que canviaren el solatge galènic, feren reviure l'hipocratismes regenerat per ells, pouaren doctrines noves d'idees velles, egípciaques, índianes, en fi, orientals, desconegudes al món occidental (vers 1075?).

A conseqüència del rebrot dels estudis mèdics, totes les ciutats importadores d'Itàlia tenen la seva escola de medicina (després 1200 a 1300); els professors es desplacen sovint i van a París a ensenyar; alguns, a Montpeller; però no a Còrdova, ni a Granada, ni a Lleida.

A Provença, a Catalunya, els coneixements aràbics són entesos; el renaixement de les lletres esdevé esperit científic. Guanya, en importància i en floriment, la ciutat provençal. El poble hi és més lliure, no es posen traves a l'anatomia, ni als experiments químics, ni a cap estudi filosòfic; i és escola protegida per Roma i per Avinyó. En canvi, Lleida decau. Faltada de comunicacions, prop de fronteres on hi ha guerra contínua,

hi dominen homes de cultura petita i tribunals que apaguen les ganes d'estudiar. Els jueus arriben a ésser-hi perseguits, i ells eren el llaç d'unió amb els alarbs, ells coneixien les llengües orientals, ells viatjaven atrevidament i de tot arreu importaven ço que de nou hi havia en ciència, com havien fet els trobadors en les lletres. Mentre a Provença s'escampen els pobres de sant Francesc i aquest guanya totes les consciències amb son amor immens, que abraçava homes, bèsties, coses, totes les obres del Bon Déu, a Lleida conquerien el terreny els dominics, procedents, pel seu fundador dels reialmes del Nord de la Ibèria.

Quasi tots els més importants centres de cultura mèdica, on s'estudiava astronomia, filosofia i alquímia, eren formats per fills del Terç Orde i pels menorets. Alguns frares de sant Francesc, començant per infermers de famoses abadies, arribaren a ésser mestres en l'art de guarir i bons preparadors de substàncies medicamentoses. No era cosa extraordinària trobar alquimistes en convents i fins en castells importants, els nobles senyors dels quals eren protectors de les ciències com de les lletres.

Montpeller i també Narbona, Tolosa i Bordeus, estaven en plena vida intel·lectual, i per la manera d'ésser d'aquell poble, amic de la pau, i per l'adhesió a les doctrines de sant Francesc, transigents i generoses, s'hi admetien les discussions entre jueus i cristians. No miraven gaire si els professors eren d'una nació o altra. Volien tenir millor cos d'ensenyament que les escoles famoses d'Itàlia.

Hi veiem homes de tota procedència que ens aportaren els coneixements de les famoses escoles espanyoles —i en dir espanyoles, no ens referim a les dels pobres reialmes de Castella i Lleó, sinó a les de la raça formada pels alarbs i els vells tartessos—, de Còrdova i de Granada. Ferregut, metge alquimista jueu, traduí les obres de Buha-Binguezia, citat per mestre Arnau. I com oblidar el famós B. G. Hierosolimitanus, i a començaments del segle XIII, Prophatius, Joan Sant-Gill i Guillem de Masseres, contemporanis de mestre Arnau, estrangers els uns, català l'últim?

Alguns altres havien format escola, ja a Girona, ja a Lunel

ja a Barcelona. Era conegut com a professor de medicina i alquímia, i tingut com a màgic, Juda aben Tibben, que en 1170 exercia a Lunel.

Llavors, als regnes guerrers que es formaven al Nord d'Ibèria, no hi havia res que es pogués anomenar escola. Les fundaren després, en l'Espanya aràbica o mussàrabe. A les escoles de París hi havia rars i poc interessants llegidors i recontadors escolàstics, i a Roma compiladors.

Mestre Arnau, que coneixia bé les dites escoles, diu en el seu *Breviarium*, que els metges de París són massa teòrics, massa filòsofs i escolàstics i empobrits en coneixements terapèutics i que els de Salern són massa pràctics o empírics.

Fou llavors que l'escola de Montpeller guanyà, en la lluita amb les d'Itàlia, la de Salern, la de Nàpols i la de Palerm.

Montpeller esclatà en plena floració; quasi tots els professors eren catalans, cristians o judaics. Mestre Arnau i Ramon Llull hi donaren la més gran força i n'eixiren homes de ciència italians i tudescos, francesos i anglesos, alguns dels quals portaren reformes científiques a París i l'enlairaren. La medicina començà a fer-se independent de Galè i d'Hipòcrates, i llaurà el camí per fer possible a Paracels, el gran revoltat, de trencar motllos antics.

Mestre Arnau apareix a l'època més abstracta i decaiguda de la història de la medicina; l'anatomia oblida l'observació directa i la polifarmàcia és exagerada i estrafolària. Capdavantera d'aquesta mena de farmàcia és Salern i ses filloles, com Bolònia, Pàdua, Milà, Nàpols i Palerm. Mestre Arnau dugué a Montpeller i a Itàlia allò après a Còrdova, Granada i Múrcia; l'estudi de les drogues importades pels àrabs i de la botànica, que degué aprendre d'Avicenna; i començà la preparació de vins medicamentosos, de tintures i extractes, com diem avui, que ell donà a conèixer amb els noms de *Spiritus d'essència*. Introduí tants treballs, que calgué instituir l'estudi de preparadors de medicaments, dels apotecaris, i és potser Barcelona la que es pot ufanar d'ésser la primera ciutat on es fundaren per la iniciativa genial de mestre Arnau.

A mestre Arnau devem, així mateix, l'estudi i recopilació de la medicina popular, apartant-se de la clàssica galènica; a ell

devem l'estudi de la higiene alimentícia; té a les seves obres estudis detalladíssims sobre l'alimentació o règim que convé a cada malalt segons el seu temperament i segons la seva malaltia; a ell devem la vulgarització del que, fins aleshores, era un secret de metges jueus i alarbs, els coneixements sobre catarates i càlculs i sobre sutures.

Començar una reforma mèdica en aquella època era córrer el perill d'ésser titllat d'innovador, nigromàntic i fins d'herètic.

Veureu com mestre Arnau, tot i el seu geni extraordinàriament fogós, quan escriu, envolta les teories amb fórmules convingudes i es proclama tantes vegades, inspirat per Déu, que ha de semblar als ulls dels no iniciats un teoritzador fanatitzat o ple de preocupacions. No són sinó subterfugis per a esmunyir-se dels envejosos que podien denunciar com a herètic el que no passava d'ésser una innovació.

Amb el lleuger estudi fet de la medicina en aquells segles ens farem càrrec de les errades que cometé mestre Arnau a les seves obres; però també de la seva grandesa d'innovador i de vulgaritzador.

II

Cal evocar la lluita entre dos Papes, el d'Avinyó i el de Roma, la qual dividí la Cristiandat? De no ésser posseïdora de la veritat eternal, la nostra religió hauria desaparegut. Les lluites entre institucions religioses diferents, entre ordes de cavalleria, eren tan greus, que ompliren de trastorn les consciències i d'immoralitat els pobles.

Hom no ha descrit encara el trasbals que ocasionà la caiguda del Llenguadoc, la Provença, primera destrallada que havia de privar Catalunya de tenir la força precisa per a formar un estat potent i vigorós.

I aquests enrenous i odis obligaren els homes de saviesa com mestre Arnau, impulsiu i generós, a llançar-se, a més dels seus estudis, a la lluita i polèmica de les idees.

Recordeu què eren les lluites en aquell país i la part que els metges i alquímistes hi prenien.

D'abans de Muret, fins poc després de la naixença del nostre home, el Llenguadoc i part de la Provença estava tot en flames, igual les idees que els homes, els pobles que les muntanyes. Els francesos saquejaren la civilització de la vella Aquitània. Els feia goig, i ho volien seu; aquell sol i aquella riquesa els enlluernaven. Cent mil croats, francs, alemanys i borgonyons, feien la guerra de saqueig i destrucció. Els dominics els atiaven, i implantant la Inquisició en aquell abans dolç país, acabaren d'arrencar-li l'ànima, per fer-ne un ric present xop de sang cristiana a la Reina de França, Blanca de Castella, i a son fill Lluís.

I aquella gent havia conservat serenament les lletres, la medicina i l'alquímia fins aleshores. (1)

Estudiant a les escoles de Lunel, Narbona, Tolosa i Bordeus, filloles de Montpeller, en comunicació constant amb Catalunya i les escoles aràbiques; creant en l'ordre social, hospitals i asils per a infants i per a vells; era un poble feliç, que cantava i reia i no coneixia la guerra ni la misèria. L'allau de cent mil croats, avançà per tot el Llenguadoc com un riu de sang, i a la caiguda de Tolosa i Foix de Mirapeix i Carcassona, no van tenir més remei els mestres i els deixebles, els lletrats i els homes de ciència, que cercar les valls pregones del Pireneu i les alteroses cimes veïnes nostres.

I de nou construïren escoles, ben lluny d'on es batien, en llocs alts, entre boscúries, i encara pels noms que els donaven podem deduir el servei de salut a què les destinaven. Trobem els noms d'*airós*, *auriac*, *roc-airól*, *roc-airau*, *mas-airóles*, *airenques*, tots en cims airejats. Allí, malalts, vells i orfes, anaven a trobar i rebre consol i a tractar llurs mals.

Per a això calien metges, i gent apta per a tractar malalts. No tots podien anar-hi, molts havien mort, altres quedaven a les ciutats i eren procedents de les escoles de medicina de Còrdova, altres als regnes d'Itàlia, com a Salern; altres a Montpeller,

(1) Metge de professió i sense pretensions teològiques de cap mena, l'autor de l'article es situa en el camp estrictament científic i històric. I en l'històric, naturalment, enfoca les coses a la llum del seu patriotisme, tan contradictori del francès. Cal no perdre-ho de vista per a donar a la seva interessantíssima exposició el just valor. (N. de la D.).

i altres a les del país filles d'aquesta. Mes, durant la llarga guerra fou quasi impossible d'anar a cercar tan lluny mestres i lliçons; s'hagué de constituir escola lliure de medicina, sobre tot per curar els estols de malalts i ferits que buscaven solpuig. Una d'elles, potser la principal i que després fou única, era la de Montsegur. Era l'aula a ple sol; la càtedra era el bosc, els prats; l'amfiteatre, el rocam; les clíniques, els castells i convents on els malalts i ferits cada dia venien com a romeus.

Els metges aquells coneixien totes les herbes i les seves virtuts. Sabien extreure llurs essències i àcids i vitriols; tenien, a les cambres dels castells, laboratoris. Llurs alambins i retortes no paraven de destil·lar i preparar les substàncies que els especiers no podien proveir i que servien llavors en medicina; era l'alquímia, la química d'aquells temps plens de boires.

Fins aquestes tristes escoles de medicina eren acusades pels enemics fanàtics, segons els quals ensenyaren *quod Deus non faciebat granare nec florere*.

Cosa que no sols no era certa, sinó molt al contrari, ja que ben alt deien, i s'ha fet legendari al món, aquell *Nos crezém lo Dion que fa granar et florir*, en provençal, la llengua interdicta pels homes aquells que volien fer parlar franc o llatí.

Tan sols els Hospitalers foren compassius i misericordiosos, ells qui havien recollit el cos sagnant de Pere d'Aragó a les riberes del Garona. Els Templers els foren contraris, tan contraris, que en tot ajudaren el rei de França; no trigaren massa d'ésser pagats en la mateixa moneda, i sofriren tot el que havien fet sofrir. Els Hospitalers els ajudaven, els amagaven a llur casa, car eren caritatius com ells fins amb els ocells del bosc i les cabres de les muntanyes; aquesta diferència sola, ja ens pinta tota una època i tota la lluita.

Aquells metges i els aprenents de metge eren bons botànics primer que tot, i experts alquimistes, preparadors dels medicaments coneguts a l'època. Entre els mestres, els noms dels quals han arribat a nosaltres portats pels cronistes de l'època o que es troben als arxius de la Inquisició, i que foren denunciats per llurs cures i per llurs preparacions com a bruixots o herètics, hi ha el savi Guillem de Guai, de qui es conten cures miraculoses de ferits i malalts sense forces, abandonats pels camins, als quals

amb els extractes concentrats d'anacardi i acantus és fama que tornava les forces i la raó.

