

# ARNAU DE VILANOVA: ELS LÍMITS DE LA RAÓ TEOLÒGICA. ARNAU EN OPOSICIÓ A AVERROIS, MAIMÒNIDES I TOMÀS D'AQUINO

FRANCESC J. FORTUNY

*Universitat de Barcelona*

## *Arnau de Vilanova: exponent d'una ruptura total*

Fa ja uns mesos i en un altre context<sup>1</sup>, vàrem assenyalar que Arnau de Vilanova era un pensador molt més profund i molt més del seu temps del que deixava endevinar la historiografia primera i àdhuc gran part de la més recent. En Arnau hi ha una epistemologia forta i renovadora en el camp de la filosofia general, i no sols en l'àmbit de la *physica* que cultivà acadèmicament. Arnau no és un magnífic metge clínic i acadèmic amb desmesures senils com a reformador religiós; és un reformador religiós perquè és bon metge dels cossos<sup>2</sup> i, sense dir-ho gaire, empra en la seva activitat religiosa un utilatge intel·lectual epistemològic tan fi com el que demostra tenir professionalment.

En el marc d'aquestes jornades gironines dedicades a la relació entre les tres cultures que es creuen en les nostres terres en el període medieval, voldríem aplicar a un cas concret el que esbossàrem en general fa uns mesos.

La tesi fonamental que ens agradaria presentar i argumentar és ben senzilla: Arnau de Vilanova és un representant notable i primerenc d'una ruptura total entre les cultures islàmica i jueva, d'un costat, i la cristiana de l'altre.

«Ruptura total» és una expressió molt forta, però, malgrat els matisos que calgui fer-hi, voldríem mantenir-la. Creiem que és un element molt rellevant per comprendre l'evolució de la filosofia occidental posterior.

És ben cert que expressions, termes i conseqüències pràctiques arnaldianes tenen el seu precedent i paral·lels en autors de les altres dues cultures, en Maimònides, en Averrois, en els cabalistes, etc. Però centrem el proble-

<sup>1</sup> En una sessió acadèmica de la Societat Catalana de Filosofia. Està prevista la publicació del text en l'*Anuari* de la Societat corresponent a l'any 1989.

<sup>2</sup> En sentit teològic i epistemològic. El vincle ha estat establert per CI. CRISCIANI, «Exemplum Christi e Sapere. Sull'epistemologia di Arnaldo da Villanova», *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 28 (1878), pp. 245-292.

ma: això es pot dir de tots els filòsofs per oposats que siguin. En qüestions aïllades, descontextualitzades, sembla que diuen el mateix encara que sigui total i palesa la incompatibilitat de llurs sistemes globals de pensament. L'anàlisi més positiva, acurada i escrupolosa de detall, si no es fa a la llum d'una visió sintètica global de la filosofia de cada un dels autors, pot portar a les conclusions menys encertades. Aquest fenomen s'ha donat mantes vegades en la historiografia filosòfica en general i en l'arnaldiana en concret. Perquè Arnau no accepta l'estranya barreja de cristianisme i d'un cert aristotelisme, se l'ha convertit en anti-filòsof i seguidor de vells corrents de teologia espiritual del segle XII, pròpia de cartoixans i cistercencs<sup>3</sup>. I potser seria millor pensar que Arnau sap, accepta i usa molta filosofia, però la del seu temps, tan conscient de la força immensa de la raó humana com de les seves limitacions palpables.

Formulant-ho en altres paraules: hi ha ruptura total quan l'estructura de dos llenguatges difereix necessàriament suficient perquè la semàntica de qualsevol terme comú sigui palesament diversa en l'un i en l'altre cas.

Un llenguatge és un sistema orgànic i tancat de signes, la semàntica i, sobretot, la pragmàtica del qual depèn del lloc que ocupa dins la xarxa estructural que relaciona cada un dels termes amb tots els altres. L'alteració fàctica de l'ús d'un d'aquests signes, l'accent i la centralitat atribuïts a un signe determinat, l'admissió de nous signes o de nous àmbits d'aplicació de vells signes, ja fa que tota la xarxa estructural de relacions entre els signes quedi modificada. Així, moltes vegades, lentament i imperceptible, per petites modificacions successives d'ús dels vells termes, es va constituint un nou llenguatge. Un bon dia, per a tothom es fa inevitable percebre la novetat, i sorgirà un nou sistema filosòfic sobre el detritus lingüístic del sistema anterior. Qualsevol, aleshores, pot sentir que ja no és el mateix, i es demanarà on radica la diferència malgrat l'aparent homogeneïtat del material terminològic, i quines conseqüències comporta.

Ens atreviríem a afirmar que Arnau de Vilanova té clara la diferència entre el seu llenguatge i el d'altres pensadors. Aquesta possessió clara de la diferència dels llenguatges és, precisament i alhora, el motor del seu reformisme religiós i del seu aparent anti-filosofisme.

En una conferència no es pot fer altra cosa que esbossar i suggerir. Esbossarem, doncs, l'argumentació de la tesi en un doble camp.

Serà el primer una volada molt genèrica i breu, potser molt inconsistent per a algú per la seva generalitat. Però és una volada necessària. La semàntica nova d'uns termes en una llengua no es pot copsar si no és per mitjà de la dimensió històrica. No s'aprecia el canvi sense inscriure el moment lingüístic en un ampli moviment —sempre alhora positiu i hipotètic— d'evolució que reveli els nuclis visibles més profunds de les estructures lingüístiques des d'una determinada isotopia. Pel bé de l'hermenèutica del discurs o dels discursos d'un autor, l'ideal seria copsar els nuclis estructurals primers i germinals dels llenguatges anteriors i posteriors per vincular-los en un gran model

<sup>3</sup> J. CARRERES I ARTAU, «El antiescolasticismo de A. de V. (1240-1311)»; P. Wilper (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, pp. 616-620. Especialment a la p. 620.

hermenèutic en què inscriure el discurs de l'autor. Però ja se sap que el millor és enemic del bo i que, com més ens allunyem de la dada empírica dels textos, més arriscada és la hipòtesi i, mantes vegades, el risc no es veu compensat pels avantatges. El primer camp serà, doncs, positiu, però molt genèric: com l'evolució fàctica de la tríada fonamental platònica, hel·lenística i, finalment, cristiana, pot portar a la fàctica i lògica ruptura d'Arnau amb les altres dues cultures, representades per Maimònides i Averrois.

El segon camp que ens agradaria encetar ja és més concret: el tema dels atributs divins i la raó humana en Maimònides, Averrois i Arnau de Vilanova. En aquest àmbit més reduït i concret, però a la llum del punt primer, voldríem fer notar com unes petites esquerdes estructurals lingüístiques del cristianisme anterior han esdevingut abismes teològics que separen totalment Arnau dels altres dos autors. En realitat, amb Arnau estem ja en una estructura lingüística global que pertany a la modernitat filosòfica occidental, *toto coelo* diversa de la que presenta la cultura àrab per boca d'Averrois i l'hebrea pels escrits de Maimònides. No és en va que ambdós són quasi dos segles anteriors i es mouen en ambients socio-culturals molt diferents dels d'Arnau de Vilanova.

#### *Les tríades hel·lenístiques i la Trinitat cristiana de la baixa edat mitjana*

Pel que fa al primer punt, agafem el fil del tema de les evolucions de la tríada platònica —l'un, «el més i el menys», i el resultat d'ambdós— des del moment on el deixa J. Montserrat Torrents dels Prats en la seva sucosa obra *Las transformaciones del platonismo*<sup>4</sup>.

La filosofia, almenys avui, no es considera capacitada per distingir entre el que és fruit de la raó natural i el que es vol sobrenatural revelat. Per definició, el sobrenatural com a tal escapa a la raó. La raó no hi pot veure altra cosa que uns elements lingüístics humans, útils per teoritzar determinades visions del món. Com qualssevol altres elements lingüístics, per a la raó no són altra cosa que una creació humana, la brosta de noves fórmules discursives en una evolució immanent del llenguatge sota l'impuls d'unes circumstàncies canviants<sup>5</sup>. Sols el teòleg pot captar el tret de sobrenaturalitat estricta darre de l'evolució immanent del llenguatge humà.

Ara bé, aquest concepte tan ben definit de «sobrenatural» és una de tantes creacions de la baixa edat mitjana. La definició tècnica d'aquest terme canvia en profunditat la semàntica d'un bon nombre d'altres conceptes i genera un camp lingüístic merament «teològic» i absolutament separat de qualsevol altre àmbit lingüístic. La raó filosòfica pot arribar a copsar el tall lingüístic

<sup>4</sup> Bellaterra (Barcelona) 1987.

<sup>5</sup> I per això el filòsof d'avui no es sentirà obligat, en fer obra de raó humana, a marginar uns elements «religiosos» o «sobrenaturals» de les seves anàlisis històriques, tal com feien un L. Brunschvicg o un E. Bréhier en el context de la polèmica del començament del segle sobre la «filosofia cristiana». El filòsof recollirà tots els elements lingüístics d'una formulació cosmovisional, mal que entre aquests hi hagi la qualificació de sobrenatural que potser no comparteix, com no pot fer seves tantes altres expressions cosmovisionals antigues, com ara el *Zoón eudaimón* o l'ordre o *lógos* còsmic.

que neix de la definició de «sobrenatural» i la semàntica nova de vells termes; el que no pot fer és emetre judici sobre la realitat que pretén significar tota la nova província lingüística marcada pel tret de «sobrenatural»: l'admet sols a tall d'inventari. Aturem-nos un moment sols en dos conceptes transmutats per la marca de «sobrenatural»: «misteri» i «Trinitat». Són especialment importants per comprendre en quines noves dimensions es mou Arnau de Vilanova i formula la seva teologia anti-filosòfica, i quin sentit té aquesta oposició.

Alguna hipòstasi plotínica, alguna *species* de la *physis* de l'Eriúgena —la primera i la quarta, especialment— poden ser supraracionals, inefables, incomprendibles. Però mai per mai no són «sobrenaturals»; tan sols poden ser qualificades com aquella part de la natura que està més enllà de tota raó. Hi predomina el sentit de mera perllongació supraracional exigida per la presència de la natura cognoscible, tan sensiblement com intel·lectualment, i en continuïtat total amb ella, constituint un cos viu amb ella.

La formulació teològica de la cosmovisió cristiana que dona Agustí d'Hipona tanca certament les tres hipòstasis plotinianes sobre elles mateixes i les separa del creat per un acte lliure de voluntat. El coneixement del Déu trinitari sols es pot assolir per revelació i és un «misteri»<sup>6</sup>. En realitat la resta de la doctrina d'Agustí relativitza tant la noció de «creació lliure» i de «revelació estricta del misteri» que hom pot dir que encara és en un punt d'evolució molt pròxim a Plotí. Únicament ens cal pensar en la noció epistemològica agustiniana d'«il·luminació»<sup>7</sup>: uns retocs mínims a la vella epistemologia estoica i neoplatònica. O també en la noció de les «idees exemplars» en Déu, mínima aportació a la multiplicitat de l'u en l'ànima universal. Si tot es lliga coherentment en Agustí és per raó del que no arriba a dir mai però és ben present en la coherència del seu discurs: la unitat del cosmos clàssic sols incipientment trencada en algun punt, el dels temes que Agustí explicita. Per això la seva noció de sobrenatural encara no es pot considerar tècnicament ben definida<sup>8</sup>. Per això Joan Escot Eriúgena podrà fàcilment reduir la dualitat agustiniana a una *altior theoria* unificadora. I per això aquesta *altior theoria* apareixerà al segle XIII com a panteïsta i fàcilment assimilable al paganisme aristotèlic<sup>9</sup>.

Escot Eriúgena és, amb tota certesa, el màxim exponent del realisme dels universals a l'Occident llatí. Però també és qui primer formula una noció «moderna» d'espirit com a consciència que s'autoconstrueix en conèixer-

<sup>6</sup> Vegeu, però, *Confessions* VIII, 9 (13-14) i, en general, els llocs on atribueix un cert coneixement de la Trinitat als filòsofs pagans pel fet que la creació és imatge del Déu Tri.

<sup>7</sup> La seva primera formulació d'aquesta sembla que és la del *De Magistro*, capítols 11-14, preludis per la primerenca *Contra Academicos*. Ni Agustí va abandonar mai aquestes restes d'epistemologia hel·lenística, ni l'Occident els va posar en dubte fins a Tomàs d'Aquino, en ocasió de la polèmica amb Siger, i encara d'una manera ben suau si recordem el concepte de participació.

<sup>8</sup> Malgrat totes les polèmiques amb Pelagi i Julià d'Eclana. Vegeu P. BROWN, *Biografia de Agustín de Hipona*, Madrid 1970, quarta i cinquena parts.

<sup>9</sup> Va ser condemnat a París el 1210 en una estranya barreja amb Aristòtil i els vivents David de Dinant i Amaury de Bene.

se<sup>10</sup>. Per a ell, aquesta noció d'esperit s'aplica primàriament a Déu i, inevitablement carregada amb una colla d'antropomorfismes personalístics de caire psicològic, resulta que és el Déu cristià. Gràcies a aquests trets, el monisme de la *altior theoria* es distancia molt dels monismes clàssics: la doble creació —*species* segona i tercera de l'única *physis*— sols són discurs diví<sup>11</sup>, inconfusible amb el Déu trinitari. Amb tota evidència, la noció de sobrenatural encara és ben fosca en l'Eriúgena. Malgrat tot, s'ha donat el pas endavant que aprofitaran els segles posteriors: formular els grans trets de la consciència com a subjectivitat autoconstructiva en un discurs.

Amb la caiguda del realisme dels universals al segle XII, i la recerca de la ciència sobre el temporal al XIII, adquiriran plenament una nova semàntica les nocions de «revelació», «misteri» i «sobrenatural».

El diner és palpat, sentit, vivenciat vitalment i literàriament<sup>12</sup>, almenys des del segle XII. Tot allò que és temporal queda sotmès al diner i ja no és epifania del Déu trinitari, ni per a l'home del carrer, ni per al savi. Anselm de Canterbury ja ha d'argumentar l'existència de Déu; al segle XIII final i al XIV, gran part dels teòlegs-filòsofs no admeten cap argument com a estrictament demostratiu de l'existència divina i, molt menys encara, del Déu trinitari. Les velles hipòtesis neoplatòniques, necessàriament presents en una teoria del món sensible, ara no hi tenen cap lloc, ni vivencial, ni demostrativament. La Trinitat ha esdevingut «misteri», el coneixement del qual és estrictament gratuït, «sobrenatural» en el sentit més fort del terme.

