

Francesc J. Fortuny

**De Lucreci a Ockham.**

Perspectives de l'Edat Mitjana

A na M<sup>a</sup>. Angeis i en  
Francesc Josep.

## Taula de continguts.

## I n t r o d u c c i ó . . . . . v

Una retòrica *captatio benevolentia*. vi; Un vertader "forat negre". vii; El "tot i la part" del discurs no és formal. vii; La immensa potència de la modesta quotidianitat. viii; Molt concret no vol dir simple i fàcil. ix; La Història de la Filosofia és un discurs. x; Un ús econòmic del llenguatge. x; Una expressió quotidiana té quatre dimensions. xi; Qüestions de cada dia, rerafons d'història. xii; Entendre coses noves, identificar les velles. xiii; Guerra latent, irenisme enganyós, economia equívoca. xiii; La necessària guerra dels pacífics filòsofs. xiv; Comentar un text és ressuscitar un mort. xv; Nosaltres som història i historiografia. xv; La filosofia també és una activitat històrica. xvi; Una devassall de models històrics. xvii; A la recerca de l'unitat perduda. xvii; Sempre es fa present un *plus ultra*. xviii; Caiet sense pes en el buit de l'abstracció. xix; Redimensionant una qüestió desorbitada. xx; Una veritat sota l'abstracció inútil. xx; No cal badar mirant els núvols. xxi; Si és llenguatge, la filosofia és útil i utilitària. xxi; Embolcallar un text amb història. xxii; Rapidíssim, però massa procés per a tan pocs fruits. xxiv; L'instrument lingüístic té vocació de novetat. xxiv; Què és això que nomenem "nou". xxv; Un terratrèmol còsmic ben simple. xxvi; El cosmos pendent d'unes taques del paper. xxvii; Un altre cop amb el concepte d'història de la filosofia. xxviii; El passat és ben viu lingüísticament. xxix; Allò que és històric no és mort, sols sobrepassat. xxx; La mentida del present viu d'allò que és sobrepassat. xxxi; Si dic que hem acabat, també és mentida. xxxii

## Capítol 1

## La filosofia a la República Romana. ... .. 2

Els inicis prometedors. 2; Marc Tuli Ciceró, *princeps Romae*. 4; Una "política" amb "arjé". 5; " S'han vist dos sols a Roma" : 6; Plató sols en veia un de sol. 8; Els homes que venen de les estrelles : 9; Però Ciceró sap que somia. 11; La *Physis* lluminosa es torna misteri i tenebra. 13; Els solitaris en pro d'una ètica de la limitació. 15; Sentits especialitzats, ment dèbil, vida curta. 18; La llibertat de l'intel·lecte dèbil 19; Els límits epistemològics de l'intel·lecte. 21; Els neoacadèmics des d'avui. 22; La via política d'un neoacademic llatí. 23; Un bon teòric no és necessàriament un bon pràctic. 24; Els darrers dies del Pare de la Pàtria. 25; Epistemologia i organigrama polític de Ciceró. 26; Una lectura més realista dels signes del temps. 27.

## Capítol 2

## La segona obra filosòfica en llatí. ... .. 29

Feconda *Venus Genitrix*. 30; *Alma Venus*, patrona dels antipolítics. 30; Una herència ben viva : "res pot sortir del no-res". 33; L'*arjé* epicuri i la seva dèbil pluralitat. 34; L'*arjé* com a col·lectivitat de sers parmenidians. 35; I de la pluralitat flueix suaument la Vida. 36; Però el que existeix és un cosmos i un home virtuós. 38; Infinita i libèrrima *Venus Alma*. 40; *Venus Anàrquica* genera un ordre etern i un etern retorn. 42; El petit gran déu se mort. 44; Ordre, món i déus. 47; La fonamentació de l'error per la raó teòrica. 49; El càstig de la desmesura : la ciutat i la història. 51; La raó dèbil en un vas corrupte. 54; La mundanitat de la ment. 56

## Capítol 3

## Una gran filosofia cristiana de l'Imperi. . . . . 60

Exits i limitacions : La fi de la República. 60; Exits i limitacions : Imperi il·lustrat i desastre. 61; Exits i limitacions : nova fisonomia del *Dominatus*. 61; Exits i limitacions : la gènesi del *Dominatus*. 63; Exits i limitacions : sacralitat i Imperi secularitzat. 63; Exits i limitacions : la cultura llatina del s. IV. 65; Exits i límits : cultura tradicional però no homogènia.

66; El paganisme al voltant d'Agustí d'Hipona. 67; El naixement d'una cosmovisió: llenguatge i déus. 68; El naixement d'una filosofia cristiana. 70

#### Capítol 4

**Una gran filosofia cristiana de l'Imperi: Agustí d'Hipona.** 76  
 La síntesi d'Agustí d'Hipona. 76; Els punts forts del pensament d'Agustí d'Hipona. 76; Acompliment de l'enumeració dels punts clau. 79; Un àmbit diferent del de la Modernitat. 82; Els primers problemes d'Agustí d'Hipona. 84; Les paradoxes del jove Agustí d'Hipona. 88; Les dues direccions del pensament de l'Agustí creient. 90; La mirada retrospectiva d'Agustí d'Hipona. 91; Una cosa que no es troba als llibres platònics. 92; Malgrat tot, Agustí és un home ben clàssic. 94; La medul·la de la Ciutat de Déu : "*Amores duo...*" 96; Entre apologia i política: coherències i incoherències. 98; Les dimensions exactes de la contradicció. 101; Concrecions i implicacions en el tema de les Ciutats. 102; Qui dóna saviesa al savi dedicat a la vida social. 104; Guiant la Ciutat Terrena vers un fi superior. 107; L'inestable equilibri de l'Agustí arcaic i avançat. 108; L'ensenyament de la història sobre la filosofia d'Agustí. 109

#### Capítol 5

**Cristianisme i Imperi: l'evolució vers el feudalisme. . . . .** 114

Agustí d'Hipona i l'Imperi. 114; El nou ordre, arranjament intern de l'Imperi. 114; La metamorfosis de l'oposició. 115; L'herència del segle tercer a l'Occident. 116; Una idea popular transforma l'Imperi en Església. 116; L'Església sàvia en la Història. 118; Del latifundisme a la piràmide feudal viscuda. 119; La nova fórmula: vincles personals i funcions homogènies. 120; La base del sistema feudal en la quotidianitat. 121; El marc de la vida de la societat feudal. 122; El Poble de Déu, noció clau ideal i teòrica. 123; Els Carolingis, cim desmesurat del feudalisme espontani. 124; Carlemany, la figura senyera dels Heristal. 126; Carlemany Emperador : l'encarnació d'una idea. 128; Una idea viva al marge del sentit històric i jurídic. 129; La segona mort de l'Imperi Romà d'Occident. 131; Les aigües feudals s'emmirallen. 133; Els primers esbossos dels "Mirall de Prínceps". 135; El De ordine palatii d'Hincmarc de Reims. 136; L'obra política de Jonàs d'Orleans.

138; La vida política com vida cristiana i bon exemple. 140; La casa del rei i l'"Escola Palatina". 141; Benaurances i malaurances per la "*rectitudo regis*". 142; El Cos de Crist en l'obra de Jonàs d'Orleans. 144

## Capítol 6

### Cristianisme i Imperi : visió especulativa de l'Eriúgena. 146

Un intel·lectual a la cort de Carles el Calb. 146; Un gran intel·lectual, fill d'un medi. 148; Un intel·lectual prudent : el *De praedestinatione*. 150; La síntesi eriugeniana : precedents del *Periphyseon*. 151; L'obra magna de Joan Escot Eriúgena: el *Periphyseon*. 154; Reapareix una vellísima noció. 155; El "coneixer", font del "ser o no ser". 157; Les quatre *species* de la *Physis*. 158; Els estrats formals de les quatre espècies de la *physis*. 160; Què és cada una de les espècies. 162; El "Crist Etern", medul·la de la segona espècie. 164; Agustí i Joan Escot : conseqüències del "Crist Etern". 165; El món de les idees : fonament de la seva possibilitat. 166; El món sensible : davallada per les categories. 168; La devaluació del món sensible : un model fictici. 171; El Deu Impossible el ser del qual és no poder ser. 173; Els cinc modus de ser o no ser. 174; Cinquè mode del "ser o no ser" : el pecat i la redempció. 176; El no ser, l'impossible i el no poder ser. 177; El no ser dels filòsofs i el de l'Eriúgena. 179.

## Capítol 7

### Cristianisme i Imperi: el Déu subjectivitat de Joan Escot. 184

"També el nostre intel·lecte, en pensar, es fa". 184; La constel·lació lingüística dels termes del text. 185; El signe lingüístic com a *theophania* i realitat. 186; Del llenguatge a la subjectivitat de la *Physis*. 188; *Invisibilia, visibilia, facta* : conèixer i ser. 190; La subjectivitat humana, paradigma ontològic. 192; Un paradigma germinal: "També el nostre intel·lecte...". 193; Un desplegament necessari més enllà de la pura consciència. 195; El qui es veu com l'essencialment Invisible. 197; El quadre de les quatre espècies de la *Physis*. 200; Foc, Terra, Aigua i Aire i les quatre espècies. 201; L'*ousia* subjectivitat com a *arjé* d'una *Physis* única. 202; L'arrel teòrica de la necessitat de l'única *Physis*. 203; El "no ser" de l'autèntica *ousia*

única. 205; L'ousfa única es crea com "substància primera". 206; El món del ser, actes accidentals de la *ousfa prote*. 207; Un filosofema diamantí: el panteisme de Mestre Joan. 207; La transcendència en lloc de la transcendentalitat. 208; L'evolució de la subjectivitat trascendent. 210; La versió humana de la subjectivitat ontològica. 211; Creació com a llenguatge i llenguatge com a producció. 212; La de Mestre Joan, darrera filosofia imperial cristiana. 214.

**Conclusió.**

**Bibliografia.**

**Taula onomàstica.**

**Taula de termes no catalàns.**

**I n t r o d u c c i ó .**

## I n t r o d u c c i ó .

### Una retòrica *captatio benevolentia*.

En un escrit breu cal sacrificar la prova en ares de l'exposició. I cal que ressalti més la síntesi suggerent que l'anàlisi del detall, si l'exposició ha d'arribar a un públic nombrós i no especialitzat en filosofia medieval. No cal dir que una panoràmica general, com la que es vol oferir, haurà de deixar darrera cinquanta mil detalls ben dubtosos i una munió de dades importants. Pot semblar una peça assolida i segura, però un paisatge intel·lectual ampli sempre és un assaig.

Cal doncs estrenar aquestes pàgines pregant al lector que sigui indulgent, malgrat que el seu bon sentit ja el predisposarà fer-ho i que sembli un recurs de retòrica ociosa demanar-li que ho faci.

Però el prec deixarà de ser inútil *captatio benevolentiae* si serveix per prevenir la reflexió que tot seguit es formularà el lector. Inevitablement, tan bon punt és palesa la necessitat d'indulgència, sorgeix el dubte de si val la pena afrontar la lectura d'un assaig tan insegur.

### De la retòrica a l'epistemologia.

Caldrà aleshores transformar el prec primer. Demanar-li al lector que es faci una pregunta que ja no és de sentit comú, sinó que l'instal·la de ple en el nucli de l'epistemologia de la història. ¿ És possible una anàlisi monogràfica i detallada d'un punt filosòfic sense la panoràmica, immensa i incerta, de tota la història de la filosofia?

Ben segur que sí, respondrà més d'un. Però haurà de reconèixer que, en fer-ho, ens resignem a restar en el formalisme i l'estructura. Si ho fem així ja no ens estarà permès de copsar una certa semàntica dels termes, la que ens permet de participar en la vida que generà les fórmules, trobar-nos a nosaltres mateixos per a fer via vers el futur emmirallant-nos



en els que ens van precedir.

Per petit que sigui el camp que es vol estudiar, no tindrà vida i significació si no es inserit en una totalitat o en una globalitat. "Totalitat" és un terme que espanta, per l'exigència que sembla implicar d'exhaustivitat. "Globalitat" sembla dir el mateix amb més limitació: el necessari i suficient, allò que determina i caracteritza prou bé una totalitat inassequible. La rebaixa és molt d'agrair si tenim present que és el conjunt de la història de la filosofia el que constitueix la "totalitat" que ens cal. I no en una qualsevol formulació simplista, ni una de merament intel·lectualoide i empobrida, o sols factual i juxtapositiva. Però tampoc no pot ser una formulació regida per una filosofia de la història apriòrica, o una història novel·lada i de lluïment. ¿ Com ha de ser la globalitat en la qual cal banyar un petit camp d'anàlisi per a que sigui significatiu? ¿ Com pot dependre el valor d'una petita anàlisi d'una globalitat tan enorme i incerta?

### Un vertader "forat negre".

Una qüestió inicial amb aire de frivolidat ens ha portat a un paràgraf que és un vertader forat negre del cosmos filosòfic. Un paràgraf amb una densitat problemàtica de tal magnitud que atrau inexorablement tota reflexió filosòfica, i de tan paradoxal poder que sembla condemnar aquesta reflexió a quedar-hi empantanegada sense que en surti ni la més mínima engruna de llum. Un paràgraf que és formalment ben senzill: una tesi sobre el tot i la part, i dues preguntes que neixen de la tesi.

Però no ens deixem enganyar pels formalismes. La impressió de forat negre es genera a partir dels termes de la tesi; i el forat, com diu Hawking dels forats negres del cosmos físic, és negre però una mica menys; certa llum se n'escapa.

Tothom s'adona que sota l'expressió "el tot i la part" glateix el ser de Parmènides, no gens menys que les guerres d'Heràclit. I també és fàcil d'endevinar que el context, en el qual s'inscriu l'expressió, no és el dels nostres venerables pre-socràtics, sinó molt modern. Apartada pel context de la solidesa del ser o de la *physis* pre-clàssica grega, l'expressió queda ara circumscrita al modest àmbit dels discursos escrits.

### El "tot i la part" del discurs no és formal.

La impressió de forat negre, la genera "el tot i la part" precisament perquè, encara que no en siguem conscients i més enllà del valor lògic de un "tot" buit, la totalitat cultural concreta de l'Occident gravita sobre l'expressió i el seu pes ens aclapara.

No són les lletres de "tot", ni el seu possible ús com a quantificador lògic, el que ens colpeix. Són els milions de pàgines de la gran biblioteca filosòfica occidental el que deixa reposar culturalment el seu pes sobre nosaltres tan bon punt se'ns diu que, per copsar una qüestió analíticament, ens cal inscriure-la en el "tot" de la història de la filosofia. Inconscientment ja ho estem fent. I és aquesta acció actual el que aflora en forma d'incrèdilitat, d'angoixa, de parany sense sortida. La tesi del nostre paràgraf no és altra cosa que una descripció d'una certa veritat de fet, imaginativa i enganyosa.

Amb la seva ingènua força analítica de principi lògic, que "no hi ha part sense tot", ens circumda de necessitat i no ens deixa escapar. L'adjectiu "històric" aplicat a "tot" il·lumina l'espai buit del principi lògic i, com una vella llanterna màgica, fa aparèixer tones i tones de bibliografia, mentre el vell Parmènides ens mira amb sorna des de la llunyania dels segles, separat i ensems unit a nosaltres per la multitud dels escriptors filòsofs. I no gosem moure'ns gens ni mica amb tanta fantasmagoria a l'entorn.

Quan no hi pensem tant, les coses van molt millor. En re- xionar ens entortolliguem amb els fils formals del llenguatge, aquest deixa de ser creador i ens sembla una trampa d'acer que ens ofega. En realitat no és una altra cosa que el producte formal del nostre mateix pensar i paralitza qui l'ha produït perquè pot ser qualsevol cosa aïllat en la seva formalitat. Encara que reconeguem el caràcter fantasma de l'obstacle no desapareix de la nostra ment; els formalismes són molt resis- tents i sempre serà veritat que no hi ha part sense tot. Mentre "part" i "tot" no siguin substituïts pel seu equivalent real i concret no pot desaparèixer la seva inexorable il·limitació bloquejadora.

#### **La immensa potència de la modesta quotidianitat.**

Quan no hi pensem tant, el principi formal no queda aïllat i la nostra mateixa dinàmica en l'ús del llenguatge, suaument, ens arranca de l'escull i ens fa avançar. Això d'envolcallar la part amb el tot per a conferir-li sentit ho fem cinquanta mil vegades cada dia. El més simple element amb sentit del parlar quotidià està fermament arrelat en un tot concret, que ens permet de reconèixer el sentit concretíssim de que és portador. I és així tant si el seu sentit va en la direcció del tot i el conserva, com si xoca amb ell i el desfà.

Gràcies al tot - previ i superior, però sempre determinat i concret - tan el simple fonema com la més complexa estructura discursiva adquireixen el sentit que els és propi. I és així tant si l'estructura discursiva serveix per a repetir el ja

conegut, com si desvetlla allò que és nou totalment i que potser està destinat a reincidir en el tot transformant-lo. En el seu funcionament simple i normal, l'estructura discursiva s'objectiva, i no es cabdella sobre sí mateixa. Mostra aleshores una realitat més enllà del discurs, però sols coneguda en i per ell.

Aquest procés no és exclusiu del llenguatge ordinari. Es repeteix idèntic en els llenguatges artificials i en els seus varis usos científics. Fins i tot pot dir-se que és en els llenguatges artificials - lògica, matemàtica -, i gràcies a la seva simplicitat, on primer es va fer conscient el procés. Dels llenguatges artificials la consciència del procés va passar als llenguatges ordinaris, tan rics, complexos i matisats. Llavors va caldre superar les tradicionals anàlisis lògiques per atansar-se al corrent viu del llenguatge. Es tracta d'una dinàmica i d'un procés que s'havien escapat de la reflexió sense arribar a objectivar-se prou, pel mateix fet de tractar-se d'un moviment constitutiu i omnipresent.

**Molt concret no vol dir simple i fàcil.**

Si ens hi fixem bé, tan bon punt sentim una frase la inscribem en un tot fonètic: en reconeixem els elements sonors significatius, que són ben pocs i al marge de les peculiaritats irrellevants de pronunciació. Igualment inserim la frase en un tot morfològic, sintàctic, semàntic (tant abstracte i de "diccionari", com concret o d'"enciclopèdia" ). No gens menys també la circumscribem en un tot pragmàtic. I encara en molts altres possibles "tots" (gestuals, familiars, comunitaris, econòmics, ...) . Per obra d'aquesta inserció en la complexa xarxa de totalitats estructurades, que constitueix una cosa tan fàcil com és aparentment el llenguatge quotidià, uns certs elements tenen significat, són signes.

No ens perdem ara en els problemes d'aquesta munió de totalitats englobades en un tot únic que s'acostuma a anomenar "llenguatge" i, millor, "parla". No ens emboliquem tampoc amb els estranys fenòmens de l'autonomia dels signes. Aquesta relativa autonomia ens els fa definir, d'acord amb la seva peculiaritat més extrema, com allò que serveix per a mentir amb evident correcció lingüística d'ús i amb un sorprenent èxit pragmàtic. Això ho sabien molt bé els vells sofistes i ho saben els polítics de tots els temps.

Centrem-nos en el nostre tema : aquesta complexitat lingüística, la mera menció de la qual ens ha entretingut prou de temps, és un "tot" que està present en el més breu i frívol acte de parlar, en un simple "¡hola!". Adhuc un nen sap fer ús d'aquestes totalitats.

I això vol dir una cosa molt senzilla : que els "tots" lingüístics concrets no tenen res a veure amb l'esparverador "tot" formal il·limitat; que els primers són molt assequibles i manejables; que en cada cas concret el dinamisme del nostre pensar selecciona uns petits punts d'incidència , en té prou en fer-ho, i els va enriquint o canviant segons l'exigència del moment. Això sí, sense que mai no deixin de ser punts d'incidència del tot immens i latent.

### La Història de la Filosofia és un discurs.

Això mateix és el que passa amb la història de la filosofia. La raó és ben entenedora i elemental : la història de la filosofia és un discurs. I una petita anàlisi filosòfica és una part del tot concret de la història de la filosofia, àdhuc quan es tracta d'una obra actual o d'una aportació qualitativa perfectament nova. Per això, esvaït el fantasma del "tot" formal, les dues preguntes que segueixen a la tesi del paràgraf on hem esmentat un tal forat negre, són altres tantes vies per on s'escapa una certa llum a fi d'avançar en el nostre camí.

" ¿ Com ha de ser la globalitat on cal banyar un petit camp d'anàlisi per a fer-lo significatiu ? ¿ Com pot dependre el valor d'una petita anàlisi d'una globalitat tan enorme i incerta ?", ens preguntàvem.

### Un ús econòmic del llenguatge.

Comencem amb la resposta a la segona pregunta. La globalitat no és ni tan enorme ni tan incerta: un "¡hola!" pot ser significatiu com a salutació amical entre iguals, o pot denotar sorpresa, o ser senyal d'alarma; sempre haurà d'estar inserit en la totalitat del llenguatge del receptor. Però el que cal efectivament per a copsar un dels significats, no és la presència de l'esgotadora totalitat del tot. Basta en darrera instància que els tres moments esmentats del tot arrelin en la hipòtesi que l'"¡hola!" percebut és un signe i no un soroll casual. És a dir : en la radical opció entre una de les dues possibilitats primeres ( signe o no-signe), una línia continua d'opcions successives ha de portar fins a la triple cruïlla de l'hipotètic "¡hola!" i les seves notes o regles d'ús. En realitat sols entra en acció un recull lineal d'opcions possibles que, en el seu camí vers el centre profund del tot lingüístic o des d'aquest, va tancant una bona quantitat de possibilitats alternatives.

Constitutivament a l'arrel d'un significat hi ha doncs un "model" d'opcions possibles presidit pel principi d'economia. Un model selectiu que, a través de la colla de relacions elegides entre el signe a constituir i la darrera opció radical, ferma el signe en un lloc dintre del complexíssim conjunt

total del llenguatge en ús. La significació és el resultat de la ubicació de l'anomenat signe en l'espai estructural dels signes ja constituïts d'un llenguatge.

Es deixa endevinar que la riquesa de determinacions de la toponímia d'un signe es mesura pel que es vol aconseguir amb el seu ús. Que un ús diferent del signe l'ubicarà d'una manera diferent en l'estructura total del llenguatge, i en canviarà la significació sense que un tal fet sigui necessàriament conscient.

#### Una expressió quotidiana té quatre dimensions.

Aquí és on incideix la dimensió històrica en la racionalitat de la tasca filosòfica. I on troba la seva justificació i la seva utilitat àdhuc en un assaig de grans pinzellades com és el present.

Diguem-ho metafòricament: per analitzar el llenguatge no n'hi ha prou amb un model que s'estén en les tres dimensions clàssiques. Talment com la física no en té prou després d'Einstein amb les tres dimensions dels models mecànics clàssics, com el de l'àtom, per exemple. En els dos models, en el lingüístic i en el físic, i més inexcusablement en el primer que en el segon, cal afegir-hi la quarta dimensió, el temps.

L'entramat de signes que constitueix el sistema lingüístic d'un moment determinat en una obra o un text concret, pot ser imaginat com una xarxa tridimensional. Es pot pensar que una curiosa investigació estrictament restringida a la materialitat d'un obra o un d'un text suficientment ampli, ha de permetre construir un model tridimensional del llenguatge emprat en el discurs del text. Si més no construir-lo és un problema sol·lucionable amb tècniques científiques d'anàlisi relativament senzilles, quantificables i fins i tot en gran part, mecanitzables informàticament.

Però aquest model tridimensional és ben dubtós que arribi a expressar la vertadera semàntica dels signes com a conceptes. Es segur que en tot cas no l'explicitarà ni amb suficient detall, ni deixarà endevinar prou la complexitat dels implícits inconscients consuetudinaris. Sobretot és evident que el model mecànic tridimensional i sincrònic d'un text (sols material literari), mai per mai no pot assenyalar la pragmàtica del discurs. Allò que és més important d'un discurs filosòfic quedarà exclòs del model. En un discurs concret hi ha sols l'ús del llenguatge; però únicament un metallenguatge permet mentir amb signes i saber que es menteix.

Sobre aquest punt encara es pot dir més : espontàniament mai no procedim amb una asèpsia tan absoluta com es podria

pressuposar si es pogués parlar i entendre el discurs aplicant tan sols uns breus models mecànics tridimensionals.

### Qüestions de cada dia, rerafons d'història.

De vegades inconscientment, quasi sempre molt voluntariament, en llegir un text ens preguntem què "vol dir", què "ens diu", què cal "entendre-hi".

Com a mínim, aquestes preguntes espontànies manifesten que, amb tota naturalitat i sense saber-ho explícitament, estem posant en contrast les estructures lingüístiques del text llegit amb les nostres pròpies estructures habituals. Alguna cosa ens ha advertit que no són pas exactament isomòrfiques, coincidents en tots els seus punts i enllaços; alguna relació entre signes que el text estableix o que cal donar per assentada en vinculacions explícitament presents, no segueix les regles d'ús que ens imposa el nostre organigrama o model lingüístic. Sols després de detectar el punt conflictiu i de projectar-lo sobre el nostre propi discurs, d'una manera negativa o positiva, podem seguir endavant, satisfets de la nostra lectura.

No cal dir que no sempre hi ha un senyal que ens faci aturar i reflexionar. Més d'una vegada, malgrat l'atenció i l'interès esmerçat en la lectura, res no ens ha colpit i acabem avorrits o decebuts. No hi hem trobat més del que ja sabem, en el text. Certament no deu haver-s'hi presentat res especialment cridaner. Amb facilitat hem pogut infondre en el text aliè llegit la nostra pròpia llengua i la nostra pragmàtica, mimetitzant doncs les del text a partir de les nostres.

Però, a més a més, amb un petit esforç i amb una estupefaent facilitat, un text pot arribar a ser violentat fins a la inocuitat total. No es que se'ns escapien diferències minúscules: és que, amb mil astúcies de la raó, no hi volem veure ni les superlatives. Explicar per què fem el petit esforç necessari és tasca de les diverses ciències humanes: psicologia, sociologia, socio-economia, etc. Però aquesta experiència era tan viva ja per a Plató que és el fonament de tota la "tradició no escrita" que condiciona els seus diàlegs, i l'arrel del seu menyspreu per allò escrit.

### Entendre coses noves, identificar les velles.

Tots aquests exemples - empipadorament psicologitzants - estan adreçats a evidenciar una característica molt important del llenguatge. La mínima competència lingüística que ens cal perquè puguem entendre coses noves, i fins i tot per a identi-

ficar-ne d'altres com a ja dominades, comporta el xoc entre dos models lingüístics : el del lector o de l'oient i el de l'autor del text o del discurs oral.

Afegim-hi un altre tret : per tal de poder xocar, dos models lingüístics han d'estar relativament tancats i recloure l'element diferenciador en la seva zona de contacte.

Si no hi hagués una certa oclusió no hi hauria la base mínima lingüística de contrast. Els mòbils que fan via per l'escorça de la terra no tenen la impressió de xocar amb l'aire; un meteorit no sols xoca i pot rebotar per l'espai en una nova direcció, sinó que s'encén si no penetra amb un angle adequat dins de l'atmòsfera. El llenguatge cal que sigui un medi molt permeable per a enriquir-se constantment; però li cal també ser autònom perquè és el planell immanent amb qual l'individu racional guia la seva vida conscient.

### Guerra latent, irenisme enganyós, economia equívoca.

Però al mateix temps cal notar que és molt difícil el contrast perceptible dels llenguatges. Tothom sembla estar d'acord amb una immensa quantitat de coses. Una multitud qualsevol, contemplada des de fora, apareix més com un amonament homogeni que com un cau de raons. Però ben segur que cada un dels elements de la multitud pot enfrontar-se amb cada un dels altres, àdhuc violentment. I cada grup pot trobar el grup antagònic. Sols cal que es donin unes circumstàncies ben determinades perquè es produeixi un enfrontament que expressi amb més o menys encert la discrepància de fons.

No és el tot del llenguatge el que està realment present en una frase, en un discurs o en un text escrit. Un "model", pregnant però econòmic, ja fa suficientment significatiu el text per a qui parla i per a qui escolta.

Però l'economia del "model" que genera un significat el fa involuntàriament mentider, equívoc, dèbil, intranscendent. Inscrit en la circumstància adequada, el text frívol d'un altre moment es torna qüestió de vida o mort, genera herois i assassins. Per la circumstància - per la contextualització - el "model", donador de sentit d'unes oposicions formals i buides, seguirà sent econòmic; però ara inclou l'element d'oposició i arriba a comprometre irreductiblement tota l'autovivència vitals dels qui s'enfronten : els veïns de sempre mataran i es faran matar. El llenguatge haurà donat la mostra més extrema i tràgica del seu equívoc poder de mentir : no ser res i matar; La seva objectivació en l'ús haurà afectat la medulla de la vida: molts cops perfectament indetectable a simple vista i fins i tot amb les anàlisis racionals més fines, el virus és l'element d'oposició que hi ha entre dos "models", allò que cal

que es faci present per tal que hi hagi xoc de significats.

### **La necessària guerra dels pacífics filòsofs.**

Sortosament no cal arribar tan lluny en filosofia. No és filosòfic morir per una filosofia. Però sí que li cal, a la filosofia, que hi hagi un mínim xoc de models a fi que un text no es mimetizzi fraudulentment en el llenguatge del lector o d'un altre filòsof. I això requereix que l'element diferenciador estigui present en un dels "models". Analitzar un text filosòfic, fin i tot entendre'l, és detectar aquest element diferenciador i reconstruir el model que dóna sentit a les oposicions immanents del llenguatge a partir de l'element diferenciador.

El gran avantatge dels textos filosòfics és que sempre inclouen l'element diferenciador en el "model" quan estan ben fets. Els filòsofs els escrits dels quals conservem o els que llegim escollint-los entre els nostres contemporanis, són gent que ens ha aportat novetats notables o els n'atribuïm per una raó o una altra.

El problema és com cal detectar l'element que genera un significat nou i fins a quin punt cal reconstruir un model econòmic de la totalitat o de la globalitat del llenguatge d'un filòsof, i per a què i per què.

Ara ja ens ha de semblar clar que sols hi ha una manera de detectar l'element generador de novetats : ensopegar-hi. Cal que experimentem a fins quin punt l'estructura del llenguatge del filòsof estudiat qüestiona l'estabilitat de l'estructura del nostre llenguatge, no s'hi pot acoblar, es desfà per la major potència de la nostra eina lingüística, o la transforma i l'enriqueix perquè és superior. Mal que sigui per arribar a la excepcional conclusió que diem exactament el mateix, el xoc i la guerra d'estructures lingüístiques és l'únic que ens pot portar a ser-ne conscients. Heràclit ja sabia que la realitat era polèmica, un fruit de la guerra.

### **Comentar un text és ressuscitar un mort.**

Però ja diu la saviesa popular que dos mai discuteixen si no volen. Per discutir cal una positiva voluntat de fer-ho. I, en el nostre cas, quan l'altre és sols un text de dèbils signes equívocs que serveixen per mentir, el pes de la voluntarietat cau del nostre cantó.

Som nosaltres mateixos els que hem de donar força opositi-va al text que volem entendre. No ho farà mai el text tot sol; no és present el seu autor. ¿ D'on la traurem, nosaltres, la força que ha de vivificar i enfortir els signes morts d'una



plana escrita?

**Nosaltres som història i historiografia.**

Sols en un indret hi ha vida quan llegim un escrit mort : en nosaltres mateixos.

La nostra vida és conscient i està xifrada en l'estructura lingüística que ens és pròpia. ¿ Com podem infondre aquesta vida nostra a una estructura lingüística aliena ?

Si hi pensem una mica ens adonarem que les riqueses del nostre petit i pobre llenguatge són insondables. Ben cert que no és d'illimitada riquesa aquí i ara; per això és pobre i petit. Però és immensament ric perquè arrela en el dinamisme de la nostra vida i no parará de créixer mentre vivim. El llenguatge és el nostre instrument lingüístic, amb el qual ens fem conscients i qual es desenvolupa com el nostre mateix organisme. Ramon Llull en parlà ja com d'un "sisè sentit".

Som conscients. I ho som ubicant-nos mitjançant el planol del llenguatge en l'àmbit de les circumstàncies de cada moment. Però ens hi situem tenint ben present tot el que personalment hem viscut en l'estructura del propi llenguatge, que és una estructuració orgànica, viva i acumulativa, amb una més o menys nítida explicitació dels innumbrables moments passats. I no sols dels moments de la nostra vida: també reiclou vivament i acumulativament tot allò que la humanitat del nostre petit entorn, considerada en l'amplitud que ens és pròpia, ha viscut des de la llunyania dels temps. I això és així àdhuc en el cas de tractar-se d'un conjunt buit. Aleshores un simple "sempre ha estat així" assenyala l'absència de l'horitzó temporal més enllà de dues o tres generacions, i la manca de tota informació i de tot sentit de la història, sigui de l'entorn pròxim, sigui universal.

Viure conscientment un present és situar-nos en una història, en la història universal d'acord amb la mesura de cadascú. I no sols això: qui més qui menys s'ha adonat que els altres tenen una història dintre d'una peculiar versió de la història universal. I ha sentit com n'eren, d'incompatibles, aquestes històries amb la seva història i amb la pròpia versió de la història universal. Tots guardem una rica historiografia crítica en l'estructura viva del nostre llenguatge. Diguem-ho lingüísticament : tenim consciència que hi ha models diferents d'estructuració lingüística, que comporten històries personals i universals diverses i en molts punts incompatibles. Reflexivament o irreflexivament usem els nostres models d'unes altres històries per a confegir opositivament la nostra història.

## La filosofia també és una activitat històrica.

Fer filosofia no és una altra cosa que establir en el terreny de la reflexió els grans trets del que tothom fa d'una manera espontània des del moment de l'entrada en la vida conscient. Això és la grandesa i la misèria de la filosofia acadèmica: estar molt a la vora del que tothom fa sempre. I és la intuïció profunda del petit venedor ambulat, dejú d'acadèmia, quan diu que la "filosofia" del seu negoci és aquesta o l'altra de més enllà. Per això es vol fer arribar a tothom la filosofia acadèmica com a cosa imprescindible, quan el seu ús útil està reservat per naturalesa a uns pocs iniciats, com tot coneixement tècnic superior.

Fer filosofia és doncs fer història, és una activitat essencialment històrica, ja que és essencialment històric el dinamisme del llenguatge.

Entendre un filòsof és contraposar, com a mínim, el seu model d'estructuració lingüística al nostre. Però això és el mínim: la lectura d'un text filosòfic no queda limitada a constatar que el model d'estructura lingüística que determina les frases del text no deu ser el nostre, pel fet que no poguem fer nostre ni tan sols entendre alguna de les seves expressions. No ens satisfem tenint com a incomprendibles certes frases i el conjunt del text, perquè immediatament afegim: "però això em sona a tal".

Aquesta reflexió ens fa adonar que espontàniament hem fet apel·lació a la nostra pròpia riquesa que, en el cas concret de la lectura d'un text filosòfic, anomenarem cultural. Una riquesa cultural que no és altrament que el record dels models lingüístics dels autors que hem anat coneixent i identificant en el curs dels anys. Aquests models ja estan incorporats opositivament al nostre propi llenguatge i ens serveixen per a ubicar-nos en la història del pensament.

## Una devassall de models històrics.

Però, un cop més, les coses no són senzilles quan les volem reflexionar. Una sola expressió, sigui un mot o una frase més o menys complexa, no ens farà avinent tot el model de l'estructuració lingüística de l'autor del text salvat, malgrat que podria ser aquest el cas per a una expressió excepcionalment peculiar i ja prèviament coneguda com a tal. Tot i això, en conjunt, un text no s'emmotllarà immediatament a un model ja conegut.

El més normal és que anem cercant per a cada frase rellevant o especialment incomprendible aquells models coneguts que ens la podrien fer significativa. Ens trobarem movent-nos en

una "història de les idees", que encara no és ben bé una "història de la filosofia". Ens esmerçarem a aplicar a cada expressió models menors i parcialíssims, susceptibles de donar diversos significats possibles a una expressió. Aquests models parcials ens faran a mans uns "temes" que no han de ser necessàriament tan minsos ni tan senzills com sembla a la vista de l'expressió; àdhuc pot tractar-se de tot el sistema d'un autor primer, reiclòs com a part i reajustat en el sistema d'un altre i aniríem repetint el nostre treball, fins a arribar a l'autor del text que ens preocupa.

#### A la recerca de l'unitat perduda.

Quan feliçment totes les expressions del text tinguin un significat per a nosaltres perquè ja tinguem situades cadascuna de les "idees" en la seva història ... podrem iniciar l'intent de comprensió del text com una unitat. I això és una segona etapa. Però no ens espantem : aquesta primera etapa de la "història de les idees" no ens ha portat pas gaire temps. El nostre cap és un ordenador rapidíssim i cinquanta mil vegades cada dia aconsegueix aquesta etapa i la següent en la vida quotidiana. El que ens entreté no és el que es pot anomenar la psicologia del descobriment, sinó el fet de trobar l'adequada lògica de l'exposició d'acord amb els paràmetres acadèmics.

Ara ens cal, en primer lloc, triar entre totes les possibles significacions que hem anat trobant en l'etapa anterior per a cada idea. Algunes són contradictòries entre si i queden excloses per si mateixes; en d'altres la contradicció no és tan evident, o l'aparent contradicció es dissol tan bon punt hi afegim un matis. Podem també inventar-nos l'esmena que hi mancava, però normalment ens la inspira un model de vinculació entre dues o més "idees" que ja posseïem. La història aplegada en el nostre llenguatge segueix ajudant-nos en la segona etapa mentre cerquem el significat de les diverses idees entrelaçades. O bé una vinculació que ens sembla acceptable vindrà a enriquir, unes vegades com a estructura lingüística que fem nostre, d'altres com a suggerida si no firmada per l'autor del text. Ben segur que a la fi haurem encertat en l'elecció d'unes possibilitats de significació de les idees que fa possible veure-les totes com un text unitari, significativament coherent. Ens sembla que podem tenir la tasca per acabada i mereixem un descans. ¿ Es així ?

Un filòsof no s'ha guanyat encara el descans amb el que s'ha aconseguit fins ara. Es ben veritat que més d'un se l'atorga en aquest punt, com és palès que algun ja fa estona que considera culminada la tasca mal que les "idees" que es fan més difícils d'entendre, o de lligar en el tot restin, embolcallades de la boira del misteri que el temps ha de solucionar, i el ferm castell final, bastit sols amb la resta, trontolli amb

el més mínim llevant.

És ben possible que aquelles persones a qui atribuïm una especial intuïció dels altres en la vida quotidiana ho facin irreflexivament; malgrat tot en l'activitat acadèmica cal que el filòsof - i especialment ell - arribi a copsar la coherència i autosuficiència del llenguatge total en el que el text s'inscriu com una part, mes o menys significativa. Cal arribar a l'arrel darrera de la significació del text. Una arrel que no és pas exterior i no pot ser d'una altra manera que immanent a la totalitat del llenguatge.

Sempre es fa present un *plus ultra*.

Però el tot del llenguatge no apareix així, autònom, autosuficient, infonamentable i coherent, si un metallenguatge no n'assenyala la darrera oposició d'elements significatius.

En aquesta darrera oposició el llenguatge es condensa com un tot orgànicament tancat i la semiosi il·limitada trobar el seu *non plus ultra*, sempre ben relatiu. Un llenguatge real i concret, que sempre es realment limitat, necessàriament presentarà una il·limitada però no infinita seqüència de fenòmens de semiosi. L'aparent infinitud de la semiosi il·limitada és pròpia sols de l'abstracció amb que es mouen els semiòlegs. En un punt i en un lloc qualsevol, però concret, la semiosi d'un llenguatge real ha d'aturar-se, estintolar-s'hi com si estigués sòlidaament i fermament lligada a un tal punt, i ha de bastir un nou món amb l'ús dels signes i amb l'objectivació del discurs. Altrament la infinita llunyania engoliria la funció semiòtica, generadora de significacions, i no hi hauria llenguatge ni realitat per a nosaltres.

Possiblement allò més apropiat és pensar que el postulat de l'existència d'una oposició darrera del llenguatge concret real no té la mateixa categoria que el postulat de la semiosi il·limitada - encara que no sigui infinita sinó sols "esfèrica". El primer té la funció d'explicar com pot aparèixer un món real al conjur d'uns elements lingüístics; el segon fa possible que aquests móns generats en un concret llenguatge no quedin eternament incommovibles, sinó que s'esvaeixin en l'aire després d'aparentar una duresa de diamant. Per això Husserl podia parlar de la filosofia com a ciència exacte i Derrida el podia prologar en la seva versió francesa acusant-lo de fer trampa. El llenguatge sempre és una immensa trampa fantasmagòrica amb la qual ens cacem el món i mantes vegades a nosaltres mateixos.

El llenguatge és una immensa trampa fantasmal, com el signe és allò que serveix per a mentir. Tots fem el llenguatge per a caçar el món amb trampes. L'únic misteri filosòfic

és troba en el perquè la realitat - sigui això el que sigui - es deixa caçar tan amablement. És el problema que Kant va formular radicalment i que glateix ben viu sota l'actual filosofia de les ciències, començant per la de les matemàtiques.

Però queda ben clar que entendre un text en la immanència del sistema lingüístic d'un filòsof ( i d'un autor o d'un interlocutor qualsevol ) comporta dues coses : veure clar on és la seva trampa semiòtica i, en conseqüència, endevinar què podrà i què no podrà caçar amb la fantasmagoria del seu llenguatge.

### **Caient sense pes en el buit de l'abstracció.**

Tan bon punt escrivim i llegim l'últim paràgraf empal·lidim, i el fred que diuen que envoltar els fantasmes ens colpeix. Quedem abocats a l'abim d'un terrible interrogant: ¿ és que nosaltres podem capturar un text altrament que amb el frau d'un llenguatge que diem ser el nostre ?

Terrible interrogant, en efecte. Llàstima que és fals i que és una pura bambolina de l'abstracció. En primer lloc hi ha un error grosser : trampa i frau no són sinònims tal com són usats aquí. El parany per a caçar un lleó no defrauda al lleó: ningú no li ha dit al lleó que es pugui confiar als seus semblants racionals; ningú no li ha firmat un contracte garantint-li que sota una sòlida aparença no hi haurà un pou traïdor que l'espera. Un parany no és un frau pel caçador que sap molt bé com fer-ne un ús profitós; una trampa és un instrument i un natural perllongament dels dèbils membres humans si admetem l'opinió, gens assenyada, que estableix la frontera entre l'home i el altres essers segons la cara externa de la seva pell. En aquest sentit el llenguatge és un instrument i una trampa de l'home, el seu "sisè sentit". Instrument mental sense cos i omnipresent, és fantasma. Potser millor Demiürg grec.

El moment en el qual el llenguatge esdevé un autèntic parany per a l'home es presenta quan algun element de l'instrument és inconscientment, involuntariament, mencionat sense ser usat. En aquest instant el llenguatge es torna abstracció, l'instrument ja no genera mons sinó que es devora a si mateix i xucla l'home en lloc de portar-lo pel cosmos. El terrible interrogant de dalt és un d'aquests casos.

### **Redimensionant una qüestió desorbitada.**

L'interrogant apila frau sobre frau i vol fer-nos entendre que estem irrecuperablement perduts. Es diu que un filòsof va demostrar l'existència del moviment simplement fent uns

passos. Tot l'esglaidor interrogant s'esmicola davant del simple fet que l'home ha caçat món amb el llenguatge molts milers d'anys abans d'arribar al sublim nivell civilitzat de formular aquests interrogants sense sentit, i de caçar colomins a pocs metres amb enormes canonades d'escopetes del dotze. I si el darrer ens esborrona, el primer ens reconforta : un instrument emprat amb èxit durant milers d'anys no és un frau. Simplement és, a la seva manera i amb els seus límits. L'abstracció és el que el desmesura i el torna en vertader forat negre.

### Una veritat sota l'abstracció inútil.

L'interrogant esgarriat té un punt de veritat, malgrat tot. Efectivament el nostre llenguatge és l'únic instrument per entrapar un text, un sistema lingüístic, un sistema filosòfic, un autor i el seu món. Efectivament el nostre llenguatge és la mesura de tot el que podem arribar a assolir. Efectivament és molt temerari pensar que la totalitat impol·luta del llenguatge d'altri caurà a les nostres mans. Però no ens deixem portar de vell nou pel parany de l'abstracció i els seus "forats negres".

¿ A qui li fa falta la totalitat puríssima i complerta del llenguatge d'altri ? En tot cas, ¿ per a quina finalitat seriosa ? ¿ On està l'inconvenient de ser nosaltres la mesura de totes les coses, si som nosaltres qui les necessitem per a viure en aquest món, que implica el nostre ser tan com la nostra realitat l'implica, aquell món ? En el fons, un cop més, l'abstracció ens alarma tan bon punt ens separem de la història per caure en l'abstracció de la dansa dels signes sols mencionats.

Ben pensat en tenim ben bé prou amb la mesura de llenguatge d'altri que podem assimilar; ni ens està permesa més quantitat per la nostra limitació, ni en necessitem més. La natura sembla rebutjar els excessos, és econòmica.

### No cal badar mirant els núvols.

Sempre hi haurà qui parli de la generositat gratuïta de la investigació pura, de quant útil serà un dia imprevisible o un altre, de l'estretor espiritual de qui va comptant i estal·liant. Les geometries no-euclidianes van tardar vuitanta anys en ser útils, al menys una. I qui digui això té molta raó en el que diu.

Llàstima que, qui veu això, ho diu fora de lloc i que les seves afirmacions són útils pels als qui volen esterilitzar la tasca filosòfica. Són afirmacions ben certes en si mateixes

quan es fan per a un cas fàctic en la vida immanent d'una tasca filosòfica útil i utilitària. Com a opció epistemològica, i no merament fàctica, empantaneja la filosofia en l'activitat privada ociosa, d'un joc divertit o esteticista de rendistes.

Tot això no lleva, és clar, que la formulació d'aquestes veritats com a criteri epistemològic no és sociològicament peyoratiu en les ciències exactes. Tothom entén que s'assenyala la diferència entre les ciències pures i les tecnologies derivades i que aquestes recolzen l'aparent inutilitat de molts aspectes d'aquelles.

**Si és llenguatge, la filosofia és útil i utilitària.**

Però un tal criteri epistemològic sí que ho és de peyoratiu en les ciències humanes. I sols pot afavorir, i és útil, quan es vol marginalitzar la reflexió de la vida social i treure-li tot prestigi. Ideològicament és una opció molt concreta i a més a més és recentíssima. Mentre no va haver-hi ciències i les tècniques derivades, a ningú no podia acudir-se-li que la filosofia pogués ser inútil o almenys no instrumental en nom de qui sap quina estranya excel·lència.

Totes les ciències humanes han estat sempre útils, malgrat que mai no han comportat tecnologies per a fer coses palpables, corpòries. Les ciències humanes són útils perquè fan percebre l'escala de valors de totes les coses humanes, en detecten les variacions i les mesuren, en critiquen el dret i la real utilitat. Per això s'ha generat el neologisme, tan usual avui i tan remot a l'etimologia, de la "filosofia" d'una institució, d'una empresa, d'un producte, d'un esport, d'un concurs.

L'impacte d'una teologia cristiana, primer, i d'unes ciències positives, més tard, recolzades en tècniques potentíssimes, ens han desfigurat fortament la vella estructura lingüística global i ens han deixat la nova amb un fort escorament. N'eren províncies denses i privilegiades que es van combinar generant un vector de pes sobre un sol costat.

Amb l'acusada inclinació del vaixell del llenguatge, la humanitat ha relliscat cap a un cantó i fins ha declarat que hi estava molt bé. Allà dalt, a l'altre costat, ha quedat la filosofia, se l'ha vista inassequible i tothom l'ha declarada inútil en nom d'una elevació indeguda i sols aparent.

En els orígens de les universitats tot eren ensenyaments humanístics, llevat d'una medicina, que no era una altra cosa, més o menys inflada segons el centre, que la segona gran secció d'una filosofia repartida entre tres. Per això s'anomenava "físics" als metges fins ben avançada la Modernitat. I les universitats es van anar erigint a partir del segle XII simple-

ment perquè eren tan útils que esdevenien necessàries a les monarquies, i no pas per afavorir la contemplació monàstica.

No és fer-li cap malifeta a l'excel·lència de la filosofia quan se la qualifica de ciència humana instrumental i utilitària. Tot el coneixement i tot el llenguatge és útil: és la manera de viure de l'animal racional. L'estudi del nucli rector de la totalitat del llenguatge d'un grup humà per a magnificar-ne els seus límits i dominar-ne reflexivament la seva escala de valors és molt útil i digne. No ho fa cap altra ciència i certament és un coneixement teòric que repercuteix en la vida individual i col·lectiva, nacional i internacional.

La filosofia no és vida en el que té de teòric - per això ni cal que arribi a tothom ni pot arribar-hi -, però és vital en el que té de coneixement. I és un coneixement de caire tan profund que hi ha "filosofia" àdhuc quan s'ignora absolutament la teoria filosòfica, fins i tot en el fosc subconscient que, com diu Lacan, essent allò encara no parlat, ja és llenguatge.

#### Embolcallar un text amb història.

Del llenguatge d'altri, en coneixem sols el que podem i, en el fons, el que volem en el marc del que podem. Però aquest coneixement és molt ampli i molt exigent.

¿ Què podem conèixer del llenguatge de l'altre a través de la parla seva que ens arriba en un text, en un discurs? No hi ha dubte que re-coneixem aquelles expressions que nosaltres també podríem formular amb facilitat. Reconeixem amb espontaneïtat aquelles expressions que les regles immanents al nostre llenguatge ens permetrien formular.

Com insinua el terme "reconèixer", veiem en les expressions de l'altre el mateix que ja temim en nosaltres. Per dir-ho d'una altra manera, infonem en els presumptes signes del discurs aliè la mateixa semàntica que tindrien en el nostre discurs; situem sense reserves cada signe en l'organigrama del model on s'insereix el nostre. Podem voluntàriament descansar en aquests resultats sense buscar-nos més trencaclosques: és molt fàcil que ho fem així en l'expressió conversacional on hi ha un cert menester de resposta, d'anar endavant sense caure en un silenci ple de no se sap ben bé què.

Podem dir-nos també que, ben mirat, no reconeixem alguna frase que hi ha barrejada enmig de les altres del text. Immediatament ens exigim la tasca de cercar un model conegut on l'expressió fosca adquireixi la llum d'un significat o d'un altre. Pot ser que en trobem més d'un. Elegirem el que ens sembli el millor, o més espontani per a nosaltres, o més de moda, o que endivinem com a més adient per l'autor segons



critèris extrínsecs al text, o per qualsevol motiu recolzat en la totalitat del nostre llenguatge tal com està en acte en aquest moment.

En principi farem bé d'inclinar-nos per allò més econòmic, breu i sense implícits embolicats. Però la raó econòmica mantes vegades es ben difícil de veure-la reflexivament justificada.

Per economia cal pensar que tan el model trobat i acceptat, com els rebutjats, ja residien en el nostre llenguatge, sia per la memòria d'un ús propi pretèrit, sia el que podem disposar pel record cultural d'un altre autor conegut. Tan en un cas com en l'altre es pot dir que els models que posem en joc estan disponibles en la dimensió històrica del nostre llenguatge.

També en aquest punt podem alliberar-nos de fer més tasca i donar-la voluntàriament per conclosa i satisfactòria. Res no hi ha en les taques del paper escrit que anomenem text, que ens constrenyi o que ens apressi a anar més enllà; i no hi haurà sempre una persona que ens hi obligui o una finalitat pròpia que ens hi dugui.

Si es dóna algun d'aquests casos ens veurem forçats a assegurar-nos que el significat de la frase fosca concorda, és coherent, s'adiu amb el significat de les altres expressions reconegudes. I caldrà buscar una alternativa si no és així, ja sigui cercant un model diferent i un altre significat absolutament nou per allò que ens semblava reconèixer de bell antuvi, ja sigui admeten un model i un significat entre els ja posseïts per nosaltres, però entre els menys obvis, per a la frase o frases problemàtiques.

A poc a poc anirem fent l'ajust intratextual d'algun o de tots els mots, de les expressions, de la mateixa puntuació i àdhuc les al·lusions larvades o contextualitzacions pròximes al text. I en qualsevol moment del procés ens serà possible d'aturar-nos de manera transitòria o definitiva, i de declarar conclosa la tasca.

**Rapidíssim, però massa procés per a tan pocs fruits.**

Se'ns imposen en aquest punt dos advertiments. En primer lloc cal apel·lar a l'experiència de cadascun de nosaltres com a lectors atents per a subratllar que aquest procés no sols es fa sempre quasi inconscientment, sinó que, a més a més, es produeix en una quantitat de temps pràcticament menyspreable.

En segon lloc cal tenir ben clara la mesura exacta del que pot donar el procés fins ara descrit. Encara que això no sigui així necessàriament, el més normal és que restem tancats en el

que ja sabem, tot i no ser pròpiament i estricte el nostre llenguatge, sinó la seva expansió històrica i historiogràfica. Com a màxim haurem adquirit consciència de dades implícites en el que sabem conscientment, un mer enriquiment quantitatiu. Però sobretot no sortirem d'una tradició hermenèutica i historiogràfica que ja ens era familiar i disponible, i en res no veurà afectat el nostre llenguatge, entés d'una manera estricte. En especial passarà això si el text no ens ha aportat res de veritablement nou.

Donar-se per satisfet en aquest moment és el que fa que una lectura o un comentari de text sigui de to menor. És el que lliura un contacte merament escolar amb els textos dels autors, o el que és possible de trobar en el si d'una opció filosòfica o historiogràfica d'escola. O el resultat que aporta una lectura quan el llenguatge propi d'una persona té fàcticament el forrellat passat, i queda invulnerable i protegit, blindat de cara a qualsevol canvi. Com a màxim reforçarà amb tesis *ad hoc* el cuirassament en els punts que pressent amenaçats. En aquest cas es tracta d'una postura eminentment conservadora, però molt freqüent i necessària, com caldrà veure més endavant en parlar de les ideologies.