En Pere i Arnau Faure del Lauraguais, que seguien els exèrcits de patriotes fent les cures de les afroses ferides d'aquell temps, hospitalitzant els nafrats en els asils dels castells o de les boscúries, on llurs deixebles tenien laboratoris i barraques d'assistència.

N'Arnau de Bos, que era el metge del camp de Nora, camp de concentració i educació de guerrers, dintre les terres catalanes de la frontera.

En Bernat d'Airós, que a la Muntanya Negra tenia son amagatall i era seguit per una escola de deixebles, i que seguí els estudis d'Avicenna iniciats per En Guillem de Garnier, que fou el metge de Montsegur durant l'últim assetjament.

N'Arnau Roger, cèlebre cirurgià, fill de Bell-Puig (avui Belpech), qui assistí, a Muret, el rei En Pere i els pocs companyons ferits que no foren rematats pels soldats aventurers de Simó de Montfort i que anà seguint els catalans i provençals fugitius de la batalla, camí d'Andorra i de Catalunya (1213).

Home de tota ciència, gran i magnànim, torna al Lenguadoc, on és perseguit, va a Montsegur a donar uns cursos d'ensenyament de cirurgia en aquelles aules immenses on mai no faltaven ferits i nafrats a assistir; operant i curant sempre, tantost és a Montsegut com a Castellbò, l'altre camp de concentració i armament; patriota i home de ciència, encara en queda el record, que hem de venerar i assenyalar com a bon exemple. Tanta era la seva fama, que venien de molt lluny cavallers i paisans a fer-se curar llurs ferides; un cavaller malferit pels escamots d'alemanys que servien en la bandera dels croats del rei de França, pot arribar, portat per son fidel corser, a Castellbò, sobre la Noguera Catalana. Es impossible fer la cura d'aquell brau, el qual, veient-se morir, dóna al metge l'únic que li quedava: la seva espasa, perquè en faci ofrena a un jove que pugni en odi als croats, i el seu corser perquè ajudi el bon Doctor a transitar per les planes de Montpeller guarint ferits.

Na Rica d'Azalbert fou un dels seus deixebles, cirurgia cèlebre; on podia, construí escoles i hospicis que aviat foren plens, car durant la immensa expoliació del Migdia els infants

esmaperduts, miseriosos, corrien per camins i per boscos, perseguits com a bèsties feréstegues.

En tot castell dels molts de la terra del Comte de Foix, de la terra de Sol Conflent i Cerdanya, donaven soplug als alquimistes proveïdors de remeis i essències, tintures i extractes per als metges i cirurgians que corrien castells i exèrcits, pobles i casals; després, perseguits, perduts i destruïts molts d'aquests castells, en les runes plenes de les ombres dels murs o en un recó del bosc més amagat, posaren els laboratoris que eren d'alquímia i podríem dir-ne de farmàcia.

"Gran fou lo domatge, lo dolor i la pèrdua que lo rei d'Aragó, que resta mort amb molts de sos barrons en les planes de Muret, ocasionà a les lletres i a la ciència; gran fou la vergonya que'n recullí la cristiandat i el món".

J. SOLER I PLA.

(Segueix).

NOTES I CONTROVÈRSIES

"CRÍTICA I GEOMETRIA"

Hem llegit en el volum VII^e dels "Archives de Philosophie" un article de Jules Klein *Critique et Géométrie*, on exposa els punts d'albir fonamentals de Kant i Poincaré sobre aquell tema, tan suggestiu. Pel poc costum de trobar en aquesta mena de treballs sobre filosofia de la ciència la claredat d'exposició que és necessària per a fer-los assequibles al lector poc avesat a la complicada nomenclatura filosòfica, ens ha impressionat agradablement la diafanitat amb què hom hi veu tractades les idees cabdals d'ambdues posicions antitètiques. Confessem que ens ha donat nova llum sobre el problema: no sobre la posició de Poincaré, perquè aquesta, sense llegir-lo directament, és prou coneguda com informadora de l'esperit de la matemàtica moderna. Però, en canvi, hem vist més clarament el problema fonamental que posa Kant en la *Crítica de la raó pura*.

Creiem, doncs, que n'hi haurà prou amb extreure alguns paràgrafs de l'article que ens ocupa. Kant fonamenta la seva crítica en l'afirmació que les proposicions matemàtiques comporten judicis universals, necessaris, sobre l'espai real. Aleshores es posa la qüestió de com, essent així, la Geometria pot concordar, ja que *de fet* concorda amb l'experiència. Aquesta pregunta es vincula immediatament a aquesta altra: Com és possible un judici sintètic *a priori*?

"La resposta de Kant, diu Klein, està lligada a tota la seva teoria de la coneixença sensible. Hi ha una harmonia perfecta entre les lleis geomètriques i els fenòmens que perceben. Dir que aquest acord és preestablert, és inadmissible. Es, doncs, precis d'admetre que el sensible i el que sent concorden perfectament perquè l'un actua damunt de l'altre. El realisme dogmàtic afirma que el sensible determina totalment el sentit. Amb aquesta concepció, tota ciència *a priori* és inexplicable. Ens resta per dir que el sentit actua sobre l'objecte sentit. No direm que li doni tot el seu ésser. Direm, simplement, que li dona tot el que en deu conèixer *a priori*."

Poincaré nega aquesta concepció de Kant, i li oposa la concepció de la Geometria tal com és estudiada modernament. Els punts fonamentals vam exposar-los ja en una altra nota de CRITERION; citarem, però, alguns paràgrafs de l'article de Klein. Fa notar la diferència fonamental entre l'espai qualitatiu, metafísic, i l'espai abstracte de la Geometria: "...aquest espai no serà de cap manera la qualitat que fa que els cossos tinguin extensió. No té res que veure amb l'extensió de què s'ocupa el metafísic: no és l'objecte d'una percepció". "Poincaré no nega que nosaltres percebem l'extensió, és el seu punt de sortida, però *la Geometria no és la ciència de l'extensió*: és l'estudi del continu matemàtic en tant que hom el sotmet a mesura".

Resumint la posició de Poincaré, que no cal dir que és la nostra: "els axiomes geomètrics no són ni judicis sintètics *a priori*, ni fets experimentals, són convencions" (1).

L'explicació de com aquestes convencions responen a la realitat, la dóna el mateix Poincaré quan diu: "...els axiomes no són en realitat per a nosaltres sinó simples definicions, convencions arbitràries, però convencions justificades" (2).

Molt més podria dir-se sobre aquest tema: Jules Klein en fa una exposició completíssima. Però creiem que amb el que hem dit, n'hi haurà prou per a fer-se càrrec dels trets essencials. Unicament ens cal afegir una observació important. Poincaré no resol, amb la seva afirmació de la independència de la Geometria, el problema de Kant. Solament li lleva un dels arguments més sòlids, al qual sembla que Kant donava màxima importància.

JOSEP M.^a PLANAS.

GNOSEOLOGIA I ESCOLASTICISME (3)

"La monografia del doctor Manyà obliga a precisar i aquest és el millor servei que pot retre's avui al pensament filosòfic

(1) Poincaré "Science et Hypothèse", p. 66.

(2) Poincaré "Revue de Métaphysique et de Morale", 1912, p. 503.

(3) La Direcció de CRITERION ens invita amablement d'ampliar, per a la nostra revista de Filosofia, unes notes que, sota el títol "Una mica

de Catalunya". D'acord perfecte. Nosaltres, que hem censurat públicament les divagacions i els eruditismes que infesten algun sector de la nostra literatura renaixent, ens sentim jocosos de coincidir amb el doctor Tusquets, en urgir la necessitat que té la nostra literatura, sobretot la filosòfica, de sobrietat i de precisió.

Això a part, ens serà permès de dir, amb tota franquesa, que el Dr. Tusquets ens sembla massa influït per prejudicis d'escola i corrents de la moda. Perquè també en Filosofia exerceix la moda el seu imperi amb una força enorme de resistència. Això d'impugnar la doctrina escolàstica, en aquests temps, diran més de quatre, ¿no és una sortida de to? I bé! Nosaltres, contra els prejudicis i contra la moda, invoquem el dret de pensar lliurement en matèries que Déu ha deixat a les disputes dels homes. En canvi, en l'ordre personal, no tenim res per a contraposar als grans prestigis filosòfics de l'Escolàstica. En aquest ordre, voldríem fer desaparèixer de l'escena la nostra humil persona, i que fos sols la raó sòlida i impersonal qui descabdellés els conceptes. Però, com que això és impossible, hem de dir que estem ben lluny d'ésser enemics de l'Escolàstica i menys encara, concretament, del tomisme. Però pensem que aquest detall de l'intel·lecte agent i les espècies impreses no té la importància que algú sembla assignar-li en el conjunt harmònic de la doctrina de sant Tomàs; nosaltres ho tenim com un afegitó artificial i innecessari, sense el qual la Filosofia cristiana per excel·lència no perdria res de la seva admirable solidesa, i hi guanyaria en netedat i lògica.

"Partim dels fets, diu el doctor Tusquets. Es un fet que l'home pot definir i que la definició sumament activa comporta en les pregoneses de la intelligència un procés expressiu: ¿no

de Filosofia", hem publicat a les planes de la revista tortosina "La Zuda", en contestació a la crítica que el Dr. Tusquets dedicà en el penúltim número de CRITERION al nostre estudi filosòfic "Questions de Gnoseologia". Perquè no fos dit que hi portàvem discussions que podien semblar inspirades, més aviat, per l'amor propi, no gosàrem acudir a aquestes planes per diversos conceptes les més escaients. Ha estat una satisfacció, no una sorpresa.

admetrem, com a fonament d'aquest procés, una etapa conqueridora o abstractiva de la qual ha estat terme la representació impresa i motor la intelligència agent?"

Resposta: Admetem un procés de gestació de la idea, espècie expressa, definició. ¿Qui gosarà negar-lo, sobretot si hom entén per definició la idea distinta i polida d'un objecte? En aquest punt, nosaltres ens sentim posseïts d'un radicalisme franc sobre la natura i abast de les intuïcions intel·lectuals. Es còmode i fins poètic parlar d'intuïcions, de cops mentals que s'apoderen sobtadament d'un objecte i el situen, gairebé sense treball previ, sota la llum meridiana de la intuïció; la realitat, però, quan és constatable, ens mostra que les concepcions lluminoses són sempre efecte d'estudis profunds i obstinats. Difícilment serà possible ací la discussió lògica, car l'experiència en parla massa clarament.

Ara, el que nosaltres no sabem veure, el que rebutgem expressament, és la necessitat d'aquella etapa prèvia "de la qual ha estat terme la representació impresa i motor la intelligència agent".

Potser en el fons hi ha una confusió: l'acció formal de l'espècie impresa (i de l'intel·lecte agent) no és, com el mateix nom ja prou ho indica, un *procés expressiu* de l'objecte, sinó *determinatiu* de la potència intel·lectual a l'acte propi. L'expressió mental es realitza exclusivament en l'espècie expressa i per l'espècie expressa. Els autors escolàstics no s'obliden d'advertir-ho.

De les nostres teories gnoseològiques el que més desplaça al doctor Tusquets es veu que és el coneixement directe del singular. Ja d'antuvi diu: "*Conèixer és posar-se en el pla de l'absolut, i la immobilitat severa d'aquest pla no sembla avenir-se amb les fluctuacions capricioses del singular material*".

Resposta: Aquesta afirmació del nostre crític ens fa l'efecte d'un d'aquells principis que, de tan esbombats i proclamats emfàticament, han arribat a imposar-se com a cosa axiomàtica i absoluta, sense el control d'aquelles distincions que els limiten i determinen. Conèixer és posar-se, no precisament en el pla de l'absolut, sinó en el de la veritat objectiva, i aquesta,

si a voltes és absoluta, sovint és contingent, és accidental. Exigir el pla de l'absolut per al terme natural (d'això tractem ara únicament) del coneixement humà, equivaldria a una professió d'Ontologisme, o a suprimir de l'abast del nostre intel·lecte els éssers contingents.