A la darrerria del segle XIII, per la nova dimensió sòcio-econòmica del temporal, donen el seu rendiment ple unes nocions agustinianes de «gràcia» no explotades fins aquest moment per raó de l'entorn especulatiu i real. La perceptible dualitat ontològica agustiniana passa a ser, també, epistemològica. Aquest reforçat dualisme oposarà vivament la religió cristiana a les altres dues religions del Llibre, l'Islam i el Judaisme. Cap concepte serà semànticament comú a les tres religions per molta isomorfia que hi hagi entre els termes que apareixen a les tres; hi ha isomorfia, no hi ha isotopia real. En aquest sentit hom pot dir que el concepte de «sobrenatural estricte» no existeix ni a l'islam ni al judaisme, que poden ser pensats molt més «racionalment» que el cristianisme.

Arnau de Vilanova es mou en l'àmbit d'aquesta estricta dimensió de sobrenaturalitat acabada de descobrir, tant quan fa teologia com quan, teològicament, es torna antifilosòfic. Es diria, per contrast, que l'ànsia missionera de Lluïll, en nom d'un llenguatge comú amb l'Islam, margina, oblida o no és sensible a aquesta gran ruptura mental entre el cristianisme i les altres dues

<sup>10</sup> Varem estudiar especialment aquest aspecte en la «Introducció» a la versió castellana de Juan ESCORO ERIÚGENA, *La división de la naturaleza (Periphyseon I)*, Barcelona 1984.

<sup>11</sup> El text clau en la primera part del *Periphyseon* és el del paràgraf 454 B.

<sup>12</sup> Sols cal recordar els poemes goliards «In terra sumus», «Initium Sti. Evangelii secundum Marcas Argentii» i algun altre més, recollits en la selecció dels *Carmina Burana* (pròleg de C. Yarza, traducció de Ll. Moles), Barcelona 1978. El primer és una sorprenent versió medieval del que K. Marx analitzaria més tard com a fetitxització de la mercaderia en el diner.

religions. Llull encara és racionalísticament neoplatònic; Arnau ja no és gens neoplatònic ni racionalista teològicament<sup>13</sup>.

Seria un error greu pensar que aquesta remotíssima transformació de la vella *arché* còsmica i el complet tancament transcendentalístic de la Trinitat cristiana quedi sense repercussió pràctica a la vida d'aquell moment. El que era font de racionalitat del cosmos, i àdhuc del món històric de l'home, amb la Providència ja no còsmica d'Agustí, ara ja és racionalment el gran absent i, axiològicament, el judici damnatori de tota vida de l'home tancada en la dimensió temporal. Com mai en la història de les religions, arribar a Déu vol dir oblidar i menysprear el món temporal; estrictament ja és impossible que el que és propi del savi sigui la vida social, com proclamava Agustí<sup>14</sup>; que tot el cosmos trontolli quan «*rex non est rectus*»<sup>15</sup>. El món assoleix un grau fins aleshores desconegut de secularització i, pròpiament, comença a quedar oberta l'esclatxa per la qual es farà possible no sols un ateisme pràctic, sinó fins i tot teòric. Déu s'anirà esvainent en la llunyania de la pura transcendència. Potser seria aquest —i no els que ha assenyalat la historiografia habitual d'Arnau de Vilanova— el punt d'autèntica perillositat herètica del reformador català<sup>16</sup>. Si hom preconitza un Déu sols cognoscible per un positiu acte seu d'autorevelació personal a cada home, d'una banda s'està a un pas del lliure examen de la Reforma del segle XVI<sup>17</sup>, i de l'altra es rellisca fàcilment a la secularització total del món terrenal i a l'ateisme.

<sup>13</sup> En aquest sentit són molt suggerents els punts de directe, però discret, antilul·lisme que J. Perarnau sap rastrejar en l'obra arnaldiana i, alhora, d'antiarnaldisme en la lul·liana. Vegeu J. PERARNAU, *L'«Alia informatio beguinorum» d'Arnau de Vilanova*, Barcelona 1978, pp. 73, 78 i 79.

<sup>14</sup> *De Civitate Dei* XIX, 5. A la «Introducció» que varem escriure per a San Agustí, *La Ciutat de Dios (Antologia política)*, Barcelona 1985, varem subratllar fins a quin punt el pensament polític d'Agustí d'Hipona és fidel al del venerat M. T. Ciceró. *La Ciutat de Déu* és un calcat ben poc cristianitzat de l'estructura política que somniava el *princeps* romà a *La República*, i és ben conegut que orador, ciutadà, polític i home just i perfecte, amo de totes les coses, són el mateix per al consuar republicà. Sols una correcció «cristiana» en Agustí: els *principes* ja no són els senadors justos de Tuli, sinó primordialment els bisbes, fonamentant-se en el fet que la Ciutat de Déu, mentre peregrina per aquest món, també necessita dels béns de la Ciutat Terrenal. Les ambigüitats de *La Ciutat de Déu* són una mostra més de com, amb tot el seu dualisme ontològic, mantés vegades Agustí innova, però no trenca, el pensament clàssic. El que és ètic en Ciceró, esdevé sobrenatural *sui generis* en Agustí, estant el pensament de l'un i de l'altre ben arrelat en l'home històric, concret.

<sup>15</sup> La frase remet al Pseudo-Jeroni o al Pseudo-Agustí del segle VII titulat *De duodecim abus-sionibus saeculi*, (capítol novè), que figura com a apèndix a l'obra dels dos autors en la Patrologia Llatina Migne. Però ens referim a la cita que en fa, el segle IX, Jonàs d'Orleans, *De institutione regia* (ed. de J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle: Jonas d'Orleans et son «De institutione regia»*, Paris 1930) al capítol III, p. 139, i als càstigs i benediccions, inequívocament còsmics, que segueixen la rectitud o maldat del *rex*, copiades *in extenso* del *De duodecim*... El mateix segle, Hincmarus de Reims també feia de les benediccions i maldiccions del *De duodecim*... la base de la seva ètica política.

<sup>16</sup> És curiosa en aquest punt la clarividència d'H. DE LUBACH, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.

<sup>17</sup> J. PERARNAU, op. cit., p. 74, ho destaca pel que fa a les ratlles 505-526 de la seva edició del text. Voldríem fer notar com el pas següent vers la Reforma, l'angoixa del creient que és incapaç de respondre en la seva finitud d'una manera adequada a l'amor diví infinit que el crida

Advertim d'entrada que Arnau pot ser un precedent de la Reforma i una porta vers l'ateisme, però en ell no hi ha ni una cosa ni l'altra. L'actitud reformadora i pensadora d'Arnau sols és explicable en aquell primer moment històric en què la Trinitat cristiana apareix plenament com a separada i transcendent, sense la rêmora d'unes engrunes de monisme cosmològic antic. Aquestes havien estat escombrades totalment a la darrera hora de l'edat mitjana per la reacció que suscità la presència del diner totpoderós en la vida dels homes, la gran novetat dels segles XI al XIV. Si, a més a més, atenem a la presència d'un concepte d'esperit humà més pròxim a la gran «subjectivitat» divina de l'Eriúgena que a l'intimisme agustiniana, i tan reactiu en front del diner com l'absoluta transcendència divina, comprendrem que poc platònic que és Arnau, per molt descarnada que siguin la seva espiritualitat i la seva antropologia<sup>18</sup>. I també se'ns farà entenedor el perquè de la centralitat del que anomenariem *Theologica Crucis* al bell mig del concepte nuclear arnaldia de «veritat del cristianisme»: un Déu tan transcendent és incompatible amb qualsevol afecció per les coses terrenals i no pot autorevelar-se sense oposar-se tancadament a tot poder, glòria o riquesa terrenal.

### *El tema dels atributs divins*

L'esquinçament total de la vella *physis* neoplatònica en dos realitats d'irreductible oposició —el món de les hipòstasis com a Trinitat divina, el de la sensibilitat plural com a món temporal—, tan present en el llenguatge arnaldia, ha d'afectar fortament l'epistemologia dels atributs divins. La seva doctrina sobre els atributs divins, doncs, haurà de ser diferent de la que presenti una teologia que mai per mai ha tallat tan absolutament els seus vincles amb el pensament neoplatònic. Tal és el cas de la teologia islàmica i jueva. Poden ser més o menys impactades per l'aristotelisme, però mai Aristòtil queda separat d'una especulació neoplatònica que desenvolupa i privilegia determinats aspectes aristotèlics amb perjudici d'altres. Mai arriben a rompre el vincle fort entre Déu *arché* i món físic, malgrat ser creacionistes.

i se li ofereix, i queda abocat a la *sola fides* que confia en la misericòrdia divina únicament, ja està perfectament i vivament desenvolupat al *Cant espiritual* d'Ausiàs March, un segle més tard de la figura, encara optimista, d'Arnau, i un segle abans de M. Luter. És tot un signe dels temps en l'Occident llatí, que no sembla que tingui paral·lel en les altres dues cultures.

<sup>18</sup> Defensa la tesi del platonisme arnaldia J. Perarnau, si bé dubtem força que i er a ell el terme tingui un sentit tècnic estricte. Més aviat sembla que vol subratllar la puresa descarnadora de l'espiritualitat arnaldiana emprant una etiqueta usualment molt laxa. Vegeu PERARNAU, op. cit., pp. 60-64, amb referències a altres punts de l'obra espiritual del reformador. L'aplicació del concepte, però, es remunta a Salvador de les BORGES, *Arnau de Vilanova moralista*, Barcelona 1957. Reincidint en el tema, J. Perarnau, op. cit., pp. 66-67, subratlla que l'espiritualitat absoluta de l'ànima racional porta Arnau a no admetre «realitats distintes en aquell esperit (potències, etc.)» Ben bé pot ser així: és un tret bastant comú entre els agustinians del moment no admetre fraccionaments ontològics de la unitat de l'ens. Sobretot en el cas de l'esperit humà es prenen d'una manera absolutament seriosa que «ens et unum convertuntur». Aquest sentit fort de la unitat de l'ens és un dels fonaments del nominalisme medieval, mentre que, per contra, el cosmos, la vella *physis*, se'ls apareix com a mer conglomerat d'ens, sense cap unitat real. El concepte «món», com per a Kant, no té cap referent propi en la realitat per a Guillem d'Ockham, és un concepte «calaix de sastre».

El tema dels atributs divins és el que volíem presentar com a segon punt il·lustratiu de la gran ruptura entre les tres tradicions culturals i religioses que representa Arnau.

Pròpiament no ens interessa preguntar-nos detalladament per cada un dels atributs divins acceptats per les tres religions. El que ens cal és veure genèricament com en cada una s'afronta el problema de la lectura racional dels textos revelats. Ho farem amb una personalitat representativa de cada religió. Malgrat la seva diacronia de quasi dos segles, la comparació entre Averrois, Maimònides i Arnau de Vilanova serà reveladora. A fi de comptes, un Tomàs d'Aquino és fortament influenciat pels dos primers, en plena primera crisi de l'averroisme llatí<sup>19</sup>, i no gens menys rebutjat pel tercer. Amb la ruptura arnaldiana no és una qüestió singular la que hi ha en joc, sinó el filòsofema poc afinat de l'aportació de l'Islam i el Judaisme al món occidental llatí de l'edat mitjana.

La postura genèrica de la raó enfront del text revelat es pot manifestar de dues maneres: en les regles que assenyalen com cal llegir tot text revelat i en el predomini d'un determinat atribut diví per sobre de qualsevol altre, com a pauta racional de comprensió de la resta dels atributs. El primer indicatiu sembla especialment revelador en la teologia d'Averrois; el segon predomina en Maimònides i Arnau de Vilanova.

### *Els atributs divins en la teologia d'Averrois*

Per a Averrois sense cap dubte existeix una revelació positiva de Déu als homes, bé sigui d'allò que és incognoscible absolutament a l'home, bé sigui d'allò que és assequible a la raó però no per a tothom ni en un moment determinat de la història. Exemple del primer tipus de revelació és el fet mateix de la Revelació, acte voluntari de Déu. No ens embolicarem ara amb el tema de la llibertat divina en Averrois, dependent del concepte de «ciència divina» i del modus peculiar que té en ell la «creació», car considera el Déu creador com a actualitzador d'unes formes que ja estan potencialment en la «matèria». Tampoc ens ha d'entretenir esbrinar què pot significar «ordre necessari de la creació» segons la simplicitat de la Saviesa divina. Tan sols aventurarem que en Averrois el pes neoplatònic ha de ser molt fort si ens presenta uns tals conceptes. Certament l'aristotelisme averroista és molt neoplatonitzant; difícilment pot trobar-s'hi espai especulatiu per a un «sobrenatural estricte» donada la manca de separació entre Déu, creador logicíssim, i la creació, necessària i eterna. Si d'alguna cosa es diu que supera la raó, la mesura és la petita raó humana amb la seva limitació natural, i no la raonabilitat de

<sup>19</sup> Han estudiat especialment l'impacte d'Averrois en Tomàs M. ASÍN PALACIOS, «El averroísmo teológico de Sto. Tomás de Aquino»: *Huellas del Islam*, Madrid 1911, pp. 13-72. E.-H. WEBER, *La controverse de 1270 a l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1970. És important valorar la literatura que generarà l'escola agustiniano-franciscana enfront dels «errors» o l'irenisme de Tomàs, els *Correctoria* i els contraatacs dels *Correctoria Corruptoris*. Vegeu, v. gr., F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie du XIII<sup>me</sup> siècle*, Louvain-Paris 1966, pp. 470 i 489 ss., amb la bibliografia esmentada allí.



l'atribut diví, ben lògic i deduïble per la raó divina. Estem en l'àmbit de la inefabilitat neoplatònica de l'*arché*<sup>20</sup>.

