

CRITERION

Revista Trimestral de Filosofia

Any IX

Octubre - Desembre, 1933

Fasc. 34

L'INTEL·LECTUALISME EN LA FILOSOFIA

VISIÓ ESQUEMÀTICA

¿Què són les idees, d'on provenen, com es formen? O bé, segons pregunta Porfiri: els gèneres i les espècies ¿són coses en si o són productes mentals? Les nostres representacions abstractes, universals, necessàries, immutables, ¿són reminiscències d'idees subsistents, de formes separades, d'una Idea-entitat que el nostre esperit contempla en els astres, com assegura Plató, el filòsof poeta, el gran idealista d'imaginació somniadora? ¿Són imatges, com pregunta Descartes, o no ho són? ¿Són formes que un geni maligne imprimeix en el nostre esperit? ¿Són formes innates o il·lusions de la nostra ànima, com sosté Kant?... O és que existeixen en les coses que estan fora de nosaltres? I si és així, ¿com percep el nostre enteniment les coses materials i singulars d'una fàsis immaterial i universal? ¿De quina manera es determina vers les coses contingents, i com forma els conceptes, no sols universals necessaris i primaris, sino també secundaris o derivats?

Que el nostre enteniment és fogar de conceptes universals, resulta notori per a tot aquell qui reflexioni sobre els seus propis actes intel·lectuals. Mentre el món real no ofereix als nostres sentits sinó éssers concrets, singulars i determinats, éssers individualitzats, el nostre esperit s'eleva a la contemplació de formes abstractes, indeterminades, universals; per exemple, tenim la idea d'home, no de tal home, o tal altre, no de Pere o de Pau, sinó de la naturalesa humana en si mateixa,

ço és, en tant que integrada pels atributs essencials d'animalitat i racionalitat. De més a més, l'universal és l'objecte propi del nostre enteniment, com ço que és particular, constitueix el dels nostres sentits. Es tracta, en substància, d'escatir si l'objecte de les idees universals és quelcom de real i objectiu, independent del subjecte que pensa, un ésser, en fi, distint de la idea que d'ell tenim.

La transcendència d'aquests problemes és evident; tots els sistemes filosòfics hi recolzen o en deriven. "De la solució més o menys encertada que s'hi doni, diu el P. Ceferí González depèn, en gran part, la solució d'altres problemes transcendents, així de l'ordre purament intel·lectual, com del religiós". (*Estudio sobre la Filosofía de Santo Tomás*, t. 1.º, capítulo 7.º, fr. 58). Ningú, diu Sant Agustí, no pot ésser savi si no té resolt, abans que tot altre, el problema de l'origen de les idees (*De diversis quaestionibus*, 83, p. 46, n. 1).

Antecedents històrics de l'Intellectualisme.

L'Intellectualisme, un dels sistemes arbitrats per a solucionar el problema de l'origen i valor de les nostres idees, arrenca d'Aristòtil, el legislador de l'esperit humà, el creador de la Lògica, com Euclides ho fou poc després de la Geometria, assenyalant les lleis a les quals cap intelligença no pot substraure's, com es veié obligat a reconèixer-ho Kant mateix: "La Lògica posseeix el caràcter d'una ciència exacta des de fa molt temps, ja que no s'ha vist en la necessitat de recular un sol pas des d'Aristòtil. Cal remarcar, a més, que no ha pogut fer fins ara un pas endavant, i sembla haver estat perfectament acabada i perfeccionada des del seu naixement". (*Critique de la Raison pure*, Trad. Tissot, Prég. de la 2ª éd., fr. 5).

Deixant de banda la lògica del seu mestre Plató, un realisme *exagerat*, puix dona realitat objectiva a les idees universals, que ell creu essències subsistents, Aristòtil la posa com a principi de l'intellectualisme o realisme moderat, que tots els nostres coneixements vénen de les sensacions. No hi ha res en l'enteniment, afegeix, que no hagi penetrat pels

sentits, i l'ànima, abans de rebre les sensacions, és com una taula llisa en la qual res no hi ha d'escrit, *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. L'ànima té dues facultats de pensar; els sentits que coneixen immediatament ço que és particular, els accidents de les coses sensibles, les qualitats concretes, i indirectament el subjecte substancial i l'enteniment que sota els accidents percep llur naturalesa o essència; per exemple "no veu Càllias, que és home, però veu l'home que hi ha en Càllias". Aqueixa essència de les coses sensibles no és cap generalitat separada de tota cosa: la substància de Càllias existeix fora de nosaltres; ço que no existeix és la universalitat, o sia el mode segons el qual la humanitat està representada en el nostre esperit. Tot coneixement, sensible o intel·lectual, exigeix el concurs d'un objecte i d'un subjecte, exercint el primer sobre el segon una influència determinant: Aqueix doble aspecte del coneixement, *acció* de l'objecte sobre la facultat i *reacció* d'aquesta, es realitza en nosaltres; és d'ordre psíquic. Demés de l'intel·lecte passiu que rep l'acció de l'exterior, hi ha la intel·ligència que abstrau, i s'anomena intel·lecte actiu.

Conreadors immediats de l'ideologia d'Aristòtil, foren pensadors tan il·lustres com Teofrast, Estrató, Aristó, Crisòtolari i Diodor; després, quan les obres d'Aristòtil foren traslladades a Roma, Andrònic de Rodes, Cratip, Alexandre d'Apodissia i altres; molts dels Sants Pares de l'Església, així de la grega com de la llatina, entre altres el mateix Sant Agustí. Els Comentaris sobre Aristòtil de Temisti Sirià, David l'Armeni, Simplicí, I. Filipon, foren com el punt de partida de la cultura aràbiga i prepararen de bell nou l'adveniment del peripatetisme a la dominació universal. (Cf. Rénan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 93). Entre els filòsofs aràbics es declararen partidaris de l'intel·lectualisme Alkendi, Alfarabi, Algazel, Avicenna i molts altres. Després, Alexandre d'Alés, Albert el Gran, Sant Bonaventura, Sant Tomàs, Scot i els altres escolàstics de l'Edat Mitjana aixecaren ben alta la senyera de l'intel·lectualisme enfront del nominalisme de Roscelín, del realisme exagerat de Guillem de Campells i del conceptualisme d'Abelard.

Albert el Gran, completant la teoria de l'intel·lectualisme

d'Aristòtil amb la de l'*exemplarisme*, emprada al platonisme, consignada ja per Sant Agustí i formulada per Sant Anselm, considera l'universal sota diferents punts de mira, i el divideix en universal *ante rem*, *in re* i *post rem*. Els universals *ante rem* són les idees divines, els tipus, els exemplars de les coses creades, i aquestes, semblances o imitacions, encara que llunyanes i analògiques de l'essència divina. Diguem-ho amb les seves mateixes paraules: "L'universal s'anomena *ante rem*, perquè tot es troba en l'enteniment de la primera causa com en la llum formatriu i primera, i que per consegüent aquesta causa és també la forma de tot ço que existeix. L'universal *in re* és aqueixa mateixa forma de la qual molts participen o en acte o bé en potència; i hom arrengrera aqueixa forma en el nombre dels universals, per la raó que en si és sempre comunicable. L'universal *post rem* és la forma abstracta de l'ésser, i és en aquest sentit que hom diu que l'experiència i la memòria serveixen per a constituir l'universal". (*Methaph. L. V.*, tract. VI, c. V).

Així fou com aquest *doctor universal* assenyalà una orientació vers les teories aristotèliques, moviment que portarà a felicitat el més gran dels seus deixebles, Sant Tomàs d'Aquino. Però a principis del segle XIV, degut a la influència malastruga del nominalisme i de l'escepticisme, s'inicià arreu del món la decadència de l'intellectualisme juntament amb el de l'escolàstica, que tanmateix a Espanya tingué representants il·lustres com Alfons de Madrigal (*El Tostado*), i a Catalunya, Joan Bassols, natural d'Olot, i en el segle XV lullistes eminents com Ramon Sabunde, que ensenyà a la Universitat de Tolosa, en fi Llobet, Deguí, Descós, i més tard (segle XVI) Vileta, canonge de Barcelona. A partir del Renaixement la història de l'intellectualisme es pot reduir: a) A un naufragi gairebé universal a través de quasi tots els grans noms de la filosofia moderna. b) A un ressorgir poderós a través de la renovació de l'Escolàstica i dels seus mètodes, neo-escolasticisme, la qual coincideix amb una creixent desorientació i marasme dels sistemes contraris un dia tan poderosos.

L'intellectualisme que en els nostres temps ha encarnat en el Neo-escolasticisme, tendeix, doncs, a ésser la filosofia de l'esde-

venidor, ja que, després d'haver substituït l'ontologisme, el tradicionalisme, el dualisme de Günther, l'espiritualisme de regust cartesià, sistemes avui del tot insuficients, és el que ara lluita enfront del neo-kantisme i del positivisme, que de comú acord escampen arreu una atmosfera de fenomenisme que asfixia la filosofia contemporània, reduint tota ciència i tota certesa dintre els límits del món fenomenal, objecte immediat de l'experiència: el positivisme no deixant prevaldre sinó els drets de l'experiència sensible, i el criticisme kantian invocat l'estructura de les nostres facultats cognoscitives, sostenen que els nostres coneixements no abasten sinó les apariències de les coses; més enllà, diuen, en el que pertoca a les mateixes coses, a ço que tenen d'absolut, l'existència de la qual cosa admeten cada dia més, no hi ha sinó fosc, que la llum de l'enteniment no pot esvair.

El positivisme defensat a Anglaterra pels partidaris de Spencer, Huxley, Tyndall, Lewis, Balfour; a Amèrica per Carus; a França, per Ribot i Durkheim; a Itàlia, per Ferrari i Morselli; per Laas i Richl a Alemanya; per Roberty a Rússia, etc., el qual, encara que menys groller i brutal que el materialisme, identificant ço que és *cognoscible* amb ço que és purament sensible, fa esforços inútils per reduir la idea general (l'universal) a una imatge col·lectiva, i acaba per rebutjar el caràcter general i abstracte dels conceptes del nostre esperit.

D'altra banda, cal reconèixer que Kant, malgrat haver estat oblidat durant trenta anys, pesa molt en els nostres dies en els destins de la filosofia. La seva influència és cabdal en el problema de la certesa i les seves doctrines s'infilten avui dia en totes les manifestacions de la filosofia alemanya. Compta en els rengles dels seus representants Otto Lievmann, von Hartmann, Paulsen, Remke, Ditley, Natorp, Eucken, els filòsofs de la immanència i els empiricriticistes.

A França el neocriticisme s'ha fet partidari de la segona Crítica del Filòsof de Koenigsberg i el veiem inaugurar un *voluntarisme* específic amb Secrétan, Lachelier, Boutroux, Fouillée, i fins amb Pau Janet, Bouillier i altres legataris de l'espiritualisme *sui generis* de Cousin, inclinar-se vers un monisme d'inspiració kantiana. No ha faltat tampoc un Bergson, el filòsof

de moda, les ensenyances del qual constitueixen una forma de *relativisme*, buscant amb tots els qui amb Kant i els positivistes, proclamen "la bancarrota de la ciència", en una *necessitat de voler*, la font de la nostra certesa; contra els quals l'intellectualisme de la Neo-escolàstica sosté que aquest voluntarisme és del tot insuficient per a bastir damunt de fonaments sòlids les ciències teòriques, morals i socials; examina amb detinguda reflexió ço que val aqueixa necessitat de viure i de voler, i reivindica per a la intelligència l'honrós paper d'àrbitre suprem de la certesa.

Després de ço que havem dit, no té res d'estrany que la Fisiopsicologia, o psicologia experimental, que aparegué a mitjans del segle XIX amb Fechner i Wundt, i que començà rebutjant tota mena de metafísica, en passar a França s'hagi orientat vers les tendències peripatètiques i l'espiritualisme moderat; perquè, examinades curosament i més a fons, s'ha vist que les qüestions de fisiopsicologia no podien ésser resoltes per l'eclecticisme i el positivisme. Es per això que eclèctics de nom com Rabier i Janet comencen a girar-se vers la filosofia aristotèlico-escolàstica, i que aquest moviment ha tingut ressò dintre les Universitats: filòsofs com Barthelémy Saint Hilaire i Ravaisson, tradueixen les obres de l'Estagirita o fan propaganda de la seva filosofia i de les seves conclusions més importants; altres, com Hauréau, Rousselot, Ch. Jourdain i Picavet, demostren tenir un gran interès per la història dels filòsofs escolàstics. Aquest moviment universitari, preguntem amb el mateix Barbedette, ¿acabarà per entrar de ple en el de la neo-escolàstica? Sí; la psicologia francesa contemporània que va des de Biran, passant per Ravaisson, a Th. F. Ribot, i que molt més que la psicologia alemanya i anglesa posseeix el vertader mètode, que és el de la reflexió i observació de la vida interior, per més que s'enriqueixi de fets i de nous detalls, és precis que es vegi completada per la metafísica dels escolàstics i vivificada per llur psicologia racional.

Un altre fet ens plau de constatar, i és que el *neo-realisme americà* es va aproximant de dia en dia cap a l'intellectualisme, aqueixa doctrina nova, de caire intellectualista, en oposició tant amb l'idealisme com amb el pragmatisme de William James i

de John Dewey, va prenent una actitud respectuosa per a les dades de la realitat en tots els diferents ordres amb la seva epistemologia francament objectivista.

Aqueixes i moltes altres tendències peripatètiques, de les quals podríem fer esment, ens semblen auguri feliç del redreçament de la mentalitat contemporània, i no és ja cosa temerària de creure que l'intellectualisme triomfarà abans de molt sobre tots els altres sistemes.

Breu exposició de l'Intellectualisme

L'abast, en la Filosofia, de la crisi del sistema del qual ens ocupem, apareixerà més i més fent-ne una exposició sintètica.

Per a l'encertada comprensió d'aquest problema, cal tenir en compte que entre els diferents conceptes universals els uns pertanyen al període directe del nostre coneixement, i altres al reflex; el primer, és fruit de l'abstracció, i ens representa la simple essència de la cosa, sense que l'enteniment retorni sobre la pròpia idea ni sobre l'objecte de la mateixa, com, per exemple, quan concep en Pere els elements constituents de la naturalesa de l'home, l'animalitat i la racionalitat; i en aquest cas forma l'universal directe o metafísic. En el segon cas, és fruit de la generalització, puix que, reflexionant sobre el concepte de l'essència ja abstracta, l'enteniment la compara amb els individus del mateix gènere o espècie i veu que és comú a tots ells formant així l'universal lògic o reflex; així dit, perquè neix de la reflexió aplicada al primitiu concepte de l'essència. Es segueix de tot això que el primer pot existir sense el segon, i no a la inversa; perquè primer és conèixer què cosa és la naturalesa rodona d'un cercle determinat —el cercle *a*— que percebre per reflexió que la seva rodonesa és comú a tots els cercles. Per on no ens sembla admissible l'afirmació de Bergson, que "per a generalitzar, és necessari abstraure; però, per a abstraure, s'ha de generalitzar". (*Matière et Mémoire*, pàg. 170 i seg.)

Segons això, es veu que aquest sistema està d'acord amb el conceptualisme en afirmar que l'universal reflex és un ésser de raó, *ens rationis*, en quant existeix d'un mode formal en l'ente-

niment, però es distingeix en el fet que, de més a més, vol que tingui fonament (*cum fundamento*) en les coses individuals, ja que l'enteniment el forma, com havem dit, sobre el directe, que ve a ésser com el seu fonament, i aquest (el directe) existeix en les coses singulars, encara que no de la mateixa manera que en l'enteniment; perquè l'essència (que és el seu contingut), en els individus és quelcom de concret, mentre que en l'enteniment és una cosa abstracta, i la noció concreta és molt diferent de la noció abstracta: la primera expressa una forma en un subjecte determinat, i per això abans de tota operació de part de l'enteniment, podem dir amb tota veritat: Joan, és home; ço que no podríem afirmar, si Joan no tingués en si mateix tot allò que constitueix l'home, és a dir, les dues notes essencials d'animal racional, encara que unides amb les propietats individuals que distingeixen Joan dels altres homes; però la noció abstracta importa una forma sense subjecte, deslligada de tota propietat individuante i accidental.

Tot el que acabem d'exposar pot esclarir-se amb l'exemple següent: 1^a La *humanitat*, en quant la considerem en aquest o en aquell home, per exemple, en Pere, no designa més que l'essència d'aquest home (Pere) unida amb les seves propietats accidentals (és l'universal *in re*, o si també es vol, *físic*, *ontològic*, etc.); la mateixa *humanitat*, en quant la concep l'enteniment, expressa d'una manera absoluta l'essència de l'home separada de tota propietat individual, i constitueix l'universal *directe* o *metafísic*; en tercer lloc, quan el mateix enteniment contempla aquella mateixa essència comuna a tots els homes, és un ésser de la mateixa raó *ens ipsius rationis*, el qual en últim terme té, doncs, el seu origen i fonament en els homes singulars, Pere, Pau, etc.; de la pròpia manera que les branques d'un arbre depenen immediatament del tronc i últimament de les arrels, fa que per mitjà del tronc xuclen d'aquelles la saba que els dona la vida. (Cf. Bourquard, *Doctrine de la Connaissance d'après Saint Thomas d'Aquin*, pàg. 185).

D'aquí es segueix que l'objecte propi del nostre enteniment és la naturalesa existent en la matèria corporal, com ho prova el fet que l'home comença sempre per esbrinar la naturalesa de les coses que percep immediatament pels sentits; i ho con-

firma la tendència d'ell vers els fantasmes, i també la relació que amb les coses sensibles tenen totes les nostres idees, de les quals les primàries (*universal metafísic*) són simples abstraccions de les essències materials, i les secundàries o reflexes (*universal lògic*), derivacions de les primàries.

Això no vol dir que no pugui conèixer també les coses immaterials les quals estan compreses dintre de l'objecte improp, inadequat i extensiu, en el qual tenen cabuda tota mena d'éssers, tant reals com possibles; perquè, segons ens ensenya l'experiència, nosaltres coneixem moltes altres coses, és a dir, tot ço que per inducció o deducció inferim d'aquelles que són objecte propi i proporcionat; així de ço que és contingent ens elevem a ço que és necessari; de ço que és finit a l'infinit, de les criatures al Creador, i d'aquesta manera coneixem l'ànima per les seves potències, aquestes pels seus actes, i aquests pels seus objectes, en contra del que sosté l'agnosticisme.

A més; encara que l'enteniment no conegui d'una manera directa sinó l'universal, així i tot, *indirectament* i com per un acte reflex, pot conèixer les coses singulars, ja que, com havem dit, l'enteniment poa l'universal en les coses singulars; doncs no pot menys de conèixer indirectament i *per accidens*, ço que és individu o singular. Així, per exemple: amb l'ajut dels sentits percebem en els individus les qualitats sensibles, com són els colors; ara bé, l'enteniment, fent abstracció de tota propietat individual, es queda amb la sola noció de color, i per a més claredat, posem-hi la blancor en abstracte, ja que l'universal, com havem dit, té el seu fonament en les coses singulars; però després i indirectament i *per accidens*, pot retornar a la cosa singular, i així podem emetre aquest judici: Josep, és blanc; ço que fa que en aquest sistema quedi eliminada també tota mena de fenomenisme.

Teoria intellectualista del coneixement

Segons l'intellectualisme, el nostre coneixement que percep ço que és real fora de nosaltres, és de dues classes: d'ordre sensible i d'ordre intel·lectual, perquè l'home no coneix solament les coses concretes i sensibles, mitjançant els sentits (tal

alzina, Pau, Jordi, etc.); sinó també ço que és abstracte, universal, per mitjà de la intelligència (l'alzina, l'arbre, l'home).

Totes les nostres idees abstractes són d'origen sensible, i es pot assegurar, amb Aristòtil i Sant Tomàs, que no hi ha res en l'enteniment que d'un mode directe o indirecte no hagi entrat pels sentits.

Encara que l'enteniment de cada home és un i indivís, com que té una doble virtut, cosa fàcilment explicable per raó de la immaterialitat de l'ànima, cal reconèixer en ell una doble virtualitat; l'*intellecte actiu*, que és la força d'abstracció, gràcies a la qual un objecte concret i sensible pot originar una representació, el contingut de la qual sia deslligat de l'estat individual que afecta la realitat existent i aqueix caràcter de la idea, es diu la seva *no materialitat*; i l'*intellecte passiu*, és a dir una força, o propietat receptiva de les espècies intel·ligibles que ha format i li presenta l'intellecte actiu (*species impressa*), per les quals és determinat i mogut a aprendre i conèixer, i realitza la intel·lecció pròpiament dita que té per terme la producció de l'espècie *expressa*, coneguda amb el nom de verb mental, així dit en contraposició al verb o paraula oral, amb la qual ens comuniquem amb els nostres semblants, perquè amb ell l'enteniment es parla a si mateix.

Aquests són els mitjans pels quals la veritat se'n fa clara i nua, i no les *formes* sense matèria de Plató (subsistents), ni la llum divina en el sentit d'imparticipada dels ontologistes, ni la raó impersonal d'Averroes, ni la raó pura d'alguns espiritualistes.

Després d'aquestes dades, ja podem entrar més de ple i a peu ferm en l'exposició de la teoria de la coneixença, sacrificant a desgrat nostre, per manca de temps, altres observacions molt escaients sobre aquesta matèria.

Procés de la sensació

Segons el principi fonamental de l'intellectualisme, no hi ha res en l'enteniment que no hagi entrat pels sentits: resulta que les sensacions són la base de la intel·lecció, i efectivament, de les sensacions, resulten els fantasmes per mitjà dels quals l'en-

teniment pot formar les idees. ¿Com es verifica, doncs, aqueixa sensació?

Els objectes materials obren per contacte en els òrgans dels nostres sentits de tal manera, que si manca algun d'aquests òrgans, per exemple l'ull, la percepció es fa impossible. Aqueixes accions de les qualitats materials, de resistència, llum, so, olor, etc., s'imprimeixen en l'òrgan animat d'una manera passiva (*receptive*), la qual *passió* és del tot semblant a l'*acció* correlativa, perquè l'*acció* i la *passió* són un mateix moviment considerat en doble respecte, i a la inversa, dos termes d'un mateix moviment, la mateixa acció en el primer terme com a produïda (*terme a quo*), en el segon (*ad quem*) com a rebuda, sense haver-hi entre les dues altra distinció que la que concebem entre la carretera de Madrid a Barcelona, i de Barcelona a Madrid, ço és purament modal. Per això es diu semblança o *species impressa*, la que no és sinó una immutació o alteració passiva del sentit produïda per la mateixa acció de l'objecte extern: així ens ho testifica en primer lloc l'experiència externa, ja que tots els físics admeten que la imatge de la cosa es pinta en la retina, el so es repeteix dintre l'orella, i així dels altres sentits, els respectius òrgans dels quals estan disposats per a repetir els fenòmens externs.

En segon lloc, l'experiència interna, principalment en els fenòmens coneguts vulgarment amb el nom de les *imatges consecutives*. A més, així com un cos lluminós es pinta o retrata en un mirall o bé en la cambra fotogràfica, i aquestes imatges serien percebudes si aquells instruments fossin animats i conscients; així també els objectes externs actuen en els sentits imprimint-hi la seva semblança (*species impressa*).

Una vegada rebuda, el sentit que fins ara havia estat del tot pacient, entra en activitat: així com la lleugera fricció provoca l'explosió de certes matèries, així mateix la potència sensitiva, que és activa (contra l'ocasionalisme de Malebranche) reacciona de dues maneres; de primer antuvi percep immediatament la qualitat *in actu*, o sia, l'acció corporal de l'objecte pel qual és excitada (*patitur*); perquè, com diu l'adagi, l'acció de l'agent és en el pacient; en segon terme, el sentit reaccionant sobre l'espècie o semblança *impressa* exprem

la seva imatge i forma així l'espècie expressa, per mitjà de la fantasia, en la qual i per la qual és conservada en substitució de l'objecte absent, i aquesta és una semblança de l'objecte extern, que el sentit intern reproduïx en si mateix d'una faïso immanent, com ens ho assabenta el testimoni de la consciència; perquè una volta verificada la sensació externa, les imatges són conservades i reviu en la fantasia; encara més, apar que sien projectades fora per intermedi del sentit extern, principalment en els estats d'allucinació; les quals, per cert, no poden ésser confoses amb les espècies impresses dels sentits externs, ja que obeeixen a altres lleis fisiològiques, com han demostrat els savis. En conseqüència, han de tenir el seu origen en el sentit actuat per les espècies expressives. (Cf. Farges, *L'Objectivité*, pàgs. 219-233. *Théorie fond. double jeu des organes*, pàgina 378).

Que les coses externes són la causa de les nostres sensacions, ho confirma un cop més el fet que, en bona lògica, entre la causa i l'efecte deu haver-hi sempre la deguda proporció: puix que si la sensació de calor és un efecte, o sia, una *passió* material, com ho dicta l'experiència, és necessari que la causa o l'*acció* que la produeix sia també material, rebutjant així tota causa espiritual, com vol Fichte, que li assenyala com a causa única l'ànima sola, o el mateix Déu, segons pretén Berkeley; perquè en el primer cas l'ànima produiria les sensacions d'una manera lliure o necessària; però ambdós membres de la disjuntiva són falsos, ja que nosaltres percebem moltes coses, com són els crims més horrorosos, malgrat no voler-ho, *invita voluntate*, i en canvi voldríem percebre moltes coses que no podem ni veure ni tocar. Ni tampoc el segon cas, perquè jamai la nostra imaginació no reproduïx ço que de cap manera no han abastat els nostres sentits, com s'esdevé en un cec de naixença respecte dels colors, i en un sord en ço que pertoca a les notes musicals.

Ni sols per Déu, com diu Berkeley, perquè no està conforme amb la seva saviesa, puix seria cosa inútil produir en nosaltres sensacions, si no corresponen a coses materials realment existents; ni a la seva veracitat, perquè ens enganyaria amb aitals sensacions, ja que nosaltres creiem i estem del tot convençuts que són efecte dels objectes externs i no d'un agent estrany a

ells, puix que atribuïm amb tota seguretat la calor al foc i pensem que el foc és calent.

L'objecte, doncs, que hom directament percep en la sensació, és l'acció física dels agents corporals, i com que una acció no és més que l'expressió de l'agent, puix que, segons l'adagi, "hom obra tal com és", aquella ens revela la presència, i fins indirectament, la naturalesa d'aquest agent.

Així, per exemple, si l'acció resistent, extensiva i figurada d'una cosa de relleu és en la meua mà que la palpa, no tinc cap necessitat d'eixir de mi per recollir aquesta acció, puix que en mi mateix i, tenint així en mi la intuïció d'una acció estranya, la projecto tot seguit fora de mi, com per retornar-la al seu lloc, en la mateixa direcció d'on la sento venir, i restituir-la a l'agent del qual brolla i que me l'envia; moviment ben natural, mentre que l'*exteriorització* o *alienació* dels estats de consciència seria un contrasentit.

Essent així que les sensacions representen les qualitats sensibles de les coses o objectes externs, singulars i individus, com són l'extensió, la resistència, la figura, el color, i les altres propietats sensibles dels cossos, que són l'objecte propi directe, *per se*, dels sentits, resulta que el coneixement sensual té la intuïció immediata d'aquells accidents; però com que aquests accidents formen un tot amb la substància o cosa que els posseeix, indirectament i en últim terme ens fa conèixer també el sensible *per accidens* que no és altre que la substància; i així, de la presència de la blancor i de la dolçor, que són accidents, venim al coneixement immediat del sucre, que és una substància, de la mateixa manera que per la llei de l'associació d'imatges, de la imatge d'efecte a la de causa, com de la percepció del fum a la del foc, de la del pare a la del fill, com de la veu de Joan a la del mateix Joan, sense que sia necessari de recórrer a cap mena de raciocini com vol Descartes, la base del qual seria la veracitat de Déu; ni a l'instint cec de Reid, ni al testimoni de la Sagrada Escripura, com pretén Malebranche, rebutjant tota classe d'*illacionisme*. (Cf. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, VIII^e leçon).

Amb això les més altes especulacions de la raó tenen una base real i objectiva, unes dades rebudes en els nostres sentits

i experimentades per nosaltres mateixos. Les nostres categories, o nocions abstractes, seran les impressions (*empreintes*) ideals que rebem de les coses, i no les formes mentals innates que nosaltres els apliquem, contra el conceptualisme i l'idealisme; en una paraula: en contra de totes les manifestacions subjectivistes de l'inneisme, error subtil que de Descartes ençà ha viciat en llurs mateixes deus la filosofia moderna i contemporània; el qual admet, com una dada indiscutible, com un postulat fora de tota controvèrsia, però gratuït i avui desmentit pels fets, "que la consciència humana no té altra intuïció immediata que la del *jo* i de les afeccions del *jo*, mai del *no jo*, o sia del món exterior —si és que sia possible— sinó per un acte de fe instintiva i cega, o per mitjà d'un raonament, l'abast objectiu del qual és dels més discutibles; doctrina que així i tot serà acceptada com si fos evident per Berkeley, Kant i per tots els partidaris de l'agnosticisme, acabant pel nihilisme de les matemàtiques i de les ciències naturals.

DR. JOAN CORTS PEYRET.

Professor de filosofia al Seminari d'Urgell

(*Seguirà*).

LES DUES DEUS DE LA MORAL I DE LA RELIGIÓ SEGONS BERGSON (*)

La mentalitat de Bergson no és ni de bon tros d'aquelles mentalitats tancades que no saben adaptar-se a través del temps i de les seves obres a noves directives i apreciacions. Des de que publicà la primera edició de la seva obra: *L'Evolution Créatrice* (1) fins a l'hora present, Bergson ha vingut superant-se i sublimant-se (potser per fidelitat al seu sistema d'evolució creadora), fins i tant de donar-nos en aquesta obra darrera: *Les deux sources de la Morale et de la Religion* una síntesi quasi acabada del seu sistema de raonament.