#### L'instrument lingüístic té vocació de novetat.

Es molt possible d'aturar-se en aquest moment de la lectura del text sense que fer-ho comporti el més mínim tret ètic de culpabilitat. La ideologia no és una qüestió ètica, sinó lingüística.

Però el llenguatge és eminentment una activitat vital i, ara com ara, la vida cal definir-la com a canvi, enriquiment, renovació, rebrotament, substitució. Mai per mai la immobilitat no serà un concepte que s'avingui amb el de vida. El llenguatge no ha nascut per a cristal·litzar i endurir-se; té vocació de novetat i ens cal pensar que a una estructura lingüística n'hi ha seguit una altra. Potser les generacions posteriors no seran ni millors ni pitjors que els anteriors, però segurament sí que seran diferents i clarament oposables a les anteriors. Altrament no hi hauria història. També caldrà dir alguna cosa més endavant en parlar de la història i de la història de la filosofia.

De moment n'hi ha prou a recordar que cada dia aprenem cinquanta mil coses noves. Que no pot ser una tasca aclaparadora ni tan sols gaire llarga : el seu ritme ha d'estar d'acord amb el de la conversa quotidiana no banal del tot.

Què és això que nomenem "nou".

Una mica més amunt hem parlat d'una certa adquisició de dades tot remarcant que això no podia ser el que pròpiament qualifiquem de "nou". Tan sols es tractava de desenvolupaments lògics d'unes estructures ja posseïdes i que conservàvem intactes. Per dir-ho metafòricament, sols es tractava d'un fenomen paral·lel, dintre de la vida del llenguatge, al d'en-greixar-se ell cos o al d'aprimar-se, un fet aquest que ningú no considerarà especialment important per a la valoració amical, jurídica, política o cultural de la persona.

El concepte de novetat estricta dintre de la vida del llenguatge s'ha de descriure com un acte de parla que implica canvi de les estructures del llenguatge. Un acte, ja que "parlar" no és un concepte que tingui el seu punt fort en l'adjectiu "lingüístic" o el determinatiu "del llenguatge", sinó en el verb substantivat d'"acte o acció lingüística" o de "ús del llenguatge". Unes arrels verbals que, en aquest cas, cal pensar immanents al subjecte, tenir-les com a moments de la vida o del ser racional. Fer ús del llenguatge és ser racional.

La conseqüència que flueix del paràgraf anterior és que una "novetat" en l'àmbit lingüístic implica un "ser nou" per part de qui realitza l'acte de parla. I això serà així tan si l'acte de la parla que aporta novetat sorgeix de la reflexió interna personal, com si ve induïda per un text o per un acte aliè de parla.

El locutor pot fer-se nou en dos camps aparentment ben clars, ben poc destriables en realitat. Hem heretat una nítida separació del jo i el món extern al jo; és una idea típicament cartesiana i, remotament, agustiniana. Però és una oposició absoluta perfectament ignorada pels grecs i per bona part de l'hel·lenisme i, al menys des de Fichte, és ben dubtosa en el que té d'absolut.

No hi ha món si no és per a un jo, no hi ha jo si no és en un món. I de tal manera s'impliquen que en neix una espècie de principi d'indeterminació similar al de la física; si es cerca precisió en el subjecte s'esvaeix el món i a l'inrevés. Hi ha doncs una aparent separabilitat en el discurs, però és negada per la mateixa estructura profunda del llenguatge. No hi ha jo sense oposició al no-jo.

D'aquesta arrel broten els dos camps on el locutor viu i es renova en l'acte vital de parla nova. Tan és un acte renovador assolir un nou concepte referent al no-jo, com el de situar-se el jo d'una manera diferent en l'organigrama del món. Normalment una descoberta en el món incideix en el jo i en la seva ubicació.

Un reposicionament del jo reformula l'organigrama del món. Sempre l'ús dels signes s'objectiva, és a dir, fa aparèixer una nova "realitat" que proporcionalment és ensems jo i món. La nota de "realització" és pròpia de l'ús dels signes, en oposició a l'abstractiva "menció" inconscient i banal.

A tots els efectes no hi ha més jo racional que l'objecte real generat pel posicionament del jo en el món mitjançant l'ús del llenguatge. Universalment tampoc no existeix una altra realitat mundana que la generada en situar-se el jo en el mateix procés enfront d'allò que es no-jo.

### Un terratrèmol còsmic ben simple.

Un vertader coneixement nou fa noves totes les coses a la vegada. Sembla produir una apocalipsi bíblica. I és ben veritat sempre que es respecti una jerarquia de novetats.

Hi ha unes novetats que impliquen el que és costum de qualificar de "conversió", perquè comporten un tall qualitatiu total amb el jo i amb el món del jo anteriors. Unes altres novetats poden ser fins i tot imperceptibles, i sols l'acumulació de punts nous i la reflexió sobre l'abans remot permetrà parlar d'un tall, tan seriós com el de "conversió", però sense consciència traumàtica del canvi.

D'on neix tot aquest terratrèmol omnicomprensiu és fàcil d'endevinar: d'un text, d'un discurs; en definitiva d'un acte de parla propi vertaderament nou en un procés descabdellat pel xoc amb una estructura lingüística que ens era aliena.

Potser una tal estructura no era desconeguda en el laberint entortolligat del nostre llenguatge. Podia haver estat una experiència oblidada, una conseqüència no formulada, una contradicció no viscuda, una veritat aliena perquè restava en l'oceà dels molts discursos "històrics" que "mencionem" sense usar-los. Potser sí que era perfectament desconeguda. Alienada, però ara ha de deixar de ser-ho; hem d'incorporar-la inexcusablement al nostre llenguatge, vingui d'on vingui aquesta força irreprimitible que ens hi obliga.

I hem de fer-ho necessàriament en un acte de parla immanent. El nostre llenguatge no creix i es reestructura des de fora, sinó en la immanència del seu propi acte de recondicionar-se per a un moment nou del seu ser.

La gènesi d'un coneixement nou té com a principi un senyal. I cal entendre bé aquest senyal: no cal que tot ens arribi a través d'un interlocutor, d'una manera oral o escrita. Però tot el que ens afecta és lingüístic, senyal o signe. Som nosaltres mateixos, receptors, qui donem caràcter significatiu,

lingüístic, a allò que abans no sols no era signe lingüístic sinó que ni tan sols no era per a cap efecte.

Quan un científic experimental ens diu que un "fet" l'ha obligat a canviar una hipòtesi, el terme "fet" no denota la imperceptible i bruta realitat a fora de la ment. Més aviat denota el que ell ha vist aparèixer com a judici en la ment en constatar que el seu discurs mental es truncava inesperadament. El seu vell llenguatge - en realitat tot ell a la vegada - ha deixat de ser pronòstic en un moment donat. I li ha estat necessari l'ús d'una nova expressió per a dir-s'ho. L'ús d'aquesta nova expressió és alhora el "veure" una nova realitat del món, ja que s'objectiva. L'entrada d'aquest nou signe objectivant nou en l'estructura del llenguatge capgirarà el vell llenguatge del científic que treballa sobre fets i, si és prou fort l'impacte, el reestructura de socarrel.

### **El cosmos pendent d'unes taques del paper.**

No cal pas pensar que els papers que llegeix el filòsof quan fa el seu treball de camp aporten novetats d'una manera diferent. Impulsat pel fenomen lingüístic de l'objectivació, també el filòsof parla de "fets". Si el concepte de llenguatge és un bon paradigma epistemològic és pel fet de ser anterior i superior a qualsevol altra "acció", àdhuc la d'experimentar amb pedres sòlides (diuen). També les pedres són lingüístiques quan arriben al científic. Sols una pedrada no arriba a ser lingüística per a la persona que la rep : la que la mata instantàniament.

Per a copsar alguna cosa nova el filòsof també ha de trobar en el text alguna significació inassimilable en l'estructura total del seu llenguatge i veure'l reestructurar-se necessàriament.

La reestructuració assimiladora no cal que sigui una "conversió" traumàtica: pot ser una humilíssima inclusió d'un "objecte" no percebut abans i no endevinable per simple explicació quantitativa. I, més sorprenentment, pot ser una assimilació per rebuig. En efecte, amb un simple rebuig tot el llenguatge del filòsof queda també encarat contra, dirigit vers, la negació de la nova realitat que ha entès que li volia imposar el text.

El sistema del llenguatge d'un filòsof afectat d'aquesta manera queda polaritzar contra la realitat proclamada pel text i malda per recloure'l en l'àmbit del bagatge històric. Allí hi restarà assimilat i disponible, però a tall de no incident en el present, com a mínim i si no vol titllar-lo d'error flagrant de part de qui escrigué el text. Però l'estructura del seu llenguatge ja no serà mai per mai la mateixa. De la mateixa

manera la llum polaritzada no és idèntica a la que hi havia abans de passar pel medi polaritzador: té una munió de propietats noves. Per exemple, la llum polaritzada pot fer aparèixer un vidre transparent amb una llum normal com si fos un cos opac, que cap mirada podrà travessar per veure que hi ha darrera.

El filòsof, colpit per un fet nou que rebutja, restarà involuntàriament cec a tot allò que quedi a l'ombra del fet que nega. Potser, si ho hagués conegut des d'una altra circumstància, ho hauria arribat a admetre planerament. O potser ho admetrà, si un dia en troba un altre angle d'incidència. Però no en tindrà la possibilitat sense reduir amb esforç una colla de dificultats amuntegades per la seva negació polaritzadora.

### Un altre cop amb el concepte d'història de la filosofia.

En aquest punt val la pena repensar el concepte d'història de la filosofia. Ja n'hem usat de diferents de conceptes d'història. Darrerament ha caigut identificar una dimensió històrica que la converteix en paperera per a fets coneguts conscientment i negats també amb tota consciència. Una caracterització certament ben poc agradable per als historiadors i ben poc encoratjadora per a continuar llegint aquestes planes d'història de la filosofia medieval. ¿ No hi ha res més ? ¿ Tot culmina amb aquesta desqualificació ? ¿ Té raó una filosofia sistemàtica ucrònica en afirmar que la història sols pertany a l'ordre de l'embelliment retòric del discurs filosòfic ? ¿ El té quan assegura que, fins i tot en aquest paper tan modest, sols és possible que el faci novel·lant-se sense serietat, ja que és impossible que existeixi com a ciència ?

El vell verb grec *historein* ha vingut ben a menys en la darrera accepció que li hem assignat segons la nostra dimensió històrica. De "testimoniar el ser", l'*historein* ha caigut fins a exercir la funció de paperera. Però les papereres sols són humils en la societat enfollida pel consumisme. Ni la natura ni la raó menyspreen res: el fem és garantia de fecunditat de les terres; no hi ha res millor que el cadàver per tal de fer brostar una vigorosa vida. Fins en la desprestigiada funció de recollir el que es rebutja, la història és motor de la vida del filòsof esmentat, arrel d'una munió d'actes vitals pràctics.

### El passat és ben viu lingüísticament.

Lingüísticament i filosòficament la història recull moltes coses qualitativament molt diferents. La quarta dimensió, la dimensió temporal del llenguatge, té moltes direccions. I

sempre fan la volta des del passat, retornen i es retroben en el present. Aquestes ara unes, ara les altres el generen, per a bé o per a mal. Mai no ens diem el present vers el futur sense el passat, aquella munió de models que estan separats entre sí i de l'ara pel tret de "ser històrics".

Es ben fàcil trobar exemples de l'emergència en un present d'un passat. Un "¡Hola!" pot ser inoportú en el moment d'un encontre d'etiqueta entre VIPS. Una idea obsessiva - "històrica" - sempre serà inoportunament present en la parla transcendent o irrellevant del pobre pacient. Són exemples de model "històric" cancerós. El model "històric" de la causalitat purament aristotèlica seria ben nefast en el sí de les ciències positives d'avui; en canvi encara pot tenir utilitat per a cultivar cols sense més complicacions.

Fins i tot podríem dir que una opció ideològica, segons l'accepció pejorativa del terme, no és essencialment altra cosa que fer propi un discurs ja parlat en un temps històric com a model adequat per al present. I, en aquest cas, el discurs pot haver estat formulat com a utopia, com a novel·la, com a investigació històrica estricta, com a sistema filosòfic, com a mètode de ciència positiva, com a màgia, com a meditació transcendent, com a reflexió formal lògica, com a mite, com a religió positiva.

Totes aquestes menes de discurs tenen un tret comú : ser recognoscibles, en el llenguatge total d'un persona, com a model per a la seva parla d'un moment determinat en vistes a obtenir un futur. I l'arrel d'aquesta identificació de gèneres radica en l'essencial pragmàticitat del llenguatge. Simple o complexíssim, cap model del llenguatge no és inútil o gratuït. I mancadat d'altra realitat que la de ser selecció de signes en un tot lingüístic, cap model troba la seva sanció i "veritat" si no és en la utilitat present o històrica. Una sanció que, amb tota evidència, sols pot ser immanent al mateix llenguatge.

Sempre cal fer un implícit per a aquestes afirmacions : la sanció d'un discurs serà immanent al llenguatge total de qui opta per ell mentre sobrevisqui físicament al seu error de judici. Per això difícilment es dona una veritable noció d'història ni una pluralitat d'opcions ideològiques en cultures de supervivència. Les condicions de vida són tan ajustades i precàries que errar ja eximeix de reconèixer l'error. Ben altrament, en una societat de consum no sols el marge d'error personal és molt ampli, sinó que a més res no ens obliga a reconèixer un error en l'opció personal que determina la nostra visió del món. L'error en la visió del món pot ser el responsable del nostre fracàs a la vida. Però podem traspassar l'error als altres, afavorint-los amb unes pincelladetes ètiques, per a més relax nostre i vergonya dels nostres enemics. En veritat, una ben estranya manera de reconèixer els èxits dels demés

sense acceptar l'error propi. I més estranya encara quan resulta ser veritat que l'èxit d'una teoria no és pas cap garantia del seu encert en el mateix sentit en què un fracàs assenyala inexorablement l'error. El signe és allò que serveix per a mentir...

**Allò que és històric no és mort, sols sobrepassat.**

Retornem, però, al que ens ocupava : els sentits de "històric" en l'àmbit del llenguatge, sempre pragmàtic. I definim restrictivament que és històric tot model lingüístic que està incorporat al nostre llenguatge total sols a títol de inventari i negativament.

Un model històric mai per mai no serà usat doncs positivament per a dir-nos la nostra visió del món o per a aplicar-la a una circumstància i a un moment concret de la nostra vida. Quan un model polaritza tot el discurs que fem amb la nostra visió del món ja no és pròpiament un model lingüístic històric. Més aviat s'ha tornat presència absorbent del nostre enemic, sigui o no personal. Molts cops fins pot arribar a ser presència obsessiva, i enormement positiu en el que té d'afirmació de presència : fa aparèixer el seu objecte, un enemic que potser ningú més no veu.

Els paranoics són bons líders per la desmesurada facilitat lingüística que els proporciona la seva obsessió per a fer present als altres un enemic que sols està en el cap de l'orador mitjançant la demagògia. El paranoic no vol mentir, però el signe és allò que serveix per a mentir perquè sempre és mentida. El signe és allò que està en lloc del que ell no és. En tant que signe, el signe és mentida, i el que ell és no pot aparèixer si no és significat. Com saben bé els teòlegs - però ho reserven per a Déu - coneixem en enigma i com en un mirall. Si un dia traspassem el mirall ja és qüestió teològica i no filosòfica.

Un model lingüístic històric no és doncs ni paranoia ni teologia. És, estrictament, una gran o petita xarxa de vincles entre signes lingüístics, que tenim experimentada i enderrada en el nostre procés d'enriquiment vital del llenguatge. El tret definitori d'allò històric en sentit estricte és el de "deixat darrera". Si ha quedat incorporat definitivament a l'estructura mateixa del nostre llenguatge no és "històric" encara que no estigui actualment en ús, no estigui en "acte". Ho està virtualment i, sempre, en sentit positiu, en lloc del negatiu que comporta el "deixat darrera".



## La mentida del present viu d'allò que és sobrepassat.

Però aquí incideix una de les paradoxes del llenguatge més recentment descobertes. "Històric", "negatiu", "deixat darrera" en l'àmbit lingüístic no vol dir totalment fora de lloc. Don Joan, el llenguatge, la natura en general tal com se'ns apareix i la raó, tenen en comú que *los muertos que vos matades gozan de buena salud*. En pocs mots : tot el que sembla que hi ha de positiu en el nostre llenguatge total no és una altra cosa que la negació de les estructures lingüístiques històriques, endarrerides.

No apareix una nova estructura lingüística que no sigui la modificació d'una altra d'anterior. Generalment una bona quantitat de petites modificacions en l'ús dels termes ha precedit l'eclosió d'una novetat frapant i sentida com a qualitativament diferent. Una mirada retrospectiva pot assistir en molts casos al lent naixement de la novetat a través de mil circumloquis i de dècades de discussió entre perits. El que pot colpir-nos fins a destruir la nostra radical estructura lingüística, normalment ha entrat de manera imperceptible a través de la història.

I els signes de bell nou estructurats no ens diuen positivament una altra cosa que la negació de la vella estructura que és substituïda. Precisament perquè són signes essencialment mentiders i sols deixen palpar les seves oposicions formals. Però precisament perquè són signes tal sols en una estructura essencialment pragmàtica, sempre s'han defensat en la mentida, com el bíblic príncep de les tenebres. Han anat bastint la fortalesa de les fal·làcies naturalistes, de les fal·làcies lògiques, de les fal·làcies referencials del llenguatge. A la fi ha restat dempeus que el signe sols és signe en el si d'una estructura lingüística que es determina per oposició a l'altra estructura anterior i a totes les que en el curs dels temps han estat successivament substituïdes per una altra.

No importa que superficialment un cert nombre de signes lingüístics semblin perfectament superposables als mateixos elements, en igual nombre i disposició toponímica, de segles abans. Si el conjunt més antic era absolut, o era un camp d'una estructura superior diferent a la de segles (o minuts) després, cal pensar que simplement no tenen res a veure, malgrat totes les aparences.

I, en aquest punt, la noció d'història que importa a la filosofia, se'ns acaba de fer present. La història de la filosofia és un macromodel on una variable quantitat de models globalitzadors de l'estructura profunda dels llenguatges totals de l'humanitat queden ordenats en la seva successió fàctica en vistes a manifestar el sentit dels nostres discursos actuals en

favor del seu determinat fi pragmàtic.

**Si dic que hem acabat, també és mentida.**

En un primer estadi elemental, malgrat que cada expressió del darrer paràgraf malda per una extensa explicació, hem assolit una fita. Ara ja ens és possible respondre a la qüestió retòrica del començament d'aquestes planes.

Uns trets molt generals d'història de la filosofia ja aconsegueixen la seva missió: fan que ens trobem nosaltres mateixos. Només cal que descobreixin els punts nuclears dels successius llenguatges històrics i ens permetin de veure'ls com a negats pels nostres discursos actuals.

Si són vertadera història, els models elementals sempre ens fan descobrir el que realment diem, el que som i l'aposta que fem pel futur, encara que siguin falsos.

I és així si el "nosaltres" inclou a l'historiador i al lector. Si, malgrat tot, el lector discrepa de l'autor, aquest es donarà per ben pagat de la feina en haver-li permès al lector descobrir amb claretat per què i fins quin punt no comparteix el món de l'autor.

A fi de comptes, la guerra de llenguatges ens permet de viure en pau en un món una mica més real, més polèmicament ric, i per tant més millorable que la dubtosa pau morta del món de cadascú per separat. Al menys així li ho fa esperar a l'autor l'arrel lingüística de la història o la història que glateix al rerafons del llenguatge.

Barcelona, setembre de 1990.

## **Capítol 1**

### **La filosofía a la República Romana.**

## Capítol 1

### La filosofia a la República Romana.

#### Els inicis prometedors.

La filosofia escrita en llatí té un brillant començament a Roma. Els romans han aconseguit moltes coses abans de lliurar-se a l'activitat filosòfica. I encara unes quantes més abans de decidir-se a posar-la per escrit en llatí.

La conquesta de Grècia obre les portes de la filosofia als romans quan el llistó està ja molt alt. El model de família patrícia il·lustrada de primera hora és la dels Escipions, amb tot el seu clan. La seva opció filosòfica lliura la Roma ben pensant a l'escola del Pòrtic, que ja mai no perdrà l'avantatge aconseguit.

Fins i tot precedint la conquesta d'Atenes i l'acceptació dels estòics, potser Roma ha conegut els missioners epicuris. L'escola del Jardí té una clara vocació hel·lenística d'universalitat. Vol difondre per tot arreu una doctrina salvadora per a tothom, i els enfervorits seguidors d' Epicur anhelan portar la bona nova fins als límits de la casa comuna de la humanitat.

Però la manca de límits geogràfics i personals de l'epicureisme és la seva feblesa. Sacrifiquen la qualitat i popularitzen la doctrina. Possiblement els epicuris Rabiri i Amafini varen ser els primers en escriure filosofia en llatí tal com

insinua M.T. Varró en el diàleg ciceronià Academica <sup>1</sup>.

En els segles segon i primer abans de Crist, la poderosa aristocràcia republicana de Roma desprecia als epicuris. El patriciat romà ha aconseguit convertir la ciutat del Tíber en una "Civitas Imperiosa" <sup>2</sup>; ell ha transformat el Mediterrani en un estany urbà. No pot agradar-li allò que és per a tothom. I encara menys els creadors del nou ordre no poden entendre que hom proclami com a tesi fonamental que una petita "polis" grega ja és una construcció humana la desmesura de la qual la fa antinatural, irracional i l'origen de tots els mals dels seus ciutadans.

La poca gràcia literària dels primers escriptors filòsofs i la seva grolleria mental va permetre als romans fer ben seu el tòpic de la ignorància epicúria. Tan proverbial com immerescut, el tòpic sols serà superat quan la nissaga del vell patriciat s'hagi extingit i els provincians nous rics imperials formiguegin per la Roma del primer segle de la nostra era, més curosos del plaer que del pensar o de la glòria. I la seva acceptació serà l'assassinat feliç de la grandiosa doctrina epicúria. Com qualsevol altra filosofia clàssica i malgrat el seu missionisme ecumènic, la doctrina epicúria era per a gent perfecta i no per a mediocres. L'adhesió dels cortesans dels Julis i dels Claudis va ser-li verí enervant; els temps dolents, el cristianisme i el neoplatonisme van fer la resta, aquests darrers buidant-la de la seva sava vital a partir del segle tercer.

L'èxit tampoc no acompanyà l'Acadèmia ni al Peripat. L'escola renovada de Plató va arribar de la mà il·lustre de Carnèades de Cirene (213-129 a. C.) <sup>3</sup>. Però Cató el Vell (234-149 a. C.) va mostrar-se més resignat a cedir a les demandes diplomàtiques de què era portador el filòsof de la Nova Acadèmia el 155 a. C. que no pas a la possible seducció dels joves patricis per les seves idees. L'escoliarca peripatètic, Critolao, acompanyava Carnèades però les seves opinions van quedar a la penombra, com les del seu company d'embaixada, l'estoic Diògenes. L'escandalosa brillantor del neoacadèmic els va robar el públic romà en una hora tan primera de la vida del pensament filosòfic llatí.

Quasi un segle i un *homo novus* seran necessaris per a

<sup>1</sup> M. T. Cicero: Academica, I, 2 (5). Citarem d'acord amb l'edició crítica de H. Rackham, a Cicero in twenty-eight volumes, vol. XIX, London, W. Heinemann, 1979.

<sup>2</sup> M.T. Cicero: De res publica, I, 2 (3). Citem l'obra segons el text llatí preparat per C.W. Keyes per a l'edició crítica esmentada a la nota 1, vol. XVI, London, W. Heinemann, 1977.

<sup>3</sup> RP, III, 8 i 9. Naturalment és citat tot sovint a Acad.

esvair l'ombra del vell Censor. Aleshores, i paradoxalment, la filosofia llatina donarà dos fruits ben madurs, magistrals tot i ser els primers amb cara i ulls. I aquests sorprenents productes filosòfics escrits en llatí naixeran de les dues escoles damnades, de l'epicúrea i de la Nova Acadèmia. Si és que n'hi hagué, res directe no ens ha arribat de l'acreditat estoïcisme romà primer; i ben poca cosa de les altres escoles o tendències.

Les dues primeres obres llatines de filosofia pertanyen a tendències minoritàries i ben oposades pel seu contingut. Les dues comparteixen el mèrit de ser renovadores. I, per accentuar el contrast, la més efímera va ser escrita per l'home públic més conegut de l'antigor, mentre que la més duradera i popular ho va ser per un dels poetes més retirats i desconeguts en el seu temps. Cap dels dos autors sembla haver nascut a l'Urbs; eren italics arribats a la gran metròpoli per fer-hi carrera, l'un amb èxit, l'altre dubtosament. Cap dels dos no hauria estat aprovat pel seu inspirador: el primer per Plató, que creu posar al dia; el segon per Epicur, que creu sintetitzar i difondre, però d'una manera poètica.

Malgrat fer camí en oposades direccions, l'una i l'altra de les primeres obres filosòfiques escrites en la llengua dels llatins tenen una tesi comú, una valoració idèntica dels signes del temps. És l'oposada direcció dels autors a partir del comú subratllat d'uns signes dels temps el que ens cal destacar.

#### Marc Tuli Ciceró, princeps Romae :

La primera obra filosòfica seriosa en llatí que veu la llum pública a Roma, és *De res publica, La República*, de M.T. Ciceró. El 51 a.C. causa sensació en la "tota Roma" que no podia deixar de llegir un escrit polític del noble cònsul del 64 a.C., salvador de la pàtria, exiliat, retornat a casa, figura destacada dels "optimates" i desitjosa sempre de lloança pública. Però, si els lectors ho eren per cortesia o per curiositat de veure com Ciceró defensava o cantava les pròpies glòries, varen quedar decebuts. L'escrit no era ni un autopanegíric ni un *pro vita sua*. Lluny de ser circumstancial, resultava una obra d'alta volada i el públic en quedà gratament sorprès.

Malgrat tot es tracta de l'obra redundamment política d'un polític. Política perquè explícitament vol refer i posar al dia la Politeia de Plató, que hom tenia i té per l'escrit polític per autonomàsia, tot i ser el terme "política" dels antics ben poc equiparable amb el nostre. Política també perquè el polític Ciceró hi fa política de partit, si salvem les distàncies entre les *factiones* i *amittitiae* d'aleshores i els partits d'avui.

### Una "política" amb "arjé".

El títol de l'escrit ciceronià és revelador : el bé comú, allò que és del poble <sup>4</sup>. Però, perquè sigui revelador el títol, cal concebre el poble <sup>5</sup> com un tot real, anterior i superior a l'individu <sup>6</sup>, sense negar la singularitat dels individus en nom del tot. Ciceró es mou en l'horitzó noètic de Plató i Aristòtil en aquest punt cabdal.

El poble, els habitants de ple dret d'una "polis" com un tot real, és un moment necessari de la totalitat ordenada que anomenen "cosmos" <sup>7</sup>, de la mateixa manera que cada un dels habitants és un moment relativament i fàcticament necessari del poble i de la seva ubicació en l'espai còsmic, la ciutat.

El que ja assenyala el títol enquadrat en aquestes precisions és que no hi haurà una consideració política que no sigui, tot seguit i en profunditat, reconsideració ensems del cosmos i de la manera humana de conèixer. No es pot establir, doncs, cap paral·lelisme amb la moderna reflexió política, tan fàctica, fins i tot en els seus cims més teòrics.

En canvi, per tal d'entendre la reflexió política dels clàssics es fan necessaris molts apropaments a allò que començarà d'anomenar-se "metafísica" precisament a l'entorn del nostre escriptor i per obra d'Andrònic de Rodes. És a dir, la consideració "política" dels antics sempre diu relació al que Aristòtil estudià en els seus llibres de "filosofia primera", i hauria estat més tradicional i més encertat d'anomenar-ho filosofia del "principi" (*arjé*) o, com a màxim, dels "principis del ser".

En efecte, no eran principis gens metafísics els de Plató i els d'Aristòtil, si per "metafísic" s'entén allò que és extern, superior i plenament separat de la *physis* o *natura*". Ben al contrari en aquells autors els principis eren el fonament real últim del cosmos, que li dona la unitat i l'ordre del seu ser com a totalitat real necessària. El pensament grec mai no ha superat el paradigma assenyalat per Parmènides i el seu "ser necessari ben rodó". Àdhuc en política, un grec es mou mentalment en el paradigma parmenidià, simplement perquè el punt central de la seva cosmovisió havia de ser la vivència de la unitat necessària del tot, l'anomenés ser o *physis*.

---

<sup>4</sup> RP, I, 25 (39).

<sup>5</sup> RP, I, 27 (41).

<sup>6</sup> RP, I, 4 (8).

<sup>7</sup> RP, VI, 13 (13), VI, 17 (17) i I, 13 (19).

Ciceró no desdiu en això dels seus mentors grecs. Sembla clar que en aquest punt cal revisar una historiografia que, molt baix-medieval sense saber-ho, s'ha complagut a emmarcar Ciceró no sols entre els escèptics, sinó en la davallada moralista de la filosofia pròpia de l'Hel·lisme. En l'Hel·lisme hi ha un gir antropològic molt fort en el pensament, en la direcció que a llarg termini portarà al "subjectivisme" de la Modernitat <sup>8</sup>. Però difícilment es justifica la caracterització del caire nou del període, tan ric i profund conceptualment, com una caiguda i una caiguda en el moralisme.

" S'han vist dos sols a Roma" :

Tan bon punt el lector supera el que nosaltres considerariem el pròleg de l'obra, el diàleg dels personatges li ofereix un nou motiu de reflexió sobre els principis.

Són les Festes Llatines del 129 a.C, segons l'ambientació que ens fa Ciceró <sup>9</sup>. Uns prohoms romans ben destacats, amb els seus joves parents i clients, s'apleguen a la vil·la del més notable per a retre-li homenatge i refer forces plàcidament, lluny de l'*otium cum dignitate* <sup>10</sup> dels bons patricis. En efecte les figures preclares de la Roma tradicional entenien tenir dret a no maldar per l'aliment de cada dia en raó dels serveis prestats. Però, a la vegada, sentien com un deure seu molt característic, tant en temps de pau com en temps de guerra, esmerçar totes les hores del dia en pro del seu clan i de la *polis*.

L'*otium cum dignitate* dels grans patricis no era certament una tasca lleugera en l'enorme complexitat de relacions, indiscriminablement privades i públiques, assolida per la ciutat de Roma. Mereixien un descans en els pocs dies festius, no aptes per un tal tipus d'afers, i els patricis fugien al camp. Sempre amb el ben entès que aquestes escapades movilitzaven multituds. Ciceró es feia acompanyar d'un seguici de més de cent persones entre esclaus, lliberts i clients amics; i Ciceró no era precisament un gran patrici, sinó un aristòcrata econòmicament tirant a pobretó.

---

<sup>8</sup> Precisament el fil conductor d'aquestes planes és resseguir l'itinerari llatí des del gir antropològic de l'epistemologia helenística fins a les conseqüències epistemològiques de la subjectivitat medieval.

<sup>9</sup> RP, I, 9 (14).

<sup>10</sup> Un dels grans temes ètics de Ciceró. A aquest ideal debem precisament tota l'obra filosòfica del cònsul. Vegis en concret RP, I, 8 (13), 20 (33) i 22 (35).



Durant les Festes Llatines del 129, P. Corneli Escipió l'Africà i Lèlius, aliat polític, amic i veí, amb els seus íntims, es lliuraran durant tres dies a una reflexió política. Són el motor i el model de la selecció més culta del patriciat, coneixedors ja molt acceptables de la cultura grega <sup>11</sup> en una Roma encara un xic rústica i tancadament llatina.

Tuberó, nebot de l'Africà, suggereix el tema de conversa per al dia : a Roma hom ha contemplat dos sols <sup>12</sup>. En la insinuació del jove no hi ha cap rerafons: hi cal valorar una curiositat astronòmica i òptica.

Lèlius en rebutja el plantejament com poc apropiat per a gent ja madura. L'astronomia és cosa d'aprenents <sup>13</sup>, però hi ha una ciència més rendible i més digne per a uns homes de govern <sup>14</sup>. I tot seguit transforma la dualitat de sols en el cel en una metàfora de la Ciutat dividida, esquinqada per dues faccions poderoses <sup>15</sup>.

El 129 ja han començat a Roma els aldarulls suscitats per les reformes dels Gracos. Encara no ha arribat la guerra civil que els culminaria <sup>16</sup>. Ni es podia preveure que un seguici de guerres civils, amb els períodes extraordinàriament sagnants de Sul·la i Marius, s'extendria ben bé al llarg de tres quarts de segle. És un estat de coses que s'allarga fins a la mort del propi Ciceró, a mans dels soldats de Marc Antoni, i a la posterior victòria final d'Octavi, després d'unes accions de sang que no podien envejar res a les pitjors d'aquells temps incerts. Octavi, que devia l'èxit tan a les encertades previsions del seu oncle Juli César com als errors de Ciceró, es transformà en el paternal emperador August quant ja no quedava amb vida cap personatge que li fes ombra ni cap segon sol en els cels de Roma. La història havia donat la raó als Gracos per mà de Cesar, i no a Escipió i als seus admiradors.

Ciceró no sabia el final dels fets que vivia quant inicia la redacció del De res publica. Encara és un novell però gloriós *consularis*, un *princeps Romae*. Ell fa, implícitament i sublimi-

---

<sup>11</sup> Com il·lustració valgui RP, I, 21 (34).

<sup>12</sup> RP, I, 10 (15) i 13 (19).

<sup>13</sup> RP, I, 17 (30).

<sup>14</sup> RP, I, 20 (32).

<sup>15</sup> RP, I, 19 (31-32).

<sup>16</sup> Hi al·ludeix Ciceró a través del Somnium profètic de RP, VI, 12 (12), cap al final.

narment, la tercera lectura dels dos sols que s'han vist a la Ciutat. L'autor represent el simbolisme del sol de la Politeia de Plató.

Plató sols en veia un de sol.

Sembla molt acceptable la hipòtesi d'un Plató esotèric. Ni tot el que deia Plató està escrit en els diàlegs, ni tan sols allò principal. L'auri filòsof desconfiava profundament de la lletra escrita, encara que en fos un mestre insuperable<sup>17</sup>. La letra està indefensa en mans del lector que la pot malentendre. Si el lector és un home en perfecte harmonia amb el tot, l'escrit l'ajuda a recordar; si no és així, no pot entendre res, malmetrà el text, creurà saber mentre es fortifica en la seva ignorància i en la seva pobra entitat. Per Plató saber és ser, i no un embotiment d'idees assimilades d'una manera superficial.

Plató no confia doncs a la lletra allò que és el cim i lligam del seu pensament. Aquests punts culminants sols s'ofereixen oralment a l'Acadèmia i, any rera any, es verifica la seva bona intel·lecció, la seva incorporació vital, la seva aplicació intel·lectual i ètica. La convivència i el diàleg viu són els vehicles naturals per a accedir a una vida filosòfica, que és molt més que una doctrina i no té res de receptari. L'Acadèmia s'assembla més a un ordre religiós que a un centre docent d'avui, monument al consumisme cultural efímer.

Totes les escoles filosòfiques antigues han estat així: els pitagòrics, certament, però també totes les hereves del socratism, l'Estoa especialment, i les generades per reacció com ara l'epicureisme. Adhuc en cultures no hel·lèniques, i fins i tot no indoeuropees, en l'estadi d'evolució paral·lel al grec dels segles VII a II a.C., l'accés al pensament és ensinistrament en un mode de vida: a Egipte, a la India, entre els hebreus (amb les "escoles de profetes", rabíniques més tard), en el budisme, ... L'esoterisme no comporta en Plató doctrines místiques inefables, terrorífiques o màgiques. Simplement és el límit dels coneixements assolibles segons el grau de maduresa i de perfecció personal.

En aquest context, Plató té especial cura de no parlar indiscriminadament de certes coses: què és el Bé o l'Un, què entent per "matemàtiques" i com fonamenten les Idees i la dialèctica, quin sentit tenen unes idees supralunars tan equívokes. En els seus escrits no dubte a tallar bruscament el diàleg quan arriba a aquests punts. Parla aleshores amb metàfores, mites,

---

<sup>17</sup> Plató: Carta VII, 8, 341-344. Per a tot aquest tema especialment car a l'"Escola de Tubinga" és fonamental Krämer: Platone e il fondamento della Metafisica. Milano, 1987.

remissions a d'altres moments de la conversa que mai quedaren escrits. Plató també parla amb "paràboles" a qui no pot entendre.

En una de les metàfores més cèlebres - i arcaitzant, ja que pertany al nucli indoeuropeu més extès - Plató parla del Bé comparant-lo amb el sol, amb l'origen puntual de la llum com a font de vida i coneixement. La llum és un dels temes més perdurables de l'àrea indoeuropea amb molt diverses funcions, sempre paradigmàtiques. Sols cal pensar en l'ús que en fan Aristòtil, Plotí, Agustí d'Hipona.

Per a Plató el Bé és l'*arjé* de la vida i el coneixement, tal com el sol es relaciona amb la vista i la vida. Deixem-ho ben subratllat : el Bé és *arjé*, Un, superior al ser, a la vida i a la veritat. Subratllem-ho també : l'accés de l'home a la consideració del Bé-Un ensopega amb una limitació fàctica, però removable almenys pel que fa als millors, la pobresa ontològica de la persona. I és a la Politeia on Plató proclama més clarament la doctrina de l'arcà sobre l'*arjé*, amb el mite de la caverna i la substitutiva fórmula proporcional del Bé i del sol <sup>18</sup>.

I Ciceró, que vol refer la Politeia <sup>19</sup>, no ignora la metàfora platònica del sol com a suprema resposta exotèrica a la pregunta més radical de la filosofia grega, la pregunta per l'*arjé*, el "ser" parmenidià. En boca del cònsul filòsof, que els romans vegin dos sols vol dir que trontolla epistemològicament la unitat del sol-Bé, del mateix *arjé*. Cal analitzar amb més detall aquesta impressió d'esvaïment de l'*arjé*.

#### Els homes que venen de les estrelles :

Tampoc no ignora Ciceró la monstruositat que representa duplicar el sol en aquest context. Perquè ho sap, diu clarament però en veu baixa la seva cridanera esmena del diví Plató.

Al llibre primer el suggeriment de Tuberó sols és una curiositat òptica ben possible, amb fàcil transferència purament literària a la consideració política de Lèlius. Però en el darrer llibre de la De res publica l'ambientació astral resorgeix com a cloenda de tota la temàtica de l'obra.

El recurs literari d'obrir i tancar una unitat textual amb una duplicació més o menys estricta és ben conegut. Però aquí hi ha alguna cosa més que pura retòrica buida. D'altra part això seria ben poc compatible amb la noció ciceroniana de retòrica,

<sup>18</sup> Plató: La república, VII, 508, amb la continuació de les reflexions propedèutiques al "mite de la caverna".

<sup>19</sup> RP, II, 11 (21-22), II, 30 (52).

per molt que el nostre autor sigui acusat d'"asiàtic" pels austers joves oradors "àtics" romans, com Brutus, l'Alliberador<sup>20</sup>.

En efecte, el Somni d'Escipió<sup>21</sup> - l'únic fragment de La República que no sols mai no va ser oblidat i perdut, sinó que va arribar a tenir vida pròpia<sup>22</sup> - és molt més que una clàusula d'estil. És en primer lloc l'equivalent al mite d'Er del final de la Politeia platònica<sup>23</sup>. En segon lloc, és la reassumpció ciceroniana de la tesi platònica i hel·lenista de l'origen astral de l'ànima humana.

Especialment les ànimes dels ciutadans perfectes, els grans polítics, tenen el seu lloc d'origen a la Via Làctea. D'allà baixen per animar la Ciutat; allà retornaran tan bon punt hagin acomplert la seva tasca. De la seva pre-existència astral aporten a la Ciutat la justa proporció de les coses i la connaturalitat amb la música sublim de les esferes astrals eternes.

L'acord de l'ànima política amb les justes proporcions de la simfonia còsmica, la immunitza contra la vanaglòria, l'afany de poder i de riquesa, l'egoisme i el dolor<sup>24</sup>. Com un deure que li imposa la natura<sup>25</sup>, accepta governar la Ciutat<sup>26</sup> ja que ella és qui amb més clarividència pot veure en quin punt es troba de la seva necessària evolució<sup>27</sup>. Ella pot més fàcilment que ningú encertar què cal fer perquè segueixi l'inevitable cicle que regeix la vida col·lectiva del poble. En fer tot això, l'ànima del polític no sols coneix i parla de la virtut, sinó que per l'exemple<sup>28</sup>, les lleis i el just càstig fa brollar deus inexauribles de virtut en els ciutadans, com mai no poden aconseguir

---

<sup>20</sup> Cal llegir, per exemple, el diàleg Brutus, que li va ser dedicat per Ciceró.

<sup>21</sup> RP, VI, 9 (9) - 26 (28).

<sup>22</sup> Mercès als manuscrits que reproduïen el text ciceronià al mateix temps que el comentari de Macrobi.

<sup>23</sup> Que Ciceró cita poc abans, a RP,

<sup>24</sup> RP, I, 17 (27).

<sup>25</sup> RP, I, 34 (51) i I, 2 (3, cap al final).

<sup>26</sup> RP, I, 20 (33).

<sup>27</sup> RP, I, 29 (45) i II, 25 (45).

<sup>28</sup> RP, I, 34 (52) i II, 42 (69, inici).

els filòsofs <sup>29</sup>. A més viu virtuosament, i retornarà a les estrelles per viure de bell nou en la felicitat que tenia des de tots els segles <sup>30</sup>.

El nus de la doctrina política, moral i antropològica de Ciceró queda xifrat en el somni sobre l'origen astral de les ànimes. La figura dels *principes*, els primers en virtut, en saviesa i en disponibilitat, que han de salvar Roma, es fonamenta en l'origen astral de les seves ànimes, i n'explica el desplegament de les seves virtuts i força. El Somni d'Escipió és una peça cabdal de la doctrina de Ciceró. I, a qui llegeix el capítol 25 (27) del Somnium no li pot restar el més mínim dubte que Ciceró hi ha fet una vibrant apel·lació al més clàssic concepte d'arjé. En el penúltim capítol del De res publica hi afloren a superfície els més tradicionals conceptes que caracteritzen el d'arjé: "*semper movetur*", "*sese movet*",... i, sobretot, "*principium*", "*origo*", "*aeternum*".

Però Ciceró sap que somia.

Ciceró, amb tot, no explica un mite com Platò. Ni tampoc no defensa amb una tancada filera de premises unes tesis doctrinals. I no es pot pas sospitar que li manquin recursos tècnics per a fer-ho. És un del millors oradors romans i es té pel millor. Durant trenta anys hostatja a casa seva un dels millors representants de l'estoïcisme mig <sup>31</sup> per entrenar-se quotidianament en l'ús de la subtil lògica estoica, la més potent de les lògiques naturals del pensament occidental. En canvi el *Princeps Romae* somia, diu que somia i sap que somia. Això és molt significatiu; no somia pas el savi consular quan diu que somia.

Ciceró és molt conseqüent quan descarrega tot el pes de la seva doctrina sobre un somni. Està ben despert a una nova realitat que no podien veure ni Plató ni Aristòtil. Potser va entrellucar-la Epicur, però en va errar la versió a judici del romà. El Pare de la Pàtria, és conseqüent amb les seves arrels neoacadèmiques, els seguidors d'aquesta escola no saben ni tan sols el que creia saber Sòcrates : que no sabia res <sup>32</sup>.

<sup>29</sup> RP, I, 2 (especialment, 3).

<sup>30</sup> RP, VI, 15 (15).

<sup>31</sup> Acad., II, 36 (115): es tracta de l'estòic Diodot, que visqué amb Ciceró del 84 fins a la seva mort, el 59 a.C.

<sup>32</sup> Acad., I, 12 (45). Vegi's també (44) i (46).

Els nou-acadèmics, almenys el qui segueixen la versió ciceroniana de la Nova Acadèmia, viuen amb intensitat el que ni Sòcrates, ni Platò, ni Aristòtil varen poder copsar, tancat com estava el seu horitzó a la tasca de superar la sofística. Cicerò té institucionalitzat davant dels ulls un fenomen que als grans grecs els va semblar efímer, interessat i circumstancial. El que per a ells eren grans personalitats aïllades i lluentors seductores, ara són grans escoles filosòfiques greges, que gaudeixen d'austera serietat i d'existència irreductible. Ara ja no es viu la realitat d'una *physis* i d'una *polis*. Ara es viu en un món i en una Ciutat i se segueix una qualsevol de les escoles filosòfiques, al marge de qui n'és el capdavanter efímer. Ara la Filosofia són les filosofies, en una Ciutat que domina el món conegut o, al menys, abastable per l'home dintre del temple immens comú a homes i a déus <sup>33</sup>.

La Nova Acadèmia de Cicerò té un únic problema : la irreductible pluralitat de les filosofies. I cada filosofia té el seu sol, i el creu l'únic vertader : hi ha molts sols en el cel de la filosofia del segle primer a.C. i ningú no pot assegurar quin és l'autèntic <sup>34</sup>. La Nova Acadèmia cerca la racionalitat d'aquest fet, tan rellevant o més que la recerca antiga de l'arjé que Cicerò engloba en el tema. Cerca unes raons no polides per la llima fins transparentar <sup>35</sup>, sinó tan potents que abastin totes les irreductibles raons de les escoles.

No cal cercar sols la veritat de la física, de la política, de la ètica i de l'antropologia. Ara són necessaris el coneixement de la veritable dimensió epistemològica de l'home <sup>36</sup>, i l'accentuada circumstanciació de la teoria <sup>37</sup>; ara un únic sol ja no il·lumina allò que abans apareixia sols com a les dues direccions d'una línia homogènea. Hi ha sols diversos, línees diverses; hi ha varis homes que proposen pràctiques polítiques versemblants. I, amb tot, hi ha una única casa comuna ordenada i, creu Cicerò, una sola decisió encertada. I cal trobar-la, no entre les ofertes dels sofistes, sinó entre la pluralitat de les escoles anti-sofístiques, tecnicíssimes <sup>38</sup> i d'erudició descoratjadora i engegadora. La veritat s'investiga en tallers de fina especialització, molt allunyats de l'àgora grega.

---

<sup>33</sup> RP, I, 13 (19).

<sup>34</sup> Acad., II, 36 (114-115); 43 (132-134); etc.

<sup>35</sup> Acad., II, 20 (66, cap a la meitat).

<sup>36</sup> Acad., II, 24 (77 final).

<sup>37</sup> Acad., II, 43 (134, final).

<sup>38</sup> Acad., I, 4 (17).

Però la pregunta per l'*arjé* resta encara oberta i ben viva; no serà pas Ciceró qui en superi els límits o en debiliti la força. El problema que s'acara no és el del seu sentit o el del dret i el de l'exigència de formular-la. Aquesta qüestió no serà posada sobre la taula fins a segles més tard, a les darres de l'Edat Mitjana.

El que preocupa Ciceró és qui formula la pregunta pel ser i el principi, quina resposta en pot assolir. I en aquest punt Ciceró sap que cal somiar: hi ha molts sols en el cel de les respostes i ningú no pot distingir allò que és veritat d'allò que és fals. No en va Ciceró iniciar el diàleg amb els dos sols a Roma i el tanca amb el viatge somiat a les estrelles.

### La "Physis" lluminosa es torna misteri i tenebra.

La resposta directa a la pregunta pel "ser" i l'*arjé*, ja no pot ser formulada directament, com feia Plató amb el Bé-Unsol, o Aristòtil amb la remissió a les substàncies primeres.

Ciceró fa els juraments més sagrats per garantir al lector que creu en la Veritat i la cerca<sup>39</sup>. Però sols pot somiar-la, implicar-la en el fet que existeix la Ciutat<sup>40</sup>, i que aquesta no pot sobreviure si no existeix realment un cosmos, una realitat ordenada on inscriure's. La realitat del cosmos i del seu principi únic cal que es postuli. Però el cosmos únic no sols no pot ser estrictament provat, com no podia ser-ho mai cap autèntic *arjé* clàssic grec, sinó que, postulat raonablement, ja no pot ser determinat, assenyalat unívocament i universalment per la raó.

La Nova Acadèmia recull tot el que pot de la tradició filosòfica grega per a fer palès que mai els seus grans pensadors varen perdre de vista la petita mesura de l'home<sup>41</sup>. La natura es profunda, inabastable; és tenebra i misteri, deien tots<sup>42</sup>. No hi ha dubte que ho deien. Però ¿ són equivalents les afirmacions

<sup>39</sup> Acad., II, 20 (65-66).

<sup>40</sup> Acad., I, 26 (41). El vincle entre les lleis de la ciutat, la llei natural, els déus i l'*arjé* es desenvolupa àmpliament al De natura deorum i, sobretot, al De Legibus.

<sup>41</sup> Acad., I, 4 (15); I, 12 (44-46); II, 5 (14); etc.

<sup>42</sup> Acad., I, 12 (44); II, 39 (122); recordar RP, I, 18 (30).

dels clàssics i les dels neoacadèmics ? Ells creuen que sí; tots els altres, els filòsofs qui no dubten a llimar les expressions fins a fer-les transparentar i desaparèixer, pensen que no diuen el mateix que els neoacadèmics.

El llenguatge d'un Plató, o el d'un Aristòtil, pren prou precaucions abans de confondre l'ordre ideal amb la quotidianitat. Però Plató afirma molt rotundament l'existència d'un Bé-Un, Aristòtil la identitat de l'intel·ligible amb el sensible en el que la substància primera es manifesta. D'altra banda el determinisme còsmic i gnoseològic en l'Estoa és massa clar; i l'afirmació de la veritat única en els Vetero-Acadèmics contemporanis de Ciceró massa clamorosa. No poden dir el mateix que Ciceró. Com no poden dir-ho els epicuris, tot i ser els qui més s'hi acosten amb el seu "clinamen".

Totes les escoles que Ciceró considera dogmàtiques, estan massa properes a la identificació entre el ser real i el pensament humà. Nosaltres hem de col·locar el seu *non plus ultra* lingüístic en la oposició entre sensible i intel·ligible; pensar que tot allò que és sensible és també intel·ligible resulta una fórmula deliciosament racionalista, heretada de Parmènides. La postura de Ciceró no hi cap.

Com no hi cap tampoc el racionalisme ingenu en la cara pragmàtica que deixa oberta Plató, per la qual condiona l'adquisició de la filosofia a un lent progrés personal a través de l'educació per mitja de la convivència acadèmica. Ciceró hi fa esment subratllant la manca de conclusions teòriques fermes dels diàlegs escrits de Plató <sup>43</sup>. Però la Politeia proposa el govern del filòsof-rei; la República fa del Senat pluralista l'únic govern real de Roma, i no per la possessió de la veritat, com és el cas en el filòsof rei, sinó per acord ètic sobre la versemblança. I és molt revelador veure com l'antagonista de Ciceró, Lúculus, estableix el paral·lelisme entre l'acció política dels Gracii i la filosòfica dels fundadors de la Nova Acadèmia <sup>44</sup> i titlla ambdues de demagògiques i inacceptables pels qui, com ell i el Pare de la Pàtria, pertanyen a la *factio* dels *optimates*.

El que més s'acostaria al pensament de Ciceró cal cercar-ho segles més endavant, en el neoplatonisme. I, sobretot, en el neoplatonisme del segle IX d.C., en el sistema de Joan Escot Eriúgena. Allí hi ha natura misteriosa, arjé únic ben real però incognoscible per sí mateix en raó del seu essencial no-ser. Per contra ja no hi ha gens de versemblança, engolida pel misteri d'un no-ser subjectiu que es dona ser racionalísticament.

---

<sup>43</sup> Acad., I, 12 (46); II, 23 (74).

<sup>44</sup> Acad., II, 5 (15).



### Els solitaris en pro d'una ètica de la limitació.

El neoacadèmic mira les coses amb els mateixos ulls que els altres homes <sup>45</sup>. Pensa com ells <sup>46</sup>. Viu com tothom <sup>47</sup>. Afirmar el mateix que tots. Però és conscient que no ho fa com tots els altres <sup>48</sup> i li ho fan sentir.

El neoacadèmic se sap damnat a la solitud <sup>49</sup>. I, en el fons s'hi troba bé car s'hi sent lliure <sup>50</sup> i humà <sup>51</sup>. És un petit gran home, és simplement un home lliure. Ciceró no tremola en acusar els mestres de les altres escoles d'educadors d'esclaus <sup>52</sup> per raó d'un mancament ètic propi <sup>53</sup>.

Ciceró ho remarca molt : els de la seva escola no tenen opinions pròpiament seves en tot el que fa a la vida ordinària <sup>54</sup>, o en allò que es refereix a tesis filosòfiques pròpiament dites <sup>55</sup>. En conseqüència no veuran el món o viurant diferent de les persones normals del seu entorn.

La peculiaritat del neoacadèmic radica sols en la seva epistemologia, en unes tesis sobre el coneixement humà que estan

<sup>45</sup> Acad., II, 33 (105).

<sup>46</sup> Acad., II, 23 (72); 41 (128 inici); 43 (134, final); 46 (141, final).

<sup>47</sup> Acad., II, 31 (99).

<sup>48</sup> Acad., II, 41 (128 f.); 47 (146 meitat).

<sup>49</sup> Acad., II, 3 (7); 22 (70); Tusculana, I, 4.

<sup>50</sup> Acad., II, 3 (8, meitat); 44 (136, inici).

<sup>51</sup> Per contrast amb la duresa estoïca, per a Ciceró personificada en el seu aliat habitual Cató el Jove: Pro Murena, II, 3 i 29-31.