En tractar de la comprensió del text material de la revelació, Averrois hi distingeix dues classes de discursos divins, i la segona té quatre subclasses. En els discursos de la primera classe, «la idea significada pel text és idèntica a la que el text intenta expressar». En els discursos de la segona classe la idea literalment significada pel text no és la mateixa que es vol expressar: es tracta de metàfores, analogies o qualsevol recurs oratori comú de la literatura àrab. Les quatre subdivisions de la segona classe de discurs revelat no són rellevants ara com ara. Advertim tan sols que les dues grans classes i les subdivisions de la segona són ben poc comparables amb les que estableix Tomàs d'Aquino a la *Summa Theologica* I, q. 1, a. 9-10 o en la q. 13, sobre els quatre sentits dels textos sagrats cristians i sobre els atributs divins, respectivament. Averrois sembla més preocupat per l'epistemologia humana o la llengua del discurs diví, Tomàs per l'ontologia real o sacramental del que el text diu. Malgrat l'«averroisme teològic» de Tomàs, entenem que això assenyala un hiatus més fort entre els extrems de la realitat —Déu i el món— en Tomàs que en Averrois. El neoplatonisme aristotelitzat d'Averrois li permet afinar menys en passar un nom humà a Déu que no pas l'aristotelisme encara molt neoplatònic, però ja «cristianitzat»<sup>21</sup>, de Tomàs.

No ens estranya constatar que l'un i l'altre autor considerin que «la veritat no pot contradir-se amb la Veritat».

Però Averrois no dubta d'afirmar:

Qualsevol text revelat amb un sentit literal que contradia una veritat apodícticament demostrada, cal que sigui intepretat d'acord amb les regles d'aquesta interpretació<sup>22</sup> en la llengua àrab. I aquest principi ... no ofereix dubtes per a cap musulmà, ni sospites d'error per a cap creient. Per això els musulmans són unànimes que no és necessari prendre en el seu sentit literal totes les paraules de la llei divina, i que tampoc és necessari treure-les totes del seu sentit literal amb interpretacions o exegesis al·legòriques.

<sup>20</sup> En el tema del Déu d'Ibn Rusd acceptem els suggeriments de M. CRUZ HERNÁNDEZ, tant en *La filosofía árabe*, Madrid 1963, pp. 251-355, com en la *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2.- Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Madrid 1981, pp. 115-219. Mancats de competència en el tema, ens remetem a la seva autoritat.

<sup>21</sup> Ens agradaria més dir «ja occidentalitzat» o «ja adequat al moment intel·lectual de l'Occident llatí». El neoplatonisme també havia estat molt cristianitzat a Orient i a Occident; no és pas ell la causa de la incompatibilitat entre Aristòtil i el «cristianisme». Amb qui realment resulta incompatible Aristòtil a partir del segle XIII és amb la problemàtica intel·lectual de l'Occident llatí, que acabarà transformant alhora el «cristianisme» i l'«aristotelisme». Bona mostra que això és així la dona la incompatibilitat entre l'Eriúgena, Tomàs i el nostre Arnau. Tots tres són ben «cristians», però tots tres seran successivament (encara que no «homogèniament») condemnats com a heretges, respectivament el 1210 (i el 1681), el 1278, i el 1316. Els tres autors són reflex de tres estadis culturals-religiosos ben diferents dintre del món llatí.

<sup>22</sup> El text immediatament precedent diu «Aquesta interpretació consisteix a treure les paraules del seu significat propi per donar-los el significat que entranya la metàfora, seguint, per fer-ho, les regles ordinàries de la llengua àrab en l'ús dels trops,...». Tots els textos que citem literalment d'Averrois han estat extrets i traduïts de l'obra de M. CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., per aquests dos textos, p. 159.

I, al mateix temps, estableix que el que diu Aristòtil —és a dir, el que aleshores hom considerava «filosofia», segons interpreta M. Cruz Hernández<sup>23</sup>— és com és, sense que hi hagi cap altre criteri per corregir-la o atemperar-la que no sigui la raó o l'experiència.

A la fi Averrois posa la raó com a criteri total d'intel·lecció del text revelat. Tomàs d'Aquino no és tan radical, fins i tot posa la fe com a criteri darrer de veritat, sense l'ombra més mínima de la doctrina de «la doble veritat» que, si no es remunta a Averrois, sí que troba en ell el forat per on sorgir<sup>24</sup> quan ho demani un nou ambient teològic. La teoria del coneixement d'un autor i de l'altre, el cristià i el musulmà, els obliga a tesis oposades en aquest punt. La raó tomista és perfectament individual, ni tan sols sotmesa a la il·luminació agustiniana; la raó averroista pot equivocar-se per un mal ús accidental que l'individu faci de les seves facultats, però està regida per un intel·lecte inerrable. Per a Tomàs, aquesta il·limitada confiança és impossible: per naturalesa la raó humana és fal·lible i limitadíssima.

### *Els atributs divins en Maimònides.*

Maimònides ens presenta un cas diferent. Ja des del punt inicial de la *Guia de perplexos*, en la «Introducció», es formula el tema segons preocupacions que no comparteixen ni Averrois ni Arnau de Vilanova. L'obra s'escriu pensant en persones excel·lents, tant en l'ordre religiós com en el filosòfic<sup>25</sup>, amb la finalitat d'ajudar-los a superar la perplexitat que pot generar en ells l'oposició entre l'exterioritat de la *Torà* i el que es diu de Déu filosòficament. Maimònides escriu per a selectes; el resultat serà quasi una gnosi per a *élites*.

Per a Maimònides tots els atributs que les *Escriptures* estableixen en Déu són, en realitat, merament negatius<sup>26</sup>. L'únic atribut que pertany a Déu més pròpiament és l'aristotèlic *noësis noëseos*<sup>27</sup>, tan grat als neoplatònics mal que no sigui per a ells la darrera instància especulativa. És l'únic atribut que la metafísica estableix com a propi de Déu en una punyent reducció per mitjà d'una teologia negativa fortíssima. No s'ha d'iniciar el coneixement de Déu metafísicament i de cop<sup>28</sup>. Però cal que culmini en el coneixement metafísic que allibera Déu de qualsevol antropomorfisme. La metafísica descobreix

<sup>23</sup> Op. cit., p. 164.

<sup>24</sup> Op. cit., pp. 163-164.

<sup>25</sup> Rabbí Mošè ben MAIMON; *Môrè» nò bûkîm*. Traducció castellana de D. Gonzalo Macso. *Guia de perplej*. Madrid 1983, pp. 57-58, 62 i 63.

<sup>26</sup> És il·lustratiu llegir la interpretació que dona Tomàs d'Aquino del valor dels atributs divins en Maimònides; *Summa Theologica* I, q. 13, a.2 c. Tot el primer tractat de la *Guia de perplexos*, és una reflexió filosòfica en què la metafísica «desvela per tornar a cobrir», car «veure Déu cara a cara és m...»: *Guia de perplexos* I, 46-47 (trad. cast., pp. 135 i 139 especialment).

<sup>27</sup> Ídem I, ... Ve... pena veure el copios i erudit comentari a peu de pàgina de S. MUNK en la seva versió francesa *Le guide des égarés*, Paris 1856, reedició anastàtica de 1970, pp. 301-312. No deixa d'haver-hi una certa incongruència en l'acceptació d'aquest atribut com a més propi; ho fa notar el clàssic A.J. HESCHEL, *Maimònides*, Madrid 1984 (edició original 1935), p. 204.

<sup>28</sup> Ídem, I, 5 (pp. 76-7... 33-34 (pp. 111-118) i III, 51 (pp. 547 ss.).

que totes les expressions referides a Ell són al·legories<sup>29</sup> amb les quals el text sagrat desvela la veritat divina sense malmetre el «misteri» essencial de Déu, descobreix per tornar a cobrir<sup>30</sup>. I la metafísica del saví cal que faci el mateix: desvelar sense treure el misteri, descobrir que, a la fi, l'únic que veiem de Déu és una funció intel·lectiva amb un contingut que resta misteriós, més enllà de les categoritzacions humanes<sup>31</sup>.

Però hi ha un tret en la teologia de Maimònides que àdhuc en una síntesi tan a corre-cuita, cal tenir molt en compte pel paral·lisme que té amb Arnau de Vilanova. Arrenca del concepte hebreu de *dibbêr* i d'*amar* (parlar/dir i fer immediat de Déu, tot alhora<sup>32</sup>). Culmina en la concepció del coneixement com a ser de l'home pensant, constitutiu del seu jo sota les formes de *nû'h* (ànima que l'home desenvolupa per mitjà de l'oració, l'estudi de la *Torà* i les bones obres, és a dir, el *dibbêr* humà) i de *neshama* (ànima pròpiament dita, alè diví fruit del *dibbêr* diví en l'home i relacionat amb Déu, sempre apropant-se a Ell si es desenvolupa)<sup>33</sup>. El pensar, doncs, és coneixement i és vida total, és el ser total de l'home i el que el vincula amb Déu a través de l'«intel·lecte actiu»<sup>34</sup>. Es comprèn que el pensar humà-diví sigui un lent autoconstruir-se. És un llarg procés que s'inicia amb la *Torà*, i les seves al·legories antropomorfitzants, i culmina amb el pensament «pur» metafísic<sup>35</sup>. Aquest és lliure d'antropomorfismes, però sols aparentment buit, car en realitat és una assimilació sense categories humanes amb Déu<sup>36</sup>. Si a més tenim en compte que la Providència sols implica els qui fan camí cap a la perfecta assimilació amb Déu<sup>37</sup>, és difícil no veure en la doctrina del jueu cordovès un gnosticisme.

En el gnosticisme de Maimònides difícilment hi ha lloc per a un «sobrenatural estricte» concebut a la manera cristiana de la baixa edat mitjana. L'esquema que ens presenta s'assembla més a la *altior theoria* de l'Eriúgena que al cristianisme de Tomàs.

<sup>29</sup> Ídem, I, 50-59 (pp. 143-169) i III, 51 (especialment pp. 548-549). Observeu com el capítol I, 51 argumenta la impossibilitat d'afirmar positivament atributs essencials de Déu basant-se en el fet que es genera contradicció. Més tard parlarem de l'argument similar d'Arnau de Vilanova contra Bernat de Puigcerçós. I noteu com la unitat real de Déu és el que força el negativisme de Maimònides i un idèntic respecte per la unitat ontològica —de Déu i de totes les coses— inspira el nominalisme. Però en el mateix capítol I, 51, Maimònides al·ludeix a la Trinitat cristiana (p. 144) per refusar-li realitat: el Déu o Intel·lecte diví del Rabbí és molt pròxim a l'U neoplatònic, refús en el motllo aristotèlic de la *noêsis noêseos* de I, 68. La Trinitat cristiana filosòficament és una altra branca de l'evolució neoplatònica, segurament menys fidel a la lògica de l'evolució estructural de la triada d'hipòstasis, cristal·litzada en els cent cinquanta anys de lluita antiarriana.

<sup>30</sup> Ídem, *Introducció* (p. 60); *Introducció a III* (pp. 379-380).

<sup>31</sup> Ídem, *Introducció* (p. 61) en relació amb I, 58 (p. 163) i I, 68.

<sup>32</sup> Ídem, I, 65-66 (pp. 182-184) i II, 33 (p. 341).

<sup>33</sup> Ídem, I, 40 (pp. 126 i ss.).

<sup>34</sup> Ídem, III, 4 (especialment pp. 258-259); III, 51 (especialment p. 550); III, 52 (p. 556) i II, 12 (p. 274), on es descriu l'acció de l'«intel·lecte actiu» —Déu com a «emanació».

<sup>35</sup> Ídem, III, 51 (pp. 547-550); III, 54 (pp. 560-562).

<sup>36</sup> Ídem, III, 51 (pp. 550-551 i 560-562).

<sup>37</sup> Ídem, III, 51 (pp. 553-554).

En canvi Maimònides té un punt important en comú amb Arnau de Vilanova: conèixer Déu és una obra teàndrica d'assimilació a Déu per connaturalitat.

El que Arnau rebutjarà totalment és que l'assimilació a Déu sigui, o almenys segueixi, la via metafísica dels doctors aristotèlics. L'Aristòtil llatí ja ha demostrat tot el que podia aportar a la darrereria del segle XIII. Arnau no sols no se'l mira amb l'optimisme de Maimònides, sinó que és fortament pessimista en mesurar-lo. És un Aristòtil científic el que veu Arnau, no el sapiencial neoplatonitzant àrab o dels llatins dels segles anteriors al XII. Per a Arnau, Aristòtil aporta quelcom de positiu en ciència, però també en metafísica. La metafísica aristotèlica no és tan sols una eina negativa, que serveixi per desantropomorfitzar el coneixement de Déu a mesura que el creient progressa en l'assimilació vital a Ell. La metafísica del filòsof és una teoria positiva, marcada per la limitació humana i empobridora de la realitat divina. Per a Arnau la vida, i molt menys la vida sobrenatural, no és pensament, com per a Maimònides. La vida és molt més rica i, per això, el metge català valora molt més l'«ortopraxi» que l'«ortodòxia»<sup>38</sup>. El que en la ortodòxia intel·lectual és molt negatiu, en l'«ortopraxi» vital esdevé coneixement teològic positivíssim<sup>39</sup>.

### *Arnau de Vilanova i la seva ruptura*

Les darreres consideracions ens duen ja a explicitar els trets característics del pensament d'Arnau que el porten a aquesta opció, realment nova, per l'«ortopraxi» i el seu impacte en la teologia. Estem convençuts que en Arnau no hi ha merament una «actitud», sinó una vertadera filosofia fonamental, una epistemologia general actualitzada, que està molt més enllà d'una «filosofia física» professional de metge. Però també cal reconèixer que aquesta filosofia *tout court*, tal com l'entenia el segle XIV, Arnau mai la va desenvolupar sistemàticament. Cal cercar-la i circumscriure-la a través de petits indicis

<sup>38</sup> Les expressions oposades «ortopraxi» / «ortodòxia» per caracteritzar l'opció d'Arnau de Vilanova són de J. Perarnau i semblen un feliç encert. Vegeu J. PERARNAU, op. cit., pp. 28-29. I també a «Dos tratados "espirituales" de A. de V. en traducción castellana medieval...», *Anthologica Annu* 22-23 (1975-6) especialment pp. 551 i 557 (nota 91).