El clar que la nostra ment pot formular sobre qualsevol objecte una proposició absoluta; si més no, la tautològica $A = A$; però això no importa que A sia un objecte absolut; pot ésser contingent, i l'afirmació tautològica subsisteix de la mateixa manera.

Cal recordar, si no volem parlar abusivament, que l'absolut i el contingent de la coneixença es refereix a la relació absoluta o contingent entre predicat i subjecte de la proposició, o, si ho volem en termes transcendents, entre l'essència i l'existència. I estariem ben guarnits que sols fos possible la proposició quan la relació és absoluta! que sols fos possible la coneixença d'aquelles essències que exigeixen categòricament l'existència! En formular sant Tomàs les cinc famoses vies per demostrar l'existència de Déu, ¿no és evident que parteix de veritats contingents, conegudes com a tals, de coneixements que no viuen en el pla de l'absolut ni en tenen la immobilitat severa?

El doctor Tusquets insisteix sobre aquesta idea: *"Es un fet que el singular, com a tal, no és objecte immediat de definició humana. Ni d'aquesta rosa ni d'aquest acte lliure no puc donar-ne una definició directa; definiré la rosa en general i afegiré que és la d'allí i que va acompanyada de tals circumstàncies i accidents... El singular, com a tal, és, doncs, sovint l'objecte immediat de consciència sensitiva o espiritual, però no ho és d'intel·ligència humana pròpiament dita"*.

Resposta: El mot definició pot prendre's en dos sentits: a) com a expressió simple i ingènua d'un concepte, tal com existeix a la consciència, distint o confús, integral o fragmentari, de notes essencials o accidentals, etc., i b) com a expressió sistemàtica i científica d'un concepte, classificant-lo, v. g. *per genus et differentiam*.

En el primer sentit, li serà difícil al doctor Tusquets de sostenir la seva afirmació. Tot el que cau sota la nostra intelli-

gència (¿cal recordar que la consciència intel·lectiva no és una facultat distinta de l'intel·lecte?) pot ésser objecte de definició que, en aquest cas, no fóra sinó la manifestació simple, més o menys perfecta, del contingut de la consciència.

En el segon sentit (pensem que és aquest el del nostre crític) l'observació és justa; però, ben lluny d'ésser-nos una objecció, no és sinó una aplicació immediata d'aquesta doble tesi fonamental del nostre sistema gnoseològic: a) que no coneixem el singular *quidditative*; b) que el terme directe de la nostra percepció intel·lectiva en el singular material és l'accident o el conjunt d'accidents.

Ens sembla veure en aquest assumpte un prejudici secular que ve imposant-se des d'Aristòtil, sense raó suficient i contra el testimoni simple i explícit de la consciència. En escriure aquestes ratlles, *sento*, tinc consciència intel·lectiva, que ho faig amb aquesta ploma, de tal forma, color, dimensions, procedència, etc. Això sí que és un fet que no es destrueix ni amb tota la metafísica d'Aristòtil! Vós, crític amable, per a explicar-lo, heu d'admetre un previ despullament mental de tota nota singular i concreta, i una reversió *per quamdam reflexionem* al punt de partida del coneixement. *Tu videris!* A nosaltres això ens sembla, ultra una complicació innecessària, una contradicció amb el testimoni de la consciència.

"Però en el cas del doctor Manyà (urgeix el nostre crític), que no solament admet la coneixença intel·lectual immediata, sinó d'un singular material, la cosa encara es complica. Perquè, com diuen molt bé els escolàstics, el singular material no pot ésser objecte de consciència espiritual, si algú no el despulla de la seva materialitat".

Resposta: Peto probationem! Aquesta és una afirmació dels escolàstics, que nosaltres reputem gratuïta; i no sols gratuïta, sinó també positivament inadmissible, segons les proves que hem formulat en les pàgines del nostre estudi gnoseològic. I mentre aquelles proves no sien refutades...

Pel demés, no volem insistir en la repetició de conceptes a bastament exposats en les pàgines de la nostra monografia. L'única crítica que podria alterar les nostres conviccions seria la

que solventés els nostres raonaments, o fes veure els inconvenients o absurds del nostre sistema gnoseològic.

Finalment, no podem deixar incontestada la següent advertència que ens fa l'illustre crític de CRITERION.

"Cal una coneixença molt profunda de sant Tomàs i dels escolàstics, per a fixar amb exactitud que volien dir amb locucions avui dessuètes i per arreconar-les després, si resulten inexactes. Més d'una vegada ha calgut tornar enrera. Un terme de l'Angèlic, tractat amb ironia pels neoescolàstics, ha reflorit en haver-lo entès adequadament".

Resposta: Déu nos en guard! de tractar amb ironies fàcils una qüestió filosòfica, màxime si hi va interessat el pensament d'aquell gran mestre i model de filòsofs veritables, sant Tomàs d'Aquino! Les idees, i fins els termes de la filosofia tomista, ens mereixen el màxim respecte i, en molts punts fonamentals, una adhesió sincera i fervent. Som, a més, partidaris decidits de la formació filosòfica del nostre jovent levític i secular sobre els textos directes del Dr. Angèlic. Ara... a un tomisme apriorístic i incondicional!... francament, no sabríem hipotecar-hi el nostre pensament filosòfic.

¿Que potser no haurem interpretat bé l'ideari del doctor Angèlic? Ens sembla que no serà gens fàcil de provar-ho, fins a un escriptor de tanta erudició filosòfica, com el doctor Tusquets. Perquè no es tracta d'un terme isolat, sinó de tota una munió de citacions tretes integralment de gairebé totes les obres filosòfiques de sant Tomàs.

I si, malgrat tot, haguéssim comès aquesta equivocació d'exègesi tomista, cregui'ns el doctor Tusquets! en tindriem una satisfacció ben sincera. Aleshores, els nostres arguments anirien, no contra la doctrina, vera i autèntica de sant Tomàs, sinó contra la d'aquells que, sota el nom gloriós i simpàtic de tomistes, vénen defensant-la palesament des de fa segles.

JOAN B. MANYÀ.

ENLLA DEL BE I LA SEVA ESTRUCTURA

El Butlletí de Filosofia de Nova York parla d'un article que fa uns tres mesos va publicar de Mr. Williams, referent a la definibilitat del bé i la seva estructura. Mr. A. Edel troba que és aquesta una qüestió llampant per al pensament filosòfic i vol dir-ne quelcom.

Creu que s'arribarà a la conclusió que el bé és definible. Retreu que en "Principia Ethica", del professor Moore—del camp contrari—, s'hi argüeix que el bé, talment com el color groc, és una qualitat inanalitzable, capaç d'ésser reconeguda i assenyalada, però no pas definida; que hom pot talment relatar les condicions indispensables per a la presència de la qualitat, però no identificar-la amb les seves condicions. A pesar d'això M. Edel creu que cercar la definició de bé és altra cosa que cercar la del groc. I segueix exposant o refutant les opinions oposades a la seva; i més avall continua: si x pot X , essent x quelcom i X una activitat, podem dir que x conté la base per a l'activitat X que, segons les circumstàncies, donarà tal resultat. Però per a dir: *a mi em plau el poder* no direm pas: a mi em plau la base dels actes de tal caràcter que segons les circumstàncies donarà tal resultat. I si la bondat (i el bé) és, com el poder o la força, un concepte sinòptic, seria possible descriure en altres termes l'estructura que comunment presenta. Això ens portarà a la conclusió que el bé és més aviat un concepte sinòptic que no pas una qualitat indefinible.

Però la dificultat rau precisament en dir d'on arrenca la idea de la bondat. Aristòtil arriba a trobar-ne la rel. (De Anima, b34- a 8-10) parlant de la representació de les imatges per deliberació:

(Βουλευτική Φαντασία): καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν τὸ μείζον γὰρ διώκει, ὥστε δύνανται ἐν ἑκ πλείονων Φαντασμάτων ποιεῖν.

"Deu ésser pres com a un model perquè és la cosa més gran que l'animal racional persegueix. Talment que de moltes imatges pot fer-ne un concepte".

Més o menys palliat per l'expressió del concepte Mr. Edel hi troba l'estructura del concepte de la bondat, ja que ens dona la idea no d'un model extern qualsevol sinó d'un model immanent.

I fins és demostrat per aquella manera de parlar de la bondat: ésser bo per a...

Altres dificultats sorgien en parlar de la bondat intrínseca y absoluta: p. e.: 1. "Ésser home és bo"; 2. "Déu és bo". La primera frase considera el lloc de l'home en el món dels animals; la segona una idea de Déu en el món més semblant al racional.

I encara que troba que hi ha prou dificultats per a emmenar-nos a fer sèries modificacions al determinar el concepte de l'estructura del bé, en dos punts sobre tot cal entretenir-se: 1, en quelcom que deixi ben aclarit si es tracta d'una activitat i no d'una qualitat; 2, que el mètode emprat per a comprovar la definició serà sempre el mateix: una investigació de la forma de l'afirmació, de què el bé és un concepte sinòptic.

M. MASSANA.

De anima: Psicologia i Ciència. — RICHARD MCKEON, de la Universitat de Colòmbia.

Així és el títol d'un estudi compressiu de la revolució que en el camp de la psicologia i la ciència—i aquesta divisió tan marcada és ben interessant— va iniciar-se al segle XVII, rompent amb l'escolàstica i posant de relleu les noves corrents filosòfiques i les ciències flamants.

En ell es fa constar que les dificultats filosòfiques en què es fonamentaven les noves ciències, i els novells problemes que discutien no arrancaven de les idees que volien negar, sinó del sistema d'exposició que adoptaven. I bé, comenta l'autor de l'estudi, com que és impossible de muntar cap simple descripció de progrés psicològic sense l'ànima, van haver de crear-se munier de sistemes i de tècniques d'anàlisi. I és possible que el predicat de la psicologia d'avui sigui la feliç conseqüència d'haver exclòs l'ànima del camp de la psicologia, com també és possible la reintegració de l'ànima al camp d'alguna altra

ciència, així com l'exàmen de les causes que fan impossible una ciència de l'ànima. Mr. McKeon va resseguir tot això amb una severíssima ironia, i sembla que li fa una certa gràcia—gràcia en el sentit prejoratiu del mot—que l'estudi de l'ànima sigui substituït per l'estudi dels fenòmens; i fa memòria de què l'ànima, segons Aristòtil, és per al cos el mateix que el destrelejar per a la destal, i la vista per a l'ull.

No es vol desentendre de la psicologia clàssica, i aquesta mirada retrospectiva que cal donar, segons diu, en l'estudi de l'ànima és precisament perquè les seves funcions, a pesar de la revolució de la ciència no són prou conegudes. La psicologia experimental presenta aquest dilema: la veritat aristotèlica que la raó és el principi de la sensació, i que l'ànima és el principi de la raó.

Tres classes de problemes són recomanats de solucionar, en la primera part d'aquest estudi: 1º per a conèixer els òrguens que serveixen per a manifestar les activitats; 2º per a esbrinar les relacions del cos amb l'ànima; 3º problemes de l'ànima racional en sí mateixa.

Confessa que en aquests aspectes gran part de la literatura moderna és ben imprecisa comparada amb la literatura de l'antigor i de l'edat mitja.

Ressegueix la feuada actual per a explorar la possibilitat que l'ànima conegui les seves pròpies idees, remarcant com en aquest afer de vegades desapareix l'ànima i sols les idees es congrien pel seu equivalent; de vegades no i ha idees sinó unes habituds; altres vegades el món es fa fonediç i sols queda representat per les idees, segons. Ni que la psicologia permaneixi imperturbable, una mena de descobertes contemporànies presenten la turbació esquematitzant la ment en categories o dibuixant graons en el pensament reflex.