<sup>52</sup> Acad., II, 3 (8-9), comparar amb RP, 31 (47) i 33 (50).

<sup>53</sup> Acad., I, 12 (); II, 20 (66); 21 (68).

<sup>54</sup> I en el De natura deorum, III, 40 (95) n'ofereix una mostra frapant.

<sup>55</sup> Acad., II, 23 (72, meitat); 43 (134, final) i 47 (146) són les formulacions més clares d'una actitud que portà la Nova Acadèmia a ser titllada, sense raó, d'escèptica i d'eclectica.

per damunt de les afirmacions de les escoles. Les tesis epistemològiques permeten a Cicerò de parlar de les doctrines de les escoles com d'altres tants "llenguatges" <sup>56</sup> i considerar-los - a tots i a cada un - formulació feliç d'aspectes parcials de la realitat <sup>57</sup>, única però inabastable com a totalitat en un sol dels llenguatges.

Ciceró i els de la seva escola es consideren molt autoritzats a fer seva qualsevol afirmació dels altres. Ben cert que no indiscriminadament, ni a la vegada i per a la mateixa qüestió. Però sí quan, per a una concreta circumstància, els sembla que la tesi és la més "probablement versemblant" i coherent amb la resta de la informació de què disposen <sup>58</sup>.

Fer una altra cosa seria *temeritas* i *turpitud* pel gran consular filòsof, manca d'ètica en definitiva. Seria donar a les afirmacions humanes un valor il·limitat i incommovible que mai per mai no pot correspondre ni a la migradesa humana ni a la seva manera de conèixer, a través de les percepcions sensibles. La Nova Acadèmia no vol negar els fets o el pensament; vol excloure com immoralitat manifesta tot allò de les escoles dogmàtiques que és excessiu i no fonamentat en la concreció d'una determinada circumstància: el caràcter dogmàticament exclusiu que donen als seves assercions abstractes.

---

<sup>56</sup> Ho remarca M. Pupius Piso Frugi a De finibus, V, 30 (90), traduint les frases inicials de Ciceró a V, 27 (79) o 28 (83); en tot moment "quid dicendum sit" s'oposa a "quid sit".

<sup>57</sup> Aquesta és la base de la llibertat i de la necessitat del judici propi, com es destaca a Acad., II, 43 final.

<sup>58</sup> Acad., II, 31 (98-101). Cal notar que la "probabilitat" ciceroniana no té res a veure amb la probabilitat estadística. Es tracta de l'acció de la raó que, davant d'una circumstància concreta, constata que no té arguments en contra d'una determinada fórmula, quan la mateixa fórmula considerada en general cauria de manera inevitable en l'equivalència de raons a favor i en contra i permetria afirmar com a vertaderes totes les doctrines filosòfiques, que s'estimarien fórmules parcials d'una realitat misteriosa com a totalitat. El principi epistemològic ciceronià es l'invers del que avui obliga a les lleis merament estadístiques. Per a la raó ciceroniana, la realitat circumstancial concreta és determinada, i els principis són un marc indeterminat; avui l'indeterminat és la realitat circumstancial concreta i la teoria allò determinat. Els llenguatges ciceronians encara són una reproducció, fidel però parcial, de la realitat.

En aquest punt, el pensament de Ciceró no pot sorprendre a ningú del segle XX : tots estem ben acostumats a emprar en cada moment el llenguatge de la ciència apropiada, i passar tot seguit a un altre tan bon punt canvia la consideració que ens interessa sobre el mateix objecte. El físic i el químic no parlaràn en els mateixos termes d'un determinat exemplar de mineral, del que per l'home del carrer és el mateix roc, en definitiva.

Però el punt de partida de Ciceró no és el fet de la pluralitat de ciències positives; ell afronta el de la pluralitat de filosofies. I tampoc no hi posaríem gaire obstacle avui a l'acceptació del pluralisme filosòfic, després de l'idealisme alemany, de l'historicisme, del vitalisme, del fisicalisme, de les filosofies analítiques, de les deconstruccions i de les gramatologies. Avui considerariem fàcilment la filosofia com una ciència humana més, o com la síntesi teòrica del llenguatge d'una època, o com una pràxi comunicativa; no és contradictori d'acceptar la pluralitat de les filosofies concebudes així.

Tampoc no era aquesta la consideració de la filosofia en temps de l'egregi orador romà. Ell es movia en uns medis en els quals les filosofies no eren ciències, sinó sapiències. Eren un saber omnicomprensiu i fortament centrat en una *arjé* o unes *arjai* i, mantes vegades, fruit de l'harmonització vital de l'individu amb el seu entorn, més que producte de la reflexió merament intel·lectual sobre la vida i el cosmos.

Per això l'intent de la Nova Acadèmia està abocat fàcticament al fracàs. Per això els escrits filosòfics de Ciceró a molts els semblen d'un flux eclecticisme, ja que ells mateixos no estan gaire lluny del sentit filosòfic dels segles anteriors a Crist i no podem comprendre que hi hagi dos sols a Roma.

Per això finalment Ciceró, que té molt lúcides intuïcions inicials, acabarà empantanegat en una lluita contra gegants inexistents.

No es pot acceptar que hi ha una Veritat única que flueix d'una *arjé*, i assegurar que l'home cal que s'acontenti amb una versemblança que ni es pot inferir del principi, ni es pot estar segur que no el contradiu. No es pot proclamar una qüestió de dret i donar per vàlida la qüestió de fet que la nega. Avui no fem això : les qüestions de dret són merament formals i, encara, amb un probable origen constructiviste pragmàtic, i tot el demés són qüestions de fet, infonamentables intel·lectualment.

**Sentits especialitzats, ment dèbil, vida curta.**

Com a home del seu temps, Ciceró no acaba de trobar el

camí que li obrien unes intuïcions que en el nostre segle considerariem molt encertades. Es queda en un precari equilibri a mig camí. I li passa tan en la recerca epistemològica de caire filosòfic pur, com en la recerca de fórmules polítiques. En l'una i en l'altra problemàtica, a un brillant inici, segueix una tímida parada per raó de l'entorn insuperable.

Els sentits, més que directament factors d'engany, a Ciceró li semblen parcials, incapaços de garantir el producte total on cadescun aporta un element aïllat <sup>59</sup>.

La ment es regeix per la lògica quan li cal esbrinar el que és vertader o fals <sup>60</sup>. Però la lògica té uns límits ben palpables : les irreductibles paradoxes <sup>61</sup>. I encara uns altres pitjors pels seus efectes : sols podria acomplir el que promet si la natura li lliurés ben tallades les coses; és el que la natura no fa <sup>62</sup>. Mai no sabrem on acaba el "poc" i on comença el "molt", on acaba el grup i on comença a haver-hi multitud.

Finalment, per molt que valorem la història i l'experiència de generacions <sup>63</sup>, la vida humana és massa breu per a tenir en compte tots els casos possibles fins a excloure tota incertesa <sup>64</sup>.

El resultat és que l'home, que pel seu intel·lecte comparteix la natura de les estrelles, simples, eternes i quintaessencials, com deia Aristòtil, veu idènticament defensables el sí i el no d'una cosa.

No cal ser un Carnèades, escàndol de Cató el Vell, ni

---

<sup>59</sup> Acad., II, 25 (81, final).

<sup>60</sup> Acad., II, 28 (91).

<sup>61</sup> Acad., 29 (95) - 30 (97, inici).

<sup>62</sup> Acad., II, 29 (92, inici).

<sup>63</sup> RP, I, 8 (13); 22 (36); II, 1 (2); 11 (21); 16 (30).

<sup>64</sup> Acad., I, 12 (44); II, 39 (122), en clara oposició a estoics i veteroacadèmics de II, 10 (30-31). Noti's la diferència : la història, l'experiència "familiar" i la pròpia són elements determinatius d'una circumstància i poden donar peu a una única probable versemblança certa - Acad., II, 34 (110, final) - per a la vida pràctica. En canvi les raons ara adduïdes veta qualsevol exclusivitat abstracta.

cenyir-se al tema vidriós de la justícia <sup>65</sup>, per a poder fer succesivament la defensa i l'atac d'una tesi, equilibrant les raons a favor i en contra <sup>66</sup>. La Nova Acadèmia pensa que fer-ho així és l'únic mètode per conservar íntegre l'essència de la llibertat de judici davant les circumstàncies concretes i per fer front al determinisme que imposa la dogmàtica de cada escola a l'hora de resoldre el problema.

Sistemàticament el neoacadèmic ha d'equilibrar el pro i el contra d'una tesi com a pas primer en la recerca de la veritat. Els neoacadèmics són uns mestres temibles en aquesta versió estranya de la dialèctica de Sòcrates i Plató. Segons el testimoni de les obres de Ciceró, els seguidors de les altres escoles els admiren, els temen i no se'ls passa pas pel cap d'acusar-los d'ignorants, car el seu domini de la lògica i de les ciències és palès i la seva eloquència irresistible <sup>67</sup>.

Però el neoplatònic sap molt bé que a la fi de la fase dialèctica primera no queda res. Ciceró ho fa notar clarament en el diàleg sobre La naturalesa dels Déus: l'epicuri pot enganyar-se i adherir-se al parer de Cotta, el neoacadèmic; Ciceró, encara jove, sap ja molt bé que Cotta no ha formulat cap tesi comparable amb la dels altres, i a ell li sembla més versemblant la teologia de l'Estoa que la de l'epicureisme <sup>68</sup>.

#### La llibertat de l'intel.lecte dèbil.

La primera etapa metòdica de la Nova Acadèmia està adreçada a tancar les argumentacions purament teòriques, no amb la troballa de la veritat, sinó amb la salvaguarda de la llibertat contra les desmesures del propi intel.lecte, aïllat en sí mateix. Davant l'exemple de l'escola de Plató i d'Aristòtil, l'epicureisme ja havia denunciat dos segles abans aquesta nefasta propensió del *hòs* humà a oblidar els seus límits. Ciceró ho sabia molt bé, amic íntim com era de l'epicuri Titus Pomponi Atic i, possiblement, un dels primers lectors de Lucreci. Per oposats que siguin, epicureisme i neoacademicisme concorden en aquest punt remarcable; sols l'explicaran diferent i en treuran oposades conseqüències.

Ciceró i els seus expliquen la caiguda en la desmesura de l'intel.lecte a partir de la impossibilitat de discriminar les

<sup>65</sup> Objecte del llibre III del De res publica.

<sup>66</sup> Acad., II, 3 (8, final) i 18 (59-60).

<sup>67</sup> Vegi's, per exemple, De natura deorum, II, 1.

<sup>68</sup> De natura deorum, III, 40.

sensacions vertaderes de les falses <sup>69</sup>. El criteri d'evidència al qual recorren les escoles dogmàtiques confiadament <sup>70</sup>, acompanya7 tant a les impressions vertaderes com a les falses, tant al desenvolupament lògic del pensament vertader com al del fals.

El "gran opinador" Ciceró creu que allò pròpi del savi és saber que no sap res, ni el que Sòcrates creia saber. El neoacadèmic refusa simplement l'adhesió a cap tesi creguda una veritat total i inevitable en qualsevol circumstància. En canvi s'adhereix de bon grat a qualsevol percepció o pensament que li sembli d'una probable versemblança, d'una raonable justificació. Rebutja allò que ni per l'origen sensible ni per l'instrument lògic no pot tenir mai el pensament, la infalibilitat; atorga agradosament la qualificació d'encertat, de cert i de versemblant al que és coherent amb tot el que hom ja ha acceptat i és ben raonat en la circumstància concreta.

Amb una perfecta lògica, els qui la resta de les escoles considera paorosos discutidors, poden afirmar que ells tan sols volen arribar a la veritat sense discussions. Per a poder discutir cal afirmar alguna cosa contrària i defensar-la : ells res no afirmen, res no defensen <sup>71</sup>. Els neoacadèmics sols mostren amb la seva irresistible lògica i magistral eloquència com l'intel·lecte s'anul·la a si mateix i fa l'experiència del seus límits. A partir d'aquesta experiència, en definitiva són les circumstàncies les que imposen una única solució com a versemblant per raonable coherència i no per apodíctica demostració.

No es podrà mai insistir prou en la importància d'aquestes explicacions neoacadèmiques. Amb elles Ciceró recull i transforma l'axioma més fonamental d'Aristòtil : la pregunta pel ser es transforma en la pregunta per la substància primera. Per Ciceró la substància primera no s'imposa inevitablement, com un moment de clara intel·ligibilitat del ser-arjé: les coses no es presenten a l'intel·lecte tan ben tallades com per a distingir allò vertader d'allò fals amb l'ajut de la lògica.

I també és falsa una interpretació de la dialèctica platònica que l'estimi una escala irrefutable per on ascendir al Bé i descendre a la concreció del real infal·liblement. Ho sabia bé el Plató esotèric i en dona bona mostra en tancar els diàlegs esotèrics amb la impressió d'un empat entre els interlocutors oposats; ho sabia el seu fidel deixeble Aristòtil en atraure

---

<sup>69</sup> Acad., II, 24 (77, final); 28 (90); 35 (113); 46 (141); 48 (148, meitat).

<sup>70</sup> Acad., I, 6 (17); 12 (38); 14 (45); 15 (46); la resposta de la Nova Acadèmia és a 31 (99).

<sup>71</sup> I els seus adversaris ho noten: Acad., II, 6 (17).

l'atenció del filòsof sobre les substàncies primeres marginant les segones.

Cap neoacadèmic ho reconeixerà de bon grat i Ciceró no vol exceptuar-se de la regla general. Però Epicur ho va encertar, d'acord amb la doctrina dels neoacadèmics, en establir que més enllà de l'*arjé* (de la multitud d'*arjais*, segons l'opinió comú dels atomistes) sols pot haver-hi "*eventa*", "esdeveniments".

En efecte, Ciceró no parla pas de "circumstàncies" <sup>72</sup>, ni fa seva mai l'expressió lucreciana dels *eventa*. Però sempre Ciceró remet a situacions complexes que no corresponen a una determinada i real substància primera, sinó a la interconnexió d'unes quantes d'aquestes tal com les definiria Aristòtil.

### Els límits epistemològics de l'intel·lecte.

I per això l'epistemologia es carrega de tons morals amb tota normalitat : l'ètica i, a la seva mesura, la retòrica del món clàssic són sempre l'aplicació dels principis a la concreció del moment històric singular, a una circumstància, com diríem nosaltres. I quan se'ls fa retret que impideixen tota vida i raó amb la seva renúncia a la veritat absoluta, Ciceró i els neoacadèmics es limiten a observar que no és culpa seva que les coses siguin així de fet, i que per a la vida pràctica el que és raonablement versemblant és més que suficient per a prendre les més greus decisions personals.

El Pare de la Pàtria romana ve a dir que l'intel·lecte no està fet per a girar en el seu buit espai absolut de la teoria, sinó raonant allò complex, però concret, que és necessari per a la vida real de l'home, i que no cal demanar en la teoria una altra cosa que allò que satisfà la quotidianitat més seriosa. A fi de comptes la virtut no és més que racionalitat, i la virtut no és un art conservable encara que no sigui usat, sinó que radica sols en el seu ús <sup>73</sup>. Com Sòcrates, com Plató, com l'Estoa i el Jardí, Ciceró és un home eminentment preocupat per l'*areté*, la *virtus*, entesa sense reserves com la constància i totalitat de vida pròpia d'un vivent racional. Ja en el discurs introductorí a la República, Ciceró deixa ben clara la seva opció a favor de la vida pràctica davant de la vida teorètica o contemplativa, discussió que oposà Teofraste a Dicearc el segle tercer a.C. i es va

---

<sup>72</sup> Malgrat tot, s'hi acostava molt en exigir la valoració en l'acte mateix de "sentir" i no més tard : Acad., II, 28 (90).

<sup>73</sup> RP., I, 2 (2).

reprement al llarg de l'Hel·lenisme <sup>74</sup>.

Nosaltres, europeus del segle XX, no podem deixar de reconèixer una música que varem retrobar a partir dels felïços vint, encara que ens arribà de bell nou amb vestit de carrer científista en lloc del d'aquells temps antics. Sota el discurs epistemològic de la Nova Acadèmia hi glateix en forma primitiva la problemàtica del neoempirisme i moltes peces del trencaclosques de la verificabilitat o de la falsabilitat. Però Ciceró no s'ha resignat a la clausura en les proposicions; essent un home clàssic, ni es desempallega de l'*arjé* real, ni es resigna al proposicionisme, sinó que malda per posar d'acord el que té dintre, l'experiència del real, amb el que hi ha fora. La Nova Acadèmia ha descobert l'abim, la tenebra, la llunyania que separa l'experiència pensada de la realitat extramental; però no sap ben bé on està fent peu cada vegada; i acaba negant l'innegable i recolzant-se en l'inexistent.

#### Els neoacadèmics des d'avui.

La coherència com a criteri de valor és molt respectable. Però en propietat és incompatible amb l'*arjé*, fins i tot si l'*arjé* sols és somiat. Els sentits són especialitzats, però aleshores la plena iniciativa corresponent a un intel·lecte que Ciceró encara esclavitza sota la realitat extramental. Acusa d'immoralitat a l'intel·lecte quant anhela una teoria tan coherent que s'identifica amb la veritat, però la ment no pot ni ha de pensar si no és amb vincles de necessitat, i la veritat no és aleshores res més que el reconeixement de validesa de proposicions necessàries, però amb necessitat subjectiva, possiblement constructivista en allò que és formal i probabilística en el que té de pragmàtic.

En d'altres paraules, Ciceró encara comparteix en forma de somni una *arjé*, però es sensible i recull els arguments que posaran punt final a les filosofies de l'*arjé* i al mateix llenguatge que permet formular amb sentit la "pregunta per l'*arjé*". A Ciceró i a la Nova Acadèmia els manca tota l'experiència filosòfica acumulada a través del neoplatonisme, l'eriugenisme i el Nominalisme medieval, el Racionalisme, l'Empirisme, la fonamentació crítica, l'Idealisme, les ciències formals i la lingüística post-saussuriana.

#### La via política d'un neoacadèmic llatí.

Molt coherent amb el valor d'iniciació a la veritat que

<sup>74</sup> Referència anterior i, además, RP, I, 5 (9)- 6 (11) i III, 4 (7).



Plató assigna a la vida en l'Acadèmia, Ciceró redueix l'epistemologia a *areté* i la vida política a la formació en la *virtus* que transforma la "multitud" en "poble".

De la Politeia platònica Ciceró oblida la figura del filòsof-rei. Ha dit en la introducció de la República que el filòsof amb prou feina aconsegueix fer-se escoltar per uns pocs. Per contra, el legislador fa brollar deus inexhauribles de virtut entre els ciutadans usant tant el propi exemple com les lleis i els càstigs fixats per la llei. No desprecia certament la tasca del filòsof, ell mateix l'assumeix secundàriament i supletivament. Tota la seva obra filosòfica sistemàtica, la que l'ocupa en l'època del regnat de Juli Cèsar, no és res més que labor política i, certament, d'oposició activa a la dictadura. Però aquest tipus d'acció i la seva exclusivitat no es deu més que a la pressió de les desgraciades circumstàncies que paral·litzen la vida política real.

L'ideal teòric de Ciceró és l'acció animadora de la totalitat ciutadana portada a terme pels *Principes*. Un col·lectiu certament impensable reduït a una sola persona. L'epistemologia de la Nova Acadèmia fa impossible que una persona aïllada pugui erigir-se en un govern ideal <sup>75</sup>.

L'accés humà al "probable versemblant" sols es pot donar en una estimació ponderada del ventall ofert per les escoles filosòfiques. Cada escola aporta la veritat parcial del seu punt de vista, cap no en té l'exclusiva de l'encert, ni el dret raonable d'excloure en abstracte les altres teories parcials. Sols la confrontació sense discussió entre les teories parcials pot permetre a uns homes virtuoses escollir aquella visió teòrica que millor reculli les concretes circumstàncies i assenyali la direcció a seguir, un cop contrastat el pluralisme de l'oferta amb les dades disponibles de la circumstància.

Els *Principes* són aquest col·lectiu d'homes virtuoses que poden ensems ser els portants de les interpretacions parcials de la realitat, i els pacífics descobridors del punt on és la Ciutat dintre del seu cicle evolutiu i aplicar l'idònia sol·lució circumstanciada als problemes que se susciten.

El lloc natural dels *Principes* és el Senat de Roma <sup>76</sup>. Allí cada un d'ells aporta la veritat parcial del seu punt de vista, sense discussió s'hi oïa el més procedent, s'aprova la llei oportuna. Tothom seguirà aquestes lleis decidides en el

<sup>75</sup> Recordi's la forta condemna de tota monarquia - RP, I, 27 (43) -, malgrat que idealment potser seria la millor RP, I, 35 (54); 38 (60); III, 22 (33).

<sup>76</sup> RP, II, 32 (56).

Senat ja que per natura el poble, encara que no la *multitudo*, vol ser conduït pels millors. Tota la Ciutat progressarà pel camí de la "concordia dels ordres" <sup>77</sup> presidida per la virtut, que no és altra cosa que la direcció constant de la vida per la raó.

Un bon teòric no és necessàriament un bon pràctic.

No cal dir que la història no sembla haver donat la raó a Ciceró. La va donar al seu antagonista de sempre. La va donar a Cesar, al tirà, al disbauxat, al perjur i corruptor de Roma, a l'epicuri potser de conveniències, al *Pontifex Maximus* descendent de Venus Genitrix, sempre amenaçat de mort i a la fi assassinat quan va voler ser-ho.

L'error del Pare de la Pàtria va ser confiar a l'ètica la tasca política, i confondre política amb raó. Amb més exactitud l'equivocació del gran Príncep del Senat va ser prendre seriosament una arjé l'existència real de la qual ja sols s'atrevia a proclamar com un somni. Sòcrates i Plató encara podien confiar en l'arjé; Aristòtil, amb molt bon sentit de l'era imperial on li tocà desenvolupar la seva vida, ja era més moderat en aquest punt, i tenia tant clara la limitació de la raó humana que amb la via mitjana aconseguí que estoics i epicuris titllessin la seva ètica de fatora de mediocritats.

Ciceró, de l'ètnia dels volskos i el primer *homo novus* romà després de setanta anys, admirava massa els qui Cèsar sabia corrompre sense escrúpols perquè els coneixia molt bé.

Els grans patricis romans, els senadors republicans la reunió dels quals semblava una assemblea de reis als embaixadors de Iugurta, ja no eren el que havien estat. Ni l'estoic Cató d'Utica, el Jove, baluard de les virtuts ancestrals com el seu rebesavi oncle el Censor, era ben sincer. No ho era gens el jove Brutus, al qui Ciceró va aconseguir empenyer fins a ser capdavanter dels Alliberadors assassins de Cèsar, sense ignorar que, contra el costum i l'honor patrici, es dedicava a l'usura com si fos *publicanus*, pignorant per persona interposta les grans quantitats de diner pels tributs romans que necessitaven les esquilmades províncies. En mans d'aquesta gent, i amb meres exhortacions ètiques a la justícia, Ciceró dipositava el futur de la Roma republicana. La seva pretensió de treballar sobre la realitat circumstancial i no sobre un model teòric <sup>78</sup> no va ser prou forta davant del vertent especulatiu del cònsul filòsof.

Ciceró no coneixia qui l'envoltava en el primer rengle, el

---

<sup>77</sup> RP, II, 42 (69).

<sup>78</sup> RP, II, 39 (65).

seient dels *principes Senatus*, on tant li havia costat arribar.

El Pare de la Pàtria no va sospitar mai que la seva glòria política, l'esclafament de Catilina, havia estat una farsa. Ni tan sols un besllum que havia estat el propi Cesar qui n'havia mogut els fils de tota la tragèdia. Sota la frívola aparença que amagava l'acerada voluntat de sobreviure i de triomfar de l'etern damnat a mort, Ciceró mai no va identificar qui havia disposat de la seva candorosa vanitat per a desempallegar-se de la molesta i exaltada ala esquerra del propi partit "popular". Cesar va aconseguir que l'ingenu cònsol li donés un triomf definitiu, fent-lo tacar-se amb un assassinat polític, evidentment il.legal i innecessari, que va reportar al inexpert magistrat un just exili. De l'exili i de la incautació dels seus béns van haver-lo de salvar interessadament els seus amics conservadors, amb tot un any d'esforços per a organitzar que les ben lligades *Comitia Centuriata* anul.lessin la decisió arrancada al poble pels tribuns "populares", els de Cèsar en definitiva.

#### Els darrers dies del Pare de la Pàtria.

Ja en el crepuscle de la seva vida, Ciceró encara confiava no se sap ben bé amb què. No va saber veure en el jovincell de divuit anys, nebot i hereu de l'assassinat Cesar, el veritable enemic. Un altre cop jugant amb la il.legalitat, el vell *Princeps* va aplanar el camí a Octavi perquè aixequés en nom del Senat les antigues legions de l'oncle contra el cònsol legítim de Roma i les seves legions, sols perquè aquest era Marc Antoni, lloctinent de Cesar i aspirant també a l'herència. Com és fàcil de preveure avui, l'hereu legal i l'autodesignat varen preferir repartir-se momentàniament l'herència dubtosa i carregar plegats contra el vell *Princeps optimatum* i demagog.

Aquesta vegada ni els derrotats *optimates*, ni la relativa *bona fides* d'Octavi, que va proporcionar-li ocasions més que suficients d'escapar, van salvar l'errat i avorrit Ciceró de si mateix. Va ser interceptat, fugint en còmoda i lenta llitera, una nit de lluna plena de desembre en una pineda costera de l'Adriàtic. Després de tot un mes de voltar per les pròpies vil.les amb el cap posat a preu, per fi s'havia decidit a fer el creuer en barca vers les terres de l'altre costat, propietat de T.P. Aticus, l'amic de sempre ( i de tothom); ja no hi va ser a temps i el centurió de Marc Antoni va tallar-li el cap en rodó quan el va treure de darrera les cortines per esbrinar per què s'havia aturat la comitiva.

En realitat el curs del pensament ciceronià s'havia aturat uns bons dos segles abans o, com a mínim, quan Cató el Vell no somniava amb l'arjé, sinó que el veia davant seu i el podia assenyalar amb el dit i aterroritzar Roma amb els llams que caurien si un disbauxat s'atrevia a oblidar l'ordre còsmic.

Ciceró sabia que la Politeia ja no era prou actual, però no es resignava a veure la caiguda de la "tota Roma" a la qual tan li havia costat entrar encara que fos en precari.

### Epistemologia i organigrama polític de Ciceró.

Perllongant una opinió aristotèlica, el noble príncep del Senat romà creu que cap forma de govern de la Ciutat és perfecte, però la mixta és la millor i la més estable <sup>79</sup>. En la mixta hi ha la justa proporció d'autoritat reial, de saviesa aristocràtica i de llibertat popular, i això en fa el règim més durader <sup>80</sup>.

En realitat, i malgrat tot el repàs que fa a la història de Roma per a recollir-ne per tot arreu les engrunes més petites de saviesa política generada durant centenars d'anys d'esforç dels millors, la síntesi mixta de Ciceró queda fortament escorada pel cantó del Senat i l'aristocràcia. Així la veien els *optimates*, la facció dels patricis conservadors.

Les altres magistratures o assemblees romanes queden com a meres mediacions del Senat. N'eren un complement executiu i reial, com ara els dos còsols; o legislatiu popular, com les *Comitia centuriata*, o populista com les *Comitia* convocades pels tribuns i refredades en les seves emotivitats per l'autoritat religiosa dels augurs i pel sacral poder sobre els calendaris del *Pontifex Màximus*; o judicial, com els tribunals, que ben a desgrat d'ells havia calgut recentment que els patricis obrissin a l'ordre equestre.

En la teoria ciceroniana, tan fidel a la somniada natura i a l'*arjé* malgrat el neoacademicisme, el poble veritable, a diferència de la multitud informe <sup>81</sup>, vol naturalment que el governin els *optimi*. I els *optimi* per a Ciceró són els homes realment virtuoses d'ànima astral que poden oferir les màximes garanties de dedicació i d'habilitat política per origen familiar.

L'"home nou" que era el nostre autor, sempre ansiós de ser assimilat als grans patricis, veu aquestes garanties en l'acumulació d'experiència familiar allà on durant generacions i generacions els seus membres han ocupat càrrecs de govern i posseït enormes poders econòmics i humans. El seu somni d'ordre còsmic no l'ajuda pas a reduir neoacadèmicament la fantasmagoria del patriciat.

<sup>79</sup> RP, I, 35 (54).

<sup>80</sup> RP, I, 45 (69); III, 3 (7)

<sup>81</sup> RP, I, 40 (62-63); 42 (65), 44 (68); etc.

Però, com expressarà magistralment un segle més tard Marcial <sup>82</sup> en un epigràma feliç de quatre ratlles, el patrici romà ja ha abdicat de la seva soberania ancestral per a esdevenir botiguer ric i interessat <sup>83</sup>.

Ciceró espera que la natura <sup>84</sup> els farà retrobar el que ja no tenen ni poden tenir, la grandesa i deseiximent dels prínceps en una era de simple supervivència. Però precisament aquesta natura és el que ha desaparegut de forma irrecuperable: la *Civitas Imperiosa* ja no és una unitat de supervivència, sinó d'opulenta explotació del veïnat. I aquesta situació de preponderància no la posa en perill ni la guerra civil que manté la *Civitas* fa setanta anys, esquinçada a la llum de dos sols. Els dos sols són la visió del món dels *optimates* i la dels *populares*, capitalitzades l'una i l'altra per patricis individualistes i interessats <sup>85</sup>.

#### Una lectura més realista dels signes del temps.

Qui s'adonà d'on està el perill vertader de la *Civitas Imperiosa* és Cesar, el gran patrici de la família nobilíssima dels Julis, i, a la fi, cap clarivident i realista dels *populares*. Ell endivina, no Ciceró, que els qui estan portant la *Civitas Imperiosa* a un desert de terres cremades són els patricis, tornats petits botigers individualistes, amb les seves desmesurades fams de riquesa. Els en altre temps rics aliats o les ubèrrimes províncies no poden suportar econòmicament l'àvida acció conjuntada dels procònsols patricis i dels *publicani* èqüestres. En el Senat i en els tribunals de Roma ells fan front comú contra tota reclamació sobre el govern del procònsul o sobre la recapta dels impostos pels *publicani*.

Cèsar sacrifica sense miraments els gals, porta arreu la guerra, la suscita amb les tribus germàniques, assola, saqueja tot el que pot i roba àdhuc en els temples més sagrats. Però torna a Roma precedit d'un riu d'or i acompanyat de legions que són inevitablement fidels a ell, i no a Roma. La multitud emotiva l'aclama; els *optimates* i, en general, el patriciat l'odia; els *equites publicani* esperen o negocien. Però una autoritat forta i superior s'ha instaurat a Roma i demana comptes a tothom per

---

<sup>82</sup> Martial:

<sup>83</sup> RP, II, 9 (16) i 34 (59).

<sup>84</sup> Es el tema del llibre V del De res publica, al menys del que en resta.

<sup>85</sup> Perills a que al·ludeix Ciceró a RP, I, 32 (49) i ja havia esmentat a 26 (42, final).

igual. Roma ha deixat de menjar-se la gallina dels ous d'or.

Pompeu mor amb les armes a la mà contra l'enemic de la República senatorial; Cató el Jove recull la torxa, se sent deshonorat i esclau, i es lleva la vida a Utica quan veu que ni les armes poden restituir l'ordre antic. Ciceró creu que l'acció de Cèsar ha instaurat una odiosa monarquia tirànica, conspira filosòficament, suscita els Alliberadors i sobreviu a Cèsar i als seus botxins. El vell consular és l'amo demagog de la Ciutat durant un mes, trona la primera de les Filípiques. Quan veu que Marc Antoni i l'enemic que li ha suscitat en la persona del jove Octavi pacten per sobre seu, emprèn una fugida tan lenta que virtualment es fa assassinar.

Però Roma ja té el que avui pot apreciar-se com adequat i necessari : un ordre social i polític nou a la mesura de la seva talla. El patricis han convertit el petit enclavament del Tiber dels començaments en la *Civitas Imperiosa*, però han cavat la seva segura tomba en ells quedar-se petits.

## Capítol 2

**La segona obra filosòfica en llatí.**

## Capítol 2

### La segona obra filosòfica en llatí.

#### Feconda Venus Genitrix.

Presentar-se com a descendent de *Venus Genitrix* a la Roma del segle primer a.C. és ja una proclama d'intencions polítiques. Amb la mateixa finalitat que Cèsar, mig segle abans Sul.la feia pública també la seva devoció per Venus.

Invocar Venus en política era declarar inequívocament que el propi programa, renovador o no, era el que la natura imposava necessàriament. La deessa natura en garantia l'aportació d'un acrescud bé comú com a conseqüència d'harmonitzar-se la *polis* i el *cosmos*. La recerca política de Plató, d'Aristòtil, de Ciceró, i de qualsevol antic, és a la vegada la investigació de la *physis* i el seu principi únic, i la del bé comú o política. La Venus dels polítics remet a la deu més pregona de la vida de la totalitat còsmica i ciutadana.

#### Alma Venus, patrona dels antipolítics.

Entre les classes cultes de la Roma del moment, Venus no és mai una deessa personal i menys la frívola protagonista d'aventures eròtiques. És la xifra, en clau mítica, de la força immanent i inexhaurible amb la qual la naturalesa multiplica i renova la totalitat de les coses del cosmos, i les manté unides en la unitat de l'*arjé*.

L'any 52 a.C. Titus Lucreci Carus, el fi i sensible poeta de l'aubada del gran període de les lletres llatines, encara un



xic matusseres <sup>1</sup>, regala als romans a títol pòstum el seu De natura rerum. Es diu, sense massa versemblança, que va ser Cicerò qui donà l'última mà al poema, ja que l'autor havia mort sense fer les darreres esmenes <sup>2</sup>. Certament el gran consular, que també es tenia per excel·lent poeta, l'havia llegit al menys parcialment, l'admirava i escriu al seu germà Quintus agraint-li d'haver-li recomenat "els poemes" de Lucreci <sup>3</sup>.

El poema és certament admirable com a peça literària. I encara ho és més per insòlit. Lucreci converteix en poesia extraordinària un sistemàtic i ben pensat resum de la grandiosa filosofia epicúria. I resulta ser una excepció en el gènere literari de la poesia filosòfica, on ja és molt si l'autor es fa perdonar l'intrusisme en un dels dos camps. Però encara és menys freqüent que el poeta filòsof sigui un adepte d'Epicur. L'escola del Jardí té una certa tendència a menyspreuar les belles lletres en ares de la seva universalitat missionera. No s'ha produït alguna cosa similar, ni sembla haver estat massa apreciada l'obra de Lucreci, que tan s'allunyava de la normalitat, ni a Roma on hi havia un bon nombre d'epicuris, ni a Herculà on hom ha trobat una bona biblioteca d'aquesta confessió contemporània al nostre autor.

Dos trets criden l'atenció tan bon punt s'obre la primera plana del llarg poema lucrecià: la fervent invocació a Venus Nutricia i la dedicatòria a Caius Memmius. Més tard surgeix una nova sorpresa: la condemna sense atenuants de tota vida política.

L'introductorï cant a Venus <sup>4</sup> és celebèrrim. Va ser la font inspiradora de "La Primavera" de Botticelli. Però també és un dels himnes més profundament religiosos del paganisme. No

---

<sup>1</sup> *De natura rerum*, I, 136-139, 831-832. Des d'aquest moment abreuïarem sistemàticament el títol en *NR*. Ciceró també és sensible a les dificultats del llatí, mancat especialment d'una terminologia filosòfica que ja ha assolit un alt nivell de tecnicitat a Grècia.

<sup>2</sup> La font de la notícia és l'afegit de Sant Jeroni (s. IV-V) al *Chronicon* d'Eusebi de Cesarea (m. 340) i, remotament, el testimoni de C. Suetonius Tranquillus (m. vers 160). Del mateix fragment arranca la notícia, tan abusivament explotada per una tradició anti-epicúria, d'haver enfollit el poeta a causa d'un filtre amorós i d'haver-se suïcidat.

<sup>3</sup> Carta del febrer del 54 a.C.: *Ad Quint.* fr. II,9,3.

<sup>4</sup> *NR*. I, 1-49.

gaires versets més endavant <sup>5</sup>, l'autor se sent forçat a desviar l'acusació d'impietat. No devia ser una precaució gens ociosa ja que hom ha considerat sempre el poema com l'escrit ateu per antonomàsia de l'era antiga. ¿ Ho és realment ?

D'altra banda el poema, que comença sota la invocació del patronatge de Venus, ataca sense cap equívoc la vida ciutadana i la política. Aquesta vegada Venus garanteix la condemna de tot programa polític com a suprema aberració de l'home, com a mort en vida, com a existència fantasma i suprema temeritat i "turpitud". Els mateixos epítets que Ciceró aplicava a les escoles dogmàtiques, ara recauen dogmàticament en allò que ni en somnis hauria posat en dubte el cònsol : que la màxima expressió de l'ús de la virtut sigui la vida política. És ben cert que dos sols omplen el cel de Roma, però també que Venus, la divina Natura, el tot vivent i inexhaurible, no pot patronar ensems sistemes filosòfics més dispars, visions del món més antagòniques i maneres de viure més oposades.

Lucreci dedica el seu poema a Caius Memmius. Es tracta d'un destacat polític de la patricia gens dels Memmii, força conegut, adhoc com a protector del poeta Càtul. No sembla que Lucreci trobés en Memmius un gran admirador i, amb tota certesa, no va ser l'aristòcrata un convers a favor de la epicúria via universal de salvació, que tant volia inculcar-li l'entusiasta poeta.

Curiosament Ciceró li escriu, el juny de l'any 51 a.C, una carta amical a Atenes, on resideix exiliat C. Memmius en aquells moments. Entre fórmules de cortès condolència el consular, que passa per Atenes camí del govern de la Cilícia, fa present al prohoms exiliat que li han pregat d'escriure-li perquè sembla que té el projecte d'edificar-se una casa en uns terrenys d'Atenes. En el seu solar li han dit que s'hi troben unes ruïnes que veneren "uns certs individus anomenats epicuris" per haver estat la morada del fundador de les seves doctrines. El Pare de la Pàtria prega al noble patrici vulgui tenir la gentilesa i la humanitat de no enderrocar unes restes que semblen ser tan important per a certs amics.

No cal dir que T. Pomponi Atic, l'epicuri amic des de la primera joventut, conseller, fidel administrador i banquer quan calia, i fins i tot parent per matrimoni, és qui fa escriure Ciceró en favor "d'uns certs epicuris": Ciceró el cita. El poderós C. Memmius potser mai no va llegir Lucreci, però Ciceró coneixia molt bé al poeta i als epicuris, que tenien en Atic l'adepte més celebrat i poderós de la comunitat romana. Ciceró havia residit a Atenes amb Atic, ell mateix havia estat també anomenat "l'atic", i sabia perfectament on estava la que fou casa

---

<sup>5</sup> NR. I, 80-82. No és l'únic lloc.

d'Epicur a la ciutat savia de Grècia. A Ciceró li agradaven aquestes coses: encara jove, essent magistrat a Siracusa, no va parar fins a redescubrir i restaurar l'oblidada tomba d'Aquímedes.

Poeta contra la sobrietat literària de l'escola, personatge desconegut entre figures celebèrrimes, pietós devot de Venus però ateu pels seus contemporanis i pels cristians posteriors, ciutadà recalcitrant en la *Civitas imperiosa*, Lucreci és un bon antagonista del derrotat Ciceró, del triomfant Cèsar. El poeta filòsof incomprès és un bon exponent d'un món finat i arcàic, o un meravellós profeta de l'esdevenidor.

Una herència ben viva : "res pot sortir del no-res".

Lucreci no necessita sonmiar com Ciceró quan proclama la gran veritat heretada de Parmènides. Amb totes les lletres ho diu ben alt tan bon punt comença a exposar les doctrines del gran Epicur, l'única vertadera filosofia. El primer principi és "*nullam rem e nilo gigni divinitus unquam*"<sup>6</sup>. I repeteix "*Ni igitur fieri de nilo posse fatendumst*"<sup>7</sup>. I reitera en forma negativa "*Haud igitur redit ad nilum res ulla*"<sup>8</sup>.

Fins i tot es pot dir que Lucreci afirma més rotundament que el propi Plató que hi ha un únic Bé, un únic Un, un únic Sol que fa brollar totes les coses: *Venus Alma* divina. Assegura molt més clarament que Aristòtil, que el cosmos, conegut sols a través dels individus sensibles, té un únic principi universal, com exigia la noció parmenidana de "ser necessari": "del no-res res en surt".

Tot el sistema d'Epicur exposat per Lucreci neix d'aquest únic principi, quintaessència de Parmènides, problema radical de totes les filosofies de l'arjé i de la "pregunta pel ser". Ni Epicur ni Lucreci han deixat de veure en les aigües més pures del pensament grec. Per culpa seva no es produeix cap davallada en el pensament hel·lenístic. També per ells el viure virtuós consisteix a harmonitzar mitjançant la raó la pròpia vida individual amb la vida del Tot<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> NR. I, 150.

<sup>7</sup> NR. I, 205.

<sup>8</sup> NL. I, 215-216, 248, 262-265.

<sup>9</sup> N'hi ha prou a rellegir el llibre primer del *De finibus* de Ciceró per a adonar-se'n, malgrat tota l'oposició intel·lectual, que no emotiva, de l'autor.

### L'arjé epicuri i la seva dèbil pluralitat.

Però Epicur, el contemporani de Teofraste, i Lucreci, el gran poeta filòsof de la República Romana, representen l'opció oposada a la platònica-aristotèlica. Si es margina als sofistes, els epicuris són la versió posterior i madura dels gran enemics de Plató i Aristòtil. Són els partidaris de la resposta pluralista a la "pregunta pel ser". Cal entendre-ho bé: els pluralistes, mal anomenats "atomistes mecanicistes", no creuen que hi hagi diferents principis, pluralitat d'*arjai*. D'*arjé* sols n'hi ha una: allò que és i és causa de si mateix, com ho deixà establert Parmènides.

Una metàfora pot resultar aclaridora malgrat l'anacronisme: la figura metafòrica de l'atomisme podria ser la de la perdigonada. No deixa de haver-hi un sol tret, una única ferida, una única acció pràctica. I això per molt que en la perdigonada l'efecte, mortal o vital, sigui aconseguit mitjançant una multitud de petites esferes homogènies volant rapidíssimes com en una tancada formació.

El que Parmènides volia definir amb el seu "ser únic ben rodó" s'acompleix estrictament en cada àtom. El que el Plató esotèric volia explicar amb els seus positius "un i altre", "ser i no-ser", "ser i més o menys", entaforats dintre del mateix "ser", els atomistes ho expliquen amb la seva dualitat d'"àtoms i buit", una oposició fora del ser però dintre de la pluralitat del ser, lògicament únic, dels àtoms autosuficients.

Hi ha un avantatge intel·lectual per part d'aquests: que el segon terme de la díada formalment no "és", no comporta cap entitat positiva, sinó la pura absència d'àtoms. Per tant, de cap manera no pot semblar contradictori amb el "ser" de Parmènides xifrat en els àtoms.

A més en l'atomisme hi ha el clar encert que el moviment és necessari de manera absoluta, i està implicat ja en la dualitat de àtoms i buit: els àtoms han de "caure" si el no-res, el buit, és l'únic suport que tenen. No passa en l'atomisme com en el platonisme o l'aristotelisme, on l'explicació de la pluralitat i el moviment és un problema de difícil solució des de l'hermenèutica que donen de la definició del ser parmenidià. Paradoxalment, en aquests sistemes hom acaba donant a la pluralitat i al moviment per implícits i immanents al ser. Però això és precisament el que calia mostrar com podia comprendre-ho l'intel·lecte, i no postular-ho fet i fet gratuïtament.

Sembla clar que, per la seva part, l'atomisme postula una pluralitat en l'*arjé*. Però potser caldrà convenir que aquesta és la creu de tot llenguatge que permeti la pregunta per una *arjé*: acabar per introduir la pluralitat dintre de l'*arjé* d'una manera

més o menys clara. Potser l'existència d'una tal paradoxa, tan propera al nucli lingüístic, sigui una de les raons per les quals ara ja no és possible que aquests llenguatges segueixin en ús amb aquella tranquil·la confiança dels vells temps.

Que els llenguatges que postulen una única *arjé* acaben reclamant una pluralitat contradictòria immanent a l'*arjé*, és ben clar en Plató, amb els seu "Un i altre" i equivalents. Ho és en Aristòtil, amb el seu "acte i potència" en el ser, després retrobats en les substàncies primeres. Ho és en el neoplatonisme amb la tríada, molt més fina, de "*ousía, dynamis i energeia*" en el mateix Un, fins i tot abans del "ser", a la qual tant deu la Trinitat cristiana. Ciceró, que al·ludeix al Plató esotèric amb la duplicació del seu sol exotèric, defuig fer més aclariments sobre aquest punt; el deixa en un somni general sobre els orígens de l'ànima, que com a tal somni queda a l'abast de l'home de sentits, intel·lecte i vida limitadíssims, encara que s'ajudi del pensament no sols col·lectiu, sinó acumulat en el curs dels segles.

#### L'*arjé* com a col·lectivitat de sers parmenidians.

Epicur i Lucreci no són com Ciceró; no dissimulen gens ni mica l'acceptació del principi únic, real i racional de Parmènides. Amb la mateixa inalterable racionalitat pensen que l'oposat al ser es el no-ser y que el no-ser no es pot donar en el ser : és el no res, el "buit" exterior al ser de l'àtom, sense atenuants possibles. I postulen la pluralitat. La pluralitat en l'estrictíssim i restrictiu ús dels conceptes tècnico-reals dels hel·lenistes, té molta menys carga ontològica i conceptual que el no-ser, l'altre, o la "*dynamis*", sigui aristotèlica o plotiniana.

D'una banda, emana del mateix concepte de ser-un parmenidià: aquest no diu absolutament res sobre qualsevol altra ser-unitat, no l'exclou ni la inclou. Es pot entendre que la unitat del ser es refereix a la indivisió intrínseca.

D'una altra, més aviat no exclou que el que és dóna en un cas, pot repetir-se en infinits casos, si hi ha algun motiu per a pensar en l'existència de una tal infinitat de casos. I el motiu hi és : en el món perceptible hi ha pluralitat i moviment.

I, allò que resulta lògic és que la multiplicitat surgeixi de la real multiplicitat i no d'una unitat infrangible, que per tesi ha de ser sense fantasmagòriques pluralitats immanents. A Parmènides se li va oblidar fer una distinció entre la unitat del ser en ell mateix i la unitat del ser. El ser necessari de Parmènides ha de ser un, però no cal que sigui únic.

És el que, a la seva manera, va aportar l'esforç especulatiu de Spinoza i Leibniz, disset segles més tard i després de les

tombarelles mentals dels intermedis. Aristòtil i l'Escolàstica els en van facilitar radicalment el camí: una cosa és el concepte de substància, ben determinat per Spinoza; una altra de molt diferent la pluralitat de "mònades". Lucreci tornava a estar de moda al segle XVII holandés.

La pluralitat, d'altra part, no és ser. Es un mer esdeveniment, una relació entre sers autosuficients. "Esdeveniment" és un concepte tècnic fonamental de l'epicurisme <sup>10</sup>. En el ser real, únic i necessari d' Aristòtil, concebut com a "*zoón eudaimón*" ("vivent harmònic") i sense buits, qualsevol futesa ha de ser un nou "acte", excrescència de ser d'ordre accidental o substantiu. Molt a l'inrevés del que passa en el sistema d'Aristòtil, en l'epicurisme el ser és solidíssim, com volia Parmènides. Però la multiplicitat d'unitats de ser fa possible una multitud d'"esdeveniments" que no són ser, sinó relació entre sers que no implica una mutació del ser, impossible si cal prendre seriosament la definició de ser <sup>11</sup>.

#### I de la pluralitat flueix suaument la Vida.

En canvi és fàcil d'explicar el problema del moviment a partir de la multiplicitat epicúria del ser parmenidià <sup>12</sup>. I cal tenir ben present que pels grecs el moviment era sinònim de "vida" i no del pobre i desvalorat moviment local, un simple mode secundari de la vida. Així ens ho fa entendre la noció clau de "*zoón eudaimón*" del mateix Aristòtil, després de la física platònica del Tímeu. I ho confirma l'emanació plotínica i fins i tot l'equivalència que, explícitament i detalla, dona Proclós en els Elements de Teologia entre moviment i àmbit de la vida, dintre de la terna d'àmbits que sorgeixen de l'Un: del ser, del coneixement i de la vida.

En efecte, abans s'ha dit que, si hi ha infinitud d'àtoms i buit, ha d'haver-hi necessàriament moviment <sup>13</sup>. No sabem que en deia exactament Epicur; tampoc no ho defineix massa clar Lucreci, però fa els passos principals de la tesi de la necessitat del moviment a partir de la pluralitat infinita d'àtoms i del buit.

Lucreci presenta els àtoms com a sers simplíssims, con-

---

<sup>10</sup> NR. I, 450-482.

<sup>11</sup> NR. I, 430-440, 548-564.

<sup>12</sup> La síntesi dels versos anteriors en NR. II, 138-141.

<sup>13</sup> NR. I, 334-345.

cordants amb l'estrictíssima definició de ser de Parmènides <sup>14</sup>. Són indivisibles, ja que tenir parts està exclòs per la noció de ser. Però un antic no podia de cap manera concebre una entitat "espiritual" <sup>15</sup>.

El concepte d'"esperit" és molt modern; el veurem definir-se nítidament a finals de l'Edat Mitjana. El *pneuma* grec o el *spiritus* del llatí clàssic mai no varen passar de metàfora per a assenyalar una extremada subtilitat entitativa, que era simbolitzada per l'aire, l'alè i, en el millor dels casos, pel més invisible dels elements del món sensible, l'únic món existent, l'aire elemental no físic. El *noûs*, el *noesis noéseos*, les hipòstasis neoplatòniques, ja estan gràvids del modern "esperit", però encara no ha sorgit a la llum. Lucreci, que no té cap inconvenient a admetre que cossos amb qualitats sorgeixen de l'unió d'àtoms sense qualitats, no n'hauria tingut tampoc perquè el món material sorgís de la vinculació d'àtoms espirituals. D'alguna manera ho admet Spinoza, que sí que coneix i accepta la noció d'esperit, amb els seus *corpora simplicissima*.

Simplement, a un antic, no se li podia ocórrer la idea d'àtoms que fossin "mònades" espirituals, com va admetre-les Leibniz. I perquè no se li podia acudir, va sorgir l'epicurisme i no un sistema spinocia-leibnizià.

Epicur i Lucreci defineixen doncs els àtoms com a cossos sense extensió <sup>16</sup>. En afirmar això ambdós autors apelen a una primària versió del principi d'economia que els és molt pròpia. El concepte de *minima*, els mínims, és un altre concepte fonamental de l'epicurisme <sup>17</sup>: cal sempre admetre el mínim necessari per allò que cal explicar, sense perdre's en monumentalitats conceptuals <sup>18</sup>, impròpies de la talla humana i que en opinió dels epicuris porten a les aterridores monumentalitats teològiques del platonisme i de l'aristotelisme.

Per explicar el moviment i la vida és suficient un ser-

---

<sup>14</sup> NR. I, 609-614 i seg.

<sup>15</sup> NR. 430-436.

<sup>16</sup> NR. I, 599-634.

<sup>17</sup> Multitud de cites possibles, normalment coincidents amb punts capdals de l'epicurisme; entre elles NR. I, 610, 626-627, 748; II, 119, 243-244, etc.

<sup>18</sup> NR. I, 402 i, especialment, IV, 461 i seg., 816-817, i VI, 67.

cos, sense qualitats <sup>19</sup> i sense extensió, si aquesta es defineix estrictament com tenir "parts fora de les parts". Si és un cos mínim, el ser simplicíssim parmenidià, tan bon punt descansa sobre el buit, caurà inevitablement. Imperceptible si el ser fos únic en el buit, habent-hi pluralitat d'àtoms aquesta mateixa caiguda serà moviment, canvi de distàncies entre àtoms corporis. I serà moviment sense una predeterminada direcció : no hi ha cap centre del cosmos o cap possibilitat de lloc natural on hi ha infinitud d'àtoms en un buit que és infinit per definició <sup>20</sup>.

Haurà sorgit necessàriament una "vida" elementalíssima a partir d'uns cossos elementals i del buit. No hi haurà, però, un *Iogos* <sup>21</sup> ordenador finalístic, un *demiurgos* o un déu. Els tres són postulats ontològicament dispendiosíssims i, a més a més, contradictoris. Caldria que fossin a la vegada determinats i infinits <sup>22</sup>. Qui demana sers determinats implica limitació; qui els vol capaços de guiar infinits àtoms i organitzar-los demana infinitud. Lògicament l'epicurisme substitueix els tres per la noció merament negativa d'"infinitud" <sup>23</sup>, que resulta ser un bon "mínim" conceptual si sols assenyala carència de límit, i amb tota evidència "infinit" no té en sí mateix cap realitat ontològica.

Però el que existeix és un cosmos i un home virtuós.

Ara sí que ja comença a fer-se evident el tarannà del sistema filosòfic epicuri-lucrecià. La de Lucreci, amb els seus esdeveniments i els seus *mínima*, és una filosofia de la limitació humana, com la de la Nova Acadèmia de Ciceró. Si és dogmàtica, ho és negativament. Sap de les altes muralles <sup>24</sup> que circumden la

<sup>19</sup> NR. II, 842-846 com a síntesi d'un bon centenar de versets precedents i d'un altre centenar de posteriors.

<sup>20</sup> NR. I, 984-1093; II, 89-94.

<sup>21</sup> NR. I, 165-183; V, 151-180, 1183-1194; VI, 56-67.

<sup>22</sup> NR. I, 1093-1104.

<sup>23</sup> NR. V, 419-431.