<sup>39</sup> Adhuc el paganisme havia preludiat una certa ampliació del coneixement del real en l'«ortopraxi»: la *rethorica* era el vincle entre els principis científics i la circumstància concreta; la unió mística era valorada en el neoplatonisme. El mateix Maimònides és, en el fons, un místic: la vida del fort negativisme teològic li ve de la presència actualitzadora del Déu-Intel·lecte en l'intel·lecte potencial de l'home. En el Rabbí hi ha una certa perceptibilitat de la «punta fina de l'ànima», molt mística, que la Baixa Edat Mitjana occidental negarà: no sols és perceptible Déu en la seva acció «il·luminadora» natural agustiniana, sinó que la mateixa substància de l'esperit sols és discernible en els seus actes concrets accidentals, com qualsevol altra substància. Amb l'agreujador, a la darrereria del segle XIII, que les substàncies són fèrriament individuals i de cap de les maneres constitueixen totes juntes un individu còsmic, com per a Aristòtil, i, encara i explícitament, per a Maimònides. Per aquests motius caldrà que, en el cas d'Arnau de Vilanova, hom accentui no sols el caràcter cognoscitiu de l'«ortopraxi» fonamental, sinó també el seu tret essencial de «sobrenaturalitat» i la seva vinculació a una *theologia crucis*. Fins aquí sembla que ell és un dels primers d'arribar-hi.

i formes d'argumentar. Assenyalarem breument algun d'aquests indicis i argumentacions.

En primer lloc cercarem el concepte que el nostre metge té de les ciències humanes. És un punt important per l'actualitat que tenia en el medi socioeconòmic d'Arnau. Però també perquè descarrega el reformador de les acusacions d'utopista eixelebrat, que s'oblida del món real que l'envolta quan parla de religió. Precisament perquè coneixia molt bé la realitat temporal i la raó humana formula la seva peculiar teologia.

En un segon moment veurem l'anàlisi que fa Arnau d'una determinada teologia. El nostre pensador es mostra bon filòsof en descobrir finament els mancaments d'una argumentació, amb domini evident de la problemàtica de les escoles.

En última instància ens ocuparà la *Theologia Crucis* arnaldiana. És la seva proposta alternativa a la novetat d'una teologia acadèmica o a la vella teologia «feudal»<sup>40</sup> i, remotament, patristica. Però també és el punt radical on el cristià es separa de les teologies d'Averrois i de Maimònides perquè la seva filosofia epistemològica ja no és gens neoplatònica. I no sols no és neoplatònica, sinó que s'inscriu plenament en la subjectivitat moderna, desenvolupant d'una manera determinada l'herència de la *noésis noéseos* aristotèlica, empeltada ja de l'intimisme agustinian i del subjectivisme transcendent de l'Eriúgena. La seva «ortopraxi» teològica fa justícia al *dibbër* de Maimònides sense els gnosticismes negatius. El subjectivisme de l'esperit humà li permet escapar de la mera raó científica, tan atractiva per als escolàstics de la darrera hora medieval. I li fa possible formular un cristianisme viu i nou, que ben poc té en comú amb l'islam o el judaisme i, àdhuc, amb el mateix cristianisme feudal. Precisament pel que té d'oposició al cristianisme feudal, el «verdader cristianisme» arnaldian pot presentar-se com una aportació sociològica<sup>41</sup> positiva, que no cau en el descarnament que avui se li pot retreure.

### *Arnau de Vilanova i les ciències humanes*

En el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*<sup>42</sup>, Arnau estableix:

<sup>40</sup> El tall entre la teologia «feudal» o monàstica, de caire contemplatiu i pietós, i la teologia acadèmica, sistemàtica i lògica, el descriu molt apropiadament Pere Abelard en el capítol III de la *Historia calamitatum mearum*. L'enfrontament entre el vell Anselm de Laó i el jove Pere Abelard és ben representatiu de dues mentalitats, dues maneres d'entendre la ciència, dos conceptes de teologia.

<sup>41</sup> Sociològicament, i no sols especulativament, ja que s'oposa al «cristianisme de nom», rutinari, cerimonial, merament geogràfic, sense comprensió i compromís personal. Passar del cristianisme sociològic a un cristianisme personal és una aportació positiva en profunditat en el marc espiritual i filosòfic. Però, a més a més, és també una aportació positiva sociològica pel fet de contraposar-se, deliberadament i alliberadorament, al fet social de l'alienació pel diner. Assenyalar una àrea lliure de la pol·lució del diner era aleshores una aportació sociològicament molt positiva a una necessitat vivament sentida per molts.

<sup>42</sup> N'ha fet l'edició crítica Graziano DI S. TERESA, «Il "Tractatus de prudentia catholicorum scholarium" di Arnaldo da Villanova», *Divinitas* 11 (1967), pp. 821-844, text a les pp. 829-844.

Patet igitur ex predictis, quod necessarium est scolari catholico, ut primo et principaliter studeat in Scripturis que sunt de vita Xristi et documentis eius. Primo, ut ante discat elementa catholice fidei, quam studeat in mundanis scientiis. Cuius ratio patet ex hoc, quoniam in mundanis scientiis nemo studet, nisi ad effugendam inopiam vite presentis<sup>43</sup>.

Les ciències humanes són per a la utilitat de la vida temporal. Són per a Arnau una eina de treball. I el nostre reformador religiós no sols admet la licitud del treball temporal, sinó que fins el recomana als més perfectes seguidors de la vida evangèlica, tot i reconèixer el seu dret a viure d'almoïna, marginats totalment de la vida social<sup>44</sup>. Ell mateix mai va deixar l'estudi i la pràctica de la medicina malgrat el seu profetisme i les seves defenses dels beguins. L'estudi de les ciències és bo i l'ha d'emprendre qui hi estigui capacitat<sup>45</sup>. Però no ha d'arrossegar fora de la vida religiosa: sols ocuparà sis dies de la setmana<sup>46</sup>.

Arnau descriu les ciències humanes com a fruit de l'experiència i la raó<sup>47</sup> aplicades a un problema que ve caracteritzat pel tradicional «*Utrum...*» acadèmic<sup>48</sup>. Aquest «*Utrum...*» assenyala clarament per al nostre professor de Montpeller l'abast restringit i hipotètic de tota investigació científica. En teologia no admet de cap manera aquest «*Utrum...*» restrictiu i que deixa la porta oberta al canvi en el problema i en la resposta. Com és d'esperar amb aquests inicis, les ciències humanes són *ydiomata*, llenguatges, tancats i comprensibles sols en la facultat que els ha generat<sup>49</sup>. La formulació de la idea d'unes ciències humanes com a llenguatges regionals tancats es farà, ben explícita i fonamentada epistemològicament, vint anys més tard. Es troba en les obres filosòfiques<sup>50</sup> de Guillem d'Ockham, autor ben representatiu i sin-

<sup>43</sup> Op. cit. p. 837.

<sup>44</sup> Hi ha una esplèndida valoració del tema del treball en Arnau de Vilanova a J. PERARNAU, op. cit., pp. 64-66.

<sup>45</sup> *De prudentia...*, op. cit., p. 833; *Alia informatio...*, op. cit., ratlles 436-439 i la p. 77, on l'editor aporta el testimoni de Pèire Joan Olieu.

<sup>46</sup> La recomanació de dedicar sols sis dies a les ciències profanes és palesa al *De prudentia...*, op. cit., pp. 837 i 838. Però els destinataris del *De prudentia...* no són beguins. Als beguins s'adreça en l'*Alia informatio...*, i en la *Lliçó de Narbona* (Edició de M. Batllori a Arnau de Vilanova; *Obres catalanes. 1. - Escrits religiosos*, Barcelona 1947, pp. 141-166) pp. 150,25 - 151.15 i 158-165.

<sup>47</sup> *Alia informatio...*, op. cit., ratlles 43-46; *Apologia de versutis et perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum*. Edició (fragments) de F. EHRLÉ, «Arnaldo de Villanova e i Thomatis-tes», *Gregorianum* 1 (1920) 496-501 (textos), p. 498.

<sup>48</sup> *Misterium cimbalarum*. Edició (fragments) de F. EHRLÉ, op. cit., p. 497.

<sup>49</sup> «*Quoniam non advertunt, quod sicut homines naturaliter non possunt aliud ydioma intelligere, quam id quod didicerunt, sic etiam in qualibet facultate discipuli non intelligunt, nisi que didicerunt a suis doctoribus. Nam discipuli Platonis tantum, platonica tantum intelligit et admitit*». *Apologia...*, op. cit., de F. EHRLÉ, p. 496. Curiosament en la consideració de les filosofies com a «llenguatges tancats» als quals el deixeble tendeix a adherir-se, Arnau té un precedent remot: Ciceró (*Quaestiones Academicas*). I un de pròxim: Joan de Salisbury (*Metalogicon*).

<sup>50</sup> Guillemus de OCKHAM, *Ordinatio*, d. 2, q. 4 i *Expositio s. Physicam. Prologus*, (la ciència real és coneixement sols de proposicions sobre la realitat); *Ordinatio. Prologus*, q. 1, *Quodlibet* V, 1, *Expositio s. Physicam. Prologus*. (Ciència és aquell conjunt ordenat de proposicions que

teititzador tardà de l'escola agustiniano-franciscana, que sembla que va impactar Arnau de Vilanova per mitjà de Pèire Joan Olieu<sup>51</sup>.

Del tret lingüístic de les ciències humanes —entre les quals cal comptar la filosofia o, millor, les filosofies— Arnau en treu diverses deduccions.

Generat a partir de l'experiència i la raó, un llenguatge humà mai pot portar més enllà d'allò sensible que li serveix de base i de referent, per molt espiritual que sigui l'activitat cognitiva. Un més enllà teleològic per al nostre pensador ja és d'origen sobrenatural i objecte de la teologia<sup>52</sup>. És important aquest reduccionisme de l'abast de la raó humana: hi ressona tota la preocupació franciscana per evitar que una desmesurada teologia natural vingui a disminuir i lligar el Déu absolut i omnipotent de l'Escriptura. Per això, a la darrerria del segle XIII, la major part dels teòlegs consideren no demostratius els arguments per provar l'existència de Déu. No hi ha pas obert racional entre creació i Creador<sup>53</sup>. La raó humana és per a la vida temporal, com els seus productes, les ciències.

tenen entre elles una relació que no hi ha amb les proposicions d'una altra ciència). Em sembla interessant subratllar el parentiu d'aquest «coneixement de proposicions» amb l'*intentionales tantum* d'Arnau a l'*Apologia...*, op. cit. de F. EHRLF, p. 498. I també remarcar com, tant la intencionalitat com el proposicionisme, comporten una devaluació de la ciència en l'aspecte de proximitat a la vida individual, una mica en el sentit de les nostres expressions actuals «això sols són teories» i equivalents. La ciència ja ha esdevingut activitat merament intel·lectual i hipotètica per al domini de determinat àmbit de la realitat; no hi ha identitat entre pensament i vida com en Maimònides, o en la tradició de l'«animal racional» grec. I, malgrat tot, l'home és, al segle XIV, més que mai «esperit», però no pura raó científica.

<sup>51</sup> Pèire Joan Olieu és també l'inspirador directe de determinades tesis d'Ockham. Vegeu, per exemple, l'*Odinatio...*, d. 2 i els *Quodlibeta Septem*. No forcem pas les coses en apropar Arnau i Ockham: sense haver estat mai *magister* universitari, ni haver tractat directament cap dels dos, Olieu és prou cèlebre per inspirar l'un i l'altre, el reformador i l'acadèmic.

<sup>52</sup> «*Quoniam ipsa sensibilia possunt considerari secundum id quod sunt in se, et tunc in eis considerantur rationes entitatis ipsorum: et hoc modo considerat philosophus. Rationes autem entitatis sensibilis sunt quedam intelligibilia; sed quia non elevant animum ultra terminis entis creati, propterea talis consideratio non dirigit affectum in ultimum finem. Alio modo possunt considerari sensibilia, secundum quod referuntur in causam primam... qualis consideratio pertinet ad fideles*». *De prudentia...*, op. cit., p. 841. Com per a Ockham, per a Arnau el «món» ja no és racionalment un tot orgànic teleològicament ordenat. El finalisme que pugui haver-hi en el cos doctrinal d'una ciència ja no porta més enllà de l'àmbit delimitat per tal ciència. La teleologia universal ja és teologia revelada, molt a l'inrevés del que passava en la filosofia clàssica grega, en Averrois i en Maimònides. La finalitat d'una ciència és rigorosament subjectiva (el que pretén aconseguir-hi el científic) i intramundana (ja no té res a veure amb el cosmos).

<sup>53</sup> En un cert sentit (teologia totalment negativa) tampoc hi és en Maimònides, a diferència del que passa amb Tomàs d'Aquino i la seva analogia. Però mai per mai els teòlegs franciscans i Arnau podran fer seva la funció de «cànon» que l'hebreu cordovès dona a la metafísica respecte a l'Escriptura. La noció cristiana de «sobrenatural» talla explícitament una possible connexió entre el Déu/Intel·lecte actiu i l'intel·lecte potencial humà. Implícitament aquesta possible relació ja havia caigut amb el rebuig de la *illuminatio* agustiniana per Tomàs. Paradoxalment, i molt diferent, en l'àmbit del sobrenatural apareix un equivalent cristià de l'acció de l'Intel·lecte. Però ja és «gràcia» i «dons de l'Esperit Sant», estrictament sobrenaturals i no acció natural de l'«ànima de la creació» com a la *Guia de perplexos*, II, 12 (p. 274), 37 (p. 348), i, sobretot, I, 72 (pp. 203 ss.). Per a Arnau la postura de Maimònides seria prova de manca de caritat. Vegeu *Ad Priorisam de carite* (traducció castellana en Arnaldo de VILANOVA, *Escritos condenados por la inquisición*. Madrid 1976, p. 142). Fins podria ser vertadera idolatria: *Alia informatio...*, op. cit., pp. 71 i 79.

Més encara: com que les ciències són «intencionals», amb una extrema facilitat la ment s'hi extravia<sup>54</sup>. Si la raó no és regida de prop per l'experiència, es perd en vanes «subtilitats» i «curiositats».

Extraviat per camins sols «intencionals», el presumpte savi queda «*vulneratus in naturalibus*»<sup>55</sup> i, a la fi, «no s'entenen ells mateixos»<sup>56</sup>. A la llum dels dos textos entenem que la ferida en la pròpia natura racional té l'efecte d'impedir a la raó reconèixer els seus límits. En un altre lloc, efectivament, s'acusa els tomistes d'haver-se construït un ídol en el seu mestre i considerar-lo un intel·lecte diví més enllà de la saviesa del qual no es pot dir res vertader<sup>57</sup>. Per a Arnau la raó humana és limitada i il·limitat el món a conèixer, àdhuc el temporal, en cert sentit. Les ciències humanes —inclosa la filosofia— són el descobriment de parcel·les de la realitat que de cap manera arribarem a exhaurir mai.