Pensador profund, ha intentat de resumir en ell sol el contingut de tota la filosofia moderna. Fent els possibles de superar-los a tots, ha seguit les petjades de Berkeley, del kantisme, el psicologisme de William James i l'intuicionisme sistemàtic. Adversari de Kant, des del seu punt de mira equivocat, no assoleix, però, evadir-ne la seva influència, ni del tot escapar al seu idealisme. Anomena la seva síntesi filosòfica apel·lació al sentit comú, que més bé diríem apel·lació a la bona voluntat, tota vegada que no supera els formulismes moderns que el destorben.

La seva posició és en gran part nominalista. Els conceptes no responen a la realitat objectiva, formulismes d'idees, símbols i aparences que cap relació no tenen amb la realitat de les coses, etern *morcelage* d'una realitat indivisible, persistent, a l'ensem que fluent, vivent i constantment progressiva.

No ens seria difícil d'assenyalar, al mateix dintell de la filosofia, tres grans síntesis filosòfiques a l'entorn de les quals

(*) Aquesta glosa al darrer llibre de Bergson, és feta en vistes a donar una síntesi de les moltes controvèrsies que suscità.

(1) *L'Evolution Créatrice* (1907); *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); *Matière et mémoire* 1896, *Le rire*, *Durée et simultanéité*, *L'énergie Spirituelle*, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. París, Félix Alcan, 1932.

han girat les orientacions diverses de tot el món. Les grans síntesis filosòfiques les dividíem en la filosofia de l'ésser en acte, la del *fieri* o de l'ésser en potència, i la de la potència-acte. La filosofia de l'ésser en acte ve representada en l'antiga escola eleàtica per Parmènides. Vertader metafísic de la filosofia grega, del concepte de l'ésser en acte n'inferí la impossibilitat del *fieri* o de les mutacions. Tot ésser es diferencia d'un altre ésser, diu ell, per l'ésser o pel no ésser. No pel no-ésser, que no dóna distinció. Tampoc no, però, per l'ésser, perquè l'ésser no distingeix l'ésser. No existeixen, doncs, les mutacions sinó en aparença.

Deixeble aprofitat de Parmènides fou Zenó que, lògicament, de la doctrina del seu mestre, inferí la impossibilitat de la multiplicitat i com a conseqüència la impossibilitat del moviment. El sentit comú de Diògenes s'oposà als arguments de Zenó contra el moviment *non argumentando, sed deambulando*, però la força de la dialèctica de Zenó i les bases de la seva metafísica no són tan rudimentàries que no hagin preocupat els filòsofs que el seguiren, i les seves antinòmies han quedat entravessades i com a dificultats insolubles en molts dels filòsofs de l'edat moderna, com són Hegel, Herbart, Bayle, Espinoza, Leibnitz i molts d'altres.

Contra la posició eleàtica de l'ésser totalment en acte, lluità Heràclit (500 anys a. C.), defensant l'ésser en potència. Si per a Parmènides tot estava fet, per a Heràclit res no hi ha fet: Tot és *in fieri*. Totes les coses estan en perpetu flux, en mutació continuada, sense que res no pugui aturar-se ni tenir estabilitat. Es impossible, deia ell, tocar amb el dit dues vegades la mateixa aigua d'un riu: a la segona vegada l'aigua és ja riu avall sense que torni a repetir-se. Deixeble aprofitat d'Heràclit fou el que no volia parlar ni dir cap cosa perquè en tota proposició o judici, en dir ara, ja era passat. D'on mai no era possible dir la veritat de cap cosa perquè en dir *és*, ja pròpiament *no era*.

La filosofia d'Heràclit la ressuscità Hume, i aquesta constitueix l'essència i els accidents de la filosofia bergsoniana.

Per a Bergson, com per a Heràclit, les antinòmies i dicotomies de Zenó no ofereixen dificultat. Si res no és en acte i tot en potència, es resol la dificultat del múltiple, la seva suposada

divisió a l'infinit que feia el moviment impossible i totes les dificultats que per l'ésser en acte es puguin presentar. Si tot és en potència, tot és *fieri* o *devenir*, el moviment és essencial a les coses i la mutació necessària. L'essència de les coses és la seva mutabilitat, el *devenir* persistent sense arribar mai a terme. L'ésser en acte no és sinó parcellació arbitrària d'una realitat fluent i continuada. Els conceptes abstracts són només sinó raons nominals que escapen a l'*élan vital*, a l'*évolution créatrice* que empeny totes les coses.

Des del seu punt de mira, Bergson dona solució a les antinòmies de Zenó, com també en donarà a les de Kant i a les de la relativitat d'Einstein. Per a Bergson, l'un i el múltiple es redueixen a un nominalisme o *morcelage* aparent de la ment. Igual dirà del finit i de l'infinit, del contingent i del necessari, del temps i de l'eternitat. La relativitat d'Einstein presenta dificultat perquè ha equivocat el punt de mira. Totes les coses, per a Bergson, tenen un doble punt d'observació: el de l'espectador i el de l'actor. Perquè Einstein, com abans Kant i Zenó, es collocaren al punt de vista de l'observador, és per això que des dels seus trens de velocitats vertiginoses han atribuït o traspassat els fenòmens que observaren en el paisatge, al terreny de l'acció i de la realitat i d'ací les seves antinòmies. El punt de mira, però, de l'actor és divers. L'actor es troba en la necessitat de moure's: *il faut marcher*, a malgrat de totes les parcellacions mentals de la ment, de totes les conceptualitzacions equivocades d'una filosofia abstracta.

La filosofia de Bergson és, doncs, un nominalisme estàtic, a l'ensem que un realisme dinàmic. Nominalisme dels conceptes, dels judicis i del raonaments que no responen a la realitat objectiva, i realisme del *fieri*, del *devenir*, del vitalisme, sense que mai no pugui arribar-se a una limitació o definició concretada, tota vegada que per a ell, com per a Espinosa: *Omnis determinatio negatio est*.

La posició de Bergson és francament anti-intellectualista; blasma la utilitat que pugui tenir l'*abstracció*, com a fórmula morta i buida de realitat objectiva i anuncia el triomf de l'intuicionisme sistemàtic, única força que pot posar-nos en contacte amb la natura vivent, la realitat persistent.

Tres hem dit que podien ésser les grans síntesis a les quals tota filosofia pot reduir-se: la síntesi filosòfica de l'ésser en acte, la de l'ésser en potència i la de la potència i acte. Parmènides, seguí la primera síntesi; Heràclit, i, com hem vist, Bergson, seguí la segona. La tercera síntesi filosòfica, la de la potència i l'acte, és la gran síntesi d'Aristòtil, la del tomisme pur, que en tota realitat existent troba la composició de dos coprincipis, la potència i l'acte; potència real i acte real de conformitat al qual és possible l'u i el múltiple, la generació i la corrupció, la mutació i el moviment dintre la permanència relativa i específica dels éssers.

En exposar la teoria de Bergson no creiem oportú de fer l'elogi de la filosofia tomista. Assenyalem únicament la seva existència per apreciar el contrast, i un punt de mira on situar-nos per veure la lògica de les conclusions de Bergson donat el punt de partença de les seves premisses.

Res d'acte per a la filosofia d'Heràclit, i per tant, de Bergson; tot és un constant *fieri* o una *via ad esse*. La realitat, però, i el sentit comú denunciïen l'existència del múltiple actual sense ésser un infinit en acte. De no comprendre la tesi aristotèlico-tomista deriva aquesta falsa posició de Bergson, el seu nominalisme.

S'han fet temptatives per a conciliar el realisme de Sant Tomàs amb el de Bergson, però, tota temptativa serà debades, perquè el punt de partida és divers, encara que bé poden arribar a un terme comú, a unes conclusions similars, sempre malament, però inferides i deduïdes d'una diversitat de sistemes.

* * *

Després de l'*Evolution Créatrice*, el llibre de Bergson que més enrenou ha mogut en el món de les idees és el que publicà l'any passat i que és l'objecte primordial d'aquestes línies. El titula *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, i tot ell és una inferència de les seves teories nominalistes i semi-realistes fins ací exposades.

Aquesta obra és, per a la filosofia bergsoniana, un vertader tractat de moral i de religió. Assenyala dues deus i dues, necessàriament, havien d'ésser les vies que calia inferir del seu

nominalisme fins ací explicat. Dues deus que generen la moral, estàtica l'una, i l'altra dinàmica; una de closa i altra d'oberta, la moral de l'habitud i la moral de la vitalitat màxima. La moral closa, estàtica i habitual és la moral dels conceptes, de l'intel·lecte, la raonada, parcel·lació de la raó abstractiva que per res no respon a la realitat vivent, a la moral de les grans intuïcions de l'esperit. La moral vivent, oberta, dinàmica i espiritual és la que els vertaders educadors procuren d'inculcar als seus deixebles: no solament conèixer l'esquema d'uns preceptes i d'unes lleis (nocions nominals), sinó la pràctica de la vida moral, l'exercici dinàmic, el vitalisme i l'assimilació de ço que en diem moralitat (2).

De poca cosa serveix posseir un catàleg de preceptes i de lleis. El que és més interessant i ço que fa l'home és l'exercici de la virtut i de la moralitat. El coneixement abstracte no és que sigui del tot inútil, però de res no serviria si aquest no anés acompanyat de les bones obres.

El fonament de l'obligació moral no és, com vol Kant, un imperatiu categòric de la raó humana. Ell, de si, no és suficient per obligar d'una manera absoluta, tal com exigeix la moral de l'esperit. Quan diem: cal, perquè cal no és la raó pura la que obliga; aquest imperatiu categòric de la raó pot ésser bona norma de la moral estàtica, però jamai no ho serà per la dinàmica en el seu sentit més transcendent. Ella es veu obligada per una raó superior i absoluta, impuls de l'*élan vital*, que en el seu tractat de *L'Evolution Créatrice* ha anomenat Déu.

El tractat de moral el conclou fent l'apologia de la moral evangèlica, vertader tipus de moral dinàmica portada a la plenitud per Jesucrist. La moral jueva és pròpiament la moral estàtica: la dels formulismes, ritualismes a la qual es contraposa el vitalisme i espiritualisme del Crist. En el Sermó de la Muntanya, el Crist ens farà veure aquesta oposició i diferència quan dirà: "Heu sentit dir als antics... però, jo us dic". No és que la moral jueva sigui del tot inútil, ni que en algunes persones

(2) "De cette double origine de la morale les éducateurs n'ont peut-être pas tous la vision complète, mais ils en aperçoivent quelque chose dès qu'ils veulent réellement inculquer la morale à leurs élèves, et non pas seulement leur en parler". (*Deux sources...*, p. 98).

no hagi encarnat qualque cosa de vitalisme, però és tan gran el dinamisme i la superació de la moral del Crist, que fa l'efecte de la llum entre tenebres, del que produeixen nostres petits llumins en la plenitud d'una llum radiant d'un sol a ple migdia (3).

El que diu de la moral, ho dirà també de la religió. Existeixen dues religions, una d'estàtica i una altra de dinàmica. L'estàtica, que és la religió dels formulismes, del rubricisme, de les cerimònies, del dogmatisme, i l'altra dinàmica, que és la religió de l'esperit, de l'activitat mística, de l'èxtasi i de la contemplació que ens eleva a regions infinites. És l'emoció creadora, vida i espiritualitat misteriosa que ens emplena d'una joia exuberant i infinita (4). La religió estàtica té el seu Déu conceptual, a la investigació del qual no pot arribar la filosofia. Des del seu punt de partença berkeleyà (que no podem saber res que no sigui controlat per una experiència real o possible), solament per vies de mística ens és donat de conèixer i de posseir Déu. "Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une façon générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné, dans une expérience réelle ou possible" (5).

Els místics, en les seves elevacions i èxtasis, tenen una experiència real i positiva de Déu i en contraposició a les vies del tomisme, d'ordre conceptual i apriorístic, la via mística és

(3) "La morale de l'Evangile est essentiellement celle de l'âme ouverte: ...l'intention de ces maximes, est d'induire un état d'âme. ...Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne: "On vous a dit que... Et moi je vous dis que..." D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès". (Id., id., p. 57).

(4) "Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe au revirement qu'elle subit: Dieu est là, et elle est en lui. Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent; c'est une illumination... l'union avec Dieu a beau être étroite, elle ne serait définitive que si elle était totale. Plus de distance... Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé: Dieu est présent et la joie est sans bornes". (Id., id., p. 246).

(5) *Les sources...*, p. 257.

una vertadera via per provar l'existència i la natura de Déu. Per Bergson, Déu *existeix*, existeix com *acció*, és *lliure*, *creador* i en la seva essència metafísica Déu és *Amor* (6). L'única via vàlida d'investigació és la mística (7).

Els místics no són persones anormals, si més no els místics veritables. Ells són vidents que ultrapassen les abstraccions buides de sentit de la intel·ligència i projecten la seva intuïció elevadíssima a les regions de l'infinit. Si els místics fossin anormals, convindria incorporar en els quadros de l'anormalitat tots els genis (8).

(6) "Dieu est amour, et il est objet d'amour: tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexplicable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu: c'est Dieu lui-même". (Id., id., p. 270).

(7) "Le Dieu d'Aristote... il ne ressemble guère davantage au Dieu de la Bible, de l'Evangile... la conception aristotélicienne de la divinité, elle nous paraît soulever une double question: 1º pourquoi Aristote a-t-il posé comme premier principe un Moteur immobile, Pensé qui se pense elle-même, enfermée en elle-même, et qui n'agit que par l'attrait de sa perfection; 2º pourquoi, ayant posé ce principe, l'a-t-il appelé Dieu?..." (Id., id., p. 258, 260). Bergson no ha entès el Déu d'Aristòtil, com tampoc no entendria el de Sant Tomàs, perquè els dos postulats del *Motor immobilis* i de la Pensa subsistent gita per Aristòtil *ὁ ἡρεως ὁ ἡρεiv* suposen ambdós postulats la comprensió integral de les dues teories fonamentals de la potència i l'acte; de l'essència i l'ésser. Déu és vertader motor immòbil perquè és Acte puríssim i tot el que no és Déu *et movet et movetur*. Déu és la Pensa subsistent o intel·lecció subsistent de si mateix perquè és Acte puríssim, la seva essència és ésser o subsistir i per al tomisme (com per a l'aristotelisme) tota forma que es posseeix a si mateixa, o tota forma separada de la matèria o de la potència és o intel·ligible o intel·lectual. Déu, que és el més separat de la matèria i de la potencialitat, és la Intel·lecció per essència i la màxima intel·ligibilitat. L'atribut més gran de Déu, la màxima perfecció del seu ésser és la intel·lecció subsistent de si mateix. (Conf. ARISTÒTIL in XII *Metaph.*, c. 9).

(8) "Un important ouvrage a paru récemment sur l'extase envisagée comme une manifestation psychasténique. (PIERRE JANET, *De l'angoisse à l'extase*). Mais il y a des états morbides qui sont des imitations d'états sains: ceux-ci n'en sont pas moins sains, et les autres morbides. Un fou se croira empereur; à ses gestes, à ses paroles et à ses actes il donnera une allure systématiquement napoléonienne, et ce sera justement sa folie: en rejaillira-t-il quelque chose sur Napoléon? On pourra aussi bien parodier le mysticisme, et il y aura une folie mystique: suivra-t-il de là que le mysticisme soit folie? Toutefois il est incontestable qu'extases, visions, ravissements son des états anormaux, et qu'il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide. Telle a d'ailleurs été l'opinion des grands mystiques eux-mêmes. Ils ont été les premiers à mettre leurs disciples en garde contre des visions qui pouvaient être purement hallucinatoires... Il ne faut pas s'étonner si des troubles nerveux accompagnent

Per assolir la contemplació mística se'ns presenten dos camins: el de l'acció conjunta i el de la contemplació dels selectes (9). Per la vida activa hom intenta de superar-se a sí mateix, esmerçant-se a tota mena d'activitats, però d'acord amb el principi: *pluribus intentus minus est ad singula sensus*, la facultat espiritual es sent minvada per l'activitat desplegada en la vida de la matèria i difícilment s'arriba a l'emoció mística pròpiament dita. La via veritable per a assolir la contemplació mística és la dels anacoretes i cenobites cristians. Dedicant-se a la vida material en el repòs del claustre i la vida solitària, l'esperit pot elevar-se a les etèries regions de l'infinit. Digui-ho, sinó, la potència mística d'un Sant Pau, d'una Santa Teresa de Jesús, Sant Francesc d'Assís, Santa Caterina de Siena i altres. Ells són, entre totes les religions i creences, els que han arribat en similar emoció a una elevació insuperable (10).

parfois le mysticisme; on en rencontre aussi bien dans d'autres formes du génie, notamment chez des musiciens. Il n'y faut voir que des accidents. Ceux-là ne sont pas plus de la mystique que ceux-ci ne sont de la musique". (Id., id., p. 244, 245).

(9) "L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front: en d'autres termes, l'humanité est une espèce animale, soumise comme tel à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail. Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre? Si c'est possible, ce ne pourra être que par l'emploi simultané ou successif de deux méthodes très différentes. La première consisterait à intensifier si bien le travail intellectuel... Moyen dangereux, car la mécanique, en se développant, pourra se retourner contre la mystique... l'expérience montre que si, de deux tendances contraires mais complémentaires, l'une a grandi au point de vouloir prendre toute la place, l'autre s'en trouvera bien pour peu qu'elle ait su se conserver... et il y avait, en attendant, une tout autre méthode à suivre... Telle est la méthode que les grands mystiques ont suivie. C'est par nécessité, et parce qu'ils ne pouvaient pas faire davantage, qu'ils dépensèrent surtout à fonder des couvents ou des ordres religieux leur énergie surabondante". (Id., id., p. 251, 253).

(10) "Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens... un immense courant de vie les a ressaisis; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres". (Id., id., p. 243).

Fa un estudi comparatiu de la mística de les religions diverses i confessa que cap no ha arribat a la potència i ponderació dels místics del cristianisme; ells són els vertaders *adjutores Dei* (11), els que operen aquesta gran obra d'amor, de fraternitat universal, en altres termes: de creadors de la humanitat sencera. La moral i la metafísica del cristianisme és l'obra dels seus místics, vertaders vidents, temperaments intuïtius, omplenats en el seu fervor místic de vertadera emoció creadora.

El punt de partença de la mística cristiana és el Crist. En ell l'emoció creadora ha arribat al cim més culminant, de tal manera, que totes les flames que s'han encès d'aquesta emoció radiant d'ell han pres la seva llum i el seu punt de partida. Pel Crist els homes han conegut Déu i l'han conegut com Amor essencial i Infinit, i d'ell han comprès que no podien unir-se a Déu sinó per via d'amor. En parlar de l'eficàcia del Crist fa precisió, però, del Crist real o històric. "En tinc prou, diu ell, amb les planes del Sermó de la Muntanya. Aquestes, certament, han tingut un autor", i a aquest és al que declara d'emoció creadora, de vitalitat divina (12).

Per la via mística, l'essència de Déu és l'Amor per essència. Ell és Amor i objecte d'amor. La finalitat divina és amar i ésser amat i és també aquest el fi de la creació. Omplenar l'univers

(11) "Plus rien qui paraisse distinguer essentiellement un tel homme (un mystique chrétien) des hommes parmi lesquels il circule. Lui seul se rend compte d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes. De cette élévation il ne tire d'ailleurs nul orgueil. Grande est au contraire son humilité. Comment ne serait-il humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière, ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine?" (Id., id., p. 248).

(12) "Mysticisme et christianisme se conditionnent donc l'un l'autre, indéfiniment. Il faut pourtant bien qu'il y ait eu un commencement. Par le fait, à l'origine du christianisme il y a le Christ. Du point de vue où nous nous plaçons, et d'où apparaît la divinité de tous les hommes, il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme. Il n'importe même pas qu'il s'appelle le Christ. Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la montagne de figurer dans l'Evangile, avec autres divines paroles. A l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas à nous poser ici de tels problèmes. Disons simplement que, si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Evangiles". (Id., id., p. 256).

d'esperits capaços d'amar Déu i d'ésser estimats per ell. El fi de la creació es fa immens. Les ànimes místiques són capaces de comprendre Déu i, com a tal, estimar-lo i ésser estimats per Ell. Es per això que dèiem que no cal concretar nostre punt de mira únicament en els habitants de la terra. Totes les constel·lacions estan plenes de milions de mons habitats, capaços d'incorporar-se a aquest càntic de grandesa i de magnificència infinites (13). Si no existia l'altra vida, el fi de tota l'espècie seria arribar d'una manera evolutiva a superar l'intellectualisme per una certa *intuïció* de l'Amor infinit. Des del punt de partença, real i positiu de tot místic, que existeix una altra vida, la finalitat es concreta a aquesta intuïció mística de l'Amor que d'una manera transcendent ha de realitzar-se en cada u de nosaltres en els dies de l'eternitat fins a transformar-nos tots en altres divinitats (14).

En aquesta obra de Bergson el seu nominalisme minva cada vegada més. Es redueix per graus creixents a un conceptualisme cada vegada més lligat a la realitat. L'intuicionisme sistemàtic no prescindeix del tot de les normes estàtiques de la raó, i pren amb un *crescendo* continuat una ascensió vers la realitat vivent que la revelació cristiana ha heretat damunt la terra. El bergsonisme ha fet el miracle de convertir molts racionalistes al Catolicisme (encara que també creiem que ha portat alguns catòlics al racionalisme; creiem sincerament que tot catòlic que es deixi

(13) "Les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour. On hésiterait à l'admettre, s'il ne s'agissait que des médiocres habitants du coin d'univers qui s'appelle la Terre. Mais, nous le disions jadis, il est vraisemblable que la vie anime toute les planètes suspendues à toutes les étoiles". (Id., id., p. 273).

(14) "De cet approfondissement expérimental nous concluons à la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme, puisque nous aurons observé et comme touché du doigt, dès ici-bas, quelque chose de son indépendance par rapport au corps... Transportons-nous alors en haut; nous aurons une expérience d'un autre genre, l'intuition mystique. Ce serait une participation de l'essence divine... L'humanité a elle de se demander ensuite si elle veut continuer vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux". (Id., id., p. 283, 343).

portar del sentit literal de la intuïció bergsoniana, necessàriament ha de caure en els errors del modernisme); però la tendència a elevar-se, a sublimar-se, a pujar amunt, no pot negar-se en aquesta obra de Bergson, i en llegir els profunds paràgrafs de les seves planes, les seves intuïcions inspirades i divines, a ell, l'enamorat de l'Evangeli i de la seva doctrina, li adreçaríem volenterosament aquelles paraules del diví Mestre dirigides a una ànima similar: "No estàs lluny del reialme de Déu".

* * *

Dins una *entreviu* entre Bergson i l'Abbé Magnin que publicà en *La Vie Catholique* (15) —i que reproduí i comentà CRITERION— davant unes crítiques que aquest darrer publicà sobre l'obra de Bergson i, concretament, sobre la brevetat amb què es tracta, en aquesta, el problema de l'altra vida: "Es —respongué Bergson— que no són els que l'afirmen, l'altra vida, els que han de donar les proves. Les proves han de sortir dels que la neguen. A favor nostre hi ha el consentiment universal. Es més, en les meves obres crec haver donat una demostració filosòfica, i no pas una convicció personal, una afirmació categòrica, i no pas hipotètica, sobre l'altra vida. Jo he afirmat manta vegada que nostra consciència sobrepassa l'organisme, de tal manera que àdhuc si es destrueix l'organisme la consciència deu perdurar, a no ésser que existeixi una causa superior anihiladora, l'existència de la qual primer caldria provar".

"Magnin.—Així jo he interpretat bé vostra actitud en dir que vostra obra es significava pels grans "silencis" que contenia".

"Bergson.—Vertaderament. Ella conté grans silencis i és perquè jo no volia dir res més que veritats filosòfiques, i cal saber callar quan la filosofia no declara res més. En aquest llibre meu, com en tots els anteriors, jo m'he sostingut en el terreny de la filosofia pura. I és per això, i, a més, per incompetència (16), que no he entrat mai en el terreny de la teologia...; per això com-

(15) *La Vie Catholique*, 7 de gener de 1933.

(16) "Je n'ai pas voulu faire de la théologie; d'ailleurs j'y suis incompetent". *La Vie Catholique*, id.

prenc també que els catòlics, i més els sacerdots, trobin incompleta la meua obra, més que més en tot ço que fa referència a la revelació i a les manifestacions divines".

* * *

L'obra comentada, tant o més que les anteriors, demostra, si més no, un gran esforç de bona voluntat i de comprensibilitat de molts problemes. Pot demanar-se-li més? Evidentment que sí; però tenint en compte la seva falsa posició, l'ambient, la relació filosòfica en què viu, creiem que, pel moment, Bergson no pot donar més que aquesta superació vertaderament esforçada del seu anti-intellectualisme. "Des d'aquest punt de mira, ha dít Jolivet (17), *Les deux sources* tenen una valor inestimable i hom pot dir d'elles ço que Sant Agustí diu de les errors de la seva joventut: "D'una banda hom els condemna, més que més observats de cara a la llei de la perfecció; d'altra banda, però hom els lloa, per tal com prometen fruits per l'esdevenidor i la verdor és el preludi o l'anunci dels dies de la collita".

P. BASILI DE RUBÍ.

(17) R. JOLIVET, *De l' "Evolution créatrice" aux "Deux sources"*. "Revue Thomiste", mai-juin, 1933.

EL PENSAMENT I LA IMATGE

EXPLICACIONS FILOSÒFIQUES (1)

"L'exigència especulativa —diu Gemellí—, fa pressió per tot arreu sobre la investigació psicològica... Lipps, Erdmann, Stumpf, Schultze, Husserl, han començat fent psicologia i han acabat fent metafísica. El mateix s'esdevé als experimentadors: Ach, Marbe, Messer, Bülher, Külpe, Moore, Binet, han començat fent experiments, i per explicar els fenòmens que s'havien proposat estudiar, han acabat per fer metafísica, i, el que és més important, una metafísica bona". (*Orientaciones de la Psicología experimental*. Versió esp. de F. M. Palmés. Barcelona, 1927-pàg. 184).

Era inevitable, malgrat les pretensions del positivisme. Hi ha dins la consciència humana una tendència innata a cercar la causa dels fenòmens i no acontentar-se amb llur mera constatació. La psicologia no podia deslliurar-se d'aquesta tendència, expressió directa de la nostra dignitat intel·lectual, i ha cercat àvidament en les lleis que presideixen el procés del pensament, l'explicació de les relacions del pensament amb la imatge. I així s'ha trobat, de cop i volta, en el terreny de la metafísica, que el positivisme havia vedat als homes de ciència.

Heus ací indicat l'objecte del present capítol. Constatat el fet psicològic de la connexió, de la idea i la imatge, i establerts, en termes generals, els límits d'aquesta connexió, s'imposa de cercar-ne l'explicació filosòfica. Màxime per tal com en el fons d'aquestes controvèrsies es planteja per a la filosofia espiritualista una qüestió molt interessant i no gens fàcil de resoldre: si la idea i la imatge pertanyen a dos ordres tan diferents com el de la matèria i el de l'esperit, ¿com s'explica que la idea no pugui prescindir mai de la imatge? ¿Espiritualitat no vol dir independència de la matèria?

L'explicació ha de cercar-se, o bé en les condicions subjectives del nostre intel·lecte, o bé en les de l'objecte. És evident que una part almenys, la més fonamental, cal cercar-la en les condicions del subjecte, la intel·ligència humana, en l'estat

(1) Vegi's CRITERION Abril-Setembre, 1933.

present d'unió amb el cos, car en l'estat de separació, després de la mort corporal, la intelligència humana continua funcionant, però sense el consorci de la imaginació; la qual, com a potència orgànica que és, no pot existir sense l'organisme. Sí, doncs, la intel·lecció imaginal, *per phantasmata*, és pròpia i exclusiva del present estat intel·lectiu de l'ànima humana, caldrà cercar en ell la raó última del fenomen. Però pot procedir-s'hi de dues maneres; o bé reduint l'explicació a les condicions funcionals i, per tant, purament subjectives del nostre intel·lecte en el present estat, o bé apellant a l'objecte propi de la nostra intelligència, el qual exigiria, com un complement intel·lectiu necessari en l'estat present, el consorci de la imaginació a manera de suport objectiu indispensable.

Aquests dos procediments és possible que en el fons obeeixin a una sola raó formal, però presenten dos aspectes distints en la solució del problema i són el punt de bifurcació de les opinions dels filòsofs.

Els escolàstics, seguint les directives de llur sistema gnoseològic, adopten, en general, la segona d'aquestes posicions. Sant Tomàs ho explica fundant-se en la condició essencial del nostre intel·lecte, unit substancialment al cos material. Aquesta condició fa que la intelligència humana estigui determinada a les essències de les coses materials, que són el seu objecte propi; les quals, com a existents solament en la realitat sensible, no poden ésser capides completament, sense actuar-se els sentits i la imaginació, que són els qui aprenen el singular material. *"Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, objectum proprium est quidditas sive natura in materia corporali existens... De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod existat in hoc lapide... Unde natura lapidis vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est, ad hoc quod intellectus intelligat ipsum objectum proprium, quod convertat se ad phan-*

tasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem" (I, 84, 7) (1).