Es faria llarg de resseguir l'assenyat treball de Mr. Richard McKeon, però és plaent de trobar-hi afirmacions com la de què les teories de l'anàlisi són els efectes però no els principis de l'ànima. M. MASSANA

BIBLIOGRAFIA

I

GEORG HEIDINGSFELDER: *Die Unsterblichkeit der Seele*. München, Max Hueber Verlag, 1930; 376 pàgs.—JOSEF JEYER: *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Tätigkeit*, München, 1930; 23 pàgs.—IGINO GIORDANI: *La polêmica cristiana*. Torino-Roma, Casa editrice Marietti, 1930.—P. BENEDIKT LINDNER, O. S. A.: *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg*. Münster, Aschendorff, 1930.—JOSEF SANTELER, S. J.: *Die Lehrer von der Analogie des Seins*. Innsbruck, 1931.—*Acta Hebdomadae augustinianae thomisticae* ab Academia Romana S. Thomae Aquinatis indictae recurrente XV centenario anno a felici transitu S. Augustini ac simul quinquagesimo anno a creatione eiusdem Academiae (Romae, 23-30 Aprilis, 1930). Taurini-Romae, Marietti, 1931.—CARL MURCHISON: *The Foundations of experimental Psychology*. Worcester, Massachusetts, Clark University Press. Segona edició, 1930, 907 pàgs. de 22'5×15 cm.—CARL MURCHISON: *A History of Psychology in Autobiography*. Volume I (The International University Series in Psychology). Worcester, Massachusetts, Clark University Press, 1930. Un volumen de XIII×16 pàgs., de 22'5×15 cm.—J. R. REES: *The Health of the Mind*. London, Faber and Faber, 1929. Volum de XIV×266 pàgs.—J. GREDT, O. S. B. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. 5.^a edició, 2 vols. de XXIV-504 i XVI-466 pàgs., Friburg Herder, 1929.—G. PAPINI: *Saint Agustin*. Trad. P. H. Michel. (Le roseau d'or), Paris, 1930.—P. ANGELO M. PIROTTA, O. P.: *Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Taurini, Ed. Marietti, 1931, Vol. in 8.^o de 270 pàgs.

GEORG HEIDINGSFELDER: *Die Unsterblichkeit der Seele*. München, Max Hueber Verlag, 1930; 376 pp.

La immortalitat de l'ànima és un tema de preocupació perenne pel pensament humà. L'horror a la metafísica, tant generalitzat en el darrer segle, el bandejà extramurs de la filosofia; tantmateix, hi ha tornat a entrar, juntament amb els altres problemes a l'entorn de l'Absolut, encara que sovint per viarany indirectes i sota formes vergonyants.

El pensament contemporani ha oscil·lat en general entre dues oposades actituds ben perilloses. Mentre els medis cultes, amb refinament hipercrític, es donaven a desconfiar de la raó humana per a resoldre aquest i altres problemes filosòfics, transferits per ço mateix a la categoria d'insolubles, les capes populars i menys cultes queien en braços de la credulitat espiritista i s'esforçaven en provocar una demostració experimental del "més enllà". Heidingsfelder, situat al marge d'ambdues posicions igualment equivocades, vol arribar al convenciment de què la qüestió de

la immortalitat de l'ànima és un senzill afer d'especulació racional. Pel camí fressat —fressat per tants pensadors il·lustres— de la metafísica, aspira a justificar la creença en l'ànima immortal. El fonament de la immortalitat el troba en l'essència mateixa de l'ànima humana, realitat substantiva, espiritual i alhora individual. Sobre aquesta base sòlida emplaça l'autor les clàssiques proves metafísiques demostratives de la incorruptibilitat natural de l'esperit, de la seva indestructibilitat per una acció divina, afegint-hi encara les altres consideracions d'ordre moral i psicològic que conflueixen al mateix resultat. En un darrer capítol és descrita la vida immortal de l'ànima en el més enllà, tal com tots els indicis la deixen entreveure.

L'obra és escrita amb una gran claredat i un estil planer, que en fan la lectura agradable; l'autor, empapat de la substància doctrinal de l'escolasticisme, es mou amb naturalitat dins l'òrbita de la psicologia i de la metafísica contemporànies, i amb fermesa i coherència defensa les seves afirmacions enfront dels altres pensadors. Una rica i variada erudició és posada al servei de la doctrina. Trobariem, només, deficiències en l'exposició històrica del problema de la immortalitat, en la què és imperdonable que l'autor ometi el nom d'Averrois i dediqui just una dotzena de ratlles a Plató i altres tantes a Aristòtil. Deficiències tan greus venen compensades, en part, per una remarcable i original antologia de textos referents a la immortalitat de l'ànima, trets dels més notables filòsofs clàssics i moderns, amb els que l'autor ha constituït un apèndix de fort interès a la seva obra.

J. C. A.

JOSEF GEYSER: *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit*. München, 1930; 23 pàgs.

Amb motiu del darrer centenari agustinà, el conegut filòsof muniquès, Josep Geyser, ha dedicat un estudi monogràfic a esclarir les idees epistemològiques de Sant Agustí en el període, turgent de perspectives doctrinals, de la seva conversió a la fe cristiana. L'opuscle dona a conèixer la filosofia agustiniana *in statu nascendi* i ajuda a comprendre l'evolució doctrinal del pensador. L'esperit agut i profund de Geyser aprofita alhora l'oportunitat per tractar a fons qüestions bàsiques de la teoria del coneixement.

J. C. A.

IGINO GIORDANI.—*La polémica cristiana*. Torino-Roma, Casa editrice Marietti, 1930.

Aquest llibre consta de dues parts. En la primera, hom exposa, des d'un punt de vista general, l'abast de la polèmica que els apologetes del segle segon hagueren de sostenir contra els adversaris —declarats o ver-

gonyants— de la naixent Església. Amb vivacitat d'estil i amb una seriosa documentació que donen molta amenitat al llibre, el professor Giordani ilustra un capítol de la Història eclesiàstica tan important, sota el doble aspecte de la dogmàtica i de la filosofia, com el que fa referència a la gegantina lluita que els apologetes entaularen contra els prejudicis i els interessos creats d'aquella època.

La ideologia cristiana és estudiada, en aquestes pàgines, en les seves relacions d'oposició, concomitància, influència i afinitat amb les ideologies jueva i greco-romana. L'autor es fa altament interessant en descriure la manera com reaccionaren els corifeus de les escoles i religions de l'època, i com es comportaren grans potentats del domini i del diner enfront la predicació evangèlica que trasbalsava un estat de coses humanament indestructible.

En la segona part, són cisellades, amb una mestria poc corrent, les grans figures dels apologetes. Els capítols destinats a l'estudi de Sant Justí i Tacià ens fan reviure aquells temps verament d'epopeia, bo i desvetllant un sentiment doblat d'admiració i d'agraïment envers aquells estrenus debelladors del paganisme que fressaren el camí als Pares i escriptors de l'època posterior: Climent Alexandrí, Sant Ireneu, Orígenes, Sant Cebrià i Tertul·lià, entre altres.

Senyalem als conreadors de la filosofia el capítol sisè de la primera part, on es descabdella l'importantíssim tema de les relacions entre la fe i la raó, no des d'un punt de vista merament especulatiu, sinó en tota la realitat plantejada per l'existència de la puixant escola sofista i per les diverses interpretacions del *logos* que tant contribuïren a enterbolir les idees d'aquell segle i dels següents.

CEBRIÀ MONTSERRAT.

P. BENEDIKT LINDNER, O. S. A.—*Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg*. Münster, Aschendorff, 1930.

La història de l'escolàstica va fent via. Les monografies es succeïxen ràpidament. El P. Lindner, agustinià, estudia la teoria de la consciència de Tomàs de Strasburg (Thomas de Argentina). Limitant-se a aquest punt concret, l'A. exposa detalladament tots els aspectes de la teoria, fent-ne veure els punts de contacte i de divergència amb els grans mestres medievals. Es d'esperar que completarà aquest primer treball amb altres estudis sobre la vida, els escrits i tot el conjunt doctrinal de l'insigne agustinià. Tomàs de Strasburg bé mereix ocupar l'atenció dels escolàstics, essent un dels representants més típics de l'antiga tradició en plena fermentació de les innovacions nominalistes.

JOSEF SANTELER, S. J.—*Die Lehre von der Analogie des Seins*. Innsbruck, 1931.

L'any 1928 el P. Manser, O. P., publicava a *Divus Thomas de Fri-*

burg una requisitòria contra la doctrina de Suàrez sobre l'analogia. Ara el P. Santeler li respon al *Zeitschrift für katholische Theologie* d'Innsbruck amb un substanciós estudi comparat de la teoria de Suàrez i Sant Tomàs. No pretenc entrar en els detalls del problema, havent-ne ja tractat llargament dins l'article *Guiu Terrena i Sant Tomàs sobre l'analogia de l'ésser*: CRITERION, t. VI, pp. 11-34. Si manquessin altres proves, aquesta controvèrsia sobre l'analogia m'hauria convençut que les doctrines dels grans mestres de l'escolàstica no poden valoritzar-se com cal, si no és considerant-les en llur ambient històric. La teoria de Suàrez és, o poc se'n falta, la renovació de la teoria defensada a l'edat mitjana per Guiu Terrena. Quant a la interpretació de sant Tomàs són notòries les divergències entre els actuals tomistes. Al meu albir S. critica justament el P. Manser, perquè requeix el fort de l'analogia a la de proporcionalitat. Contra aquesta interpretació de Sant Tomàs, avui força estesa, cal reaccionar enèrgicament. Comparant la controvèrsia medieval amb la dels darrers anys, trobo que les raons del problema aleshores eren copsades més objectivament.

Acta hebdomadae augustinianae thomisticae ab Academia Romana S. Thomae Aquinatis indictae recurrente XV centenario anno a felici transitu S. Augustini ac simul quinquagesimo anno a creatione eiusdem Academiae (Romae, 23-30 Aprilis, 1930). — Taurini-Romae, Marietti, 1931.

Era esperada àvidament la publicació de les actes de la Setmana agustiniano-tomista celebrada a Roma, la Pasqua passada, per l'Acadèmia Romana de sant Tomàs d'Aquino, indubtablement una de les celebracions científiques més importants del centenari de sant Agustí. No m'escau a mi, part interessada, fer-ne la crítica, però se'm permeti fer-ne la presentació.

Encapçala el volum l'encíclica *Ad salutem*, publicada just abans de l'obertura de la Setmana, on el Sant Pare Pius XI ha posat de relleu les valors altíssimes de la persona i de l'obra literària del gran bisbe d'Hipona. La seva inserció té, si més no, importància documental. Segueix el discurs inaugural de Mons. Salvatore Talamo, el venerable Secretari de l'Acadèmia des de la seva fundació. Ell sol podia explicar les circumstàncies de la fundació per obra de Lleó XIII i les fases culminants dels primers cinquanta anys d'actuació. Els cardenals Lépicier i Laurenti, els quals a la dignitat de la púrpura uneixen una competència científica temps ha consagrada, donen dues visions de conjunt de la doctrina de sant Agustí comparada amb la de sant Tomàs. Venen després les conferències dels agustinistes Gilson, Casamassa, Boyer, Grabmann i Théry i darrerament els temes discutits a les sessions del matí, en les quals foren relators Garrigou-Lagrange, Sextili, Geroni de París, De Simone i el subscrit.

Una acadèmia de filosofia tomista celebrant el seu cinquantenari, era natural que triés, en el camp immens de la literatura agustiniana, els aspectes filosòfics més en relació amb sant Tomàs d'Aquino. Dintre aquest marc la tria ha estat més aviat variada: la formació filosòfica de sant Agustí, son concepte de la filosofia i de les relacions amb l'ordre sobrenatural, la crítica, la psicologia, la moral, la teodicea, qüestions històriques sobre agustinisme i aristotelisme a l'edat mitjana. En la direcció científica de la Setmana no presidí cap partit pres doctrinal. Com és anotat al proemi la tendència a harmonitzar sant Agustí i sant Tomàs va predominar (sens ésser exclusiva) entre els oradors, però de cap manera no els fou imposada. Valgui aquesta anotació per a esvair certs recels que han circulat a compte de la Setmana. Imparcialment hom haurà de reconèixer que el conjunt de treballs publicats en aquest volum són una contribució real a l'estudi de Sant Agustí.

P. BARTOMEU XIBERTA, O. C.

CARL MURCHISON: *The Foundations of experimental Psychology*. Worcester, Massachusetts, Clark University Press. Segona edició, 1930 (The International University Series in Psychology). Volum de X + 007 pàgs. de 22'5 x 15 cm.