Són uns pocs indicis, però insistiríem a veure-hi una concepció molt similar a la que teoritzarà més tard un Ockham. Com ell, Arnau de Vilanova està dibuixant un esperit plenament conscient de la seva subjectivitat i limitació. Un esperit activíssim que, en el dir-se cognoscitivament parcel·les successives del món que l'envolta, es va autoconstruint, autorealitzant com a ser racional en el món creat. Amb Arnau, com amb Ockham, estem ja en els inicis de la modernitat. Una modernitat que, fins i tot en ells, obre camps immensos de conscient ignorància i parcel·les importants no assequibles al llenguatge de la raó, però assolibles per la totalitat d'un home que és més que pura raó o pur esperit raonador<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> *Apologia...*, op. cit., p. 498. Ja Joan de Salibury tan en el *Policriticus* com en el *Metalogicon*, acusava els mestres d'arts d'abús, «car com que les arts són de paraules, és fàcil embolicar-s'hi», cercar de brillar sense oferir res «útil a la virtut» («virtut» en el sentit ontològic clàssic romà com en Ciceró, no en el de la moral moderna).

<sup>55</sup> «*Et animadvertite quomodo malitia magistralis inflationis dederit eos in reprobum sensum, quia non solum privat eos gratuitis, sed etiam vulnerat eos in naturalibus*». *Apologia...*, op. cit., p. 496. El text continua amb el citat *supra* sobre el llenguatge de cada facultat, nota 49.

<sup>56</sup> Vegeu el text citat extensament a la nota 59.

<sup>57</sup> *Gladus iugulans thomatistas*, op. cit. de F. EHRLE, p. 499 (fol. 188).

<sup>58</sup> Una actitud, si se'n permet remarcar-ho, ben poc «platònica», si aquesta etiqueta ha de significar alguna cosa. Però, certament, una actitud ben «cartesiana», almenys en una lectura de Descartes que no en faci un platònic, sinó més aviat un nominalista i científic. L'intel·lectualisme platònic està ja del tot esmicolat quan sorgeix el subjectivisme intel·lectual modern, malgrat que algunes fórmules rastrejables en l'un i l'altre tipus de pensament o llenguatge sonin igual. Aquest «esperit» sense «facultats» que troba en el reformador medieval J. PERARNAU (op. cit., pp. 64 i 66) l'atribueix a la influència de Pèire Joan Olieu. Certament és ben comú a tota l'escola franciscana, inclòs Olieu. Ockham també la comparteix. I, pel que fa a ser o no forma substancial única del cos, evidentment des d'Albert Magne fins a Ockham, passant per Siger de Brabant i tots els agustinians, cap ho admet en el sentit tomista. Però això no els fa «platònics» ni descarna l'home, sinó tot al contrari. Més aviat preludeja la «raó pràctica» de Kant. En Ockham, anti-platònic per excel·lència, esperit i cos estan tan vinculats, que essent els sentits inevitables intermediaris per al coneixement del sensible, ni tan sols són moments separats del coneixement per part de l'esperit, com passa en Tomàs d'Aquino, malgrat la seva forma substancial única.



### Arnau de Vilanova i els atributs divins

Cal que ens preguntem ara com repercuteix aquesta «modernitat» arnaldiana en la seva teologia. Hi ha dos textos molt reveladors en aquest aspecte. Un pertany a Arnau; l'altre és dels seus enemics, els inquisidors de Tarragona el 1316. El segon no s'entén sense el primer.

Val la pena reproduir *in extenso* el primer text i el donarem traduït en atenció a la seva desmesura:

(Bernat de Puigcercós) ha declarat que Déu no pot fer conèixer els temps finals del segle en raó de l'ordre que ha imposat a l'actuació de la seva potència. Aquesta afirmació és sacrílega i herètica, car, tan literalment com pel seu sentit, està en contradicció amb el text sagrat. Efectivament, en Mateu el Senyor diu clarament que per a Déu totes les coses són possibles. Però tot el que hi ha en Déu i refereix a Ell, és ordenat. No hi ha lloc en Ell per a cap desordre, segons el que diu l'apòstol en l'*Epístola als Romans*, que tot allò que existeix per Déu està ordenat. En conseqüència, qui afirma que Déu pot el que hem dit, però no segons un poder ordenat, o pressuposa que en Déu existeix un poder desordenat, o cau en patent contradicció, a saber, que Déu pot i no pot alguna cosa. Qui paria així és d'aquells de qui l'apòstol, en la primera *Epístola a Timoteu*, diu que «s'extravien en vana garruleria» i, volent ser doctors de la Llei, no entenen les coses de què parlen i sobre les quals s'atreveixen a fer afirmacions, és a dir, no s'entenen ells mateixos, car sacsejats per l'esperit de presumpció, es tornen dements o bojos. I, ja que no tenen capacitat per entendre's ells mateixos, menys comprendran els altres<sup>59</sup>.

El que més ens colpeix en una primera lectura és, sens dubte, el salt bruscat des d'una argumentació tècnica, en forma, a un atac despectiu de l'adversari: «no s'entenen ells mateixos», «no tenen capacitat per entendre's ells mateixos». Però Arnau repeteix dues vegades l'expressió, com subratllant-ne la importància. I encara queda més ressaltada la centralitat de la frase en afegir-hi el denunciament que és l'esperit de presumpció qui els porta a la demència i bogeria. Un document jurídic no sembla el lloc més escaient per insultar al contrari.

Si recordem el que ja ens ha dit Arnau, bogeria i demència en boca d'un metge potser pot agafar un altre caire. En aquests estats patològics el metge reformador pot xifrar-hi el *vulneratus in naturalibus* de més amunt: no insulta, constata experimentalment l'existència d'una ferida intel·lectual. Una ferida d'efectes assoladors que ja no permet veure ni la realitat pròpia ni cap altra, derivadament. I aquest punt és important: el desconeixement propi comporta el desconeixement total de qualsevol cosa. Estem molt més enllà de l'intimisme cognoscitiu agustinià, situats al bell mig del nucli epistemolò-

<sup>59</sup> *Denunciatio gerundensis contra fratrem B. de Podio Ceroso, predicatorem (Denuntiatio prima)* (edició de J. CARRERES I ARTAU (1950), «La polèmica gerundense sobre el Anticristo entre Arnau de Vilanova y los dominicos», *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses* 5, pp. 5-58, textos 33-58) p. 45. Traducció castellana a ARNALDO DE VILANOVA, *Escritos condenados...*, op. cit., pp. 89-90.

gic del segle XIV. No ens porta Arnau a una qüestió «moral» o panteològica; és *in naturalibus* on radica la ferida obnubiladora. La incapacitat de comprendre's un mateix ens transporta tot el text citat al context de l'epistemologia filosòfica que amb tanta nitidesa formulà Ockham, sistematitzant un segle d'esforços de l'escola franciscana. La doctrina d'un esperit cognoscent activíssim però limitat glateix en el text arnaldia. En efecte, si l'esperit agustiniana-franciscà no arriba a copsar la seva pròpia limitació de simple cognoscent lingüístic per mitjà de discursos, el referent dels quals són zones parcials de la realitat, inevitablement perd la mesura del seu discurs i confon «l'objectivació del llenguatge en el seu ús» amb la mateixa realitat total. És el que Arnau tantes vegades retreu als tomistes: que atribueixen el coneixement absolut de totes les coses al seu mestre, com si fos un intel·lecte diví; que fan de Crist poeta i de Tomàs evangelista<sup>60</sup>; que argumenten com si el seu doctor famós hagués recollit absolutament tot el que hom pot o podrà mai dir<sup>61</sup>. Insania d'una ment que ignora els seus límits, àdhuc humans, i es fa Déu: demència clara.

És a la llum del final epistemològic del paràgraf transcrit que es manifesta tota la força de la primera part. El desconeixement del límit de l'operació cognoscitiva humana dóna peu perquè Bernat de Puigcercós es faci un embolic amb les paraules. Pròpiament es tracta d'un argument *ad hominem*: pressuposa l'epistemologia de l'adversari. El dominic té una epistemologia realista o, com ara diem, d'un realisme moderat. Si afirma de Déu, tal com exigeix l'Escriptura, l'omnipotència i l'ordre, o afirma de Déu dues realitats contradictòries i peca contra la més afontamental regla aristotèlica de les substàncies, copsades gràcies a un respecte absolut al principi de contradicció; o bé el seu discurs sobre Déu és buit, car en resulta un amuntegament de nocions contradictòries que no poden tenir referent real, i són invàlides en la seva epistemologia.

Desgraciadament, Arnau no ens dóna la seva versió de les dues dades bíbliques. Altres en el seu entorn sí que ens la donen, un Duns Escot, un Ock-

<sup>60</sup> «*Vos autem estimo Thomatistas vocare quoscumque sectantes opinionem Thome, quem plures hactenus ut ydolum celebre coluerunt... taliter locutus est ab eis supponitur, quod ipse vidit universas Scripturas et omnia noverit tamquam Deus, nihil adversum dictis illius reputant vere vel recte dictum. ... Nam etiam apud infideles impium et profanum esset, facere de Christo poetam et de Thoma evangelistam». Gladius iugulans..., op. cit., p. 499.*

<sup>61</sup> Ens cal recordar en aquest punt dos moments de l'antiaristotelisme franciscà. Sigui el primer la lapidària frase de Bonaventura de Bagnoregio: qui amb Aristòtil sintetitza, paganitza; qui amb ell analitza, disgrega. El pas següent el dóna el seu deixeble Pèire Joan Olieu: «*Est periculosus modi arguendi in fide dicere "Aristotelis non posuit hoc, ergo non est ita", aut "Aristotelis hoc dicit, ergo est ita"; hoc enim est occulte et etiam aperte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis*». (vol. II, p. 479). «*Aristoteles... sed absque ratione creditur sibi tanquam deum huius saeculi*». (vol. II, p. 482. Cites de l'ed. de B. Jansen de Petrus Johannis O.I.IV.I, *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, Quaracchi 1926). Les mateixes fórmules apareixen en Arnau per condemnar els tomistes per la seva actitud davant el mestre. Certament Arnau creu que sotmetre la fe a la filosofia, a la raó, és paganitzar. Però, a més a més, Arnau té molt clar que el relatiu tancament i perennitat estàtica d'un llenguatge parcial científic és incompatible amb el dinamisme històric progressiu de la relació dels homes amb Déu. Àdhuc el sentit literal del text sagrat pot anar-se explicitant en el temps per obra de Déu. En la mateixa *Denúncia primera de Girona* es repeteix a diversos llocs que Déu revela quan cal.

ham després. No cal, en efecte, caure en la contradicció del realisme, ni extrem ni moderat. Duns Escot ho salva per mitjà d'una metafísica fonamentada sobre el concepte de *distinctio rationis cum fundamentum in re*<sup>62</sup>. Rebutjant aquesta distinció, que encara li sembla poc respectuosa amb la infrangible unitat del singular<sup>63</sup>, i a partir de la seva epistemologia del signe-concepte en l'esperit humà actiu, Ockham podrà acceptar atributs, àdhuc contradictoris, no sols per a Déu, sinó també per a les coses creades. Els conceptes d'Ockham simplement descriuen, racionalment i extrínsecament, el comportament experimental de les coses. Una cosa experimentada per la raó directora amb vista a una determinada finalitat donarà lloc a un discurs únic i precís en el qual no hi cap la contradicció. Però, experimentada amb vista a altres interessos, generarà un discurs no contradictori intrínsecament, però tal volta contradictori en tot o en part amb el discurs precedent. La realitat per a Ockham és molt rica i l'esperit molt limitat en la seva discursivitat lingüística: conèixer és «dir-se» intel·lectualment la realitat, retallant-la en una successió sense límit de discursos parcials. En el cas dels atributs divins, els conceptes que els representen no fan altra cosa que *circumstare* una realitat divina, essencialment incognoscible per la raó humana, amb l'ajut d'una munió de conceptes humans, experimentalment mundans<sup>64</sup>. Els atributs divins són uns conceptes unívocs humans que des de fora van assenyalant l'experiència de la manifestació divina per a l'home, siguin o no compatibles tots els aspectes d'aquesta manifestació. Queda superada l'exigència d'evitar absolutament qualsevol contradicció entre tots els discursos, considerats com a un de sol en una teoria del coneixement passivista i vinculada a un monisme còsmic. En la filosofia clàssica sols l'epicureisme havia trencat aquest cercle de ferro; al final de l'edat mitjana, la necessitat de conèixer científicament el temporal i de fer aparèixer la fe com a estrictament desvinculada d'aquest determinat món temporal dominat pel diner, fa imperiosa la voluntat científica d'escapar a les últimes engrunes de monisme realista per l'escletxa de la

<sup>62</sup> Per a aquesta interpretació de la metafísica de Joan Duns Escot es pot veure M. OROMI, «Introducción general», *Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto*, Madrid 1960 (B.A.C., -193), especialment pp. 55\* ss.

<sup>63</sup> Ockham no accepta de cap de les maneres les «naturaleses comunes» escotistes, com no accepta que la plenitud del concepte o *verbum mentis* sigui una *species expressa* escotístico-tomista. El concepte ockhamista és el pur acte denotatiu amb què l'esperit assenjala un aspecte atòmic de la realitat, interior o exterior, sense reproduir-ne absolutament res, en una pura denotació buida. Ens sembla important advertir de bell nou que Ockham no és inspirador d'Arnau, que mor el 1311, mentre que l'activitat intel·lectual escrita del franciscà anglès no és anterior al 1320. Però, d'una part, Ockham és el més nítid sintetitzador d'un ambient i unes doctrines que són anteriors a ell i a les quals poc afegeix; d'altra part, uns punts importants Ockham els ha rebut directament de Pèire Joan Olieu. Ockham, doncs, resulta còmode per establir contrastos en l'abans i el després entre els quals cal situar el mestre Arnau.