<sup>24</sup> NR. I, 73; II, 1044-1047, 1144-1145; III, 14-17; "moenia mundi" és una expressió força reiterada. Directament al·ludeix al que pot ser o no pot ser en el món que coneixem : és una concreció, en un cert grau positiva, de la metafísica de la limitació lucreciana al "nostre" món. Però torna a recuperar la dimensió omnicompreensiva que imposa tota veritable *arjé*, quant Lucreci és incapaç de concebre la infinitud del "tot"



natura i els fonaments profundament ensorrats sobre els quals es basteix. Però és ben poc el que sap, les muralles, l'escorça, els límits; i molt el que sap que no pot ser. Però, cal subratllar-ho ben fort, entre el que sap que no pot ser cal comptar-hi el no saber res de res <sup>25</sup>, i que els sentits conegin la naturalesa de les coses <sup>26</sup>.

Com la de Ciceró, la de Lucreci és una filosofia de la demarcació, que construeix models "falsables" de la realitat, per expressar-ho amb termes d'ara. Però encara no ho sap explicar i usar ben bé, malgrat sentir-ne tota la modèstia i els inconvenients.

Ciceró usa les filosofies irreductibles com a models, i per això les creu compatibles. Lucreci s'adona que sols un model pot ser vertader i útil per a cada cosa, i creu que la vida de l'home singular és l'única cosa que val la pena. Per això, més fidel que Ciceró a l'esperit de les filosofies de l'arjé, construeix efectivament un mer model unitari que s'assembla molt al vell "cosmos", i sap què és el que fa. Però encara n'accentua la unicitat a la llum de l'exclusiva omnicomprensió que els és pròpia a aquestes filosofies.

I així, amb una *epojé* genialment brutal de tot el que s'ha dit abans d'ell, Lucreci fa una descripció demarcadora de la vida de l'individu en el cosmos modelitzat. La descripció li resultarà negativa, però la proclamarà amb l'entusiasme del qui ha trobat una via universal de salvació <sup>27</sup>. Es tracta d'una bona nova que no pot dissimular fins a quin punt és amarga <sup>28</sup>. Però, si és racional <sup>29</sup>, també cal que sigui el tradicional camí de la virtut, l'únic realment ètic per l'home acomplert segons el cànon més antic de la digna austeritat <sup>30</sup> dels primers romans.

Si T. Pomponius Aticus era tal com es va fer pintar en la biografia de Cornelius Nepos, es comprèn que l'epicuri, apolític

---

d'altra manera que per reiteració infinita adhuc de nosaltres mateixos, persones singulars, en infinites reiteracions del "nostre" món : NR. II,1048-1066.

<sup>25</sup> NR. IV, 469-477.

<sup>26</sup> NR. IV, 384-387.

<sup>27</sup> NR. III, 1-30; V, 1-63; VI, 9-42.

<sup>28</sup> NR. IV, 1-25.

<sup>29</sup> NR. III, 1053-1075.

<sup>30</sup> NR. V, 1203, 1430-1435.

i riquíssim publicà Atic, i el neoacadèmic, politicíssim i conservador Ciceró, fossin tan amics. El paradigma ideal dels vells herois republicans de Roma els unia fortament per sota de les discrepàncies en la filosofia i en la conducta pública. Les seves cosmovisions, i fins i tot teories, oposades donaven a la pràctica el mateix tipus d'home, limitat però austerament virtuós.

Encara hi havia més de comú entre Ciceró i Atic. El sentit de la limitació era absent de la teoria dels estoics; l'austeritat mancava en el vol teòric i en l'acomodatiu terme mig ètic dels peripatètics. I l'aparent animositat de Ciceró per l'epicureisme no res més que el reflex de llargues i quotidianes discussions filosòfiques amb l'amic de sempre, l'austeríssim epicuri Atic: no en va Ciceró fa testimoniar a un epicuri que en ell troben un oient atén i benèvol malgrat el més ferm rebuig doctrinal<sup>31</sup>. Els detentadors de dues teories extremes en el ventall filosòfic de Roma tenien idèntics adversaris en el centre, idèntic model en el patriciat que va fer gran la Urbs, idèntica fe en l'única *arjé* parmenidià, idèntica repulsió pels que creien saber massa a partir d'un tal principi, en el fons un similar desig de tocar de peus a terra en tot moment, encara que la terra no semblava ser la mateixa per l'un i per l'altre.

#### Infinita i libèrrima *Venus Alma*.

La més inexorable necessitat<sup>32</sup> mou els àtoms infinits en l'espai il·limitat : heus aquí *Venus Alma*<sup>33</sup> que entra en acció per a expandir l'engruna de vida amb tota la grandiositat d'allò que és infinit. *Venus Alma* potser no és l'*arjé*, ensems única i plural en el buit. Però és la vida infinita que en neix de l'*arjé*, una deu inexhaurible de moviment vital etern i necessari. L'*arjé* sempre ha de ser unitat necessària per a fonamentar realment tot el que existeix i el segon moment de l'*arjé* ja és la vida, el moviment necessari, però encara desordenat.

<sup>31</sup> Lucius Manlius Torquatus, al *De finibus*, I,13, on Ciceró també fa menció de quotidianes converses amb Aticus sobre la doctrina dels mestres epicuris Fedre i Zenó que havien escoltat plegats a Roma i Atenes respectivament.

<sup>32</sup> NR. I, 1077-1080; II, 89-94.

<sup>33</sup> NR. II, 598-680 i V, 64-75. *Venus Alma* és una noció fluctuant o polisèmica : pot ser l'*arjé* però també cotraposar-se als àtoms com estricta *arjé*; pot ser el "nostre mon", viu i mortal, i pot ser la "Vida eterna dels móns" en nombre infinit, necessàriament generada pels àtoms i el buit.

No ens enganyem: en Lucreci qui diu vida no diu ordre necessari des del primer origen, ni tan sols necessitat en cada moment de l'única vida, com entre els neoacadèmics, els estoics, els peripatètics, els neopitagòrics i les altres ofertes teòriques. Per a un epicuri la creença d'aquest ordre en l'arjé i en una universal necessitat és una despesa ontològica excessiva i un error flagrant.

Tant com Ciceró vol que els ciutadans siguin lliures políticament i mentalment, els epicuris constaten que ho són cada un d'ells, però també els déus i la mateixa Natura ubèrrima<sup>34</sup>. La pluralitat immanent de l'arjé i el seu efecte primer, el moviment de cada àtom, són necessaris; tot allò que és determinat i limitat és fruit de l'atzar i lliure si a més a més és capaç de moure's per si mateix.

Res no imposa que, en un moment qualsevol i en una direcció imprevisible, l'àtom es desviï un mínim de la recta de caiguda<sup>35</sup>. Aquesta declinació mínima rep el nom grec de *clinàmen*. La caiguda de cada àtom és necessària, però el *clinàmen* és perfectament indeterminat.

No calia pas postular el *clinàmen* si l'epicurisme fos un sistema mecanicista, tal com el volien Gassendi i els "llibertins" en el segle XVII, i ha quedat enquistat en una certa historiografia menor. En un context mecanicista és ociós i resulta alògic i percebut com a tal pels seus creadors. Infinites àtoms caient en qualsevol direcció des de qualsevol punt d'un espai sense límits ni centre de cap mena, sempre acabarien xocant, entrelaçant-se, generant cossos complexos, renovant el nombre d'àtoms necessaris per al cos, engendrant-ne de nous amb els àtoms dels anteriors i, tot això, sense límits temporals, eternament.

Però els epicuris no són mecanicistes, sinó continuadors d'una certa física, la dels *physicoi*, en una unitat sapiencial més àmplia, la de les filosofies de l'arjé. En això la física dels epicuris és paradigmàtica. No els interessa la pròpia física i els fenòmens que estudia, sinó que l'elaboren en contra de la física d'implícacions teològiques, la dels platònics i dels peripatètics, com una demostració fàctica que la seva desmesura no té inevitable recolzament intel·lectual: ells brinden una física alternativa tan racional com la que més.

Com a província d'una filosofia omnicomprensiva, el postu-

---

<sup>34</sup> NR. II, 1090-1092.

<sup>35</sup> NR. II, 216-250.

lat del *clinamen*, sempre mínim <sup>36</sup>, els sembla racionalment inevitable per a deslliurar a la *physis* i el *noûs* humà individual dels vincles de necessitat amb què l'esclavitza la lògica i el seu producte racional, el mecanicisme <sup>37</sup>. Si no existís el "*clinamen*", argumenten, quedarien inexplicables el fet de l'error en el pensament <sup>38</sup>, i l'espontaneïtat lliure de la qual tenim una experiència palesa en moure'ns en contra dels dictats de la raó <sup>39</sup>.

En efecte, sense *clinamen* caldria acceptar lògicament, contra l'evidència dels fets, la tesi estoica que el savi mai no s'equivoca, caldria acceptar dels mateixos estoics que el savi és impecable i sempre obra segons virtut. L'epicuri aposta per la llibertat individual de l'home, dels déus, de la mateixa Venus Nutricia, curulla d'esplèndida llibertat <sup>40</sup>, mal que per a l'home el privilegi d'errar i pecar resulti ben dubtós. Ciceró havia fet la mateixa aposta, però sols en l'ordre del migrat pensament humà deixant la natura esclava dels déus en postular un necessari ordre còsmic com a garantia de l'ordre en la Ciutat i del recte pensar dels prínceps governants.

#### Venus Anàrquica genera un ordre etern i un etern retorn.

Venus és el segon moment de l'*arjé* pel nostre poeta del segle primer a.C. I Venus *Arjé* és en si mateixa anàrquica en un doble sentit : ni té al seu torn una *arjé* fonamentadora, ni té uns principis lògics que determinin la seva acció divinament infinita.

Però el mantenir-se en aquesta formulació pecaria contra tota evidència : les espècies que Venus produeix i manté són molt poques, reproduint una vegada darrera l'altra els seus individus. Venus ha de ser principi del que hi ha. Pot ser libèrrima per la manca d'un ordre predeterminat conceptualment, per l'absència de restriccions lògiques. Però no ho pot ser fàcticament en la multiplicitat física de les espècies d'àtoms.

Si hi ha sols un nombre petit d'espècies diferents d'àtoms, hi haura de fet un limitat nombre de possibilitats de combinació atòmica estable. Sols un petit nombre d'espècies

---

<sup>36</sup> NR. II, 243-245.

<sup>37</sup> NR. II, 251-265.

<sup>38</sup> NR. IV, 462-468; 802-817.

<sup>39</sup> NR. II, 257-262.

<sup>40</sup> NR. II, 1090-1092.

apareixerà en el món sensible <sup>41</sup>, i hi haurà la impressió d'ordre i l'aparença d'un *Togós* còsmic a partir de l'atzar més anàrquic, de la llibertat més absoluta de Venus. Certament hi haurà l'ordre ben retallat <sup>42</sup> que imposa un únic principi <sup>43</sup> en la combinatòria d'àtoms per a constituir tot allò que té parts.

Que hi hagi molt poques espècies diferents d'àtoms és ben natural i comprensible: la combinatòria entre tres parts és molt limitada, amb quatre ja és més ampla <sup>44</sup>. Però cada cop cal augmentar el tamany amb l'afeïgit d'una nova part. I els àtoms han de restar invisibles i simples.

Però l'estranyesa no neix de la limitació de parts i de la conseqüent restricció d'espècies, sino de la presència de parts, poques o moltes, en un cos simple que no en pot tenir, i que abans se li han negat efectivament.

Lucreci troba la clau del problema en definició de part. Hi ha la part que genera dimensió i divisibilitat; aquestes parts són les que han estat negades a un cos indivisible per hipòtesi. Però pot haver-hi parts que no siguin constitutives d'un tot, d'un tot que, certament, aleshores ja no resultaria extens i divisible per raó de la seva constitució complexa <sup>45</sup>. Si no són constitutives, pot tractar-se de parts merament estructurals - diríem avui -; la realitat del tot no en depèn, però en el tot simple hi ha un mínim d'oposició que, sense generar divisibilitat o composició, permet la distinció. No és pas inherent a la noció de part el ser constitutiva o diferenciar-se per la separabilitat d'una respecte de l'altra; el ser necessari de l'àtom etern, incorruptible per infrangibilitat, no admet aquestes parts; però és ben compatible amb una part oposada a una altra dintre la unitat del ser un. I aquestes parts són suficients per suscitar diferències de forma entre els àtoms.

Hi haurà doncs àtoms llisos i arrodonits que, en l'atzar del xoc, poden quedar retinguts sense estar vertaderament enganxats, i representaran un factor d'instabilitat en la unitat complexa on queden inclosos. D'altres s'enganxaran fortament, les seves parts ganxudes enllaçades amb força: originaran els materials més resistens, els durs metalls i les més sòlides roques. D'altres àtoms es disposaran de tal manera que en la combinació

---

<sup>41</sup> NR. II, 500-521.

<sup>42</sup> NR. I, 1021-1034.

<sup>43</sup> NR. II, 710; 718-719.

<sup>44</sup> NR. II, 477-480.

<sup>45</sup> NR. I, 599-634.

gran part de l'espai queda buit : d'aquests naixerant els elements més eteris, l'aire i el foc. Atoms especialment desestabilitzadors entraran en les grans combinacions sensibles que anomenem "vivents" <sup>46</sup>; uns àtoms així, que assegurin l'automotricitat del vivent superior, s'escapen amb facilitat en l'últim alè. Encara més fins, més rodons, més diminuts, més inestables, certs àtoms són una "quarta essència" constitutiva del "noûs", la capacitat de vida intel·lectual de l'home <sup>47</sup>.

Epicur contra els seus grans predecessors, el nostre poeta contra la tendència contemporànea testimoniejada per Ciceró, no veuen en els astres la forma perfecta de vida, sinó la rutina i l'aburrida incommobilitat del roc més groller <sup>48</sup>. Si la "quintaessència" sublim era constitutiva dels astres aristòtelics, ara la sublimitat queda reclosa en els homes i els déus, constituïts en diferent proporció per la "quarta essència" noètica. Els cels pels epicuris es troben a l'interior de l'home, no en les regions estelars. Heus aquí un tret importància del qual no pot pas ser exigurada : no sols els cels estan a la terra, sinó a l'interior de l'individu humà i en els déus.

De resultes d'aquest suavíssim naixement del gir copernicà que esclatarà en Kant com un sol de migdia, els epicuris del segle primer són un bon testimoni de cap on està girant el món clàssic en l'Hel·lenisme, quines noves vivències ha desenvolupat la *Civitas Imperiosa*, continuadora de l'imperi d'Alexandre Magne, en un home que ja no viu reclòs en l'exigüitat d'una *polis*, sinó que té el cosmos com a casa comuna de déus i homes.

#### El petit gran déu es mort.

Es diu que Copèrnic va destapar el món amb la seva astronomia i deixà l'home renaixentiste acarat amb sorpresa als espais infinits. Ja feia molts de segles que l'home sentia el fred sideral; el Renaixement sols va ser un fantasiós redescobriment, ben aviat adormit en la vulgaritat de l'esquifit ordre monetari.

Epicur ja havia confrontat *polis* i infinit. I va estendre l'acta de defunció de la *polis*. En Lucreci l'extremiment davant la infinitud assoleix tons sacrats. *Alma Venus* és infinita en tot. Ciceró parlava de profunditat, de tenebres i de misteri amb un cert to reverencial, però es queda curt i prosaic; el consolar sols és capaç de sentir la foscor i el misteri d'un cosmos raonable que amaga els límits sols a la petitesa humana. El poeta està

---

<sup>46</sup> NR. III, 425-473.

<sup>47</sup> NR. III, 177-287.

<sup>48</sup> NR. V, 110-131.

amarat de la infinitud lluminosa i viva de Venus <sup>49</sup>, del doll infinit d'àtoms eterns <sup>50</sup>, del buit sense terme <sup>51</sup>, del moviment constant <sup>52</sup>, de la infinitud de vegades que cada circumstància, cada esdeveniment, cada persona, cada món com el nostre es pot repetir i entrecreuar amb el que vivim <sup>53</sup>.

Com tot hel·lenista, Lucreci sap que l'home és de la nissaga dels déus. Però sap també que déus i homes son molt petits en el si de Venus. I mentre Ciceró es reclou en una Civitas que ja no és humana, Lucreci entona un cant a la vida infinita de Venus. No és la mort pròpia la que preocupa Lucreci. La té perfectament assimilada i acceptada, i certament la mort absoluta sense cap mena de supervivència en el més enllà <sup>54</sup>.

La cascada sempre fluent dels àtoms genera unes agrupacions, les fa créixer i les manté cert temps; més tard ja és incapaç de reposar les pèrdues i de subjectar els vincles entre uns àtoms que sols aparentment són sempre els mateixos dintre del flux atòmic <sup>55</sup>. I el complex edifici de qualsevol individu compost es desmorona, arrossegat inexorablement pel moviment vital de l'infinit viu. Es la llei inviolable de la natura, que el savi epicuri accepta amb la mateixa serenor amb que avui acceptem la llei de la gravetat, sense pena ni alegria ni emoció de cap altre tipus, amb tota naturalitat.

Tot passa; sols la col·lectiva *arjé* i la divina vida de Venus són eterns <sup>56</sup>. El món, els déus, els homes i les coses són com les petites guspies lluentes amb què un raig de sol engalana la deu d'aigües que cau del cingle. Sols la brevetat de la nostra vida i la imperceptibilitat dels àtoms ens pot fer veure tot el que hi ha en el món sensible com a durader i amb aspiracions

---

<sup>49</sup> NR. II, 1090-1093.

<sup>50</sup> NR. II, 522-568.

<sup>51</sup> NR. I, 951-1051; II, 1048-1051.

<sup>52</sup> NR. II, 294-307.

<sup>53</sup> NR. II, 1051-1089.

<sup>54</sup> NR. III, 417-424; 670-712; 830-869; 963-977; I, 102-  
126.

<sup>55</sup> NR. I, 1035-1051; II, 62-94.

<sup>56</sup> NR. III, 14-30.

d'eternitat <sup>57</sup>.

Els epicuris, amb tot, no s'enganyen pas: molt pocs fora de la comunitat epicúria poden i saben veure-ho d'aquesta manera tan serena. El més corrent és el terror davant la mort. Un terror, assegura Lucreci, que fins i tot porta a alguns a llevar-se ells mateixos la vida per temor a la mort <sup>58</sup>.

¿ Com és possible una aberració tan antinatural ? Tres són les idees que motiven una tan equivocada reacció davant la mort : la d'un ordre còmic finalista, la d'una vida del més enllà, i la d'uns déus venjadors. I per als epicuris cap d'aquestes fonts d'angoixa davant la mort té un origen natural, sinó històric. És l'home mateix qui en crear les ciutats <sup>59</sup> ha introduït històricament unes creences que el foragiten de la vida : ¿ com pot haver-se produït un error tan monstruós ? ¿ com cal concebre el coneixement humà per tal de poder explicar-se satisfactoriament l'existència de pensaments que produeixen tals funestes conseqüències.

En contestar aquestes qüestions l'epicureisme destaca el motor finalístic de totes les seves reflexions des de l'origen lògic del sistema, que és una peculiar noció d'arjé com en totes les filosofies clàssiques gregues. És el motiu del sistema el que justifica l'engany d'una certa historiografia davant de l'epicureisme. Ja no brilla en aquest una rara confiança i lluminositat serena, com en Plató, ni un afany enciclopèdic de saber etern, com en Aristòtil, tal com alguns els han interpretat. En l'home epicuri, en els escrits lucrecians del segle primer a.C., pot haver-hi una extraordinària lucidesa lògica, una indubtable grandesa. Però no hi ha una mirada ingènua vers el món, sinó un punt amarg, un toc dolorós, un cert regust de fixació antropocèntrica. L'home hel·lenista ha perdut el candor, la plenitud del joc d'infant, s'ha reclòs en ell mateix tot i haver portat la mirada fins a l'infinit i habitar-lo com un déu, com mai no ho havia fet un grec auri.

#### Ordre, món i déus.

Lucreci creu que el cosmos existeix; hi ha un cert ordre innegable en tot allò que veiem, no ens sorprèn cada dia la

---

<sup>57</sup> NR. II, 308-332.

<sup>58</sup> NR. III, 31-93, especialment 79-82.

<sup>59</sup> NR. V, 1105-1135.



natura generant inaudites formes noves <sup>60</sup>. Ciceró sols s'atreveia a postular l'ordre; Lucreci el veu : no parlen pas del mateix ordre. El de Lucreci és un ordre molt més elemental, molt més el que es palesa en les formes de les coses naturals; Ciceró cerca l'ordre social, el que cal que hi hagi en el que l'home fa. Aparentment Lucreci té ulls d'infant grec davant la natura sensible; Ciceró ja comença a enfonsar-se en l'ordre d'un deure de l'home que ja no és ben bé natural, un moment del tot de la natura.

Però això són falses aparences. Lucreci no en té gran cosa, de natural; potser és més complex que el mateix Ciceró en aquest punt. El poeta no té una visió idíl·lica del món, no té una concepció positiva de l'ordre. L'ordre no és res més que la incapacitat d'unes poques espècies diferents d'àtoms d'agrupar-se altrament de com ho fan. L'ordre de la natura és limitació constatada, i limitació palpable, que no arranca d'un *logos* còsmic ordenador, racionalitzador, sinó de l'atzar en condicions que, de fet, són determinades <sup>61</sup>.

L'ordre lucrecià que neix de l'atzar, exclou per definició tan la monstruositat com la finalitat <sup>62</sup>. Res ha estat generat per a alguna cosa. Lucreci està d'acord amb Ciceró en un punt : la raó humana és incapaç de descobrir la finalitat de les coses, la natural relació entre les coses. Ciceró apostarà per l'existència del que no és racionalment evident i per la possibilitat de trobar la probable verssemblança del deure mitjançant la raó. Lucreci proclama la inexistència de l'ordre finalístic i concebeix tan negativament l'ordre que neix de l'atzar, que sols la immanent reacció individual de plenitud vital o de dolor poden assenyalar què és bo, què cal fer <sup>63</sup>; la raó no hi pot dir res, ni a l'individu ni a l'especie.

El món no ha estat generat per a l'home; l'home pot perjudicar-se, però mai per mai no pot contorbar l'ordre inexistent del cosmos. I el món que l'home coneix es dissoldrà un dia en els

---

<sup>60</sup> NR. I, 149-206; 884-598; II, 167-183, 1105-1119.

<sup>61</sup> NR. I, 1021-137 = V, 416-430; II, 700-701. I un atzar certament reivindicat com a base de la llibertat, que per a un epicuri és un fet indubtable : II, 251-262.

<sup>62</sup> NR. II, 174-182; V, 82-90; 195-199; ni tan sols les capacitats humanes han estat generades finalísticament: l'atzar les va atorgar, l'home les ha emprat : IV, 830-857; V, 1028-1090.

<sup>63</sup> NR. II, 16-61; 963-968.

seus elements <sup>64</sup>, no per raó d'estar destinat a aquest final, sinó perquè la seva solidesa sols és aparent, un cluc d'ulls en l'etern moviment infinit de la vida. Com tot el que el corrent infinit d'àtoms genera, el món és efímer, res sòlit no pot oferir: ni possessió, ni poder, ni glòria. El que Ciceró demanava als *Principes* és d'un sentit comú universalíssim per a Lucreci, a partir de la seva dogmàtica negativa.

També l'home i els déus esgotaran la seva existència i res en absolut no restarà d'ells. En els homes el *noûs* i l'ànima - *animus* i *anima*, diu Lucreci - també és una combinació estructurada d'àtoms predestinada a la dissolució. La fina "quarta essència" que és comuna a homes i déus, no els fa ni eterns ni immortals. Sols tots i cadascun dels àtoms simples de qualsevol espècie són immortals, *arjai* i *causae ipsorum*; tota combinació entre àtoms, fins i tot la més sublim, és efímera. Sols *Alma Venus* infinita és eterna i vertaderament divina, en la seva simple multiplicitat viva d'una primera hipòstasi de l'*arjé* col·lectiu. Res no restarà de l'home, res dels déus quan Venus generi un món nou amb les despulles simples del vell. Res no pot restar de les combinacions que són les coses quan es dissolen, car les coses sols tenen de propi la selecció i la proporció d'àtoms diferents, llur posició, l'ordre segons posició i el moviment que els és possible <sup>65</sup>: res d'això no es pot conservar quan es dissol el compost efímer <sup>66</sup>.

Si no hi ha una finalitat còsmica, si no hi ha una immortalitat ni per a l'home ni per als déus, és ben impossible que els déus s'erigeixin en defensors i en vindicadors d'un ordre i castiguin qui el perturbi <sup>67</sup>. D'altra part seria ben indigne dels déus rebaixar-se fins a tenir cura de tot allò que és tan inferior a ells per natura, si per hipòtesi poguessin fer-ho. Lucreci i els epicuris creuen en l'existència dels déus. I no sols hi creuen sinó que, per primera vegada entre veritables intel·lectuals, els déus són vertaderes persones <sup>68</sup> i no sols forces de la natura o paradigmes axiològics imaginats o presentats antropomòrficament, com en els mites i en la creença popular.

---

<sup>64</sup> NR. V, 64-109.

<sup>65</sup> NR. II, 894-896; 1019-1022; III, 231-287.

<sup>66</sup> Es el cas adhuc de l'ànima: NR. III, 847-869.

<sup>67</sup> NR. VI, 56-79; V, 110-131.

<sup>68</sup> NR. V, 1161-1240; II, 646-680 (vegèu sobre la Mare dels Déus II, 598-645, i com no potser una divinitat en sentit propi II, 1090-1104 i 167-183 o V, 110-131).

Cridada a un gran esdevenidor, en la teologia epicúria hi ha la idea clara de la personalitat com a atribut essencial dels déus. Però també la tenen de l'excel·lència divina: cal concebre la natura divina com a essencialment feliç en si mateixa, sublimament harmònica. Si és així, no pot tenir ni el més mínim contacte amb el món de l'home, un món específicament fixe, però en realitat desordenat, atzarós, inharmònic. Els déus habiten en els espais buits del gran temple del món <sup>69</sup>, comú a déus i a homes, però no conviuen amb l'home, reclosos com estan en l'esplèndida harmonia de la seva autosuficiència. Aquesta magnificència autònoma, que mai no havia estat atribuïda a cap cosa en el món pagà - ni a les Idees, ni a l'arjé-, també estarà destinada a un brillant futur.

Però, si alguna cosa és evident en l'epicureisme, és que no hi ha déus demiürgs i justiciers. L'una i l'altra funció sobrepassa en molt la no menys evident limitació dels déus en allò que resulta ser una teologia negativa epicúria. És una teologia negativa, però que no parteix de la infinitud divina, com la de segles més tard, pagana o cristiana, sinó de la infinitud de l'arjé col·lectiva i de la infinitud del buit, encara no transvasades a la divinitat i, en especial, a una divinitat personal infinita. Déu encara no és arjé, ni tan sols ho és Venus.

#### La fonamentació de l'error per la raó teòrica.

Si tan clares són "les lleis que de cada cosa delimiten el seu poder, i les seves fites profundament ensorrades" <sup>70</sup>, el problema que Lucreci ha d'afrontar tot seguit és com ha pogut gestar-se una tríada d'idees tan escruixidora que, pel mateix temor a la mort, hom es llevi la vida.

L'epicureisme reconeix un origen racional a la tríada nefasta: les filosofies de Plató i d'Aristòtil les justifiquen racionalment. D'aquí la irreconciliable oposició entre els epicuris, d'una banda, i l'Acadèmia o el Peripat, de l'altra. Però sembla que Epicur ja estava molt per damunt d'una simple oposició dialèctica i àdhuc de contingut doctrinal.

Epicur sabia valorar bé la importància de la teoria i fa una fortíssima despesa d'energies per a contraposar una panoràmica teòrica a les teories dels seus antecessors, fonamentadores dels temors que ofeguen a tothom. Però l'important no són unes teories filosòfiques, sempre minoritàries en el món antic i cada vegada menys rellevants a mesura que es va adquirint consciència

---

<sup>69</sup> NR. V, 156-155.

<sup>70</sup> NR. I, 76-77.

de l'abim que hi ha entre teoria i realitat. Ja en l'època d'Epicur s'ha perdut de bon troç la prístina immediatesa del Tot a l'home. Ja hi ha hagut el pas del mite al *logos* i ha actuat la Sofística. Fins i tot en Aristòtil, la transformació de la dialèctica platònica, en primer lloc, i la identificació entre la pregunta per l'*arjé*, el ser o el Bé, amb la pregunta per la substància primera, assenyalen una creixent pèrdua de la tranquil·la confiança en els fruits de la raó, especialment quan treballa aïllada de la sensibilitat.

Sembla molt plausible que el *Peri Physeos*, l'obra principal d'Epicur, no sigui tant una recerca de la realitat de la *physis*, com l'oferta d'una alternativa raonablement racional a les físiques dels seus antecessors, sense una excessiva centralitat en el sistema, ni sense que gaudeixi d'una plena adhesió per part del mateix autor.

La constant atenció als *minima* <sup>71</sup>, terme relatiu que implica la contraposició a un maximalisme mai no explicitat en el poema lucrecià, fa pensar en una constant voluntat d'oposició a teories ontològicament antieconòmiques. El poeta llatí aprofita al màxim tota la virtualitat estètica i la grandesa de la física epicúria. No per això deixa d'accentuar maintes vegades quin és el nucli del seu missatge i l'*arjé* que el fonamenta, mentre prou sovint al·ludeix a la multiplicitat de sol·lucions que pot donar-se a un problema concret de la física. Lucreci és qui millor ens ha tramès la física epicúria sense que això sigui obstacle a fer-ne sentir les diferències entre les parts del pensament del Mestre, les vertaderament dogmàtiques i les que sols són instrumentals i dialèctiques.

Cal apreciar en aquesta relativització de la tasca teòrica un tret genial d'Epicur pel fet de ser molt primarenc, un tret de sintonia epocal ben representatiu en Lucreci pel testimoni que aporta de concòrdia total amb Ciceró, el neoacadèmic.

En efecte, en el segle segon i primer a.C., sembla que la Nova Acadèmia ha tret molta punta a la declarada alèrgia de Plató als escrits <sup>72</sup>. Però el que preconitzava Plató era una llarga tasca de construcció del ser mateix del deixeble a través de la convivència. En canvi, el que demana Ciceró és també virtut i rectitud de fons en el pensador. Però, fent un pas endavant, sobretot demana una molt moderada adhesió utilitària a les teories, ja que les valora com a llenguatges compatibles si es circumscriu ben bé l'àmbit de validesa de cadascuna.

Ahora, mentre Ciceró es creu autoritzat a retirar fins i

---

<sup>71</sup> Vegeu la nota 17.

<sup>72</sup> Carta VII, 340 B 1 - 345 C 3; Fedre 274 B 6 - 278 E 3.

tot l'adhesió incondicional a tota forma d'arjé, en nom de l'ètica del pensador a la vista dels dos sols, Epicur i Lucreci opten dogmàticament per un d'aquests. La seva genialitat radica en fer aquest arjé previ d'alguna manera a l'ús teòric de la raó. En efecte, queda formulat en una espècie d'àrea metafísica que sols dóna negacions, límits que determinen el possible contingut de la física. I, més genialment encara, perquè era poc usual, hi afeixeixen una reflexió que des del nostre temps podem apropar a la sociologia del pensament o a l'anàlisi de les ideologies.

#### El càstig de la desmesura : la ciutat i la història.

En diferents ocasions Lucreci subratlla que la *ratione sagaci* i la *naturae species*, una raó clarivent i la observació de la natura <sup>73</sup>, alliberen del terror i de l'ofuscació de l'*animus*. I moltes vegades accentua que són les comparacions més senzilles, més pròximes als fenòmens sensibles de la natura <sup>74</sup>, el que constitueix el mètode per a l'anàlisi clarivent i el contrast amb l'experiència. Certament Lucreci és fidel al mètode. Cal llegir el poema per a copsar-ho plenament i contemplar com, de vegades, això no és obstacle per assolir pensaments d'alta volada, quan cal i és justificat.

En aquest disseny de tocar sempre de peus a terra i estalviar-se el papalloneig de la raó teòrica, Lucreci apel·la a la història, com Ciceró.

En el polític consolar, que postula i creu en un ordre racional i finalístic del cosmos, la història és de direcció única. Sols evoluciona progressivament, com exigeix una raó còsmica que va desplegant-se en el temps sense possibilitat d'error. En el poeta de l'atzar, ben al contrari, la història avança, però també retrocedeix, té les dues direccions.

Bona part del llibre cinquè del De natura rerum la constitueix una història de l'evolució de la humanitat des dels mateixos orígens d'aquest món nostre. Sols lentament l'home ha deixat de ser una fera entre feres, però ha acabat convertit en un llop per als seus i esquiçat entre el desig i el terror.

La història bidireccional que esbossa Lucreci, és l'explicació factual del naixement de la tríada d'idees que destrueixen

<sup>73</sup> Mantes vegades el poeta empra les expressions *ratione sagaci* (NR. I, 130 ), *naturae species ratioque* ( I, 148 i II, 60 ), *animo sagaci* (I, 402 ), *vera ratio natura-que rerum* (I, 498 ), ...

<sup>74</sup> NR. I, 402-403.

l'home. Ni la natura ni la raó les han imposades, més aviat les contradiuen obertament com ho veu aquell que sab observar amb atenció la primera i emprar amb sagacitat la segona. I, malgrat tot, va ser l'home qui, sense proposar-s'ho, atzarosament, va posar-se el dogall al coll.

Els primers homes, creats per la dura terra, eren forts com ella, endurits per a sobreviure en les pitjors condicions, en un món encara jove i aspre. Res no sabien de lleis, de costums o de pactes, res no coneixien del bé comú, solitaris entre feres en un medi inhòspit.

Varen arribar un dia a dominar l'art de fer-se barraques i d'abrigar-se amb pells. Més tard aprengueren a conviure l'home i la dona. La tendresa dels fills va amollir el cor salvatge dels pares i els seus costums. Comença aleshores a ser possible una convivència més ampla de veïnatge i també d'amistat. Fins i tot començaren de pensar que era just protegir el dèbil, i servir els pactes.

L'home no tardà gaire a emetre sorolls amb l'ajut de la llengua i dels llavis, a donar un nom a les coses, a comunicar-se els uns amb els altres. El rudimentari instint infantil d'apuntar amb el dit allò que vol va anar plasmant molts gestos i sons. No va ser pas un sol heroi civilitzador qui els va ensenyar tot això, sinó que cada ser tingé consciència de l'ús de les seves forces i en va adquirint el domini <sup>75</sup>. Res no hi hagué en tot això ni de finalisme de la natura, ni de reflexió finalística, com no la té l'animal que exterioritza les seves emocions o el dolor de la manera a l'espècie. L'atzar lliura l'organ i la possibilitat sense finalitat; la necessitat imposa l'ús sense reflexió de cap tipus.

L'atzar feu a mans el foc a l'home, sia per la caiguda del llam o pel refrec de les branques frondoses sacsejades pel poderós vent. A poc a poc l'home va saber fer ús del foc, va assaborir els aliments a través de la cocció, madurar els metalls per mitjà de la fusió. Paulatinament va anar aplicant noves arts per a millorar la vida.

Varen iniciar-se les fundacions de pobles i de ciutats. Els reis començaren a repartir terres i animals als millors, als més forts, al de major bellesa. S'inicià la propietat, el teixit de porpra substituï les pells sense curtir, l'or va ser més estimat que el bronze o el ferro : *sic volvenda aetas commutat tempora rerum* <sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> NR. V, 1033.

<sup>76</sup> NR. V, 1276 i 1415 i segs.

El dret esdevingué a la fi la garantia de la pau. Va neixer la llei per tal de salvar l'home de la violència de la vida, car tothom volia acréixer el seu poder, la seva glòria i la seva riquesa per a tenir major seguretat en la opulència. Ignorant, l'home abans s'enverinava amb un nou menjar, ara ja ensinistrat el servia als altres; en temps passats el caçador era caçat o moria per les ferides que li havia infligit un animal salvatge; després l'home arrengrarà un exèrcit contra un altre exèrcit i en un sol dia en moriran molts milers d'homes <sup>77</sup>.

Si el dret no significa la fi de les ambicions, l'aparició de la llei va comportar la plena devallada de la qualitat de la vida humana: *inde metus maculat poenarum praemia vitae*, des de aleshores la por enverina les fruïcions de la vida <sup>78</sup>. L'home segueix assedegat de poder, de glòria i de riquesa, i la violació del pacte social l'omple de desconfiances, de remordiment i de temors <sup>79</sup>.

L'home va començar a considerar el curs regular dels astres, i la successió inalterable de les estacions. Va recordar somnis i aparicions de figures magestuoses que semblaven posseir un irresistible poder. Va pensar que hi havia un ordre en el cosmos i uns déus per a regir-lo i defensar-lo <sup>80</sup>. I el terror va omplir la vida : havia nat la tríada d'amargues idees. Contre aquestes Lucreci basteix tot el seu poema per a portar a Memmius, a tots els homes, la medicina d'Epicur, la salvació universal, el fruit madur de la contemplació de la natura i de la ciència vertadera. Ell, el primer, va descobrir que el mal de l'home estava en el propi vas, en l'home sempre curós de més i oblidatís dels límits de la natura <sup>81</sup>. Sense deixar-se aterroritzar, arremeté contra les falses idees i va ensenyar què és possible i què es impossible a la natura.

#### La raó dèbil en un vas corrupte.

Però ¿ com va ser possible que una situació de fet que s'havia aconseguit amb l'esforç conjunt de tantes generacions d'homes cada cop més i més raonables, allò mateix que semblava contribuir a la perfecció de la vida de l'home, es tornés de cop i volta verm que el rossegava, i verí que matava ?

---

<sup>77</sup> NR. V, 888-1010.

<sup>78</sup> NR. V, 1151.

<sup>79</sup> NR. V, 1155.

<sup>80</sup> NR. V, 1161-1197; VI, 56-79.

<sup>81</sup> NR. V, 1425-1435; VI, 9-42.

Unes falses teories han potenciat la corrupció immanent a l'home. La raó, deixada a si mateixa, ha esquinçat l'home per dintre, fent-lo d'una part desitjar coses més enllà de la natura, d'altra part mostrant-li per la llei el pecat d'aquest desig i de la corresponent acció.

Com per a Pau de Tars, bon hel·lenista del segle posterior, Lucreci creu que som portadors d'un tresor en un vas fràgil. Per al poeta romà es diria que el tresor es el *noûs* grec, el seu *animus*, ànima de l'ànima.

Però aquesta vegada, en el poeta llatí seguidor devot d'Epicur, *animus* ja no és la participació en l'home del *noûs-logos* còsmic, no preexisteix al cos, no el sobreviu, no és de natura diferent<sup>82</sup> malgrat la "quarta essència"<sup>83</sup>. L'*animus* és ara individual, és mortal com a compost<sup>84</sup>, i amb una gran facilitat és propens a l'error. Si alguna cosa aporta l'epicureisme de Lucreci és l'explicació de com és connatural l'error a l'intel·lecte. És la seva pròpia naturalesa el que el fa fallible, no la seva mera limitació, com en Ciceró.

El vell *noûs*, l'intel·lecte, l'*animus* de Lucreci és un compost d'àtoms com qualsevol altra cosa, visible o no, que superi l'element atòmic aïllat. Els àtoms de l'intel·lecte són notables per la seva mobilitat<sup>85</sup>. Res no és tan ràpid com el pensament, res no és tan buit com l'intel·lecte. Aire subtil, calor de vida i força del vent, són els elements que el constitueixen i les característiques que l'adornen.

Però aquests elements encara són massa grollers per a donar raó de l'extrem poder motor d'*animus*, l'enorme facilitat amb què la més mínima cosa el commou. Uns àtoms encara més petits, més rodons, més mínims, constitueixen una "quarta espècie sense nom" que sobrepassa en finor al vent, a l'aire i al foc.

Si tota la vida pròpiament dita, que probablement no inclou la vida vegetal a la Grècia clàssica, es caracteritza per

---

<sup>82</sup> NR. III, 94-135, 161-176, 670-712.

<sup>83</sup> NR. III, 241. Cal remarcar que *quarta natura... omnino nominis expers* és una al·lusió claríssima a la "quintessència" que en el sistema aristotèlic constitueix als astres i els dona els trets d'eternitat i de perfecció absoluta. L'al·lusió assenyala un capgirament copernicà de l'un a l'altre sistema filosòfic.

<sup>84</sup> NR. III, 417-424, 806-823.

<sup>85</sup> NR. III, 202-207, 237-240, 269-272; IV, 777-801.



un mínim d'automotricitat, l'intel·lecte o *mens* és el cim excel·lent de la vida. Units inseparablement fins a constituir una natura única, *animus-mens* és la vida i l'ànima d'*anima*<sup>86</sup>. Ell dóna moviment i consistència a l'home sencer<sup>87</sup>, tot sent-ne la raó rectora i savia a qui l'*anima* obeeix per a transmetre el moviment al cos, la part més inerta de l'home. L'*animus* és el protector i el senyor de la vida, sense atenuants.

Però, sobretot :

*Idque sibi solum per se sapit, <id> sibi gaudet,  
cum neque res animam neque corpus commovet una.*

.....

*...; sic animus nonnunquam laeditur ipse  
laetitiaque viget, cum cetera pars animae  
per membra atque artus nulla novitate cietur.*<sup>88</sup>

Gràcies a la perfecta automotricitat del seu quart element<sup>89</sup>, *animus* és el creador dels sentits<sup>90</sup>, ell sol genera i mou les idees, ell selecciona aquelles afeccions dels sentits que vol percebre i estimar<sup>91</sup>. Si els ulls són incapaçs de distingir la naturalesa de les coses, és *animus-mens* qui veritablement la coneix<sup>92</sup>.

Els sentits reben de les coses unes tènues, finíssimes, diminutes imatges o simulacres que escapen de tots els cossos, emportats pel corrent d'àtoms que constanment els renova<sup>93</sup>. La sensacions consisteixen a rebre aquest ínfims conglomerats atòmics que conserven la forma de la totalitat del cos d'on han escapat i la recepció és essencialment un impacte, un cop, un tacte<sup>94</sup>. Cadascun dels sentits rep un determinat impacte, és una

---

<sup>86</sup> NR. III, 273-287.

<sup>87</sup> NR. III, 323-349; 396-416.

<sup>88</sup> NR. III, 145-146 i 149-151.

<sup>89</sup> NR. III, 238-240; IV, 464-468, 802-806.

<sup>90</sup> NR. III, 350-395.

<sup>91</sup> NR. IV, 802-806.

<sup>92</sup> NR. IV, 384-387.

<sup>93</sup> NR. IV, 54-229.

<sup>94</sup> NR. IV, 230-238; II, 431-441, 810-816; III, 165-167

porta oberta <sup>95</sup> per a determinats simulacres vers l'interior, vers l'*animus-mens*. Aquest no rep altra cosa que els mateixos simulacres que han afectat els sentits, les idees no són incorpòrees ni simples ni eternes, com tampoc ho és la ment. Els simulacres,

*Et quia tenuina sunt, nisi quae contendit, acute  
cernere non potis est animus; proinde omnia quae sunt  
praeterea pereunt, nisi quae ex sese ipse paravit.  
Ipse parat sese porro speratque futurum  
ut videat quod consequitur rem quamque; fit ergo.*<sup>96</sup>

Però en aquesta grandesa d'un intel·lecte personal actí-  
víssim, que es mou a si mateix, que selecciona, que espera, que  
cerca probablement, radica la seva vulnerabilitat, la deu de  
l'error :

*Cur igitur mirumts, animus si cetera perdit  
praeterquam quibus est in rebus deditus ipse ?  
Deinde adopinamur de signis maxima parvis  
ac nos in fraude induimus frustraminis ipsi ?*<sup>97</sup>

La mundanitat de la ment.

Els versos de Lucreci deixen una impressió vivíssima que  
la ment epicúria és activa. Més tard, a la fi de l'Edat Mitjana,  
l'adhesió a la tesi de la plena activitat de la ment serà una  
clara ruptura amb la tradició i apareixerà als ulls dels contem-  
poranis com una novetat inaudita. En l'epicureisme lucrecià no  
sols hi és formulada, sinó destacada en el nucli del missatge  
salvador : cal no deixar-se enganyar pel poder i per la propensió  
de la ment a confegir teories <sup>98</sup>.

Els productes intel·lectuals neixen amb una màcula, en  
opinió dels epicuris. En aquest punt no sols comparteixen, sinó  
que arriben a superar la radical desconfiança d'una Nova Acadè-  
mia. Si aquesta vol que sistemàticament es formulí el pro i el  
contra de cada teoria per evitar el miratge de la coherència

<sup>95</sup> Però cal veure NR. III, 359-369 i contrastar-ho amb la versió epicúria de la unitat substancial del compost humà ( III, 323-390 i de la identitat del coneixement dels sentits i de l'*animus* ( IV, 722-756).

<sup>96</sup> NR. IV, 802-806.

<sup>97</sup> NR. IV, 814-816.

<sup>98</sup> NR. IV, 462-468, 519-521, 832-833, ...

lògica, els epicuris no dubten en fer una pressumpció metòdica d'error davant qualsevol teoria. Els epicuris poden fer-la perquè no accepten una altra raó que la individual; al neoacadèmic Ciceró li està parcialment vetada pel seu somni d'un ordre còsmic racional i l'existència d'una raó capaç de produir-lo.

En realitat l'epistemologia basada en un *Togos* còsmic, quasi indestriable dels llenguatges que comporten la pregunta pel ser o l'*arjé* real fora de la ment, sembla haver tocat fons amb els magestuosos monuments especulatius de Plató, d'Aristòtil i de l'Estoa inicial.

Els més fidels seguidors dels grans mestres clàssics ja van baixant veles tot seguit, i cada cop més acceleradament. Molt aviat i sense embuts, els epicuris acusen els tres fundadors i els qui els segueixen de desmesura i d'irrealitat. La grandesa dels sistemes sapiencials omnicomprensius ha descobert a l'home tan la fragilitat dels sistemes, com la limitació de la ment.

De fet, els filòsofs posteriors varen seguir dos camins amb futur històric : o bé continuar de somiar amb Ciceró; o bé, molt més tard i amb revolts insospitables en el camí, sacrificar la unitat del saber en ares de la raó clarivident i l'experiència dels epicuris. Fins a la plena subjectivitat formulada per Kant, els dos camins semblen restar separats; poc després de Kant la recent recuperada unitat de camí en un pla superior comença a accidentar-se de vell nou, amb clares mostres d'ascents a un tercer nivell on encara restem.

La postura epistemològica epicúria davant del vici intel·lectual de teoritzar pot semblar-nos ingènua. Però, en la seva elementalitat, ens ha de portar també ressonàncies del "Cercle de Viena" i del "fiscalisme" del segle vint. En realitat tota semblança és pura casualitat; l'organigrama radical del llenguatge dels uns i dels altres no pot ser més oposat. Els epicuris encara són, malgrat tot, filòsofs de l'*arjé* i de l'*arjé* real certament; ben al contrari, una concepció merament lingüística del pensar condiona tota afirmació dels altres.

El filòsof-poeta romà fa una crida a la fidelitat vers les dades dels sentits <sup>99</sup>. D'entrada titlla de contradictòria la postura dels qui creuen no saber res : almenys amb certesa tenen notícia de la seva ignorància <sup>100</sup>. Potser és una al·lusió a la Nova Acadèmia, certament ho és al pirronisme que també rebrosta a llavors a Roma, com sempre molt minoritari.

Tot seguit, i quasi fent ressò a l'acusació ciceroniana

---

<sup>99</sup> NR. IV, 478-512.

<sup>100</sup> NR. IV, 469-477.

contra les escoles dogmàtiques d'afeigir quelcom a les dades que efectivament es tenen, afirma :

*... quorum pars horum maxima fallit  
propter opinatus animi quos addimus ipsi,  
provisis ut sint quae non sunt sensibus visa;  
nam nil aegrius est quam res discernere apertas  
ab dubiis, animus quas ab se protinus addit.* <sup>101</sup>

L'home ha de tenir dret a sobrepassar la més genèrica filosofia sobre el que pot ser i el que no pot ser en la Natura segons es desprèn de l'arjé col·lectiva, i el missatge salvador certíssim que se'n segueix d'aquesta doctrina negativa sobre els límits. Però tan bon punt ho fa cal que sigui molt conscient que

*Invenies primis ab sensibus esse creatam  
notitiam veri neque sensus posse refelli.* <sup>102</sup>

I tant ha de ser així que

*... tamen praestat rationis egentem  
reddere mendose causas utriusque figurae,  
quam manibus manifesta suis emittere quoquam  
et violare fidem primam et convellere tota  
fundamenta quibus nixatur vita salusque.  
Non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa  
concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis  
praecipitisque locos vitare et cetera quae sint  
in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint.  
Illa tibi igitur verborum copia cassa  
omnis quae contra sensus instructa paratast.* <sup>103</sup>

En Ciceró el somni de l'ordre encara enmascarava la fragmentació del saber sota una debil qualificació d'irrellevància reservada a alguns aspectes més físics, com ara l'astronomia. Amb gran nitidesa el saber epicuri té dos àmbits, un dels quals segueix assenyalat com a poc important.

L'àmbit epicuri seriós, certísim, definidor i vital és una certa sapiència negativa, i està regit pel que avui potser tendiríem a qualificar de reflexió transcendental sobre la natura tal com apareix als sentits en la quotidianitat. Dóna les condicions de possibilitat del que és real, i determina les regles negatives que han de regir la vida del savi en el món fàctic. Si

---

<sup>101</sup> NR. IV, 464-468.

<sup>102</sup> NR. IV, 478-479; I, 423-429, 690-700.

<sup>103</sup> NR. IV, 500-512.

és teoria, ho és en el més noble sentit clàssic, que també ens suscitaria avui una predisposició a anomenar-la "metafísica" malgrat tota l'aparent fonamentació en la experiència més radical de la quotidianitat.

El segon camp en que s'escindeix el saber epicuri, poc rellevant per a la vida, és el de la "física". Ja no es tracta pròpiament de la vella *physis*, que perdura en el que hem anomenat "metafísica" i sapiència negativa. El segon camp és més bé el dels fenòmens físics, geològics, metereològics, òptics, etc. d'avui. Són llegits sense el tecnicisme propi del nostre temps, però sí amb una individuació i aïllament poc compatible amb la vella *physis*. En aquests punts la teoria sempre resta teoria, als ulls de Lucreci. Adhuc cal pensar-ne unes quantes d'incompatibles si els sentits ho imposen. Voler obrar altrament, posar en dubte els sentits seria anorrear de retruc tot el saber certíssim del primer camp, recolzat en el testimoni dels sentits, per guiar la vida <sup>104</sup>.

Si en nom de l'explicació raonable de petits fets negués-sim valor al sentits, la desmesura de la raó tindria dret de ciutadania, l'home cauria esquinqat sense possibilitat de defensa. De "ciències" - vindria a dir Lucreci si parlés anacrònicament - poden haver-n'hi moltes, com demanava en el fons Ciceró, fent de les "metafísiques positives" les corresponents "ciències" parcials. Però de "metafísica negativa" sols n'hi ha d'haver una, si ella cal que regeixi i permeti la vida. Davant del dolor de l'home escindit, davant de la seva esclavitud sota el poder de la mort i dels déus, Lucreci no accepta la prudent versemblança provada de Ciceró. Ciceró allibera la ment, però esclavitza l'home; Lucreci allibera l'home, i deixa la ment sols en llibertat condicional.

Però la vida quotidiana no pot regir-se sols amb l'alta metafísica quotidiana; hi ha una multitud de petits esdeveniments sobre els quals cal emetre un judici, prendre una decissió. Hi ha molts fenòmens "físics" en la quotidianitat. L'epicuri romà, com tots els epicuris, ho sap molt bé. No per això es deixa enganyar traspasant a l'altre camp allò que requereix la màxima certesa quan hi entra en joc la vida. En aquests punts la ment, amb la seva propensió a emprendre altes volades, no és un jutge prou competent; és ella qui no ofereix una nítida separació del veritat i del fals, un criteri immanent d'estar amb certesa en la veritat i no restar en la mera sensació.

En canvi en aquestos cassos tan vitals hi ha un criteri elemental i inconfusible recolzat en tota la metafísica negativa. Tot compost viu d'àtoms sent perfectament l'amenaça de la dissolució, sent el dolor que comporta la més mínima pertorbació de

---

<sup>104</sup> NR. IV, 500-510; V, 526-533; VI, 703-711.

l'harmonia en la estructura constitutiva d'àtoms. I sent amb claredat la plenitud que dona tot allò capaç de restaurar, d'enfortir, d'assegurar l'armònic equilibri dels elements constitutius <sup>105</sup>.

Més enllà de les qüestions parcials sobre l'entorn, quan és el propi ser el qui queda afectat, el paper de la raó no és el de fer teories, sinó el de llegir amb fidelitat els senyals que la mateixa natura lliura amb globalitat insobornable i fidel : el plaer o el dolor.

---

<sup>105</sup> NR. II, 16-19; 963-972.

## Capítol 3

**Una gran filosofia cristiana de l'Imperi.**

### Capítol 3

#### Una gran filosofia cristiana de l'Imperi.

##### Exits i limitacions : La fi de la República.

Amb Ciceró morí també la República de Roma i acabà el patriciat romà que havia fet gran la Ciutat. Vist l'afer amb la perspectiva que dóna la història, cal pensar que les possibilitats tècniques de l'organització republicana havien tocat sostre.

El nucli del sistema republicà era encara una confederació de tribus, per bé que evolucionadíssima i molt sofisticada. I una confederació tribal pot certament garantir la supervivència, però ja no va poder afrontar els nous reptes que suscitava un èxit tan total com el que havia assolit Roma. Sembla que va mancar-li autoimmunització si cal fer cas dels símptomes que exterioritzava la República : guerres civils i depauperació de les masses itàliques i de l'estructura econòmica global de les províncies, dels federats i dels aliats, tot en favor dels incontrolables interessos personals o "tribals" dels procònsols patricis.