L'interès d'aquesta explicació, el nom august de sant Tomàs que la patrocina i l'acceptació que obté, en els medis escolàstics o escolastitzants, n'exigeix una crítica acurada, sobretot als qui, com nosaltres, tot i acceptant els principis d'aquest raonament (unitat substancial de l'home, objecte propi i adequat de la nostra intel·ligència, etc.), en rebutgem les conseqüències.

a) L'argumentació tomista es basa (ho diu expressament el Sant Doctor: *particulare apprehendimus per sensum et imaginationem*) en la seva opinió que els elements sensibles d'un objecte no poden ésser percebuts més que pels sentits externs o interns. Nosaltres, que opinem el contrari, ço és, que també l'intel·lecte ateny directament els elements sensibles de la imatge, (Vegeu *Qüestions de Gnoseologia*, pàg. 19-27), no podem admetre aquest principi bàsic del raonament tomista.

b) Es per això mateix que àdhuc gosaríem posar a l'opinió tomista algunes reserves de caràcter lògic. Segons Sant Tomàs, no sols la imaginació, sinó també el mateix intel·lecte ateny el singular material encara que sia indirectament (Cf. *Qüestions de Gnoseologia*, pàg. 19). Però si aquest coneixement és tal i ver, com ho exigeix el sentit comú i no ho nega Sant Tomàs, no sabem veure com es prova amb el raonament tomista la necessitat d'una nova intervenció de la imaginació, per arribar fins al singular, cada vegada que es reproduïx la idea. Fou necessària per a començar el procés intel·lectiu, per allò que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; però quan es tracta de reproducció d'un procés intel·lectiu, això no té cap força provatòria. Sí l'intel·lecte i no sols la imaginació, arriba ell mateix al coneixement del singular (*sive directe sive indirecte non est curae*, direm, emprant unes paraules del Gaietà) ¿quina força provativa tenen aquestes paraules de l'argument tomista: *Natura cujuscumque rei materialis non potest cognosci com-*

(1) Davant d'aquestes afirmacions terminants, hom podria discutir l'exactitud de les següents paraules de Gemelli: "L'Escolàstica no ha dit mai que a cada idea correspon una imatge que representa el mateix objecte que la idea" (o. c., pàg. 105). Són moltes les glòries a elogiar de l'Escolàstica, però... *suum cuique*!

plete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Unde necesse est quod intellectus convertat se ad phantasmata? Distingüiem la menor d'aquest sillogisme. *Particulare apprehendimus per sensum et imaginationem tantum, neg.; etiam per intellectum etsi reflexe*, conc. I ens sembla que amb aquesta distinció restaria ben mal parada la força de l'argument tomista.

c) En bona lògica la conseqüència que hom podria deduir d'aquest argument, acceptant-lo com a provatiu, seria aquesta: per a conèixer un objecte material fins a la singularitat, cal el concurs de la imaginació. Però restaria encara inexplicada la necessitat de la imatge en el coneixement d'objectes espirituals i abstractes, car sembla evident que la raó que dóna Sant Tomàs no té aplicació sinó tractant-se de coses materials concretes les quals com diu el Sant Doctor *non sunt absque materia corporali*; i per això requeririen l'acte de la imaginació per a ésser ben conegudes en llur singularitat material, *complete et vere*.

Diran els escolàstics que la manera de conèixer els objectes propis dóna el to del coneixement total d'una intelligència: que si el nostre intel·lecte no ateny els objectes que li són propis, sense el *phantasma*, tampoc no pot arribar als altres, als espirituals, si no és per la mateixa via.

Però, tanmateix, aquesta resposta semblaria més aviat una escapada per la tangent. Quan cessa una causa, cessa també el seu efecte formal i hom no ha pas d'oblidar que la raó per la qual, segons ells, el nostre coneixement no ateny els singulars materials, és perquè aquests no existeixen sense la matèria concreta, que sols pot capir, diuen, la imaginació; però aquesta raó cessa totalment quan es tracta d'objectes espirituals. Lògicament, doncs, dins del sistema escolàstic, caldria excloure'ls de la necessitat de subjecció a la imatge.

A més, les imatges que acompanyen les idees espirituals o abstractes solen ésser verbals. Ara bé, si fos per mera adaptació al to de l'objecte propi de la intelligència que les idees abs-

tractes són inseparables de llurs imatges, aquestes serien (com les de l'objecte propi) objectives i no verbals, almenys preferentment.

d) D'altra banda, el lligam de la idea abstracta i la imatge implicaria en aquesta explicació una necessitat de caràcter més aviat funcional, que de representació objectiva i potser vindria a coincidir, o s'assemblaria molt, al que nosaltres, més avall, explicarem i propugnarem. Però àdhuc concedint que la coneixença dels objectes de natura material considerats en abstracte són els que donen el to específic al funcionament de l'intel·lecte humà, argüim *ad hominem* contra els escolàstics que, segons llur teoria, fóra necessària la intervenció de la imatge en els inicis del procés intel·lectiu, però en la reproducció (i àdhuc en l'elaboració formal) de l'idea, ¿per què hi intervindria la imaginació, si aquella prescindeix essencialment, segons la gnoseologia escolàstica, de tota concreció material, i és aquesta concreció material, segons els escolàstics, la que exigeix el concurs cognoscitiu de la imatge?

D'on resulta que ni tan sols quant a l'objecte propi de la nostra intelligència és concloent l'argumentació tomista. Ho seria si llur coneixement requerís el de la matèria singular i concreta en la qual existeixen, però cal notar *iterum iterumque* que el coneixement directe que la intelligència assoleix sobre els objectes que li són propis, pot prescindir, prescindeix necessàriament, segons el sistema escolàstic, de tot el que sia singularitat material, ço és, de tots aquells elements que requereixen l'acció cognoscitiva de la imaginació.

Es aquest un argument *ad hominem* sobre el qual voldríem cridar l'atenció dels partidaris de la teoria escolàstica de l'intel·lecte agent. Els escolàstics afirmen, com tots els filòsofs espiritualistes, que l'acte de la intel·lecció és obra exclusiva de la intelligència i n'exclouen expressament la imaginació (Cf. v. g. 1, 76, 1.—*De anima*, a. 2). Més expressament encara segons el sistema escolàstic, les espècies intelligibles són despullades de tota nota material singular, de tot element sensorial, i els objectes concrets sols poden ésser coneguts com a tals, mitjançant la reflexió intel·lectiva. O sia, que els elements a aportar per la imatge, els que posarien en joc la imaginació,

són exclosos de l'acte formal de la intel·lecció. ¿Per què, doncs, ha d'ésser necessària la intervenció actual de la imatge en el coneixement intel·lectiu?

Hom comprèn perfectament que l'intel·lecte agent dels escolàstics, en funcionar, s'hagi de referir a la imatge (*convertere se ad phantasma*) que és la base, o, si voleu, la matèria de les seves elaboracions; però l'intel·lecte possible, que no pot percebre cap nota imaginal més que per reflexió, retorcent el camí seu natural, que exigeix com a condició per a funcionar, l'allunyament de tot detall sensible o imaginatiu, hom no comprèn perquè en funcionar, necessiti una imatge actual; i això, per exigències de l'objecte propi del mateix intel·lecte! ¿Per què no ha de bastar-li la imatge prèvia sobre la qual ha treballat l'intel·lecte agent? ¿Per què li cal tenir-la present i actuada durant tot el procés intel·lectiu i cada volta que el renova?

Negar a la imaginació tota intervenció activa i a la imatge tota intervenció objectiva, en l'acte formalment intel·lectiu i, ensems, afirmar la necessitat de la imatge en el procés intel·lectiu, per la mateixa natura de l'objecte propi de la intel·lecció, ens sembla una contradicció inevitable.

e) Encara presenta, l'opinió que venim impugnant, un altre inconvenient més remarcable. Sembla que els escolàstics, en formular llur teoria explicativa del lligam entre la idea i la imatge, no es fixarien prou en la importància que podria tenir una distinció que, altrament, no els era desconeguda; la distinció entre imatges objectives i imatges verbals. Es evident que la teoria escolàstica no es refereix ni es pot referir més que a les primeres. Sí volíem aplicar a les segones el raonament de sant Tomàs, en resultaria un contrasentit. Allò, v. g., que la imatge és necessària a l'intel·lecte *ut speculetur naturam universalem in particulare existentem* ¿quin sentit tindria tractant-se d'imatges purament verbals? No és evident que una imatge verbal no conté objectivament els elements concrets i singulars de la idea, sinó que n'és tan sols un signe més o menys convencional?

Si, doncs, és cert i ho reconeixen palesament els escolàstics,

que hi ha idees que no porten associada altra imatge sinó la del mot que serveix per a expressar-la, és cert així mateix que la teoria escolàstica és insuficient per a explicar el fet de la connexió entre idees i imatges, pres en tota l'amplitud que tothom li reconeix, ço és, no sols quant a les imatges objectives, sinó també quant a les verbals.

En refermança d'aquest argument, hom pot invocar així mateix, una conclusió perfectament constatada per l'experimentació psicològica moderna i que nosaltres hem aprofitat en el capítol anterior per a combatre el materialisme: la incoherència relativa, i la inadequació, i fins contradicció, entre la idea i la imatge que l'acompanya. És aquest un fet bastant general. (Vegi's A. Binet, *L'étude expérimentale de l'intelligence*, chap. VI), i que constitueix, quan arriba a cert grau, una prova experimental de la insuficiència de l'explicació tomista.

Podríem així també invocar l'existència d'imatges tan sols concomitants, especialment d'aquelles que en el capítol anterior hem registrat com a dependents més de l'estat psicològic que de la representació objectiva, d'imatges exclusivament simbòliques, etc., etc., i constataríem en totes elles, que llur funció essencial no és la d'ésser el suport objectiu de la idea que acompanyen, ni consisteix exclusivament a servir el pensament per especular-hi la natura universal, que en elles existeix realitzada i concreta.

f) La teoria escolàstica sobre la necessitat objectiva de la imatge per a l'acte intel·lectiu, es crea una situació difícil de resoldre, quan s'aplica a l'estat de l'ànima despullada del cos, després de la mort. Confessa sant Tomàs que "*ista quaestio difficultatem habet, ex hoc quod si ponamus quod anima ex natura sua habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur*" (I, 89, 1-Cf. també *De anima*, a XV, c). I encara és més greu la dificultat, si hom vol sostenir la doctrina comunament admesa pels teòlegs i filòsofs espiritualistes, que l'ànima separada del cos pot entendre emprant les espècies intel·lectives romanents

de l'estat anterior, però sense el concurs de la imaginació, de la qual està privada en el nou estat (I, 89, 6).

Nosaltres opinem que aquesta dificultat no té solució completa dins l'ideari escolàstic-tomista, car no ho és la que dona sant Tomàs i repeteixen invariablement tots els altres, apel·lant a la diversitat d'estats de l'ànima unida al cos i separada d'ell.

Ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata... Animae igitur, secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum quae in corporeis organis sunt; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis". (I, 89, 1).

No volem negar les diferències intel·lectives entre els dos estats; n'hi ha, evidentment. Així, v. g., hom ha d'admetre que l'ànima separada no adquireix idees noves per mitjà dels sentits externs o interns, per la raó definitiva que l'ànima separada està mancada de tota potència orgànica. Però, per això mateix, hom ha de posar esment a no lligar massa essencialment la funció intel·lectiva i la imaginativa en el present estat, per tal que aquella no resti impossible del tot, en mancar aquesta. Sí hom admet amb sant Tomàs que per a conèixer *complete et vere* el seu objecte propi, el nostre intel·lecte requereix el consorci de la imaginació, ¿quan manca aquesta, a què es redueix el coneixement?

¿Diran que s'ha efectuat un canvi en les condicions intel·lectives de l'ànima? I bé! quin canvi és aquest? i com se'n dedueix la diversitat intel·lectiva? Nosaltres hi admetem un canvi profund, íntim, però accidental, extrínsec fins a cert punt. I diem fins a cert punt, perquè rebutgem, com ho fa sant Tomàs expressament en aquest article, l'opinió de Plató sobre les relacions purament accidentals entre l'ànima i el cos, i acceptem la unió substancial del compost humà. El canvi intel·lectiu de l'ànima humana ha estat

possible perquè el lligam de la idea i la imatge es induït en l'estat present, com explicarem més avant, per una associació de caràcter funcional, entre la imaginació i l'intel·lecte per raó dels contactes inevitables (tan difícils d'escatir quant a llur essència, com evidents quant a llur existència), que en el present estat ofereix la gestació de la idea, amb la imatge. Si manca aquesta, l'intel·lecte no pot formar idees noves de caràcter imaginal, però no es veu cap impossibilitat absoluta de reproduir les adquirides anteriorment, perquè pot prescindir, absolutament parlant, del bagatge imaginal; el qual, al cap i a la fi, era purament concomitant, provenia d'una associació funcional necessària absolutament en els inicis de la idea, però que cap raó ni objectiva ni subjectiva no demostrava ésser constant i perpètua en sentit absolut.

Nosaltres, doncs, podem invocar —parlem ara sols en principi; per explicacions ulteriors ens remetem al que direm més avall—, les diferències intel·lectives dels dos estats, com una explicació filosòfica i raonable; però als escolàstics els és més difícil. Per a provar-ho, situem-nos en la hipòtesi que hem esmentat i que sant Tomàs accepta plenament (I, 89, 6), ço és, que l'ànima separada del cos es val d'espècies intel·lectives adquirides en l'estat d'unió i segons les exigències del mateix estat.

En tota intel·lecció realitzada a base d'espècie intel·lectiva, és aquesta qui dona el to específic intel·lectiu, perquè n'és el principi formal. Ja podeu canviar els estats o condicions de l'intel·lecte, mentre es valdrà de la mateixa espècie, seria un absurd pensar que la intel·lecció pot no subjectar-se a les condicions intrínseques, formals, que imposa l'espècie intel·lectiva. Si, doncs, l'espècie intel·lectiva del present estat és per la seva essència objectiva, inseparable del *phantasma* (*ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*), quan aquest manca, com en l'altra vida, o serà impossible la intel·lecció per mitjà d'aquella espècie, o bé serà una intel·lecció incoherent, sense les condicions que esmenta sant Tomàs: (*complete et vere*) ni vera, ni completa.

Analitzem més aquesta argumentació. Quan concedeixen els escolàstics que l'ànima separada pot entendre valent-se de

les espècies romanents de l'estat anterior, ¿de quina espècie es tracta? de la impressa o de l'expressa? Examinem-ho separatament.

Sembla que no pot tractar-se de l'espècie impressa, per que ella és elaborada del *phantasma* per l'intel·lecte agent, i ni el *phantasma* ni l'intel·lecte agent no poden intervenir en les intel·leccions de l'ànima separada.

Però no volem prejudicar la discussió escolàstica si l'espècie, un cop finit l'acte intel·lectiu, s'esvaeix totalment, de manera que, en reprendre la intel·lecció, cal que l'intel·lecte agent torni a elaborar-ne una de numèricament nova, com volen alguns escolàstics, o es reproduïx la primera sense cap nova intervenció de l'intel·lecte agent. (Cf. Urràburu, *Psychologia*, vol. 2, pàgina 375). Adhuc acceptant la possibilitat de reproducció d'una espècie impressa, sense *phantasma* i sense intel·lecte agent, ens trobarem sempre que aquella espècie impressa que és essencialment el determinant de l'intel·lecte a l'acte propi i, per tant, el principi formal de la intel·lecció, haurà d'importar, segons les teories escolàstiques, una relació essencial, intrínseca, objectiva, a la imatge, no sols per raó de la seva procedència, sinó en el seu contingut formal, i per tant, com a determinant de l'intel·lecte possible, i en últim terme, que la intel·lecció que per ella i segons ella es produirà, o serà imaginari, o no serà completa ni vera.

¿Es tracta de l'espècie expressa o *verbum mentis*? Doncs l'absurd és igual o pitjor. Si aquesta fos (com la impressa) una entitat prèviament existent amb la funció d'excitar l'intel·lecte a l'acte propi, hi cabria, potser, la suposició que en cada un dels estats de l'ànima actués de diversa manera, segons les condicions del subjecte. Però tothom sap que l'espècie expressa no és altra cosa que la representació vital que la ment es fa de l'objecte, el resultat formal de la intel·lecció; si ja no és, com pensem alguns escolàstics, la intel·lecció mateixa. Sia com sia, és cert que sols té existència actual en tal moment de la intel·lecció, com a terme formal de l'acció intel·lectiva; acabada aquesta, cessa també l'existència real de l'espècie i sols existeix virtualment. Quan per l'acció d'un excitant qualsevol, l'intel·lecte en fa una reproducció, l'espècie reproduïda o bé és de les condicions

objectives de l'anterior i, per tant, depèn intrínsecament de la imatge, o bé és adaptada a les condicions del nou estat intel·lectiu i esdevé una espècie pura, inimaginal. En el primer cas no serveix per a la intel·lecció completa i vera, de part de l'ànima separada, la qual està mancada d'imatges; en el segon, és intrínsecament divers de l'anterior, perquè ho és en l'ordre de la representació objectiva, que és l'essencial de tota espècie intel·lectual.

Quin sentit té, doncs, en la doctrina escolàstica la permanència o la reactuació de les espècies intel·lectives romanents de l'estat anterior? En el present estat, quan el record actua la ment, es produeix una espècie del tot equivalent a la primera (2) diversa d'ella sols numèricament; però en l'ànima separada l'espècie reproduïda, per tal com s'adapta formalment a les condicions del nou estat anímic, ha d'ésser una espècie intel·lectual pura, ço és, desproveïda d'imatges.

Resulta, doncs, que aquesta espècie no sols no seria la mateixa de l'estat anterior, sinó que en seria diversa específicament, segons els principis de la doctrina escolàstica, car entre una espècie intel·lectual pura, i una espècie imaginal, hom ha d'admetre diversitat específica. Si hom vol sostenir amb sant Tomàs que la imatge és una necessitat intrínseca i objectiva per a aprendre *complete et vere* l'objecte propi de la nostra intel·ligència, hom ha d'admetre que una espècie afectada d'aquesta necessitat intrínseca i objectiva i una altra que en sia lliure, són entitats intrínsecament, específicament, diverses.

En el fons hom trobarà sempre la mateixa dificultat essencial, provinent del prejudici aristotèlic que les espècies intel·lectives del present estat no poden referir-se directament a objectes concrets, sinó que expressen únicament l'essència abstracta, desproveïda de notes singulars. D'aquest principi potser serà lògic deduir la necessitat de la intervenció de la

(2) No intentem rebutjar la doctrina corrent entre els psicòlegs moderns sobre la impossibilitat de reproducció perfecta dels estats psíquics. Des de llur punt de vista formalment psicològic i, per tant, subjectiu, tenen raó; però seria exagerar-ne l'abast, si en feien aplicació massa estricta al contingut de les representacions mentals. No prejudicem, doncs, en el text la qüestió alludida; ens referim tan sols al contingut objectiu de la idea, i encara en sentit relatiu i amb totes les limitacions que calgui.

imatge per a completar i verificar l'idea (el *complete et vere* de sant Tomàs), però la idea així elaborada, quan manqui la imaginació, no serà ni completa ni vera; serà inservible per a percebre convenientment l'ordre real.

Adhuc, doncs, suposant possible la reproducció, si la imatge ens és necessària per a conèixer *complete et vere* un objecte segons la seva particularitat (Cf. I-84-7), almenys haureu de confessar que en l'estat de separació és impossible conèixer les coses concretament i distinta, en virtut solament de les espècies romanents de l'estat, anterior. Seria, doncs, tot al més, un coneixement abstracte i vague, impossible de referir a coses singulars i concretes.

[Sant Tomàs, per esvaïr la lògica d'aquest argument, invoca la distinció entre l'*objecte* del coneixement determinat per l'espècie intel·lectiva, i el *mode* d'utilitzar la mateixa espècie, propi de cada intel·lecte, o de cada estat intel·lectual.

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem quae est objecti similitudo; sed modus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem contingit ex specie lapidis quae est in oculo; sed quod acute videat contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita quidem manet in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum (I, 89, 6).

Aquesta resposta no sembla gaire convincent, car és precisament la modalitat específica de l'espècie intel·lectiva, i no l'objecte que representa, el que caracteritza formalment l'espècie i la fa adaptable a una intel·ligència determinada, o a un determinat estat intel·lectual. Compareu, per exemple, una es-

pècie intel·lectiva angèlica amb una d'humana sobre el mateix objecte.

Si aqueix mode divers que s'inculca en la resposta tomista no importés més que una diferència quantitativa, un grau diferent de perfecció intel·lectual, sense alterar-ne la unitat específica, com semblaria indicar-ho l'exemple adduït, pres de la visió corporal, seria una resposta suficient; en el nostre cas, però, es tracta d'intelleccions específicament diverses: intel·lecció imaginat i intel·lecció pura.

En aplicar aquesta distinció entre objecte i mode, podria haver-hi el perill d'una mala intelligència dels mots que l'expressen. Quan s'afirma que l'acte intel·lectiu és específicament igual en els dos estats, perquè es refereix al mateix objecte, per mitjà de la mateixa espècie, i que sols varia el mode d'intellecció, ço és, que en un estat és pur i en l'altre, imaginat, s'ofereix espontàniament aquesta pregunta: ¿és que la intel·lecció imaginat i la intel·lecció pura no són específicament diverses, segons la concepció escolàstica? Sant Tomàs hi dona expressament resposta negativa. (*De anima*-Q. D. art. 15 ad 10 et 18). Nosaltres, com que no volem fer-ne una qüestió de mots, no ens entestem a imposar una diferència específica; però demanem: ¿Es que l'abstracte i el concret d'un objecte mateix no són, com a terme de la representació cognoscitiva, dos objectes formalment diversos? i la diversitat d'objectes formals ¿no indueix, en bona doctrina tomista, diversitat específica? La diferència que, segons els escolàstics, ha d'haver-hi entre l'espècie anterior i la reproduïda en el nou estat, consisteix que la segona està privada de tot element imaginat. Ara bé, si és aquest el que determina el coneixement concret dels objectes, com diuen expressament els escolàstics, en suprimir-lo, o heu de concedir que ha estat alterada l'essència de l'espècie anterior, o, si ho preferiu així, que l'han reduïda a una representació de notes abstractes, desproveïdes d'aquell *complete et vere et concrete* que, segons sant Tomàs, anava lligat a l'espècie per una necessitat intrínseca de representació objectiva.

L'ideari escolàstic mena, en conseqüència lògica, indefugible, a negar a l'ànima separada la possibilitat de valer-se de les espècies intel·lectives romanents de l'estat anterior. Els es-

colàstics rebutgen aquesta conclusió, i malden per conciliar l'ideari llur amb la doctrina tradicional; però tota llur habilitat dialèctica no reïx a salvar la contradicció. La resposta apel·lant a la diversitat d'estats de l'ànima, més que una solució vera de la dificultat, és una evasiva; fa l'efecte d'una apellació desesperada, i ensems còmoda, a l'inconegut. Hom nota de seguida, en llegir els autors escolàstics, la vaguetat i el desconcert que pateixen sobre aquest punt. Tot és recordar la frase bíblica: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, i les condicions semiespirituals del cos glorificat i prodigar metàfores i locucions imprecises (Cf. v. g. Urràburu, *Psych.*, vol. 5, pàgina 102); però cercareu debades, el que, altrament, és una qualitat excelsa dels escriptors escolàstics, ço és, raons precises i concretes, que us facin veure els motius intrínsecs de la diferència intel·lectiva, que es veuen obligats a suposar entre els dos estats de l'ànima.

Rebutjada l'explicació escolàstica, procedim a exposar i propugnar, la que a nosaltres ens sembla més apta per a donar raó adequada de l'associació de la idea i la imatge. No cal dir que ha estat formulada en coherència amb les nostres opinions gnoseològiques, però també en prescindeix, fins a cert punt; de manera que pot ésser acceptada per aquells i tot que no pensen com nosaltres en la gran qüestió gnoseològica dels inicis i del procés del coneixement.

Més que una prèvia explicació sistemàtica del nostre pensament, ens abelleix de fer-ne una exposició gradual i adduir-ne ensems les proves oportunes.

Si es tractés solament d'idees relatives a objectes singulars, concrets, d'ordre material, no hi hauria gaire dificultat, almenys en el sistema gnoseològic que nosaltres hem propugnat (vegi's "*Qüestions de Gnoseologia*", pàg. 19 i seg.); segons el qual l'intel·lecte directament i primària ateny el singular; i la idea que en forma, expressa directament les qualitats sensibles del mateix objecte. I com que el que així percep l'intel·lecte és el mateix objecte propi i connatural de la imaginació, en

presentar-se una idea així a la consciència, provoca, per simpatia, l'acte imaginatiu corresponent (3). Es un cas de simpatia normal, naturalíssim; tan natural, *servatis servandis*, com la que hi ha entre l'intel·lecte i la voluntat.

Però l'explicació per mera simpatia entre les dues potències o funcions, intel·lectiva i imaginativa, no pot acceptar-se com una explicació completa i adequada del fenomen psicològic de la connexió del pensament i la imatge.

El fet d'ésser mútua la connexió de les dues funcions, ço és, que la imatge suscita espontàniament la idea i que aquesta no existeix sense la imatge corresponent, podria semblar favorable a l'explicació per mera simpatia i, efectivament, podria ésser tinguda com a suficient, si no es tractés més que d'objectes d'ordre sensible, els quals, en ésser presents a l'intel·lecte, com que són també l'objecte, i objecte propi de la imaginació, necessàriament han d'actuar també aquesta potència. Però això res no val quan es tracta d'objectes immaterials; ¿per què aquests tampoc no poden ésser capits per l'intel·lecte sense mobilitzar-se la funció imaginativa? Hi ha, doncs, en tot cas, una connexió ulterior, que no pot explicar-se per mera simpatia.

A més, un simple cas de mera simpatia sols podria explicar la part positiva del fenomen psíquic, ço és, que la intel·ligència, en funcionar, excita la imaginació; però hi ha una altra part negativa que sant Tomàs expressa amb aquestes paraules: *Cum intellectus sit vis quaedam non utens organo corporali, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus organi corporalis, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali... Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae vir-*

(3) Ens referim al cas d'ésser l'intel·lecte el primer a actuar-se sobre un objecte determinat, més ben dit, a reproduir-ne la idea ja formada anteriorment. Si el procés va en sentit contrari, quan és la imaginació la primera a actuar-se sobre l'objecte i provocar-ne la reproducció intel·lectual, el cas no pertany a la qüestió que ara tractem ni comporta dificultats especials.

tutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam preaccepit (I, 84, 7).

Ara bé, la simpatia de les potències, ni més ni menys que la simpatia de vibracions acústiques, fa que en actuar-se una, s'actui l'altra també *quan les dues existeixen*; però no que una no pugui actuar quan l'altra no hi és. Una corda en vibració farà vibrar inevitablement la seva simpàtica, però sense aquesta, ella també pot vibrar.

Es, doncs, insuficient l'explicació per mera simpatia; cal admetre una intervenció més íntima de la imatge en la gestació i en la reproducció de la idea (4).

Per explicar adequadament el fenomen psíquic de la connexió de la idea amb la imatge, sobretot quant a les idees universals, abstractes, i a les referents a objectes concrets d'ordre espiritual, les quals no tenen, com a objecte propi i terme directe, els elements sensibles exhibits en la imatge, sinó que en prescindeixen per llur mateixa natura, nosaltres opinem que cal recórrer a l'associació de la imatge i de la idea en els inicis del procés intel·lectiu. Aquesta sembla ésser la raó íntima que les manté associades posteriorment, de manera que no pot reproduir-se la idea sense excitar-se en la consciència la imatge corresponent. Aquesta associació deu dir-se extrínseca, per tal com la idea a reproduir prescindeix *ex se* i objectivament de la imatge, i la reproducció pot fer-se teòricament, sense el concurs de la imatge, v. g. amb un acte sol de la voluntat, com a excitant de l'intel·lecte; però també podria dir-se intrínseca, en quant és la manera natural de funcionar del nostre intel·lecte que exigeix en els començaments el concurs de la imatge, del qual es deriva l'associació posterior.

(4) No sabríem dir fins a quin punt sigui classificable dins d'aquesta hipòtesi (d'explicació per simpatia) l'opinió de l'escola escotista que veu en el fet de la connexió del pensament i la imatge una penalitat induïda pel pecat original; fundada, però, en la llei de connexió i subordinació de les potències de l'ànima (Cf. Suárez, *De anima*, lib. 4, cap. 7, n. 4).

Nosaltres dissentim dels escotistes, però trobem llur opinió més lògica que la dels altres escolàstics, en quant assenyala una raó positiva i concreta per la qual l'ànima, en l'estat present, es subjecta a la matèria en el funcionament intel·lectiu; raó que, no essent de caràcter intrínsec i objectiu, li permet de prescindir-ne en l'estat de separació.

Invocuem, doncs, altra volta, el fet tan cert en sí, com misteriós quant a la seva raó íntima, que l'intel·lecte humà, en el present estat d'unió substancial amb el cos, no es posa en contacte amb la realitat material, ni tampoc amb l'espiritual, sinó per mitjà dels sentits externs i interns. Es el famós principi dels escolàstics, que nosaltres acceptem com un fet de consciència inconcús i absolut: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (5).

Per aquesta banda, doncs, coincidim amb els escolàstics a assignar com a causa de l'associació de la idea i la imatge, l'estat actual de l'ànima unida al cos; com a causa inicial i subjectiva, no com a causa objectiva i formal.

Quan en l'ordre sensible percebem per primera volta un objecte, amb un determinat detall o circumstància (posició, forma, color, vestit, etc.) que l'afecta vivament i intensa, sempre que reproduïm la imatge d'aquell objecte es reproduïx també concomitantment el detall alludit, encara que no sia essencial a la imatge. I és sols en virtut d'un esforç d'abstracció, més o menys difícil, que la'n podem despullar. La imatge del meu pare, és clar que seria encara la imatge del meu pare, si me'l representava amb un vestit diferent del que ell usava sempre; jo, però, no sé fer-me la imatge del meu pare sense la barretina, el calçó curt, etc., que ell portà fins a la mort.