<sup>64</sup> «...sed dicunt immediate conceptus aliquos pruedicabiles de Deo qui non sunt ipse Deus sed circumstant naturam Dei, non per inhaerentiam vel informationem sed per praedicationem». *Ordinatio*, d. 2, q. 1 (edició crítica *Opera Theologica*, vol. II, St. Bonaventure, N. Y. 1970, p. 32, 11-14). Importa notar que l'argumentació d'Ockham s'acosta molt al discurs de Maimònides a la *Guia de perplexos*, I, 51 ss. (pp. 145 ss.). La teologia negativa és assimilada pel nominalisme i Arnau, però no en els seus efectes, ni epistemològics ni teològics. L'«ortopraxi» arnaldiana n'és la superació, que porta inevitablement a la *theologia crucis* el nostre reformador.

subjectivitat de l'esperit. A la darrereria de l'edat mitjana hi ha una novíssima comprensió de la naturalesa de l'esperit, que s'assembla ben poc a la que hi havia en les fonts que li serveixen d'ocasió inspiradora: Agustí i l'Eriúgena<sup>65</sup>.

Almenys a títol d'hipòtesi hermenèutica més adequada, més útil per explicar tota la rica gamma d'aspectes que es troba en Arnau de Vilanova, creuríem que en el rerefons dels seus escrits hi ha aquesta noció epistemològica d'esperit. Una noció que cronològicament podia molt bé ser-hi per mitjà de l'escola franciscana i, en concret, de Peire Joan Olieu<sup>66</sup>. No sembla que els dos personatges coincidissin mai físicament, però l'ensenyança del franciscà pesà molt a la Provença del mestre en medicina, i en tots els dominis de la Casa de Barcelona impactà més el franciscanisme que el dominicanisme, malgrat la influència de les *scholae* dominicanes.

Com a complement de l'anàlisi del text sobre l'omnipotència divina és molt oportuna la consideració d'un fragment de la *Sentència de Tarragona* del 1316. Els doctors reunits a Tarragona escriuen:

Item damnamus libellum qui intitulatur *Alia informatio beguinorum*, et incipit *Als cultivadors de la evangelical pobrea*. Ubi damnat omnes scientias practer theologiam<sup>67</sup>.

S'estranya molt J. Perarnau que els inquisidors «a l'hora de condemnar no miraven massa prim, car la fórmula ... no és pas un model de fidelitat al pensament d'un autor que hom vol condemnar» i que «segurament ni tan sols van entendre el que Arnau realment deia»<sup>68</sup>. Certament la frase dels inquisi-

<sup>65</sup> És sorprenent comprovar com el «sóc, conec i estimo» d'Agustí (v.gr. *Civitas Dei* XI, 26) ocupa un lloc central en la filosofia d'Ockham, fins a convertir-se en el paradigma epistemològic (i no sols psicològic o com a exemple privilegiat de veritat certíssima objectivada) per a tota mena de coneixement. Un coneixement que, a la fi, quedarà centrat en el «judici» i, com a tal, acte absolutament immanent de l'esperit humà en el qual no es dona cap causalitat del sensible. I, malgrat tot, sense causalitat sensible, el judici existencial que afirma la realitat d'una cosa sensible és un acte que no podrà portar la marca d'evidència sense que l'esperit estigui en contacte immediat amb la realitat intuïda. Tant és així que, si Déu, com a causa primera, substituís una inexistent causa segona, produint l'efecte d'una intuïció, la mera absència de la realitat segona obligaria l'esperit a fer un judici evident de no existència. Fins i tot amb la completa immanència del coneixement en l'esperit, ni en el *casus supernaturalis* en Ockham seria possible l'acció d'un geni maligne cartesià. En realitat, el subjectivisme gnoseològic de l'esperit nominalista és d'un realisme perfecte. Notem aquest aspecte de «contacte immediat» de l'esperit amb les coses en vista al coneixement més enllà de la raó científica d'Arnau. Ell podia constatar el «fet» abans de la «teoria», formulada vers el 1318.

<sup>66</sup> Per a la filosofia de Peire Joan Olieu es pot veure E. BETTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano 1959. Per a l'apocalípticisme del franciscà, un punt en què podia haver inspirat el nostre autor, és insubstituïble R. MANSSELLI, *La «Lectura super Apocalypsim» di Pier Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*. Roma 1955.

<sup>67</sup> Agafem el text de l'edició llatina que figura com a «Apèndices» a M. MENÉNDEZ PELAYO, *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII. Ensayo histórico*, Madrid 1899, p. 232. Hi ha la traducció castellana a Arnaldo de Vilanova, op. cit., p. 62.

<sup>68</sup> J. PERARNAU, op. cit., p. 74. Recomanem vivament llegir, pel tema que ens ocupa de la «ciència», les observacions i comparacions plenes d'erudició i finor que el Dr. Perarnau escriu a les pàgines 73-81, comentant el capítol «Ens tanquem a tota ciència humana» de l'*Alia informatio*...

dors no és gens fina si volien reproduir literalment els mots arnaldians. Certament el difunt reformador mai havia condemnat, sinó que havia cultivat amb zel, les ciències humanes. Però, i aquí està la gràcia del text, tenen tota la raó del món en la seva concretíssima epistemologia, si eren tomistes o escotistes.

Els inquisidors no li poden negar a Arnau que aprecià i cultivà amorosament una certa «teologia» i que la recomanà vivament: exactament la teologia monacal de cistercencs i cartoixans (amb representació entre els comisionats per a la censura)<sup>69</sup>. En canvi, el nostre defensor dels beguins anatematitza sense pal·liatius la teologia acadèmica, que amotlla la Revelació i els dons de l'Esperit Sant a l'estret canemàs de la filosofia<sup>70</sup>.

D'altra part, si entre els inquisidors hi havia predomini de tomistes i escotistes, com sembla que era, amb facilitat podien fer acceptar que condemnava qualsevol ciència humana. Amb això sí que feien gala d'incomprensió real dels principis epistemològics que atribuïm a Arnau juntament amb els darrers agustinians medievals. La intel·lectualitat de la meitat del segle XIII va fer l'assaig de salvar la possibilitat d'una vertadera ciència del contingent per mitjà d'un moderat realisme dels universals de caire averroista, o tomista, i potser, escotista. Però era una opció defectuosa i amb massa dispendi ontològic; a l'últim quart del segle XIII i primer del XIV era minoritària, si s'exclou del compte la gran massa dels dominics, a excepció d'uns pocs, i una bona part dels seguidors del discutible realisme de Duns Escot. Per als inquisidors, refusar un moderat realisme aristotèlic destrossava intrínsecament qualsevol ciència humana i d'entre les runes sols emergia una pobre, defectuosa però vertadera ciència teològica espiritual, fonamentada en la fe. Però tal teologia era insuficient als ulls dels «teòlegs filosofants» d'Arnau, picats de científisme, quan encara no s'havia inventat l'etiqueta de «fideisme» per poder-la-hi aplicar.

Els inquisidors, doncs, filen bastant prim. No són gens ni mica fidels al text que calia condemnar. Però veuen molt clars els principis que l'inspiren i, amb la mateixa claredat, en condemnen les conseqüències que la seva epistemologia els fa témer. La intel·lecció dels inquisidors, doncs, va a favor de

<sup>69</sup> Recordem que és el tipus de pensament teològic que també li atribueix J. Carreres i Artau en l'article citat al començament.

<sup>70</sup> Cosa que no li sembla exacta a J. Perarnau, op. cit., pp. 78-79, si hom ho diu dels grans escolàstics i no veu en els textos altra cosa que un discret atac a Ramon Llull. Potser sí que hi ha un velat atac a Llull en les ratlles 460-468 de l'*Alia informatio*... Però cal no perdre de vista que l'enemic explícit constant d'Arnau és l'escola tomista incipient, amb el «gran escolàstic» Tomàs al darrere. I, una mica més il·luny, hi ha l'ombra d'Averrois i de Maimònides, ben vius encara: estan a punt de florir a París Joan de Jandun i Marsili de Pàdua; era un jueu provençal el traductor a l'hebreu de la *Guia de perplexos*; Arnau havia estudiat a Barcelona amb el semitòleg Ramon Martí. Amb raó o sense, potser simplificant certes reticències de Bonaventura i de Pèire Joan a l'ús teològic de la filosofia, ús que fa ell mateix, Arnau entén que la teologia tomista és obra enganyosa de l'Anticrist, encara que els seus principis siguin purament revelats. I potser Arnau no anava gaire errat amb una epistemologia realista com és la de Tomàs d'Aquino. Bonaventura mai va acceptar precisament Tomàs, malgrat que hom no el pugui pas acusar de nominal. Vegeu E. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1953<sup>3</sup>, capítol I: «L'home i el medi ambient».

la interpretació que s'ha donat de l'argument arnaldia contra Bernat de Puigcercós i del desconeixement d'un mateix amb què culmina l'argument.

Si la interpretació del pensament d'Arnau de Vilanova que esbossem s'accepta, no hi ha cap dubte que el valor dels atributs divins canvia totalment de sentit. Segueixen essent unes acotacions de l'essencialment misteriós ésser diví, però ja no amb el tipus fort d'*ancillaritatis* que els atribueix Tomàs. Ja és impossible afirmar que alguns, almenys, tenen en Déu l'*analogatum princeps*: bondat, saviesa, etc.<sup>71</sup>. Els atributs que merament *circumstant*, més aviat van en la línia de la mera negativitat dels de Maimònides, però aquesta vegada tots, incloent-hi la *noésis noéseos* que salvava el bon Rabí. Aquí és el punt on hi ha el gran salt epistemològic d'Arnau de Vilanova en teologia.

Davant de la presència colpidora del món temporal, un Déu pensat amb una teologia totalment negativa simplement desapareix en la llunyania de la pura transcendència. Arnau compensa el distanciament infinit amb la presència immediata del profeta i del sant. D'aquí ve la importància cabdal de tres temes arnaldians: la funció d'Anticrist dels religiosos, sobretot mendicants; la centralitat del misteri de la creu fins a permetre caracteritzar la del reformador català com una *theologia crucis*; i el tret paradoxalment carismàtic i sociològic del seu «vertader cristianisme».

### *Arnau de Vilanova i «les falses religioses»*

Hem trobat l'afirmació d'Arnau: les ciències humanes, tot i ser producte d'una activitat espiritual<sup>72</sup>, reclouen l'esperit en el món sensible. En un altre lloc, potser matisant una mica, Arnau accepta que la filosofia arriba a Déu com a «facedor de humana natura»<sup>73</sup>. Sempre, però, és cert que «*talis consideratio non dirigit affectum in ultimum finem*»<sup>74</sup>, això ja és obra de la gràcia. Els doctors, en general,

... possunt instruere, hoc est, menti aliqua imprimere documenta de qualibet veritate, sed intelligendi potentiam dare nequeunt ullo modo, quia non possunt vim intellectivam producere, nec productam valent in se ipsa corroborare, ut ad intelligibilia percipienda sit clarior...<sup>75</sup>.

Donar i fortificar la capacitat d'«entendre» és funció exclusiva de Déu:

... catholicus scholaris primo et principaliter debet a Deo petere veritatis

<sup>71</sup> TOMAS D'AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 13, a. 3.

<sup>72</sup> *De prudentia...*, op. cit., p. 841.

<sup>73</sup> *Dyalogus de elementis catholica fidei seu Alfabetum catholicorum*. (Edició de W. BURGER, «Beiträge zur Geschichte der Katechese im Mittelalter», *Römische Quartalschrift* 4 (1907), pp. 163-197. Edició de la versió castellana medieval per J. PERARNAU, «Dos tratados "espirituales" de A. de V. en traducción castellana medieval», *Anthologica Annua* 22-23 (1975-1976), pp. 553-602. Vegeu la ratlla 625 d'aquesta edició i els comentaris de l'editor a la p. 583.

<sup>74</sup> *De prudentia...*, op. cit., p. 841.

<sup>75</sup> Ídem, p. 831.

illius perfectam notitiam. ... non alium querat doctorem quam supradictum, quoniam appetendi notitiam veritatis divine terminus est et via»<sup>76</sup>.

Aquesta exclusivitat divina en donar l'«entendre» no exclou les mediacions, en primer lloc de les Escriptures<sup>77</sup>. Però en segon lloc de les persones. I aquest és un tret ben característic de l'epistemologia religiosa arnaldiana. Si reservar l'obertura dels secrets escripturístics sols a Déu ens pot sonar al tema de la paraula-acte diví del *dibbër* de Maimònides, el paper atribuït al cristià en general sembla ben renovador. I és gràcies a la presència del Crist bíblic en la vida del cristià real i concret, de carn i ossos, que el Déu absolutament transcendent es torna proper i real per uns camins que no són ni la raó ni la pura gràcia. En contra de qualsevol «platonisme» que hom vulgui veure en l'antropologia arnaldiana, militarà la centralitat del testimoni de la vida del cristià, concreta i total, de carn i ossos, feta «presència» de Crist i del Crist crucificat.

En efecte, en un context que ho subratlla i abona, Arnau proclama a la *Informació espiritual al rei Frederic*:

Quar offici propi de crestià és així manifestar en si la veritat de Crist, que tota la Trinitat divinal, que és cap e font del cristianisme, ne sia loada e honrrada públicament, quar açò é glorificar Déus en terra<sup>78</sup>.

Són aquests testimonis de Crist, i certament del Crist crucificat, els veritaders doctors universals<sup>79</sup>, alhora que «signes sensibles», «síntomes» del temps que permeten a Arnau de diagnosticar el començament d'una nova edat de l'Església sobre una base experimental:

...car a promoure e administrar la veritat evangelical, en la qual està la veritat del christianisme, à el-legits en aquest temps, e appellats, lecs, ydio-

<sup>76</sup> Ídem, p. 830.

<sup>77</sup> Ídem, p. 837: «... ut primo et principaliter studeat in Scripturis que sunt de vita Xristi et documenta eius». També *Informació espiritual al rei Frederic de Sicília* (Ed. de M. Batllori: ARNAU DE VILANOVA, *Obres catalanes. I. - Escrits religiosos*, Barcelona 1947) pp. 231-2. *Lliçó de Narbona*. (Ed. M. Batllori, ut supra), p. 141, 33-36. Per contrast: *Confessió de Barcelona* (Ed. M. Batllori, ut supra) pp. 131,26-132,1. Etc. A la *Lliçó de Narbona*, p. 164, es remarca que sols Jesucrist i l'Esperit Sant poden obrir el llibre «clos e tancat a l'enteniment» dels secrets de Déu, mai per mai la filosofia i, per tant, els doctors de la teologia acadèmica. És un dels trets de reforma més clars d'Arnau, conjuntament amb l'ajut interior individual de l'Esperit (*Lliçó de Narbona*, p. 164). Però, alhora, és un punt que fa mal als «falsos doctors»: si llegeixen les Escriptures en llengua vernacle, àdhuc els més simples i menuts poden arribar a saber més que ells amb la inspiració divina: *Ad Priorisam de Caritate* (Edició castellana a ARNALDO DE VILANOVA, *Escritos condenados...*, op. cit., p. 143; *Confessió de Barcelona*, op. cit., p. 111, 11-16.