El Dr. Murchison no és pròpiament l'autor d'aquesta voluminosa obra; n'és solament el Director, o l'Editor, com diuen els anglesos. Ell és, però, el qui ha organitzat la col·laboració abundosa per a la composició d'aquest llibre, que consta no res menys que de vint-i-tres monografies, escrites per altres tants especialistes en les distintes branques de la Psicologia experimental. Aquests diversos tractats formen un conjunt força interessant, per bé que no abracen, ni molt menys, tots els sectors de la Psicologia positiva. Pot ésser útil al lector de conèixer els temes que hi són explanats. Heus-los ací pel mateix ordre que tenen dins del llibre: El mecanisme i les lleis de l'herència. Els fenòmens de la visió i llurs excitants. La natura del procés fotoreceptor de la visió. Els fenòmens de l'oïda. Les teories de l'audició. Els sentits d'excitació química. El sentit de la sensibilitat. (Així traduïm l'expressió de l'autor, "The sense of feeling", que no sembla pas gens pròpia per a designar els extrems, objecte d'aquest tractat, que són la sensibilitat dèrmica, la cinestèsia, la sensibilitat visceral, etc.). L'espai i les sensacions laberíntiques. La fam i la set. La base neurohumoral de les reaccions emocionals. L'expressió de les emocions. La infància de l'individu. La intel·ligència general de l'individu a l'escola. Les aptituds especials de l'individu a l'escola i llur mesurament. L'adult en la col·lectivitat. El conflicte i la supervivència de les cultures. L'individu anormal. Principis generals d'estadística. Tractament estadístic de certs problemes típics.

Clou el llibre un index alfabètic de matèries, i un altre dels autors que hi són esmentats.

N'hi ha prou amb una senzilla inspecció d'aquests títols per a veure que aquesta obra no podria ésser considerada com un tractat complet de Psicologia experimental. El criteri que ha guiat en la selecció dels temes del llibre ha estat el de excloure'n tots aquells que, a judici dels autors, el progrés no hi és possible, per tal com no es presten a ésser tractats experimentalment. Segons llur manera de veure, els temes estudiats són els únics en els quals les recerques experimentals poden ésser fructuoses, i els autors tenen el propòsit d'anar consignant els nous avenços en les successives edicions de l'obra, que s'aniran fent a curta periodicitat.

Mes acceptant i tot el susdit criteri, que ens sembla molt propi d'una obra de caràcter experimental, no es veu perquè no hi havien de fer entrar també molts altres temes, en els quals les recerques experimentals, malgrat llur dificultat, poden donar lloc a grans progressos. ¿Per quin motiu, per exemple, no s'hi tracten els problemes de la voluntat, de la intelligència en quant es distingeix dels processos del psiquisme inferior, del llenguatge, del pensament productiu i de la fantasia creadora, i dels interessantíssims fenòmens psicològics que estan a la base de l'estètica?

Com sia que el Director de l'obra expressa en el pròleg el propòsit d'anar-la perfeccionant en les successives edicions, és d'esperar que, deslliurant-se de la migrada concepció de la Psicologia que és pròpia de les exageracions del comportamentisme americà intentarà completar-la amb l'estudi dels temes suara esmentats o d'altres que es podrien encara indicar.

FERRAN M.^a PALMÉS, S. J.

CARL MURCHISON: *A History of Psychology in Autobiography*. Volume I (The International University Series in Psychology). Worcester, Massachusetts, Clark University Press, 1930. Un volumen de XIII + 516 pàgs., de 22'5 X 15 cm.;

Una pensada original fou indubtablement la que tingué el Dr. Murchison en idear el plan d'aquesta obra, de la qual ens proposem donar ací una breu idea amb ocasió del primer volum suara aparegut.

El projecte li fou suggerit, segons ell mateix ens ho diu, per una lletra d'un altre psicòleg, Edwin G. Boring. Es tracta d'escriure la història contemporània de la Psicologia experimental; i el procediment emprat per a obtenir-la amb rapidesa i amb la seguretat de no estrafer el punt d'esguard i les teories dels diversos psicòlegs biografiats, ha estat de pregar-los que cada un d'ells volgués escriure la pròpia biografia professional.

I dit i fet. El primer pensament de l'obra sorgia ben entrat l'any 1928; immediatament es formà un comitè integrat per cinc psicòlegs,

dels quals quatre són professors d'Universitats americanes i un, Carl Bühler, de la Universitat de Viena. La tasca primera d'aquest comitè fou de fixar la llista de psicòlegs de distintes nacions que havien d'ésser invitats a escriure la pròpia vida. Per tal d'arribar a un comú acord, cada un dels membres del comitè, independentment dels altres, formà una llista dels cent psicòlegs actuals més representatius que, a son juí, eren mereixedors que llurs autobiografies figuressin en la projectada publicació. Aplegant després les cinc llistes així formades i descartant els noms que hi eren repetits, en resultà una altra que constava de 184 noms. Una nova votació dels membres del comitè reduí aquest nombre al de 60, als qui s'anirà invitant a escriure la que constarà, al menys, de quatre volums. El primer volum és de llunyà, encara un altre. Fora d'aquests volums actualment planejats, s'espera que aniran apareixent nous volums addicionals a intervals de tres o quatre anys.

El primer de tots els esmentats volums, que és l'objecte d'aquesta nota, enclou les autobiografies de psicòlegs tan coneguts com Mark Baldwin, Mary Whiton Calkins, Claparède, Dodge, Pierre Janet, Jastrow, F. Kiesow, Mc. Dougall, Seashore, Spearman, W. Stern, C. Stumpf, arren, Zielen, Zwaardemaker: total 75, pertanyents a Anglaterra, França, Estats units, Itàlia, Suïssa, Alemanya i Holanda.

Naturalment, no totes les autobiografies són escrites amb el mateix art. Algunes es llegeixen amb un interès semblant al que inspira una novella; altres, potser la major part, són sumament eixutes i sens cap atractiu per a un profà; totes, però, són de gran vàlua, utilitat i fins amenitat per al psicòleg, no solament per l'interès general que per a ell té tota autobiografia, sinó també perquè es tracta d'autobiografies escrites per psicòlegs i, principalment, perquè en elles es veu la Psicologia vivent i en acció, personificada en alguns dels seus més remarcables conreadors dels nostres dies.

FERRAN M.^a PALMÉS, S. J.

J. R. REES: *The Health of the Mind*. London, Faber and Faber, 1929. Volum de XIV + 266 pàgs.

No és aquest llibre un tractat d'higiene mental de caràcter científic; ni tampoc una obra de consulta sobre aquesta matèria. L'autor intenta solament donar algunes instruccions sobre la salut mental en llenguatge vulgar i lliure de tecnicismes, les quals puguin ésser d'utilitat a les persones que res no saben d'aquestes matèries, principalment als pares de família, en l'educació mental de llurs fills.

Adhuc des d'aquest punt d'esguard, el llibre no intenta ésser complet, car el limita a donar solament algunes lliçons de les moltes que podrien donar-se en una matèria tan extensa i complicada. En elles l'autor exposa simplement l'opinió pròpia d'una manera dogmàtica, sens preocupar-se de justificar-la, ni contrastar-la amb les opinions diverses. En el

fons de la doctrina d'aquest autor, s'hi troben sempre els més atrevits postulats del freudisme, que s'accepten com fets indiscutibles.

No és, doncs, aquesta obra un llibre de caràcter científic; i considerat sota l'aspecte pràctic, no creiem pas que pugui servir per a donar als pares una idea exacta i acurada de llurs obligacions envers l'educació dels propis fills. Escrit amb un criteri absolutament racionalista, i amarat com està del naturalisme roussonià, no pot menys de caure en la il·lusió, que pateixen tants teoritzants d'avui en dia, de creure que en l'educació moral poden impunement prescindir de la religió, tot pensant que amb raons només d'ordre higiènic i científic han de poder endegar el jove pels viaranyes de la vida, deslliurant-lo dels vicis i malvestats als quals tothora està exposat.

Amb tot i això, pel que ateny a l'educació mal anomenada sexual, i amb més justesa, l'educació de la castedat, es troben en aquest llibre no poques assercions, coincidents amb les del Papa en sa recentíssima Encíclica sobre l'educació cristiana, més que no pas amb les doctrines que els laïcitzants del nostre país, mantes vegades accepten inconscientment, enlluernats pels esclats d'una Pedagogia pseudo-científica servidora humil d'un laïcisme ultrancer mal dissimulat sota pruïges de parencia científica.

FERRAN M.^a PALMÉS, S. J.

J. GREDT, O. S. B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. 5.^a edició, 2 vols. de XXIV-504 i XVI-466 pàgs., Friburg Herder, 1929.

D'abella industriosa podria qualificar-se l'Autor d'aquest text, tan per la doctrina verament filosòfica que conté, com per la forma de presentar-la breu, clara, precisa i atraient com les cel·letes exagonals de la bresca, on tot ha estat elaborat i omplert de dolçors pel pacient i industriós insecte. "*Modum tamen dicendi pressum primae editionis retinemus*," deia ja l'Autor en el pròleg de la segona edició, que ha anat inserint en totes les subsegüents—, *cum opus nostrum scholari potius institutioni quam studio privato destinemus*". Qui llegeixi amb detenció aquesta obra—i no pot ésser llegida d'altra manera—, veurà que realment en els estats de les qüestions, en les definicions, divisions, proves, objeccions, en els escolis, corollaris i fins en les cites té molt present aquesta norma pedagògica que molts donarien, però que pocs sabrien posar en pràctica amb la fidelitat i constància que ho fa el P. Gredt.

Amatent a aquesta regla ni topa amb l'escull de la superficialitat, on naufraguen tants, ni peca de fosquedat o imprecisió com molts altres. Serveixi d'exemple d'aquesta diafanitat i precisió la definició de coneixement (núm. 475): *Actio metaphysica, qua immaterialiter habetur forma*; i aquesta explicació amb què la fa assimilable per a qualsevol incipient de mitjanes qualitats intel·lectuals: *Cognoscere enim est habere formam (perfectionem, actum) immaterialiter, i. e. modo perfecto*,

ita ut habens formam, in habendo non se habeat ut potentia actuata per formam, ut imperfectum quod perficitur per formam, sed ut perfectum, ut actus qui possidet actum (nombres 465 i 475.)

El P. Gredt és un dels qui, al costat de Mercier, Géný, Hugon, Garrigou-Lagrange i en general dels millors escolàstics moderns, lluiten per a retornar a l'ensenyament filosòfic, en l'ordenament de les diferents parts de la Filosofia el mètode tradicional de la Filosofia Escolàstica, patrocinat per Aristòtil i per Sant Tomàs, però abandonat des de Wolff fins avui dia pels mateixos escolàstics. Si el primer principi en l'ordre ontològic fos també en el lògic la font d'on brollés per a nosaltres tot altre coneixement, com, seguint Espinosa, ensenya Wolff, fóra natural començar l'estudi de la Filosofia i fins de tota ciència humana per l'Ontologia o la Teodicea, per anar deduint amb mètode matemàtic les aplicacions que formessin tot el branec dels humans coneixements. Però la realitat no es subjecta a aquests apriorismes. Per això el P. Gredt, tenint present que, després de la ciència que ensenya la manera de procedir en la adquisició de les altres, l'ordre de preferència d'aquestes ha d'estar marcat pel successiu desenvolupament de l'enteniment humà, ordena les filosòfiques de manera que, després de la Lògica, correspongui el primer lloc a la Filosofia Natural en el primer grau d'abstracció (abstracció de la matèria singular, no de la sensible); seguirien en el segon grau (abstracció de la quantitat sensible, no de la quantitat en si mateixa considerada) les Matemàtiques, avui independents de la Filosofia; a falta doncs, d'aquestes immediatament després de la Filosofia Natural segueix la Metafísica en l'últim grau d'abstracció (abstracció de tota determinació singular, sensitiva i quantitativa), on no resta sinó l'ésser com a ésser, que pot però encara ésser enfocat d'una manera general que en el seu concepte formal no inclogui ni exclogui la potencialitat (*Ontologia seu de ente immateriali in genere*), o incloent-la positivament (*De ente immateriali creato*), o positivament excloent-la (*De ente immateriali increato seu de Deo*). L'Epistemologia forma en l'Autor la segona part de l'Ontologia; la Cosmologia i la Psicologia són desplaçades de la Metafísica i considerades part de la Filosofia Natural.