Això no és cap descobriment. Hom sap la importància que concedeixen els psicòlegs moderns a l'associació, i a l'estudi de les lleis que la determinen. Doncs, una cosa semblant s'esdevé en el procés intel·lectiu, però molt més intensament. No hi ha cap detall ni circumstància tan inseparablement lligada al seu objecte integral, com la imatge va lligada a la idea que en ella i per ella s'originà. Contemplant la imatge i triant

(5) Adhuc els partidaris de l'intuicionisme han de concedir —ho imposa la realitat experimental— que el coneixement *per sensum* és tan propi i connatural a la intelligència humana, que acaben per adaptar-s'hi també els coneixements assolits per intuïció; si més no per la força del costum i de la connaturalitat.

Parlem en hipòtesi, per tal de valoritzar el nostre argument àdhuc des d'una posició intuicionista relativa. Potser hauríem de dir que ens trobem més aviat davant d'un argument experimental contra l'intuicionisme, car el fet és que tots els nostres coneixements, aquells i tot que es refereixen al nostre jo, van acompanyats d'un contingut imaginal.

algunes de les seves notes constitutives i rebutjant-ne d'altres, és com l'intel·lecte en forma una idea abstracta. Per això, sempre que aquesta es reproduïx, tendeix a reproduir la imatge primitiva, de la qual és ella una derivació; i en aquest sentit tota idea abstracta excita la funció imaginativa.

Afegim encara la intervenció de la continuïtat en les repeticions de la idea acompanyada sempre de la imatge; amb la qual cosa es referma i consolida l'associació establerta inicialment.

Anotem també, però, que, a voltes, la cohesió de la idea amb tal imatge determinada va afluixant-se lentament; la força evocadora de la idea respecte de tal imatge no és tan viva, ni tan enèrgica, ni tan directa, com al principi; fins podria arribar a extingir-se totalment, per quant la imatge primitiva seria substituïda per una altra de més forta, en el consorci amb la idea.

Això podria semblar d'antuvi una dificultat contra la nostra explicació, segons la qual el lligam entre idea i imatge es refereix a aquella imatge que inicialment ens presentà la idea; però res no obsta perquè en certs casos, associacions posteriors vinguin a induir sobre la idea lligams amb noves imatges, els quals poden esdevenir tals, que desvirtuïn i fins anul·lin el lligam primitiu. La unió de la idea amb la imatge, essent un cas d'associació de fenòmens psíquics, segueix les lleis de l'associació psíquica, les quals, tot i obeint les normes generals de l'adaptació positiva o del contrast, són, com sap tothom, extraordinàriament complicades, fins a semblar, més d'una volta, capricioses.

I és remarcable, en confirmació d'aquesta teoria, que la idea no va associada a una imatge qualsevol de les moltes que podrien acompanyar-la, ni tampoc, necessàriament, a una de prefixada a la qual ella diu una relació de semblança més íntima (imatge objectiva), sinó a aquella precisament que li ha servit de punt de partida, o a aquella amb la qual posteriorment s'ha vist més associada; a voltes una imatge no gaire coherent (imatge purament concomitant); sovint la del mot mateix únicament, amb què li fou proposada (imatge verbal).

Insistim sobre aquest fet, perquè ens sembla molt interessant i provatori. L'existència d'idees que prescindeixen de tota imatge objectiva i no en comporten més que, v. g., de verbal, és un fet registrat per la Psicologia moderna, i ja molt abans comprovat per l'experiència vulgar. Doncs bé, aquest fet innegable no el sabem conciliar amb les paraules de sant Tomàs que abans hem citat: *necesse est quod intellectus... convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*, car és evident que el mot d'una idea abstracta no conté concretada i singularitzada la idea universal, sinó que n'és tan sols un signe establert convencionalment. Nosaltres deixariem passar, fins a cert punt, l'explicació escolàstica del lligam entre la idea i la imatge, quan es tractés d'imatges de suport objectiu, d'imatges que expressen, si bé d'altra manera, i forneixen, el contingut intel·lectual; però, per a explicar adequadament la relació entre el mot i la idea dins la consciència, en virtut de la qual la idea evoca fatalment la imatge verbal i únicament la imatge verbal, ens sembla imprescindible d'apellar a l'associació que n'hem fet des del principi del procés intel·lectiu i que hem consolidat continuant-la i renovant-la, pel decurs de la nostra vida intel·lectual.

Algú potser trobarà insuficient aquesta teoria per a explicar l'abast de la relació de la idea i la imatge. Hom dirà que, essent aquesta connexió per pura associació establerta en els inicis del procés intel·lectiu, no seria tan universal ni tan absoluta, sinó que, en algun cas i mitjançant l'esforç convenient, es podria trencar: aleshores tindriem idees sense cap imatge.

Resposta.—Per als partidaris del pensament pur, que no són pocs ni menyspreables entre els psicòlegs moderns, aquesta observació és perfectament acceptable; enquadra palesament amb llur doctrina i deixa d'ésser una objecció, per a convertir-se en argument favorable. Nosaltres, però, que hem rebutjat l'existència de pensaments sense imatge, devem donar a l'objecció una resposta adequada.

En primer terme, ja hem exposat un sentit en el qual hi ha

idees sense imatges, no certament en la totalitat d'un procés intel·lectiu, sinó en alguns dels seus detalls o moments culminants. Aquesta solució de continuïtat en la connexió de la idea i de la imatge s'avé perfectament amb les condicions d'associació que uneix la idea i la imatge, segons la nostra explicació.

En aquesta part, l'experiència més aviat confirma les nostres apreciacions teòriques. La imatge verbal acompanya la idea no constantment i fixa, sinó a intermitències com ja hem constatat en la conclusió 4.^a del capítol anterior. Les idees més abstractes, v. g., la de talent, porten sempre anexa una expressió imaginal o altra, més que sia la del mot mateix que la designa, però, quan el pensament s'endinsa en l'estudi filosòfic del talent, fent-ne deduccions i analitzant i subtilitzant el concepte, pot arribar, i arriba, un instant en què la imatge verbal de talent s'esvaeix de la consciència i hom no la sent més sinó per reflexió positiva, o bé per afluirament del treball intel·lectiu, o en determinar i concretar la idea, etc.; en general, per un retorn de la intel·ligència al punt de partida del procés intel·lectiu.

Però àdhuc prescindint d'això i donant com absoluta i contínua la connexió del pensament i la imatge, cal ponderar la força d'associació, que s'estableix entre la idea i la imatge, de la qual ha estat extreta. No trobaríeu entre dos fets de consciència un lligam més íntim i més evocador que aquest. I això que una simple associació purament externa assoleix, a voltes, una força insuperable i perduradora! Aquella campana de la Seu que tocà per la mort de la meva mare m'ha evocat fatalment, durant tota la meva vida, un sentiment, almenys inicial i fugaç, de tristor. I això que l'havia sentit abans, i l'he sentit després, tantes vegades cridant-me al Cor! Reaccio i penso que ara no anuncia res de trist que m'afecti personalment; però passa el moment de reflexió i el so de la campana em torna a fer sentir aquella tristor... una tristor a voltes vaga, a voltes definida i concreta; aquella mateixa que vaig sentir el dia de la mort de ma mare. Un altre exemple potser més adequat, tret així mateix de la meva experiència personal: en fer els estudis elementals de Filosofia, m'impressionà vivament la simplicitat, la lògica i la transcendèn-

cia de les nocions de potència i acte, segons la concepció tomista. De llavors ençà, no sé reproduir aquestes nocions en la meua consciència (i ho he hagut de fer moltes vegades!), sense evocar la materialitat d'aquella pàgina del llibre de text que contenia l'explicació de les nocions de potència i acte: aquells caràcters tipogràfics menuts, aquella fulla esgrogueïda i un xic tacada de tinta, a la plana esquerra, etc.

Així també i *a fortiori*, una idea us evocarà aquella imatge que la va presentar per primera vegada a la vostra intel·ligència i n'ha repetit sovint la presentació. Reflexionareu i constatareu la diferència essencial entre els dos termes idea i imatge, però no aconseguireu d'isolar-les completament dins la vostra consciència; ni la idea sense aquella imatge, ni la imatge sense aquella idea. Podrà ésser la imatge sentida vagament, remissament, però existeix dins la consciència. Podreu encara perdre-la de vista en alguns moments determinats, segons hem explicat, però, prompte o tard, clara i enèrgica, o bé vaga i remissa, ella retornarà fatalment, mentre no hagi estat superada dins la consciència per una altra imatge, i us farà l'efecte que és ella, no l'essència, però sí la base de tot el procés intel·lectiu.

I noteu, en confirmació d'això, el parallelisme amb els exemples abans adduïts. Aquell sentiment de tristor, aquella pàgina del llibre de text de Filosofia, que sorgeixen fatalment en sentir aquella campana, en actuar les nocions de potència i acte, també obtenen alguns moments de silenci i oblit, absolut o relatiu, dins la consciència; però prompte o tard reapareixen sempre com a elements inevitables, lligats amb llurs evocadors per una associació que difícilment es trencarà del tot pel decurs de la vida present.

Hem insistit a ponderar la força de connexió que pot assolir el contacte funcional de la imaginació i la intel·ligència en iniciar-se el procés intel·lectiu i l'enfortiment que pot produir-se'n amb la repetició; però hem de confessar lleialment que, davant de la universalitat i fermesa de la connexió entre idea i imatge, les explicacions i els arguments que hem exposat i que ens semblen assolir una probabilitat positiva, deixen

a l'esperit com una impressió flotant de dubte i d'insuficiència.

Es que, ben mirat, aquesta explicació que acabem de presentar, es refereix solament al lligam de la idea amb *aquesta* imatge determinada, expressa solament la part concreta del fenomen de la relació entre el pensament i la imatge; ultra d'això, però, hi ha un altre aspecte més general i més profund, perfectament registrat per la consciència. Es aquest: que el pensament podrà prescindir d'aquesta imatge, o de l'altra, o de la de més enllà, però no pot prescindir de totes en absolut; necessita el consorci d'una o d'altra imatge, sia la que sia.

Per explicar aquest darrer i més profund aspecte de la connexió entre el pensament i la imatge, ens sembla necessari d'acceptar (és el complement bàsic de la nostra explicació) un contacte més immediat i més directe de les funcions intel·lectiva i imaginativa, conseqüentment sempre a la unió substancial de l'ànima i el cos. D'aquesta unió es deriva la necessitat de la imaginació no sols per a iniciar el procés intel·lectiu, sinó també per a refer-lo i reproduir-lo.

Aquesta necessitat d'intervenció imaginativa no consistiria, però, com volen els tomistes, en la condició essencial de l'objecte propi de la intelligència el qual no pugui ésser après *complete et vere* sense la imatge; seria, doncs, aquesta necessitat una tendència innata de l'intel·lecte a exigir en el seu funcionament la intervenció paral·lela de la imatge. I això expresen possiblement aquestes paraules: *Anima dependet quidem a sensu non ut ab organo sed a ministrante species in hac vita ac propter quamdam concomitantiam operationum quae non est essentialis intellectui, sed accidit illi dum est in corpore, propter actualement colligationem harum inter se potentiarum* (Suàrez, *De anima*, lib. 6, cap. 3, n.º 4).

Hom, veu, doncs, que aquesta tendència, en el fons, no és gaire diversa d'aquella simpatia funcional entre la imaginació i la intelligència que hem rebutjat com a explicació adequada i exclusiva del fenomen psíquic, però que acceptem com a un element complementari de la nostra explicació. I afegim, segons el que diguérem aleshores, que aquesta simpatia no deu

limitar-se solament a explicar la part negativa del fenomen de la connexió funcional de la fantasia i de l'intel·lecte. Es, doncs, no sols una afinitat exterior entre les dues potències, sinó també una exigència interna, per part de l'intel·lecte, del funcionament imaginatiu, sense el qual la funció intel·lectiva esdevé impossible absolutament o relativa.

Només advertiríem: *a)* que com més intrínsec s'estableixi el consorci del pensament i la imatge, més difícil esdevé l'explicació del funcionament intel·lectual de l'ànima separada del cos després de la mort, i *b)* que la unió del compost antropomòrfic és un misteri natural, el gran misteri de la Psicologia, i sempre és més filosòfic explicar un fet per causes naturals que recórrer al misteriós, a l'inconegut. La ciència deu excusar tant com pugui la intervenció del misteri. Confessem, però, que l'existència d'aquest misteri es filosòficament indefugible i les seves derivacions han d'afectar inevitablement totes les grans qüestions de la Psicologia, si hom vol arribar-hi al fons.

Segons el que portem explicat fins ací, el procés de la connexió funcional del pensament i la imatge podria resumir-se en dues etapes (lògiques).

Etapa primera. La imaginació i la intel·ligència, ambdues potències de funció representativa i pertanyents a la mateixa unitat substancial del compost antropomòrfic, estan lligades per una simpatia interna en virtut de la qual si una de les potències s'emptra sobre un objecte, l'altra pateix un impuls o tendència a funcionar paral·lelament. Si es tracta d'un objecte adaptat a les dues potències (objectes materials concrets), en funcionar-ne una, l'altra també es posa en activitat sobre el mateix objecte. Però si l'objecte és adaptat sols a una i no a l'altra (objectes abstractes o espirituals, adaptats a l'intel·lecte, però no a la imaginació), en aquesta no es produeix la funció actual (parlem en teoria), sinó sols l'impuls o tendència a funcionar. Aquesta simpatia és no sols d'afinitat externa sinó també d'exigència intrínseca fundada en la convergència substancial de les dues funcions intel·lectiva i imaginativa.

Etapa segona. En adquirir una idea la intelligència, ho ha fet mitjançant una imatge, i això ha establert una associació íntima entre aquella idea i aquella imatge. En reproduir-se la idea, és evocada la imatge per associació i ensems s'actua aquella tendència somoguda en l'etapa anterior i que havia quedat en estat potencial, perquè no se li havia presentat un objecte adequat sobre el qual emparar-se.

Així, doncs, l'evocació de la imatge obeeix a dues causes: una de general, ço és, la tendència de la imaginació a funcionar per simpatia quan funciona la intelligència; i una de concreta, l'associació establerta entre tal idea i tal imatge en els inicis del procés intel·lectiu i refermada o modificada després pel decurs de la vida intel·lectual.

Suara, en aquest mateix capítol, impugnant la hipòtesi d'una mera simpatia funcional, com a explicació adequada i completa del lligam entre la idea i la imatge, remarcàvem que amb aqueixa hipòtesi sembla que sols s'explica bé la part positiva del fenomen, però no la negativa, consistent en el fet que, suprimida totalment la imatge, v. g., per lesió cerebral, esdevé impossible la idea. Per tal d'evitar objeccions, volem declarar expressament com el fet de l'impediment o pertorbació de la funció intel·lectiva per haver-se pertorbat la imaginativa, v. g., per lesió cerebral, té, en el nostre sistema, una explicació adequada.

L'associació entre la idea i la imatge és tan íntima i tan forta que en virtut d'ella no sols una funció suscita l'altra associada, sinó que també resulta molt difícil, impossible i tot, que una es produeixi sense l'altra.

Si es tracta d'idees noves a adquirir, és evident, car l'aprehensió comença pels sentits. Es, doncs, fàcilment explicable la situació dels idiotes, que ho són de naixença, per indisposició cerebral.

Si es tracta d'idees abstractes ja adquirides, existents *habitu* en l'intel·lecte, cal recórrer a l'associació funcional entre la intelligència i la imaginació, segons hem explicat; la qual assoleix una força incalculable, com hem provat amb exem-

ples, que podríem multiplicar ~~tralent~~los de la vida ordinària de la intelligència. Hi ha homes que s'han habituat a algun joc, o posició, o actitud, mentre estudien, v. g., fumar, passejar, sentir un soroll determinat, manejar les cames, etc., i en trencar el costum, tenen gran dificultat a pensar; a voltes els és impossible, fins que sobrevé el costum contrari. Si aquesta associació, tan extrínseca i tan inconnexa, produeix tals efectes, calculeu els que pot produir la simpatia natural de la imaginació i l'intel·lecte, traduïda en efectes positius i concrets des dels inicis del procés intel·lectiu, i consolidada i re-fermada amb un exercici constant.

Un exemple de molta semblança, o, millor, un cas concret, potser el més intens, d'aquestes pertorbacions mentals, seria l'afàsia consistent en la pèrdua directa de la paraula interior (amnèsia verbal). La malaltia no afecta directament la intelligència, sinó la paraula; però en virtut de l'associació d'aquests dos elements, es produeix paral·lelament una pertorbació profunda en el funcionament intel·lectiu (6).

Remarquem, finalment, que ultra l'element, associació positiva i concreta de tal idea amb tal imatge, n'hi ha un altre de més profund, tan cert en si com misteriós en el seu abast i en les seves derivacions. Ens referim a la simpatia entre intel·lecte i imaginació tal com l'hem explicada suara. Aquella exigència interna de funcionament imaginatiu paral·lel que pateix l'intel·lecte en funcionar, pot ésser tan intensa que bastí ella sola a explicar totes les pertorbacions que, segons atesta l'experiència, pateix l'intel·lecte, en mancar-li el concurs imaginatiu convenient.

(6) Això, segons el concepte clàssic de l'afàsia. Modernament alguns neuròlegs, en nom de l'experiència, sostenen que les pertorbacions afàsiques es refereixen directament a la intelligència i no a la imatgeria verbal. (Vegí's *VI Conferència internacional de Psicotècnica*, Barcelona, 1930, pàg. 336.—BURLOUD, *La pensée conceptuelle*, pàg. 327).

Advertim també que ens referim al cas d'una pertorbació imaginal negativa consistent en la cessació o debilitació de la imatgeria mental (demència psicastènia). El cas contrari, el de pertorbació positiva, quan la imaginació, sense perdre ni minvar, ans al contrari, en la seva activitat es produeix incoherent, absurda, incontrolada per la raó, el tractarem expressament en el capítol que ve i n'explicarem les repercussions que té en la marxa de les altres funcions intel·lectuals. Sobre aquesta distinció cf. GRASSET, *Fisiopatologia clínica*, vol. 3, pàg. 160).

Conseqüentment a les nostres opinions gnoseològiques, hem afirmat (*Questions de Gnoseologia*, pàg. 31) que l'ànima separada del cos pot adquirir les idees sobre els objectes materials, per influència directa dels mateixos objectes sobre l'intel·lecte, i no li és obligat d'adquirir-les per espècies infuses, com diuen els escolàstics. Quant a la reproducció de les idees romanents de l'estat anterior, en la nostra explicació sembla que la dificultat ha de cessar radicalment. La idea evocava la imatge no per una necessitat essencial, intrínseca i objectiva, sinó per la circumstància d'haver-se-la associada en el seu funcionament. Quan la imatge no existeix i s'ha fet impossible per manca de la facultat imaginativa, encara la idea pot reproduir-se en la consciència més o menys expeditament.

Això, però, en teoria; pràcticament hi ha un obstacle seriós. L'ànima separada, en els primers dies almenys, hauria de trobar gran dificultat, potser impossibilitat, en el funcionament intel·lectiu, per mancar-li la imatge associada, fins que paulatinament s'hauria avesat a pensar sense imatges. Aquest obstacle és tan més greu, quan nosaltres mateixos hem admès que en l'estat present l'intel·lecte no pot funcionar sense el consorci de la imaginació, que no es donen pensaments purs. Ara bé, aquesta dificultat de funcionament intel·lectual no sembla convenient per a l'estat de terme i, per tant, de perfecció, propi de l'ànima separada del cos. Heus ací un punt obscur que cal aclarir; una objecció veritable a la qual cal donar resposta.

Resposta.—Si l'estat *post-mortem* és de terme i perfecció, bé podria induir, cal que indueixi en l'ànima que traspassa una adaptació al nou estat: una adaptació que no hauria d'ésser més radical, ni més brusca, que la que exigeix el pas d'espècies adquirides a espècies infuses per Déu. Si els escolàstics no vacillen d'apellar a espècies infuses directament per Déu (o derivades de les altres intelligències) per tal de no deixar imperfecta la intelligència de l'ànima separada, *a pari* o *a fortiori*, ¿no podríem establir nosaltres la necessitat d'una adaptació feta directament per Déu, com autor de la natura, en complement de la natura de l'ànima nostra en el nou estat? Aquesta adaptació consistiria en què l'ànima, en despullar-se del cos, sense deixar la tendència interna a unir-s'hi i a servir-se'n per a la intel·lec-

ció, adquirís naturalment qualitats semblants a les que són pròpies dels esperits purs en l'ordre intel·lectiu.

Per explicar analíticament la situació intel·lectiva de l'ànima *post mortem*, distingirem el cas d'adquisició d'idees noves i el d'utilització de les romanents de l'estat anterior.

En el primer, la situació és més planera. Dels dos elements a què obeeix el lligam actual de la idea i la imatge (associació inicial i simpatia de potències) el primer és, ací, inexistent. Desproveïda l'ànima de facultat imaginativa, es posa directament en contacte intel·lectual amb els objectes, sense la mediació del *phantasma*; res, doncs, no hi ha d'aquella associació que, en formar-se la idea, la lliga amb una imatge determinada; ni cap obstacle no s'oposa, d'aquesta banda, al funcionament intel·lectiu pur, sense imatges.

L'altre obstacle, el de l'exigència interna del consorci de la imaginació, existeix radicalment, en l'intel·lecte, però resta com en suspens, perquè li manca el terme. Aquesta suspensió en el present estat causaria, com hem vist i ho ampliarem més avant, una pertorbació en el funcionament intel·lectiu; en l'ànima separada, però, aquesta pertorbació desapareix o es minimitza automàticament amb la supressió de la potència imaginativa. A més, l'intel·lecte, atenyent directament la realitat objectiva, no necessita per a res el concurs de la imaginació. La tendència interna a associar-se el concurs de la imaginació és superada, en el que podria tenir de pertorbador, per la visió directa de la realitat objectiva.

Més avant compararem la intel·ligència humana en l'estat present a un cec que necessita el guiatge d'un pigall que és la imaginació; si el cec recobra la vista, podrà caminar amb tota seguretat, sense l'auxili del pigall.

Quant a la possibilitat d'emprar, en l'estat de separació, les mateixes espècies adquirides en l'estat anterior, tampoc no es presenta, en el nostre sistema, una dificultat insuperable. L'associació inicial que les havia lligades a imatges determinades no és ni objectiva, ni intrínseca, sinó funcional, com havem explicat. A més a més, l'espècie intel·lectiva anterior

atenyia tot l'objecte representat, fins a les notes singulars i concretes. Es, doncs, apta aquesta espècie per a reproduir perfectament els coneixements de la vida anterior.

L'altra dificultat provinent del consorci funcional de l'intel·lecte amb la imaginació, donat que subsistís *post mortem*, s'esvairia del tot en deixar d'existir la imaginació, o, en tot cas, s'aniria resolent amb l'adaptació gradual, més o menys ràpida, de la intelligència al nou estat, o bé d'una manera fulminant per la intervenció de Déu, com autor de la natura.

I cal notar que tampoc no tindrien aquests obstacles l'eficàcia insuperable que assoleixen actualment. En el present estat, la intelligència no aconsegueix mai de superar la força de l'associació de la idea amb la imatge, perquè, àdhuc quan ho aconsegueix en un moment donat —com nosaltres hem concedit—, la tendència interna constant i indestructible de la imaginació a associar-se al funcionament intel·lectiu (o l'exigència interna de l'intel·lecte) la fa baixar novament al pla primitiu del pensament imaginal, i amb aquest davallament, es renova l'associació inicial i es referma, i esdevé positivament impossible de superar del tot.

En l'estat de separació de l'ànima i el cos, suprimida la imaginació, no es verifica la renovació de la imatge inicialment associada a la idea (ni de cap altra), i amb això la necessitat de connexió de la imatge amb la idea perd un dels vincles que més la refermaven, i pot anar afluint-se paulatinament o ràpida, segons els factors que hi intervinguin.

Confessem lleialment, però, que, en el fons de tot això hi ha un misteri que ens és inaccessible. Per a saber positivament la situació del nostre intel·lecte, privat del consorci de la imaginació, caldria saber prèviament la raó íntima que en l'estat actual ens fa necessari aquest consorci i impossibilita la nostra intelligència de posar-se en contacte amb la realitat objectiva sense la mediació dels sentits. El fet és innegable; la raó íntima és un misteri, un aspecte del gran misteri de la Psicologia: la convergència de l'esperit i la matèria en la unitat substancial del compost humà.

DR. JOAN B. MANYÀ.

(Seguirà).

DOCUMENTS PER A LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA CATALANA (1)

31. P. Junipero Serra, O. M.

"In nomine Domini.

Brevis in Aristotelis Logicam incipit elucidatio juxta nostri subtilissimi ac mariani Doctoris Venerabilis Patris Fratris Joannis Duns Scoti Ordinis Minorum comunis Magistri predicti operis principis et philosophie phenicis indeviabilemente".

Auctore Patre Fratre Junipero Serra Ordinis Minorum filio et in hoc regio Seraphici Patris nostri Sancti Francisci Palme totius philosophie lectore.

Luce nona mensis januarii anni Domini 1741.

Ms. de 318 pàgs. procedent de la biblioteca de don Pere Morell, d'Artà, qui en 1916 el cedí al Rnd. don Francesc Torrens, Pvre., de Petra, i des de 1932 en poder de don Josep Costa Ferrer.

Manquen els folis del 17 al 62. Al fol. 65 r.:

Explicit primus phisicorum liber in honorem et gloriam sanctissime Triados Patris nempe, Filii ejus Jesucristi et Spiritus Sancti paracliti, necnon divi Bonaventure, Subtilissimi Marianique Magistri nostri Venerabilis Joannis Duns Scoti omniumque seraphice et cunctorum. Die 9 februerii 1742.

Continuen els llibres de física; de coelo et mundo; de anima i de Metafísica. Falten els fols. 140 i 142 i moltes al final. Acaba en la: *Quaestio tertia de statu existentiae creaturarum sive entis creati*, i el començament només del primer article: de la formalitat actual de l'existència.

32. P. Jaume Comes, O. M.

"Comentaria in Aristotelis Logicam" juxta viam subtilissimi Doctoris Joannis Duns Scoti, any 1642.

Ms. de 138 fols.; Bibl. Provincial de Mallorca, núm. 194.

(1) Vegi's CRITERION, núm. 32, pàgs. 59-68.

33. P. *Miquel Veny, O. M.*

"Commentaria in universam Aristotelis Philosophiam juxta doctrinam subtilissimi Doctoris Joannis Duns Scoti."

Auctore P. F. Michaelae Veny, ordinis Minorum regularis obsevantiæ in regali Conventu Sancti Francisci civitatis Majoricarum philosophiæ professoris, anno 1646.

Ms. de 319 pàg. Bibl. Pr. de Mallorca.

34. P. *Antoni Coll, O. M.*

"Dialectici viridarii jucundissimi fructus juxta aquilae magnæ Joannis Duns Scoti subtilissimum volatum."

Auctore P. F. Antonio Coll, L. Denvolecto in seraphici P. N. S. Francisci Majoricarum regali Cenobio, quinto idus septembris 1659.

Ms. de 184 fols., Bibl. Prov. de Mallorca, n. 662.

35. P. *Francesc Aleu, O. M.*

"Cursus philosophicus juxta mentem subtilissimi Doctoris Joannis Duns Scoti".

Auctore P. F. Francisco Aleu, 1725.

Dos. vol. ms. de 140-141 fols. Bibl. Pr. Mallorca.

36. P. *Antoni Ramis, O. M.*

"Viridarium Scoticum".

Auctore P. Fr. Antonio Ramis, Ord. Min. anno 1769. Ms. de 150 pàg., Bibl. Pr. de Mallorca.

37. P. *Joan Baptista Moragues, O. M.*

"Cursus peripateticæ philosophiæ juxta mentem Duns Scoti."

Per Fr. Joannem Baptistam Moragues Ord. Min. anno 1782.

Ms. de 221 pàg. Bibl. Prov. de Mallorca.

38. P. *Joan Amengual, O. M.*

"Cursus philosophicus juxta rectam juxtissimamque mentis venerabilis Patris Fratris Joannis Duns Scoti."

Prosequitur a P. Fratre Joanne Amengual philosophiæ Lectore in hoc regali Conventu Stigmatizati P. N. S. Fran-

cisci Cívitatís Palmae, die 9 septembris anno a reparate salutis 1800.

Ms. de 169 fols., Bibl. Pr. de Mallorca, n. 326.

Un altre Ms. de 401 pàg., escrit per fra Guillem Sureda Ferrer, existeix a la biblioteca particular de Mn. Francesc Sureda i Blanes, de Mallorca.

39. P. Nicolau Perelló, O. M.

"Divina opítulante gratia relictis (discipuli praedilecti) tum gramaticis tum retoricis studiis, incipiemus philosophicum hunc triennalem cursum juxta sanam tutissimamque doctrinam clarissimi marianique Doctoris V. P. fratris Joannis Duns Scoti, Immaculatae Concepcionis propugnatoris acerrími hujus incomparabilis magistri (ut nonnulli asserunt) ducis et aquilis."

Elaboratum a P. Fr. Nicolao Perello, philosophiae professore, hac ínter stigmatici Patris minores filios minimo.

Prima manus imponitur in hoc regali S. P. N. S. Francisci Palmae Majoricarum Cenobio, die 22 aprilis anno 1805.

Ms. de 493 p. de la Bibl. particular de Mn. Francesc Sureda Blanes, de Mallorca.

40. P. Antoni Llätzer, O. M.

"Logica et Phisica; Commentaria in universam Aristotelis Dialecticam; Commentaria in octo Phisicorum, juxta mentem subtilis D. Joannis Duns Scoti."

Per P. Fr. Antonium Latzer...

Ms. s. xvii, de 516 pàg. Bibl. Pr. de Mallorca, n. 661.

41. P. Bartomeu Rubí, O. M.

"Cursus philosophicus" ad mentem Duns Scoti, a fr. Bartholomeo Rubi, Ord. Min. 1743.