<sup>78</sup> Op. cit., p. 225, 1-5.

<sup>79</sup> *Raonament d'Avinyó* (Ed. M. Batllori, op. cit.) p. 220, 4-11.

<sup>80</sup> *Raonament d'Avinyó*, op. cit., p. 167, 19-25 i 220, 6-11. J. Perarnau fa notar com en el tercer estat d'aquest món, segons la *Expositio super Apocalypsis* (Edició de J. Carreres i Artau, Barcelona 1971, especialment p. 285, 122-133 i p. 164 pàssim), la teologia és purament carismàtica i no científca. En això Arnau de Vilanova va més enllà de Peire Joan Olivi i d'Ubertino de Casale. Vegeu J. PERARNAU, *L'«Alia informatio begunorum» d'A. de V.*, op. cit., pp. 175-176.

tes e muyllerats, dels qual fa universals doctors de tots aquells qui volran obeir al Evangeli<sup>80</sup>.

Perquè, en efecte, en contra del que pensen els doctors acadèmics amb els seus esquemes filosòfics estàtics, Déu revela quan cal i a qui Ell vol<sup>81</sup>. I un dels trets característics dels temps que contempla amb joia Arnau és la brosta copiosíssima d'homes petits —*stulti, infirma, ignobilia*<sup>82</sup>— que, per a confusió dels forts i savis, prenen la creu de Crist, punt en què radica la perfecció de la vida espiritual<sup>83</sup>. Ells, molt millor que les escultures i pintures<sup>84</sup>, fan palpable amb la seva vida la presència del Crist crucificat.

Malauradament, entre la multitud dels qui acompleixen l'essencial funció del cristià de fer present Crist crucificat no s'hi poden comptar ni els clergues ni un bon nombre dels religiosos<sup>85</sup>. I el mancament és especialment dolorós en el cas dels membres dels ordes mendicants, car eren ells els especialment destinats a encarnar en els darrers temps, en la lluita escatològica, la «veritat del cristianisme»<sup>86</sup>. El clergat secular ha caigut en el parany diabòlic del dret;

<sup>81</sup> *Denuntiatio gerundensis prima*, op. cit., pp. 46 i 48-49 de l'edició llatina, 91-92 i 96 de la traducció castellana. *Raonament d'Avinyó*, op. cit., pp. 209-210. La dimensió històrica àdhuc de la Revelació és un dels punts en què Arnau es mostra més sensible i es diria que més conseqüent amb la seva epistemologia, deixant de costat les elocubracions més fantasioses sobre l'*hic et nunc* de l'Església que tant els agrada subratllar a alguns. La dimensió històrica de la ciència ja és clara per a un Bonaventura; la història positiva com a font documental és una peça clau del pensament polític de Guillem d'Ockham. Sobre una base agustiniana fortament retocada, no té res d'estrany que al costat de la teologia acadèmica d'estructura estàtica floreixi un corrent molt sensible a una especial filosofia-teologia material de la història, tenyida d'apocalípticisme. I no és gens extraordinari que el concepte de Revelació sigui arrossegat per aquest corrent i adopti una forma carismàtica en vincular «sobrenatural estricte» i «temps». A fi de comptes, la Bíblia pot ser llegida com una *Historia salutis*. Hi ha precedents, però qui sap si Arnau, més que sensible a la *Historia salutis*, no és un dels creadors del concepte: no hi ha autèntica història mentre hi ha una *physis* viva ni, pròpiament, mentre hom creu en unes idees eternes en Déu. Vegeu *Alia informatio...*, op. cit., pp. 54-55 i 77.

<sup>82</sup> *Epistola fratribus ordinis predicatorum qui sunt Parisius*. (Edició de J. Carreres i Artau a «Del epistolari espiritual de A. de V.» publicat a *Estudios franciscanos* 49 (1948) 79-94 i 391-406), pp. 394 i 395. *Raonament d'Avinyó*, op. cit., pp. 209, 210 i 220. Per oposició diu el mateix a *De Caritate*, op. cit., p. 143, i a *Confessió de Barcelona*, op. cit., p. 111.

<sup>83</sup> *Per ciò che molti...* (versió cast. del text italià, l'únic conservat, a ARNALDO DE VILANOVA; *Escritos...*, op. cit.) p. 184. *Lliç de Narbona*, op. cit., pp. 142-144, 145. Etc.

<sup>84</sup> *Informació espiritual al rei Frederic de Sicília*, op. cit., pp. 226-227. Pintures, escultures, ornaments rics, etc., vénen a ser per a Arnau la manifestació de la *theologia gloriae*, pròpia d'etapes ja passades de la vida de l'Església.

<sup>85</sup> El text clau és el de la *Lliç de Narbona*, pp. 159, 7 a 165, 16, on Arnau detalla la perdició de cada un dels estaments cristians: seglars, clergues i religiosos han estat «amenats a perdició» per un determinat tipus propi de «curiositat».

<sup>86</sup> El tema és complex, car s'hi barregen dues tradicions que van evolucionant des de l'inici del segle XIII, si atenem al medi joaquimita que els acull i a l'apocalípticisme, joaquimita o no, que les canvia. Es tracta dels dos ordes mendicants com a forces especials del moment eclesial, o de sant Francesc d'Assís com a *novus Cristus* i «àngel del sisè segell» i el seu orde com a perllongament de l'especial presència de Crist en sant Francesc, evidenciada per les cinc nafres de la creu que el marquen. El tema figura especialment a ARNAU DE VILANOVA, *Expositio super Apocalypsis* (edició de J. Carreres i Artau) Barcelona 1971. Però no deixa de fer-se notar a les



els religiosos s'han deixat seduir per la saviesa pagana<sup>87</sup> dels filòsofs. Hi havia bona fe en un principi en els uns i en els altres. Però no per això l'efecte ha estat menys catastròfic: els heralds i profetes del Crist crucificat s'han convertit en seguidors de l'Anticrist. La seva vida interessada i la seva subtilitat filosòfica<sup>88</sup> són el millor reclam amb què l'Anticrist crida a la fruïció dels béns, del poder i de la glòria del segle. Gràcies a la vida i la doctrina del clergat secular i regular, els laics esdevenen amb tranquil·la consciència vertaders Herodes dels seus fills, i els menen pels camins oposats al de la «veritat evangèlica». Els pagans, sarrains i jueus, es veuen confirmats en els seus errors en mirar el món cristià<sup>89</sup>.

altres obres menors. Vegeu sobre el tema J. PERARNAU, *L'Alia informatio...*, op. cit., pp. 150-151, i el recent i imprescindible estudi de F. SANTI (1987), *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, València, pp. 214-218. En ambdues obres es citen els clàssics estudis sobre el tema: R. Manselli, M. Reeves, i Stanislao da Campagnola. el que no ofereix cap dubte és que Arnau s'inclina per la tradició dels dos ordres alhora com a portantveus i presència de Crist en la sisena edat de l'Església. En defallir aquests dos ordres, la seva tasca es torna obra positiva de l'Anticrist i el pitjor perill per al cristianisme.

<sup>87</sup> Aquesta és la màxima condemna arnaldiana de la filosofia. Vegeu J. PERARNAU, *L'Alia informatio...*, op. cit., pp. 79 ss., amb el comentari a les ratlles 460-468, 480-492 i 528-536; també pp. 71; 74-75; 174-176. Hi afegiríem que en Arnau hi ha un sobrecentès molt fort. La filosofia no és dolenta perquè és pagana en un origen. També ho era qualsevol altra ciència, com la medicina. El que fa pitjor la filosofia, la virulència del seu paganisme, radica en el tret peculiaríssim de ser el llenguatge humà últim, omnicomprensiu i exclusiu. Això li dona la possibilitat d'establir-se com a «cànon» del sobrenatural, com sembla que passa en Maimònides i Averrois. Arnau interpreta que també passa amb el tomisme i amb altres doctors. En Ockham, àdhuc en Escot, les coses són més clares: és el llenguatge humà més general, però al mateix nivell de qualsevol altra ciència. Mai pot determinar, coartar l'omnipotència divina. La distinció encara no és prou clara en Arnau i menys en el seu entorn. La filosofia encara és exclusivista i desconeix els propis límits, que són els de la raó humana. Per això és especialment pagana: per origen, per idolàtricament divinitzadora de la raó, per enclaustradora en un món temporal oposat a la creu de Crist. Vegeu *Lliçó de Narbona*, op. cit., pp. 158,2-8 i 163; *Alia informatio...*, op. cit., ratlles 528-536.

<sup>88</sup> Arnau arriba a acusar la filosofia dels teòlegs de «servir per enganyar»: *Raonament d'Avinyó*, op. cit., pp. 198 i 200. I concreta l'engany: tot ho transforma, de l'esperit en fa carn, de racionals bruts, etc.: *Ep. Abbati et conventii Sancti Victorini Parisius*, ed. de J. CARRERES I ARTAU, «Del epistolario espiritual de A. de V.», *Estudios franciscanos* 49 (1948) 398. Torna l'estudi de pietat en faula: *Ep. Fratibus Vallis Magne*, op. cit., 401-402. Serveix per ser tingut per savi i gran clergue: *Lliçó de Narbona*, op. cit., p. 164. Porta, per tant, a apreciar més les qüestions de lògica i natures (*Confessió de Barcelona*, op. cit., p. 131) que no pas l'Escriptura i el seu missatge (*Gladius iugulans...*, op. cit., p. 500) per acabar cercant, a la llarga, sols vanaglòria, riquesa i poder afavorir els parents. En realitat, el que es discuteix és el «subsòl cultural» de la síntesi oficial entre cristianisme i burgesia: J. PERARNAU, *L'Alia informatio...*, op. cit., pp. 61, 65 i 176. Al que diu molt bé Perarnau hi afegiríem un matis: Arnau de Vilanova representa un determinat cristianisme burgès enfrontat amb un altre cristianisme burgès (v. gr. el de PERE TOMAS, *De divite christiano*). El primer està d'acord amb la filosofia epistemològica que ha generat el primer món burgès; el segon està en continuïtat amb els hàbits del cristianisme feudal i recolza en la seva filosofia lleugerament rejuvenida.

<sup>89</sup> Els pagans reconeixen el que és seu en una teologia de filòsofs: la filosofia és dels pagans (nota 87). La filosofia porta a la idolatria, car tanca en l'àmbit del temporal, com a ciència merament humana que és i, àdhuc sense ànim d'enganyar, converteix l'Evangeli en faula i fa cristians de nom però no de fets (*Ep. Abbati et conventu Sti. Victoris Parisius*, a.c., pàgs. 398-399; *Ep. Dominis Auxitano et Burdegalensis*, a.c., pàgs. 401-402). Sortint del món teòric dels teòlegs, el cristianisme sociològic dels prelats porta a la pèrdua de la fe a tothom, com experimentaren

No cal que ens entremenguem en les vibrants denúncies del nostre reformador, tantes voltes recollides perquè són l'aspecte més cridaner del seu missatge. El que importava destacar era el nou punt de vista epistemològic que se'n pot traslluir: enfront d'un coneixement intel·lectualista, conceptualístic de Déu per mitjà dels seus atributs, Arnau enceta un camí preter-racional per arribar a un coneixement positiu, vital i experimental del Déu perfectament transcendent i precisament en tant que transcendent. El testimoni personal d'una vida segons la «veritat evangèlica» fa experimentar la presència i la realitat divines, més enllà i per sobre de les limitades forces d'una raó subjectiva, activament útil per al temporal. La «ciència» és pròpia dels doctors, la «saviesa» ho és dels simples<sup>90</sup>; la «ciència» és producte de l'intel·lecte humà espiritual que experimenta i raona, la «saviesa» és, únicament i exclusivament, do sobrenatural estricta de l'Esperit Sant<sup>91</sup>. Cap punt intrínsec comú entre raó i fe; extrínsecament, tots els que calguin, com a mers signes humans que delimiten una àrea que arran de terra és buida. Els atributs divins de què els doctors poden «informar» són conceptes humans i sols humans amb els quals ens «diem», *circumstamus* des de fora el ser de Déu present per la paraula-vida (*dibbēr*) de l'autèntic cristià, segons la «veritat evangèlica», perllongament del Crist crucificat de les Escripures. El que en Aristòtil, la *stoá* o el neoplatonisme era allò sensible d'un cosmos, vist com a *zoón eudaimón*, camí vers la profunditat de l'entitat única, dirigit i potenciat per ella mateixa, ho és ara l'individu cristià singular a la llum de la gràcia estrictament sobrenatural, via d'accés a l'Entitat personal infinita i transcendent.

### Arnau i la «Theologia Crucis»

En definitiva, qui i què és el Déu arnaldia? El seu antifilosofisme teològic, permet altra cosa que un gnosticisme, similar pots ser al de Maimònides? Pensem que el seu concepte epistemològic d'un esperit humà, capaç de conèixer més enllà dels límits de la raó científica, permet efectivament al nostre bon

els reis d'Aragó i Sicília i el mateix Arnau (*Raonament d'Avinyó*, op. cit., p. 179); l'egoïsme dels senyors, ansiosos amb «falsa llibertat pagana» de guerres en profit propis, són un altre motiu d'allunyament (*idem*, pp. 179, 180, 187). El cristianisme sociològic és «paganisme»: nega amb el testimoni de vida la «veritat evangèlica», i els cristians en general són perfectes «mafumetans» (*idem*, pp. 171, 174).