El programa polític de Juli Cèsar - exposat en les Epístoles a Cèsar de Salustí - afrontava directament aquest caos d'interessos privats que floria a l'empar de la seguríssima *pax romana*. Més enllà de la personal aspiració a la corona atribuïda a Cèsar pels seus enemics, el diví descendent de Venus sembla que cercava un govern fort, superior als interessos oposats, àrbitre i jutge imparcial entre les "tribus" o les *amicitiae* i el bé comú de la Ciutat imperiosa.

Vertader geni, Cèsar va triomfar en dos terminis : primer personalment, i de manera definitiva en la política més implacable i artera del *princeps* Octavi August. Aquest va absorbir verbalment tot el republicanisme de Ciceró. Però el va aniquilar per dintre en convertir-se físicament en l'únic *princeps*, un primer a incommensurable distància de qualsevol ombra de par dintre del patriciat principesc previst per Ciceró. Ell va esdevenir pare adoptiu de tots els plançons aristòcrates, convertits previsorament en orfes de pare propi i equiparables a l'hereu de Cèsar. Aquesta mena de caricatura del principat republicà va aconduir Roma durant



el segle primer de la nostra era. No se li pot discutir l'èxit.

#### Exits i limitacions : Imperi il·lustrat i desastre.

De vell nou allò què determinà la fi del *Principatus* i el trànsit a l'Imperi Il·lustrat del segle segon va ser haver reeixit. La fórmula, que es va anar dibuixant a poc a poc, va estar la d'una federació paritària de ciutats, amb Roma com a centre idealitzat i un govern central sense plaça fixa. El govern, que es volia neutral i fort, cada vegada podia tenir menys esperances de aconseguir-ho, ni en l'aspecte de la neutralitat ni en el de l'autoritat o la fortalesa. La figura d'un Adrià és el paradigma d'aquest règim, com August ho havia estat del *Principatus*.

Vers el començament del segon quart del segle tercer el precari equilibri de les ciutats confederades va fer fallida. L'Imperi Romà va estar a punt de morir tràgicament en qualsevol dels cinquante anys següents. Va ser el període negre, esfereïdor, de l'Imperi. En aquests anys va gaudir de trenta-cinc emperadors; cap no morí de mort natural. Al seu voltant també anaven morint els ciutadans : per guerres i per cops d'estat, per pestes, per fams, en mans dels bandolers, molts cops pròfugs d'alguna de les innombrables legions en trànsit vers el poder.

Per tot arreu regnava la inseguretat. Varen quedar tallades les comunicacions. Les ciutats occidentals que sobrevivien, sempre amb una molt minvada població, tendiren a esdevenir places fortes amurallades. Alhora en el camp brostaven castells i cases fortes. I al seu entorn i sota la seva protecció, corria a aixoplugar-se i a cercar mitjans de vida el ciutadà, las de passar fam i por. En aquesta cinquantena d'anys l'Occident va adquirir la fisonomia mal anomenada medieval o feudal. Mercenari d'un o d'un altre, el bàrbar germànic es va convertir en el convidat habitual, tant a l'Imperi d'Occident com al d'Orient. A tot arreu l'onomàstica es va germanitzar.

#### Exits i limitacions : nova fisonomia del Dominatus.

Però, ja ruralitzat, l'Imperi no va morir. Cinquante anys més i els ciutadans romans a tot l'entorn del Mediterrani proclamaran unànimament que mai havien estat tan bé. Fins creien haver recuperat els fruits més assaborits de l'Edat d'Or de Roma. L'artífex de la miraculosa recuperació havien estat Dioclecià i la novíssima aristocràcia originada pels aldarulls de la cinquantena negra, els grans latifundistes encastellats. D'altres, un xic interessadament, van estimar que el mèrit de la curació de l'Imperi corresponia al Déu de la nova fe i a la família constantiniana.

És la discussió, fins cert punt bizantina, entre dues classes d'homes relativament satisfets amb el petit món propi. No

pararan de discutir fins a la mal anomenada invasió dels bàrbars, vers el 430. Uns representaven la nova ruralitat del vell Imperi urbà, amb l'herència religiosa i cultural arcàica, gloriosa i, des d'aleshores titllada de "pagana" (de *pagus*, camp). Els altres personificaven la minoritària població encara ciutadana, oberta al cristianisme i reduïda a viure de les necessitats del poder central, encarnat per l'Emperador, l'exèrcit, la intendència militar i la hisenda i administració general.

Però no ens enganyem amb velles imatges d'August ni perllonguem la discussió dels contemporanis. L'Emperador ja no és el que era, ni el seu Imperi idèntic al dels dos primers segles. Mes sacralitzat que mai, el personatge imperial no passava de simple funcionari de policia, al qual s'agraïen els bons serveis i es discutia el sou i els mitjans. L'Imperi estava reduït a una multitud d'immensos territoris autàrquics i una xarxa viària que els aplegava enllaçant ciutats.

Enormes extensions de terres de l'Imperi, les millors, eren regides per la nova alta aristocràcia terratinent; per exemple, tot el nord d'Àfrica pertanyia a vuit famílies, tota l'actual Extremadura i més era una finca privada el propietari de la qual va fer seva també la seu episcopal de Mèrida. Els privilegis atorgats pels efímers emperadors feien que aquells terratinents fossin desmesuradament autònoms, amb poders legislatius, judicials, de policia i, sobretot, exempcions i pacte directe amb l'emperador en matèria fiscal per a tot el territori que depenia d'ells. Això feia rendible la propietat i pràcticament autàrquic el territori.

Els grans terratinents eren un nou tipus de patriciat sobirà. I ells mateixos s'estimaven en continuïtat perfecta amb el patriciat republicà clàssic, personificat pel Cató el Vell, del segle segon a. C. En les seves finques i sota la seva protecció vivia la immensa majoria de la població, i gens malament si hem de tenir en compte la represa de l'augment demogràfic. Al seu entorn una petita cort representava la supervivència de la cultura i la civilització en un ocea ruralitzat.

La xarxa viària relacionava les ciutats entre si, a la pràctica amb finalitats merament militars ja que el trànsit de mercaderies estava limitat a la logística de les legions, i el de persones a la dels funcionaris, quasi tots d'origen militar. L'autoritat imperial sols incidia pròpiament i directament sobre la xarxa viària i sobre les ciutats, mers núclis administratius i militars amb els serveis necessaris per a les dues funcions.

El cristianisme urbà, la ruralització i la militarització generalitzada eren els trets del *Dominatus*, un règim qualificat un xic eufòricament d' "Imperi cristià". Per raó de la seva pobresa, l'Occident va accentuar espontàniament els dos darrers trets, mentre que el primer va ser més una conseqüència tardana de l'administració que de l'evangelització.

### Exits i limitacions : la gènesi del *Dominatus*.

El fundador del *Dominatus*, Dioclecià, havia començat com qualsevol altre dels trenta-cinc efimers predecessors amb un cop militar. La clau del seu èxit va ser adonar-se i aprofitar sàviament la nova realitat social dels grans terratinents privilegiats i fer-los sentir les avantatges de la funció imperial.

En gran part els terratinents eren d'extracció militar, en moltes ocasions soldats de sortosa fortuna. Havien ajudat un candidat a l'imperi i aquest els agraià els serveis amb la donació de terres i de privilegis. Habitualment l'aspirant a successor de l'emperador que els havia enriquit considerava més còmode atraure's que intentar aniquilar-los, i els augmentava terres i privilegis. Ells esdevingueren els àrbits entre els aspirants a regnar. Però cada un d'ells temia els altres nous rics i els imprevisibles canvis d'emperador; en una situació tan desgraciadament inestable acumulaven poder però no seguretat.

Dioclecià va convertir en dret el que era una situació de fet; va frenar la líquescència social i va oferir seguretat i ordre. Ell va crear una administració, jerarquitzada i militaritzada, capaç d'alimentar un exèrcit sobretot amb funció de policia general i custodi de fronteres. I va tenir un tan feliç encert que va poder-se permetre el luxe d'abdicar irrenunciablement després de vint-i-cinc anys de regnat, tal com havia anunciat en pujar al tro de Roma. Va retirar-se al exorbitant castell que possedia en el seu latifundi dàlmata, en les terres que havien estat de T. P. Aticus cinc segles abans.

Durant vuit anys contemplà en pau com els pressumptes hereus ensagnaven l'Imperi per a succeir-lo. La complexíssima màquina militar-administrativa que havia creat a la fi va salvar-se a si mateixa. Recuperà l'equilibri pivotant sobre Constantí i els seus descendents, gràcies a l'or de l'Orient cristià.

### Exits i limitacions : sacralitat i Imperi secularitzat.

Constantí va afegir un nou tret a la pesada tramoia militar i administrativa creada per Dioclecià i estimada pels grans senyors rurals convertits en *clarissimi*, els més alts i exclusius funcionaris militars imperials. Aquest tret nou va ser la sacralitat personal de l'emperador. Els *clarissimi* la van veure amb bons ulls, ja que venia a reflectir-se en ells mateixos; consagrava el seu propi estatut recent adquirit sense alterar les relacions de poder.

La sacralitat personal de l'emperador va anar creixent al mateix temps que cristal·litzava una altra nova aristocràcia. No era formada pels poderosos militars latifundistes. Ni la nova aris-

tocràcia tenia la mentalitat típica de l'alt funcionariat, que desempeña el seu càrrec com un treball poc gratificant i sols tolerable pels avantatges que podia comportar. Els seus membres es presentaven sempre com a servidors d'una comunitat que, al seu torn, es definia per una nítida alteritat respecte a tot allò que fos una societat terrenal o una institució temporal.

En el curs del segle quart l'Església cristiana descobreix els avantatges de l'organització centrada en la figura del bisbe monàrquic vitalici. I Constantí va descobrint a poc a poc l'enorme autoritat real de l'episcopat en els enclavaments urbans, els més propis de l'emperador.

El bisbe no era un funcionari, ni aliè al medi, com podien ser-ho els *clarissimi* i les altres categories de l'aparell oficial de l'emperador. Per a la gent de la ciutat el bisbe del lloc era ben bé el protector natural de la seva comunitat i ensems de tots els pobres en virtut de la caritat cristiana, que no feia distinció de creences quant calia el seu ajut. Amb la tradicional mentalitat de les *polis* antigues, qui era ajudat pel bisbe acabava ingressant en allò que interpretava ser la seva clientela, la comunitat cristiana.

Prudent però sense oscil·lacions, Constantí va anar proporcionant a l'episcopat l'estatut i els privilegis que els havien de permetre exercir les funcions protectores més amples. A la mort del fundador de la dinastia que justifica el títol d'Imperi cristià, un bisbe important estava assimilat als propis *clarissimi* terratinents. Com ells en el camp, els bisbes presidien el seu propi tribunal amb valor civil reconegut, tenien accés directe a l'emperador per a qualsevol qüestió, exempcions fiscals i una munió de privilegis.

Els funcionaris civils de l'emperador estaven encarregats de tot allò que relacionés la ciutat amb l'imperi: la recollida d'impostos i l'organització dels serveis dels quals vivia el ciutadà. Però l'emperador sabia molt bé que tot allò que afectava des de dintre la vida ciutadana o provincial quedava solucionat ràpidament, d'una manera eficaç i econòmica, i a satisfacció de tots, a través del bisbe.

De retruc la forta mentalitat providencialista amb que es venia a traduir fàcticament la fe en un Déu personal i creador, era un útil camí de doble direcció. Predisposava a salvar l'autoritat imperial en qualsevol circumstància, fins i tot en cas dels més enormes mancaments personals o dels desencerts polítics més flagrants. Mentrestant la palpable imatge de l'altíssim poder imperial inapel·lable tenia la mateixa figura del Déu cristià i, quan retornava sobre l'emperador, el feia no sols providencial, sinó vertader sacrament de l'Emperador transcendent, presència de Déu a la terra. A la segona generació i a Bizanci, els constantinians ja es veien així. I en els carrers de Bizanci i en boca de

l'home mitjà es barrajaven apassionadament en una indisoluble unitat les qüestions teològiques, les polítiques i les de les curses de quadrigues en el circ, tot bullint en un espès brou neoplatònic ambiental.

#### Exits i limitacions : la cultura llatina del s. IV.

L'Occident no era ni tan intel·lectualment neoplatònic ni tan religiosament cristià. L'Orient havia adquirit l'un i l'altre element de manera espontània; a l'Occident l'un i l'altre van fer una entrada més institucional. Malgrat que Plotí ensenyés a Roma vers el 270 i que Marius Victorinus traduís al llatí tres Ennèades el s. IV, a finals del mateix segle i a la ciutat imperial, el gran bisbe Ambrós de Milà encara feia figura d'introduïdor de novetats en adoptar una mica del neoplatonisme tant corrent a la part oriental de l'imperi. A l'Àfrica, a la ciutat universitària de Cartago, Agustí d'Hipona ni tan sols n'havia sentit parlar durant els seus estudis.

De fet l'intel·ligència occidental havia quedat aïllada de l'oriental, primer circumstancialment; més tard conscientment i voluntariament per part de les dues meitats de l'Imperi. Sols una part petita del més alt entorn imperial era realment bilingüe i se sentia a casa seva entre hel·lenistes i llatins.

La causa circumstancial primera va ser el conjunt de les rivalitats polítiques de les grans metròpolis en els cinquanta anys paorosos. S'hi va sumar la ruïna econòmica de l'Occident, ruralitzat i productor de matèries primes, davant de l'urbanisme oriental, encara fort i ric.

L'Occident es va tancar sobre si mateix, va cultivar els seus clàssics, va generar el que ha estat titllat de període barroc de les lletres llatines.

El comentari morós i detallat dels grans escriptors del segle d'or de la literatura llatina va ser la base de la formació de les èlites. A través del comentari literari s'anava vertebrant qualsevol altre coneixement: geografia, ciències naturals, història, astronomia, ... Era una educació eminentment retòrica i ben pròpia d'un determinat cos social, amb una certa propensió a l'anècdota, al detall curiós i a l'acumulació erudita. Els poderosos orientals eren educats igual, però dintre d'una tradició molt més potent i rica. Tant en l'un món cultural com en l'altra, el bagatge oratori, destinat a ser més escoltat que llegit, era el document que acreditava l'individu a tot arreu com a membre del grup social privilegiat. Calia que en un discurs o en un escrit ressonessin cinquanta mil cites implícites de les obres pregoneres de la respectiva cultura, calia intercalar mostres d'uns amplis coneixements d'erudició sobre el món i les coses, i tot amb una mesura de mots i períodes d'un virtuosisme musical ben difícil

d'aprendre i impossible d'improvitzar.

Però tant els llatins com els hel·lenistes tenien a gala d'afectar una completa ignorància de l'altra cultura. Entre els llatins, perquè efectivament ignoraven el grec i menyspreaven un mode de viure tan diferent del seu com era l'hel·lènic. Els grecs coneixien de vegades molt bé la cultura llatina, però s'haurien avergonyit de reconèixer-ho públicament per raó de la real inferioritat d'uns llatins retornats a la barbarie. Les figures exemplars podrien ser un Libanius d'Antioquia, amb un saber que mai no va voler confessar, o un Agustí d'Hipona, amb una veritable alèrgia al grec durant els seus anys estudiantils, i que sols a la vellesa va transigir a aprendre'l en atenció a ser la llengua original del Nou Testament cristià. Per sota de les altes esferes polítiques, són ben pocs els personatges bilingües : un Ammianus Marcellinus, hel·leniste d'origen i historiador en llatí, esdevingut un clàssic del segle quart, un políglota com sant Jeroni, i pocs més.

**Exits i límits : cultura tradicional però no homogènia.**

La gran divisió cultural de l'Imperi del *Dominatus* coincideix amb les fronteres del grec i del llatí. En una banda i l'altra, tothom viu de cara a un passat gloriós : s'hi admira els vells models, que se'ls fa reviure i que se'ls imita, i mitjançant els quals es pensen fins i tot les coses més recents. I naturalment, no hi ha homogeneïtat ni entre els cristians i els pagans, ni entre els grecs i els llatins.

Els pagans d'una part i de l'altra del món romà tenen en comú un rerafons que ja apuntaven Ciceró i Lucreci : és una indignitat de l'home lliure esclavitzar-se voluntàriament a una altra persona per molt divina que sigui; la dignitat de l'amo no dignifica l'esclavitud i sols poden veure-ho així els esclaus per naturalesa, els més menyspreables entre els homes. Cal recordar com per a un pagà els déus no són personals, sinó principis, raons, forces còsmiques vitals; sols els epicuris els creuen persones, però mai no se'ls podia ocórrer dependre d'ells. Si els epicuris havien estat els més ateus dels pagans era perquè, si bé cantaven Venus i la vida, no creien en una raó o en unes veritables raons darreres, que havien estat substituïdes per l'atzar. Ara ja no en quedaven d'epicuris.

Un cristià se'ls apareixia a tots els pagans com el prototipus de la baixesa moral o espiritual, més que no pas com un home errat. Una mica a l'inrevés del judici dels cristians de la ciutat, que veien reflectida en els seus antagonistes l'entestament en la tradició, en el que sempre ha estat així, propi d'una vida camperola, embrutidora i de ben poques llums : per això els anomenaven despectivament *paganus*, gent del terrós, quant a l'Occident els veritables intel·lectuals cultes eren *paganus* i la intel·ligència i la finor no era ja patrimoni dels ciutadans, que en un altre

temps en tingueren l'esclusiva.

Però els pagans no sentien uniformement la seva proclamada aquiescència a la tradició precristiana. Ni, a despit de la tesi fonamental, tenien homogènies valoracions de l'alternativa cristiana. Almenys hi havia quatre tipus diferents d'adhesió a la tradicional visió del món.

#### El paganisme al voltant d'Agustí d'Hipona.

Un bon nombre de pagans exhortaven a retornar als vells mites i els llegien amb el mateix fervor que els cristians la seva Biblia. Però consideraven els déus sols com a personificació de forces elementals, i les facècies mítiques com a models ètics, recull de les virtuts que van fer gloriosos els romans i gran la Ciutat. A l'època d'Agustí, el capdavanter, el defensor i el prototipus del grup era el president del Senat de Roma i cosí del bisbe Ambrós de Milà, Q. Aurelius Symmacus (340-402). Per raó de la cadena de clientelatges, Symmacus va ser el darrer protector que impulsà Agustí al cim de la seva carrera acadèmica, al càrreg de *rethor* en la seu imperial de Milà. Macrobi descriu aquests pagans com uns veritables romàntics, força intransigents i adoradors bocabadats de *Vetustas*, de tot el que era antigor i arcaisme.

Al costat dels anteriors, hom hi troba un grup de pagans cultíssims i liberals. Un notable exemplar n'és l'esmentat clàssic llatí nat a l'important metròpoli oriental d'Antioquia, Ammianus Marcellinus. Admirador incondicional i gran biògraf de l'emperador Julià, no amaga la seva admiració per les virtuts dels bisbes de petites ciutats, i la fidelitat fins l'heroïsme dels màrtirs cristians. Bon coneixedor de les lletres llatines, el seu judici sobre els fets sempre és ponderat i equànim, fins al punt de no estalviar crítiques als errors finals del seu estimat emperador, l'únic pagà de la nissaga constantiniana. No cal dir que per els pagans com Marcellinus els déus no eren pas personals i que la seva religiositat, de caire còsmic, era ben poc homologable amb la cristiana o amb la del misticisme pagà.

Un tercer tipus de pagans ben diferenciat el constitueixen els místics, molt intel·lectuals, molt filòsofs, però a la fi fidels al vell sentiment de ser la filosofia més un mode de viure que no pas un mer pensament. L'emperador Julià, que sols per sobreviure va fingir durant una certa etapa compartir la fe dels cosins que havien fet assassinar la seva branca familiar, va ser sempre adepte d'aquesta versió del paganisme. Fortament humanistes, zelosos de la dignitat humana, miraven la totalitat del cosmos com a manifestació de l'U diví, regida per la Raó. Però ensems el seu sentiment religiós profundíssim els feia aspirar a la unió i a la contemplació mística de tipus neoplatònic. Plató i Plotí eren els seus mentors remots. Com ells, feien dels mites una lectura al·legòrica racionalística, allunyadíssima de qualsevol literalitat

arcaitzant. Potser afegien als ensenyaments de Plotí un gran apreci de certes experiències rituals, la *theurgia*", que feien remuntar a Porfiri, el deixeble de Plotí i editor de les seves Ennèades.

El quart tipus de pagà culte era titllat de màgic. Era el pas lògic després de la *theurgia*, que proporcionava una vivència de l'unitat vital del cosmos. Ells intentaven assolir el domini d'aquesta vida fins a efectes inaudits, miraculosos. A la fi de la seva vida, l'emperador Julià va caure en mans dels màgics orientals i cal atribuir-los a ells els errors polítics i desmesures del príncep, segons Ammianus. En realitat molt abans del neoplatonisme i a Roma, el neo-pitagorisme ja havia perseguit els efectes meravellosos de la màgia. Ciceró acusava de nigroman Nigulus Figulus, un patrici neopitagòric del segle primer abans de Crist.

Més enllà del restringit cercle selecte del paganisme culte, no cal dir com les masses ruralitzades mantenien vivíssims uns rites arrelats en la prehistòria. San Martín de Braga, en el segle cinquè, en recull forces entre els pagesos del nord-est de la *Hispania*. No cal dir com n'era, d'antropomòrfica, la seva psicologia religiosa, malgrat tot el naturalisme cosmovisional dels antiquíssims rites, que lògicament és contradictòria amb la vertadera personalitat dels déus.

#### El naixement d'una cosmovisió: llenguatge i déus.

L'última observació té una importància que mai serà prou subratllada: la facilitat amb que brosta una certa personificació dels déus en els mitjans populars, gràcies a l'antropomorfisme del llenguatge.

L'equilibri fàctic, però extrany i inestable, entre un antropomorfisme psicològic religiós i el ferotge monisme d'una cosmovisió naturalista, tendeix a trencar-se en favor d'un henoteisme cada cop més ben personificat. És una astúcia del llenguatge, que li dona una veritable hegemonia sobre la raó. La prevalència del llenguatge permet a la vida fer camí entremig dels asèptics i durs geïts de la ment raonadora, tan enganyosament incommovibles. El llenguatge els fon secretament, els mou en enormes masses que aparenten la immovilitat més absoluta, els arranca llums que en el fons sempre els restaran alienes i que sols són reflexes de vida.

Ja els romans pre-clàssics havien pres bona nota que un *nomen* feia neixer un *numen*. Si un llenguatge és molt antropomòrfic - i ho són tots, però especialment els primitius - qualsevol força o aspecte important del tot de la natura tendeix a esdevenir persona. I de fet és així encara que la personificació antropomòrfica darrera - i teòricament exclusiva de tota altra - sigui la de la mateixa Natura omnicomprendiva. Psicològicament les personificacions de les parts ve justificada i matisada pel fet que les perso-



nes humanes són considerades com una síntesi del tot còsmic i com un modus molt peculiar de fer-se present el seu ser.

I va ser així, avançant sinuosament pels camins de l'antropomorfisme psicològic de la religiositat popular, com va arrelar el cristianisme en el medi romanitzat. I el que era religió popular va afectar fins als més severos intel·lectuals. Va néixer una inaudita cosmovisió. I, a la fi, també va brostar una nova filosofia, nítidament diferent de la clàssica grega o de l'hel·lenística.

En efecte, cal separar ben clarament diversos temes en aquest punt. En primer lloc cal excloure tota confusió entre el nostre tema i l'origen històric del cristianisme. Aquest origen és científicament incognoscible: el mateix cristianisme ha fet que fos així, destruint inexorablement tot document d'allò que se li assemblava massa, titllant-ho d'heretgia. Així el fenomen cristià apareix sols en la seva fórmula cristal·litzada final i sobresortint com a fet únic al vell mig d'un espai buit, perfectament desenfocat per manca de punts de comparació i de valoració.

En segon lloc cal excloure tota confusió amb el que fa el teòleg en tractar el tema. Cal fer cas al teòleg quan diu que ell estudia allò que és sobrenatural. I, si és sobrenatural, el simple filòsof o qualsevol altre tècnic humà, no hi pot arribar. Ni tan sols ha d'intentar-ho: per definició el sobrenatural és allò que s'escapa absolutament de la raó; i si per definició se l'esclou, difícilment se li pot reclamar a la raó que es pronuncii ni a favor ni en contra del nucli sobrenatural del cristianisme, sigui el que sigui el que el teòleg presenta com a tal.

Malgrat tot el filòsof, el sociòleg, l'historiador, pot i ha d'estudiar allò que pel teòleg és sobrenatural, perquè se l'imposa com un fet cultural immarginable. En molts moments fins i tot se li presenta com un conjunt de proposicions dintre d'un llenguatge.

Tan immarginable és en el cas del filòsof que, no tenir-ho en compte, l'esfondraria en un reguitzell d'errors i d'incomprensions. En efecte l'estructura global del llenguatge li seria negada i, de resultes, la semàntica de cada signe lingüístic se li escaparia inexorablement.

Cal doncs, en tercer lloc, urgir l'absorció de la teologia en la filosofia a títol de fet cultural i lingüístic, al marge de tota valoració religiosa. La filosofia pot jutjar unes fórmules teològiques, que en el fons són producte de la raó i pròpies de la filosofia. No es pas culpa de la filosofia si, tan bon punt el teòleg obre la boca, ja ha traït la mèdula del seu missatge, que queda afirmat, però alhora reduït al món fenomènic i a l'abast de la raó.

Si acceptem la lectura merament filosòfica de les afirma-

cions pressumptament teològiques, ens caldrà admetre que hi ha una "filosofia cristiana", ben peculiar i diferenciada clarament de totes les precedents. Una "filosofia cristiana" que és la mare de la Modernitat, tan incomprensible sense aquella que ni tan sols es podria haver formulat mai i restaríem en un pensament com l'hindú o el xinès. L'Occident no hauria imposat, per a bé o per a mal, la seva manera de viure i de veure a la resta del món.

I, subratllem-ho, en convertir expressions teològiques en fórmules filosòfiques no fem cap greuge ni a la filosofia ni a la teologia. En considerar xifra filosòfica, per exemple, una Trinitat cristiana, com a mínim restituim a la teologia el paper pel cap baix cultural, que injustament li negava el racionalisme decimonònic. I, en fer-ho, de cap manera forcem ultra mesura els límits racionals de la filosofia que, sempre i sense un sol cluc d'ulls, ha admès els presocràtics i els neoplatònics en el docte i exclusiu club dels filòsofs, malgrat el mitisme tribal dels primers i el misticisme teològic dels segons. A fi de comptes, malgrat la clamorosa propaganda de creients i de pagans o d'ateus, la gran ruptura entre paganisme i cristianisme és una divergència en el si d'una família ben avinguda, amb certa tendència al localisme d'una banda, i un desmesurat afany de domini universal de l'altra.

#### El naixement d'una filosofia cristiana.

Deixem de costat el científicament inescrutable origen històric del cristianisme, del qual sabem poc i sols en xifra teològica, gens homologable amb una font històrica científica. L'historiador demana fets, el Nou Testament i els primers textos cristians li forneixen tesis teològiques escenificades.

Quan apareix en d'altres fonts no teològiques, el cristianisme és ja un poderós moviment urbà de la part oriental de l'Imperi Romà, al capvespre de les ciutats i en el moment més baix de l'Imperi. Sigui el que sigui de l'origen semita del cristianisme - ben dubtós ja en aquest moment, sobretot si hom abstreu els elements hel·lenístics del propi judaisme i quatre detalls d'onomàstica personal i toponímica - apareix en la història com un moviment de masses desheredades i força resignades. És un moviment religiós, mesiànic i gens actiu o revolucionari. Amb propietat no van tenir aquest darrer tret ni les revoltes dels plebeus romans, ni l'aixecament dels esclaus d'Espartac, ni les comunitats essènies o zelotes. No era la revolució un fruct d'aquella temporada.

A finals del segle segon i principis del tercer el cristianisme grec està tan assentat com per començar de tenir problemes teòrics. La fe de les seves comunitats adquireix a poc a poc color local : ultrapassa les quatre veritats fonamentals en intentar traduir-les al seu propi llenguatge amb l'ajut dels primers intel·lectuals tocats per la nova fe. La filosofia entra en l'inevitable contacte amb l'evangeli : l'una i l'altra són emi-

nement modes de vida més que pur pensament especulatiu o ciència i pura religió transcendent respectivament. La cultura hel·lenística desconeix absolutament aquestes coses.

L'hel·lenisme és hereu d'una filosofia sapiencial, omnicomprensiva per molt que reconegui els seus límits com s'ha vist en Ciceró o Lucreci. I es l'herèu de la vella religió de la ciutat, una religió política, per molt que l'hagi universalitzat i refinat. Els primers intel·lectuals cristians tenen molt incorporades en el seu viure quotidià aquestes dimensions de la seva intel·lectualitat; la gran massa cristiana ni tan sols ho sap que té vitalment aquestes vinculacions i formes de veure.

Quan a l'adequació al medi pròxim s'uneix el creixement desmesurat del cristianisme per la protecció imperial dels constantinians, les diferències esclaten violentament. Des d'Arri (v. 280-336), un prevere alexandri, fins al concili d'Efes (431) corren més de cent anys de fort creixement numèric dels fidels. Però, a la vegada, la crisi de l'arrianisme representa un segle llarg de convulsions profundes. Atiades per rivalitats regionals, per interessos personals i polítics, tenen lloc impresionants transformacions cosmovisionals i de la versió intel·lectual de la nova fe victoriosa. Són el resultat madur, però no la font primordial de tan de soroll.

I aquest resultat és una de les grans ruptures de la història del pensament, amb repercussió universal encara no exhaurida. La homogeneïtat cosmovisional d'una única *physis* grega que fluïa d'una única *arjé*, dona pas a la heterogeneïtat cosmovisional dualista d'un Déu únic amb funció d'*arjé* que voluntàriament crea un món temporal. El que semblava molt difícil de aconseguir per mitjans únicament racionals, filosòfics, s'imposa indirectament, forçant la raó, per vies populars i religioses.

En filosofia, "cristianisme" és aquest revol sobtat que obliga la raó a deixar les seves enganyoses consistències lògiques de còmoda acceptació unànime. El canvi de direcció era molt més fort del que es podia preveure raonablement aleshores. No va restar en el títim i oscil·lant dualisme cristià. El final de l'Edat Mitjana ja és l'alborada d'un pluralisme sense paliatius dintre de la seva tímidesa. Segles més endavant, el pluralisme baix-medieval haurà de desembocar en el naixement de les ciències i en la pèrdua de l'engruna d'*arjé* físic que encara era latent en el Déu creador cristià.

Però tota aquesta evolució és sols insinuada en el pensament d'Agustí d'Hipona, que ben just recull en una precària síntesi l'esforç especulatiu de l'Imperi del *Dominatus*. El que Agustí proporciona, més que una síntesi raonable, és una explotació ocasional dels punts més nous imposats des del vertent popular i religiós de la cosmovisió nou-nata.

## Capítol 4

### Una gran filosofia cristiana de l'Imperi

## Capítol 4

### Una gran filosofia cristiana de l'Imperi

#### La síntesi d'Agustí d'Hipona.

Com la major part dels seus contemporanis cultes d'Occident, Agustí no té una formació filosòfica gaire fonda. Pràcticament queda limitada al que va pouar autodidàcticament en Ciceró, després de ser colpit per l'Hortensius i abandonar el dualisme violent dels maniqueus. D'altra part la raó encara no assoleix en cap dels seus contemporanis occidentals un ple domini de les noves dades. Com s'insinuava a la fi del capítol anterior, era ben difícil que Agustí d'Hipona podés oferir un veritable sistema filosòfic que superés l'explotació ocasional de les noves dades.

En Agustí tot el moviment assimilador de la raó pren suport en tesis ontològiques i epistemològiques incompatibles amb els nous principis que vol desplegar; per a dissimular-ho en fa projeccions psicològiques, que no sap reconèixer com a tals i ontologitza d'una manera molt estàtica. En conjunt tasta circumstancialment molts camins i deixa obertes cinquanta mil possibilitats. Paradoxalment seràn aquestes portes mal tancades, més que no pas obertes, les que li donaran fecunditat històrica en un "agustinisme" de mil cares. Agustí no és un filòsof fecund pel vigor de la seva especulació i per la riquesa de les seves dades, sinó perquè la seva raó nada precàriament en un mar epocal d'onades gegantines. L'època és crucial; Agustí és genial per la seva sensibilitat, que li fa destacar punts nuclears dels temps nous.

#### Els punts forts del pensament d'Agustí d'Hipona.

Aquets punts nous centrals del pensament d'Agustí són :

En primer lloc, el caràcter perfectament personal del principi - *arjé* - de totes les coses, Déu. Car Agustí, com tots els filòsofs anteriors, inclòs Epicur, formula una "filosofia de

l'*arjé*". Com tots ells creu en un únic principi real que alhora és raó de tot el que existeix, i deu d'on brolla físicament, realment aquesta existència múltiple derivada. El que a ningú se li hauria passat pel cap sense la pressió de les creences religioses de les masses cristianes - i ningú no podrà acceptar després del segle dotze, ni tan sols Tomàs d'Aquino - és que una entitat estrictament personal pogués assumir les funcions ontològiques i epistemològiques de l'*arjé* de sempre. Car aquí està la peculiaritat de la filosofia d'Agustí: conservar en el nou *arjé* personal les funcions de sempre. Això resulta ser una estructura no massa il·lògica històricament. Però sí molt inestable i de bon troç equívoca, fins i tot quan Joan Escot Eriúgena la formularà amb finor filosòfica.

El segon punt és la clara distinció i separació entre el principi personal i allò que té en ell el seu origen. Amb una imprevista però important i operativa conseqüència dintre del sistema: la de formular una teoria de l'acte de voluntat molt més a-racional que l'admésa en el món clàssic.

En efecte l'acte diví de creació que vincula el principi personal amb tot allò que depèn d'ell, no és gens ni mica necessari. Hi ha aquí una oposició clara al lligam d'estricta necessitat, real i epistemològica, que hi ha entre la vella *arjé* i els moments derivats que li donen plenitud de ser. Per tal d'expressar aquesta manca de necessitat de l'acte creador, Agustí fa ús del terme "lliure", però amb un sentit ben poc consuetudinari.

L'home lliure clàssic tenia en ell mateix l'objectiu final de les seves accions. L'esclau era, certament, reconegut com a home racional en el mateix grau que el seu amo, però el seu estatut polític - no pas l'antropològic, com en les societats cristianes postmedievales i fins a l'esclavitud més recent - no li permetia la disposició plena del fruit de les seves accions: eren homes que havien perdut la llibertat característica del ciutadà.

Però tota la vida del cosmos, de la ciutat i de l'individu ciutadà estava regida ineludiblement per la racionalitat, aquella única i gran racionalitat que transformava el "caos" en "cosmos" i es manifestava en les lleis de la natura, del ser pensable i necessari<sup>1</sup>. La voluntat de l'home políticament lliure no podia decidir arbitràriament, capriciosament; n'hauria resultat un acte contra natura o almenys irracional i indigne de l'home. Per tothom en el món clàssic, ser "virtuós" era acceptar conscientment en un acte de voluntat allò que la raó assenyalava com a necessari per natura, harmonitzar el voler amb el ser. Es fàcil endivinar que aquesta concepció tan racionalista de la virtut i de la voluntat es recolzava en una cosmovisió centrada en un *zoón eudaimón* etern, que dominava l'home i que no era canviable gens ni mica per l'acció

---

<sup>1</sup> Es instructiu comparar Ciceró: De res publica. VI, 17 (17) i III, 22 (33) amb III, 11 (18).

humana.

Per contra, en l'acte lliure de la creació tal com l'usa Agustí, l'acte voluntari de Déu és tan raonable com el seu contradictori. Si l'opció de crear és adient a la natural difusibilitat del bé, la de no fer-ho corresponent a la no gens menys natural autosuficiència del ser diví.

Podria pensar-se que es tracta de l'acte moralment indiferent que havia preocupat a d'altres filòsofs des d'Aristòtil. Però això no és tot ni de bon troç. Hi ha en Agustí una relaxació dels vincles del ser i del bé, de l'intel·lecte i de la voluntat, tan bon punt se surt de la immanència de l'arjé personal i s'entra en el món temporal, no sols allunyat de l'arjé sinó real, ontològicament degradat, devaluat, desacralitzat.

El món temporal d'Agustí no és el món temporal neoplatònic i encara menys el clàssic o l'arcaic. Una pedreta ja no és la manifestació i la presència de l'U, no és l'U en un dels seus moments immanents. Encara menys és el Ser vivent necessari dels presocràtics, de Plató, d'Aristòtil. En Agustí, una pedreta a penes és. I en canvi Agustí mai dirà que el món temporal de les pedres, les plantes i els animals - i menys el dels homes i dels àngels - és *maya*, aparença màgica, màgia, com certes escoles hindús i budistes; per a dir-ho li caldria ser un bon neoplatònic i una cosa així es troba prou allunyada del pensament del nostre bisbe.

La creació, per Agustí, és simplement això, creació, fruit extrínsec de l'acte lliure de l'arjé personal mai constret *ad extra* per la necessitat, ni a partir d'ell mateix ni a partir de les coses creades. El ser de les coses creades és tot altre del ser de les coses de la vella *physis*. Però per Agustí, són i són reals, mai no simple *maya*.

I, en aquest punt és on Agustí comença a psicologitzar sense saber-ho. Si l'acte de creació és raonablement voluntari però gens necessari intel·lectualment parlant, *ad extra* la voluntat i la intel·lecció divines són en gran mesura paral·leles i independents entre si. I Agustí fa un salt amb rebot.

Si en Déu *ad extra* l'intel·lecte i la voluntat són independents i paral·lels, en la millor imatge de Déu *ad extra*, en l'home, seran facultats diferents. Sols que hi hagi una engruna de bé en el seu objectiu - i sempre hi serà, com veurem - la voluntat podrà optar contra el judici clar de la raó o de l'intel·lecte. Això portarà a la trista conseqüència de poder positivament pecar, marxar voluntàriament contra contra Déu, i no sols errar socràticament, o transgredir tabús tribalment. Aquesta conseqüència esdevé la pedra angular del De Civitas Dei. Heus aquí el salt: de l'acte lliure de creació a la forçada distinció de facultats que esquince l'home.

I ara el rebot : de l'ontologia psicològica de l'home a la immanència de la vida divina. Si en realisme psicològic d'Agustí, el ser, l'intel·lecte i la voluntat són tres coses en una, el ser de l'home és el millor model per a comprendre, dintre del possible, les dades revelades de la intimitat divina, i per a entendre, en definitiva, l'arjé com a vida personal autosuficient.

El simple cristià s'acontentaria amb la primera cosa; Agustí cerca els dos vessants: entendre Déu en allò que és possible, i entendre'l almenys com arjé; assolir el mateix que els filòsofs i encara més, perquè està ajudat per la revelació.

I Agustí és el creador del model psicològic de la Trinitat, certament més simple i tan estimat per alguns teòlegs com el model que s'inspira en la noció aristotèlica de relació, més propi de Tomàs d'Aquino, vuit segles més tard. El tractat agustinianà De Trinitate és la plasmació del rebot des de l'home fins a Déu, després d'haver saltat del Déu, Creador-arjé, fins a l'home.

#### Acompliment de l'enumeració dels punts clau.

Cal que retornem ja als punts nuclears que aporta Agustí d'acord amb el seu temps. La importància dels conceptes que s'enllacen al voltant de la llibertat i la centralitat del psicologisme en el pensament del nord-africà, han imposat una digressió llarga que no vol pas ser l'oblit i l'abandó del tema.

El punt tercer és una versió nova i molt menys rígida del concepte platònic de manifestació de la idea en l'individu concret o de l'aristotèlic d'informació. En efecte els individus creats queden reduïts a "imatge" de Déu o de les idees que Déu té, en el pensament d'Agustí d'Hipona. Però són unes imatges exteriors i independents, a més de deficientes. Són imatges com les que obté l'artista en reproduir en mitjà material inanimat alguna cosa de natura perfectament diferent, sigui del seu món mental, sigui del real però copsada per la sensibilitat artística.

Els psicologismes, esbossats en la digressió d'abans, són l'equivalent en el llenguatge agustinianà de la teoria dels principis i la metamatemàtica de Plató en raó de la seva funció. També ara la metàfora de l'artista diví i la seva obra, entesa realísticament, és la versió agustiniana de la teoria platònica de la "participació", primer, de la "similitud", més tard. Una versió notablement empobrida, sensibilitzada, circumscrita a unes metàfores realistes que tenen com a paradigma de fons la causalitat eficient més elemental i corpòria de l'acció humana. Una versió molt propera encara a les fonts populars de la nova cosmovisió dualista. I unes versions que, d'acord amb la nova cosmovisió que volen plasmar, inverteixen la funció del tema original que recullen.



En Plató el tema de la reminiscència vol subratllar la vinculació íntima i fortíssima entre el tot únic i la part múltiple. I els neoplatònics desplegaran amb prou agudesa aquesta vinculació i el seu caràcter d'acompliment noètic i vital de l'U. Tres segles més tard, l'admirable filòsof carolíngi Joan Escot Eriúgena recuperarà aquestes dimensions, tot llegint Agustí amb nous ulls i amb un domini tècnic més fi de la filosofia neoplatònica.

Agustí redueix a pobre psicologia del coneixement tota la relació entre Déu i les creatures. El tema de l'individu creat com a *imago* de Déu i del singular com a *exemplum* de l'*exemplar* únic que hi ha en la ment divina, no són altra cosa que concrecions de la metàfora literària de del Déu Creador com a artista. I una metàfora literària afirma alguna, cosa però no n'és comprensió filosòfica. La grolleria filosòfica és escandalosa si es compara amb allò que ve a substituir, les delicades teories dels grans clàssics.

Però precisament aquesta davallada de to especulatiu fa diana en plasmar un dels punts més fecunds de la nova cosmovisió "cristiana". Serà una de les seves grans aportacions a la llum de la història : brutalment, degradadorament distanciat de l'*arjé* radical, cada singular creat és quasi un absolut, i ple subjecte d'una existència ben pròpia.

Mai un Plató amb la seva "participació", mai un Aristòtil amb les "substàncies primeres", i encara menys els neoplatònics tot i el polifònic dinamisme del seu sistema, no haurien somiat un món, encara ben un, amb uns singulars amb tal grau d'autonomia i autopossessió. Mai el singular del pensament clàssic no podia tenir tanta substantivitat i iniciativa; mai no podia assolir al capdevall tanta dignitat ontològica. I és veritat que aquesta dignitat ontològica caldrà concebre-la d'un nou tipus encara no formulat, però que ja sona a degradació i secularització a orelles d'un pagà o d'un filòsof tradicional del moment.

Potser Agustí no era massa conscient de l'exigència teòrica nova que representava la seva fórmula literària per a assenyalar un dels més rics aspectes cosmovisionals nous. En tot cas no ho explicita gaire. Però sense aquesta peça la seva obra mestre sobre la Ciutat de Déu és impossible i fins i tot palesament contradictòries moltes de les afirmacions que hi fa. I, això, començant ja per la seva polèmica i voluntària oposició al pensament "pagà" en preguntar-se, a l'inici del De Civitas Dei<sup>2</sup>, què pot ser la

---

<sup>2</sup> De Civitate Dei: I, 15 (2). Citarem abreujadament CD, emprant el modus tradicional de llibre, capítol (i paràgraf), prescindint de l'enumeració de ratlles de l'edició crítica. En efecte en lloc de l'edició crítica de B. Dombart i A. Kalb al *Corpus Christianorum* (Turnholt, 1955) adoptem el text publicat a la col·lecció

felicitat de la ciutat si no és la suma de la felicitat dels ciutadans. Un Plató, un Aristòtil i el mateix Ciceró, sols haurien admès com a assenyada la pregunta inversa : què pot ser la felicitat del ciutadà si no és la participació en la felicitat de la ciutat com un tot, anterior i superior als individus.

Sota la diàfana distinció que fa Agustí entre el Creador etern ( Déu personal i arjé) i creatura temporal, cal considerar com un quart punt, nou i notabilíssim, la sobrevaloració del tret ontològic de posseir intel·ligència. Aquesta capacitat, comú a Déu, als àngels i als homes, vincula els seus possessors d'una manera estreta i peculiar. La vinculació especial que posa Agustí entre Déu, els àngels i els homes es polaritza en la categoria d'història. La història, en el nostre pensador i sols per els sers dotats d'intel·lecte, substitueix a un nivell superior la vella unitat de la *physis* omnicomprensiva arcaica.

En conseqüència tot i ser l'obra de l'ésser intel·ligent per autonomàsia, allò que manca de la més mínima espurna d'intel·lecte en la seva natura pròpia queda devaluat; el món "físic" per Agustí ja sols és l'escenari on es desplega la història com a forma de vida superior, pròpia dels ens intel·ligents. Però, malgrat la devaluació del món material a través del joc de dues dualitats successives - l'etern oposat al temporal, l'intel·ligent oposat al no-intel·ligent, i les derivades de la Ciutat de Déu oposada a la Ciutat Terrenal, l'Església oposada a l'Estat -, fins i tot el que és merament material, està cridat a una eterna realització perfecte i atemporal a la fi dels temps i de la història.

Es dirà que el tema de l'intel·lecte, el *noûs* grec, ja està sobrevalorat en el neoplatonisme inicial i ho serà encara més en Proclós, una generació més jove que Agustí. I que la *physis* (*natura, nascitura*) - que en els pre-socràtics, en Plató i en Aristòtil era el concepte parió que subratllava el dinamisme vital del "Ser necessari i únic" i li era perfectament superposable per extensió conceptual - ja fa segles que és un valor en davallada; que a través del tema de la seva insondable profunditat i tenebrositat, tan destacat per Ciceró i Lucreci, el procés de caiguda era ben perceptible.

Les dues observacions són ben certes. Ningú no defensarà pas que el bisbe cartaginés, almenys localment ja que pertenyia a la província romana de Cartago, fos ucrònic o que el "cristianisme" filosòfic pugui venir d'una altra galàxia, de cop i volta. El que cal destacar és que, amb Agustí, l'un i l'altra tema toquen fons

---

"Biblioteca de Autores Católicos (BAC)" de Madrid, 1964-1965, per ser la més assequible i amb un text suficientment autoritzat (el de la *P.L.Migne*). En canvi la traducció d'aquesta edició bilingüe exigeix una compulsa constant amb l'original llatí.

per a iniciar una nova singladura, en una octava superior i en un organigrama lingüístic qualitativament diferent. On radica i quin és el grau d'aquesta diferència, cadrà esbrinar-ho més avall.

Amb el nostre africà el tema de l'intel·lecte inicia inhàbilment el canvi de sentit que el portarà a la subjectivitat moderna. Hi arribarà, segles més tard, per la via de l'eriugenisme del segle novè, del seu hereu, el nominalisme agustinia baix-medieval, i a través del que Antoine Arnauld anomenava el plagi agustinia de Descartes. El vell *noûs* objectiu grec s'esvairà junt amb el "ser" necessari, únic i vivent, per a quedar arrelat a l'entitat racional humana, finita i contingent. No hi ha gens de nominalisme ni de subjectivitat en el Pare de l'Església, però als posteriors els va semblar que ho llegien en les seves obres.

Idènticament passa amb la *physis*. El despreciat món natural rebrostarà amb vigoria tan bon punt l'intel·lecte de l'individu humà, la subjectivitat, encerti a veure'l com l'anvers d'ell mateix. La vella *physis* misteriosa desapareixerà per esdevenir el "món físic", objecte clar de les ciències amb les quals la subjectivitat finita, humana, modelitza el seu món. Tampoc Agustí no va desenvolupar les possibilitats del tema; ell es queda en un *comtemptus mundi* que ja havia llegit en el De res publica de Ciceró, i era típicament hel·lenístic.

#### Un àmbit diferent del de la Modernitat.

Si alguna cosa és evident al llarg d'aquesta enumeració de punts nuclears del pensament d'Agustí, és que tots són la conseqüència gradual del punt primer o almenys possibilitats seves: l'assignació de personalitat vertadera i plena al vell *arjé*. La nova cosmovisió que recull el bisbe de Hipona ha afectat especialment el concepte clàssic de l'*arjé*, sense suprimir-lo ni disminuir-ne la seva funció.

L'origen sobrenatural - o no - d'aquesta mutació, ni és assequible a la raó, ni interessa al filòsof. La mutació en si cau de ple en el camp d'interès del filòsof; no sembla gaire diferent de la transformació de l'*arjé* pre-socràtic en el Bé platònic o l'Acte pur aristotèlic, en tant que és una fàctica evolució conceptual en successius llenguatges; i àdhuc sembla inscriure's harmònicament en la necessitat intel·lectual de la modelització lingüística d'un mitjà humà notablement més complex, tal com resulta ser de fet el de l'Imperi del *Dominatus*, comparat amb el de Grècia dels segles anteriors a la nostra era.

El filòsof no es pot permetre el luxe de fer escarafalls davant l'origen mític, irracional o a-racional, dels conceptes que va trobant en el curs de la història del pensament: n'hi ha ben pocs que no tinguin aquest origen, que en temps més racionalistes que els nostres es va considerar poc noble. L'actitud dels

Brunschvicg i dels Brehier davant a la "filosofia cristiana" ens ha de ser ara tan aliena com l'opció dels pre-socràtics per l'aigua, l'aire o el foc com a arjé. I, en el fons, si ens és comprensible avui l'actitud de tan notables representants del racionalisme francès de començament de segle, és perquè en podem endivinar alguna finalitat raonable, com en el cas dels pre-socràtics i dels mateixos mites tribals, que mai per mai no podrem fer nostres. Cal que la filosofia nostra hagi après la lliçó dels segles : ha de ser un coneixement positiu d'un determinat tipus. A la filosofia no li pertoca de jutjar en darrera instància en virtut de qui sap quins incommovibles a *prioris* eterns, sinó ser judicada per les dades i, en conseqüència, per la virtualitat i per l'oportunitat del seu llenguatge, contrastat amb la dels altres de similars, sien històrics, sien vius i en l'entorn immediat.

Però Agustí no és un home d'avui. Té l'enorme importància de ser l'eix sobre el qual s'apuntala el capgirament occidental de tots els conceptes heretats de l'antigor. Ja és un gran mèrit adequar-se al propi temps. Ell no podia endivinar el desplegament futur de les ruptures conceptuals que introduïa. No se li pot demanar una consumada finor tècnica en el nou món on entrava amb genial intuïció. Una novetat de la que potser ni tan sols n'era massa conscient. Especulativament ell és un home antic, un filòsof de l'arjé; i, pel que fa al llenguatge religiós que l'inspira, el cristianisme, ja té aleshores massa segles d'existència per a sonar a novetat. El cristianisme en l'entorn d'Agustí es vol bona nova darrera, definitiva, i comença a veure's com a racionalment insospitable, com demostra la polèmica entre el mateix Agustí i Pelagi. A punt d'entrar o ja iniciat el seu cinquè centenari, difícilment el cristianisme es podia veure com una novetat.

Espigolant els punts notables d'un pensament és possible fer retrovisions i projeccions a través de la història. Llegint en les obres quins problemes vol afrontar explícitament, quins punts desplega amb més cura, a quins assumptes aplica les seves conclusions, el mateix autor o, millor, la materialitat del seu text, assenyalen amb precisió quin és el punt històric on s'insereixen, correspongui o no a la cronologia freda del calendari.

Segons la historiografia que posseïm ara com ara, meritòriament Agustí d'Hipona viu d'acord amb el calendari : a la fi del *Dominatus* cristià i en un entorn que sols es pot modelitzar operativament fent apel·lació a la teologia. Les divergències sols poden ser de matis, com certifica l'estructuració del pensament neoplatònic pagà i, en ell, l'obra escrita del genial emperador Julià<sup>3</sup>. Tota la resta era futur imprevisible o evolució en acte,

---

<sup>3</sup> Juliano : Discursos. Intr., trad. y notas de J. García Blanco. Madrid, 1979-1982. Idem: Contra los Galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes. Idem i P. Jiménez Gazapo. Madrid, 1982.

mancada de la perspectiva que en podem tenir quize segles més tard.

### Els primers problemes d'Agustí d' Hipona.

Ordenada cronològicament, l'obra d'Agustí diu amb gran claredat quines eren les preocupacions primeres del bisbe nord-africà. L'Hortènsius de M.T. Ciceró, l'obra del qual és el pa de la seva cultura, l'ha adreçat vers la recerca de la veritat. Però, menys especulatiu i més pobre filosòficament que el seu mestre, queda decebut davant dels solemnes juraments que fa el cònsol republicà de creure en una Veritat Única i de cercar-la amb delit, sense trobar-la mai i tenint-se d'acontentar amb un somni d'absolut i una provada versemblança circumstancial.

Agustí no està per finors intel·lectuals, per molt fins que siguin alguns de les seves anàlisis psicològiques; és un home de rotunditats, de contrastos, d'exageracions retòriques i d'emotivitats, com correspon a les generacions del segle quart llatí.

Vol un absolut ben real que se l'imposi des de fora, i no una mera creació o una hipòtesi de la ment; el vol, en una paraula, com el vell *arjé*, no palpable i sensible, però sí ineludible, evident i independent de la debilitat de l'intel·lecte humà, com les evidències estoiques d'un altre temps o l'U racional dels neoplatònics. Com ells, pensa que la vida és massa seriosa per a jugar-se-la dirigida per les versemblances que la raó ciceroniana arriba a provar. Llegeix les Academica Ciceró i accepta la debilitat humana, però el cor se li'n va cap a Lúculus <sup>4</sup>.