Ms. Bibl. Pr. Mallorca, n. 398.

42. P. Arnau Saurina, O. M.

"Cursus philosophicus", juxta mentem Duns Scoti, a P. fr. Arnaldo Saurina, Ord. Min. anno 1767.

Ms. Bibl. Pr. de Mallorca, n. 239.

43. D. Francesc Pou.

Commentaria in Logicam brevem illuminati Doctoris incliti

martiris divi Raymundi Lulli..." Dictante domino Francisco Pou, in Baleari Universitati. 9 septembris 1662.

Ms. de 154 fols., Bibl. Pr. de Mallorca, n. 693.

44. Rnd. *Llorens Sureda*.

"Commentaria in Logicam brevem archangelici Doctoris Raymundi Lulli".

Per reverendum doctorem Laurentium Sureda, Beatae Mariae Sapientiae Collegii Rectore, in Baleari Universitate liberalium Artium publicum professorem.

Elaborata die 9 mensis septembris anno 1686.

Ms. de 257 pàg. Bibl. Pr. de Mallorca, n. 880.

45. *Pere Josep Lull Vaquer*.

"Metaphisicae tractatus juxta preclarissimam Archangelici Doctoris invictique Christi martiris Beati Raymundi Lulli doctrinam."

Scribente Petro Josepho Lull Vaquer, Collegii Beatae Mariae Sapientiae college. Die 5 octobris 1761.

Ms. de 182 a 206 fols.; Bibl. Pr. de Mallorca, n. 670.

46. *Dr. Mateu Auli*.

"Prima philosophiae pars quae Logica Dialectica sive Philosophia rationalis nuncupatur."

Elaborata, juxta mentem illuminati Doctoris Beati Raymundi Lulli, a Doctore Matheo Auli in literaria Majoricensi Universitati cathedratico die 9 septembris anno a mundi salute 1773.

Ms. de 128 pàg. Bibl. Prov. de Mallorca, n. 308.

47. *P. Simó Bauzà, O. P.*

"Incipiunt institutiones in Dialecticam Aristotelis".

Auctore R. P. Fr. Simone Bauzà, s. o. Pred. modo Episcopo Majoricarum. Anno 1584.

Ms. de la Bibl. Pr. de Mallorca, n. 574.

48. *P. Esteve Serra, O. C.*

"In philosophiam Aristotelis commentaria". A R. P. Fr. Stephano Serra, ordinis Carmelitarum plecto, et per me Michaële Hieronimo Sunyer auditore recepto, Anno 1596-1598.

Ms. de 391 fols., Bibl. Prov. de Mallorca, n. 366.

49. *P. Ciril Pastor.*

"Dialecticorum institutiones breves et perutiles"... Auctore R. P. Cirilo Pastor.

"Comentarii in Sexagogen Porphyrii et universam Aristotelis Logícam." Auctore R. P. Cirilo Pastor, anno 1619.

Ms. de 154 fols.; Bibl. Prov. de Mallorca, n. 666

50. *Gerard Font.*

"Commentaria in universam Aristotelis Logicam una cum quaestionibus quae e gravissimis viris hoc tempore exagitari solent".

Auctore Gerardo Font, liberalium Artium in carmelitico Palmae divi Cyrilli collegio, Lectore dignissimo. Die 7 januarii 1647.

Ms. dos vol. de 192-144 fols. Bibl. Prov. Mall., n. 667-668.

51. *Bernardi Bauzá.*

"Epitome totius philosophiae", juxta methodum D. P. Josephi Çaragoça, societatis Jesu, theologiae professoris, anno 1659. Auctore Bernardino Bauzá.

Ms. de 433 pàg., Bibl. Prov. de Mallorca, n. 902.

52. *Fr. Pere Gilabert, O. Minim.*

"Brevis ad Logicam manuductio in tres libros divisa"; per Patrem Fr. Petrum Gilabert ordinis Mínimorum in sacro patris nostri Francisci de Paula conventu philosophiae Lectorem. Die 9 septembris. anno 1684.

Ms. de 170 fols. Bibl. Prov. de Mallorca, n. 690.

53. *Fr. Pere Ribot, O. S. A.*

"Disputationes in universam Aristotelis Logicam juxta sanam ac fundatissimam doctrinam beati Aegidi Columnae".

Elaborata per P. Fr. Petrum Ribot, liberalium Artium professorem in conventu Beatae Mariae Virginis de Succursu, Civitatis Majoricensis, anno 1684.

Ms. de 203 fols. Bibl. Prov. de Mallorca, n. 674.

54. *P. Josep Ciril Ferrer, D. C.*

"Compendium philosophicum juxta gravissimam et reconditam Joannis Baconii Doctoris resoluti doctrinam".

Auctore R. P. Josepho Cirilo Ferrer, philosophiae Lectore in regali conventu beatissimae Deigenitricis et Verginis Mariae de monte Carmelo. Majoricarum, die 9 septembris, anno 1687.

Ms. de 149 fols., Bibl. Prov. de Mallorca, n. 707.

55. P. *Bonaventura de Mallorca, O. M. Cap.*

"Utilis tractatus universam Aristotelis Logicam". Auctore R. P. Fr. Bonaventura Majoricensi, ordinis Capuccinorum, in Majoricensis caenobio, die 20 octobris, anno 1692.

Ms. de 227 fols.

"Cursus totius philosophiae". Auctore R. P. Fr. Bonaventura Majoricensi, scribente fratri Augustino Majoricensi, in hoc cenobio Capuccinorum civitatis majoricarum ab anno 1692 usque ad 1695.

Ms. de 311 fols. Bibl. Prov. de Mallorca, núms. 883, 887.

56. "Disputationes Scholasticas in universam Aristotelis physicam", anno 1687.

Ms. 233 fols. Bibl. Pr. Mallorca, n. 639.

57. P. *Andreu Reines, S. J.*

"Cursus totius philosophiae juxta lectionem societatis nostrae methodum et solidiorem doctoris Eximii doctrinam", Auctore Patre Andrea Reynés.

Ms. 168 fols., Bibl. Prov. Mallorca, n. 883.

58. P. *Francesc Garcia.*

"Disputationes in Aristotelis Logicam", a Fr. Francisco Garcia, Trin., anno 1676.

Ms. Bibl. Pr. Mallorca, n. 903.

59. P. *Jaume Garí, S. J.*

"Disputationes Scholasticae in octo libros physicorum Aristotelis". Auctore R. P. Jacobo Garí, S. J. philosophiae publico professore, Michaële Carió et Ferrer scribente in collegio Montision societatis Jesu Civitatis Majoricarum; anno 1693.

Ms. de 328 fols. Bibl. Pr. de Mallorca, n. 321.

60. *Drs. Lluís Montesinos i Andreu Pérez.*

"In octo libros phisicorum Aristotelis commentaria"... Doctore Ludovico Montesinos et doctore Andrea Pérez.

Ms. de 138 fols., Bibl. Pr. de Mallorca, n. 672.

P. SAMUEL D'ALGAIDA.

NOTES I CONTROVÈRSIES

RECERQUES SOBRE L'INFINIT-TEMPORAL

L'ETERN PRESENT.

Hom segueix àvidament i de per tot arreu les disquisicions d'aquest nom prestigiós en la filosofia contemporània, Tarozzi, reveladores de l'evolució contínua del seu pensament. S'ha passat la vida aprofundint en les essències de la filosofia i, naturalment, de dia en dia experimenta més l'atracció de l'Infinit i l'Etern en les seves relacions amb el món del finit i del temporal.

Un dels punts de vista que, des del nostre, el fan més interessant —a ell el mateix que a Bergson— és la seva creixent aproximació a les línies fonamentals del pensament cristià. Es un fet, però, que no acaben de situar-s'hi. N'experimenten l'atracció poderosa, n'albiren de lluny les orientadores resplendors, però no hi prenen carta de ciutadania, que sols els podria ésser atorgada si partissin d'aquestes bases primordials de l'ideari cristià: la personalitat de Déu i la immortalitat de l'ànima.

Aquests fragments d'un article que ens limitem a traduir i fou publicat amb el mateix títol que encapçala aqueixa nota (1), posen en clar la xarxa de recerques ¿o divagacions? on resta presonera la mentalitat de Tarozzi, ben a les envistes, certament, però enfora del Casal millenari on tantes i tan altes mentalitats han tingut a gran honor de giravoltar entorn del veritable Infinit Etern...

* * *

"La convicció de l'imperi del present sobre el passat, l'evident encuny de la consciència actual que aquest darrer encloï, ha fet néixer en la ment de molts —en els moments de reflexió més profunda, llavors que la capacitat d'abstracció de l'experiència comuna és més poderosa, i amb l'ajut i l'impuls de suggestions diverses de la cultura—, la idea de *l'etern present*.

Examinant el contingut i les raons d'aquesta idea, caldrà admetre, d'antuvi, la gran valor humana de les suggerències

(1) *Rivista de Filosofia*, gener-març, 1933.

que l'han provocada. L'haurem de tenir en compte sempre, a desgrat que d'aquesta idea, negativa en darrera anàlisi, no n'acceptem la significació abstracta i ontològica, que l'aveïnaria a la concepció eleàtica de l'Esser. La cabdal d'aquestes suggerències és la que prové de l'exigència crítica del nostre pensament en ordre a la realitat del temps, i en particular del passat.

Així com dels tres termes que hom distingeix en el temps —passat, present i futur—, el segon és vivent en la consciència, i de la irrealitat del tercer ni cal parlar-ne, el primer no més, o sia el passat, resta exposat a l'actitud crítica de la recerca: tant més quan tota o quasi tota la crítica del temps és del passat, i ell és el temps per excel·lència, comunament entès, o sia, el que es disposa en la memòria en un ordre de sèries anteriors, respecte a l'actualitat de la consciència.

Doncs bé; per a ésser induïts a concebre el present com a únic i exclusiu dominador del temps, és suficient de pensar que la memòria no es diversifica d'altra manera de la consciència actual sinó pel fet d'ésser aquella un acte que posa un objecte com un *factum*, i aquesta, un acte de pura objectivació, és suficient de pensar que aquesta distinció no basta per a sostreure el passat a l'actualitat de la consciència.

Una altra suggerència capaç de fer néixer la idea de l'etern present prové d'analogies excogitades entre el futur i el passat.

Així com no ofereix dificultat el representar-nos en el futur una projecció ideal del present, així som portats a representar-nos-la per via d'analogia en el passat: amb l'atribut de la realitat d'aquest o sense, segons que el tal suggeriment topi o no amb tendències o prejudicis escèptics de la ment nostra.

Certament que l'atribut de la realitat que es pot assignar al passat i no al futur, és de màxima importància; no lesiona, però, donada aquesta manera de pensar, el predomini i l'exclusiva *creativitat del present*, puix que aquesta no es pot desenrotllar en el buit i en el no-res, si actua sota condicions reals, com són les condicions de la vida; i la vida és perenne objectivació. I aquesta, en la creativitat del present, esdevé objectivació real del *factum* respecte de l'acte, o sia, de ço que s'està objectivant.

Donada aquesta analogia del futur amb el passat, el pre-

sent crearia tant l'un com l'altre: el futur, per similituds i contrastos, subjectes a l'influx de les idees que això mateix crea i de les esperances que nodreix; el passat, per assimilacions i diferenciacions, subjectes, aquestes inclús, a l'influx de les idees actuals, governades per l'experiència a la qual l'actualitat de la consciència convergeix i es conforma.

Aquesta creativitat del present a la qual el pensament és conduït per la crítica de la figuració espacial del temps, ¿és un resultat del pensament que caldrà acollir com a objecte de creença no contrastada per la raó? O ¿no és, per contra, una deixalla abstracta i irreal, l'èxit desolat i escèptic al qual estem empesos a desembocar quan volem abandonar el suggeriment directe de l'experiència comuna del temps?

La resposta a aquesta pregunta ve rigorosament connexa i és consegüent a una altra pregunta, ço és, si la forma espacial del temps s'ha de considerar com un artifici il·lusionari del qual l'home pugui alliberar-se, o bé com una llei de natura de la qual l'esperit humà no pugui sostreure's. Perquè, en aquest cas darrer, tot i estar convençuts que la crítica deu recercar la realitat de la durada enllà d'aquella figuració, integrant-se la creativitat del present integrant-se amb la necessitat de la figuració mateixa, s'adaptaria a l'experiència tot i essent-ne un aprofundiment. La creativitat del present i la fretura natural de la figuració espacial del temps (tingui's en compte: no la figuració en si mateixa, sinó la seva necessitat natural) són dues realitats de fet que, integrant-se, donen un resultat concret, i no negatiu, en la crítica de la concepció comuna del temps.

L'haver fressat un altre camí i haver-se, per això, deixat endur per la crítica de l'espacialitat il·lusòria del temps cap a la negació del que ella significa (majorment per la crítica de l'intel·lectualisme per obra de Bergson i d'altres, ultrapassant inclús l'enteniment llur) ha conduït a l'absurda cruïlla d'haver de rebutjar totalment la concepció comuna, o de negar en absolut la temporalitat. Heus ací, em sembla, un camí fals.

Hom no ha de dir: és un esquema intel·lectual, i per això voldríem abstrèure'l i tenir-lo en menys, per discernir, al damunt d'ell i sense ell, quin sia el veritable sentit de la forma temporal. Cal dir, per contra: aquest esquema és propi de la

naturalesa psíquica humana; és una donada, de fet; parem-hi, doncs, el màxim esment, perquè si la forma temporal respon a qualque realitat, l'esquema és una revelació, si no d'allò que aquesta realitat és en si mateixa, almenys (i no és poca cosa) de ço que aquesta engendra essencialment i universalment en l'intel·lecte humà.

Pensant així, la creativitat del present en ordre al passat —no solament en ordre al futur— ja no és una abstracció duradora, ja no és una conclusió escèptica a la qual ens ha portat l'abús d'anàlisi. El present crea el passat, perquè la memòria és una activitat característica de la seva mateixa consciència actual i la memòria tradueix els actes en fets i els presenta com a coses definides i concretes: d'ací que, en aquesta traducció seva, no pugui prescindir de la forma de les coses que és espacial; i l'espacialitat en tal guisa esdevenint figuració de la temporalitat no n'ofèn la naturalesa que és intrínseca a la memòria. Ni es tracta d'una transfiguració pròpia de l'enteniment sol, divers, aquest, de la resta de potències cognoscitives; perquè, a la intuïció inclús, pot aplicar-se tot això ja damunt dít.

Per tals raons, la idea del present, dominant damunt del temps, sense perdre res de la seva valor filosòfica, se'ns presenta, de fet, menys llunyana i menys contrastant amb els hàbits mentals amb els quals estem acostumats de plasmar la realitat del devenir. Aquesta apareix, sota un aspecte, com la conseqüència lògica de la subjectivitat del temps; sota un altre, com que aquesta subjectivitat no és fora llei, ella reflecteix en si quina mena de llei és la que governa el temps, i l'obliga a ésser successió i extensió; no és la subjectivitat qui crea aquesta llei i aquesta fretura, sinó que se les apropia i el que sabem d'elles és únicament el que ella ens revela: dic "revela" i no pas "crea". La creativitat del present es troba en l'acte de síntesi on ell és eficaç i vivent, és a dir, en la manera amb què transfigura en si mateixa la llei; però, si se'n sostreïa, aquesta ja no seria llei, i la casualitat governaria solament les coses mortes, no les actuals i vivents.

¿Per què, tanmateix, aquell present pot ésser imaginat *etern*?

¿Per què de la creativitat del present es pot arribar a aquesta idea de l'eternitat, que és un atribut d'entitat transcendent?

L'idea de l'etern és correlativa a la dels termes o límits del començ i de la fi. I és cosa clara que aquests poden ésser imaginats, almenys en la figuració serial i espacial del temps. Això no vol dir que la crítica d'aquesta darrera l'aboleixi sense cap romanalla seva; no vol dir que, per efecte d'aquesta, la temporaneïtat de les coses esdevingui *ipso facto* irreal. El néixer i el morir pertanyen a la vida i a la seva diversitat i dinamicitat; la realitat llur resisteix qualsevulla crítica de les formes del pensament. Però la temporaneïtat que depèn d'elles ja no es determina, quan la crítica ha sollevat el dubte de la figuració espacial del temps, per mitjà de punts fixos dels quals l'un sia terme inicial i l'altre final; resulta un devenir; i el seu efecte és que la temporaneïtat sia imaginada com a vigent entre el procés d'aquest devenir i no com a pròpia del mateix devenir en forma que aquest tingui començament i fi. Així s'arriba a la idea de l'etern devenir. L'etern és, doncs, no solament atribut dels ents transcendents, sinó una manera lògicament necessària de pensar l'esdevenir, immanent i tot.

Ara bé, si per virtut de la crítica, el passat i el futur arriben a supeditar-se a l'imperi del present que els transfigura en si mateix, es supeditaran al mateix imperi els límits d'un i altre, o sia, llur començament i llur fi. Però un present que té aquest poder de creativitat i d'imperi respecte els límits del passat i del futur, se'ls assignarà certament a si mateix, però en forma diversa de la que resulta de la figuració espacial. Es plaça com a instantani perquè és un venir a ésser; però essent actualitat ensems creativa i memorativa, en el seu mateix situar-se com a instantani, implica un futur i un passat —sempre segons les ja esmentades condicions de realitat— que només ell posseeix. I donar lloc en si mateix al passat i al futur, vol dir que no té altres límits en ordre a l'un o a l'altre que els que ell mateix posa.

Tal és, al meu entendre, la manera d'explicar-se la plausibilitat i la pensabilitat de l'*etern present*. Un present únic i sobirà del passat i del futur no pot ésser sinó un present etern.

Resten encara d'altres camins pels quals pot explicar-se

aquesta pensabilitat. I són els més corrents, l'un provinent de l'empirisme, del criticisme l'altre.

De quin indret han vingut els arguments directes a convèncer-nos que inclús "el tàcit caminar del temps" sia infinit? De la banda de l'empirisme mateix. Es això que, raonablement, veda de fixar a l'univers límits de començament i fi, donant a aquesta prohibició el pretext, perfectament empíric, que cap terme inicial i final no pot ésser fixat sense transcendir l'experiència, en el sentit més ample i sense ofendre les analogies amb aquesta, les quals (analogies) si per una banda mostren que cada cosa neix i mor, per l'altra indueixen a creure que la deu del néixer i morir és inexhaurible. Caminant sobre aquesta base, l'empirisme s'ha adoptat i apropiat el concepte brunià dels mons infinits ideats en una altra atmosfera intel·lectual; l'ha conquerit per a si, l'ha transformat a la seva manera i ha difós, com a pròpia, la idea d'un univers infinit, no solament en l'espai, sinó que també en el temps.

Baldament l'etern sigui una concepció metafísica, aquesta rep una justificació racional en el si de l'empirisme mateix, després que aquest ha arribat a fer-se pròpia l'afirmació de la infinitat de temps. Es veritat que tal justificació prové d'un raonament abstracte, en el qual l'empirisme no hi té sinó el punt de partida: però no es pot negar que aquest sia empíric. Hom raona així de fet: donada la infinitat del temps, l'*abans* i el *després*, dintre d'ell, no es poden referir a termes que sien verament físics, com fóra necessari a fi que les relacions temporals tinguessin consistència; en l'infinit, cada terme té una fisicitat merament suposada, perquè ell l'exclou i la destrueix per naturalesa. Jo puc dir de trobar-me en l'any 1933 perquè em refereixo al naixement de Jesucrist; però si, en lloc de l'era cristiana, vull adoptar l'era còsmica—és un dir—i no li assigno cap principi, em trobaré evidentment en la contradicció i en l'absurd. L'*abans* i el *després* tenen raó d'ésser en un ordre serial que tingui un punt d'inici; on aquest no existeix, l'ordre serial del temps és impossible; en l'infinit foragitem el passat i el futur.

La idea de l'etern present tindria aquí la seva justificació

si ens acontentàvem de deduir-la per camins de logicitat abstracta. Jo no n'afirmo la veritat ni en recerco la gènesi i la valor. I per això no m'interessa tant de veure lògicament justificada aquella idea sobre el temps com de constatar quina tendència del pensar i sentir humà revela tal idea, i de si penetra i s'involucra també en altres idees, aparentment distintes, de l'home sobre el temps.

La persuasió de la subjectivitat del temps que el criticisme ha difós, directament o indirecta, pot tenir dues conseqüències.

O bé, violentant tendències innegables de la nostra ment vers l'objectivitat real, ens imposem a nosaltres mateixos (constrenyent-nos-hi amb esforç que no sempre reix) de no pensar en la realitat sinó com a fenomènica; i llavors el temps, forma de la intuïció i no pertanyent als objectes en si, cau en aquesta realitat fenomènica, la qual apareix articulada en temps passat, present i futur: així la concepció comuna del temps rep sense oposició la seva sanció racional, havent, però, estat ja subjectada a la condició de no pretendre cap objectivitat que ultrapassi la intuïció i el pensament.

O bé donem pas a la tendència de transcendir —si no amb el saber, almenys amb l'incoercible desig del coneixement objectiu— la realitat fenomènica; i llavors aquella realitat noumènica desconeguda haurà d'ésser imaginada per nosaltres com a carent de temps, posat que aquest és forma subjectiva de l'experiència. Però per més que maldem a pensar el "sense temps", no reeixim; en aquest esforç arribem tot al més a imaginar-lo com un present immot, en el qual es submergeixen present i futur i ja no existeixen davant d'ell, sinó com a objecte d'un acte de coneixement que el present mateix s'adjudica.

La idea de l'"etern present" és la idea del "sense temps", o més ben dit, és l'últim terme al qual pot arribar l'esforç que es faci per imaginar la realitat noumènica "sense temps".

* * *

Una constatació, només, per cloure aqueixa excursió, a estones laberíntica, pel món de l'etern-present. La idea

de creació, glòria preadíssima de la filosofia cristiana, és un concepte independent de temporaneïtat o eternitat en la durada.

Creació, aplicada a l'univers, vol dir que hom li suposa (a l'univers) una raó d'ésser i una finalitat enfora d'ell mateix; és a dir, que l'univers, ni pot tenir en ell mateix la raó de la seva existència, ni ésser son propi objectiu, tant si hom el preté, en extensió, infinit-temporal, com si, en duració, el suposa etern-present, en ambdós casos amb una certa vaguetat en l'accepció, el més precís de la qual vindria de contraposar l'infinit-temporal i l'etern-present, al concepte ortodox d'infinitat i d'eternitat en Déu.

Què cosa és, llavors, des d'aquest punt de vista, el que separa Tarozzi de l'ortodòxia en filosofia cristiana? Potser només una certa exacerbació de l'esperit de subtileza, que tant ha danyat tota llei de pensadors, cristians i no cristians, i sempre amb el mateix resultat de *fer* de la filosofia un exercici de la ment, atlètic si voleu, i, per tant, si hom no perd l'esma, vigoritzador de totes les forces mentals, però que *ex se*, no ha fet avançar un pas la filosofia. Tanmateix el vigor intel·lectual del pensador és alguna cosa.

P. C. B.

SOBRE LA HISTORIA Y EL HOMBRE

Es indudable que la Historia no puede ser interpretada por medio de las leyes naturales. Estas son válidas exclusivamente para la región de los hechos físicos y psíquicos. Sirven para los fenómenos aislados que se someten a la ley (*νόμος*). El hecho histórico tiene más de acontecimiento que de hecho propiamente tal; en cuanto *acontecer* encaja en las coordenadas del tiempo y espacio, sucede en ellos, pero sin ley. En lo histórico no hay otra regularidad que la fundada en la naturaleza espiritual del individuo.

Comprendemos por la ley en las ciencias naturales. En la ciencia histórica comprendemos por el fin, por el *sentido*. (Dice

Aristóteles, en la *Metafísica*, libro V, cap. XVI, que la razón porique se hace una cosa es un fin; las cosas son perfectas en tanto que tienen un fin). Domina en lo histórico, pues, lo singular sobre lo general. Esto no implica que la Historia tenga su objeto en el mero relato de los sucesos. Pues lo estrictamente cronológico carece de *sentido*. De aquí que la interpretación de la Historia lleve siempre más allá de ella misma.

El hombre, en cuanto organismo animal, no termina donde lo hace anatómicamente su organismo. Forma una ecuación con el mundo ambiente, se articula con él. Los fenómenos físicos pertenecen a ese mundo ambiente. El hombre, pues, vive; está organizado. Pero además, existe. La existencia no tiene nada que ver con la vida biológica. En cuanto existente el hombre, las cosas no le pertenecen, no está inmerso en ellas. El hombre *sabe* de las cosas: ésta es la dimensión esencial. Le es posible una conducta porque *sabe*.

Resulta, en suma, que los hombres somos objetos naturales y, a la vez, somos razón (*λόγος*). Por ésta, según escribe Scheler (en *El puesto del hombre en el cosmos*, pág. 77 de la edición española), el hombre es superior a si mismo y al mundo. El hombre no está en el universo según lo hace, por ejemplo, la piedra. Cada cosa le propone cosas que hacer. Ninguna —ninguna de las cosas—, es lo que es sin otras; sólo por diferenciarse de las restantes goza de su ser.

* * *

Vemos que el hombre contiene con las cosas. Esa contienda implica la oposición esencial de espíritu y naturaleza, de donde emerge la dinámica misma de la vida. Por el espíritu podemos oponernos a la vida; el hombre opone la vida biográfica a la biológica. Sólo el hombre escribe su Historia; la escribe diciendo *no*, en cierto sentido, al mundo. (Aquí es dable aludir otra vez a la diferenciación radical. Mientras la ciencia de lo empírico repite, transforma y simplifica, los datos en leyes, la Historia pone el acento sobre lo heterogéneo, sobre cuanto hay literalmente, de *aquí* y *ahora* en todo acontecer).

Tomo la primera persona para decir que me sugestiona el pensamiento de que la Historia universal es una conversación de siglos entre el hombre y Dios. Me estremece el carácter de *radical nulidad* que tiene el hombre frente a la divinidad. Debe considerarse, por otra parte, que el hombre, en tanto que "este hombre", carece de historia, es un ente ahistórico; sus problemas son eternos. No podrá resolverlos jamás. El curso de esa irresolubilidad es el contenido propio de la Historia.

Obsérvese que en cuanto va escrito evita pronunciarse la palabra "cultura". Pronunciarla supone resbalar. Es el vocablo a que se concede mayor sentido multívoco. Todos los problemas desaparecen en él. Es preferible dejar al margen el hecho de que el hombre sea, al mismo tiempo que ente natural, ente de cultura. Importa iluminar, en cambio, que la Historia exige la intervención del *yo* personal del historiador. La materia histórica, la Historia, no es tal sino para el historiador.

Cuando el hombre se pone en el punto de vista de la Historia reconoce que Dios es anterior a su demostración. Entonces se evidencia, además, que el hombre necesita completar su ser con algo. Pues, ¿qué sentimiento hay a la base de la Historia universal sino el implicado en el reconocimiento, por parte del individuo, de su ser fragmentario?... Se *sabe* criatura. Este saber señala la dimensión específica de lo europeo occidental; por ello puede oponerse al sentimiento del mundo propio del griego. El hombre griego está en el universo como un trozo de él. Sólo para el europeo —lo europeo, en filosofía, comienza con Plotino—, el pensamiento no es una cosa que acontece como la gravedad, sino que es un *yo pienso*. Ese hombre europeo sale del mundo para preguntarse qué es el mundo.

Pues bien, por la intuición de su ser creado, propia del europeo desde Plotino, es posible la Historia universal. El hombre es un punto por donde la creación retorna a su Creador. Nos entendemos a nosotros mismos como creados; tenemos un puesto intermedio entre las cosas y Dios. Sin suponer lo absoluto —la eternidad que se manifiesta en el tiempo, de Hegel— es imposible dar sentido a nada de lo que realiza el individuo. Esto no es misticismo anticientífico; llamo la atención sobre ello. Para mí (y quede la responsabilidad vinculada a mis palabras), el

que así ocurra pone a Dios mismo como fundamento de la historicidad.

* * *

Las cosas no forman parte del hombre. Este no es un trozo del mundo. Encontrarse hombre supone precisamente haberse escindido del mundo. Sólo se es hombre mediante este escindirse, que lleva por sí propio a preguntar qué soy yo, qué es el mundo y qué es Dios. Porque el hombre puede olvidarse de sí; entonces es una cosa. Pero puede entrar en sí; esta entrada es lo que se llama, sin más, *espíritu*. La pregunta apuntada se encuentra en el hecho mismo del entrar en nosotros. Resulta, pues, que el hombre, en cuanto se olvida de sí, toma el puesto de cosa; aparece unido a las otras del universo. Continúa la energía cósmica; reacciona sirviéndose de la resistencia mínima. Es un eslabón de la *πινεσις* cósmica; no excepciona el principio de causalidad. Se reconoce naturaleza como reconoce naturaleza el río, la nube, etc. Tropezamos la dimensión esencial del espíritu anotando que el hombre *sabe* que el río y la nube no se saben tales.

Vemos, por otra parte, que el espíritu, esa entrada del hombre en sí mismo, se nos ofrece únicamente en la persona, forma necesaria de su ser, según Scheler. El sujeto de la Historia es la persona, no el hombre; sólo porque el hombre es persona, es decir, unidad ontológica superior, puede escribirse que es eje y razón de la Historia.

Ya se ha dicho antes que el espíritu se opone tanto a lo físico como a lo psíquico. Lo personal es ajeno incluso a la misma psicología del sujeto cuyos actos, hasta los posibles, tienen como referencia concéntrica la unidad personal. Tomemos, pues, la persona como esencia. En cuanto tal, hay que figurársela un complejo de distintas conciencias: de conocimiento, de emoción, de voluntad, etc. Representa, pues, una totalidad que cimenta los actos del individuo. Obsérvese que lo personal no se pone de manifiesto en esos actos; son éstos quienes revelan a la persona. El espíritu se nos ofrece siempre como persona; el ser mismo del espíritu es lo personal. Quede como evidente error el tomar a la persona, según hizo Kant, en la acepción de representante

de la razón impersonal. Por último, lo personal como tal implica o incluye una imagen del universo.