Molt digne de lloança és aquest redreçament de la Filosofia Escolàstica al seu mètode tradicional. Ultra ésser més filosòfic que l'emprat ordinàriament per la rutinària posició wolffiana, és també més pedagògic, per raó del seu sistemàtic procés del fàcil al difícil. Llàstima que l'Autor hagi pagat encara algun tribut a aquesta moda posant l'Ètica després de la Teodicea! Si son contingut és Filosofia Natural, com ell mateix nota (volumen I, núm. 232 i volumen II, núm. 879), i com és en realitat, i si l'estudi de l'acte humà com a moral pressuposa la teoria general dels actes humans, el lloc més adient per a la Filosofia Moral està després de la Psicologia, immediatament abans de la Metafísica.

Amb molt bon criteri a la fi de cada tesi hi afegeix objeccions sistemàticament ordenades i escalonades de manera que en les corresponents

respostes amb què es desfan s'hi pugui veure novament reflectida la doctrina de la tesi; i per fi, diferents cites d'Aristòtil i de Sant Tomàs que la corroboren i ensem palesten que no és una mera etiqueta el títol d'*Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* amb què signa aquesta obra modèlica de Filosofia Escolàstica moderna.

P. ROJAS. C. M. F.

G. PAPINI: *Saint Augustin*. Trad. P. H. Michel. [Le roseau d'or] Paris, 1930.

El conegut autor de la *Storia di Cristo* ha volgut, en l'avinentesa del centenari agustinà, donar fe de la seva admiració envers el Doctor d'Hipona. Diu en el pròleg: "Jo puc dir que, abans del meu retorn al Crist, sant Agustí fou, juntament amb Pascal, l'únic escriptor cristià que m'inspirà una admiració no solament intel·lectual... La sinceritat de les "Confessions" em conquerí... Ell em fou el guia en la gran lluita per desfer-me de l'orgull que em privava de respirar l'aire pur i diví de l'Absolut... Avui l'estimo com un fill al seu pare, i aquest llibre no vol ésser sinó la manifestació d'aquesta amor... No és obra de teòleg sinó d'artista que pretén escriure la vida interior i exterior del gran Africà, amb probitat i simplicitat."

L'A. ha reeixit admirablement en el seu intent. No conté pas aquest llibre una narració eixuta de la vida del gran Pare de l'Església sinó que la personalitat de sant Agustí hi reviu com en les planes de les "Confessions". L'A. amb encert deixa sovint la paraula al Doctor, paraula reveladora i reflectidora insuperable del més íntim de la seva personalitat. Sota la ploma de Papini el verb agustinà s'il·lumina i pren relleu amb gran simplicitat de narració; totes les escenes de les "Confessions", l'inquiet i enjogassat escolar de Tagaste i Madaura, l'adolescent apassionat de Cartago, el Mestre de retòrica, l'adepte del maniqueïsm... tot passa per davant dels nostres ulls descrit amb finor psicològica extraordinària. Els fets i les explicacions d'aquests hi són ben situats i profusament anotats amb textos abundosos trets de les mateixes obres del Sant Doctor.

Papini és un escriptor suggestiu que sap encomanar al nostre esperit l'amor i admiració que sent envers sant Agustí. Qui llegeixi aquest llibre, es sentirà mogut a conèixer de prop la riquesa intel·lectual i el dinamisme sobrenatural que estotjà l'ànima del gran Mestre de l'Occident.

P. ANGELO M. PIROTTA, O. P.: *Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*.—Taurini, Ed. Marietti, 1931 Vol. in 8.º de 270 pàgs.

Moltes són les qualitats d'aquest nou manual de filosofia aristotèlico-thomista. Entre altres, fonamentals en un llibre didàctic, anem: a) *Solidesa*. L'autor és fidelíssim i diligentíssim intèrpret de la filosofia *perennis*. En la divisió de la filosofia, per exemple, adopta la proposada per G. Lagrange, J. Maritain, P. Gredt, etc., no solament per quant respon

més fidelment a la ment de Sant Tomàs, sinó per ésser la més adequada i refusa per tant la divisió wolffiana. Divideix la lògica en formal i material per la senzilla raó que la lògica primàriament és la ciència del sil·logisme i els elements essencials i necessaris del sil·logisme són matèria i forma. Critica la del P. Hugon (Major i menor) i d'altres. Igualment Zigliara, E. Blanc, etc., nosaltres creiem amb raó. *b) Claredat.* L'A. planteja ben bé tots els problemes donant abans l'explicació dels termes i amb escolis i corollaris admirablement posats. A més té propietat de locució, mostrant-se familiaritzat i coneixedor profund de la terminologia tomista; ço fa que parli amb una gran precisió i resplendeix inconfusible el seu pensament. *c) Conceixement directe de les fonts.* A cada plana hi ha les anotacions dels textos d'Aristòtil, de Sant Tomàs, d'Albert el Gran, etc. Es mostra coneixedor de la gran tradició tomista. Els noms de Joan de Sant Tomàs, del Cardenal Caietà, d'Alamanno, dels Complutenses, etc., hi surten amb gran freqüència. *d) Personalitat i gran objectivitat* en formular els judicis. Ell dóna les raons que el mouen a refusar o admetre una opinió. *e) Modernitat.* Segons ens insinua l'A. en el pròleg, en els tractats de Psicologia i Criteriologia ens donarà llargues exposicions de les qüestions modernament plantejades. En aquest primer volum ja es nota en molts punts el sentit de modernitat d'exposició de l'autor. Moltes altres són les qualitats d'aquest manual que encara podríem assenyalar, però creiem que no és necessari.

Un simple remarca: essent adreçat als novicis en filosofia aquest manual, voldríem fer notar només que ens sembla que l'A. ja de bon començament usa massa tecnicisme en les explicacions; potser seria més pràctic donar explicacions més simples i anar habituant els alumnes a la terminologia tomista i escolàstica.

No ens faci esperar massa l'A. els altres volums.

FR. SEVER DE MONTSONÍS.

11

LOS MANUSCRITOS VATICANOS DE LOS TEÓLOGOS SALMANTINOS DEL SIGLO XVI por el Emmo. Sr. Cardenal Francisco Ehrle, S. J. Estudios Eclesiásticos, Pozas, 2, Madrid, 1930.—A. ROVIRA I VIRGILI: *Defensa de la Democràcia*.—HEINZ HELMOSOTH, *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental*. ("Revista de Occidente". Vol. XXVII de la colección *Nuevos hechos, nuevas ideas*.—HANS DRIESCH: *Metafísica*. Trad. castellana per Moisès Sánchez Barrado. "Colección Labor".—Barcelona-Buenos Aires, 1930; 132 pàgs.—T. CARRERES ARTAU: *Esbozo de una morfología la conciencia moral*, (Philosophia Perennis Abhandlungen zur ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festschrift, J. Geyser...), Regensburg, J. Habel, 1930. Folletó 16 pàgs.—J. CARRERES ARTAU: *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot*, (Philosophia Perennis

Abhandlungen 3. ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe J. Geyser...). Regensburg, J. Habel, 9-30, Fulletó de 10 pàgs.

LOS MANUSCRITOS VATICANOS DE LOS TEÓLOGOS SALMANTINOS DEL SIGLO XVI por el Emmo. Sr. Cardenal Francisco Ehrle, S. J. Estudios eclesiásticos, Pozas, 12, Madrid, 1930.

La prestigiosa revista *Estudios Eclesiásticos* inaugura una sèrie de monografies i d'estudis d'alta volada científica amb aquest opuscle del Cardenal Ehrle traduït a l'espanyol pel sagaç investigador i pulcre escriptor P. Josep Marc, S. J. Es tracta d'un opuscle que ha de retre, d'antuvi, excel·lents serveis als bibliòfils i als erudits; però entenem que en percaçaran encara més profit els conreadors de la Història de la Filosofia.

L'autor, en efecte, no es limita a la descripció dels còdexs, tasca meritiíssima i eminentment orientadora per a tota mena d'estudiosos; dóna, çomés, escurpulosament recollides, una munió de dades adés inèdites, adés passades pel sedàs d'una ponderada crítica, referents als autors dels manuscrits estudiats. No cal dir com en resultaran afavorides les obres que d'ara endavant s'escriguin sobre Història de la Filosofia i—d'una faísó més específica—les que versin sobre el meravellós desplegament de l'Escolàstica en la seva fase de l'Escola salmantina.

Aquests preclars autors, que assisteixen a la posta d'una escola que ja no es deixondirà fins a sentir la paraula vibrant i encoratjadora del gran Pontífex que la cridarà a nova vida, esdevindran més familiars i més entenedors mercès a les clàries que hom copsa en aquestes pàgines altament suggeridores. Els noms de Soto, Vitòria, ambdós Medina, Bañez i Melcior Cano, entre altres, deixen, després de llegit el present opuscle, una empremta que contribueix no pas poc a situar el lector àvid d'endinsar-se en l'estudi de la vida i obres dels insignes teòlegs de l'escola salmantina. Falta només que sorgeixi un escriptor de suficient envergadura per a emprendre's d'articular la ideologia d'aquests autors, bo i descobrint llurs influències i dependències tal com féu En Wulf amb els filòsofs del segle tretzè. Així es completaria una utilíssima obra que per ara ja compta amb els profunds estudis d'un Ehrle i d'un Grabman, i amb les valuoses aportacions dels nostres amics el P. Beltran d'Herèdia, O. P., i el P. Josep March, S. J.

CEBRIÀ MONTSERRAT.

A. ROVIRA I VIRGILI.—*Defensa de la Democràcia.*

Tinc Rovira i Virgili per un dels nostres primers periodistes polítics. Amb el seu estil metàl·lic, de vegades una mica trencat, fet de frases curtes i precises i amb imatges que li donen expressivitat, però que no el desvien mai ni li treuen l'habitual ponderació, és d'una claredat que predispesa al convenciment. Sap anar repetint la mateixa idea sense que el

lector n'hegui esment i defuig instintivament qualsevol desviació que l'aparti del seu tema amb un admirable escamoteig de tots els altres aspectes que pugui tenir la qüestió a què es refereix. Això, si, en alguns moments potser li treu profunditat; dóna en canvi als seus escrits aquest to senzill i aplomat d'una indiscutible força prosselitista.

Sense la fuga apassionada i arrevatadora d'un Daudet, dóna sempre la impressió d'una cosa precisa i ajustada, sense alts ni baixos ni exageracions, com si digués matemàticament el què vol dir i res més.

Llegint la seva "Defensà de la Democràcia" aplec, quant menys en part, d'articles i treballs periodístics, hem pogut comprovar totes aquestes condicions.

La posició de Rovira i Virgili en aquest llibre és la de l'home que examina les coses fredament i que, procurant deixar de banda les inclinacions subjectives més o menys sentimentals, intenta fer un treball purament intel·lectiu. Es per això que comença reconeixent les falles de tots els sistemes polítics quan es concreten en realitzacions pràctiques. I col·locat en aquest punt de mira relativista, demostra lògicament el perquè de les seves preferències pel regiment majoritari amb tots els seus defectes. En realitat, Rovira i Virgili defensa més que la matèria: democràcia, la seva forma d'aplicació actual: el sufragi universal.

El seu gran encert entenem que és la seva identificació de la democràcia amb el liberalisme. I és que tret el suport d'una concepció liberal en el millor sentit de la paraula, difícilment s'aguantarà tota la construcció política de la doctrina democràtica, perquè sols deixant precisada com a veritat que tots acceptem la essencial igualtat de tots els homes com a criatures racionals, amb totes les conseqüències i derivacions que aquesta afirmació inclou, podrem arribar a la conclusió de què han d'ésser el poble o la comunitat la que té de dir l'última paraula en el govern dels seus propis destins, afirmació que és en definitiva la base fonamental de la doctrina democràtica. Ens referim, entengui's bé, al principi liberal en la seva essència; és a dir, en el significat actual de la paraula liberalisme. Rovira i Virgili, amb gran finesa de percepció del món polític modern, reconeix l'evolució soferta per aquesta paraula: "el mot liberalisme —diu— ha perdut avui, d'una banda, el seu sentit individualista en l'aspecte econòmic i social, i el seu tirat de racionalisme en l'aspecte moral i religiós. S'ha impregnat de socialisme reformista i ha penetrat amplament en el camp dels creients de totes les religions professades en el món".