A les Academica de Ciceró ha llegit el principi epicuri : si hagués d'admetre, encara que fos una vegada, que els sentits m'han enganyat, mai més no podria refiar-me dels sentits. Ciceró admet l'error dels sentits i mai no els considera font de certesa. Agustí reassumeix el principi epicuri i ciceronià, però ben capgirat : si alguna vegada posseïm una veritat ja mai ens podem satisfer amb res que sigui menys que la veritat. I aquest és el cas d'Agustí : mantes vegades posseïm una veritat certa <sup>5</sup>, alguns cops

---

<sup>4</sup> Cal veure el seu Contra Academicos. N'hi ha edició bilingüe assequible a Obras de San Agustín. Madrid, BAC. n. 21, 1947, primera edic.

<sup>5</sup> Pròpiament, Agustí ressemanitza la noció en minúscula de "veritat". Per a ell el que és veritat concreta i humana no és la proposició simple, sinó la composta "Es un fet que a mi em sembla que 'a és a'". La veritat d'Agustí radica en la proposició metalingüística amb que es reflexiona sobre la proposició simple com un fet de consciència. Però el problema dels neoacadèmics no era el dels fets de consciència, sinó el dels fets de la

fins i tot certíssimes <sup>6</sup>.

Posseïm la veritat certa en el cas dels principis matemàtics, dels principis lògics <sup>7</sup>, dels principis ontològics o ètics del moment <sup>8</sup>. Però, sobretot, el coneixement interior que tenim dels nostres propis actes immanents, sense intervenció dels sentits o de la fantasia, és una veritat certíssima. Tan certa com el fet que tots volem ser feliços, conservar el nostre ser. Encara que ens equivoquéssim en l'autopercepció del que som, del que coneixem, del que estimem, "seria veritat que sóc, conec i estimo".

*physis* objectiva i de la Veritat total i absoluta. Agustí supera Ciceró en obrir un nou camp, el dels fets de consciència i el de la intimitat, però ni tan sols frega superficialment els problemes que planteïgen les Academica. En aquest concret sentit el Contra Academicos és sofisticat, i es queda curt davant la clara preeminència de l'intel·ligent sobre l'intel·ligible de Proclós. Per això de la síntesi de les estructures lingüístiques d'Agustí i Proclós sorgirà la nova de Joan Escot Eriúgena. La xifra del valor que Agustí dona a la seva postura es troba a CA, II, 9 (25, final) i la descripció del caràcter metalingüístic reflexiu de la veritat es veu a III, 11 (24) i una mica per tot arreu, inclosos el text clàssic de CD, 11, 26.

<sup>6</sup> "Certissimum" és el qualificatiu de "sóc, conec i estimo" a CD, 11, 26, una veritat central en el pensament d'Agustí i dels agustinians posteriors. Es repeteix el text a De Trinitate, 10, 10; 15, 12 i en altres obres. La preeminència d'aquest "semblar-me" radica en implicar el ser real d'allò que "em sembla". I la seva debilitat davant Ciceró radica en que tampoc aquí Agustí no es fa escàpol les categories aristotèliques, és a dir, a una concreció arbitrària del que "la natura no dona retallat" i resulta ser determinació no necessària. En el millor dels casos Agustí hi té un principi de fenomenologia psicològica, mai no de ontologia o d'epistemologia de la subjectivitat, si els paradigmes d'aquestes són respectivament l'Eriúgena o Kant. I, per això, el pensament d'Agustí sols serà una genial formulació de la cosmovisió nova, en lloc de ser una aportació seriosa al llenguatge filosòfic. Mentre un Proclós arriba a teoritzar reflexivament alguna cosa cosmovisional en filosofia, el paper del Pare Llatí s'assembla més al del poeta o novel·lista, formula immediatament la cosmovisió fins aleshores sols viscuda.

<sup>7</sup> CA, III, 11 (25, final).

<sup>8</sup> Per exemple, al final del mateix text de CD, 11, 26.

"*Si fallor, sum*" diu rotundament Agustí, en expressió inoblidable.

En el "sóc, conec, estimo" els agustinians baix-medievals hi veuran la manifestació més genuïna de la naturalesa estrictament espiritual. En el "*Si fallor, sum*" Descartes hi llegeix la seva veritat primera i l'evidència d'una substància pensant: "*cogito, sum*". Agustí no hi veu tantes coses. El "*Si fallor, sum*" per a Agustí sols és la veritat certíssima per autonomàsia, i el trampolí que l'autoritza a deixar enrera al seu mentor republicà, resignat a les versemblances.

Agustí és creu doncs en el deure d'exigir sempre el coneixement de la plena veritat<sup>9</sup> com l'únic digne d'una intel·ligència creada per a la veritat<sup>10</sup>. A la llarga li servirà per a fer l'acotació del món de les intel·ligències amb estatut propi, la història, i oposat al del món de les coses no intel·ligents. La història neix on hi ha la possibilitat de comunicació entre intel·ligències, i hi ha una deficiència i una possibilitat de progrés en una de les dues, per a Agustí.

Perquè Agustí ha estat més colpit per Ciceró del que vol admetre. I, en intentar superar el seu mestre, inevitablement li

<sup>9</sup> CA, II, 7 (19, final); III, 16 (36). Això el força a salvar al seu estimat Ciceró per la via de la doctrina esotèrica a l'estil platònic o de la simple mentida piadosa: III, 17 (38) i 18 (40).

<sup>10</sup> Previament Agustí ha canviat sense dir-ho la semàntica de la "saviesa" ciceroniana. La "saviesa" que pels neoacadèmics és inassolible, sembla a Agustí el concepte primer de tota intel·ligència: CA, I, 5 (15). Però això perquè l'ha definit sols com "camí que porta a la veritat" - v.gr., a I, 5 (14) - o "via recta de la vida" - I, 5 (13) -. I l'ha subdividida en saviesa-ciència i saviesa-investigació, la primera pròpia de Déu, la segona de l'home - III, 11 (20). Si la saviesa humana sols és investigació, és ben veritat que, salvada l'excepció de la "multitud" portada pels sentits - III, 17 (38, final) - tots som "savis" i coneixem la saviesa en nosaltres mateixos - III, 14 (30-32) i 3 (5). I és veritat que aquesta saviesa necessita la veritat absoluta almenys com a tendència. Però aquí Agustí fa el salt: aquesta veritat absoluta existeix, i és Déu i la seva saviesa-ciència - II, 3(9), I, 8 (23) - i Déu ens la dona - III, 6 (13) i 9 (20) -. Amb aquest salt Agustí aconsegueix donar capgirar Ciceró: converteix la natura de bell nou en una manifestació de les definicions - III, 9 (21) - del pensar creador de Déu. Ja no es pot dir que les coses no estiguin "tallades" i la lògica recupera la seva capacitat de discriminació objectiva que Ciceró li negava.

dóna la raó <sup>11</sup>. L'home dèbil no pot assolir per si sol la veritat completa. L'home dèbil, a qui l'epicuri Lucreci volia salvar a força de raó i d'observació de la naturalesa amb un retorn a la seva real mesura, ara troba una millor i una més universal salvació: un Déu Tri que s'aboca vers l'home per revelar-li la Veritat i donar-li la gràcia per a seguir-la. Si l'home descobreix en ell mateix una veritat certíssima i no pot viure dignament sense la Veritat, que segueixi escrutant en la intimitat de la seva vida interior i la veu del Mestre Interior <sup>12</sup> farà que es descobreixi com la millor imatge del Déu Tri <sup>13</sup> i se li donarà la intel·ligència vertadera de les coses, més enllà dels sentits i de la raó.

Agustí, l'home que se sap dèbil i que anomena aquest coneixement virtut, humilitat <sup>14</sup>, arrebatat per l'huracà de la religiositat popular ciutadana fa el gran salt. Un salt raonable, però que cap pagà hauria gosat donar, guiat sols per la raó. I per una paradoxa inicial del neoconvers, que més tard li portarà maldecaps amb la qüestió de la predestinació i les ironies de Pelagi i de Julià d'Erclana, no sols apunta el salt amb arguments de la teologia política pagana <sup>15</sup>, sinó que apel·la a l'epistemolo-

---

<sup>11</sup> Noti's que tot l'equivoc de la "saviesa" està muntat sobre el fet innegable del "a mi em sembla...", que Ciceró no hauria negat, fins i tot li donava més poder del que li tribueix Agustí, en admetre que totes les escoles tenen una veritat real. Agustí se cenyeix al pur subjectivisme - CA, III, 11 (28) - donant la raó aparentment a Epicur. Però, després, sobre aquest residu de veritat construeix tota la bastida de la "saviesa", del tot diferent de la inquisició neoacadèmica sobre el món des del món.

<sup>12</sup> És el tema de la "il·luminació" que Agustí formula per primer cop al De Magistro, que ja va escriure a Tagaste el 389. Vegeu De Magistro, 11-13 (36-46), on es comprén què és la "intimitat" a la qual apel·la Agustí, i l'autèntica dimensió de la "saviesa" i de la "inquisició" de l'home. Per oposició Agustí fa una notabilíssima anàlisi del llenguatge, que no es pot ignorar si cal entendre la filosofia del segle XII i XIV.

<sup>13</sup> Multitud de textos sobre això. Vegi's el de CD, 11, 26 i context com a síntesi madura, ultra tot el De Trinitate, que n'és el màxim aprofundiment.

<sup>14</sup> Confessiones, VIII, 9 (13).

<sup>15</sup> En referim a la Pax deorum, l'harmonia entre la Ciutat i els déus que garanteix la felicitat de la Ciutat i dels seus habitants. Vegis CD, I, 7; V, 24-26.



gia més tradicional del pensament pre-cristià <sup>16</sup>.

### Les paradoxes del jove Agustí d'Hipona.

El salt inaudit, des de la debilitat al Déu Tri, l'hauria doncs de poder fer qualsevol home pel sol fet de ser-ho <sup>17</sup>; però sols se li ha acudit formular-ho intel·lectualment al nostre "rethor" cartaginès. L'intel·lectualització del salt o és ociosa perquè restem en la creença natural popular, o ho és perquè estem en l'àmbit de la fe estrictament sobrenatural, revelada i graciosa. O, potser, l'epistemologia i els arguments de la teologia pagana no són els adients a la nova cosmovisió dualista. O bé, simplement, la visió dualista inclou essencialment aquesta esquerda, la de necessitar la vella teoria d'una cosmovisió unitaria anterior per a mantenir raonablement vinculades les dues grans meitats del tot que postula com a novetat; potser és la forma peculiar de paradoxa i de contradicció que tota teoria racional presenta en els límits.

El vell Agustí va fer front als seus contradictors amb solucions circumstancials.

La història ens lliura la continuació de la problemàtica. Els agustinians creients de finals de l'Edat Mitjana van optar per l'estricta sobrenaturalitat de la fe, més enllà de la raó i de l'intel·lecte, i no per això van restar en la veritat totalment subjectiva dels fets de consciència com sembla postular Agustí. Però ningú no podrà considerar aquests mitjàevals tardans d'estreta obediència agustiniana; més aviat tothom els veu molt abocats a la Modernitat i, a més a més, els creients cristians hi afegiran que han estat irremissiblement infectats de fideisme i de modernisme, que no són pas etiquetes encomiàstiques per ells.

Els ateus militants i racionalistes de tots els segles posteriors han optat sempre per la primera sortida, la més fàcil: Agustí va abraçar simplement una creença popular sense cap ni peus.

El filòsof d'avui caldria que fos més prudent. Ni cauria com Pelagi i els seus en adoptar de ple la tesi de l'universal

---

<sup>16</sup> Salvada la diferència entre el Logos còsmic i el Déu Creador cristià, la "il·luminació" agustiniana no aporta res a l'epistemologia pagana, ni a la mateixa "remiscència" platònica, si es vol. Tingui's en compte que la teoria de la il·luminació no té res absolutament de sobrenatural per a Agustí, i és completament diferent a la Revelació positiva.

<sup>17</sup> Salvada l'ofuscació d'ordre moral provinent dels sentits. Però aquesta reserva també la feien els pagans, com ara Plotí i, fins i tot, Ciceró.

assequibilitat del Déu de la fe per via racional merament humana, contra tota l'evidència dels fets i fent-se titllar per Agustí de pagans de cor ( i d'un optimisme racionaliste ja aleshores un xic retrògrada ) infiltrats en les files cristianes, que retornen als vincles de necessitat entre l'*arjé* apersonal i les coses. Ni tampoc el filòsof del nostre segle no faria retret a Agustí d'haver caigut en un dels forats negres que tot llenguatge té a la perifèria de la seva àrea d'ús vàlid, i no saber-ne sortir : per tal d'aconseguir-ho el pobre bisbe romà hauria necessitat uns instruments filosòfics molt posteriors, de la nostra època i ben recent.

L'historiador de la filosofia encara hi hauria d'afeixir que, efectivament, tota filosofia de l'*arjé*, àdhuc les més preuades, i en general tot sistema filosòfic conegut, inclouen contradiccions i paradoxes, clarament perceptibles des d'un sistema posterior i més potent. I que, en el fons, el puntal de tota filosofia viva radica en la cosmovisió del moment.

Res d'estrany que, en una cruïlla històrica tan important, Agustí formulés la seva cosmovisió dualista en els termes teòrics móniste de l'*arjé*, que fos incapaç d'adonar-se de la contradicció i que encara ho fos més per sol.lucionar-la. Agustí havia heretat un llenguatge teòric monista, del que tenia escàs domini, i maldava per a fer-li dir el que encara no havia estat dit. Per a dir el que volia, en realitat necessitava un llenguatge tan profundament renovat en extensió i profunditat, que arribés a ser del tot diferent. En el llenguatge de la seva època calia escollir entre una *arjé* pagana monista o un intent de versió diferent, la cristiana. El que ningú no podia deixar de veure era un món u amb una *arjé* necessària i única.

I si hagués aconseguit evitar bé la contradicció entre dualisme i monisme, malgrat tot no hauria pogut estalviar-se aquelles paradoxes que assenyalen els límits de l'ús correcte i que han d'aparèixer molt aviat en un llenguatge totalitzador, com l'exigien Agustí i el seu temps. De fet un llenguatge tan perfecte que sols tingui paradoxes de límit, mai no apareix : l'home és molt dèbil davant de l'herència lingüística, i quant a força de generacions comença a arrodonir l'estructura lingüística d'un tipus prou exacte, ja li ha passat el moment del seu ús vàlid.

#### Les dues direccions del pensament de l'Agustí creient.

Un cop Agustí ha fet el salt des de la debilitat humana a l'existència del Déu Trinitari cristià se li obre una doble direcció. D'una banda li cal conreuar el camp especulatiu anterior per a portar-lo a una certa harmonia amb la novetat copsada. Per l'altra n'ha de treure les conseqüències. Aquesta doble direcció ens situa ja en la seva obra capdal i de maduresa, el De Civitate

Dei, escrita entre el 412 i el 424, "*magnum opus et arduum*"<sup>18</sup>.

Tothom coneix les circumstàncies anecdòtiques en les quals neix l'obra. El 24 d'agost del 410, Alaric I, rei dels visigots, antic "*Magister militiae*" (general en cap) de l'Emperador Teodosi (m. el 395), assalta Roma. Durant tres dies el centre sentimental - que no polític, administratiu, militar ni econòmic - de l'Imperi resta sotmès al pillatge.

El "tot el món" culte de l'Imperi - la gran massa ni tan sols se n'assabenta - resta estorat : després de mil anys de fàctica inviolabilitat, la Ciutat Eterna ha caigut<sup>19</sup>. El cor de l'Imperi s'ha aturat al bell mig del gran èxit restaurador del *Dominatus* cristià, reduït ara a mera imatge de l'eufòria aparent que precedeix la fi. En els cultes cenacles pagans brolla tot seguit l'acusació : l'ateisme cristià, l'afany de novetats, ha assassinat l'Imperi en afavorir l'abandó de les velles virtuts cíviques<sup>20</sup>. I els cristians il·lustrats ben tost trontollen davant d'aquesta acusació dels seus parents pagans, cosa ben lògica si es pensa que la vella propedèutica pagana encara era la base racional per a la nova fe.

Agustí escriu el De Civitate Dei per als cristians cultes, no pas per als pagans. Per a aquests, els cinc primers llibres de l'obra són perfectament calumniosos; tots els altres mancats de sentit, car impliquen l'opció del creient. El De Civitate Dei és una apol·logètica d'ús intern, a l'inrevés de l'obra dels antics Pares Apologistes cristians, adreçada a tothom, àdhuc als pagans, amb aires conciliadors. Agustí no és mai irènic, sinó prepotent, com corresponent a un bon representant del grup polític que es creu hegemònic.

Però l'important no és tot això, mera ocasió pel contingut de l'obra, gran i difícil, com diu Agustí. El nostre bisbe hi fa el repàs panoràmic del seu pensament seguint pautes de les dues inevitables direccions del temps, endarrera i endavant. Endarrera, posant al seu lloc l'antiga *physis*, única, exclusiva i adreçada al bé terrenal de la Ciutat, en els deu primers llibres, on tracta

---

<sup>18</sup> CD, I, 1, al començament.

<sup>19</sup> Ben aviat Agustí pronuncià el seu sermó De Urbis excidio ( Sermo 105 ) i torna sobre el tema en el 81,9 i la Epistola 231). A l'altre cap del Mediterrani, el patrici romà San Jeroni encara queda més esglaiat i deixa de treballar durant uns quants mesos.

<sup>20</sup> CD, I, 1; Sermo 105,12; 81,9.

dels qui defensen que cal adorar els antics déus <sup>21</sup>. Endavant, projectant vers l'eternitat el que viu i veu, fins a contemplar la plenitud de la Ciutat de Déu a la fi dels temps i la història <sup>22</sup>.

#### La mirada retrospectiva d'Agustí d'Hipona.

No cal aquí entretenir-se amb els cinc primers llibres del De Civitate Dei. Agustí els escriu contra els qui creuen que cal adorar els déus per al bé present de la Ciutat. Sense cap escrúpol atribueix als pagans un literalisme en l'interpretació de la versió més arcaïca dels mites religiosos, que ell sabia molt bé que cap adversari culte feia seu des de segles <sup>23</sup>. I que mai va existir, ja que en l'època mitopoiètica aquests mites tradicionals no eren vists amb els ulls irònics, i fins histriònics, del cristià que es fa l'innocent. Fet el descompte d'aquesta mirada malèvola, són capítols importants per a l'arqueologia de la religió romana primitiva; són nuls en el que afegeixen interpretativament; són delictius en el que tenen d'acusació falsa.

El segon grup de cinc llibres, els escriu el nostre autor contra els qui creuen que cal que els déus pagans siguin adorats per la vida que ve després de la mort. Recull simplement el pensament neoplatònic. Fa una lectura tendenciosa del que diuen els "platònics" <sup>24</sup>: estimant-los a prop dels seus plantejaments, vol aïllar-los dels altres pagans i usar-los per a subratllar l'estupidesa dels altres grups, més literals i romàntics o menys místics.

Això sí : sense perdonar-los el que alguns d'aquests pagans refinats i espiritualistes - per exemple, Porfiri i els seguidors de la seva *theurgia* - tenen en comú amb el grup general dels pagans. En efecte els acusa de confondre les potències còsmiques amb el que el nostre apologista té com a veritables i existents dimonis. L'acusació sempre és : si el poble romà ha perdut les virtuts ancestrals és per la positiva i corruptura intervenció dels

---

<sup>21</sup> CD, 10, 32 (4).

<sup>22</sup> CD, 22, passim.

<sup>23</sup> Recordi's el que es deia en el capítol anterior sobre el tipus de paganisme en aquelles dates.

<sup>24</sup> CD, 10, 1 (1). Però no sols a ells : hi entren també Varró, Ciceró, Scaevola,... la teologia civil i la filosòfica, però la primera en el que denuncia i la segona en el que anuncia.

dimònis disfressats de déus tradicionals <sup>25</sup>.

Agustí evita d'acusar d'error o d'incapacitat a l'autoritat imperial, als successors de Teodosi que han trencat els pactes i no paguen la soldada a uns mercenaris fidels, com Alaric I i el poble visigòtic. Evita insinuar massa concretament que una desgràcia tan sentida com és l'assalt de Roma, pugui ser providencial en el pla inescrutable del Déu personal cristià <sup>26</sup>. Ara prefereix atorgar el protagonisme als dimonis i descarregar sobre aquests les responsabilitats personalitzades. Des de l'Humanisme i del Renaixement en endavant, els déus pagans havent quedat allunyats, es preferirà concretar l'acció diabòlica en seguidors més palpables : jueus, heretges, bruixots. L'esquema és sempre el mateix : en bona psicologia popular d'una religió personalista cal assenyalar una voluntat malèvola com a autora de la pertorbació del pla benevolent de Déu, però cal fer-ho de manera que no emboliqui Déu en les ineptituds dels seus representants providencials, l'autoritat, constituïda per al bé comú.

#### Una cosa que no es troba als llibres platònics.

Agustí no té inconvenient d'assenyalar un manquement en les doctrines dels "platònics" en general : ells van fer tot el possible i van reeixir al màxim, no és responsabilitat seva si la debilitat humana no els va permetre arribar més lluny.

El que el Pare de l'Església no va poder llegir en els llibres "platònics" és que "el Verb es va fer carn i habità entre nosaltres", que va donar la vida pels homes, que va viure com un home concret, singular, en unes coordenades històriques ben determinades <sup>27</sup>, a Palestina, durant l'imperi d'August i Tiberi, regnant Herodes i essent un tal Ponç Pilat el representant de l'administració romana a Palestina.

A partir d'aquest fet històric, constituït en clau de volta única i irrepetible de tot el pensament i tota la materialitat de la història, Agustí passa comptes a la filosofia més pròxima al cristianisme i estructura el seu propi pensament especulatiu i la comprensió material dels esdeveniments. La llavor d'interès historiogràfic que hi ha en Ciceró, compartit d'alguna manera per

---

<sup>25</sup> Cap pagà creu tan firmament en l'existència dels déus com Agustí, si s'exceptua als epicuris ja inexistents aleshores. I mentre van existir, per major contrast, els representants de l'Escola del Jardí eren ben indiferents als déus.

<sup>26</sup> CD, 1, 8-12 i altres llocs.

<sup>27</sup> Confessions, VIII, 9 (13-14). CD, 10, 29

l'erudit Varró i per Lucreci entre els seus contemporanis, amb Agustí troba la seva fórmula de més exit i no poc genial. En efecte en el Pare nord-africà es reunifica el que des dels pre-socràtics tendia a diversificar-se : la dimensió ideal i la concreta de l'home, l'especulativa, eterna i racionalment necessària, i la històrica, canviant i fàctica. Agustí generalitza el que és el mètode ciceronià al De re publica.

En passar comptes a la filosofia neoplatònica, el bisbe llatí recull els fruits de cent anys de lluites internes del cristianisme : els que van des d'Arri fins al futur concili d'Efès (el 431).

El neoplatonisme està edificat a partir de l'estructuració lineal descendent i ascendent de la *physis*, el tot, en tres hipòstasis prèvies i un món sensible jeràrquicament escalonat, de més a menys riquesa ontològica, des de la darrera hipòstasi fins a allò que és material i despreciable. En el neoplatonisme tot és l'U, que es coneix en el "Noús/Logos". Que viu i es multiplica en l'Anima còsmica. Que es dona vivent sensibilitat en el món múltiple. Un món de multiplicitat que aspira a la unitat de l'U des de la dispersió empobridora de la llunyania. I que retorna efectivament a l'U a través del retorn gradual de cada hipòstasi.

Entre heretgies i damnacions, en poc més d'un segle el cristianisme ha reeixit a doblegar i a convertir en un triangle tancat l'estructura vertical de les hipòstasis, heretada de l'entorn intel·lectual pagà. La figura tancada queda transformada, aïllada en ella mateixa, autosuficient, necessària, i sempre plenament en acte. Ara serà capaç d'identificar-se amb la Trinitat cristiana, que els teòlegs llegeixen en els llibres sagrats i anomenen Pare, Fill i Esperit Sant, però que no han arribat a calibrar ben bé sense la transformació de les dades neoplatòniques. Separat, aïllat i, d'alguna manera, empobrit i enlloradís, de l'altra part, fora de l'estructura trinitària, resta el món creat, contingent i successiu.

Sense haver doblegat l'estructura descendent de les tres hipòstasis sobre sí mateixes, no tindrien aquella unitat, autopossessió, dinamisme i vida que, d'una banda, fa possible substituir el concepte d'emanació a partir de l'U per l'absolutament nou de "creació" i, de l'altra, fa possible l'autosuficiència divina que afegeix la "gratuitat" en lloc de la "necessitat" a l'acte creador.

El neoplatonisme ontologitzava una certa estructura conceptual lògica. Amb molts moments foscos, explicables per l'essencial immanència d'una hipòstasi en altra, no deixa de ser un procés lògic el pas neoplatònic gradual des de l'unitat a la multiplicitat passant per la funció intel·lectiva i la vida com intermedis. Agustí rebaixa el tema fins al psicologisme. Com el que era ontologització de dades lògiques es torna psicologisme en

Agustí és ben perceptible a la seva segona gran obra, el De Trinitate, que recull el núcli especulatiu de la cosmovisió agustiniana.

**Malgrat tot, Agustí és un home ben clàssic.**

El psicologisme és el delme que li cal pagar, al Pare Llatí, a través dels elements filosòfics que possedeix l'Occident, per a poder recollir els resultats de l'esforç teològic oriental. Però, a la vegada, la deficiència especulativa li permet una continuació que mai no va tenir l'Orient, més respectuós amb el patrimoni neoplatònic. Agustí és menys intel·lectualista en explicar com l'acció *ad extra* de creació deriva de la Segona persona a través les idees divines, i empobreix les funcions de la Tercera fins quasi relegar-la a l'acció sobrenatural de salvació de l'home. El psicologisme amb que interpreta la vida-*arjé* li permet desglosar fàcilment una àrea peculiar per el ser huma o per els àngels, l'àmbit de la història, més enllà del regne de la natura al qual pertany el conjunt de les creatures no racionals. El psicologisme agustinian permet assimilar extrínsecament, barroerament, tan la idea clàssica d'*arjé*, com la novedosa tendència neoplatònica a posar l'intel·ligent per sobre de l'intel·ligible en la modelització realista del món quotidià.

En efecte la major concreció del psicologisme predisposa a la fàcil relació entre el sistema especulatiu i la dada històrica. Com tots els cristians, Agustí privilegia un fet històric: l'encarnació, la mort i la resurrecció del Verb. Privilegiar un fet històric és fer de la història quelcom més important que el clàssic testimoni dels fets naturals concrets. Sembla que Agustí i el cristianisme filosòfic occidental del segle cinquè han de trencar amb el cosmicisme grec. I ho fa certament per raó de les novetats reals de l'entorn, però amb mesura. Ho fa amb la limitació que imposa l'herència i la tenuïtat especulativa occidental, malgrat el segle esmarçat a l'Orient per a reduir l'heretgia arriana pas a pas.

En efecte Agustí cerca una arrel i un paradigma psicològics a la sistematització del passat, del present i del futur que envolten al fet privilegiat de l'encarnació, la mort i la resurrecció. Són aquesta arrel i aquest paradigma els qui convertiran en història la simple successió temporal dels fets, amb una major o una menor fidelitat reproductiva de les eternes idees immòbils dels grecs. La història apareix a Agustí com la seqüència d'actes voluntaris trenada pel Déu personal, donant-se a l'home, i la resposta de l'home - individualment i col·lectivament - a una crida

i a una autodonació de Déu cada cop més perfecte <sup>28</sup>.

El concepte d'història d'Agustí implica una seqüència progressiva de fets irrepetibles i singulars vers un fi, i un fi certament feliç. Per això ha estat molt valorada com a precedent remot mentre hi ha hagut una ideologia de progrés, amb l'oblit del psicologisme i del teologisme de l'història agustiniana, que la reclouen més en una variant de l' *istorefn* grec, que no pas un preludi dels progressismes, i certament la fan ben poc semblant al concepte d'història dels actuals historiadors, positivistes o no.

També cal reconèixer que Agustí mai no arribà a vincular estretament la Trinitat i la història, com farà Joaquim de Fiore a la fi del segle XII <sup>29</sup>. Però sí que la vincula el nostre autor fins a fer del De Civitas Dei la continuació del De Trinitate, com aquest ho és del Contra Academicos i del De Magistro.

Com per als grecs d'abans de Crist, per a Agustí la veritat és el ser necessari i viu; però el ser necessari és, a més, una entitat personal, que no sols ha creat voluntàriament per bondat, sinó que crida l'home vers Ell.

El crida interiorment, amb la natural exigència del coneixement de la veritat, que Ell mateix li descobreix d'acort amb la natura, il·luminant l'intel·lecte humà amb la presència de les idees eternes, concomitants a la presència inevitable del Creador, com a permanent suport del ser de l'entitat creada i no gens menys, de la seva acció natural. Fins aquí, no res massa nou en la teoria del coneixement d'Agustí, no res que vagi més enllà de les fronteres del tradicional concepte grec d'*arjé*.

Endemés Déu crida l'home vers Ell, interiorment i exteriorment, amb una positiva i sobrenatural revelació, per la qual Déu es mostra a l'home i l'invita a compartir la intimitat de la vida divina, més enllà del que correspon a la relació ontològica entre Creador i creatura. Es tracta d'una autodonació graciosa que sols es possible en l'àmbit de les relacions personals. Però, parlant pròpiament, tampoc aquí no hi ha res estrepitosament nou, salva la diferència entre una *arjé* impersonal i altra de personal. Tot aquest entremat de relacions, des de la veritat com a ser

---

<sup>28</sup> Agustí fa seva la tendència cristiana a llegir l'Antic Testament i a valorar la civilització pagana com una pedagogia divina dintre de la *Historia Salutis*. Els Pares Apologistes ja havien iniciat aquest camí i Eusebi de Cesarea l'havia explotat a la seva Praeparatio Evangelica.

<sup>29</sup> Cal superar els psicologismes i assolir l'*altior theoria* eriugeniana per a poder lligar tan estretament l'*arjé* trinitaria i la història.



necessari fins al Déu Trinitari de la vida sobrenatural, per al mer filòsof que estudia l'estructura lingüística d'Agustí reposa sobre un sol punt nou: l'arjé clàssica conservada a la vegada en les seves funcions, i enriquida sols amb la nota de la personalitat a costa de psicologimes raonables dibuixats sobre el cannamàs neoplatònic, malmatent-lo racionalment <sup>30</sup>.

D'aquest únic punt nou, la personalitat de l'arjé, arranquen totes les novetats amb què s'ha caracteritzat el pensament d'Agustí: sentit històric davant l'atemporalitat, concreció davant l'abstracció, personalisme davant el biologisme, intimisme davant l'objectivisme, sobrenaturalitat davant del naturalisme.

Totes les etiquetes esmentades són molt vertaderes, si queden circumscrites dintre dels límits del més tradicional pensament grec. Vertaderes si i sol si no són característiques carregades amb la semàntica de finals de l'Edat Mitjana, del Romanticisme, o dels espiritualismes i personalismes dels darrers cent anys. Una altra cosa no la diu, ni la pot dir, l'Agustí històric. Per molt divulgadora i popular que sigui la seva versió del neoplatonisme, ja hi vincula i vol fer-hi raonables prous novetats de l'època cosa que el constitueix un pensador excepcionalment important, de petjada inoblidable a l'Occident, que ara com ara vol dir a la història mundial. No cal pas atribuir-li el que no és seu, enterbolint la història que ens diu on som. A més a més seria negar el just reconeixement als posteriors que han aportat unes altres novetats importants, per a acabar fent incompreensible al propi Agustí.

#### La medulla de la Ciutat de Déu : "Amores duo..."

Amb la noció d'història vinculada a la d'una arjé personal, quedem ja immersos en la temàtica exclusivament agustiniana del De Civitate Dei.

El nucli del "*magnus opus et arduum*", violentment exclusiu, sense matisos, és la investigació del motor de la història, l'explicitació de les seves exigències, el reconeixement de les etapes del seu progrés. Aquest nucli és una disjuntiva de la voluntat creada. La voluntat increada, la divina no té aquesta disjuntiva; la decisió salvadora, amorosa de Déu va ser presa

<sup>30</sup>

La irracionalitat o a-racionalitat és una nota que no astora el filòsof d'avui si apareix racionalment en un model lingüístic filosòfic. Per això tant el neoplatonisme com el sistema de Joan Escot Eriúgena no esvera a ningú avui en aquest aspecte i com a sistemes històrics ben pensats. Però aquest no és el cas de la doctrina d'Agustí, la coherència psicològica del qual és ben lleu des d'un punt de vista racional.

lliurament una vegada i ja no canviarà per tota l'eternitat. Com diu la Biblia Déu és fidel.

La voluntat humana pot optar per l'amor vers Déu fins al despreci de l'home mateix, o per l'amor a si mateix, amb despreci de Déu <sup>31</sup>. Blanc o negre, no hi termes intermedis per Agustí, com no n'hi havia pels estoics primers. Agustí ignora els termes mitjos ètics que eren la màcula d'Aristòtil, segons el criteri dels antics. El bisbe cristià encara té molt d'africà temperamental amb veleïtats maniquees, més que no pas de racionalista arcaic, ja que la seva idea de voluntat inclou un alt nivell d'arbitrarietat <sup>32</sup>.

Cadescuna d'aquestes opcions agermana una colla d'individus en un grup d'homogeneïtat axiològica, que avui anomenariem grup ideològic. Agustí els veu com a societats espirituals, místiques: dues "ciutats" definides per dues actituds espirituals <sup>33</sup>. Són la "Ciutat de Déu" i la "Ciutat Terrena", en aparença perfectament antagòniques, com a resultat d'una opció irreconciliablement contradictòria amb l'altra.

Quan li cal pintar la fisonomia de la Ciutat Terrena, Agustí no s'hi plany pas. Els principis de l'home són dolents <sup>34</sup>, ja que naixem a la Ciutat Terrena. El bé que cerca la Ciutat Terrena és escàs, per això la seva llei és la del domini de l'home sobre l'home <sup>35</sup> i els déus de la seva llei religiosa porten a aquest domini <sup>36</sup>. Adhuc les grans virtuts humanes són grans vicis car tanquen l'home en ell mateix i li veten el pas a Déu <sup>37</sup>. Aquestes grans virtuts, les que van fer gran a Roma, són l'ansia de domini i de glòria. Amb un estrany seny els vells romans moderaven el seu apetit de poder amb el de glòria, aquest els feia ser justos i humans amb els pobles que dominaven <sup>38</sup>.

Per contra, el Bé de la Ciutat de Déu és infinit, ja que és

---

<sup>31</sup> CD, 14, 28, inici.

<sup>32</sup> CD, 12, 2 i segs.; 5, 10.

<sup>33</sup> CD, 15, 1.

<sup>34</sup> CD, 15, 1, 2.

<sup>35</sup> CD, 18, 2, inici.

<sup>36</sup> CD, 15, 7, meitat.

<sup>37</sup> CD, 19, 25; vegis però 5, 12.

<sup>38</sup> CD, 5, 12.

el mateix Déu <sup>39</sup>. Per això la seva llei és la de la caritat <sup>40</sup>. La Ciutat de Déu en aquest món ja posseeix el seu Bé en esperança i un dia li serà donat amb plenitud <sup>41</sup>. Mentre el temps fa la seva via, els ciutadans de la Ciutat de Déu són peregrins a la seva pròpia terra i casa <sup>42</sup>.

#### Entre apologia i política: coherències i incoherències.

Fins aquí tot és molt coherent amb el principi de cada Ciutat. Fins i tot Agustí ha fet un seriós esforç - un xic enterbolidor - per a no restar en el maniqueisme que sembla traspuar de la nítida oposició de les Ciutats. Almenys era prou apologista i bon polític per a no voler atraure's llams innecessaris.

La distinció entre les Ciutats és clara, però no es pot saber amb igual evidència qui pertany a cada Ciutat. No és cap garantia de pertànyer a la de Déu ser batejat i professar-se cristià; molts no semblen fer-ne gaire cas d'aquest fet, no viure massa d'acord amb els principis divins; de ningú no es pot assegurar què hi ha a la punta fina de la seva intimitat personal. I el mateix es pot dir dels pagans; mai ningú pot no copsar quanta noblesa pot recloure la seva intimitat i qui sap si sols una invencible circumstància els manté allunyats del ple reconeixement del Déu vertader que busca de cor <sup>43</sup>.

Però ben tost ja no és la prudència el que regeix el nostre autor. Si la prudència i l'apologia són a tocar en ell, una tercera o quarta dimensió sobrepuja a les dues primeres. És la política, és l'entorn social del moment.

Agustí és un bisbe cristià. Un bisbe d'enorme autoritat personal a la província romana de l'Àfrica, on moltes seus episcopals estan ocupades per deixebles seus directes i d'altres per persones que no gosarien mai equiparar-se amb ell ni com a intel·lectual ni en autoritat. La seu d'Hipona és petita, però el seu bisbe és gran.

---

<sup>39</sup> CD, 19, 4.

<sup>40</sup> CD, 19, 14, final.

<sup>41</sup> CD, 19, 27.

<sup>42</sup> CD, 15, 1, final; 18, 54, 2, final; 19, 14, final; 19, 17, inici i final; i en molts altres textos ja que és un tema recurrent.

<sup>43</sup> CD, 18, 54, 2; 19, 14, meitat; 19, 27.

I Agustí d'hipona és un gran bisbe en una Església del Nord d'Àfrica que, per molt occidental i llatina que sigui, encara no està mediatitzada pel pes de la seu romana. En aquestes dates del cristianisme religiós, la seu de Pere té ambicions, té sobretot gran autoritat com a vell cor simbòlic de l'Imperi i, vingut molt avall però encara respectable, és el focus d'un cert poder econòmic, polític i fins i tot cultural per a les terres de parla llatina.

Però, en aquestes dates, la seu de Roma no té drets certs, no té clara la base dogmàtica de la primacia de Pere. Com a molt, representa ser la primera entre unes quantes seus, sols unides per la comunió en la caritat. El dret centralitzador dels papes i certes engrunes de dogma relatives aa això, quedaràn clars a les darreries de l'Edad Mitjana. Però no ho són entre els contemporanis d'Agustí i, menys que per a ningú, per als bisbes nord-africans. Ells recorden el precedent d'un Sant Cebrià, el gran bisbe africà d'un segle abans, en els temps mítics dels màrtirs, que va plantar cara a Roma i li va abaixar els fums. Ben recent, en els anys d'Agustí, la província d'Àfrica havia viscut l'experiència d'una església cristiana donatista, vehicle i exponent de totes les aspiracions locals a l'autonomia davant del centralisme de l'Imperi. El mateix Agustí, que no era gens aliè a la repressió armada a ultrança de l'Església donatista, no deixava de reconèixer al De Civitate Dei que tal volta uns regnes més petits podrien afavorir la implantació de la justícia millor que un enorme Imperi <sup>44</sup>.

En un mitjà com aquest, Agustí, sense ser-ho ben bé, és un poderós cap polític, ho sap i actua com a tal. No és sols l'enfortiment de la fe dels qui trontollen el que li fa escriure el De Civitate Dei.

En escriure el tractat atén els precés del gran funcionari imperial Marcelinus. Curiosament aquest Marcelinus va ser jutge dels donatistes quan Agustí n'era el fiscal, i va sentenciar en favor de la minoria representada pel jove bisbe d'Hipona. El mateix Marcelí, lloctinent ja del comte d'Àfrica (aquest era el títol oficial que tenia el governador romà de la província), no va poder llegir el final de l'obra àrdua que Agustí havia emprès pels seus precés: va morir ajusticiat sota l'acusació de conspiració en favor de la independència del territori, sense que els precés i les influències del seu amic, que s'hi va escarrassar, el poguessin treure del mal pas.

Endemés, si la caiguda de Roma el 410, colpeix tan durament els prohoms cristians és perquè, psicològicament, vivien en l'eufòria d'haver passat de minoria perseguida a amos de l'Imperi; eren per ells - i no n'és gens aliè Agustí - que el *Dominatus* era un règim cristià, el primer i certament amb èxit, sota la palpable

---

<sup>44</sup> CD, 4, 3-4.

protecció divina. Agustí no sols posa Constantí i Teodosi <sup>45</sup> de model d'emperadors cristians, sinó que fins i tot vol treure del desastre de Roma una viva manifestació del poder del que els pagans anomenen un nou Déu i de com protegeix els seus <sup>46</sup>.

Així no és gens sorprenent que Agustí segueixi ulls clucs l'opinió del seu gran mentor dels temps de la República i que proclami que la Ciutat de Déu " creu que és propia del savi la vida social", és a dir la política <sup>47</sup>.

No hi fa res que, ininterumpudament, durant cinc-cents anys la flor i nata dels pensadors romans, adhoc els més rígits conservadors estoics, hagin anat abandonant les velles tesis sobre aquest punt d'una manera cada cop més accelerada i unànim. A la fi els neoplatònics han recollit plenament la tesi epicúria i consideren la participació en la vida política com la més baixa forma de caiguda de l'ànima en l'esclavitut del sensible i menyspreuable.

Ara, per boca d'Agustí, resulta que els membres de l'Església que sols es troba de pas per aquest món, que cal pensar que han fet l'opció per l'amor de Déu fins al menyspreu de si mateixos, exigeixen al savi la vida social, com si encara estiguessin a la Roma de Ciceró, o a una polis grega. No cal estranyar-se : l'autor del De Civitate Dei és un polític i ho són els destinataris de l'obra. Agustí escriu per a polítics cristians, per a l'aristocràcia culta que, a conseqüència del desastre del 410 i de les acusacions dels pagans, poden sentir de manera irreprimible l'anhel comú a tots els funcionaris imperials que tan vivament exposava Symmacus, el pagà cusí d'Ambrós de Milà : abandonar el feixuc treball dels càrrecs i retirar-se a la pau de les seves còmodes vil·les rurals on l'atmòsfera és clara i pura i els aliments frescos i abundosos, lluny de les inhòspites ciutats imperials i les intrigues. Cal tancar files, cal evitar escampadisses enervants, cal urgir el seu deure als "savis" i ja se sap que els "savis" per a Ciceró i per Agustí són els "justos", els qui coneixen l'autèntic valor de les coses, els qui, si ja no vénen de les estrelles com en temps del cònsol preclar, sí que són salvats pel Crist que els dona la justícia plena <sup>48</sup>. Darrera Agustí sempre hi ha latent Ciceró. L'apologètica se li ha convertit en política, al nostre autor.

#### Les dimensions exactes de la contradicció.

---

<sup>45</sup> CD, 5, 24-26.

<sup>46</sup> CD, 1,7.

<sup>47</sup> CD, 19, 5.

<sup>48</sup> CD, 19, 19-20.

L'aparent contradicció lògica d'Agustí queda vivament plantejada als nostres ulls del segle vint. Però cal desconfiar molt d'uns mancaments tan palesos. Cap persona intel·ligent no és tan grollera i, d'intel·ligència, no sembla faltar-n'hi al nostre pensador. La veritable semàntica d'algun element lingüístic cal que ens avallí que són falsos uns errors tan simplistes. La clau està en que Agustí fa funcionar lingüísticament el Déu cristià com el vell *arjé*.

La "filosofia cristiana" del bisbe d'Hipona és massa filosofia i encara poc cristiana. Es un equilibri inicial i gens estable on noves paraules venen a substituir vells conceptes. Els nous elements lingüístics ja aconseguixen il·luminar visions neixents del món i fer-les reals. Però sols emulsionats en la massa d'un pensament anterior, a la fi suren a la superfície i es deixen arrossegar pel vell corrent, encara fort.

Ciceró va patir aquest fenomen lingüístic en la pròpia pell. Els conceptes tradicionals van emportar-se la novetat de la seva epistemologia sense permetre-li ser operativa. Els agustinians dels finals de l'Edad Mitjana separaran curosament l'oli nou del cristianisme, del corrent d'aigües pures de la filosofia; malgrat tota la seva bona fe i la seva fe bona, posaran punt final a la "filosofia cristiana" i a la omnipresència d'una *arjé*. No entraran del tot en la Modernitat i en les ciències, però ja empraran un llenguatge diferent malgrat la ressonància de tradició que conserva. Agustí és un terme mig entre els dos casos, menys llastat que Ciceró, ho està molt més que els agustinians. Intentem seguir les passes d'aquesta ensuïada en el passat resseguint les aparents inconseqüències del seu discurs.

Si a Agustí no li planyen les acusacions a la Ciutat Terrena ja a l'inici de la requisitòria que tan lògicament flueix de l'opció voluntària fundacional de la Ciutat Terrena ens sorprèn. En bona lògica hauria de dir-nos que la Ciutat Terrena és un mal ja que és l'opció contra Déu. Ben a l'inrevés, afirma que "és un bé, i certament el superior en el seu ordre"<sup>49</sup>. Una afirmació tan rotunda poques pàgines més enllà de la solemne i tallant distinció de ciutats místiques, obliga a pensar que cal redefinir la semàntica d'algun concepte. O bé l'opció fundacional de les ciutats no ho és tant com semblava de contradictòria, o bé l'afirmació de la bondad de la Ciutat Terrena és merament aparent, circumstancial i d'oportunisme polític.

Encara sorprèn més quan llegim que "la Ciutat de Déu, mentre peregrina per aquest món, necessita del bé de la Ciutat Terrena"

---

<sup>49</sup> CD, 14, 4.

<sup>50</sup>. Cal entendre doncs que ara les opcions radicalment contradictòries no sols resulten ser-ho menys, sinó que necessàriament el bé es barreja amb el mal i, a més a més, en els mateixos individus. D'alguna manera la segona hipòtesi del final de l'anterior paràgraf queda exclosa en favor de la primera. I, amb la segona hipòtesi, es margina també la possible acusació d'un pur i dur pragmatisme polític, fins a la inconseqüència cínica, per part d'Agustí. Però segueix dempeus el perquè i com pot ser pal·liada la duresa de l'oposició entre les opcions de la voluntat fins a fer-les coincidir en els mateixos individus.

### Concrecions i implicacions en el tema de les Ciutats.

Intentem donar unes passes més. Si la Ciutat de Déu necessita del bé de la Ciutat Terrena, aquella estara tan interessada com aquesta en la pau entre els ciutadans, que és la base per a la consecució del bé. La pau no és res més que la *ordinata concordia* i la *tranquillitas ordinis* <sup>51</sup>. I l'ordre no és res més que "aquella disposició que atribueix a les coses, siguin iguals o desiguals, el lloc que li és propi a cada una" <sup>52</sup>. L'ordre és determinat doncs per la justícia, que atribueix a cada cosa el que se li deu. I ja se sap que, quan el bé a repartir és escàs, no resulta fàcil de mantenir aquesta pau en l'ordre i mantes vegades caldrà imposar aquest ordre a la força <sup>53</sup>. Fins i tot la mateixa naturalesa de la Ciutat Terrena fa que "la seva voluntat no és que hi hagi pau, sinó que la pau sigui segons la seva voluntat" <sup>54</sup>.

Les darreres afirmacions del nostre pensador són importants. És en la seva concreció literària on, per primera vegada, es desvela el fons del llenguatge de l'autor, més enllà de la novetat aparent del llenguatge per raó dels nous elements introduïts. Aquí no hi ha termes nous, ni conceptes que sorprenguin. Més bé trobem el contrari. Tot té una gran ressonància ciceroniana. Immediatament ve a la memòria l'*concordia ordinum*, els adjectius *stabilis*, *permanens*, el tema de la justícia que Agustí ha llegit al De Res Publica del cònsol pre-cristià.

Si una cosa no pot remuntar-se a Ciceró és el franc acolliment de la violència i de la coacció entre els instruments de govern. La necessitat d'un govern fort i discretament coactiu

---

<sup>50</sup> CD, 19, 17; 19, 26.

<sup>51</sup> CD, 19, 13.

<sup>52</sup> CD, 19, 13, 1.

<sup>53</sup> CD, 15, 4, final; 19, 16, meitat.

<sup>54</sup> CD, 19, 12.

va ser la gran intuïció de Cèsar davant Ciceró. La pràctica d'una paternal repressió va ser la novetat d'August, recolzant-se en un pseudo-ciceronià concepte de *princeps*. La violència com a contrapartida de l' *homo hominis lupus* - que no cal esperar a veure en Maquiavel o en Hobbes, ja que Agustí en té molt clara consciència i, abans d'ell i pel que fa a l'home "civilitzat", ja Lucreci -, i arrel de la noció moderna de política i govern, és ben característic del *Dominatus* i dels desordres que van portar els cristians al poder amb Constantí.

Però concretem una mica més. En parlar de la pau, Agustí la imposta en en medi francament biològic. El bisbe de Hipona mostra de tenir clara consciència, molt lucreciana, de la propensió universal al domini de l'home sobre l'home pel que diu relació al bé terrè escàs. També assegura que la mateixa Ciutat de Déu no té la pau plena i vertadera si no és en esperança, ja que sols en esperança té una justícia plenament implantada <sup>55</sup>. I malgrat tot el que es pugui dir, Agustí eleva la noció de pau al nivell dels transcendents mitjàevals: pau i ser són el mateix, pau és ordre estable i ordre es ser. Cal subratllar-ho fortament: per el nostre pensador, pau és ser ordenat, una noció ben clàssica de la filosofia grega. Fins i tot arriba afirmar que en la mateixa guerra hi ha una engruna de pau <sup>56</sup>.

Però tan bon punt ha establert la pau com a un transcendent i en vol una definició tècnica, Agustí l'embolcalla d'exemples propedèutics biològics, parabiològics o que tenen una tradicional tendència a ser interpretats en un paradigma biològic. Addueix la pau del cos, de l'ànima irracional, de la racional, de les dues entre si, de la llar, de la ciutat <sup>57</sup>. Adhuc en el cas de l'ús de la violència per a imposar una pau justa oposada a la pau segons la pròpia voluntat egoista, l'exemple es el *pater familias* de caire parabiològic <sup>58</sup>.

Mai per mai a Agustí no se li acut que la pau pot ser fruit de un pacte polític més o menys circumstancial. Ell ho compararia a la pau entre els bandolers o del mateix dimoni <sup>59</sup>. Per a ell, la pau vertadera és l'acord amb la llei natural, i el seu paradigma és la pau entre Déu i l'home en l'obediència de la fe sota la llei

---

<sup>55</sup> CD, 19, 17.

<sup>56</sup> CD, 19, 12 (1, final).

<sup>57</sup> CD, 19, 13.

<sup>58</sup> CD, 19, 16.

<sup>59</sup> CD, 19, 13.



eterna <sup>60</sup>.

Fins a un tal punt de realisme arriba aquesta exigència d'objectivitat teològica de la pau, que el nostre bisbe no pot evitar preguntar-se si hi ha hagut alguna vegada *res pública* a la Roma pre-cristiana. I la seva resposta no pot ser més colpidora: si és certa la definició de Ciceró, mai abans de Crist, ni a Roma ni arreu del món no hi ha hagut veritable *res publica* ja que la justícia vertadera ha estat aportada pel cristianisme amb la submissió al Déu vertader <sup>61</sup>.

Fins al mateix autor li sembla massa forta la tesi, i tres capítols més tard dóna una definició més realista, terrenal i secularitzada de poble i de *res publica*, acceptan la base ciceroniana <sup>62</sup>.

Però cal remarcar que per a Agustí, a la llum de totes aquestes concrecions, Déu, vida biològica i pau queden indistrictament units. Sigui quin sigui el to amb que, a les orelles del lector del segle vint o anteriors, puguin ressonar algunes expressions agustinianes aïllades del seu context, mai lingüísticament en l'autor no escapen a la línia de força de "Déu-ser-vida-pau". Tal com més amunt s'ha fet observar que la Veritat mai no s'evadeix, ni en l'ordre purament racional i no sobrenatural, a la presència real de Déu en la creatura intel·lectual, lingüísticament a la línia de força "Déu-idees exemplars-il·luminació natural-intel·lecte humà". I és sorprenent d'observar que inesperadament, en tractar de la pau, Agustí també rellisca vers el tema del coneixement, l'anti-academicisme <sup>63</sup>. Però això ja obre un altre punt de la concreció que es busca, i aclareix un altre aspecte més profund de la relació entre Agustí i Ciceró.

Qui dóna saviesa al savi dedicat a la vida social.

En efecte, si tota incertesa acadèmica ha de quedar exclosa rotundament, si tot pactisme harmonitzador redueix la pau al grau en què és posseïda pel bandoler o el dimoni, si l'home polític és dèbil i no té la plena certesa ni, encara menys, la plena veritat, ¿d'on li ve al savi la guia per a la vida social que li és pròpia? La aparentment teològica resposta d'Agustí a aquesta pregunta acaba de proporcionar l'organigrama lingüístic darrer, la metafísica si es vol, del seu pensament i de la seva arrel ciceroniana.

---

<sup>60</sup> CD, 19, 14, meitat.

<sup>61</sup> CD, 19, 21.

<sup>62</sup> CD, 19, 24.

<sup>63</sup> CD, 19, 18.

És un filosofema hel·lenístic, explícitament recollit per Ciceró com a fonament del dret i de l'obligació natural dels *principes* al comandament de la ciutat, que el savi és l'amo de totes les coses, car sols ell en sap el recte ús, la utilització justa. L'origen d'aquesta idea, però, és molt més remota, i Ciceró ho diu ben clar. Ja l'home tribal pensa que aquell que sobreviu amb èxit en totes les circumstàncies és l'home savi i ell mateix és la millor garantia de la supervivència dels seus. El règim de la ciutat sols ha afegit a la vella idea la possibilitat de confondre el ric amb l'home savi i virtuós <sup>64</sup>. Agustí assumeix el *dictum* en versió ciceroniana: l'home justificat per la gràcia de Crist i il·luminat per la revelació divina és el savi amb dret a la possessió de totes les coses <sup>65</sup>.

Però ja Ciceró desconfiava del savi, del *princeps* aïllat. Ell creia en la labor racional dels *principes* en el Senat, on es contraposaven les diverses opinions i, sense discussió ni egoismes impropis d'ànimes astrals, podia ser escollida l'opinió més versemblant en les circumstàncies concretes. I Agustí fa seva exactament la mateixa idea, exclosa la mera versemblança i transportada a l'octava superior, presumptament teològica.