Tenemos que librarnos del excepticismo histórico, patente, por ejemplo, en "*La decadencia de Occidente*". (¡El que tal libro se haya escrito, sí es una prueba irrefutable de decadencia!). Para librarnos de ese escepticismo hay que poner en pie cierto número de supuestos; señalo algunos a continuación. Es evidente que el ser de lo histórico, la historicidad, tiene que capturarse desde lo temporal precisamente; pero lo temporal, no alude aquí sólo a cronología. La realidad que conviene a los hechos históricos es realidad histórica; el hecho histórico tiene una verdad objetiva en su misma forma histórica. La morfología de la Historia intentada por Spengler implica que lo histórico carece de verdad; parte de que los hechos históricos, que no son hechos puros, no constituyen concretamente la realidad histórica. Pretende Spengler intuir unidades históricas; para él no hay una sola Historia sino tantas como ciclos históricos. Resulta, por lo tanto, que lo esencial se le ofrece no en averiguar lo que se ha plasmado en hechos históricos sino en averiguar lo muerto y anahistórico.

La Historia tiene como esquema el tiempo. Hegel lo puso bien de manifiesto. La Historia universal, dice, es una caída en el tiempo. Es universal porque hay un universo. El griego ignoró el sentimiento específico de la Historia universal. Es que carecía de intimidad; no se entendía a sí mismo como creado. El ser encubría para él un *siempre* pero no encubría, como ocurre por primera vez en San Agustín, la eternidad. El griego fija la *οὐρανία* sobre lo temporal, sobre la *πενήσιας*. Hasta que aparece el espíritu —con San Agustín—, nada advierte que el hombre pueda ser sujeto de una Historia universal. San Agustín descubre el ser histórico del hombre; el universo se le ofrece como unidad histórica.

Acaba de escribirse que el tiempo es el esquema de la Historia. Esto no hay que tomarlo al pie de la letra. El tiempo histórico no funciona como un simple esquema; no tiene nada de físico: es esencial darse cuenta de ello. Sería equivocado tomar el tiempo histórico como un ingrediente externo a la Historia. En la ciencia física el tiempo enumera los acontecimientos, ex-

presándolos con un cierto orden. Entonces es reversible; por ejemplo, el mismo sustrato temporal hay para pasar del 3 al 5 que del 5 al 3. El tiempo histórico es, en cambio, irreversible. Tiene, además, una existencia superior a su cronología.

* * *

Todo esto confirma que lo histórico necesita verse desde la misma Historia, no desde la hegeliana realidad absoluta, que no tiene historia. Necesitamos, por otra parte, comprender la Historia, ya que no puede ser objeto de un mero conocimiento. La *comprensión* es un acto original del espíritu distinto del comprender. La historia se comprende teleológicamente por el fin; también por el todo. Ya se ha dicho.

Tampoco el tiempo meramente cronológico es el histórico. El acontecer histórico se inserta en la ontología del término *época*. Las cosas históricas no acontecen sólo en un tiempo, sino en una época, que califica internamente los sucesos. Una época se define por lo que en ella hay; en distintas épocas ocurren cosas distintas. Estas cosas que integran el acontecer histórico son unas con su historia. Los problemas que plantean son distintos cuando los tiempos lo son. Con objeto de dar sentido a la Historia universal necesitamos valores que valgan de un modo absoluto. Un valor así es la época. Cada fenómeno histórico tiene su realidad histórica circunscrita por su localización; cada fenómeno tiene su época.

Todo esto se justifica porque el existir reconoce su compendio en el *ahora*. Todo existir es *ahora*. No hay otra forma de existencia. El momento presente va dejando de ser cuanto más presente es. El presente no es, está siendo. El ahora es un momento que se deshace en el futuro que no es. El ahora está incluido en el *instante*, unidad última del pasado y el futuro; forma concreta del existir. El *instar* es el *ahora*. Gravita sobre el bisel del instante la vida entera. Lo que insta en el instante es el *ser*. En el ahora se es lo que se es, porque hay en él plenitud ontológica.

Un instante que se descubre a si mismo: he aquí, sin más, la Filosofía. No se trata de un instante hermético. La Filosofía

incluye intimidad, soliloquio con el ser, pero no hermetismo. El espíritu hermético carece de problemas. Ya se sabe que esta carencia de problemas tipifica a los espíritus mediocres.

La Filosofía es la forma con que el ser *insta*. ¿Puede decirse una forma fundamental de la vida?... Teniendo presente algún caso concreto —el de San Agustín, por ejemplo—, puede decirse que lo es. El pensamiento de San Agustín, como todo pensamiento auténtico, es *uno*; más tiene de *uno* que de especialmente religioso o filosófico. Entendió el filosofar como un modo de la existencia, como una "vita". —Vemos en la Filosofía la única cosa radical y última que ha hecho el hombre. Todavía es un problema por donde se entra en ella. Se entra, sin duda, por donde se está. Pero el momento presente, el *ahora*, no sabe donde está. Este es un momento de incertidumbre: el pensar filosófico no sabe donde está; tampoco sabe si se encontrará. Quizá lleve la incertidumbre al escepticismo, que no es filosofía, sino ironía del filósofo.

No sabemos donde estamos; no sabemos cómo entrar en la Filosofía: esto es lo que condiciona todo saber filosófico. La vía de acceso al ser es saber donde se está. Saber donde se está es sentirse instado por el ser. Se encuentra uno dentro de la Filosofía en cuanto se está dentro del instante que *insta*. Gravita en el instante el sentido de la existencia. —La Filosofía carece, pues, de programas. Los temas filosóficos no se buscan; ellos nos encuentran a nosotros. Es imposible inventar problemas filosóficos; no se sabe que es, en sí misma, la Filosofía. Por lo tanto, la pregunta de qué sea la Filosofía no puede abrir la tarea de filosofar. Es evidente.

F. CARMONA NENCLARES.

EL SOLC D'ANNIE BESANT

Es desolador de resseguir les diverses etapes de la vida accidentadíssima d'aquesta dona de qualitats excepcionals amb directrius desencertades, el resum de la qual aparegué al fasc. 2 del volum XXIV de la revista "Vie Intellectuelle", sota el títol: *La tragedie d'une ame*.

Amb la seva oratòria era capaç de convèncer un auditori,

de sublevar una corporació i fins i tot de mobilitzar un país, sense que res d'això no fos, potser, la finalitat exclusiva de la seva actuació.

Eufòrica, inquieta, subversiva, necessita una expansió que tradueixi les idees que ella va concebant sense restricció de cap mena, segons es desprèn de l'autobiografia "impulsiva i orgullosa com Llucifer" i "avesada a tota llibertat". Té ideals desfermats i li és una comoditat d'exposar-los i imposar-los: li cal influir, i es crea un ambient on ressoni la veu del seu esperit enfora d'ella; li cal actuar, i en aquest cas la massa que subleva és senzillament el receptor de les seves energies.

Es triava sempre l'ambient més dilatat: "Son monde n'était jamais petit —son ambition visait l'universel— ...des vastes multitudes d'hommes et de femmes des deux hémisphères... et d'exercer son influence sur les courants de pensée d'une génération..."

I pot tant la dinàmica de ço que pensa i vol que, per tal d'aconseguir-ho, passa pel damunt de tot; romp amb el seu marit, consent en ésser allunyada dels seus fillets, es decanta de les amistats a les quals els seus mateixos ideals l'havien adherida. Es que ella no s'adheria més que a si mateixa, altrament no es comprendrien les virades del seu criteri filosòfic: passa *ordenadament* del protestantisme a l'ateisme, de l'ateisme a la teosofia i a l'induisme...

Del començ fins a la fi, la seva vida mostra palesament aquestes tres paral·leles: l'ambició, la influència en el seu medi, i la desfeta.

La desfeta és el coronament immediat de totes les seves empreses, per alta que sigui la volada triomfal que hagin arribat a atènyer: Com a mare és excluïda de la cura dels seus fills, que són jurídicament confiats al pare: La seva primera actuació pública a Londres acaba amb la presó i una multa de 200 £.

Devé un dels primers puntals del Laborisme anglès, i aquest lloc —conquerit al preu de l'amistat amb Carles Bradlangh, amb qui havia treballat deu anys en la Societat Nacional Secularista d'Anglaterra— se'l juga per mor de les seves idees teosòfiques, que esclaten amb gran força en aquest

punt de la seva vida. I comença a manipular en religió, fins que cerca a la Índia el teatre de la seva gran tragèdia.

Per a fer-se càrrec de l'activitat amb què expandia les seves facultats no cal sinó esguardar un dels moments de la segona meitat de la seva vida, passant els ulls pel damunt d'aquest paràgraf de l'article abans citat: "Devenue présidente de la Société Théosophique à la mort, en 1907, d'Olcott, Annie Besant fut bien obligée de s'occuper non seulement de l'Inde mais de l'Europe. Pendant la saison de Londres, donnant une série de conférences sur les "découvertes" cosmologiques, psychologiques et historiques de la Théosophie, elle remplissait annuellement une des plus grandes salles de la capitale —Queen's Hall. Les disciples et leur argent ne lui manquaient pas. Ses plans devenaient de plus en plus grandioses. Magnifiques immeubles de la Société, grandes entreprises de propagande littéraire, voyages mondiaux, se multiplièrent. Sur Adyar, le centre de la Société et son sanctum sanctorum, se prodiguait la magnificence. Chaque religion y avait son temple: Islam, Bouddhisme, Hindouisme, Zoroastrianisme —même un "évêque catholique libéral", consacré par elle, était tenu de dire une "messe" dans une église à lui. Et elle, Annie Besant, était directrice supreme de tout cela, au-dessus de toutes les religions (assez bonnes pour les foules!), en communion directe avec les "Maîtres du Monde" d'au-delà".

El cim fatídic de la seva actuació va ésser, però, el Krishna-murti i el Nou Messias, al qui Annie Besant es va afillar amb tanta traça, que bo i reclamant pel seu progenitor i, després d'un plet de dos anys, el tribunal no va poder retornar-lo al seu ver pare de tan ben collades que eren les credencials de l'adopció. Però com que el gran simpàtic de la Societat religiosa de la Índia vibrava en un país en el que "on estimait la moralité au-dessus même de toute théosophisterie", i la moralitat d'Annie Besant era desastrosament acusada a la Índia, l'Anglaterra li retirava la seva confiança. Ella no va estalviar cap esforç per a mantenir-se al lloc enlairat on havia ascendit, esfera única on respirava. La desfeta s'atansava inexorable a despit de la seva activitat. Remarca H. C. E. Zacharias en el susdit article que fins i tot "Annie... employa toute son

influence sur ses anciens amis du Parti Travailliste" però despietadament va ésser bandejada del clos on amb tanta tenacitat volia cabre. Aquest fou un dels dos braços de les estenalles que l'havien d'esclafar; és potser el més agre; l'altre era més punyent; el mateix Krishnamurti, son fill adoptiu en persona, cansat de fer el paper que ella li havia confiat i per al qual l'havia ensinistrat amb tanta cura, proclamava als quatre vents que ell de Messias no ho era, i, per torna, que fins la idea d'una collectivitat religiosa era antagònica a la seva manera de pensar.

Ferides i estriades les dues fibres més vives del seu orgull, desfet com una bombolla el misteri amb què havia embolcallat el seu Messias, Annie Besant no va poder redreçar-se i morí en una amarguíssima i descoratjada actitud.

Al veure anul·lades les meravelloses i infructíferes activitats d'una vida tan treballada com absurda, l'exclamació més digna d'uns llavis cristians és la que el P. Zacharias posa al final del seu article: "Que Dieu, en sa grande miséricorde, ait pitié de son ame!"

M. MASSANA.

SOBRE «VIDA COETÀNIA DEL REVEREND MESTRE RAMON LLULL» (1)

Aquesta nova edició de la vida coetània de Ramon Llull, que és la terça de les catalanes, dona el text del manuscrit 16.432 més fidelment que les existents fins ara —de 1915—, la segona de les quals no és més que una còpia de la de Bové la qual conté algunes deficiències. De primer ha aparegut al "Butlletí del Diccionari de la Llengua Catalana" (XV, 34-116) amb la mateixa composició tipogràfica que l'actual fascicle.

Aquesta biografia, la més antiga de les de Ramon Llull,

(1) Segons el manuscrit 16.432 del British Museum, novament transcrita i publicada amb introducció, notes i glossari, per FRANCESC DE B. MOLL. Palma de Mallorca, Edicions de l'Obra del Diccionari, 1933 (fascicle de 40 pàgines).

segons s'hi llegeix, va ésser dictada pel propi beat, el qual "instat e sollicitat vna e moltes veguades per alguns seus deuots refferi e recompta les cosas deual·l scrites".

La narració s'atura en 1311, per la qual cosa se li ha assignat aquest any com a data de composició, conclusió de totes maneres discutible. També es pot dubtar que el mateix Llull la recités, car de vegades està en oposició amb el seu ideari. Sembla escrita per un framenor, potser a causa d'algunes possibles escomeses contra el lullisme naixent per part dels dominicans, cosa que es reflecteix en l'episodi on Llull s'estima més condemnar-se i no entrar en l'orde dels predicadors que no pas que la seva "Art" es perdi si entra en el dels franciscans (pàgs. 18-20).

D'aquesta vida s'ha conservat, ultra la redacció ací editada, una de llatina que conté si fa no fa el mateix text que la catalana, amb variants de poca importància i impressa diverses vegades. La doble redacció planteja el problema de la prioritat, no resolt definitivament, però sembla que la catalana és posterior.

A la nota preliminar, en descriure les edicions, trobem a faltar l'excel·lent obreta del traductor de Llull a l'anglès, Mr. Allison Peers, *A life of Ramon Lull* (London, 1927), que és una versió del mateix manuscrit de Londres amb la redacció llatina com a apèndix, i el treball de [Jordi Rubió] a "La Revista dels Llibres" (14-15), on es tracta de la qüestió de la prioritat de les redaccions.

Quant a les notes de peu de plana, indispensables en general, en trobem algunes de supèrflues com la de la pàgina 13 "*sobres sant*, fórmula superlativa: santíssim, sobiranament sant", explicació sobrerera per a tot aquell que llegeix textos antics en edicions que no són pròpiament de vulgarització. D'altres, per contra, són una mica ràpides; una d'elles és la de "Nostra dona de Rocha tellada; Nostra Senyora de Montserrat". Si és que per Rocha tellada, hem d'entendre forçosament Montserrat, s'hauria de consignar que en la versió llatina figura Rocamador (*ad Sanctam Mariam de Ruppis Amatore*) fundat en 1166, molt concorregut per pelegrins molts d'ells catalans i situat a l'actual departament francès de Lot. Si fos segur

que la redacció catalana és versió de la llatina, es podria suposar que el traductor català, en trobar-se davant de *Ruppis Amatore* traslladés "Rocha tellada", no per equivocació, ans per desig de fer anar Ramon Llull al monestir de Montserrat, cosa de fet certa, que ell sabia, però que no era la idea del primitiu autor de la vida coetània. Mn. Llorenç Riber, el P. Longpré i d'altres són partidaris del pelegrinatge de Ramon Llull a Rocamador. A més, en una de les il·lustracions del manuscrit 92 de la biblioteca de Kalsruhe, es pot veure perfectament com Ramon Llull puja al monestir de Rocamador, inconfusible amb el de Montserrat. Sembla, doncs, que això hauria d'haver estat anotat pel Sr. Moll; tanmateix, de fet, pel que es refereix a la redacció catalana no hi podem veure cap errada.

Pel que fa a la transcripció, feta de fotocòpies, res no es pot dir sinó el que escriu F. de B. Moll a la curta nota preliminar: "hem respectada escrupulosament, l'ortografia de l'original. Les modificacions han consistit únicament en interpretar les abreviatures, en fer la separació de mots aglutinats (excepte en els casos de contracció d'article, de preposició o de pronom) i en augmentar la puntuació per fer més clara la lectura."

La personalitat de l'editor és prou coneguda per a donar la seguretat d'una transcripció perfecta, sense que calgui ni tan solament pensar en una comprovació, però farà una remarca.

A la pàgina 19, primera ratlla, quan per segona vegada apareix a Llull la llum que abans havia vist al convent dels dominicans manant-li que entri en aquell orde, diu: "e no te dit que solament en lorde de preycados te pots saluar. Veges donchs que faras", la primera frase havia d'ésser editada entre signes d'interrogació, així: "¿e no te dit que solament en lorde de preycados te pots saluar?" puntuació que per la seva banda testimonia la redacció llatina: "Numquid non dixi tibi, quod tu solummodo in Ordine Praedicatorum Fratrum possis saluari? uide, ergo quid faceris."

Amb un glossari de les paraules arcaiques fineix aquest fascicle, que és un dels bells homenatges a Llull en el seu centenari i que ens mancava veritablement.

Ara, tenint ja una transcripció fidel i autoritzada del text català, haurem d'esperar una edició amb el text llatí enfront, plana per plana, i un estudi definitiu sobre ambdues redaccions ja iniciat per Custurer, Jordi Rubió, Allison Peers, William J. Entwistle, magnífic tema i interessant material per un bell llibre.

La impressió d'aquesta obra és en general correcta —fora de "anàs" accentuat a la pàgina 9, última ratlla— sobre paper Guarro i en bells tipus d'impremta.

MARTÍ DE RIQUER.

NÒTUL·LES A UN TEXT DE BALMES

Ausona, cor de Catalunya vella, té la glòria d'haver infantat, dintre el cicle de la nostra Renaixença, els dos homes potser més representatius de tot el dinovè i sense cap mena de dubte els més universals: Balmes, pensador i Verdaguer, èpic. I aquests dos homes, cosa insòlita, no els veureu al cim d'una corba ascendent, condensadors genials d'un medi assaonadíssim; sinó, a la llinda del nostre pensament rediviu el pensador que encara és el primer del segle, i a la llinda del nostre verb renaixent, el seu geni en el seu ram no excedit fins ara.

A malgrat de notòries desesmes, altrament comprensibles en els inicis d'un govern de si mateixa, n'hi ha per pensar què deu voler, la Providència, de Catalunya quan, amb una mena de contrasentit en filosofia de la història situa, vetllant el bressol de la seva renaixença com a poble, el filòsof ètnicament més genial, qui encara no pot escriure en català perquè el català no és, i ran mateix dels seus primers balbuceïgs en la llengua retrobada, el geni d'ella que, amb espontaneïtat molt superior a l'estudi, li atorga de cop i volta una categoria tan difícil de sobrepassar.

Auguris de plenituds per les quals tots ens dalim; o avarans, per anormalitat, de falliments possibles? Qui s'arriscaria a pronunciar-se en ferm sobre l'inescrutable? *Ai posteri...*

* * *

Explorat per altres col·laboradors el tema de la literatura, la meua contribució a aquest número que *La Paraula Cristiana* consagra al centenari de la Renaixença, es limitarà a exhumar un text de Balmes relatiu al destí de l'ànima de les bèsties i a comentar-lo breument des d'un punt de vista que, llevades les bases mateixes del pensament balmesià: —instint intel·lectual, complementari i guiador de la raó; prefilosofia del llinatge per sobre i, quan cal, en contraposició a la post-filosofia professional, etc. (1)— pocs d'altres textos més expressius del seu fort temperament de pensador:

“Jo no sé, diu Balmes, el que és aquest principi actiu considerat en si; però els seus actes me'l revelen com una força superior als cossos; com una de tantes activitats que vivifiquen la naturalesa. Aquesta força vivificant la trobo en una porció de matèria organitzada admirablement i l'organització de la qual conspira vers una finalitat que és l'exercici harmònic de les facultats d'aquest vivent que anomenem animal. El no saber què cosa sia aquesta força en si mateixa, no m'impedeix d'afirmar la seva existència, puix que els fenòmens me la revelen d'una manera indefugible...”

“Abans que tot cal advertir que ací són possibles dues suposicions, més que sobre la possibilitat sobre la realitat; la filosofia pot fer-nos besllumar el que pot haver-hi però no el que hi ha; car la realitat no pot ésser-nos coneguda sense l'experiència i en el cas present [l'experiència] ens manca. En filosofia autèntica, quan hom pregunta el que hi ha en aquest punt, la millor resposta és: no ho sé; quan hom pregunta què és el que pot haver-hi, llavors intervé el raonament, basat en els principis generals, i especialment en l'analogia...”

“Suposem, però, que no es vulgui recórrer a l'anorreament; ¿hi ha cap dificultat en què continuïn en la seva existència? Si n'hi ha, no l'arribo a percebre.

Per què servirien? No ho sé; però és lícit de conjecturar que, reintegrades en el pèlag de la naturalesa, no serien inútils. Tampoc no sabem per què serveixen molts altres éssers i no obstant, no neguem per això llur existència, ni posem en

(1) Vegeu CRITERION, núm. doble abril-setembre, 1933.

dubte llur utilitat. ¿Qui ens ha dit que la força vital que resideix en la bèstia no hagi de tenir cap objectiu, un cop destruïda l'organització que ella vivificava? La destrucció d'una planta, ¿comporta per ventura l'extinció de totes les forces vitals que en ella resideixen? I aquestes forces, pel fet de no exercir la seva acció sobre l'ésser organitzat que s'acaba de destruir, ¿deixen, per ventura, d'ésser útils en el laboratori misteriós de la naturalesa? Qui ens ha dit que una força vital no pot ésser útil sinó exercint-se sobre un objecte de la nostra observació? ¿Qui ens ha dit que en els arcans de la naturalesa les forces vitals no obren en sentits molt diferents, molt diversos, i que els efectes de la seva activitat no es presenten d'unes maneres molt distintes segons les circumstàncies en què es troben, tot d'acord amb les lleis establertes per la Saviesa infinita? La magnífica profusió amb què hi ha escampades les matèries seminals, el sens fi de gèrmens que descobrim arreu, aquesta quantitat immensa de matèria susceptible de transformació i assimilació en l'ésser vivent, els misteris de la generació en el regne vegetal i animal, tot això, ¿no ens indica l'escampada en l'Univers d'un sens fi de forces vitals, que exerceixen la seva activitat d'una manera molt variada i en un escalonament d'extensió esbalaïdora? ¿Qui ens assegura que un mateix principi vital no pugui presentar fenòmens molt diversos, segons les condicions a què està sotmès? El que hi ha en l'aglà, ¿no és allò mateix de la corpulenta alzina que ha desafiat l'ímpetu dels huracans per espai d'alguns segles? Si l'experiència no ho testimoniés, ¿qui seria capaç de sospitar que el principi vital d'un cuc informe i repugnant és el mateix del qual en pervé una papallona bellíssima? Vegi's, doncs, com no és contrari, ni a la raó ni a l'experiència, el suposar que l'ànima de les bèsties, aquesta força vital que resideix en elles, sigui la que sigui, continua, un cop destruïda l'organització de llur cos, i que, absorvida novament en aquests tresors de la naturalesa, es conserva en ells, no com un ésser inútil, sinó exercint la seva activitat en sentits distintes, segons les condicions a què es troba subjecta" (2).

* * *

(2) Fil. Fund. II, p. 15-18, ed. 8ª.

Ara representem-nos Balmes, eclèctic no per llepafilisme de la veritat, ans per robustesa de temperament filosòfic i profunditat d'amor a la veritat, triant en la confluència d'aquests corrents ideàrics sota una forma o altra perpetuats en filosofia: panteisme, materialisme, hilemorfisme aristotèlico-escolàstic.

El panteisme no li apar una solució, perquè suprimeix la Intelligència creadora i rectora de tot, acusadíssima que és ella en l'ordre còsmic i resplendent a través d'aqueixa meravella orgànica i instintiva dels animals, sobretot perfectes, la qual cosa més aviat fa pensar en uns rudiments de veritable i pròpia intelligència. "Un dels errors més funestos del nostre temps consisteix en veure l'Univers com a resultat d'una força misteriosa, que, desplegant-se amb moviment espontani, però continu i fatal, va engendrant els éssers i llevant successivament les espècies amb una transformació perennal" (3). A cent anys de distància, ¿quin relleu el d'aquests mots que diríeu acabats de redactar ara a la vista del gran fracàs d'aquell moviment panteístic a la naixença menaçadora del qual assistí Balmes?

Solució encara més feble que el panteisme sembla a Balmes el materialisme perquè no ja les operacions intel·lectuals de l'ànima humana, fins les sensibles de les bèsties, resulten evidentment impossibles sense un principi intrínsecament immaterial. Les anteriors consideracions tendeixen a deixar-ho establert, contra Locke, el mateix que contra Descartes, si bé de punts de vista contraposats els de l'un als de l'altre.

Tampoc l'hilemorfisme aristotèlico-escolàstic no podia acabar de fer-li peça. El troba recusable pel que té d'excessivament simplista. I també per massa fidel a les línies rígides d'un sistema, en matèries devés les quals la Revelació dista molt d'haver-se pronunciat. (La Revelació és per aclarir i regular les relacions de Déu amb l'home. Per on, en avall la fe no té res a dir, mentre les coses atribuïdes a éssers inferiors a l'home, no contradiguin les línies essencials o quasi essencials de la naturalesa de Déu, de la naturalesa de l'home i les relacions consegüents entre Déu i l'home.)

(3) Fil. Fund. II, n. 3, p. 7, ed. 8ª.

Hom endevina, a més, l'ingrata que resulta a les orelles del nostre pensador la paraula *aniquilament*, de regust poc filosòfic i exòtica del tot científicament parlant. Partint de la base que els principis essencials de tot, segons l'hilemorfisme, són matèria i forma, principi passiu i principi actiu, dels quals sempre en llenguatge hilemorfista, la matèria no es subjecta a destrucció absoluta; ¿per què, sembla objectar, no estendre també a la forma la incapacitat d'aniquilament? Acàs la ciència no tendeix a establir que sols assistim a transformacions incessants i quasi infinites de l'Univers, però subsistent sempre el coeficient força, de la mateixa manera que el coeficient matèria? A títol de què introduir, doncs, en cap dels dos ordres la idea de quelcom, —llevat de la unió substancial però efímera dels dos principis que és destruït absolutament?

A la llum del seu pur espiritualisme i sense altre guiatge que els primers postulats de la fe i els primers principis de la raó, us expliquen els increïbles encerts de Balmes en tot allò a què foren aplicades les seves altes qualitats de pensador; concretament al problema, en filosofia, positivament transcendent, de la naturalesa i el destí de l'ànima de les bèsties. És evident, en conseqüència, que encertada o no, la posició de Balmes acusa un fort esperit filosòfic i un gran temperament científic, amb una consciència ben clara del que pot i del que no pot permetre's el pensador cristià, sense friccionar en el més mínim la zona (collateral i zenital tot a l'hora) de les pròpies creences. O de les bases metafísiques de les pròpies creences.

P. MIQUEL D'ESPLUGUES.

BIBLIOGRAFIA

P. BERNAT M. MARIANI, O. S. B. M. V., *Philosophiae Christianae Institutiones in usum adolescentium*, Editorial Pontificia, Marius i Marietti, Torí - Roma, 1933.

La impressió de completa maturitat que hom cospa en aquestes pàgines té la seva explicació en el fet d'haver, l'autor, redactat aquest Manual de Filosofia després d'haver envellit, com aquell que diu, en l'ensenyament d'aqueixa disciplina. L'autor hi explana els acostumats tractats amb una fidelitat inflexible a l'ideari escolàstico-tomista i amb ple domini dels problemes que han estat plantejats per les conquestes científiques en els camps de la cosmologia, la biologia i la psicologia empírica. Coordinar els avenços científics, degudament controlats, amb el cos doctrinal de l'escola tomista, veu's ací l'àrdua tasca que s'ha emprès i en la que ha reeixit el P. Mariani.

No cal dir que en la Cosmologia propugna la tesi hilemorfista, tot rebatent les dificultats derivades de les recents modalitats amb què s'han revestit l'atomisme i el dinamisme. En la Biologia triomfa l'acció creadora contra els excessos de l'evolucionisme. En l'Antropologia, és remarcable la vindicació del tradicional concepte de la llibertat humana i la consegüent refutació dels moderns sistemes encaminats a posar en entredit tota idea de responsabilitat i d'imputabilitat.

Des del moment que el P. Mariani subscriu sense reserves l'ideari tomista, va sense dir que propugna la distinció real entre l'essència i l'existència dels éssers creats, la unitat de forma substancial en l'home, la presència de Déu sense recórrer al suport d'una ciència intermèdia, etc.

Es tracta, per tant, d'un Manual de Filosofia cristiana molt indicat per a servir de text en les aules on la filosofia específicament tomista domina com a senyora i majora de conformitat amb directives tan freqüentment reiterades per la Seu Apostòlica. L'estil planer i una adient disposició tipogràfica acreixen les qualitats didàctiques d'aquest llibre, on l'autor, com a bon italià, no es descuida d'intercalar çà i là alguns tercets de l'Alighieri que sempre representen un preat oasi en l'erma planícia de les especulacions filosòfiques.

C. MONTSERRAT, PVRE.

L. HALPHEN, *L'Essor de l'Europe (XI-XIII siècles)*. París, Alcan, 1932. Vol. in 8º, 609 p., 60 frs. [Peuples et Civilisations, t. VI].

Haviem obert aquest llibre amb un cert esverament, atesos els prejudicis anticlericals d'alguns dels col·laboradors de L. Halphen. Seria un nou pamflet contra l'Església? D'antuvi a l'índex no hi trovem el nom dels escolàstics ni els grans corrents ideològics que culminen al segle XIIIè. A quina concepció respondrà aquesta síntesi?