En ell doncs expurgat d'antigues exageracions febrosenques i eliminat el material brut hi trobem immanent la magnífica pedra dura i brillant d'un humanisme, veritable "essència liberal" cada dia més ferm i segur no obstant momentànies contradiccions que l'enforteixen pel mateix contrast. Depurat i precisat el seu abast, la paraula liberalisme ha perdut doncs el seu regust d'heterodòxia, i ple de vitalitat s'ha vist protegit en la llar del cristianisme d'on havia sortit en l'hora tèrbola i

confosa de l'adolescència. Deia l'apòstol que la primera virtut és la caritat i ella és també la base indestructible on reposa aquesta exaltació divina-ment optimista de l'home, criatura de Déu, deslligat de totes les seves qualitats i defectes, base i fonament de tot el liberalisme.

Amb el mateix sentit de depuració, avui tothom reconeix que l'anomenat liberalisme econòmic és en realitat una exageració anàrquica del principi de llibertat que acaba asfixiant-la en mig de la pitjor i més fatal tirania: l'esclavatge de la fam.

Els fets ens han demostrat que el principi de llibertat com a base i fonament de tota una organització social fretura forçosament d'una completa regulació i organització per tal de què no degeneri en anarquia fomentadora de tots els privilegis. Així l'evolució política del segle passat no és altra cosa que la limitació de l'excessiva llibertat d'uns quants a fi d'assolir una major llibertat de tots els altres. I cal fixar-se que, malgrat o potser a causa del seu marcat sentit individualista, l'Estat o col·lectivitat organitzada en surt enrobustit quant a l'extensió de les seves funcions. I això, com a mitjà i camí per garantir el més absolut respecte a la personalitat humana. I tot fa creure que aquella evolució no ha pas acabat. El pretès estatisme de les tendències modernes no és pas ni pot ésser un enaltiment de l'Estat com a fi al que cal sacrificar i supeditar totes les valors individuals. Ben al contrari; es tracta senzillament d'aplicar al camp econòmic els principis d'un intervencionisme, que substitueixi el desordre dominant, per una racional i ètica organització que si serà una traba i una limitació del llibertinatge incontrolat d'una minoria, produirà una major llibertat de tots, amb la consegüent expansió de totes les personalitats individuals. Llavors, més que mai, l'Estat estarà al servei de l'home.

I tingui's en compte que aquest és el camí forçós dels principis de llibertat i democràcia. D'altra manera no poden subsistir. La democràcia no és la forma adient al capitalisme com volen els militants marxistes i alguns conservadors de casa nostra. Es precisament l'obstacle que té de superar. Aquesta és la causa de la seva aparent fallida. Hi conviu anèmicament i com de miracle, i moltes vegades mancat d'ambient apropiat el contingut democràtic desapareix; és el cas de la pura ficció. En aquest sentit la crisi de la democràcia és sols una crisi de creixença. Encara té de donar els millors fruits, i no hi ha dubte que quan haurà triomfat en l'ordre econòmic serà quan podrà manifestar tota la seva eficiència.

Hem volgut insistir sobre aquest punt perquè el creiem completament indispensable per fer-se càrrec del moviment polític i social dels nostres dies. Per altra banda gira al seu voltant una qüestió de terminologia, i si bé es diu que el nom no fa la cosa, alguna importància deu tenir quant gairebé sempre l'ús de diverses terminologies no és cap fenomen d'inconsciència, sinó exponent de diverses i oposades concepcions.

I especialment hem volgut remarcar totes les conseqüències de la

doctrina democràtica en l'organització econòmica i social, perquè si algun retret tenim de fer a Rovira i Virgili és el de limitar la seva fe liberal i democràtica a l'estricta camp de la política.

ENRIC FERRAN.

HEINZ HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental*. ("Revista de Occidente". Vol. XXVII de la colección *Nuevos hechos, nuevas ideas* (1).

Este libro descubre un alma profunda, oceánica. Lo primero que propone su lectura es una visión general del contenido filosófico de la Filosofía misma. Revisa pacientemente los temas ideológicos donde el ser humano siente su absoluta soledad y desamparo de criatura. Resume, añado, todo lo que el hombre ha realizado de titánico: sólo las cuestiones últimas forman su área. Aquellas cuestiones o conceptos-límites detrás de las que está Dios.

El individuo—eje del libro que me ocupa—se sorprende a sí mismo incompleto. (Por eso la vida puede sugerir a San Juan de la Cruz la idea de una enfermedad incurable. Pero de una enfermedad cósmica. Vivimos de un modo patético, naufrago. El universo tiene contextura de marejada). Aquél, con la conciencia de su ser fragmentario, permanece sobre una angustia cética. Tiene que concluir que la razón no sirve para limitar su puesto en el mundo, pues niega lo invisible. (Ejemplo: el materialismo del XIX, valoración de la materia, desvaloración del espíritu). El existir del hombre, finito como tal, no es nada sino un diálogo con lo que no tiene su misma vida: lo infinito. Es lo cierto que lo invisible sirve de fábrica a lo visible. Se apoya en ello. Descubre mayor realidad. También, mayor angustia.

Agrego: Heimsoeth, sin quererlo manifestar de modo expreso, demuestra que la actitud racional cuando es última, definitiva pues, acaba por convertirse en irracional. Es decir: el último estadio de la razón es la fe. No hay otro remedio. Cuando así no ocurre es que la Filosofía escamotea el problema primero y último de todos los posibles: Dios. (La filosofía, claro, convierte todas las cosas en problemas, en inquietud. Aquí asoma el *hiatus irrationalis*, de Heidegger.) El materialismo, mentado arriba, realizó ese escamoteo. Hace del individuo un prisionero de lo finito.

Desde el siglo XVIII el pensamiento se resiente de trivialidad. (Séame permitido generalizar así). Evita la desesperación del misticismo, creando lo laico. Esto presupone, además, el descubrimiento de lo terrenal, del suelo mismo. También hay drama en lo laico, sin duda. Pero es el drama del límite, de la matemática, de lo inmanente como tales.

(1) EL ENCICLOPEDISMO EN ESPAÑA ("El libro del pueblo" Ciap, 1931). CULTURA E IDEAS DE LA ESPAÑA DEL XVIII ("Cuadernos de Cultura", Valencia).

Filosofía y religión cuando traducen concretamente la naturaleza del hombre, que sustenta lo finito en lo infinito, lo limitado en lo ilimitado, buscando un algo trascendente al mundo creado, terminan en un mismo sitio: la *causa primera* o Sumo Creador. Pues el hombre no tiene su vida: se encuentra bogando en ella.

Continúo: *estos doce grandes temas resumen*, en cierto modo, la naturaleza humana. Son todas sus reacciones posibles. Todos los modos con que se multiplica frente a una cosa que se le presenta como energía: el mundo, ella misma. Resuena en ellos todo lo que hay de eterno, de intemporal, en la Filosofía. Ratifican que las cuestiones filosóficas son independientes de la manera de concebirlas. Sirviéndose Heimsöeth de un criterio o método histórico concluye que la esencia del pensamiento dentro de su módulo histórico es, precisamente, anti-historia. Deshace el esquema tradicional acerca del Renacimiento del xv, revelando que durante el xiii se produce el primero y auténtico Renacimiento. Demuestra que nos encontramos más cerca de la Edad Media que de la antigüedad clásica. Y también, que en la lontananza de la fe, Dios es, al mismo tiempo que un temblor de alegría, una herida irrestañable.

Otra cosa. (Aquí termino). Este libro tiene justicia para España. Para el pensamiento español que, como he dicho en otras partes (1), descubre naturaleza religiosa más que no racional. Cita a Sabunde, Lulio, Suárez. Me produce contento, España, pienso, se ha visto apartada desde el xviii de la corriente filosófica europea. Precisamente a causa de su excepcionalidad para el racionalismo. Los valores ideológicos españoles pasan entonces a término secundario. Pues lo que importa es construir una concepción del mundo basada en la matemática. Se supone la fe una intencionalidad irracional. Una fuerza *oscura*, despreciada en el *siglo de las luces*. Bergson, Kierkegaard, Gogarter, etc... inclinan el pensamiento hacia el lado emocional. (Este es el lado español también). Definen al hombre como *conducta*. Ultimamente, la *fenomenología*, Scheler y Heidegger, de modo especial, dan entrada a lo irracional. El hombre de ahora tiene algo de neurótico. Por muchas causas. Sin embargo, en su actividad filosófica aparecen en primer plano la angustia y el espíritu de criatura. Lo que siempre le ha movido a filosofar. Excepto en el xviii y en 1850, fechas del materialismo, cansancio de la especulación.

F. CARMONA NENCLARES.

HANS DRIESCH: *Metafísica*. Trad. castellana per Moisès Sánchez Barrado. "Colección Labor".—Barcelona-Buenos Aires, 1930; 132 págs.

La popular col·lecció dels manuals "Labor" ha enriquit recentment la sèrie de les seves publicacions filosòfiques amb la versió castellana de la "Metafísica", de Hans Driesch. L'obra, ja coneguda, conté una exposició abreujada dels problemes metafísics tractats pel mateix autor en altres obres seves, especialment en "Teoria de la realitat", on desenrotlla i raona

el seu dualisme, amparant-se en punts de vista lògics, que ell resumeix en la anomenada "teoria de l'ordre".

La versió castellana del docte catedràtic de l'Institut de Burgos, revela una mà experta i competent, que ha topat, però, amb dificultats insuperables. Un idioma, com l'alemany, tant treballat pels usos filosòfics, no troba en molts casos correspondència adequada en altres idiomes que, com el castellà, han mancat modernament d'un conreu filosòfic ample i extens. També el català es debat en les mateixes limitacions, com sap tothom qui n'hagi fet la prova.

J. C.

T. CARRERES ARTAU: *Esbozo de una morfologia de la consciencia moral*, [Philosophia Perennis: Abhandlungen zur ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe, J. Geyser...]. Regensburg, J. Habbel, 1930. Fulletó 16 pàgs.

L'A, anomena morfologia de la consciència moral, l'estudi sistemàtic de les situacions ben definides de consciència dels diferents agents morals. N'estudia després els antecedents i la importància. La morfologia de la consciència moral, diu, completada amb la Tipologia moral o Etologia, imprimeix a la ètica un triple caràcter: universal realista i profundament humà. El psicòleg, diu, cal que sigui moralista, i el moralista psicòleg.

Es un estudi molt erudit i suggeridor. L'autor remarca amb molta justesa la importància d'aquest estudi pel coneixement dels caràcters, matèria sobre la qual ha de construir el moralista.

J. CARRERES ARTAU, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot*, [Philosophia Perennis: Abhandlungen 3. ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe J. Geyser...]. Regensburg, J. Habbel, 1930, Fulletó de 10 pàgs.

No és el primer treball el que ens ofereix el Dr. Carreres sobre l'escotisme; ens és coneguda la seva tesi doctoral.

L'A. fonamenta aquest sòlid article en les "*Quaestiones super universalibus Porphyrii*", obra autèntica del Dr. Marial.

Sentats breus preliminars sobre l'objecte, naturalesa i caràcter de la ciència lògica, enfoca la qüestió dels universals en la ment del Duns Scot amb tota l'objectivitat desitjable.

Una vegada més es fa palès que, estudiant la doctrina escotista sense prejudicis i no partint del principi que una doctrina és bona i veritable a mesura que s'acosta a la que nosaltres defensem, no es troba en el Doctor Subtil cap mena de realisme exagerat; Scot no fa més que subratllar més l'objectivitat dels conceptes universals.

L'A. ha sabut col·locar-se dins el mateix sistema i aquest és el seu mèrit.