En efecte, el bisbe nord-africà juga amb les possibilitats noves d'una arjé personal, que ensenya la veritat sencera inassolible per l'home dèbil i, a la vegada, li dona la força interior per a ser-hi conseqüent. L'Església és la institució nova que substitueix amb avantatge la del Senat romà de Ciceró en les funcions sapiencials, ara separades de les polítiques i formulades en llenguatge religiós. Però, recordem-ho, l'Església cristiana del segle quart i cinquè té ben poc en comú amb la catòlica del segle vint i molta semblança amb les orientals no catòliques d'avui. Es tracta de comunitats autònomes de fidels, vinculades sols per la caritat i sense la cúpula de la monarquia papal infal·lible, sols guiades i garantides per l'Esperit Sant que les anima interiorment.

Per Agustí, si Déu s'ha mostrat en Crist amb plenitud de comunicació cognoscitiva i eficàcia salvadora, Crist és el Logos de Déu present entre els homes. Quan Crist deixa aquest món per a accomplir la plenitud de la seva missió retornant al Pare, la seva presència es perllonga en l'institució eclesial. Ella conserva i tramet a través dels temps el missatge íntegre de la veritat revelada i difont la força eficaç de salvació. Però la transmissió de la vida i de la doctrina divines és una acció institucional, no personal. Sols la realitza el bisbe l'Església local del qual està en comunió de caritat amb les altres Esglésies, comunió que es palesa en el sínodes episcopals.

---

<sup>64</sup> Ciceró: RP, I, 34, 51.

<sup>65</sup> CD, ; Ciceró: RP, III, 25 (37).

En els sínodes els caps de les Esglésies prenen aquelles decisions prudencials que exigeix l'estat de les seves seus i judiquen l'ortodòxia de les qüestions teòriques i el valor ètic de les conductes segons la llei natural refrendada per la Revelació. En teoria la comunió de les Esglésies i la presència eficaç de l'Esperit de Crist que vivifica i anima l'Església total, són la garantia contra els disbauxats i amants de sí mateixos que hagin pogut escalar l'episcopat en propi profit. Són els Sínodes, veritables senats provincials - i en casos extraordinaris un concili universal, equivalent a un senat imperial -, constituïts pels bisbes qui, a la fi, transmeten generació rera generació la Veritat.

Aqueixos sínodes són els que ensenyen la saviesa als savis. La saviesa no els està reservada als bisbes encara; ho estarà a l'Imperi Carolingi, al segle novè. Ara com ara, Agustí més aviat al.ludeix en el De Civitate Dei a uns savis que no són pas membres del clergat i de la jerarquia eclesiàstica. Sense excloure del tot a l'episcopat, que de fet tenia una "vida social" palesa, pensa especialment en els funcionaris imperials cristians.

Potser els cristians no són pas majoria entre el funcionari imperial, sobretot en els alts graus dels *clarissimi* latifundistes. Els *clarissimi* es podien permetre el luxe de ser pagans precisament perquè, amb certa prudència, encara podien tractar de tu a tu a un emperador cristià que els necessitava tant com ells a ell. Tampoc eren cristians els funcionaris inferiors protegits dels grans poderosos pagans; quan el sentit de clientel.latge era més viu que mai els hauria semblat impensable diferir religiosament del seu *patronus*. Quan Agustí comença l'aproximació al cristianisme, el primer que fa es renunciar al càrrec que li havia proporcionat Symmacus.

En qui pensa l'autor és en la munió de funcionaris intermedis, de procedència ciutadana o vinculats a les branques cristianes de les grans famílies terratinents. Ells són ensems el gran puntal i el control de les veleïtats paganes a favor de l'Emperador i de l'episcopat. Un Marcelinus és un bon exemple d'aquests funcionaris de valor inestimable per a l'un i els altres ja que la seva funció executiva omnipresent els donava un poder de fre i control ultra mesura. Aquests eren els savis que orientaven la Ciutat Terrena vers el fi salvador de la Ciutat de Déu <sup>66</sup>, que no coincidia amb l'Església, però que no s'allunyava gaire dels seus límits.

Guiant la Ciutat Terrena vers un fi superior.

Constantí sabia que les decisions adoptades pels sínodes

---

<sup>66</sup> CD, 19, 11; 15, 4, final; 19, 25, final.

dels bisbes, prohoms de les seves ciutats i protectors naturals de les masses ciutadanes, arribaria ràpidament i eficaçment a la multitud. Hi arribarien i serien observades de bon grat, d'una manera tan efectiva que mai no podrien igualar els governadors, els funcionaris i l'exèrcit imperials.

Naturalment Agustí en fa una altra lectura dels fets que apreciava Constantí. Per a ell, la Ciutat de Déu necessita del bé i de la pau de la Ciutat Terrenal. ¿ Com arribaria, si no, a tothom la via universal de salvació que és el cristianisme <sup>67</sup>? ¿ Com sobreviurien els seus? I per tant ¿ "com es desenvoluparia i podria assolir el seu fi la Ciutat de Déu... si la vida dels sants no fos vida social" <sup>68</sup>? La Ciutat de Déu vol la mateixa pau que la Ciutat Terrenal, però l'orienta vers el fi superior i no la vol pels bens merament terrenals, sinó per Déu i per a un recte ús segons Déu.

Però, ¿ quina altra cosa volia tot el món grec clàssic, Ciceró, Lucreci, els estoics, els neoplatònics? ¿ Per ventura no era viure segons el *Logos* que regia la vida del tot vivent, el *zoon eudaimón*, i, a la vegada, inspirava la raó humana? ¿ Vol significar una altra cosa Ciceró amb els seus prínceps d'ànima astral, la missió dels quals en la terra és animar la ciutat? Ha arribat el moment de preguntar què aporta en definitiva el pensament d'Agustí, la primera gran síntesi cristiana occidental.

Com a primera conclusió, cal reconèixer que Agustí és de ple dret un home antic, clàssic si es vol, no gaire clarivident en el món especulatiu i vorejant la imperícia tècnica. Ciceró, el seu gran inspirador, i Lucreci, contemporani del Pare de la Patria, potser no van estar tan originals com Agustí; a fi de comptes ells eren i es reconeixien homes d'escola. Però el seu utilitatge tècnic i el vigor amb què sintetitzaven les dades era en ells molt superior al de l'autor de cinc segles més tard.

En Agustí no és sols el problema epistemològic - tema de joventut, pròpiament - el que segueix el camí més trillat de vincular el *Logos* còsmic a l'intel·lecte individual. També en la gran obra de maduresa, el *De Civitate Dei*, l'esquema profund i les concrecions són calcades del *De Res Publica*, que el seu mentor va escriure mig mil·lenni abans. Sembla fins i tot que l'Agustí de trenta anys s'atrevia a separar-se més del cònsol republicà de seixanta, del que el deixeble de sexanta gosava fer-ho del mestre de quaranta; en trenta anys Agustí ha perdut més que ha guanyat.

Es dirà que la filosofia no era pas l'interès primordial del bisbe africà, que és i vol ser sempre teòleg, i més teòleg

---

<sup>67</sup> CD, 10, 32.

<sup>68</sup> CD, 19, 5.

concret i bon pastor que teòleg especulatiu i sistemàtic. S'objectarà que un *Logos* còsmic no té res a veure amb un Déu personal, i concedint, per poc clar que sigui, que Agustí té un esquema filosòfic arcaic, ningú pot negar la novetat d'inserir-hi vigorosament la dada del Déu personal.

Les dues observacions tenen bona part de raó, i aporten uns matissos importants a l'arcaisme especulatiu agustinianà. Es ben cert el que les dues observacions diuen; no ho és tant el que impliquen.

### L'instable equilibri de l'Agustí arcaic i avançat.

Es ben cert que Agustí és un pastor i un teòlec concret, i que vol ser-ho. Ningú ho nega, ni se li pot fer retret a l'autor llatí per la seva opció. Però Agustí no és ni volia ser un teòleg merament positiu, pur sistematitzador de dades ofertes per la revelació o la tradició; ni el moment històric li hauria permès aquesta asèpcia de l'investigador de camp o del pur contemplatiu. Per imperatius dels temps i per voluntat explícita, ell vol uns cops confrontar la nova fe amb la vella especulació; en d'altres, vol fer raonable aquella amb l'aportació aprofitable d'aquesta. I aquí és on apareix el mancament del seu sistema o, encara millor, de la seva cosmovisió.

En efecte, o bé Agustí mai no va deixar de ser un pagà intel·lectualment, o bé el cristianisme especulatiu de la seva època i a Occident encara era tan sols un pre-cristianisme. La creença popular havia aconseguit expressar quelcom cosmovisional nou, i Agustí en recull les paraules. Però sols sap fer dues coses amb aquestes paraules, que recull i vol defensar o explicar especulativament.

Algunes vegades es limita a inserir-les mecànicament en el vell organigrama lingüístic substituint els signes anteriors taxament equivalents o pròxims, però sense canviar-ne en profunditat ni els vincles ni les funcions. Es el que fa en el cas de la teoria del coneixement, on el seu Crist, Mestre interior, queda reduït a un *Logos* de caire estoic que, pels vols de Ciceró, ja cap seguidor del Pòrtic s'atreveia a afirmar. O el que fa en el De Civitate Dei, on al capdevall no hi més que Ciceró al peu de la lletra, sols modificat en el sentit de convertir el Somnium Scipionis, hipotètic i pragmàtic, en Revelació certa i innapel·lablement superior. Si el canvi fa justícia a la contemporània inversió neoplatònica de posar l'intel·ligent per sobre de l'intel·ligible, també, a la fi, aconsegueix sotmetre l'Imperi a la direcció de l'episcopat, però això segons els mateixos paradigmes naturalistes amb que Ciceró sotmetia, arcaitzadorament, la *res publica* als *optimates* republicans. I així tot resta on era, sense canvi gràcies al psicologisme involuntari d'una assimilació que redueix el to de la descoberta neoplatònica.

En unes altres ocasions Agustí nota les dissonàncies d'una simple substitució. Aleshores rebaixa voluntàriament el to d'unes raons especulatives vigoroses a la categoria argumental de mer exemple psicologista, o de raonament per analogia remota a partir de la psicologització del model especulativament anterior. El De Trinitate n'és un bon exemple, d'aquest camí.

Cal reconèixer que aquest mètode darrer va ser el que millors fruits li va donar en teologia i en la introspecció psicològica. Almenys l'exemple catequètic i l'analogia remota no malmeten a fons la veritat que volen il·lustrar.

No és pot dir el mateix de la simple inserció d'un mot en un mitjà lingüístic que en queda poc tocat i acaba absorbint-lo. El nou mot roman i fins i tot se'n deriven fecundes conseqüències lògiques. Però el mèrit no correspon pas a l'inserció, sinó a la vida i al vigor de la nova cosmovisió que triomfa. La simple inserció no ajuda, no justifica i no fa ferma la fecunditat del mot i el que aporta; tot això resta tan merament cosmovisional com era. El simple inseriment, en bona lògica lingüística i en bona ontologia semiòtica, espurga el nou mot de tot el que aporta, i el retalla a la mesura del terme usual. Per tal de comprendre-ho sols cal veure què passa als nostres dies amb l'habitual absorció de termes i de temes d'esquerres en el discurs dels partits conservadors. En el cas d'Agustí, el que hauria fet, de no salvar el mot nou el cristianisme religiós, és expressar en termes cristians la cosmovisió pagana, monista, naturalista i necessarista. És on porta una veritable filosofia de l'arje.

#### L'ensenyament de la història sobre la filosofia d'Agustí.

Es això el que, a partir de l'anàlisi més ben fet d'un Aristòtil neoplatonitzat, en un mitjà més desenvolupat i tècnicament més fi, va aixecar el clam dels agustinians baix-medievals contra la novetat de Tomàs. Tomàs fa l'operació d'Agustí a l'inrevés: insereix en un discurs teològic neoplatonitzat gran part del sistema filosòfic aristotèlic. El resultat era el mateix que en el cas d'Agustí: paganitzar. En els dos casos el llenguatge, racionalment més consistent, del sistema filosòfic absorbeix els discursos, més vitals però més dispersos i inconsistents en conjunt, de la cosmovisió. La cosmovisió es pot expressar amb discursos que són una pluralitat d'illes lingüístiques en un oceà desconegut; el sistema filosòfic pot ser nuclear i esquemàtic, però no admet solucions de continuïtat lingüística. El sistema filosòfic és necessàriament un, aquell U necessari que els antics projectaven a la realitat extramental i extralingüística.

De la més forta de les filosofies de l'arje, amb més explícita consciència d'unitat, certs cristians pensaven poder-ne aprofitar la necessitat i la fecunditat per a inserir-hi el seu Déu

Tri. La història ensenya que era un error tàctic, psicològicament parlant, i un error elemental, especulativament, per molt que la manca de distanciament històric no ho deixés veure en l'època d'Agustí.

L'essencial dualisme cristià no es podia expressar en un sistema filosòfic d'arrel realista tal i com són totes les filosofies de l'arjé inspirades en una *physis* grega intocada en el seu núcli germinal de l'intel·ligible en el sensible, sense més enllà. L'única unitat sistemàtica que admet el dualisme cristià, és la d'un metallenguatge epistemològic sistemàtic que reconegui, des de la subjectivitat, la pluralitat de discursos sobre la realitat, però no idèntics a aquesta.

Es on precisament apuntava la gran intuïció del metallenguatge filosòfic del neoadademicisme de Ciceró, que per això resultava tan grat als *rethores* cristians i enutjós als pagans. És on apuntava també la necessitat de moltes explicacions raonables dels fets físics sensibles de Lucreci, tan bon punt hom s'escapa de les fites incommovibles del ser i del no-ser.

Però Ciceró es malmès per la intransigència temperamental d'Agustí, que vol la veritat absoluta a qualsevol preu, i creu poca cosa la raonable versemblança neoadadèmica. I Lucreci, a més de ser un tancadíssim adepte de l'arjé en la part dogmàtica de la seva filosofia, provoca un estrany refús per part dels cristians. Aquests no deixen de sospitar les extraordinàries similituds pràctiques entre els ideals epicuris de comunitat, de salvació universal, i de llunyania dels déus, amb els propis ideals de caritat, de salvació universal i de transcendència divina. En el seu afany de distanciar-se'n es constitueixen els propagadors de totes les acusacions d'ateisme que sempre van acompanyar l'epicurisme, afegint-hi les que sols justificava el pseude-epicurisme de tots els disbauxats del segle primer de la nostra era.

Les dues possibles objeccions que es recollien més amunt, afirmen què volia fer Agustí d'Hipona. Però impliquen que teològicament l'èxit va acompanyar l'intent. I això és el que no sembla encertat. L'expressió "teològicament" que determina l'èxit d'Agustí sols és veritat reduint el seu abast a l'inseriment material dels termes cristians en el camp teòric de la filosofia anterior. En realitat aquesta inserció devalua la novetat en lloc d'afavorir-la i, en aquest sentit és "teològicament" un fracàs. Com és un fracàs filosòficament ja que, devaluats, els termes nous no apropen la vella especulació a la realitat de l'entorn, sinó que sols introdueixen el vi nou en els bòts vells, en una nefasta juxtaposició d'allò especulatiu antic que es repeteix elementalment, i allò nou que es viu.

Resta dempeus que la filosofia d'Agustí és la primera de l'Imperi cristià, precisament pel seu fracàs. La verdadera gran filosofia de l'Imperi cristià serà la d'Escot Eriúgena.

En efecte l'Imperi del *Dominatus* és massa transitiu, massa de pas en el conjunt de la història per a donar una filosofia més reexida, més sistemàtica i coherent, que la d'Agustí. Si la del pensador africà resulta molt susceptible de crítica, és perquè el *Dominatus* és especialment inestable. El règim del *Dominatus* consagra els inicis de la ruralització de la formació política instituida per Roma, d'estructura eminentment ciutadana, consagra la pèrdua del vincle essencial entre polis, religió i naturalesa. La plena ruralització, conservant de forma sols aparentment naturalitzada la nova religió transcendent, sols es donarà essencialment i constitutivament a l'Imperi carolingi i en l'Eriúgena.

A Agustí corresponent la fina sensibilitat als signes del temps. Els seus mèrits personals han estat prou recollits en relacionar els seus punts nous, la correcció del neoplatonisme, la vinculació entre el pensament i la concreció material de la història. No importa massa que aquestes aportacions treguin la seva virtualitat, no tant de l'entorn especulatiu on les vol inscriure, com de la vivència cosmovisional contemporània en mitjans religiosament cristians. Els mèrits que la història ha descobert en ell sense que pròpiament siguin seus, també han estat destacats en puntualitzar el punt d'on es van originar. Malgrat tots els manaments que es puguin notar en Agustí, la seva figura és imprescindible per a entendre, àdhuc elementalment, el curs de la filosofia i, en general, de la història del que avui anomenem Occident o de la humanitat sencera a partir d'aquest Occident.



## Capítol 5

**Cristianisme i Imperi: l'evolució vers el feudalisme.**

## Capítol 5

### Cristianisme i Imperi: l'evolució vers el feudalisme.

#### Agustí d'Hipona i l'Imperi.

Agustí d'Hipona admet que tal vegada uns regnes més petit aconseguirien un major grau de justícia que l'Imperi immens de Roma. Però la història que posseïm ens fa pensar més aviat que l'acceptació de la tesi per part del bisbe carteginès no era tan plena com deixen entendre les seves paraules aïllades del context. D'altres, per exemple els grans latifundistes romans del nord d'Àfrica, la feien seva amb menys matisos o amb més realisme.

En qualsevol cas Agustí aspirava sols a una descentralització relativa de les províncies per mitjà del poder episcopal ciutadà, sense uns altres canvis en l'organització imperial, que era la base de la subsistència dels seus clients, els fidels. En canvi els latifundistes i el gros de la població, rurals tots ells, feien uns altres comptes. Organitzar i mantenir unes tropes pròpies, en vistes a la defensa exterior i a la policia interior de les províncies, era molt més econòmic que alimentar l'emperador, l'exèrcit i la multitud de funcionaris que els envoltaven. La recuperació econòmica en el règim de *Dominatus* havia estat prou bona com perquè la població rural tingués excedents. Així es podia pensar a garantir directament la seguretat, sense les pèrdues pel repartiment equitatiu entre províncies, per la corrupció i pel gigantisme de l'organització imperial, tècnicament incontrolable.

#### El nou ordre, arranament intern de l'Imperi.

Els grans latifundistes nord-africans varen comprometre's a lliurar una meitat o un terç de les seves terres a un exèrcit que els servís autònomament i immitjàtament. Ells no volien destruir l'Imperi, ni varen mai tenir consciència d'obtenir aquest resultat. Es van limitar a contractar directament uns pobles que ja eren a l'interior de l'Imperi, que ja hi tenien aquestes funcions com a exèrcit imperial. Els germànics, els bàrbars, no varen venir de fora de l'Imperi en la primera onada de les mal anomenades "invasions". I el comte Bonifaci, governador del nord

d'Àfrica, va ser qui els va oferir el contracte nou en nom dels prohoms de la província.

Els vàndals van acceptar l'oferta i es van cenyir estrictament als termes del tracte. Com ho van fer els visigots - el poble d'Alaric I, que havia assaltat Roma el 410 - a *Hispania*. Els seus caps varen continuar ostentant el títol de reis del seu poble i varen adquirir el de patricis romans i governadors de la província-regne. No cobraven soldada, sinó que varen rebre terres per a la seva subsistència, el terç o la meitat pactades, segons la qualitat de les terres. Els seus dirigents eren latifundistes entre els vells latifundistes. No varen abandonar la seva llar recent adquirida i, als vuitanta anys, les terres que posseïen d'una manera precària van passar en ferm als seus descendents d'acord amb els termes del tracte firmat.

### La metamòrfosis de l'oposició.

Però aquets canvis no van ser tan fàcils. El que avui anomenaríem el partit centralista, les ciutats fonamentalment, varen tancar les portes als nou vinguts, no varen acceptar les seves funcions i l'autonomia de la província, un estat de coses que els perjudicava econòmicament. Hipona va ser una de les ciutats que va resistir militarment. Poc abans de ser reduïda al nou ordre pels vàndals, el seu ancià bisbe Agustí va morir, en ple setge.

El partit conservador del nord d'Àfrica es va extingir, com a tot arreu de l'Imperi Occidental; la província caminava per viaranyos diferents dels assenyalats per Agustí i els seus. L'Església cristiana no va extingir-se. A *Hispania* els visigots mateixos, com havia anotat Agustí al *De Civitate Dei*, respectaven el Crist dels vençuts; ells mateixos portaven de Bizanci aquella fe cristiana que era usual a Orient quan van abandonar-lo, l'arrianisme. Al nord d'Àfrica, els vàndals es van assimilar a la població autòctona.

Però l'Església urbana del *Dominatus* no va perdonar mai als pobles bàrbars que l'haguessin derrotada políticament. Els seus escriptors, cronistes, predicadors, en van pintar els retaules esglaiadors de les "invasions bàrbares" de la primera hora. Com si els germànics no portessin segles a l'Imperi, com si les legions romanes no haguessin viscut sempre sobre el terreny quant es trobaven de campanya, com si els homes d'armes de la nova situació política no haguessin respectat escrupolosament els tractes i no s'haguessin limitat a reduir a l'ordre els enclavaments episcopals revoltats segons els procediments usuals de l'època. En unes circumstàncies similars el model de gran emperador cristià, segons Agustí d'Hipona, va fer delmar la ciutat de Tessalònica.

Han estat necessaris segles i el canvi de mètodes històriogràfics, per tal que els historiadors actuals tinguessin una

visió menys negra i apocalíptica dels fets d'aleshores. Els bàrbars no van semblar tantes calamitats com els eren atribuïdes; quan ells van intervenir ja ho estaven, de sembrades, i fins i tot eren ben arrelades a l'Occident.

### L'herència del segle tercer a l'Occident.

La gran davallada econòmica, urbana, cultural, política, artística, l'Imperi Romà l'havia fet al segle tercer, en les cinc dècades mortals de cops militars i d'anarquia generalitzada. Occident ja no se'n va refer. La part de ponent de l'Imperi va gaudir de l'èxit polític del *Dominatus* de Dioclecià i va rebre el cristianisme dels Constantinians. Va gaudir de la forta recuperació econòmica, però sols secundàriament, tan com a zona agrària de producció massiva; les coses no van anar tan bé per a la vida urbana, per a les seves manufactures, comercialització i consum. I, malgrat les limitacions, la demografia va augmentar, la població comuna estava més ben alimentada, el producte del treball més ben repartit que a la gran era republicana i del Principat. Sobre la base d'aquest benestar l'Imperi va poder emprendre el canvi de règim, el pas a les autonomies provincials.

El que ja no recuperà l'Occident amb el *Dominatus* va ser l'urbanisme i l'esplendor intel·lectual i artístic de la gran Roma. En els aspectes de les arts menors i de l'arquitectura, l'invasió dels "bàrbars" va ser benèfica. Uns visigots, per exemple, van importar dels seus aquarteraments prop de Bizanci recursos desconeguts pels hispano-romans, inclosos certs rudiments d'un grec ja oblidat.

La mateixa Església en va sortir beneficiada inconscientment de la seva derrota política. L'aparent cop mortal va resultar ser una providencial ensulsiada de les muralles que la reclusien en uns àmbits secundaris i minoritaris. Molt aviat es va convertir en l'únic símbol viu d'unitat entre totes les contradicció del vell Imperi, ara atomitzat de fet sense creure-s'ho ben bé. L'Església va ser l'hereva de l'Imperi, quintaessència espiritual de l'etern Imperi.

### Una idea popular transforma l'Imperi en Església.

No ell, certament, però sí a l'entorn d'Agustí d'Hipona, hi havia qui pensava poder assignar eternitat a l'Imperi des del moment que estava vinculat a l'expansió de la fe universal, el cristianisme. Aquesta idea, força implantada en mitjans populars, va fer possible l'atracció de tothom vers l'Església tan bon punt varen caure les muralles físiques de les seus episcopals. L'Imperi es va convertir en Església i va salvar la seva universalitat animant les autonomies bàrbares. Com una Idea clàssica, l'Església animava els regnes bàrbars donant-los forma i vida de Poble de Déu

en un lloc i un temps determinat, servava la unitat en la multiplicitat.

Els atributs de la Ciutat de Déu agustiniana eren els qui determinaven la natura i realitat de la idea inaudita d'Imperi i Església a la vegada. Però hi havia una nota afegida encara més trasbalsadora : ja no era una Ciutat sols mística i nata de la voluntat. La Ciutat de Déu s'identificava molt més amb l'Església i era viscuda ara com una realitat física, com l'arcaica idea grega, com les formes, com l'Anima i les ànimes destinades per natura a donar vida a la realitat concreta sensible.

La mateixa idea de l'eterna vinculació de l'Imperi i del cristianisme va oferir encara un nou fruit, amb l'homogenització i el conseqüent escreix de vigor. El cristianisme de l'Epistola a Diogenet, en el segle segon, els intel·lectuals pagans o cristians, com Julià l'Emperador o el mateix Agustí, pensaven que dintre dels seus estrets límits la característica essencial de la verdadera religió era diferenciar-se, oposar-se estructuralment, ser una altra cosa que l'estructura política. Tothom pensava racionalment que la religió calia que fos sempre peregrina en terra pròpia. En canvi l'idea popular de l'eternitat de l'Imperi, per la seva vinculació a la fe eterna i universal, presentava una dèbil distinció real entre l'una estructura i l'altra, la política i la religiosa.

Lentament, guiats per aquesta reintegració que la realitat feia forta, els nous regnes barbars van oblidar la distinció religiosa entre guerrer i bisbe, la distinció entre prohoms rural i prohoms ciutadà, per quedar-se amb la de home il·letrat i home savi. Els bisbes van passar a ser els savis del regne. A ells els pertoca analitzar si les determinacions polítiques importants són segons la raó i la llei divina. Més que mai, l'episcopat va constituir el senat de la saviesa universal, la reunió dels homes justos, que judicaven sobre la natura de les coses, tal com volia Ciceró ( i Agustí, d'una manera més amagada i més dogmàtica). Al costat seu, els grans dels regnes constituïen el Senat polític, el consell local d'homes forts o prudents, assessorat, i mantes vegades vetats, per l'altre poder. Amb els Carolingis aquesta evolució va assolir la maduresa.

L'Església, com a senat d'homes savis i justos, ànima de la realitat, va arribar a la maduresa i al màxim poder real. Però també, segurament, al més alt punt de naturalisme. La petita pinzellada essencial que encara conservava de ser una altra cosa que el mer món temporal, quedava perfectament mediatitzada, i fins i tot absorvida, per la força de la idea de ser els bisbes els custòdis de l'ordre volgut per Déu.

### L'Església sàvia en la Història.

L'esvaiment de les fronteres entre el terré i el diví no es donava gens en un gran intel·lectual com Joan Escot Eriúgena. Malgrat l'injust judici del 1210, ningú com l'Eriúgena no mantenia tan nítidament la incommensurable distancia que hi ha entre les creatures i Déu, entre el natural i el sobrenatural, entre el derivat i l'arjé. Però precisament això, la idea de Déu com arjé, és el punt clau que fa estralls en la mentalitat popular, inclosa la major part de la jerarquia eclesiàstica del temps.

L'Eriúgena tenia recursos de sobres per a no perdre matisos en formular tècnicament la cosmovisió del seu temps; la gent normal no els tenia pas, i justificaven l'esverada actitud dels pensadors de quatre segles més tard.

Sobre les petjades d'Agustí, i superant-lo en molt, Escot és capaç de convertir l'arjé en "consciència", en lloc de restar en una mena de personalisme psicològic. La gent normal no en sap res, d'això, tan culte, tan elaborat, ver encreuament de les dades tècniques heretades i de les vivències del temps. La multitud, l'aristocràcia il·letrada i fins i tot l'intel·lectual mig, viu l'arjé més físic, més cosmològic, més elemental i pre-socràtic, en el segle vuitè. Viuen i veuen l'Església del seu temps tal com els grecs devien veure els cenacles pitagòrics, l'Acadèmia de Plató, les disquisicions estoiques.

Però els intel·lectuals dels segles dotze i tretze - eclesiàstics o no - ja estan en lluita oberta contra la herència lingüística i real rebuda de l'Imperi carolíngi. Els apressa una cosmovisió diferent, fonamentada en una realitat molt més accelerada i amb canvis profunds des del moment que ha arribat al punt d'inflexió. Els savis han esdevingut tècnics i no poden fer esment de minúcies, com són els matisos que separen la fórmula intel·lectual anterior de la simple cosmovisió popular envellida. En el segle tretze la visió carolíngia del món encara és ben viva, en les estructures institucionals i en les mentals.

En efecte, als uns, els burxa la visió carolíngia pel que comporta d'esclavitud d'allò que és temporal; als altres els dol perquè desnaturalitza allò que és espiritual. Ni als uns ni als altres dels pensadors d'un món que s'està esquinçant en dues parts, de vell nou i amb acrescuda força, els és tolerable un sistema cosmovisional o filosòfic que era operatiu precisament pel seu naturalisme reductivista i unificador, amb o sense matisos. Si en el psicologisme d'Agustí d'Hipona això no era gaire clar i en el període carolíngi era clar sols per a les ments més lúcides, a la Baixa Edat Mitjana la distinció entre natural i sobrenatural és per a la societat un problema tècnic de la més viva importància. Una part de l'esquinçat món carolíngi es densifica, es complica i esclata a la vista de tothom inevitablement; l'altra s'enrareix, xuclada cada cop més per la trinitat neoplatònica que, de cos-

mològica i palpable, ha estat transformada a través dels segles fins a situar-se en una òrbita remota on, definitivament, s'escapoteix a la mirada humana normal.

### Del latifundisme a la piràmide feudal viscuda.

Mentre l'Església ha fet el seu camí des de la diferència dualista a la identitat naturalista, les ciutats s'han encongit encara més i els latifundis s'han atomitzat. S'han anusat uns nous vincles d'unitat dels regnes i dels latifundis, i han sorgit nous conceptes, rudimentaris encara, per a reflectir-los.

Per tal d'entendre la raonabilitat de les transformacions internes dels regnes bàrbars cal notar un punt molt important: els latifundis del *Dominatus* mai no van estar una propietat privada, en el sentit modern dels termes. Contrastant amb el tamany desmesurat de l'Imperi, seguien essent una propietat política. Era una propietat ben personal, però sols era possible mantenir-la com a privilegi per raó d'unes funcions polítiques del propietari. Tots els seus detentors enyoraven la pau de les seves propietats, però no deixaven mai els càrrecs imperials que els n'apartaven. Vivien opulentment de les seves terres, però sols com a contrapartida d'uns serveis; l'absentisme del corrent viu de la vida política, per desnaturalitzat i abstracte que els resultés el vell terme, comportava a la larga la pèrdua de l'opulència.

D'altre part, el latifundi no era vist com una empresa productora de cara al mercat, sinó com a mitjà per a la subsistència de la gent que l'habitava. La gent, més que les rendes de les terres, eren la riquesa i el poder dels *clarissimi*, com era la fidelitat de la clientela, més que l'or, la deu viva del poder patrici. La reconquesta de l'autodomini i de l'aspecte sovirà dels antics patricis, devia ser un dels ideals dels seus imitadors del *Dominatus*, tan satisfets de revivre les glòries de la Roma de Cató el Vell. I devia ser, també, un dels motors del seu desig d'autonomia provincial, que els va fer cridar els bàrbars com els seus homes d'armes, sostraiant-los a l'Emperador fins a un punt tal que la institució va deixar d'existir per pura anèmia.

Els mateixos reis bàrbars aspiraven, per a ells i per als seus pobles, a aquest estatut dels terratiments *clarissimi*. Unes tals aspiracions eren una autèntica amenaça pels detentors més antics del privilegi i que havien aconseguit frenar-los de moment i qui sap si per gaire temps més.

Per això, als uns i als altres, els va satisfer tant el tracte anusat per sobre i al marge de l'Emperador. Els uns pensaven retornar i restar per sempre més poderosos a les pròpies terres pel fet de reservant-se'n la part més gran. Els altres assolien amb seguretat el que estaven cercant des de feia molt temps, foradant el mur dels detentors dels latifundis, i sense carregar amb els

desavantatges de la fórmula imperial, mal que fos moderant expectatives més optimistes. Tot restava igual per a tothom, però millor i més segur, d'acord amb un criteri unànim. Ningú va pensar que fos un cop tan fort que ho canviés tot a la llarga i que obligés els historiadors a obrir un nou paradigma definidor de període històric.

#### La nova fórmula: vincles personals i funcions homogènies.

En efecte, el tradicional clientelatge romà, que preservava l'autonomia de l'inferior, juntament amb l'estreta i recent relació entre funció i terres, i sumat al personalisme dels vincles germànics entre els caps i els seus guerrers, van donar peu a la transformació del latifundi centralitzat.

Apareix una piràmide de funcions acumulades similars, que venien a recaure sobre uns individus relacionats entre si diversament però escalonadament, i tots vivint d'un mateix territori que els alimenta. Aquesta trama de relacions entre persones que exerceixen reiterativament unes funcions que sols es distingeixen pel grau d'intensitat, substitueix l'impersonal, sobreposat i complex aparell administratiu, policial i jurídic amb que cadascun dels *clarissimi* exercia profitosament els seus privilegis. Com l'Imperi, el latifundi que n'era el reflex, es descentralitza i personalitza. Hi ha una cascada descendent de delegació de totes les funcions en cada persona i un eco ascendent de participació en els beneficis.

El resultat remot és un sistema perfectament estable, que governa amb eficàcia sense governants, arriba puntualment a tot arreu sense mitjans de comunicació, i té unes despeses mínimes malgrat una demografia que supera totes les precedents.

Amb infinitat de variacions, de graus i de situacions, en aquest sistema la funció social de la propietat, la sobirania, la legislació, la defensa, i la jurisprudència tendeixen a confondre's, a perdre el nom específic. I la nou nata funció es participada, en bloc i acumulativament, per tota la piràmide jeràrquica, des de la màxima intensitat de poder i extensió de l'àmbit d'exercici fins a la mínima intensitat i en un lloc diminut.

La peculiaritat d'aquest sistema es que cada nivell, dintre de l'escala jeràrquica, reproduïx completament el superior. Idealment, qui detenta un grau superior pot incidir directament sobre els assumptes plantejats a nivell infim, el de qui no té absolutament res i conreua la terra d'altri; i tots els detentors de poder de grau intermedi s'haurien d'inhibir davant la seva intervenció directe.

En realitat el sistema no funcionava així; ni hauria estat còmode per a ningú, ni era possible tècnicament, tant per les



distàncies espaials, sumament difícils de superar a temps, com per les mateixes barreres constitutives i essencials al sistema. Simplement, el que s'havia anat generant no era un sistema jurídic, que hauria resultat d'una esborronadora complexitat, sinó una forma de vida espontània, ben poc autoreflexiva i teorètica.

El que a poc a poc es va instaurar va ser un sistema familiar i casolà, que es movia com les onades eixides d'un cop de roc al bell mig d'un toll. Sense que l'aigua canviï de lloc, les onades van corrent per la superfície fins a ensopegar amb la vora de l'entorn, i alguns cops tornan endarrera i, altra vegada reinicien el moviment des del centre. Cada ona neix de l'anterior i origina la següent, cada ona és idèntica a la precedent i a la que segueix. El toll resta com ters mirall del cel fins que un cop de roc o de vent l'agita una altra vegada. La natura fa que el toll reposi en la normalitat mentre un agent excepcional no el mou. L'organisme viu, la família més o menys extensa, els sistema feudal que seguí a la descentralització de l'Imperi, i el sistema de conceptes emanatius i jerarquitzats del neoplatonisme, tenen dinàmicament un aire de família inconfusible, exemplificat per la imatge del moviment del toll.

El feudalisme, ja que és d'això ben bé del que estem parlant, es d'una simplicitat i d'una economia de mitjans sorprenent. Té una exigència prèvia difícil: la real, conscient i acceptada homogeneïtat d'un amplíssim àmbit geogràfic i poques i disperses amenaces exteriors. Però precisament aquesta era l'herència de l'Imperi i la seva Església un cop superades les segones invasions bàrbares, per exemple la dels francs.

Un cop instaurat amb un acceptable grau de perfecció el sistema feudal, tot va sol. Tot viu com si la mateixa naturalesa s'encarregués de regular els processos ordinaris. Sols en moments de pertorbació inusual és necessària la intervenció dels qui manen i els cal judicar la situació racionalment i reflexivament, i prendre decisions operatives voluntàries.

#### La base del sistema feudal en la quotidianitat.

Al petit, infim, senyor feudal li calen una trentena de famílies per a mantenir-lo amb capacitat d'exercir les seves funcions militars a cavall. Poques coses poden pertorbar-li la quotidianitat. Ell ha de mantenir-se en una bona forma física practicant l'ús de les armes. La cacera li'n dóna l'ocasió, a la vegada que resulta ben útil socialment. I no sols de cara a la seva funció militar en vistes al superior feudal. Es ben útil àdhuc per els seus, que es veuen lliures de les besties feréstegues, perilloses per als homes i per a les collites, i inevitables en l'entorn selvàtic dels enclavaments humans. Al mateix temps el petit senyor adquireix també un complement proteínic per el pa de cada dia.

Sols li cal actuar com a senyor dirimint una baralla trivial en el seu petit grup humà; o, sobretot, quan una mala collita l'obliga a cercar reserves per a la subsistència dels seus a casa del senyor veí menys perjudicat; o quan ha de defensar el rebost dels seus davant del desafortunat de torn. Normalment el senyor no s'apressa a fer sentir el seu judici o la seva voluntat; molts petits problemes s'arreglaran sols, amb el temps. Durant anys pot no haver-hi res d'això; els seus superiors poden no necessitar durant molt de temps els serveis d'armes que els deu. El curs regular de la natura li ho fa tot en temps normals.

Segons si li estan obligats per raó de les terres que els acorda, els vassalls tenen cura de les seves, dels fruits de les quals ell viu. La caça i alguns animals de corral s'afegeix als productes del camp. L'excedent es pot canviar per armes, eines i teixits més sofisticats que els que pot obtenir de les arts domèstiques o dels artesans rurals. Li porta tot això algun rar firaire venturer.

Els qui serveixen directament a l'ínfim senyor viuen i es vesteixen del que és d'ell. Els altres fan com el senyor, viuen de la terra que els atorga, crien aviram, cacen peces menudes que el senyor no es rebaixa a perseguir i que són més còmodes. No hi ha caçadors furtius; cap llei innecessària limita la quantitat o qualitat de les peces, n'hi ha per a tots en les boscuries immenses de més enllà dels sembrats, de les vinyes i dels horts que la comunitat necessita. El senyor i els seus veuen molt poc el diner que ha encunyat el rei, un gran senyor o un remotíssim emperador romà.

#### El marc de la vida de la societat feudal.

La població viu bastant dispersa, en les terres que cultiva. Un petit nucli de població habita al peu de la casa forta del senyor, que a aquestes altures mal pot ser anomenada castell i ben dubtosament forta. N'hi ha ben pocs, de castells, i encara amb moltes parts altes, les habitades per les persones, de troncs poc desbastats i teulades de pissarra, de teula plana romana o de palla simplement. Res no hi ha que recordi els castells de l'època de les imponents obres militars de silleria dels segles dotze i tretze, cap que permeti d'endevinar el futur palau-castell que comença a edificar-se el catorce i molt menys el que és pura magnificència, militarment inútil, del Reneixament en endavant.

A la una gran part de les cases dels temps feudals, sobretot les aïllades en els camps, avui les anomenariem cabanes. Són de pedra, de troncs o de fang segons les disponibilitats de l'indret. No hi ha res de similar a les grans masies de quan, a partir del segle dotze final, la burgesia ciutadana comença a invertir en empreses rurals, el gran senyor s'ocupa dels negocis dineraris més

que de les armes, i el petit agafa l'arada i deixa l'espasa inútil.

De les grans abadies rurals que més tard es fan omnipresents, no n'hi ha ni somnis. El normal és que siguin petites i no brillin pas com a enclavaments de cultura, ni tan sols religiosa. La societat de l'època no pot desprendre's pas de gent per a resar. I és ben dubtós si, en general, la religiositat externa supera l'assistència a uns rites venerables, ni compresos ni sentits interiorment, o la temorenc obediència a una autoritat religiosa establerta, que en tot cas es fa escoltar com un senyor feudal qualsevol i no precisament amb recursos de caritat evangèlica.

Hi ha, però, grans abadies fundades per poderosíssims senyors, el rei si cal, en vistes a donar una sortida escaient als circumstancials plançons darrers de la família, que ja no podrien aspirar a un bisbat. Aquestes sí que són abadies riques, en proporció als temps, i emporis de saviesa. Però no acostunen a situar-se gaire lluny de la ciutat on resideix oficialment el fundador.

També hi ha grans seus episcopals en el que queda d'importants ciutats imperials. El seu pastor, o bé és el successor de bisbes que en el seu moment van formar pinya amb els grans terratinents, o bé ho és d'una seqüència de bisbes que a poc a poc s'han anat tallant un veritable feu. Sigui quin sigui el seu origen, en el cas millor ja han esdevingut unes figures bifronts, poderosos feudals d'una cara, savis religiosos de l'altra. La seva magnificència feudal és un sagrament palpable del poder de Déu. En el gran bassal feudal són una ona més tenyida de color religiós que les altres, que evidentment també són presència de la força i de la gràcia divina en el Poble de Déu, on tothom arrela i se sent segur.

#### El Poble de Déu, noció clau ideal i teòrica.

Es clar que uns pocs, els clergues instruïts i els senyors militars no massa baixos en la piràmide feudal, sapen que són el Poble de Déu. I l'organigrama de la religió els és norma de vida i pauta de decisions. Però cal parar esment que la religió inclou el parentesc i el regula per a tothom. L'espiritual sens dubte, però també el biològic, el matrimonial i fins i tot té consideració de parentesc la relació igualitativa que hi ha entre els que ostenten un mateix nivell o funció social. La part palpable del Poble de Déu, la constitueix un entramat consuetudinari de relacions de parentesc que vinculen a cadascú amb tots segons unes regles i uns tabus insalvables.

A la majoria de la població, als que es guanyen el pa de cara a terra, dubtosament cal suposar-los l'honor de saber-ho per simple tradició de pares a fills. Però la mateixa tradició els ha tramès molts rites i creences que la minoria selecta s'entesta a

anomenar faules i rites pagans. I ho són certament, arcaïsmes de remotes eres tribals que, repensades insensiblement, no fan cap mal i fins i tot són útils en l'entorn naturalitzat del moment. Havien nascut com a primitives explicacions de la natura i, si ja no servien de guia per a la Roma imperial, si que tornen a ser vàlides per a triscar pels camps feudals, en comunitats tan petites, aïllades i necessàriament autosuficients.

Si per un atzar, de manera ben poc ordinària i mai per mai no sistemàtica, algú explica elementalment a la gent normal la difícil simbologia que veuen en els escassos edificis religiosos, quasi sempre llunyans, tampoc no els capgira res. S'assabenten de formar part del Poble d'un Déu que ha donat lleis a la natura. I això no fa cap mal; tampoc no aporta gran cosa. En les petites comunitats són ben insòlites les ocasions que tenen de transgredir les lleis de la natura. I aquestes són molt clares i fermes. Han quedat recollides pel costum tradicional. I són proclamades en la vida quotidiana per la saviesa dels vells, que diuen com s'han fet sempre les coses. Els vells de la comunitat sempre tenen raó en un entorn tan pobre de possibilitats, tan simple i tan constant.

Els problemes especulatius, els temes doctrinals, la visió teòrica i general de les coses, ben just interessa a una esquifida minoria. La gran majoria no necessita res d'això en cap moment de la seva vida. I no per ser persones reduïdes a una vida per ella mateixa embrutidora, ni molt menys. La seva autorealització i la seva maduresa personal es realitza en un medi simple on mai no calen recursos de gran abstracció. Un llenguatge quotidià concret els és suficient per a desenvolupar una rica vida personal en l'estil que és l'apropiat.

Els grans problemes especulatius, la precisió doctrinal, l'àmplia visió teòrica vins a assolir la que ell anomena *altior theoria*, són propis de Joan Scot Eriúgena i un entorn exquisit. I en unes especialíssimes circumstàncies que es produeixen molt d'acord amb la lògica del sistema feudal, però que en són un moment patològic per la dimensió i intensitat que assoleixen. Es tracta de l'Imperi Carolingi, el "primer Reneixament".

#### **Els Carolingis, cim desmesurat del feudalisme espontani.**

L'Imperi Carolingi és l'obra d'una família noble franca, la dels Heristal. Potser la sort no els va ser propícia en el moment de la invasió (aquesta si que ho era) de la Galia pels francs; van quedar endarrerits i es van assentar a les terres del nord del Rin.

Però precisament aquest allunyament de la Gal·lia més profundament romana va ser la seva ocasió històrica. Les seves terres, conreades eren més humides i fèrtils que les afegides a Roma per Cesar, sempre més seques i ara ja esgotades per una

tècnica agrària que ignorava l'adob, la rompiment profud, la rotació dels conreus. Amb poques generacions les terres dels Heristal van estar més poblades que les dels demás francs. A l'entretant el regne franc havia avaçat pels camins de la feudalització. I quan el nombre dels homes disponibles va ser pràcticament l'única mesura de la riquesa i el poder d'un senyor, la família de la perifèria salvatge va resultar que era la més potent sota la corona merovíngia.

Els mateixos reis de la dinastia merovíngia eren molt inferiors als Heristal. Deixant de costat els possibles desencerts polítics, la veritat és que no tenien cap sortida davant la poderosa casa del nord. Una cosa salvava als merovingis i els era aparentment inalienable: la sacralitat i el simbolisme de la casa reial. Potser als inicis, a l'arribada dels francs a la Gal·lia, el poder, la força era la via d'accés a la reialesa. Des del moment que s'havien estabilitzat les tribus franques i s'obria pas l'atomització de l'estructura feudal, el rei havia anat quedant més com a símbol de la unitat natural, ètnica i sagrada, del poble franc que no pas com a nucli efectiu d'un poder que no calia per a res.

Els merovingis van perdre poder perquè ja no calia; van guanyar inviolabilitat simbòlica com era necessari. I van ser sacralitzats en el nou ordre religiós cristià que van adoptar. De sagrats els reis potser ja ho eren en l'arcaic paganisme germànic, on la sacralitat s'identificava amb poder. Però en el marc cristià, que se havien afanyat en fer seu les tribus en instal·lar-se en terres de l'Imperi, també hi havia la sacralitat dels emperadors; potser era una sacralitat més permanent i etèrea però no per això més dèbil que la de la divina natura. Els merovingis van gaudir unes generacions d'aquesta sacralitat reial que els feia inviolables àdhuc pels Heristal.

Durant tres generacions la casa de la ribera nord del Rin sols va ostentar el poder mitjàtament, essent "majordoms de palau" dels reis merovingis i desprestigiant-los a consciència alhora que oferien vincles profitosos a tothom. A Pipino d'Heristal la fruita li va semblar madura. Consultà sibil·linament al bisbe de la prestigiosa seu romana - dels indígenes n'estava segur - si no era just que qui feia la tasca en tingués els honors i, assapentat que això era el que demanava la justícia, s'afanyà a instaurar-la. Va tonsurar el darrer merovingi mentre dormia i el va reduir a vida monàstica tan bon punt va despertar. Els poderosos Heristal començaren a regnar amb els millors auguris sobre el seu zel per la justícia i totes les benediccions. El feudalisme estava prou assaonat perquè tothom formés part de la immensa família dels nou-regnants, i els merovingis semblessin extraterrestes i un bon tros ridículs pretensiosos de difícil justificació.

### Carlemany, la figura senyera dels Heristal.

Carlemany va ser el tercer rei de la dinastia. Era una personalitat excepcional si es té en compte que pràcticament li va caldre refer la unitat del regne dividit per les lluites entre el seu pare i el seu oncle. Fins va reeixir en esbossar un cert govern centralitzat, contra la mateixa natura del feudalisme i malgrat les pràcticament insuperables barreres tècniques. Tot va ser superat pel saludable temor a la mà forta de l'Heristal regnant, que fins i tot es va permetre conquerir noves terres alienes al regne franc.

El mateix bisbe de Roma, en mala situació davant dels seus veïns i encara més atemorit per l'amenaça islàmica, va demanar-li ajut. Una notable campanya militar va permetre Carlemany ajudar-lo momentàniament. I, encara més, fer-li el present d'un extens entorn feudal que seria la llavor dels "estats pontificis", ja no extingida mai més.

Pactat prèviament, segons és versemblant, o amb sorpresa pel propi Carlemany, tal com ell pretenia fer creure, el Papa va correspondre-li restaurant en ell l'extinta figura de l'Emperador romà d'Occident la nit de Nadal de l'any 800.

La figura de l'emperador havia estat rebutjada per les províncies, i va extingir-se amb els regnes bàrbars a partir de la meitat del segle cinquè, per la seva manca d'utilitat. Va deixar de ser efectiva quan l'emperador encara tenia tots els instruments humans i materials per a fer-la eficaç, i quan la tradició era a favor seu. En plena generació espontània del feudalisme no es veu que la restauració tingués a favor seu cap raó, ni vella ni nova.

Més aviat, la restauració imperial en tenia menys que mai, de raons per a produir-se. I es feia en un territori que, una mica ampliat pel nord, havia perdut al sud tot l'entorn del Mediterrani i el mateix mar, que era la natural via de comunicació de l'ara fragmentat Imperi. Roma havia estat una espècie de megàpolis al voltant d'un mar central que garantia tècnicament les comunicacions. El restaurat Imperi d'Occident era un regne continental sense comunicacions, la realitat de bon govern del qual era l'absoluta absència d'aquesta peça directiva sobreposada a la natura i que era supèrflua en la simplicitat del sistema feudal.

Tots els grans fets de Carlemany, o son en realitat bambalines propagandístiques muntades pel *princeps* de la insaciable gran família feudal, o fets irrepetibles propiciats i admirats per aquells mateixos que els feien possibles i magnificats pels erudits

contemporanis amb recorts d'altres èpoques <sup>1</sup>.

Els fets de Carlemany eren inconcebibles, gratuïts i incomprensibles en l'atonia, la manca de relleu i d'història, propis del sistema feudal. Però, precisament per això, perquè mancaven punts de comparació contemporanis, hom podia magnificar-los desmesuradament, fins a aixecar-los a l'altura del precedent més pròxim, els fets de l'enyorada i sempre viva Roma imperial. Com més inútils, els fets més susceptibles eren d'ideologització.

Segurament Carlemany no tenia una consciència massa clara d'això. Carlemany devia saber que des de generacions, l'arrel de la grandesa de la família, i de la seva mateixa glòria, era la fina força bruta, la que ni tan sols cal emprar normalment. Si no ho hagués sabut, reflexivament o intuïtivament, se li hauria escapat de les mans aquell món que sens dubte dominava, i al qual no feia cap falta. Els Heristal havien estat aquell cop de roc a una banda del toll els efectes del qual no paren fins a l'altra extrem de la superfície, sense que l'aigua canviï gens de lloc. Els caps de la gran família del nord eren uns virtuosos en l'art de fer onades incontenibles i jugar amb els rebots de les ones, sense fer soroll. I era ben natural que els seus avantpassats i el mateix Carlemany arribessin a aconseguir una concentració irresistible de poder com era la seva. Era natural que, si ho feia silenciosament i els veïns no se n'adonaven i no corrien a remeiar-ho a temps, un senyor feudal arribés a ser incontenible.

El que ja no podia aparèixer natural als ulls de cap contemporani era que, l'ascens d'un, automàticament rebaixés a tots, sense cap excepció. La política dels Heristal ascendents ho va escamotejar amb molta traça, subratllant la inconcebible novetat que representava entre els germànics tenir uns reis merovingis impresentables i dèbils. El fet de la corona, tradicional i poc rellevant, amagava bé l'escalada familiar, lenta i justificada pas a pas.

Carlemany va fer un pas endavant molt fort en el camí ascendent dels Heristal, un pas que a la descoberta el posava a una distància enorme de qualsevol feudal, rei o no. Va haver de canviar de tàctica. I aquest és el punt revelador i important de tota la història de la desmesura carolíngia, el que la converteix en un afer ideològic fascinant per les seves proporcions i conseqüències.

---

<sup>1</sup> Es pot veure, com a exemple, Einhardi Vita Karoli Magni. Hannover, 1911. Es la millor ed. crítica, publicada a Monumenta Germaniae Historica. Va ser precedida per les de G.-H. Pertz, una de les quals es recull a la Patrologia Latina Migne (vol. 97, cols. 25-62. Hi ha traducció castellana de J. Binaghi a Eginardo: Vida del Emperador Carlomagno. Barcelona, Orbis, 1986.

### Carlemany Emperador : l'encarnació d'una idea.

En efecte Carlemany no va insinuar a ningú que, purament i simplement, volia ser emperador, arribar on ningú no havia arribat en tres segles, tenir l'únic que ja li mancava, la grandesa de la inigualada Roma. Va ser molt més subtil.

A fi de comptes a la cort de Carlemany ja s'hi aixoplugaven els més destacats intel·lectuals de l'època; i, si el rei franc no era precisament un cap de fila cultural, sí que tenia una genial percepció del possible rèdit del saber teològic i literari del moment. Es tractava d'un saber tradicional llegat pels segles però viscut com a present, sense distanciament històric. La seva era una societat que sabia història, però no tenia sentit històric, sinó que l'entenia a la llum del present etern de la Natura, quasi com els grecs clàssics mateixos i molts dels historiadors romans, encara assequibles. Amb evident profit Carlemany participava personalment en reunions sàvies, que la literatura panegírica no va dubtar a convertir en sessions de l'Acadèmia platònica. I, el que no veia ell mateix genialment, li ho feien present els seus devots assessors més cultes.