Anem llegint i rellegint el volum i constatem que l'Autor resta fidel

al principi de la seva col·lecció, no limitant la seva síntesi a l'Occident; tres segles d'història humana són resumits en aquestes planes. Hom ben aviat es dona compte que el punt de vista occidental no és pas l'únic interessant en l'evolució històrica; ho prova palesament les relacions entre Bizanci i els Croats, la lluita de les cristianitats llatines contra els turcs a Síria, les empreses de Carles d'Anjou per estendre la seva dominació fins a la Mediterrània Oriental. Sobretot ho prova l'existència del gran Imperi mongol que s'extengué de la Xina al Danubi; malgrat la seva feblesa representa al segle XIII, el vincle d'unió entre l'Orient i l'Occident. Davant aquest gran imperi asiàtic ¿què representava l'Europa? L'Europa, remarca l'A., representava l'esdevenidor: tenia la intelligença i el geni de les creacions estables. Es per això que l'autor ha tingut un gran encert en titular el seu llibre: *L'Essor de l'Europe*; els segles XII i XIII representen l'apogeu del poder temporal del papat i el renaixement de les petites nacionalitats, amb totes les convulsions i conflictes polítics que acostumen a anar connexes a aquests trastorns. En aquest aspecte l'A. ha sabut tractar —contra les nostres impressions primeres— amb molta delicadesa les qüestions religioses, constituint, naturalment, un dels mèrits indiscutibles d'aquesta obra. Tampoc trobem en ell el prejudici, gairebé universal en autors no catòlics, que atribueix a les ambicions personals dels Papes l'acreciment del seu poder temporal. Així, l'afer de les Investidures, diu ell, ha mostrat en el papat "une force morale supérieure, avec laquelle il faut compter, quand bien même elle ne serait pas soutenue par une force matérielle suffisante. Là est le secret des progrès, sans éclat mais sûrs, accomplis par la papauté dans la première moitié du douzième siècle" (p. 112).

No obstant, aquesta obra, com indicàvem més amunt, presenta una liacuna vertaderament lamentable: gairebé no es parla gens dels grans sistemes dels grans corrents ideològics, de les creacions filosòfiques i teològiques i fins científiques, que fan d'aquests segles un dels períodes més formidables amb què compta la història de la filosofia. Parlant de l'època medieval ningú no podrà negar que aquest és un dels seus aspectes més gloriosos.

PAU RIBES.

M. GORCE, O. P., *Le Roman de la Rose*, de G. de Lorris et J. de Meun. "Ed. Montaigne"; París, F. Aubier, Ed., 1933; vol. in 8º, 255 pp., 18 frs.

Amb la present obra, M. Gorce porta una contribució remarcable a l'estudi de "Le Roman de la Rose", l'obra que tant ha fet escriure i parlar en sentits més divergents. Si per a uns ha estat dit que és l'obra d'un veritable catòlic, d'un gran mestre i doctor en filosofia i teologia, per a d'altres el seu autor no passa de pagà formidable, a causa de les seves gosadies morals. En síntesi, uns li fan l'honor d'anomenar-lo reformador religiós i d'altres el vexen dient-li comunista i volterrià.

Aquella obra de G. de Lorris, que la va començar, i de J. de Meun, que la va continuar amb un treball personalíssim i de valor molt superior al seu iniciador, la veiem extratada i comentada en aquest volum. Precedeix la tasca un pròleg d'una setantena de pàgines en les quals s'estudia la personalitat dels seus autors; la gènesi de l'obra, influències, contingut i la finalitat que es proposa el comentarista. Es d'una erudició i documentació vasta i d'una comprensió no menys remarcable. Després d'haver-lo llegit hom comprèn l'interès que sempre ha desvetllat el llibre i alhora les diferències tan pronunciades de judici que ha motivat. Tanta és la transcendència de l'ambient. I només per ell poden explicar-se certes antinòmies. Amb quanta justesa no es fa remarcar, per exemple, en el pròleg, el temps turbulent en què Sant Tomàs escrivia la "*Summa contra Gentes*", "adreçada contra el nou paganisme parisenc" que tenia l'exponent màxim dintre de la Universitat, mentre costat per costat, en un mateix carrer, un clergue feia l'aplicació de la seva metafísica i de les seves lleis a un tema de pura cortesia amorosa, i amb una tal penetració que ha esdevingut el llibre clàssic i el codi de la galanteria. (Per alguna cosa "*Le Roman de la Rose*" fou el llibre més llegit durant dos segles i J. de Meun ha passat a la història com el filòsof medieval de la vida passional).

El comentarista d'aquest "Roman" n'ha fet una extractació molt adient. Un llibre de 20.000 versos són excessius, diu irònicament, per al 1933. L'única manera de rejuvenir-lo, era la selecció *essencial* que ell ha sabut fer, d'altra banda imposada per la finalitat que encaixa: posar de relleu la valor filosòfica profunda. Feina sòbria i molt interessant. Són les dues qualitats rellevants d'aquesta segona part de l'obra de M. Gorce. Les introduccions a cada fragment del text fan de guia, al mateix temps que de comentari. I les notes que ací i allà s'hi troben són de veritable interès.

JOSEP ALSINA

LUDOVIC WOUTERS, C. SS. R., *Manuale Theologiae Moralis*. Tomus II, Charles Beyaert, Editor pontifici, Brujas (Bèlgica).

El P. Wouters explica en aquest dens volum els tractats sobre els Sagraments i sobre els delictes i penes, corresponents en part als llibres terç i cinquè del Codi de Dret canònic.

Allò que més interessa, en un autor de Moral, és el seu tremp didàctic i el seu criteri, orientador del lector i element reforçador dels diversos arguments que només recolzen en l'autoritat dels moralistes.

Doncs bé: podem assegurar que es tracta d'un Manual —en el sentit ample de la paraula— on les matèries tractades obeeixen a un pla sàviament estructurat, sense incórrer en l'obsessió de les divisions i subdivisions. L'estil és tan planer com ho comporta l'elemental elegància que mai no és lícit d'escamotejar a la llengua llatina. L'erudició, tot i essent abundant, no arriba a ésser empalagosa.

Quant al criteri de l'autor, potser representa una saludable rectificació dels criteris excessivament benivolents que han aconseguit tanta voga avui dia. La ponderació és la característica de l'autor d'aquest excellent Manual, de manera que ni globalment ni en algun punt determinat difícilment se li pot fer retret de rigorisme o laxisme, ni afillar-lo a cap escola suspecta.

Aquest és el millor elogi que honradament ens creiem en el deure de fer, de l'autor d'aquest llibre. Però encara volem afegir que, posat a optar entre la casuística i el desgranament dels principis, es decanta invariablement a raonar les solucions que ell accepta o proposa, bo i demostrant el nexa entre els principis i les conclusions, per remotes que siguin. La casuística resta tostemps reduïda a una sòbria il·lustració de la doctrina.

D'aquesta manera el P. Wouters contribueix a endegar una tan cabdal disciplina eclesiàstica, que alguns autors farien excessivament d'aplicacions pràctiques i de digressions balderes, en perjudici del vertader moll que els precursors havien assenyalat a la teologia moral.

El nom del P. Wouters, com el del dominic P. Merkelbach, són dos noms que brillaran sempre amb llum pròpia en la nodrida constel·lació dels que han creat aquest ram del saber sota el mestratge guiador de Sant Tomàs d'Aquino i Sant Alfons M.^a de Lìgori.

Analecta Sacra Tarraconensia. Estudis històrics. Biblioteca Balmes, Duran i Bas, 11, Barcelona.

Obre el present volum un comentari sobre les fonts del dret eclesiàstic valencià signat pel Rev. Sanchis Sivera, l'infatigable recercador d'arxius i biblioteques. El dit comentari serveix d'introducció al text de dos sínodes diocesans celebrats pel bisbe Yazpert de Bottonach, el qual text és íntegrament inserit a continuació. Es tracta, per tant, d'una preada aportació a la història de la província eclesiàstica de València. Segueix un treball de Joan Vinke on és historiada la Custòdia de la catedral barcelonina a la llum d'una sèrie de documents inèdits, que representen unes ben remarcables clàries per a la història del dret civil i eclesiàstic. Els reverends Rius i Junyent, habituals col·laboradors d'*Analecta*, aporten, respectivament, curioses dades relatives a la cultura catalana i al monestir de Ripoll. Segueix un documentat estudi del Rev. Pere Batlle, sobre una autèntica de relíquies de positiu valor històric i arqueològic. Mossèn Josep Vives es mostra, un cop més, sagaç intèrpret d'inscripcions antigues en l'estudi d'una inscripció trobada en la cèlebre necròpolis de Tarraçona. El P. Batllori descriu, en col·laboració amb el Dr. Vives, una sèrie de manuscrits d'autors catalans de la Biblioteca nacional universitària de Torí, que representen també una bella aportació a la història de la nostra literatura. I clou el volum l'acostumada secció bibliogràfica que signen diversos col·laboradors d'aquesta important publicació.

Com haurà vist el lector, ens limitem a ressenyar els treballs inclosos

en el volum d'*Analecta* dedicat a estudis històrics. Els noms dels redactors i col·laboradors, a bastament coneguts en el món de la cultura, ens estalvien qualsevol elogi que en la nostra ploma resultaria desproporcionat a la qualitat dels treballs que integren aquest volum. Per la cultura eclesiàstica, per la cultura catalana, fem vots perquè aquesta publicació no sofreixi cap minva en la incessant tasca de superació a la qual s'han lliurat els seus doctes redactors, amb una tenacitat exemplar.

C. MONTSERRAT, PVRE.

E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*. 2^a sèrie. París, Vrin, 1932; vol. in 8^o, de 294 pp., 3 frs.

En un dels números anteriors de CRITERION dedicàrem un extens comentari a la primera sèrie de les magnífiques lliçons donades per l'il·lustre medievalista a la Universitat d'Aberdeen. Avui novament —havent de parlar de la segona sèrie d'aquestes conferències les quals convergeixen, com les primeres, a la conclusió que si l'Edat Mitjana produí un art i una literatura cristianes, produí també una filosofia cristiana— hem de tributar a l'eminent filòsof els mateixos elogis de la primera recensió.

En aquesta segona sèrie continua la seva tasca de definir l'esperit de la filosofia medieval, exposant successivament la concepció dels mestres medievals sobre el coneixement de si mateix i el socratism cristian (c. I); el coneixement de les coses (c. II); la intel·ligència i el seu objecte (c. III); l'amor i el seu objecte (c. IV); lliure arbitri i llibertat cristiana (c. V); llei i moralitat cristianes (c. VI); intenció, consciència i obligació (c. VII); l'Edat Mitjana i la naturalesa (c. VIII); l'Edat Mitjana i la història (c. IX); l'Edat Mitjana i la filosofia (c. X); Notes i Notes bibliogràfiques.

Vet ací els deu capítols d'aquest segon volum, capítols d'una densitat i penetració admirables. Hom ha d'agrair a Mr. Gilson les estones agradoses en grau summe que us fa passar amb la lectura dels seus admirables llibres, síntesis superiors i visions magnífiques, fruit de llargs anys d'estudi i de contacte amb els grans mestres medievals. Indubtablement hom ha de qualificar d'obra única aquesta valoració, aquesta presa de contacte amb una sublim tradició mil·lenària, reprenent-ne tots els temes amb el mateix esperit vivificador de tota l'especulació específicament cristiana. En aquesta sèrie ingent de filòsofs cristians cal comptar-hi a l'il·lustre medievalista.

G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210: III.—Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel* (Bibliothèque Thomiste: Section historique: XIV). París, Vrin, 1932; vol. in 8^o gran de 118 pp.

La Biblioteca tomista va seguint, amb regularitat exemplar, les seves magistrals publicacions. El present volum, tesi presentada a l'Escola

dels Alts Estudis (Ciències Religioses), constitueix una digna aportació a l'estudi de la filosofia medieval.

Hom podria preguntar-se la raó de la seva publicació a la Biblioteca Tomista: *mais même ces "stultitiae" firent partie de l'horizon philosophique de saint Thomas d'Aquin; les plus anciennes d'entre elles ont retenu, ne fut-ce qu'un instant, l'attention de l'auteur de la Somme; il a cru devoir les mentionner et les juger; et c'est pourquoi la "Bibliothèque Thomiste" croit devoir leur garder une place, comme à des ombres qui font mieux ressortir la lumière* (p. 11).

Tot el que nosaltres podríem dir d'aquest estudi ho diu, amb la competència universalment reconeguda, E. Gilson en el pròleg. Provarem de resumir-ho per tal que els nostres lectors se'n puguin fer càrrec. La tasca a realitzar era: *rassembler les témoignages actuellement connus, marquer leur filiation historique, dégager de ces textes ce qui semble avoir été la doctrine d'Amaury de Bène et en discuter les sources... La conclusion qui s'en dégage est, qu'en somme, Amaury de Bène est à lui-même sa propre source* (p. 5). El seu panteisme, contràriament al que afirmen alguns historiadors, no es troba ni en els Cartoixos ni en Scot Erigena sinó que és fruit de la seva especulació filosòfica. Certament en Scot Erigena hi ha fórmules que, preses en el seu sentit material, tenen o presenten un sentit panteístic: li mancava per ésser clar parlar el llenguatge de l'analogia. La conseqüència d'aquest defecte fou posar en circulació un nombre de fórmules que encara que pluralistes en llur esperit, són monistes preses literalment. Per tant, encara que Erigena no hagi deixat tesis que hagin jugat el paper de *principis formals* en la constitució del panteisme d'Amaury de Bène, no obstant, han jugat un paper de causa material. La conclusió, doncs, de l'autor: Cap tesi de Scot Erigena no ha passat a Amaury de Bène, tot i restar vertadera, ha d'ésser completada per la consideració dels materials que han passat a la seva constitució de Scot Erigena i de Màxim el Confessor. Hi són com en un mixt perfecte, havent perdut llur forma, però hi són. Amaury de Bène pren lloc, doncs, entre la família dels dialèctics.

Aquesta és, en resum, la tesi d'aquest llibre; cal retre un tribut d'homenatge als il·lustres medievalistes que treballen amb tant d'èxit per reconstruir el riquíssim passat filosòfic.

FR. SEVER DE MONTSONÍS.

O. LEMARIÉ, *Précis d'une sociologie*. París, F. Alcan, 1933; vol. in 8º. 189 pp., 12 frs.

L'autor, amb el present volum, s'emprèn una tasca de reconstrucció, a hores d'ara indispensable, per a situar degudament la sociologia, a punt de naufragar en el maremàgnum de la literatura que ha motivat. I per això es desempallega de tot el que són teories per a atènyer-se als principis només: *L'heure est donc venue pour elle de se recueillir, de dresser le bilan sévère de ses échecs, de perfectionner sa méthode, et,*

tout autant, de préciser son champ propre d'investigation, par une détermination plus nette de son objet même. Nous avons écarté tout... pour ne marquer que les grandes lignes, qui font comprendre (pròleg).

La tasca de l'autor apareix situada en un pla imillorable, però l'esperit que el vivifica és una constatació del perill inherent a un eclecticisme erigit com a pauta intransigible. Només així es comprenen viviseccions que no encomanen ni l'esgarrifança d'un batec de vida ni el gloriós senyal d'unes gotes de sang.

Tan candent com és el problema social, del qual Lemarié emprèn una vigorosa anatomia, i en el transcurs del seu examen només constateu la sensació comparable a la que us produiria un aire tot nòrdic refregant-vos la cara. Trobeu a manca aquell oreig tebi de la revelació cristiana, sense el qual la humanitat en pes us fa l'efecte d'un cos mort, jaient a la llinda del Paradís terrenal.

I és més de lamentar aquesta absència —volem remarcar que no diem pas eliminació— quan l'obra conté situacions que seran una pauta i una aportació remarcables.

GIUSEPPE RENSI, *Le Aporie della Religione*. Catania, Ed. "Etna". 1932; vol. in 8º, 250 pp., 12 L.

Giuseppe Rensi, "El pensador més original de l'Ateneu genovès", ja ens és conegut pels seus "Lineamenti di filosofia scettica". En el volum que comentem ens exposa les inflexions del seu pensament davant el fet religiós; concretament, en ordre als eterns problemes de la vida i de la mort, de l'existència divina i de la personalitat humana.

Aquests temes han estat adesiara els predilectes dels filòsofs. I és ací on han naufragat o han assolit el rrelleu més positiu, segons la manera com han sabut enfocar-los i les conseqüències que n'han sabut extreure.

Rensi, però, enfrontat amb aquests problemes ens dóna la nota més trista. I no ens referim a la seva heterodòxia, sinó que l'esguardem simplement com a filòsof. Li manca claredat, sistematització, sobrietat i fins i tot homogeneïtat. La nota, doncs, més sortint, és la d'un gran calor en mig d'un gran bigarrament de cites en grec, llatí, francès, alemany, anglès, etc. En el seu constant oscillar, que ell mateix reconeix (p. 201), no ens dóna cap nota personal de consideració. Més aviat sembla influït constantment d'una manera absorbent. El qualificatiu d'"original" que se li ha donat, creiem que cal agafar-lo en aquest sentit.

Bastaria, per a comprovar-ho, llegir els capítols *Dio, la Vita e la Morte* i *La volatilizzazione di Dio*, on, sobretot en aquest darrer, trobeu afirmacions tan enfàtiques con gratuïtes. Judiqueu, si no:

Il progresso dello spirito religioso ha fatto di Dio il Tutto; ma diventando, dietro l'impulso di questo spirito, dal miserabile feticcio, dal meschino ente antropomorfo e nazionale, l'Ente infinito, il Tutto, Dio è nel medesimo tempo diventato Nulla. Allargandosi verso il Tutto, Dio è svaporato nel Nulla; e nel seno dell'abisso divino il Tutto e il Nulla sono diventati sinonimi (p. 27).

...Dio, in quanto cosciente, non è più che l'uomo (p. 32).

Nessuna delle categorie d'Aristotile si applica a Dio, e se comprendere una cosa è subordinarla a una categoria, lo stesso Dio non saprebbe comprendere se medesimo. Egli è l'assoluto Nulla, l'eterno Mistero (p. 40).

Fu l'incremento dello spirito religioso, che elevando incessantemente Dio gli ha tolto la personalità, la coscienza e l'essere, cioè lo ha distrutto (p. 43).

L'uomo proietta fuori di sé, in Dio, per una specie di sistole religioso, quelle che non sono altro che le stesse più alte qualità del suo proprio essere, per poi, facendo penetrare Dio in sé, mediante una specie di diastole, religiosa, riassorbirle nella sua coscienza (p. 44).

JOSEF ALSINA.

T. ROIG I LLOP-SALVADOR MESTRES, *Siluetes Epigramàtiques*. Barcelona, Ll. Verdaguer, 1933, vol. in 4º.

Es, aquest, un llibre de col·laboració ideal que constateu sobretot tractant-se d'emetre'n un judici. Tant com ara us produeix la sensació de plena unitat i harmonia, endevineu que, dissociant-ne els dos elements que l'integren, aquests perdrien no pas poc del propi relleu que així es comuniquen entre si. La lletra, tan alada i mordaç com vulgueu, semblaria una visió subjectiva o poc menys, sobretot pel que fa a personatges no tan coneguts. I a la caricatura li passaria quelcom de semblant, perquè el subjectivisme hi té un marge, obligat diríeu, no merament reconegut.

Algú ha dit, no sé si a base d'un coneixement del secret professional o com qui ha vist la funció entre bastidors, que la caricatura algun pic decau perquè s'ha hagut d'emmotllar a la lletra... Jo diria que ha estat obra de perfecta col·laboració, en el sentit que el doble treball hi apareix molt personal i influït reciprocament amb discreció. En tot cas, la supeditació, si hi ha estat, seria per part del dibuix.

No cal dir que també les caricatures, en conjunt, les trobem reeixides, amb aquella expressivitat que mai no es detura en grisors embafadores. Alguna vegada, constateu, això sí, que ha quedat, i suposem intencionadament, davall el retrat.

Quant als comentaris de Roig i Llop, no gosarem contradir-lo quan en el proemi diu que és un llibre sense fel. Però la seva ironia és molt fina i ça i lla un punt atrevida. Entre mig d'aquelles poques ratlles sovint s'hi amaga un munt de lletra menuda, veritable explosió de la malícia adolescent, que, l'endevinar-la, fa la veritable delícia del llibre de Tomàs Roig i Llop i Salvador Mestres.

FR. A. DE MONTCLAR.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*. Pars III; vol. V; nova editio cura et studio Collegii Provinciae Tolosanae O. P. apud S. Maximinum. París; A. Blot, 1932.

Amb gust presentem als nostres lectors el volum cinquè de la "Summa Theologica", de la nova edició a cura dels PP. Dominics de la Província de Tolosa. En aquest volum hi ha tot el Tractat "De Verbo Incarnato" i bona part del de "Sagraments". En totes les qualitats continua aquest volum els anteriors intentant de resumir-les:

1. Es una edició en la qual s'ha tingut en compte d'establir el text en el grau més pur possible, atenent a totes les diverses lectures i en últim extrem mirant d'acomodar-se a la doctrina de Sant Tomàs establerta en altres llocs de les seves obres. Així mateix s'ha fet un treball intens per a obtenir una bona puntuació.

2. S'ha editat la "Summa Theologica" sense cap afegitó, ni a manera d'aparell crític, ni a manera de comentaris aclaridors del sentit genuí. El P. Pegues, O. P., en prologar el primer volum, ja dóna moltes raons per a justificar aquesta manera de fer desueta. Certament que aquesta edició plau a molts estudiosos de la doctrina de Sant Tomàs, i de fet ha omplert un buit.

3. La disposició dels Articles és molt acurada; i volem fer remarcar aquest punt: cada Article és titulat sempre amb la primera frase que ve després de la fórmula persistent: "videtur quod". Aquesta rotulació ha permès que en l'índex de cada volum hom trobi resumides totes les tesis; afegint que els PP. Editors han perfeccionat aquest índex posant, entre parèntesi, a cada tesi una d'aquestes inicials A. (affirmative) N. (negative), la qual cosa facilita molt el que hom es dongui compte ràpidament de totes les tesis defensades o combatudes pel Doctor Angèlic.

4. La quarta qualitat que volem fer remarcar fa referència a la presentació i tipografia. Realment dóna gust d'usar aquesta edició per tal com s'ha tingut en compte i s'ha reeixit plenament en fer-la molt manejable, pulcra, i a un preu reduït.

Tant de bò que siguin publicades totes les Obres de Sant Tomàs amb aquest mateix sistema tal com s'indicava en el primer volum.

F. I. DE M.

GIOVANNI PAPINI-MÀRIUS VERDAGUER, *Dante Vivo*. Barcelona, Ed. Apolo, 1933; vol. in 8º, 383 pp., 8 ptes.

El darrer llibre de Papini, "Dante Vivo", vertit al castellà per Màrius Verdaguer, dintre la meritíssima col·lecció Apolo, conté cinc llibres que enclouen cinquanta capítols justos, amb els quals l'autor estudia la figura gegantesca del seu coterrani, en aquests aspectes: "orologòmens", o la desamortització de Dant o, si voleu, d'una manera diversa, l'actualització de Dant; "La Vida", narrada a grans monjoies, d'una manera realista on no s'escapen una munió de detalls seleccionats per a donar tot el relleu al tremp espiritual del florentí; "L'ànima", conseqüència natural dintre de la vida; Dant hi apareix en l'aspecte de la seva nuditat espiritual; potser és ací més que en lloc on Papini es mostra sagaç llegidor entre

linies. Amb un procediment que sovint és eliminatori —màxima delicadesa, diríeu, envers el seu coterrani—, amb el qual ens fa comprendre el que fou, dient-nos que tals o tals coses, que alguns li han atribuït, no les va fer... Vegeu el capítol "Dant Pecador", per exemple. En "L'obra", que és estudiada en el llibre quart, veiem algunes de les fases intel·lectuals de la seva vida literària. Però, sobretot, no cal remarcar-ho de tant com es comprèn, ho enfoca cap a la Divina Comèdia. No precisament sota un aspecte filològic crític-analític, sinó a través de determinats aspectes globals que molts ja hi hauran copsat, però pocs o ningú amb tanta d'intenció i desimboltura com Papini. Per últim, ve el llibre quint, "El Destí", on l'autor es fa unes quantes preguntes i se les respon en ordre al lloc que ha merescut Dant per la seva manera de viure i d'escriure, no solament entre els homes, sinó, majorment, al cel: "Com l'han tractat"; "On és ara Dant?"...

En tot el munt de pàgines es va desglossant aquest panorama total de la vida del Dant, que acabem d'evocar d'una manera excessivament concisa per a poder-ne fer ressaltar tot el contingut, car és obra de grans incisos. La personalitat de l'autor de la Divina Comèdia és de les més suggestives; molts, no solament l'han volgut esguitar platònicament a través de la lectura de les seves obres i de qualche biografia, sinó que l'han volgut retocar, sovint amb una autoritat i un gust molt discutibles, com ens recorda l'autor: "El Dante se ha convertido, la mayoría de las veces, en el condumio de honestos profesores o en el pasatiempo de ambiciosos aficionados..." (p. 13). Papini fa un esforç, en tot el llibre, de notable reivindicació. Ni merament retocs, ni afegits: reivindicació sincera. Per això algunes vegades descobreix les tares, així com en d'altres fa ressaltar els mèrits... I sempre, segons el títol, d'una manera viva: "Quiere ser este libro vivo de un hombre vivo sobre un hombre que, después de la muerte, no ha cesado jamás de vivir..."

I en això també reïx plenament, mercès a les dues qualitats que l'han fet popular: l'estil i la seva singular manera de considerar les coses. L'estil de Papini és incisiu i àgil, com una flama que puja, oscil·la, creix, minva, il·lumina, escalfa i... crema; planteja una tesi, l'exposa breument i moltes vegades, només que amb un incís final dona tota la demostració. I la seva singular visió, no és pas reaccionària per sistema; sovint és complementària, d'altres vegades és reformadora, rarament derrotista. Això darrer ho sembla més sovint del que ho és, degut al seu mateix estil.

I en aquesta obra, que Papini ha escrit, posant a contribució el millor de les seves qualitats, d'historiador, psicòleg i literat (caldríu només llegir el capítol segon), ha trobat un introductor a les lletres peninsulars, molt ponderat i destre en la persona de Màrius Verdaguer, les qualitats del qual, com a literat, com a crític i com a traductor ja és cosa sabuda. Només volem restar-li'n agraïts i adreçar-li'n felicitació.

JOSEP ALSINA.

UMBERTO A. PADOVANI, *Arturo Schopenhauer*. (L'ambiente, la vita, le opere), Milà, Società Ed. "Vita e Pensiero", 1934; vol. in 8^o, 214, pp., L. 15.

De tothom són prou conegudes les publicacions de la Universitat Catòlica del Sagrat Cor, de Milà, en els diferents ordres: filosòfic, jurídic, social, filològic, etc. Dintre la part filosòfica, el present volum de Padovani constitueix el XXI de la sèrie.

(En ell ens és presentat l'ambient, la vida i les obres del singular pensador del dinovè. Es un volum introductori al coneixement de la personalitat filosòfica de Schopenhauer: "Aquesta primera part fa referència a les diverses qüestions històriques necessàries a la comprensió plena del pensament de Schopenhauer: qüestions introductòries, però que duen immanent la interpretació i la crítica del mateix pensament schopenhaurià". La segona part anirà consagrada a l'exposició d'aquest ideari i serà dividida en dos aspectes: "La posició del problema" i "La solució del problema" (pròleg VII). Hom comprèn tot d'una la gran importància d'aquest volum, perquè "la consideració de la vida d'un filòsof té la seva importància per a una major comprensió del seu mateix sistema" (p. 57); majorment tractant-se de figures com la de Schopenhauer, que "ocupa, en dir de Hoeffding, un lloc totalment únic en el complex del pensament europeu".

Padovani ens ha sabut fer aparèixer el filòsof del pessimisme amb tot el seu relleu. L'estudi és fet amb tres capítols, ben orientats i molt ben resolts. El primer, "El ciutadà del món", ens evoca l'ambient de la seva formació i les deus on el seu esperit anà a beure. Ens apareix relacionat amb els filòsofs alemanys contemporanis que, o bé acceptà o bé combaté: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc. I els influxos que va sentir més fortament, de personalitats i de fets: Kant, Plató per una banda; Cristianisme, budisme, romanticisme per altra. En el capítol segon, que titula: "Vita meditatio mortis", ens descriu amb dos apartats les etapes del desplegament de la seva intel·ligència filosòfica i aspectes de la seva vida familiar, ciutadana, nacional, mundial. En el capítol tercer: "L'escriptor ideal", ens introdueix breument en les seves obres i ens parla dels seus deixebles cabdals: Wagner, Nietzsche, Hartmann, Deussen...

Com es pot veure a través d'aquest simple reportatge, el llibre de Padovani ofereix una visió completa. A la qual cosa volem afegir que tot ell representa un esforç de comprensió i de claredat molt remarcables. Es veu de seguida que ell no és d'aquells temperaments derrotistes que parteixen del principi radical d'eliminar totalment autors que creuen víctimes de l'error. Sap que també aquests posseeixen veritats parcials molt aprofitables, com en el cas Schopenhauer, al qual només falta, per a poder-lo tenir com a cristià, en dir del mateix autor, que "el superar l'absurda posició de l'irracionalisme i del pessimisme absolut", fruit de

la concepció monística de la realitat, denominador comú de tots els filòsofs contemporanis seus.

La qualitat rellevant d'aquest estudi és una objectivitat exemplar. Res no enterboleix la visió de l'autor: ni les desviacions, ni els encerts. I encara trobareu formidables penetracions psicològiques i una documentació nodrida, que diuen molt a favor seu.

JOSEP ALSINA.