F. SEVER DE MONTSONIS.

CRÒNICA



DE CASA

Estan enllestit-se les gestions preliminars per a la fundació d'un "Premi Criterion". Tindrà caràcter internacional, els seus temes bianuals seran proposats per membres del nostre Cercle d'Estudis, i amb el cartell de les condicions es donaran els noms del jurat, que constituïran elements representatius de CRITERION i del pensament filosòfic peninsular. Tot sembla indicar que aquesta nova iniciativa de la nostra revista obtindrà un èxit i una eficàcia excepcionals. Els nostres lectors en sabran aviat noves més concretes.

— Tema de moltes converses ha estat el llibre de Josep Pla: *El sistema filosòfic de Francesc Pujols*. Cal reconèixer, però, que Pujols preté resoldre els problemes filosòfics desconeixent-ne les dades més fonamentals. La metafísica, per exemple, que pot ésser acceptada o refutada, però no oblidada en un llibre d'aquesta naturalesa. Millorat un cent per cent d'estil, gràcies a la ploma del *cronista*, el to del *nou sistema* encara és molt i molt el to pujollesc, discordat i faceciós.

— Segueix donant mostres d'activitat el Seminari de Pedagogia de la Diputació de Barcelona. A primers d'abril serà represa la publicació del *Butlletí dels Mestres*, interrompuda per la Dictadura. Els professors Gaià, Martorell i Masó i Pamuella, i el nostre col·laborador Jeroni de Moragas, han donat cursos d'iniciació psicològica i pedagògica.

— També el Cercle pedagògic de la Universitat, dirigit per JOAQUIM XIRAU, actua intensament. Figures il·lustres del país vulgaritzen els coneixements psicològico-pedagògics.

— Ha sortit el llibre, tan esperat, del P. G. DAVID GARCIA: *Institutione metaphysicae*. En parlarem a la Secció Bibliogràfica. És un tractat de metafísica escolàstica, clara, ordenada i profunda.

DE FORA

IMPRESSIONS DEL SETE CONGRES DE FILOSOFIA

El setè Congrés de Filosofia es reuní a Oxford el primer de setembre, a les nou del vespre, i durà quatre dies. Prop de 500 congressistes hi acudiren. Malgrat aquesta nombrosa afuença, procedent dels països més diversos, l'ordre més perfecte hi regnà. Les sessions tingueren lloc als bells edificis moderns de l'EXAMINATION SCHOOL. Al matí, hom treballà en seccions: sota la presidència d'un mestre anglès, de tres a sis conferen-

ciants deseenrotllaren o resumien un tema, que era ensems repartit imprès, i que els presents discutien. Als vespres, sessió general. Professors de primera categoria presentaren els temes, i tots els congressistes podien intervenir en la discussió.

Evidentment, els grans filòsofs jutjaren inútil d'aportar, dins una comunicació limitada a vint minuts, idees noves. Es limitaren a resumir les exposades en llibres o articles. Hom preveia què dirien, abans d'iniciar-se el discurs. Els problemes de relació entre Ciència i Filosofia donaren to al Congrés. Mentre LLEÓ BRUNSCHMIEG i HANS DRIESCH sostenien que Filosofia és un pensament comú a tota la humanitat, RALPH PERSY, representant dels Estats Units, opinava que les escoles filosòfiques no s'entendrien mai, però que estaven lligades per una simpatia: la de l'esforç comú vers la veritat. Mentre la vella Europa exigeix la unitat de la reflexió, la jove raça nordamericana funda l'harmonia damunt un deportivisme noble i cordial.

En totes les sessions del Congrés, i a desgrat de l'exquisida correcció amb què es desenrotllaren, fou ben albiradora la influència del nacionalisme. Els professors francesos resolien les qüestions criteriòlogiques amb aquell relativisme que posa un gram d'ironia en tota afirmació. Els alemanys, veien en la filosofia una mena d'infantament metòdic i penós. Segons la "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", la comunicació de HANS DRIESCH sobre la Fenomenologia i la seva ambigüitat fou una de les millors. Fora d'aquesta i d'algunes, poques, més, tot el que hom deia era ben conegut.

Una nota simpàtica. Tots els filòsofs s'inclinen vers l'espiritualisme, si bé cap d'ells no gosava fer encara una professió de fe positiva. LUTOLAWSKI, impacientat per aquestes reserves, tingué un bell gest: declarà que ningú no havia abordat el vertader problema, és a dir, les relacions amb Déu, i renjà l'assemblea "perquè no s'atrevia a pronunciar el nom d'aquell del qual tots hauriem de parlar".

En conjunt, unes diades d'agradós record, d'intercanvi ideal, de coneixences eficaces. Però massa breus potser i mostrant a tothom el precaucionisme càndid i els horitzons estrets de moltes filosofies.

Fou convingut que el pròxim Congrés es reunirà a Praga, l'any 1934, sota la presidència de M. Mazaryk.

NOMENAMENTS

J. MEYER és cridat a la càtedra de teologia moral de l'Acadèmia de Ciències filosòfiques i teològiques de Paderlorn.

—J. BEHM és anomenat rector de la Universitat de Gottinga; E. LOHEMYER, de la de Breslau, i A. DEISSMANN, de la de Berlín.

OBITS

Ha mort C. A. BENNET i el conegudíssim professor de la *Yale Univer-*

sity, especialitzat en psicologia religiosa, autor de *A Philosophical Study of Mysticism* (1923) i de *At a Venture* (1924).

— El 31 de gener morí JOSEP MANSBACH, catedràtic eminent de Teologia moral i Filosofia del dret, de la Universitat de Münster. Són particularment preats els uns llibres sobre la moral catòlica, l'ètica de Sant Agustí, les màximes fonamentals de Sant Tomàs d'Aquino, els problemes bàsics de la vida cristiana, la provisió social de la dona... Un dels seus últims grans treballs fou el manual en tres volums *Religione, Cristianesimo e Chiesa*, amb la col·laboració del Rnd. ESSER i del P. BORKOWKI, S. J., que acoblen a un pensament profund, un elegant estil; a la rigidesa de principis, un bell sentit de la realitat actual. Fou un filòsof com al P. Miquel d'Esplugues li abelliria de veure'n molts: durant els anys 1919-20, en efecte, prengué part a les deliberacions de la Constituent de Weimar i col·laborà vàlidament a tornar acceptable per als catòlics la Carta constitucional avui vigent a Alemanya. Devia tenir ara uns setanta anys.

SOCIETATS, CONGRESSOS

El 17 de desembre es constituí a Milano, dins la Universitat catòlica del Sagrat Cor, una *Unió catòlica per les Ciències socials*, la qual tindrà com a finalitats *promoure i coordinar* estudis i recerques en el camp de les ciències socials per tal d'illustrar la doctrina catòlica i fer vistent la influència del Cristianisme en la civilització.

Està dirigida per un Comitè que consta de cinc membres, i constituïda per socis que el Comitè nomenarà. Per al primer bieni, hom elegí el Comitè següent: President, AGUSTÍ GEMELLI; Vice-president, A. MATO MASNVO; Consellers, MARCEL BOLDRINI i FRANCESC OLGATI; Secretari, ALBI UGGÉ.

La seva activitat immediata consistirà: 1º a publicar, dins la *Rivista internazionale di Scienze sociali e discipline ausiliare*, un Butlletí bibliogràfic contenint: l'indicació de totes les publicacions de ciència social, l'examen de les obres principals i una *Revista de revistes* amb resum dels articles més notables; 2º a fundar dues borses d'estudis (de 3.000 lires **cadascuna**) per a alumnes de la Universitat catòlica, ram polític, econòmic i social; i **dues més** (de 8.000 lires) per a perfeccionar estudis socials a l'estranger; 3º a iniciar **concursos** sobre temes importants.

— El 13 d'octubre es reuní a Atenes el *III Congrés d'Estudis bizantins*. Les comunicacions llegides foren d'interès altíssim, perquè demostraren que entre l'antigor clàssica i l'època medieval hi ha més aviat una evolució progressiva que un abisme. El pròxim Congrés tindrà lloc a Sofia.

— A Tolosa, acaba de crear-se una *Societat Sant Tomàs d'Aquino*. Agrupa els universitaris que desitjen conèixer i fer conèixer l'obra del gran filòsof cristià. Publica un butlletí compost de notes breus i subs-

tancials. Adreça: *Aux Beaux Livres*, 2, rue d'Alsace-Lorraine, Toulouse.

— Del 7 al 15 de setembre es reuní, part a Bolzano i part a Trento, el Congrés de la *Societat italiana pel progrés de les Ciències*. A remarcar la contribució del P. GEMELLI sobre la missió de la psicologia experimental en la educació física i del sentiment.

— Recordem que del 26 al 31 de maig es celebrarà, a Viena, el Congrés internacional de Psicologia religiosa. Adreça: KARK BETH, President, Zitlerhofergasse, 8, Viena, 7.

PREMIS I CONCURSOS

La Unió catòlica per les Ciències socials, de la qual expliquem la constitució a un altre indret d'aquesta mateixa crònica, anuncia dos concursos per al tema següent:

a) Desenrotllament del pensament social cristià, des de la institució de l'Església fins als Pares apostòlics, inclosos. Premis: 30.000 lires. Cal que l'estudi enfoqui les fonts, no a través de referències.

b) Influència de l'Encíclica "Rerum novarum" en el pensament i la vida social contemporània. Premi: 30.000 lires.

El plaç de recepció fineix el 31 de desembre de 1931. Adreça: Via S. Agnese, 2, Milano (108).

— L'Acadèmia francesa atorga el premi *Gegner* (5.000 francs) a M. GUEROUlt, Mestre de conferències a la Universitat de Strassburg. I el premi *Delbos* (2.000 francs), a P. ARCHAMBAULT, director dels *Cahiers de la Nouvelle Science*.

REVISTES, LLIBRES

Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique, serà enterament consagrada a la filosofia del Dret. Director: LE FUR. Apareixerà en quaderns autònoms, de nombre variable, amb un conjunt de 600 planes anuals. Editor: Sirey, 22, rue Loufflot, París.

— La col·lecció *Buddhica* publicarà anualment una *Bibliografia dels estudis budics*. Ha aparegut ja el volum de 1930. Editor: Geuthner, París.

— "El Collegium scriptorum d'Asis", integrat per caputxins de tota nacionalitat, ha començat de publicar la Revista: *Collectanea franciscana*, que estudiarà la història i el pensament franciscans en general, i dels caputxins en particular. Trimestralment, 145 grans planes per quadern. Preu: 35 lires. Adreça: Via S. Francesco, 23, Assisi (Perugia).

— En llengua anglesa, des d'octubre a desembre de 1930, han apare-

gut les següents obres filosòfiques, la majoria de les quals pertany als Estats Units:

Culture and progress: W. D. Wallis. Cultura i progrés. 515 p. Dls. 5.

Dilemma of the liberated, The: G. B. Munson. L'humanisme actual. 315 p. Dls. 3.

Early Greek philosophy: J. Burnet. La filosofia griega. 4.^a ed. 382 p. Dls. 8.

Emerson philosophy of expression, The: J. E. Southwick. La filosofia de l'expressió d'Emerson. 164 p. Dls. 3.

End of the world, The: G. P. Dennis. La fi del món. 170 p. Dls. 2'50.

Great philosophies of the world: C. E. M. Joad. Els grans sistemes filosòfics. 128 p. 80 ctvs.

Individualism old and new: J. Dewey. L'efecte de la civilització moderna en l'individu. Dls. 2.

Logic of discovery, The: R. D. Carmichael. La lògica del descobriment. 289 p. Dls. 2.

Mysterious universe, The: J. H. Jeans. Interpretació filosòfica de les descobertes científiques. 171 p. il. Dls. 2'25.

Our new ways of thinking: G. Boas. La mentalitat de l'home contemporani. 215 p. Dls. 2'50.

— A França apareixen darrerament: *Interpretation du monde moderne*, de M. SEMART (Flammarion, 12 francs); *Religion et Culture*, de JAUME MARITAIN (Desclée-De Brouwer, 1931, 7 francs); i *Temps, Espace et Relativité*, d'A. MELZ (Inst. Catòlic, París).

— Citem, entre les obres recents d'Alemanya, el *Lexicon der Paedagogik der Gegenwart*, enciclopèdia de veritable altura, dirigida per J. SPICLER, i editada per Kerder, i la segona part de *Metaphysik des Mittelalters*, d'A. DEMPT.

J. TUSQUETS.