<sup>90</sup> En contrast amb el gènere literari antic dels «apocalipsis», bíblics o no, l'apocalípticisme d'Arnau és optimista. Com pots ser també Joaquim de Fiore i Peire Joan, Arnau no vol afermar l'esperança en una circumstància catastròfica, sinó que proclama l'experimental brosta espectacular dels fruits de l'Esperit en l'entorn real. Que els «menuts» arribin a la més alta veritat del cristianisme, negada als savis del segle, és el gran argument d'Arnau per pensar que els darrers temps s'apropen (*Raonament d'Avinyó*, op. cit., p. 167). La saviesa està oberta als «menors»: *Apologia*, a.c., p. 197; *Raonament d'Avinyó*, op. cit., pp. 209, 210, 220. Els doctors se'n senten humiliats: *Ad Priorisam de caritate*, op. cit., p. 143; *Confessió de Barcelona*, op. cit., pp. 111, 130. En aquest accés dels «menuts» a la saviesa es verifica la igualtat entre tots els cristians (un tema car a Ockham): *Raonament d'Avinyó*, op. cit., p. 164, 5-16; *Lliçó de Narbona*, op. cit., pp. 208-210. Vegeu J. PERARNAU, *L'Alia informatio...*, op. cit., p. 173.

<sup>91</sup> *Denuntiatio gerundensis prima*, a.c., pàg. 96; *Alia informatio...*, op. cit., ratlla 293 (p. 54); *Lliçó de Narbona*, op. cit., p. 164.

metge una teologia «ortopràxica» no sols positiva i afectiva, sinó també oberta a tothom i gens elitista, en contrast amb els gnosticismes intel·lectuals. Per això és un reformador a qui hom pot atribuir un pensament polític<sup>92</sup> i no merament eclesiàstic, espiritual o místic, malgrat el viu sentit del sobrenatural que el guia.

El Déu d'Arnau pot ser circumscrit amb ple dret com a «persona» i no merament com una metafísica *noësis noëseos*: és el Déu del Crist camí, veritat i vida<sup>93</sup>. Un Déu personal que s'aboca i s'ofrena totalment a l'home com a fi absolut efectiu i afectiu, molt per damunt del que les criatures temporals poden donar a entendre al filòsof.

Aquesta personalitat que es mostra en Crist i els qui l'encarnen en els segles posteriors és la saviesa que dóna sentit al món. Però ben en contra del que poden arribar a esbrinar els filòsofos, el sentit que li dóna la saviesa és una condemna del món<sup>94</sup>. La saviesa<sup>95</sup> és Crist crucificat: mostra d'un amor diví fins a la mort i, alhora, recusació absoluta de la riquesa, el poder i la vanaglòria temporal. No és la d'Arnau una condemna maniquea del temporal, sinó un viu sentit de la transitivitat vers el fi absolut d'una vida temporal

<sup>92</sup> Com ho fa, malgrat totes les reticències d'autors anteriors, F. Elías de TEJADA (1963), *El pensamiento político catalán. 2. - La Valencia clásica*, Sevilla 1963, pp. 51-80.

<sup>93</sup> La saviesa és Crist: *De prudentia...*, op. cit., pp. 830 i 837; *Alia informatio...*, op. cit., ratlles 44-46 (vegeu comentari de l'editor a la p. 28). La «veritat del cristianisme» és Crist, «per exemple e per doctrina»: *Raonament d'Avinyó*, op. cit., p. 170, 11-15. En realitat es podria citar tota l'obra espiritual on, per tot arreu, un i altre cop, apareix Crist. La teologia d'Arnau és plenament cristocèntrica. També pel coneixement de Déu l'experiència (i la gràcia, en lloc de la raó científica) és el principi: Déu es manifesta en la natura humana del Crist descrit en les Escriptures, Crist roman experimentalment en els sants: el sant mateix és nom de Déu, *Dyalogus de elementis catholica fidei* (ed. de la versió castellana medieval per J. PERARNAU, *Dos tratados espirituales...*, a.c.), ratlles 334-355; *Expositio super Apocalypsi...*, op. cit., p. 58 (ratlles 163-164).

<sup>94</sup> La saviesa és follia per a aquest segle: *Lliçó de Narbona*, op. cit., p. 148. La «veritat del cristianisme» és «mort cruel i vil de Crist per la glòria»: *Per ciò che molti*, (versió italiana d'un original català i llatí, avui perdut, editada per R. Manselli i M. Battlori; traducció cast. moderna a ARNALDO DE VILANOVA, *Escritos condenados...*, op. cit., p. 176). La «veritat del cristianisme» és el menyspreu total del món: *Raonament d'Avinyó*, op. cit., pp. 170, 195. És «de elegir e de amar pobreza en aquest setgle», «d'esquivar la honor...»: *Lliçó de Narbona*, op. cit., pp. 143-146. El bon lladre es va identificar amb Crist a la creu i per això es salvà i no sols per la fe: *Per ciò che molti*, op. cit., p. 184.

<sup>95</sup> «... e volem no tan solament ydiotas mas encara foys ésser reputats en remembransa de la passió de nostre senyor Déus Jhesucrist, per tal que ayam la saviesa de Déu e no d'aquest món». *Alia informatio...*, op. cit., ratlles 520-526 (p. 72) i 352-359 (p. 63). El mateix a *Ad Priorisam de caritate*, op. cit., pp. 117 i 120; *Per ciò che molti*, op. cit., p. 184; *Lliçó de Narbona*, op. cit., p. 162; *De helemosina et sacrificio*, (versió cast. medieval de text català perdut, publicada per J. PERARNAU, *Dos tratados...*, op. cit.) ratlles 393-410 i 500-521; *Confessió de Barcelona*, op. cit., p. 109; *Raonament d'Avinyó*, op. cit., pp. 170, 173-174. A cada pas es fa esment de Crist crucificat i de la passió de Crist, és inútil multiplicar-ne les cites o fer massa distincions entre laics i religiosos, beguins i no beguins: sempre i per a tothom el «vertader cristianisme» és identificació total amb la creu de Crist segons l'estat de cada un, sigui rei o beguí. La *Theologia Crucis* en el seu sentit més estricte és la resposta arnaldiana al diner; tot irenisme entre el diner i Crist crucificat és cristianisme de nom i no de veritat, i negació de Crist. I malgrat tot, una creu que és follia per al filòsof, és el més raonable: *Lliçó de Narbona*, op. cit., p. 150, 16 - 151, 15.

amarada de caritat sobrenatural<sup>96</sup>. Caritat i absolut despreniment de les coses temporals són els trets de l'apòstol<sup>97</sup> que el fan presència eficaç de Crist crucificat. La creu de Crist és alhora caritat i pobresa. La «veritat evangèlica» i el «cristianisme vertader» són participar de la Creu —caritat i pobresa— en el grau que a cada persona Déu li ha destinat. Preludiant la doctora mística, Arnau afirma taxativament que per al cristià morir és no morir<sup>98</sup>. Per això Arnau defensa i encoratja els qui en vida volen morir a la vida social regida pel diner, els beguins<sup>99</sup>. Per això Arnau de Vilanova veu executors de l'Anticrist en els testimonis vocacionals aparents de pobresa que, amb l'instrument de la filosofia ergotista, ajuden els bons burgesos àvids de diners a viure enganyats.

Tal com ja es temia Bonaventura, a la darrerria del segle XIII la filosofia ha esdevingut ciència humana i sols humana. I les ciències humanes igual poden ser instrument útil per dominar el temporal que servir per a enganyar. El que és merament «intencional», en una subjectivitat cognoscent activa, té el privilegi dubtós de servir per a totes dues coses<sup>100</sup>. Ja ho havien denunciat gent clarivident del segle XII davant les desmesures dels *dialectici*<sup>101</sup>. En el

<sup>96</sup> «Amor complida e fina» diu el *De helemosina et sacrificio*, op. cit., i la *Informació espiritual al rei Frederic de Sicília*, op. cit., p. 236, 10-20. Vegeu els suggeriments de J. PERARNAU, *L'«Alia informatio...»*, op. cit., pp. 169-171, sobre la relació d'aquesta fórmula amb la poesia trobadoresca.

<sup>97</sup> Tot el tractadet *Ad Priorisam de caritate*, és el retrat de l'apòstol vertader. Evidentment, Arnau no admetria que algú pogués ser teòleg i ateu, possibilitat que més tard s'ha discutit.

<sup>98</sup> *Lliçó de Narbona*, op. cit., p. 149, 14-18. Arnau arriba a contradir obertament qualsevol edulcoració d'aquest principi: qui tingui dolor i pena d'abandonar aquest món, no es salvarà (*Per ciò che molti*, op. cit., p. 181).

<sup>99</sup> Els títols que l'editor ha posat als diversos apartats de l'*Alia informatio...* són ben representatius: II.— Passem amb l'estrictament necessari. III.— Renunciem a la propietat. VI.— Acceptem d'ésser marginats socials. VII.— Renunciem a tot grau social. X.— Ens tanquem a tota ciència humana. Notem la progressió «propietat-societat-ciència», ben típica d'aquest segle: «riquesa-honor/poder-ciència». La tercera nota, la més recentment valorada, podia ser font de les altres dues per a qui sorgia del no-res, com era el cas per a molts eclesiàstics, regulars o no.

<sup>100</sup> Recordem la definició de funció semiòtica que dona U. ECO, *Tratado de semiótica general*, Barcelona 1973, pp. 118 i 126. I recordem que per a Ockham un concepte ja és un signe buit, i que tota la complicació de les divisions de la *suppositio* en l'autor anglès, a més de ser bastant tradicional en aparença, és un esforç per evitar l'engany a què pot portar l'ús de signes mentals lingüístics buits. I anotem que el *De suppositionibus* de Vicenç Ferrer, tomista, va adreçat precisament a reforçar la possibilitat d'una única significació vertadera dels signes mentals, per poder establir una cadena vertebradora i jerarquitzadora de les ciències que, altrament, serien jeràrquicament ben homogènies. La teoria de l'abstracció tomista comporta la recepció, exquisitament fina però passiva, d'una «forma» perquè el concepte no sigui el producte ni d'una brutal imposició d'una *imago*, *idolum*, o *simulacrum* del material sobre l'esperit, ni un mer signe buit denotatiu d'un aspecte de la realitat. Arnau de Vilanova, en no acceptar Déu com a *analogatum princeps* d'algun atribut diví i ni tan sols el realisme dels atributs, sembla que s'inclina per una teoria del concepte de tipus ockhamista: signe extrínsec, lingüístic, buit i merament denotatiu. I, per això, les ciències humanes —inclosa la filosofia— li queden totes a un mateix nivell espietomològic i separades de la seva i de qualsevol teologia legítima.

<sup>101</sup> Recordem de bell nou: un Anselm de Canterbury (*Carta sobre l'Encarnació*), Joan de Salisbury (*Policraticus* I, 20), Pere Damià (*De sancta simplicitate*, *De omnipotentia Dei*) i un llarg etcètera de tots els antidialèctics o antifilosòfics, més o menys integristes.

que té d'observacional, quan Arnau trona contra els filòsofs no fa altra cosa que repetir el que feia dos-cents anys que es deia.

Si s'accepta el que hem anat desgranant en aquestes pàgines, el que és mèrit d'Arnau de Vilanova i aportació implícita molt renovadora és la clara delimitació epistemològica de la raó especulativa científica i l'àrea epistemològica, ben real, de l'experiència pràctica de l'esperit humà.

L'eixamplament epistemològic conscient de la capacitat experimental pràctica de l'esperit humà, ell el porta fins al sobrenatural. Per al mer filòsof d'avui no és altra cosa que una extensa àrea de la realitat humana de cada dia, sobre la qual no hi ha encara «teoria» però sí coneixement d'alguna mena. Pot ser el que Machado caracteritza en poques ratlles «caminante, no hay caminos en la mar, se hace camino al andar». Pot ser l'encara no-dit però que ja és present i pugna per transformar el ja dit en el llenguatge que li cal per explicitar-se. Pot ser l'oceà lingüístic que genera la semiòsi il·limitada dels signes. Pot ser l'atzarositat genètica de cada síntesi cosmovisional sota la seva aparent coherència lògica. Arnau de Vilanova no ho podia sospitar, tot això, però ell, en un punt, el del sobrenatural, trenca l'estretor de la *physis* racional, en la qual resten encara Averrois i Maimònides. Dóna una teoria epistemològica on apunta l'alba de la modernitat, d'una reforma, d'un Descartes, d'un Kant. És una ruptura total, però que, únicament formulada en un punt teològic i en les seves conseqüències, sols es fa patent a la llum dels grans escolàstics del segle XIV. Ells van ser els pares, amb la seva noció d'un esperit actiu, de la modernitat com molt bé han detectat, però no apreciat, els qui els consideren decadents. Ells van fer possible epistemològicament que veiessin la llum les ciències, la història i la munió de problemes que té una subjectivitat que s'autogenera en la concreció de cada dia i no en etèries «teories». Una subjectivitat que va néixer a la darrereria de l'edat mitjana, i avui se'ns ha reabsorbit en els seus propis productes lingüístics. Una subjectivitat que va substituir la tríada hel·lenística d'hipòstasis objectives, i ja ha estat substituïda, al seu torn, per la materialitat dels signes. Edificant sobre l'allunyament de la Trinitat i el món, Arnau és un precursor de tot el que després ha vingut.

FRANCESC F. FORTUNY, *Arnau de Vilanova: els límits de la raó teològica. (Arnau en oposició a Averrois, Maimònides i Tomàs d'Aquino).*

Per bé que Arnau de Vilanova no va desenvolupar una filosofia *tout court* tal com aquesta s'entenia a la seva època, es troben a la seva obra indicis i formes d'argumentar que permeten d'esbossar una epistemologia general arnaldiana. La seva concepció de les «ciències humanes» i la seva proposta d'una teologia alternativa a l'acadèmica —proposta que significa un trencament radical de la teologia cristiana amb les teologies d'Averrois i Maimònides— apunten cap a una delimitació epistemològica de la raó especulativa i cap a un eixamplament de la capacitat experimental que, en certa manera, prefiguren corrents filosòfics posteriors.

FRANCESC J. FORTUNY, *Arnau de Vilanova: The limits of theological reasoning. (Arnau in opposition to Averroes, Maimonides and Thomas Aquinas).*

Even though Arnau de Vilanova did not develop a *tout court* philosophy as was understood in his time, indications and forms of reasoning are found in his work that outline a general Arnaldian epistemology. His conception of the «human sciences» and his proposal of an alternative theology to the academic one. —a proposal that meant a radical break of Christian theology with the theologies of Averrois and Maimonides— point to an epistemologic delimitation of speculative reasoning and towards a broadening of an experimental capacity, which to a certain extent, prefigured futures philosophical trends.