CRÒNICA

DE CASA

En commemoració del setè centenari de la promulgació de les Decretals, obra de sant Ramon de Penyafort, hom prepara un homenatge al gran jurista català. Ha aparegut ja un *Butlletí*, portantveu del centenari, i el Comitè organitza un cicle de conferències per estudiar la personalitat del Sant dominicà i la seva obra jurídico-política.

—Hom diu que aviat reapareixerà la *Revista de Catalunya*, la qual dedicà, en la seva primera època, atenció considerable als problemes filosòfics. Ho celebrem.

—*Estudis Franciscans*, la publicació catalana que els Pares Caputxins de Catalunya, amb esforç meritíssim, mantenen fa 28 anys, pensa dedicar un número extraordinari al Mestre Ramon Llull; per aquest número compta ja, a hores d'ara, amb la cooperació de figures rellevants de la nostra intel·lectualitat.

—Subratllem amb viva simpatia l'article de Josep Palau, *Invitació a la filosofia* ("El Matí", 17 nov. 1933), que acabem de llegir. Es suggerit per la darrera obra de Maritain, el vigorós pensador francès, *Distinguer pour unir*, que tan bona rebuda ha trobat arreu. En síntesi i amb estil planer propugna l'A., la tesi de què no podem gaudir integralment de cap adquisició ni justificar integralment cap opinió política, moral, sociològica, si no tenim amb què fonamentar aquestes adquisicions parcials. Aquesta visió d'unitat, de síntesi, constitueix la filosofia, a la qual invita al jovent de Catalunya.

—El DR. P. BOSCH GIMPERA ha estat elegit primer Rector de la nostra Universitat Autònoma. El jove professor, arqueòleg de prestigi internacional, era fins ara degà de la Facultat de Filosofia i Lletres. A les moltes felicitacions rebudes pel docte catedràtic amb motiu del seu merescut ascens, hi unim afectuosament la nostra.

Hom espera d'ell una gestió brillant al front del nostre primer centre docent que coneix com pocs, segons ho demostrà en un article periodístic ("La Vanguardia", agost passat). El nou rector estudia en aquest article, que resumim, els defectes bàsics i de constitució de la Universitat oficial, tal com la volgué la llei Moyano de 1858, i les conseqüències ineluctables: esterilitat científica, indisciplina escolar, indiferència social envers les activitats acadèmiques. A això s'hi sumava la incomprensió política dels anhels universitaris, el favoritisme en la selecció dels professors i quant a la nostra cabdal institució docent, el recel i desafecte del règim passat envers els nostres anhels culturals. Examina tot seguit

el Dr. Bosch els inicis de reacció contra l'anquilosament mortal de la Universitat barcelonina i la labor àrdua, aconsellada per Prat de la Riba, de penetració silenciosa del nou esperit reformista, valent-se de les oposicions a càtedres, per part dels nostres joves doctorats a l'estranger. El Congrés Universitari català del 1918, assenyala la concreció i estructuració dels anhels autonomístics per a la nostra Universitat; anhels que semblaven haver trobat un moment de comprensió en el Ministre d'Instrucció pública d'aleshores, Cèsar Silió. La reforma, però, fracassà per manca d'esperit vertaderament universitari dels mateixos que devien organitzar-se lliurement. No es perdé, però, del tot l'esforç; es vesllumaren solucions i s'agitaren nous ideals que tard o d'hora s'imposarien. Amb el canvi de règim reberen aquests ideals un impuls notable. Quan s'ha tractat de fer-los efectius a Catalunya, ha calgut ressuscitar el problema de l'adaptació a l'esperit pairal de la vella Universitat o la urgència d'anar valent-se de les facultats estatutàries, a la substitució de la mateixa per la creació de la Universitat autòctona. La solució d'Universitat única, regida per un Patronat que reguli la convivença de les cultures catalana i espanyola, s'ha imposat. En aquest ambient de cordialitat —situació intermitja— és fàcil de preparar la definitiva etapa que ens manca recórrer.

DE FORA

I.—CONGRESOS I ACTIVITATS ACADEMIQUES

Del 7 al 13 de setembre passat, tingué lloc a Xicago el congrés anual de l'*American psychological Association*.

—A Harward es reuniran, els dies 3 i 4 d'abril pròxim, els membres de la *Society of Experimental Psychologists*.

—L'onzè Congrés internacional de Sociologia, es celebrà a Ginebra, del 16 al 22 d'octubre passat.

—S'ha fundat a París un *Institut international de philosophie du droit et de sociologie juridique*. Publicarà un Anuari.

—La direcció de "Scientia" ha acordat dividir el "Premi Eugeni Rignano" (deu mil lires) entre el professor Segimon Zawirski, de la Universitat de Poznan, i el professor Joan Giorgi, de la Universitat de Palermo. En el *rapport* del Jurat, hom justifica així el dit fall: "or, sans tenter de faire une discrimination entre les mérites respectifs de ces deux candidats, nous avons estimé qu'il était juste et opportun de partager entre eux le prix. Ce faisant, nous avons voulu affirmer que des penseurs ayant des attitudes différentes et redevables de leur éducation à des études différentes peuvent dans une mesure égale contribuer à l'éclair-

cissement des problèmes les plus élevés de la philosophie scientifique. Telle fut en effet la conclusion de notre examen".

—La VII Setmana social dels catòlics espanyols es celebrà a Madrid, del 15 al 22 d'octubre, amb participació de S. AZNAR, ARPOLEYA, HERRERA, GALLART, MINGUIJÓN, A. DE LUNA, J. M. ZUMALACÁRREGUI, SÁNCHEZ PUERTA, SANGRO, MENDIZÁBAL, RUIZ, GAYARRE, GALLEGOS, LUNA, ARAGÓN, MARÍN LÁZARO i VESCOMTE D'EZA.

—Del 28 de setembre al 5 d'octubre passat, tingué lloc, a Praga, una Setmana acadèmica, sota la presidència del P. HABÁN, O. P. Hi prengueren part el Rm. P. GILLET (*Del mètode filosòfic de St. Tomàs*); PAPICA (*Del concepte de cultura cristiana*); HABÁN (*Dels principis metafísics*); VASEK (*Estat social segons la "Quadragesimo anno"*); P. MUCKERMANN, S. J. (*De la mentalitat europea en els poetes Dante, Goethe i Dostojevsky*); VORISEK (*La potència i l'acte segons els filòsofs moderns*); SKÁCEL (*Principis polítics de sant Tomàs*); BENES (*De l'ànima humana com a principi de vida*); WINTER (*Influència de Bolzano en la vida espiritual de Bohèmia*); SKRADAL, O. P. (*Autoritat de la tradició*), i d'altres, els quals tractaren temes teològics, socials i ascètics de màxima importància.

—A Vierzehnheiligen (Lichtenfels), es reuniren, del 7 al 11 d'agost, els lectors franciscans d'Alemanya. El congrés fou consagrat a l'estudi del Doctor Subtil, prenent-hi part els PP. LONGPRÉ, PAFFRATH, MÜLLER, KAUP, HERZOG, SCHLUND i SOIRON.

—El Col·legi Antonià ha rebut autorització pontifícia, després d'un brillant historial de 43 anys, d'anomenar-se Ateneu pontifici i de conferir els graus acadèmics corresponents a les Facultats de teologia, dret canònic i filosofia. Formen actualment part del claustre professoral, en la Facultat de Filosofia, els PP. VERCAUTEREN, BAUDOUX, VALCANOVER WALMSLEY, STRÖMER i NÖLKENSMEIER.

—La *Katholischer Akademikerverband*, de Colònia, patrocina la versió alemanya de les obres del Dr. Angèlic que publicarà la Casa Pustet, de Ratisbona, a cura dels PP. Benedictins i Dominicans d'Austria i Alemanya. L'edició completa constarà de 35 volums.

—L'Institut Pontifici de sant Anselm (Roma), dels PP. Benedictins, inicià la col·lecció aperiòdica *Studia Anselmiana* on s'hi aplegaran les dissertacions doctorals de les tres Facultats de què consta el nou Institut. El fasc. I conté l'estudi del P. A. STOLZ, *Glaubensspade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (Roma, Herder, 1933).

—En entrar al quarantè any de la seva existència i amb motiu de coincidir aquesta data amb el quarantè any de professorat de M. DE

WULF, la *Revue néoscholastique de Philosophie*, de Luvaina, dedicarà el número extraordinari de febrer de 1934 a festejar aquest doble esdeveniment. Ens associem a l'homenatge al meritíssim Professor.

—S'ha constituït a Roma un "Istituto Hispano-Americano de cultura" per al foment de les relacions culturals hispano americanes amb Itàlia. Accedim agraçosament a establir el canvi amb l'"Anuario" que es proposa publicar.

II. — PUBLICACIONS FILOSOFIQUES I EMPRESES EDITORIALS

La Casa editora Mohr, de Tubinga, publica cinc sèries de textos paral·lels sobre els gnòstics, en la *Sammlung ausgewählter kirchen-und Dogmengeschichtlicher Quellschriften*, obra de W. VÖLTER. Parla de Simó el Mague, dels Ofites, de Carpòcrates, de Basilides i de Valentí. El florilegi és selecte i, quant als dos primers sobretot, complet.

El Prof. SCHMIDT acaba de publicar un magistral estudi dels papirs, ara de poc descoberts, sobre Mani i la seva doctrina (*Neue Originalquellen des Manichäismus aus Begypten*. Stuttgart, 1933). Aquests papirs, en llengua copta, foren escrits entre els anys 350 i 400. Es tracta de set llibres: dos d'ells els *Kefalaia* i lletres originals de Manes; i els altres cinc són obra de deixebles de la primera generació dels maniqueus. La transcripció omplenarà 2.000 pàgines i requerirà un treball de sis a vuit anys.

—Es a remarcar l'aparició de la bella síntesi de L. GERNET-A. BOULANGER sobre *Le génie grec dans la religion*, publicada dins la col·lecció *L'évolution de l'humanité*, que edita "La Renaissance du livre" (París).

—El R. DE VAUX examina a la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (XXII, 1933, 193-243), l'antic problema de *La première entrée d'Averroès chez les latins*. La seva conclusió és que els primers contactes de l'Escolàstica parisense amb el famós filòsof musulmà daten de 1230 i, per tant, l'enigmàtic *Mauritius hispanus*, que fou condemnat en 1210-1215, no té res a veure amb Averroes.

—A *Etudes franciscaines* (t. XLIV, 1932, 633-655 i XLV, 59-91) ha publicat el P. F.-M. HENQUINET, O. F. M., una descripció i anàlisi sobre *Un brouillon autographe de S. Bonav. sur le Comm. des Sentences*, que conté el ms. 186 d'Assís. Aquest borrador bonaventurià està relacionat amb el problema de l'autenticitat de la *Summa Theol.* d'Alexandre d'Ales.

—Un interessant volumet acaba de publicar E. SEVRIN intitulat *Dom*

Guéranger et La Mennais (París, Vrin, 1933). Tracta de provar, a base de lletres dels filòsofs de Chesnaie i dels contemporanis que, fins a la seva condemnaió i malgrat les diferències de temperament i àdhuc d'idees, el renovador de Solesmes fou un deixeble fervorós de Lamennais, fins en son sistema filosòfic.

—El malaguanyat P. CHOSSAT, S. J., ens ha llegat un magnífic estudi sobre *L'averroïsme de St. Thomàs* (*Archives de Philosophie*, IX, pp. 129-177).

—El conegudíssim Prof. Ottaviano ens ofereix una extensa monografia sobre Ricard de sant Víctor dins les *Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei* (sèr. VI, t. IV, fasc. 5, 1933, 411-541).

—La *Revue Thomiste* ha dedicat el fasc. 3 de 1933 a Bergson. Conté importants estudis de R. JOLIVET, A. FOREST PENIDO, THIBON, RABEAU, MESSAUT.

—Es particularment interessant el raport del III Congrés de Lectors franciscans de França, celebrat a Brive, els dies 23-25 d'agost del 1932; sobretot l'estudi del P. S. BELMOND, intitulat *Essai de synthèse philosophique du Scotisme*. En parlarem en un dels pròxims números.

—Nova revista: La Casa Alcan ha iniciat la publicació d'una revista trimestral intitulada: *Politika Sociala Revuo* (en esperanto) dedicada a l'estudi dels problemes econòmico-socials.

—En canvi, cessa l'*Archiv für Sozialwissenschaft*, tan conegut dels sociòlegs.

III. — PERSONALS

Han estat nomenats prof. de l'Institut Superior de Fiosofia, de Luvaina, M. VAN STEEBERGHEN (Metafísica general); DONDEYNE (Metafísica especial); DOPP (Història de la filosofia moderna).

• IV. — OBITUARI

—DR. PERCY STAFFORD ALLEN, l'editor de les lletres d'Erasme de Rotterdam; H. BRÉMOND, el gran historiador del sentiment religiós a França; H. LASSON, l'editor de Hegel; P. R. LIGTENBERG, O. F. M., ex-prof. d'Utrecht; E. JOVY, pascallià il·lustre; G. H. PALMER, prof. d'Harvard; CH. SENTROUL, conegut sobretot pel seu llibre *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristôte*; el DR. Z. MARTÍNEZ NÚÑEZ, O. S. A., arquebisbe de Santiago i pensador eminent.

LLIBRES REBUTS

ABBÉ COLLOMB, ABBÉ LUSSEAU, *Manuel d'études bibliques*. Tome II, Paris, 1934, Pierre Téqui; de 1,150 pàgs.

Analecta Sacra Tarraconensia, vol. IX, fasc. I Filosofia. Barcelona, Bibl. Balmes; vol. in 8º, de 134 pàgs.

Id., id., *Estudis Històrics*.

Congrès des Lecteurs des provinces franciscaines de langue française. (Paris, 1932; France Franciscaine).

CONTRI, SIRO, *Piccola enciclopedia filosofica*, vol. I, part. I, Bologna, 1932., Constantino Gallieri; de 150 pàgs.

DUPORTAL, MARGUERITE, *De la Raison*. Paris, P. Lethielleux, 1933; vol. in 8º, de 242 pàgs.

DUNIN BORKOWSKI, S. J., STANISLAUS VON, *Spinoza aus den tagen spinosas*. Münster i W., 1933. Druck und Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung; de 495 pàgs.

PROF. FRAIPONT ET PROF. LECLERQ, *La Paleontologie et les grands problèmes de la biologie générale*. Vol. I: L'évolution, adaptations, mutations, 26 pàgs. Vol II: Adaptations et mutations, 38 pàgs. Paris, Hermann et Cº, edit. 1932.

FALCON, S. M., R. P. JOSEPH, *La crédibilité du dogme catholique Apologetique Scientifique*. Lettre Préface du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. E. Vitte. Paris, 1933; vol. in 8º, de 507 pàgs.

GORCE, M. O. P., *Le roman de la Rose*, de G. de Lorris et J. de Meun, "Ed. Montaigne", Paris, F. Aubier, ed., 1933; vol. in 8º, de 255 pàgines, 17 francs.

GRABMAN, MARTIN, *Geschichte der katholischen theologie*, Herder, Verlagsbuchhandlung-Freiburg in Breisgau, 1933; vol. in 8º, XIII i 368 pàgines.

HALPHEN, *L'essor de l'Europe* (VI-XIII siècles). Alcan, Paris, 1932; vol. in 8º, de 609 pàgs., 60 frs.

HAUSER, H., *La prépondérance Espagnole* (Col. "Peuples et Civilisations", dir. L. Halphen i P. Sagnac). Paris, Alcan, 1933; vol. in 8º, de 594 pàgs., 60 frs.

JOLIVET, REGIS, *Le thomisme et la critique de la connaissance*. Paris, 1933, Desclée de Brouwer, et Cie; vol. in 8º, de 150 pàgs.

LEGAUT, MARCEL, *Prières d'un croyant*. Préface de S. E. le cardinal Verdier. La Vie Chrétienne chez Bernard Grasset, 11º édition; vol. in 8º, de 275 pàgines.

LEMARIE, O., *Précis d'une sociologie*. F. Alcan. Paris, 1933; 189 pàgines, 12 francs.

MERKELBACH, BENEDICTUS HEURICUS, O. P., *Summa Theologiae moralis*. Tomus Tertius. Paris, 1933. Desclée de Brouwer et Cie; vol. in 8º, de 959 pàgs.

MYRIAM DE G., *Guglielmine*. Edit. P. Lethielleux. Paris, 1932, Colletion "Parvuli", vol. 63 pàgs.

NOBLE, O. P., H. O., *Les passions dans la vie morale*. Paris, P. Lethielleux; vol. in 8º, vol I i II, de 328 i 399 pàgs.

Rivista di filosofia neo-scolastica: Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Milano, 1934, Soc. ed. "Vita e pensiero"; in 8º, de 220 pàgs.

PADOVANI, UMBERTO, *Arturo Schopenhauer*. (L'ambiente, la vita, le opere). Milà, Società ed. Vita e Pensiero. 1934, 214 pàgs., 15 liras.

PAPINI, GIOVANNI; MÀRIUS VERDAGUER, *Dante vivo*. Barcelona, edit. Apolo, 1933, 383 pàgs. 8 ptes.

RAVIGNAN, R. P., *Dernière retraite donnée aux religieuses Carmélites du monastère de la rue Messine à Paris pendant le mois de novembre 1857*. 7ª edició. Paris, Téqui, 1933, vol. in 8º, XII i 268 pàgs., 10 frs.

RENZI, GIUSEPPE, *Le Ragioni dell'Irrazionalismo*. Nàpols, Edit. Alfredo Guida, 1933, vol. in 8º, 219 pàgs., 8 liras.

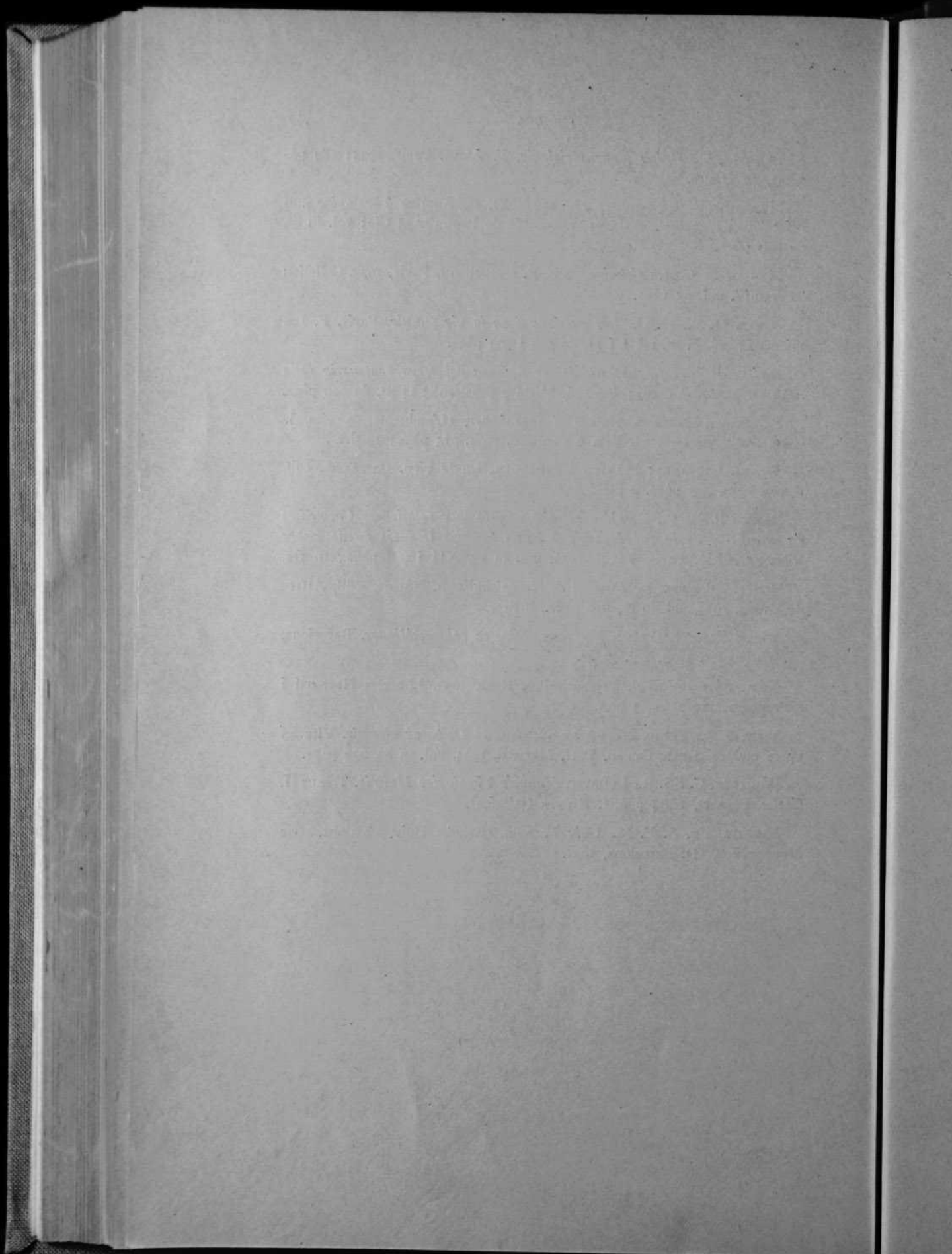
ROIG I LLOP, SALVADOR MESTRES, *Siluetes epigramàtiques*. Barcelona, Ll. Verdaguer, 1933, vol. in 4º.

VIOR, *Fira espiritual*. Primer miler, Reus, 1933, Llibreria Nacional i Estrangera, 372 pàgs., 5 ptes.

VOGT, S. J., PETRO, *Mariae sacrosanctae et Deiparae virginis*. Vita ex opere maiore Sancti Canisii. Torí, Marietti, 1934, vol. in 8º, 232 pàgs.

WOUTERS, C. SS. R., LUDOVIC, *Manuale Theologiae Moralis*, Tomus II, Carles Beyaert, edit., pontif. Bruges (Bèlgica).

XIBERTA, FR. B. F. M., *Guiu Terrena*. (Estudis Univ. Catalans, sèrie Monogràfica, II). Barcelona, 1932.



TAULA
(1933)

TABLE
(1937)

ARTICLES

	Pàgs.
BERTOMEU, ALBERT.—Coherència i correspondència	41
BIZZARRI, F. ROMUALDO.—Dall'Ontologia fenomenologica all'idealismo.	162
BORDOY TORRENS, PERE M.—Breu explanació de la "segona via" de St. Tomàs	187
CORTS PEYRET, DR. JOAN.—L'intellectualisme en la filosofia	273
D'ALGAIDA, P. SAMUEL.—Documents per a la Història de la Filosofia catalana	59-327
GARCIA, DAVID.—Crònica de Cosmologia científica amb comentaris filosòfics	49
MANYÀ, JOAN B.—Les varietats de la Intelligència	5
MANYÀ, JOAN B.—El pensament i la imatge	113-209
RUBI, P. BASILI.—Les dues deus de la moral i la religió segons Bergson	287
SARRI, JAUME.—Les Directives filosòfiques d'Antoni Comelles i Cluet.	200

NOTES I CONTROVERSIES

CARMONA NENCLARES, F.—Sobre la història y el Hombre	342
CASANOVES, A. R.—Aspectes nous de problemes eterns	84
ESPLUGUES, P. MIQUEL.—Per curullar la glòria filosòfica de Baltes...	225
ESPLUGUES P. MIQUEL (P. C. B.).—Recerques sobre l'infinit-temporal	335
ESPLUGUES, P. MIQUEL.—Notulles a un text de Baltes	351
MASSANA, M.—El solc d'Annie Besant	348
RIQUER, MARTÍ DE.—Influències del "Secretum" de Petrarca sobre Bernat Metge	243
RIQUER, MARTÍ DE.—Sobre "Vida coetània del Rev. Mestre Ramon Llull	351
SERRA I ROURE, E.—Max Scheller i la Simpatia	88
SOY SCH. P., P. MIQUEL.—La Filosofia de la Història, I. J. B. Vico el seu fundador	69

BIBLIOGRAFIA

	Pàgs.
ALAIN.—Idées de Platon, Descartes, Hegel, per <i>P. Basili de Rubí</i> ...	258
BERGSON, H.—Les deux sources de la morale et de la Religion, per <i>F. Sever de Montsonís</i>	95
BERNAT MARIANI, P.—Philosophiae Christianae Institutiones in usum adolescentium, per <i>C. Montserrat</i>	359
BERTRAN, ERNEST.—Essai de Mythologie..., per <i>Fr. A. Montclar</i> .	261
BIANCHI, JACOPO.—Vita sociale, per <i>C. Montserrat</i>	97
BONET, DR. A.—La filosofía de la libertad en las controversias teoló- gicas del s. XVI y primera mitad del XVII, per <i>Fr. Sever de Montsonís</i>	100
BOULGAKOFF, S.—L'Orthodoxie (Les religions), per <i>A. de M.</i>	253
BRÉHIER, R.—Histoire de la Philosophie, per <i>Fr. Sever de Montsonís</i> .	98
CAPELLE, C. G.—Autour du decret de 1210, per <i>Fr. Sever de Montsonís</i>	363
CHARMOT, S. J. F.—La teste bien faite, per <i>Fr. A. de Montclar</i> ...	102
DRISCH, KESTGER, RHUMBLER, XEXKNEL, WEICKMAN, MILDNER, WOLFF i WOLTERECK.—Das Lebensproblem im lichte der modern Forschung, per <i>F. R. L. de Fàbregues</i>	267
DUBISLAV, WALTER.—Die Philosophie der Mathematik in der Ge- genwart, per <i>David García</i>	249
FROGNIER, R.—Notes sur une suite de rapports entre la science et la philosophie, per <i>Pau Ribes</i>	259
GARCIA, DAVID.—De rebus Metaphysicae perfectis seu de Natura et Supposito secundum primum totius philosophiae principium, per <i>P. Basili de Rubí</i>	256
GEMELLI, FR. A.—Idee e battaglie per la coltura cattolica, per <i>P. M. de B.</i>	103
E. GILSON.—L'Esprit de la Philosophie médiévale, per <i>Fr. Sever de Montsonís</i>	363
GIOVANNI PAPINI - MÀRIUS VERDAGUER.—Dante Vivo, per <i>Josep Alsina</i>	367
GORCE, O. P., M.—Le roman de la Rose, per <i>Agusi de Montclar</i> .	360
GRASSI, E.—Il problema della metafisica platonica, per <i>Pau Ribes</i> .	254
HALPHEN, L.—L'essor de l'Europe (XI-XIII siècles), per <i>F. Sever de Montsonís</i>	360
ILLEMAN, WERNER. — Husserl's vor-phänomenologische Philosophie, per <i>David García</i>	250
JANER, DALMAU.—Seny i atzar, per <i>A. de M.</i>	105

Pàgs.

JOLIVET, R.—Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien, per <i>Fr. Sever de Montsonís</i>	252
LACHIÈZE-REY, PIERRE.—Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza, per <i>P. Basili de Rubí</i>	256
LACHIÈZE-REY, PIERRE.—L'idealisme kantien, per <i>P. Basili de Rubí</i>	257
LALLEMAND.—Notes sur l'occultisme, per <i>Pau Ribes</i>	259
LEMARIE, O.—Precis d'une sociologie, per <i>Josep Alsina</i>	364
LE ROHELLEC.—Problèmes philosophiques. La connaissance humaine. Les fondements de la morale, per <i>Josep Alsina</i>	264
LUSSEAU, COLLOMB.—Les Evangiles, per <i>Lluís Pujol</i>	104
LEVAUX, LEOPOLD.—L'Orient et nous, per <i>Josep Alsina</i>	264
MARITAIN, J.—Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, per <i>Fr. Sever de Montsonís</i>	265
MONUMENTA ORDINIS FF. PRAEDICATORUM HISTORICA.—Per P. M. de B.	104
PADOVANI, UMBERTO.—Arturo Schopenhauer, per <i>Josep Alsina</i>	369
PALLIÈRE.—Bergson et le Judaïsme, per <i>Fra Sever de Montsonís</i>	252
POLMAN, PONTIEN.—L'élément historique dans la controverse religieuse du xvi siècle, per <i>Fr. S. de Montsonís</i>	250
RENSI, GIUSEPPE.—Le aporie della religione, per <i>Josep Alsina</i>	365
RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA.—Hegel nel centenario della sua morte, per <i>Pau Ribes</i>	255
ROIG LLOP, T.—SALVADOR MESTRES.—Siluetes epigramàtiques, per <i>A. de M.</i>	366
SCHOLTZ, HEINRICH.—Geschichte der Logic, per <i>David García</i>	249
URBANO, LUIS.—Einstein y Santo Tomás: estudio crítico de las teorías relativistas: Espacio, Tiempo, Movimiento, per <i>Basili de Rubí</i>	258
WALZ, GEORGES.—La vie de Fred. Nietzsche d'après sa correspondance, per <i>Fr. Agustí de Monclar</i>	260
WOUTERS, LUDOVIC.—Manuale Theologiae Moralis, per <i>C. Montserrat</i>	361
VARANO, F. S.—Vincenzo di Grazia, per <i>Josep Alsina</i>	264
VIALLE, LOUIS.—Le désir du néant (contribution à la Psychologie du divertissement, per <i>A. M.</i>	266
WOESTYNE, Z.—VAN DE.—Cursus philosophicus Scholae Franciscanae aptatus. Logica minor-Logica maior, per <i>Josep Alsina</i>	263
XIBERTA, FR. BARTHOMEUS.—De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine carmelitarum, per <i>P. Basili de Rubí</i>	257

CRONICA

	<u>Pàgs.</u>
Activitats editorials i Acadèmiques	107
Activitats editorials i Acadèmiques	269
Congresos i activitats acadèmiques	372
Congresos filosòfics	106
Concursos i premis	107
Concursos i premis	270
Obituari	375
Personals	271
Personals	109
Personals	375
Publicacions filosòfiques i empreses editorials	374