L'àgil equip constituït pel rei dels francs i els seus assessors cultes va trobar una manera ben subtil de portar a terme la gran novetat amb la qual es transgrediria el *non plus ultra* reial. Es movien en una tradició cultural molt viva, extraordinàriament dúctil, com són totes les de les formacions socials molt simples que canonitzen la tradició i manquen de sentit històric.

Des de la geogràficament remotíssima seu, els va arribar la crida desesperada del bisbe de la gran capital de l'Imperi Romà: a la llum de la història, hi van veure tot seguit l'ocasió per assolir la fita somiada, l'Imperi.

Ningú no ignorava en els regnes bàrbars que mantes vegades el gran bisbe de Roma havia actuat com a portantveu dels Emperadors de Bizanci, quan ja havia desaparegut l'Emperador occidental<sup>2</sup>. Gregori Magne era un dels puntals de la cultura eclesiàstica occidental, amb el papa Lleó Magne, els bisbes Ambrós i Agustí, i el culte Jeroni. Almenys Gregori Magne no s'havia amagat de manar i ordenar taxativament algun rei barbar - la llegendària Brunilda, per exemple - en nom de l'únic Emperador legal del seu temps, el bizantí. No es podia despreciar l'Emperador bizantí ja que, efectivament, els bàrbars primer, i ara els feudals se sentien

---

<sup>2</sup> Es fonamental l'estudi de H.-X. Arquillière : L'augustinisme politique. Paris, J. Vrin, 1972 (2a ed.); revissat a L'essence de l'augustinisme politique. del mateix autor, publicat a Augustinus Magister. vol. II, Paris, 1954.



viure en un Imperi viu, providencialment convertit en Poble de Déu.

A Carlemany sols li calia aconseguir doncs que el bisbe de Roma, amb la potestat delegada que els titulars de la seu tenien des de segles, dones el beneplàcit a la restauració imperial: ni seria simple revolta contra l'únic Emperador del sempitern Imperi, ni ningú no discutiria la legalitat de la restaurada figura imperial si el Papa en primer lloc, i Bizanci interpretativament, la recolzaven.

La segona naturalesa de l'Imperi, l'haver-se identificat amb el sagrat Poble de Déu, donava arguments a Carlemany per a forçar la voluntat del Papa. La pròpia sollicitud d'ajuda per part del Papa feia ben palès que ell era l'home providencial enviat per a garantir la pau del Poble de Déu a l'Occident. Ell no aspirava a una altra cosa que no fos una funció diaconal en l'Església: assegurar el benestar i la seguretat d'un Poble de Déu al que els pontífexs - qualsevol bisbe en la terminologia de l'època, especialment el de Roma per la dignitat de la Ciutat, no de la seu - garantien amb la Paraula i el Pa divins els bens i la pau espirituals. Fins i tot el candidat escenifica palpablement la seva funció diaconal. Li agradarà cantar l'Evangelí a la missa, com un autèntic diaca ordenat, quan ja és emperador ungit pel Papa. Però, més humilment, en ocasió de la visita a Roma al terme de la triomfant campanya militar en favor del Papa, entra a la ciutat servint de palafrener al pontífex, assegurant-li materialment la cavalgata com bon diaca al pastor, retent homenatge visible a la seva superioritat espiritual i, qui sap si també a la de delegat imperial de Bizanci prop dels reis de l'Occident.

El papa va ser sensible a la praclama d'intencions diaconals del rei franc i a les lucratives i honorífiques mostres que en donava per via de fets. A la missa del gall de l'any 800, amb sorpresa del beneficiat segons la versió oficial, el papa va interrompre el desenvolupament ordinari de la cerimònia per a intercalar-hi l'acte d'unció de Carlemany com a Emperador-diaça del Poble de Déu.

#### Una idea viva al marge del sentit històric i jurídic.

Era ben dubtós que el Papa tingués un dret jurídic real per a atorgar l'imperi a ningú. No era versemblant que Bizanci mantingués viva la delegació de poder que havia fet en ocasions passades i aïllades, ja remotes. No era probable que la mantingués per a aquest papa en concret. No era gaire segur que s'ho cregués el propi papa, ni tampoc alguns prohoms en l'entorn de l'un i de l'altre protagonistes.

Però una de les estranyes característiques, ben peculiars, del sistema feudal és que genera fàcilment drets jurídic, fins i tot venerables, amb absoluta manca de fonament però perfecta bona

voluntat. I això, precisament, perquè a l'atemporal naturalisme feudal la noció abstracte de dret li és tan perfectament aliena com el sentit històric. Cal donar tot el seu contingut a l'afirmació que el feudalisme és un sistema de relacions personals xifrades en termes de parentesc<sup>3</sup>. En el món feudal un regal espontani, fruit d'un moment d'eufòria circumstancial, podia generar un dret irrevocable, un veritable nou impost. Si el regal no es reiterat oportunament, el senyor o el vassall podien entendre perillosament que les bones relacions i l'afecte s'havien refredat o havien deixat d'existir, que s'havia trencat la familiaritat que vinculava a donant i perceptor.

Amb aquesta tendència a la perpetuació dels drets, Carlemany i el Papa podien jugar el seu joc, mutuament tan profitós. I si Bizanci s'havia mostrat sord a la sol·licitud d'ajuda per part del Papa, no hi feia res. La delegació de poders era un dret adquirit i Bizanci ni s'hi podia oposar legalment, ni estava en situació de fer-ho d'una manera més convincent.

Bizanci, efectivament, no estava disposada per a noves aventures a l'Occident. L'última velleïtat occidentalista de reunificació imperial l'havia empresa el poderós Justinia en el segle cinquè, quan encara tot es trobava en ebullició en els regnes barbars recents. Ara l'Imperi d'Orient s'afrontava a l'Islam, que ja li havia arrabassat una gran part dels territoris, els més asiàtics, i prou feina tenia l'emperador a conservar el que li restava. Bizanci no podia ajudar el seu presumpte representant en front al mateix perill islàmic, sobreafeixit al permanent dels inquietos senyors del seu voltant. Encara més Bizanci tenia vetada una aventura de cara a tot l'Occident, el pobre Occident del qui ni tan sols podia importar materies primes, si hom admet la tesi de l'historiador Pirenne que el domini del mar era en mans sarraines.

Sigui per a tallar escrúpols del moment o en vistes de fer acceptable tot seguit la restauració a Bizanci, sigui més tard per part dels descendents de Carlemany, de cara a altres papes, a la cort algú va confegir la falsificació més célebre de l'era carolíngia: la Donatio Constantini. El document explicava que, en convertir-se, l'Emperador Constantí havia fet entera donació de l'Imperi Occidental a Crist en la persona del Papa Sant Silvestre. Per això Constantí havia fundat i s'havia traslladat a la ciutat oriental de Constantinopla, Bizanci, per a respectar absolutament la capitalitat del cristianisme establerta a Roma.

No cal pas dir com el concepte teològic de la reialesa de Crist començava de cristallitzar aleshores i estava destinat a un gran pervindre en terres llatines, on vindria a confluïr i concre-

---

<sup>3</sup> Una bona proposta de modelització recent del feudalisme europeu és la de A. Guerreau: Le féodalisme: un horizon théorique. Paris, 1980.

tar políticament la figura bizantina del Pantocrator. I malgrat que els papes més tardans van fer seva la Donatio com fonament dels Estats Pontificis, els contemporanis no es van deixar sorprendre per l'operació carolíngia. Era efectivament una generositat enverinada: qui dóna sempre és superior al qui rep. Els papes contemporanis van acceptar com a cosa d'evident naturalitat el regal de terres conquerides en forma feudal per part de Carlemany com a reconeixement de la superioritat espiritual de la seu romana per part del diaca imperial; però no van acceptar la donació constantiniana de tot l'Imperi on ells eren súbdits, ja que sempre el donant era un generós superior.

Amb tot, el recent ungit Emperador es va afanyar a disculpar-se i a anusar feudalment vincles de parentiu matrimonial amb el seu "cosí" de l'Orient. A no ser pel títol imperial, no hi hauria res de més remot al món carolíngi, intencionalment i vitalment, que l'apurat i distant parent. I l'Imperi bizantí no va fer mala cara a l'inesperat sobrevingut; devia pensar que millor era un gest que incloïa un cert reconeixement, que una negació tàcita de fets consumats sobre uns vells drets, que mai no se sap si podran servir en el futur.

No interessien ara els detalls de l'operació diplomàtica. Sí que cal remarcar dues conseqüències indirectes de la incidència cultural d'una idea en un mitjà atèdric. Per primera vegada en molts segles, el grec va ser de bell nou estudiat oficialment a l'Occident, a l'Escola Palatina fundada per Carlemany com a centre d'educació dels seus alts funcionaris i futurs prohoms. En segon lloc, com regal de Bizanci al fill de Carlemany, Lluís el Pietós, una de les embaixades a l'Orient va portar un còdex amb el Corpus Dionysiacum, les obres d'un filòsof neoplatònic del segle cinquè, falsament atribuïdes a Dionís l'Areopagita, deixeble de Pau de Tars, i considerades quasi llibres bíblics en virtut d'aquesta atribució. L'un i l'altre fet són l'origen de l'èxit filosòfic de Joan Escot Eriúgena.

#### La segona mort de l'Imperi Romà d'Occident.

Totes les bambalines imperials - glòria excelsa, honor, poder, sacralitat més que reial - aixecades per Carlemany al seu entorn, no varen resistir ni una sola generació. Amb Lluís el Pietós es va enrunar tanta escenografia.

I, malgrat tot, no es pot dir que desaparegués res. L'Imperi no era una realitat que pogués desaparèixer com els governs que concebim avui o com havia estat en els temps dels romans. L'Imperi del segle novè era, sobretot, una entelèquia, la pressumpta concreció visible del Poble de Déu, el símbol de la seva unitat, la garantia de la seva pau relativa mentre vivia Carlemany, si algú més que els francs l'hagués acceptada. En aquest sentit l'Imperi ni havia mort amb els bàrbars, ni havia estat merament la zona

geogràfica d'influència dels Heristal a través dels francs. Ni tampoc ara era sentit com a mort fins a fer oblidar el nom d'una funció inexistent per a nosaltres. Era simbòlicament viva, com la monarquia merovíngia, el Poble de Déu universal, la Roma imperial. L'univers era viscut com un tot jerarquitzat al qual no podia faltar la dimensió simbòlica imperial, a despit de la seva desgraciada inoperància real en el món sensible on el tot es descobria als ulls humans.

El que va morir, pràcticament amb Carlemany, va ser la seva personal concreció de l'entelèquia; Lluís el Pietós ja no va aconseguir conservar el títol d'Emperador davant els seus propis fills. Poc després d'heretar ell la corona imperial, aquesta va començar a saltar d'una testa a l'altra dels plançons carolingis. A la del fill gran, Lotari, a la del seu pare de bell nou, a la de Lotari, a la de Lluís el Germànic... Va acabar en poder del fill més petit de Lluís el Pietós, germanastre dels anteriors, com fill del segon matrimoni de Lluís i causa innocent de tot l'alderull. Conservà el títol d'Emperador, però escassament la meitat de les terres de l'avi i del pare, i encara lluny del solar pairal. Però aquestes vicissituds no són del cas.

Si ho és, en canvi, advertir el perquè de la fallida imperial dels carolingis. Ells sols es van desfer el que l'avi legendari havia fundat, cap enemic extern o intern no causà la seva ruïna. Però ni tan sols se'ls en pot fer retret : van donar acompliment a les inexorables lleis del sistema, que abans exaltà l'avi i ara feia que els nets es destrocessin entre ells.

Tot radicava en una qüestió de fertilitat : les terres fecundes i un hereu indiscutible, si no fill únic, engrandien una casa. Així havia passat amb la dels Heristal. Uns quants fills, per fecundes que fossin les terres, portaven a la divisió i l'ensorrament d'una il·lustre nissaga, com la dels Heristal.

I és que les terres feudals no eren una propietat privada ni el feu una empresa. El senyor era "senyor natural" de les terres i de les persones; els vassalls eren naturalment "homes de cos" del senyor. La relació entre terres i homes era vista tan "natural" com la de terra i arbre. I tan natural era la relació entre la terra i el primogènit, com la de la mateixa terra amb cada germà i els altres parents. El vincle fort i natural era entre la terra i la família; no era tan clar qui i com s'exercia el domini del feu dintre la família.

En les petites famílies senyoriales no hi havia massa problema tan bon punt va ser reconegut el dret hereditari dels feus, precisament amb els carolingis. La veneració pel patriarca, el pes dels vells clamant unànimes per la tradició, la necessitat i el perill comú obligaven a l'entesa, si la violència individual no havia posat terme repentí a qualsevol discussió.

Però en les grans famílies, on els mitjans eren abundants, encara ho eren més els problemes i la multitud dels consellers, mentre que els perills immitjats eren escassos. Calia tenir en compte una infinitat de punts a l'hora de repartir o preveure successions: des de les inextricables xarxes de relacions personals entre els germans i els grans o petits vassalls de la família, passant per la barreja de rencúnies, tics, costums i tarannas locals de les terres, i l'oposició de trajectòries històriques separades per cada encontrada, fins i tot - i no podia ser altrament, si el feudalisme no era un estat idíl·lic de "bons salvatges" - amb els interessos personals de tots plegats i dels qui volien millorar a qualsevol preu. Si hi havia uns quants fills, famílies i terres se separaven sense remei, amb una estela d'odis inexhauribles. A fi de comptes, el que passes en una cota alta en poc afectava a la quotidianitat de la gran massa de la base de la piràmide feudal.

La utilitat i l'eficàcia eren jutges severes en el feudalisme, i la piràmide social del feudalisme no suportava tècnicament altures ni diferències de grau desmesurats, com tampoc amplituds de base exagerades demogràficament o geogràfica. Carlemany havia transgredit l'una i l'altra dimensió; havia confós idees com la d'Imperi, Poble de Déu, Església catòlica, amb la realitat sensible, molt més humil, menys perfecta, més rica i natural. El naturalisme pot jugar aquestes males passades, fer confondre, àdhuc de bona fe, el que està al cap amb el que hi ha davant dels ulls. Algunes escoles filosòfiques hel·lenístiques llatines ho havien après; Carlemany ho va ignorar. O potser la seva sagaç intuïció li ho va advertir, però no va saber com parar contra natura les ones a la meitat del toll.

#### Les aigües feudals s'emmirallen.

Quan les aigües es van assossegar, no per massa temps ja que el feudalisme és un mitjà molt mòbil, tot va adquirir la fisonomia que els Heristal havien amagat per un instant amb la seva *grandeur* sobreafegida.

Un carolingi, Carles el Calb, nét de Carlemany, era el rei del territori anomenat avui França. Ell continuà ostentant el títol d'Emperador, no reconegut però tampoc no reivindicat per l'altra dinastia carolíngia, la dels seus nebots que regnaven a Alemanya. A la cort de Carles es continuava reproduint amb modestia el que de bó i real hi havia en la de l'avi llegendari. S'hi conservava l'interès per la cultura, seguia en funcions l'Escola Palatina, una certa pau i ordre s'irradiava sobre tot el regne amb l'efectivitat que era d'esperar en una típica formació feudal.

Dos intel·lectuals carolingis de la tercera generació, en terres de Carles el Calb, han deixat una pintura viva de com veien la reialesa o la més alta aristocràcia - les grans diferències

s'havien esvaït - i quin era l'organigrama de la seva teoria política.

No són pas dos intel·lectuals purs, sinó homes cultes de gran capacitat racional i d'una vida pública intensa, ja durant els enrenous protagonitzats pels nets de Carlemany. L'un i l'altre són bisbes: l'important arquebisbe Hincmar de Reims, el bisbe Jonàs de la relativament gran ciutat d'Orleans. Al segon l'adorna fins i tot una incommovible fidelitat a Lluís el Pietós; amb la mateixa fidelitat ara servia al fill petit del seu senyor. Hincmar era més inquiet, més polític, potser més ambiciós.

Hincmar protagonitzava la batalla dels arquebisbes per a reduir a obediència els bisbes sufraganis, real novetat que aquests sentien com intolerable feudalització, contrària a la raó i al dogma. I potser no s'equivocaven gaire si es té en compte que el mateix Hincmar havia firmat una carta dels bisbes francs al Papa romà quan, en nom de la restauració de la pau del Poble de Déu pertorbada pels pecats de Lluís el Piadós, va traslladar-se a França amb el seguici de Lotari per a afermar amb la seva autoritat l'intent del fill rebel. Amb fines paraules els bisbes francs feien present al Papa que la seva seu i els problemes sotmesos a la seva autoritat havien quedat una mica lluny d'on es trobava, i que aquelles terres ja tenien els seus propis pontífexs per a tenir cura de la pau de la part del Poble de Déu que l'Altíssim havia confiat al seu zel pastoral. Era ben curiós que qui rebutjava traduir la comunió en la caritat de totes les seus amb la de Pere en termes de l'escala jararquitzada de les funcions acumulatives feudals, la volgués imposar als seus sufraganis. Moltes més quan Hincmar era un juriste notable i que en un dels documents que havia recollit en les seves Pseudo-decretals Isidorianes s'estableix que correspon el títol d'arquebisbe a aquelles seus on la religió pagana hi tenia un *archiflamen*, i el de bisbe on hi havia un *flamen*; *archiflamen* era sols un honor en la vella religió política de Roma, que no establia cap vincle amb els simples *flamines* d'altres ciutats menys importats.

Aquest petit fet dóna la mesura de fins a quin punt en l'entorn feudal es barrejaven coses dispars: jerarquia feudal del moment, record viu de la Roma àdhuc pagana, unió en la caritat cristiana. El feudal és un món pla, sense sentit de la sedimentació dels estrats històrics de diferent estructura constitutiva. Per això és el món àgil per el canvi, procliu a la falsificació jurídica, de la que Hincmar és el mestre insuperable i ben intencionat.

Hincmar de Reims, com a jurista responsable, intenta expurgar els documents normatius que recull en les Pseudo-decretals, dels errors dels copistes. Quan no entén un text suposa que hi ha un error de còpia i sols per deducció lògica li restitueix la intel·ligibilitat. En realitat, quan ensopega en la lectura mantes vegades és perquè li manquen coneixements històrics de les

circumstàncies, o bé desconeix l'estructura global del llenguatge emprat per l'autor del text. Aleshores la seva esmena benintencionada és una veritable corrupció del text, que queda feudalitzat i contribueix positivament a la feudalització de l'Església. La seva veneració pel que és tradicional esdevé un vehicle de novetats insospitades. Cal tenir en compte aquesta fenomenologia intel·lectual típica de l'Edad Mitjana en general.

Quan els escolàstics, ja en un ambient universitari i molt picats de científisme, citen els grans filòsofs antics i els seus comentaristes, no afinen gaire més que Hincmar amb els textos jurídics. També ells disposen de pocs llibres i són gent de gran memòria. Es recolzen modestament en els textos dels mestres grecs o àrabs que van llegir respectuosament i reflexivament o van sentir citar amb veneració. Però cada cop que citen un fragment en una circumstància nova o una qüestió una mica diferent, el reinterpreten, el posen al dia. No el volen falsejar, però no tenen cap mitjà crític, cap sentit històric, cap possibilitat de verificació de l'autenticitat textual. A més a més treballen amb versions llatines. No és estrany que els renacentistes els puguin titllar amb raó de presentar reiterativament uns galimaties incomprendibles com a paraules venerables dels antics. És clar que els renaixentistes, ja són homes llibrescs i com els nostres contemporanis incapaces de distingir entre dos escolàstics separats per un segle, tampoc no fan gaire mostra de posseir més sentit històric que els menyspreats escolàstics.

No hi ha res més dinàmic que la cultura oral que va tenir Europa del segle cinquè al quinzè. Cada vegada que algú cercava repetir clarament el que la tradició deia l'havia posat al dia d'una manera evanescent i singularment impalpable, i, en lloc de resaltar la seva manca de sentit en un temps diferent a aquell per al que va estar pensat, el convertia en denotació d'un matís nou.

#### Els primers esbossos dels "Mirall de Prínceps".

Ja en els temps de Carlemany, una gran dama de la més alta aristocràcia, Dhouda, havia escrit un tractat per al seu fill, allunyat per les exigències de l'educació feudal<sup>4</sup>. Li donava per escrit i en llatí aquells consells per a la vida que ja no podia donar oralment al noble adolescent emparentat amb els carolingis.

No gaires segles més tard, els llibres escrits *ad usum delphini* - prínceps de la casa reial, d'una gran casa noble, i fins i tot pel rei en persona - aconsellant-los o exposant-los els rudiments de l'art de la política i bon govern, es van popularitzar i multiplicar. N'han arribat tants que s'ha considerat que constitueixen un gènere literari peculiar : el dels "Mirall de

---

<sup>4</sup> Paris, Seuil ("Sources Chrètiennes"),

prínceps".

Hincmar de Reims i Jonàs d'Orleans van escriure tres obres catalogables en aquest gènere literari incipient. Entre les dues d'Hincmar de Reims destaca el De ordine Palatii<sup>5</sup>; la de Jonàs d'Orleans té per títol De institutione regia<sup>6</sup>. L'una i l'altra estan adreçades al rei.

L'una i l'altra són un bon mirall del que és la política i l'ètica política en una formació feudal. Cap de les dues nocions s'assemblen al que s'entén per política o ètica política després de Maquiavel o de Hobbes. Ni tan sols al que es podria entendre que és política en el De Civitate Dei, mal que s'endevina Agustí d'Hipona sota el que els autors carolingis escriuen. La seva autèntica dimensió l'ofereix el pensament teòric del gran contemporani Joan Scot Eriúgena, tan com les obretes dels dos bisbes fan endevinar com es concreten a la realitat les especulacions del filòsof, com hi ha una vida sota les fórmules etèries del pensador pur.

#### El De ordine palatii d'Hincmarc de Reims.

El De ordine palatii d'Hincmar té l'aparença d'una gran simplicitat i d'una certa modèstia d'objectius. Amb molta senzillesa vol instruir el rei sobre com cal que organitzi la seva casa, el palau reial. Descriu les dependències, enumera les obligacions dels grans oficials de la casa reial.

L'impressió global que rep el lector d'avui és la d'una pintura costumista de fa cent anys. Inevitablement li fa recordar una gran masia pairal de finals del segle passat. Amb tota la seva variadíssima activitat: des de la cura complexa dels hostes i dels familiars, en àmplies cuines i multitud d'habitacions, fins a les quadres, els cellers i la granja, passant per la distribució del treball agrícola i les funcions dels guardies jurats propis. I tot girant al voltant d'una gran família patriarcal, envoltada en la vida domèstica quotidiana del gran núvol de la "família extensa", criats, mossos i propis que conviuen barrejats amb els senyors, compartint segons els diversos graus les penes i les alegries. Cap pinzellada de majestat, de sublimitat, en el quadre. La més casolana de les vides rurals, que es desenvolupa en la placidesa d'una llar, un xic complexa però preocupada sols per coses com les

---

<sup>5</sup> Hincmarus de Reims: De ordine Palatii. Edició de Ed. Prou. Paris, 1884 (Patrologia Latina Migne, vol. 125). Hi ha un altra edició a Monumenta Germaniae Historica, Leges, II, vol. 2.

<sup>6</sup> Jonas d'Orleans: De institutione regia. Edició de J. Reviron. Paris, J. Vrin, 1930.



bajanades d'un parent, de la incertesa d'una malaltia, de la tronada sobre una dependència allunyada, o d'un ramat que s'ha esgarriat a les prades altes. No és que no siguin problemes importants, és que són habituals i previsibles. Caldria un cataclisme còsmic perquè resultés insuperable i desesperant; i això no és una cosa de cada dia en una vida regida per la natura.

Naturalment el més important en una tal vida casolana és la justícia. Una justícia molt agustiniana per la seva definició, la pacífica harmonia de les funcions d'un cos en bona salut. I una virtut és fonamental: la fiabilitat, allò que fa que es pugui confiar en l'altre, el que s'anomena fidelitat.

Res no faria notar que es llegeix un tractat sobre la vida política de l'època si en un racó no s'advertís que cal que el rei tingui molta cura a l'hora d'escollir els grans oficials de casa seva. Cal que els caracteritzi la prudència, el sentit de responsabilitat que fa celar el que pot ser perillós de comentar o de descobrir fins als més íntims. I ho explica: els grans de casa seva poden aconsellar al rei perquè conviuen en la seva intimitat i coneixen totes les circumstàncies familiars. Cal que siguin molt prudents perquè mantes vegades per a atreure's la benevolència i l'amistat d'un senyor, el rei haurà de dissimular què en pensa realment, disimular que en sap les larvades traïcions, els defectes, la ingratitude. Tot tal com un pare fa amb un nen en voler-lo portar pel bon camí, no amb càstigs inútils o impossibles, sinó per la suggestió de les virtuts que voldria veure en ell. Descobrir-li que se saben els seus defectes podria exacerbar-lo, fer saltar la xispa d'un incendi passional perillós.

Aquestes observacions recorden bruscamment al lector on és. No precisament en una explotació agrària, sinó a la capital d'un regne, a la seu del govern, davant dels ministres i dels alts funcionaris del rei. Són el majordom, l'encarregat dels queviures domèstics, de les quadres, dels vins, dels camps de cultiu pròxims, de l'administració general de la hisenda. I el que havia pogut prendre per preocupació per les peculiaritats d'un parent, és la cura d'un tal poderós feudal conspirador, de l'ambició que contorba la pau d'un tros del regne, del qui coqueteja amb el rei enemic tradicional o difícil, o d'aquell altre que, recolzat en les distàncies o les altures de la seva encontrada muntanyenca, actua com si fos sobirà i fa l'orni als seus deures feudals vers el rei. Tots debiliten el rei de cara als súbdits i per fer front als enemics exteriors del regne.

El precedent il·lustre més pròxim d'una tal reducció de la vida política a dimensions familiars, s'hauria de cercar en els primers moments de l'Imperi Romà. El gran *princeps* Octavi August governava Roma amb els seus lliberts i clients domèstics. A poc a poc es va anar perdent aquest estil, que no era tan pur ni amb August. Des de la instauració del *Dominatus* no en va quedar ni rastre. Quatre segles de regnes bàrbars han capgirat la funció

rectora de la societat fins quasi convertir-la en una versió de pre-polis grega.

Cal llegir obres com el De ordine palatii, d'un gran personatge dels regnes carolingis, per a copsar tota la simplicitat, tota la naturalitat i tota la casolanitat de la funció més alta del feudalisme.

#### L'obra política de Jonàs d'Orleans.

Jonàs d'Orleans potser no és en el regne un personatge tan important, o almenys tan sorollós, com Hincmar. Però el seu De institutione regia està escrit en to major; és més teòric, més propi de qui té autoritat i la vol subratllar.

El mateix començament de l'obreta - és més breu que el De ordine palatii - és d'una corprenadora solemnitat: "Sapiguen tots els fidels cristians..." Escriu directament per a una persona, el jove rei Carles el Calb, però ho fa com un *pontifex* que s'adreça a tot l'orbe cristià, com encara era acceptat aleshores.

El que cal sapiga l'orbe cristià és que tot cristià és membre del Cos de Crist, del que el mateix Crist n'és el Cap. I que en aquest cos hi ha dues persones excelses, el pontífex i el rei. Però de tal manera la primera és superior que fins i tot ha de donar compte de l'eterna salvació de l'ànima del rei [NOTA LLATI TEXT].

És en veritat molt difícil en tan poques ratlles de fer una síntesi més complerta i acabada de la cosmovisió de l'època en termes religiosos. Efectivament és això el que acaba de recordar el pontífex al seu fidel, el rei, com a fonament a la vegada de tota la seva exposició i de l'autoritat amb què se li adreça.

El tema doctrinal del Cos de Crist, ni neix en aquest temps ni s'hi esgota. El terme "*pontifex*" havia nascut molt primàriament a Roma, potser ja a la primitiva ciutat dels reis, o als immediats anys republicans. Es tractava d'una funció i d'un títol importants de la religió política pagana que, com extraordinària excepció poc comuna, sempre pertanyen vitaliciament a una única persona. Des de Cèsar l'exercia simultàniament l'ostentador de la funció i el títol civil d'emperador, i a cap emperador cristià se li va ocórrer renunciar al títol pagà fins que Justinià no va declarar oficialment extinta la funció i anul·lat el títol. En èpoques post-feudals a poc a poc va anar quedant reservada de bell nou a una persona única, el bisbe de Roma, sense que els amants de la tradició i un cert arcaisme litúrgic deixessin d'aplicar-la a qualsevol bisbe.

Es pot discutir el sentit exacte en el text de Jonàs de l'una expressió i de l'altra. Però importa notar que la principal,

Cos de Crist, i font del que es pugui dir de l'altra, en Jonàs no porta el matís de "místic" que més tard se li vincula en els textos teològics. Els teòlegs de fa cent anys hi van afegir inseparablement el mot per a explicitar el caràcter merament sobrenatural de la unió de Crist i els fidels i, en conseqüència, exclou tot físicisme i tota contaminació del biologisme vitalista ambiental. Jonàs, no sols no exclou el físicisme més realista, sinó que tot el context de l'obra més aviat l'imposa.

I, si és així tal com s'ha dit, ja des d'ara cal accentuar una lectura que serà confirmada pel desenvolupament del discurs de l'autor. En el llenguatge biologista religiós cristià del segle novè, el Cos de Crist és l'equivalent físic - i no sols mental o estructural, si per estructura s'entén sols el producte mental lingüístic i no, primàriament, la cosa en si - del més clàssic "cosmos" grec, el que concebeix el tot existent com un gran cos viu. Cal pensar en el "ser ben rodó" de Parmènides, però també el tot d'Heràclit, el *zoón eudaimón* d'Aristòtil, el *cosmos* estoic, .. la Venus lucreciana. Però en el segle novè sempre és un "cosmos" carregat amb aquell nou tret que el fa "cristià", que no sols és "racional", sinó ultra això intel·ligent i "personal".

No hi ha motiu per estranyar-se de veure formular un pensament així a un bisbe feudal. Agustí d'Hipona és per a ells el mateix que Ciceró era per a Agustí: el pa de la cultura dels eclesiàstics, el nucli més viu i assimilat de les seves reflexions, encara que en l'ambient hi hagués molts més coneixements dels Pares de l'Església i dels grans autors llatins del que hom sospitaria de bell antuvi. I, malgrat tot el dualisme cristià que accentua i el psicologisme amb que l'expressa, en Agustí són constants les relliscades vers una cosmovisió - i fins i tota una teoria - panbiològica unitària. Sols cal recordar com embolcalla els conceptes polítics centrals de "pau", "ordre" i "justícia". Si les condicions de vida ho afavoreixen, no hi ha res d'estrany que els eclesiàstics cultes del segle novè portin a la llum el que en el seu mentor és esllavissament vergonyant, però profund, unificador, essencial, viu i dinamitzador. Certament les condicions de vida i les formes d'expressar la realitat humana social del feudalisme, amb termes de naturalesa i parentiu, clamen per la resurrecció conscient de les capes més profundes del llenguatge d'Agustí.

### La vida política com vida cristiana i bon exemple.

Jonàs d'Orleans vol aportar certs principis, certs coneixements rectors de la conducta, a l'ànim del rei. S'adreça al rei com a tal, no a una simple persona privada. I pel que sembla, vol evitar que de bell nou rebrostin les calamitats passades, a les quals el rei, el seu pare i els seus germanastres, van aportar tan. Li escriu, amb absoluta serietat i responsabilitat pastoral, allò que li sembla escaient per a assegurar temps millors per a tothom,

en aquest món i sense excloure l'altre.

Quan amb aquesta finalitat, evidentment pública, política i d'ètica política, Jonàs s'adreça al rei no li sap dir una altra cosa que no sigui recordar-li les normes més fonamentals de la vida cristiana. Cal que el rei imiti Crist, que llegeixi l'Esclitura a través de la qual Déu parla a l'home, que sigui constant a l'oració, que la justícia presideixi totes les coses en la seva casa. Que en tot, des de la casa del rei, el bon exemple d'una vida cristiana irradiï sobre el regne sencer i sigui llum que guiï cada individu dels seus regnes.

Ni amb la més bona voluntat al lector d'avui se li fa entenedor com unes tals virtuts, personals i domèstiques en el millor cas, poden convertir-se en normes polítiques. I, malgrat tot, aquest és el tret que Jonàs assenyalava. I és el que cal subratllar: això són les virtuts polítiques del moment, amb tot el que comporta de pragmatisme l'adjectiu "polític" en els nostres dies. És el millor i més eficaç que pot fer el rei en el context del pur i dur feudalisme. Cal copsar la semàntica vertadera del terme "exemple", "bon exemple" i els similars de Jonàs d'Orleans.

L'exemple en l'entorn dels carolingis no té pas el desvaït sentit d'avui, on cal pressuposar la sintonia psicològica i l'admiració pel grau de perfecció i autenticitat amb què viu la persona "exemplar", l'apreci social del seu model de vida i, tot i això, encara cal que qui es vol emmirallar en la persona exemplar s'animi a fer un positiu acte voluntari de decisió que faci existir cada acte similar a l'exemplar. Tota aquesta comparació i elemental intel·lectualitat de la pauta exemplarista de conducta, no hi és en el feudalisme. Suposada una mínima potència en la persona regnant, l'exemplaritat del rei és directament eficaç i coactiva. És el suau colpeig constant del dit que omple de inevitables onadetes tot el toll. És l'exemple dels germans grans que efecta els petits, de la generació adulta en els joves en una societat estable, sense canvis bruscs.

No cal que el rei s'hi escarrassi a donar exemple. Cal que visqui de tal manera i ordeni el seu entorn en la quotidianitat que, qui vulgui comptar amb el seu afecte, benevolència, interès, ajut, sense pensar-ho massa s'hagin d'adaptar a les seves pautes de vida ja que altrament senten que no podran congeniar-hi i sobreviure. No és d'una qüestió de justícia legal, de tribunals i de coacció governamental del que tracta Jonàs d'Orleans, com la que encara es presentava, i ben cantelluda a la pràctica, en els escrits d'Agustí d'Hipona durant el *Dominatus*.

La de Jonàs d'Orleans és una justícia molt més casolana, personal i subtil; és el ser o no ser de les persones i la seva capacitat de conviure, suposat l'interès a fer-ho necessàriament per a sobreviure tots plegats. Aquesta és també la base de la tècnica de suggestió política d'Hincmar de Reims, la que li feia

definir els grans domèstics del rei com a "secretaris", gent que calia que sabessin compartir i celar els secrets sentiments del seu senyor a tots els altres. Per això els reis, des dels carolíngis fins a finals de l'Edat Mitjana, es passaven la vida fent-se convidar i convidant quants més millor dels prohoms del regne: en un món tan personal, la convivència i la sintonia dels interessats, la familiaritat, era el que suscitava fidelitats, mantenia els lligams i difonia els estils de vida i de govern. Si la justícia presidia la casa del rei, un cert esperit de justícia, com incontenible taca d'oli, impregnava tota la trama de la vida del regne.

### La casa del rei i l'"Escola Palatina".

La casa del rei, la cort, era aleshores vertadera "Escola Palatina", com també ho aniria estant la dels grans nobles del regne. El que restava de la tercera generació després de l'avi legendari restaurador de l'Imperi, ja havia après que la vida no ve de la sang de les batalles, sinó de la que genera parentiu, familiaritat, afecte, i proximitat més enllà de la relativa llunyania geogràfica.

L'Escola Palatina ja no era una escola per a genis casualment descoberts, que serien formats i oportunament imposats per Carlemany en llocs estratègics, o enviats com a ambaixadors a l'estranger o amb funcions supervisores sobre els seus inferiors al llarg i a l'ample de l'Imperi. Una classe tecnocràtica de quasi funcionaris fidels a l'Emperador era un somni, l'única aparença de realitat dels quals radicava en la sang de les batalles reals i llunyanes, o possibles i pròximes. La cort feudal no era tampoc encara l'aparador de vanitats on es desgastava la potència perillosa de la gran aristocràcia perquè, en desagnar-se mercantilment, transigís a burocratitzar-se en el si de les monarquies absolutes, que ja no en depenien, però que se'n sentien amenaçades i frenades.

Ara l'Escola Palatina era reservada preferentment als fills dels grans vassalls. I era un centre educador precisament pel que tenia de període de convivència familiar a la casa del rei, i un centre instructor tècnic perquè mantenia l'estructura docent de la vella Escola de Carlemany.

Sols aquesta estructura docent seria heretada per les universitats ciutadanes de la Baixa Edat Mitjana. En elles es va recuperar i reforçar el tecnicisme, que sols era un somni en l'Escola de Carlemany, quan ja era possible de fer-ho. La manca de l'entorn familiar i l'accentuació de la finalitat tècnica, assenyalen la gran diferència entre el que mantes vegades es veu com "Escolàstica inicial" i la justament anomenada "Escolàstica" o "plenitud de l'Escolàstica", reunint les escoles i els seus productes en l'homonímia malgrat ser fins i tot oposades en el

fonamental.

### Benaurances i malaurances per la "*rectitudo regis*".

Cal que els conceptes de justícia i fins i tot de justícia cristiana d'avui, no jugui una mala passada en llegir les mateixes expressions en Jonàs d'Orleans. La contextualització de les expressions del bon bisbe carolingi fa sentir la diferència de concepte que hi ha sota.

Que el rei sigui just no és un afegit accidental; la justícia del rei no és una norma pragmàtica, o un respecte a les regles pactades entre els que han de conviure, que regeixi la seva conducta. És l'essència i la natura de la persona que per pròpia entitat és rei. El nom de *rex* deriva de *rectus*, un rei que no és recte, en el ser i en l'acció, és una autèntica contradicció vivent, un monstre.

En afirmar això, Jonàs d'Orleans no fa res més que encetar la cita d'un precedent molt conegut i estimat i lustríssim. La frase és l'encapsalament del novè capítol del De duodecim abussionibus saeculi<sup>7</sup>, en realitat un tractadet petit del segle setè, però atribuït a un gran Pare de l'Església, sia a Agustí d'Hipona, sia a Jeroni, i molt venerat i citat feia ja dos segles com a obra d'uns tals mestres.

El cos del capítol novè està redactat en un peculiar estil bíblic, el que té el seu més conegut exemple en les benaurances evangèliques. El De abussionibus en fa un ús complet de les possibilitats del gènere, i desenvolupa successivament la llista de les malediccions i la contraposada de les benediccions. Jonàs les cita les dues al peu de la lletra sense permetre's la més mínima llibertat sobre el text ni intercalar-hi postil·les de collita pròpia. El text era tradicional; era conegut i comprensible per tothom; era venerat; parlava per ell mateix.

Les primeres malediccions semblen avui perfectament comprensible i raonables. Si el rei és injust el regne s'omple de baralles i revoltes, els enemics transgredeixen les fronteres i assolten les terres, els súbdits ploren la pèrdua de les collites i dels remats i dels fills. Si la injustícia genera inestabilitat en un regne és ben versemblant que vagi degenerant fins a la guerra i tots els desastres que l'acompanyen de morts, destruccions, fams i malalties, sobretot en un sistema econòmic tan mancat d'excedents i de reserves.

Però l'efecte de la injustícia reial no resta en el marge

---

<sup>7</sup> Pseudo-Augustinus: De duodecim abussionibus saeculi seu Abussiva. Patrologia Latina Migne, vol. 47.

del que avui es tindria per raonablement versemblant. Freds intensos congelen les aigües dels rius, dels llacs i del mar, i fan impossible la navegació i les labors que en depenen. I, encara més, la sageta del llam crema la brosta dels arbres, els pàmpols i els sembrats. I, això, avui ja no es pot creure. Però s'ho creia Jonàs que no volia pas escriure una obra bufa per a la cort, s'ho devia creure el destinatari de l'escrit i devia ser l'opinió generalitzada. Una d'aquelles opinions que no necessitaven pas una verificació empírica per a ser respectades com a veritat absoluta. I quan en un àmbit cultural es detecta una veritat així és que s'ha tocat de ple el nucli més pregon i resistent de la cosmovisió, de la qual sols aflora com una punta d'iceberg ací i allà.

La gent comú del segle novè potser podia dubtar de si creia de veritat en un Déu, si era pròxim o remot, si hi havia uns altres poders divins més a prop de cada necessitat concreta de l'home, i si l'Evangelí - molt menys conegut del que hom pensa avui - era o no la veritat sobre el Déu cristià. Però és ben normal que absolutament tothom sabés amb certesa diamantina que hi havia una relació directa i orgànica entre la conducta del rei i dels caps i l'ordre benevolent del cosmos. Si el rei era recta, el cosmos era ordenat; si el rei s'apartava de la rectitud, fos la que fos, tot el cosmos trontollava i en els seus espasmes de cos enfebrat generava els cataclismes més extraordinaris.

Des de les remotes llunyanies dels mites celtas, la llegenda del rei Artur, segons alguna de les branques més arcaïtzants de la transmissió, gira precisament sobre la identitat del rei i la terra; colpida una cau l'altre. El De abussionibus i l'escrit de Jonàs d'Orleans no fan una altra cosa que llegir des de l'altre cap el mateix algoritme mític de les tribus celtas, que no és inversemblant que restés viu en l'extensa literatura oral dels feudals, ja com a llegenda romanitzada i fins i tot cristianitzada. No pocs contes i faules que explicaven les àvies de fa cinquante anys, els especialistes els han identificat amb mites europeus de la prehistòria, conservats oralment durant mil·lenis. L'home feudal, analfabet fins a molt amunt de l'escala social, àdhuc entre els clergues, no per això era pobre culturalment, si s'accepta com a cultura allò que es transmet de boca a orella i no institucionalment sinó com patrimoni familiar en les forçoses reclusions hivernals o a l'atzar d'un hoste il·lustrat, un pelegrí pobre acollit a la llar, un firaire itinerant, un joglar, o un viatge dels senyors a la seu del seu senyor superior.

#### El Cos de Crist en l'obra de Jonàs d'Orleans.

És ara quan les paraules de la solemne introducció al De institutione agafen tot el sentit que tenien en Jonàs d'Orleans. El "cos de Crist" no era sols un cos místic, metàfora religiosa per assenyalar una certa deïficació de l'home difícilment més concreta-

ble. El dret i el deure d'adreçar-se el *pontifex* al seu rei com qui haurà de respondre en consciència davant Déu de la salvació de l'ovella; o l'excelsitud del *pontifex* i del rei respecte del Poble de Déu, no són pas una qüestió jurídica merament positiva i, encara menys, sols positiu costum huma. Tot respon a l'estructura real d'una naturalesa viva.

Per això, quan els qui són com un coll que uneix el Cap, Crist, amb el seu Cos, el Poble de Déu, i allò que el perllonga - bé perquè hi és cridat encara que ho ignora i ho rebutja, o bé per a sostenir-lo materialment sense ser-ne part racional - no aconsegueix la seva funció, tot sent el trasbals i es crispa. Entra en crisi absolutament tot allò que està per sota del coll, els homes en primera instància, però també les forces de la natura irracional. Tot constitueix part d'un veritable organisme incapaç de viure sense vinculació normal amb el seu Cap.

Crist ja no és purament el personatge dels Evangelis, el Crist històric. Tampoc no és sols el Crist històric embolcallat amb tota una teologia de la història i tot un extens tractat sobre la Trinitat, com en Agustí d'Hipona. Aquí té trets molt forts del *noûs* i del *logos* dels filòsofs grecs i hel·lenistes, però no ha perdut la personalitat ni l'encarnació cristiana. Ho és tot, però ho és d'una manera diferent. És una extraordinària síntesi que sols el geni especulatiu i l'erudició tècnica d'Escot Eriúgena va poder explicar amb admirable precisió intel·lectual.

Però la sorprenent filosofia de l'Eriúgena sols pot ser copsada en el que té de real i operatiu, de sistema lingüístic tècnic eficaç, a la llum de Jonàs d'Orleans i de tot el restant d'aquest capítol, una certa modelització elemental del període veritablement feudal d'Europa.



## Capítol 6

**Cristianisme i Imperi : visió especulativa de l'Eriúgena**

## Capítol 6

## Cristianisme i Imperi : visió especulativa de l'Eriúgena

## Un intel·lectual a la cort de Carles el Calb.

La gran versió teòrica sobre la realitat social i cosmovisional del temps dels carolingis l'escriu Joan Escot Eriúgena. L'excel·lent qualitat del sistema especulatiu de l'autor del De praedestinatione, del Periphyseon<sup>1</sup>, del Commentarium supra Hierarchiam Coelestem Sti. Dionisii, del Commentarium supra Evangelium Iohannis<sup>2</sup>, de la Homilia supra Johannes<sup>3</sup>, la inesperada perícia hel·lenística del traductor del Pseudo-Dionís Areopagita, de Màxim el Confessor, de Gregori Naciàncè, de Gregori de Nissa i d'Epifani,

<sup>1</sup> L'edició autoritzada, i la més complexiva sense ser completa, de les obres de Johannes Scotus Eriugena és la de la "Patrologia Latina Migne", vol. 122, París, 1853. A cura de G.J. Floss, és l'única edició completa del Periphyseon, i encara no del tot fiable. De l'edició crítica d'aquesta obra preparada per I.P. Sheldon-Williams sols existeixen els tres primers llibres, en els seus respectius volums, a la col·lecció "Scriptores Latini Hibernia" (Dublin, 1968 i segs.). Citarem segons aquesta edició que reproduïx la paginació i els apartats (A,B,C,D) de la "P.L.Migne" ja consuetudinària per a les referències a l'obra de l'autor irlandès. Afegirem, però, les ratlles de la pàgina de l'edició crítica per a major precisió, però sense esmentar aquesta pàgina per tal de no allargar la referència sense necessitat. No cal dir que, qui usi la "P.L." no pot fer cas dels números de ratlla. Del primer llibre del Periphyseon hi ha traducció castellana : Juan Escoto Eriúgena: División de la naturaleza. Barcelona, Orbis, 1984.

<sup>2</sup> Edició crítica de E. Jeauneau, París, 1972.

<sup>3</sup> Ed. crít. de E. Jeauneau, París, 1969. També hi ha ed. crít. de C.E. Lutz, Cambridge (Mass), 1936, de les Anotacions sobre Marcia.

ha afavorit la condensació al seu entorn d'una enorme boira de llegendes. Volen ser llegendes encomiàstiques, que reflecteixen l'estorament dels seus contemporanis; són en realitat enterbolidores de la seva potent personalitat.

Sense l'obra original i la de traductor de Joan Escot, seria ben incomprendible tota l'Escolàstica de la Baixa Edat Mitjana. Si la seva presència en el segle novè fos intel·ligible per els seus contemporanis i per a nosaltres, caldria renunciar a entendre res més del pensament dels segles medievals. I caldria renunciar a tota hipòtesi sobre el pas de l'Antiguitat a la Modernitat.

Joan Escot és irlandès. Ho proclama el seu toponímic "escot", ja que és propi dels naturals de la illa verda fins que, en el segle onzè, la invasió de les tribus celtes irlandeses traslladà el nom a l'actual Escòcia. Ho reafirma també el títol d'"Eriúgena", el qui pertany a la gens d'Eriu, expressió d'estil virgilià i molt del gust, una mica culturalista, del nostre autor.

Històricament no consta que mai no deixés de ser un simple laic, tret realment notable en un món on llegir i escriure no era privatiu dels eclesiàtics, però sí que semblava vincular aquest estat religiós amb l'exclusiva dedicació a les lletres, al pensament i a l'ensenyança.

No es pot establir amb certesa si l'Eriúgena es va incorporar a l'Escola Palatina en algun moment de la seva vida; en tot cas hi era proper. Vers el 850 és mestre de renom a Laon, la gran ciutat propera a la residència reial de Querzy, i amb una abundosa colònia irlandesa, la més important del regne.

Els irlandesos a la cort de Carles el Calb són gent més aviat dedicada a l'artesanía i la quincallaria, atrets en algun moment per la fama i calma de l'Imperi. Però no aporten res culturalment als regnes carolíngis, en contra del que diu la llegenda d'Irlanda com a refugi de la cultura romana davant la invasió dels barbars. Més aviat Irlanda està sumida un altre cop en el caos i en la ignorància, després d'un segle setè de brillantor cultural monàstica per la influència de la gent de la Gran Bretanya, i no per recursos propis. Certament el bagatge cultural de l'Eriúgena no és aliè, sinó típicament carolíngi. Especialment, tant l'aprenentatge del grec com el material hel·lenista que tradueix semblen procedir amb tota seguretat del fons cultural carolíngi del regne franc.

#### **Un gran intel·lectual, fill d'un medi.**

En efecte, l'Eriúgena és un dels caps de fila de la tercera generació carolíngia. L'il·lustre irlandès no neix en un pedregar, sinó en un terra assaonda per les altres dues generacions.

La primera, la que va envoltar Carlemany, va ser presidida per Alcuí (m. el 804) i comptà amb Pau Diaca, Pere de Pissa, Teodulf d'Orleans, Clement Escot, Fredeguís : erudits, gramàtics, matemàtics, que la posteritat reconeix com a notables. Fins i tot l'obra de l'especulatiu Fredeguís, autor d'un De tenebra et nihilo<sup>4</sup>, no deixa de ser reveladora pel fet de estudiar una temàtica tan negativa . Pere de Pisa, Pau Diaca i Paulí d'Aquilèia, tots originaris d'una Itàlia que mai no havia perdut del tot el contacte amb Bizanci i la cultura clàssica llatina, aporten a la cort el tret humanista que permet parlar de Primer Renaixement, amb una extrapolació poc encertada del model del segle quinze.

Més que fer renéixer i redescobrir una cultura oblidada, els carolingis organitzen l'estudi, n'obtenen un acrescut rendiment d'allò que encara era viu, segons el típic mètode dels *rethores* helenistes, pagans i cristians. Estimen la saviesa per si mateixa, tal com inculcava Alcuí<sup>5</sup>, però l'orienten vers el comentari bíblic, d'acord amb l'esperit més pur de la *paideia* cristiana dels *rethores* del *Dominatus*. Gràcies a l'esforç dels mestres carolingis posseïm l'obra de la major part dels clàssics llatins i d'alguns dels grecs.

La segona generació correspon al regnat de Lluís el Pietós. La figura estel·lar és Rabanus Maurus (m. 856), amb un llarg conjunt d'especialistes dispersos, com Il·duí de Saint-Denis, Jonàs d'Orleans, Càndid de Fulda, Nithar, Ermold el Negre, Tomàs Escot. Curiosament hi sobresurten els historiadors, i en conjunt no han d'envejar gaire als qui els van precedir.

Amb l'estabilització del regne franc aconseguida per Carles el Calb, brosta la tercera generació dels intel·lectuals carolingis. Un humanista, Servat Loup de Ferrières (m. 862), un teòleg, Ratradamus de Corbie, un juriste, Hincmar de Reims, un historiador, Walafriad Estrabó, un poeta, Seduli Escot, un matemàtic i astrònom, Dicuil, són les grans personalitats. Tots són figures més sòlides, més riques que les de les generacions anteriors; es constata els efectes de l'organització del saber i de l'ensenyament.

Loup de Ferrières assenyala l'interès creixent de les escoles pels clàssics, que ell creu molt superiors a qui els van succeir, en raó d'una *gravitas* que no es va saber conservar. Els gramàtics del moment mai no donen exemples extrets dels contemporanis, sinó dels grans autors dels segles d'esplendor de les lletres romanes. En el coneixement físic del món ja no hi ha sols *miravi-*

---

<sup>4</sup> Fredeguisus Turonensis De nihilo et tenebris. A "Patrologia llatina Migne", vol. 105, columnes 751-756.

<sup>5</sup> Alcuinus de York: Grammatica. A "Patrologia Llatina Migne", vol. 101, c. 850 b. Vegi's també la important capitular carolíngia del 787 De litteris colendis.

77ia útils per el discurs retòric; Joan Escot Eriúgena, amb sorprendentes observacions, Dicuil amb els seus tractats De mensura orbis i De astronomia assenyalen una certa tendència vers el que avui reconeixem com la científicitat d'aquesta àrea de coneixements.

La Lògica és ben estimada a l'entorn de l'Eriúgena. És conegut parcialment l'Organon aristotèlic (Categories, Tòpics, Sil·logismes, I Perihermeneias), encara que potser sols a través dels comentaristes (Boeci principalment, Porfiri i el seu Isagogé, el neoplatònic pseudo-Agustí de la Dialèctica i les Categoriae Decem). A la seva generació els coneixements lògics de Joan Escot eren usuals. El que ja no és corrent és l'ús que dels coneixements normals farà el nostre autor, una utilització molt més potent, metafísica, creadora, com sols pot donar qui domina plenament el perquè d'un llenguatge tècnic, i no sol el què.

Joan Escot Eriúgena, doncs, no és un geni aïllat que brosta del no-res. En la seva especialitat és el resultat més brillant d'un gran esforç col·lectiu, fins i tot el valor més aconseguit del somni imperial dels carolingis. No importa si des dels primers anys va ser o no alumne de l'Escola Palatina, si després hi va exercir un magisteri directe circumstancial, o sols una influència indirecte innegable. Era un home del medi.

Fins i tot, els seus contemporanis no devien tenir massa dificultat a seguir les seves explicacions, en contra del que diu la llegenda. S'afirma va ser assassinat a cops d'estilets per uns alumnes, desesperats de poder-lo entendre alguna vegada. La mateixa cosa s'explica de Lactanci i d'alguns altres pedagogs que un moment de la història van semblar aventatjar força els contemporanis. Tampoc no hi ha cap confirmació històrica d'un recés del nostre *magister* a un monestir perdut de les seves terres ancestrals, sia per cansament davant l'incomprensió, sia per la natural dinàmica d'un esperit tan contemplatiu com el seu. Tot això sembla ser la versió apta per a un intel·lectual d'aquelles exageracions amb què l'èpica celebrava els fets d'armes dels guerrers contemporanis, que ningú no creia que fossin veritat literalment, però honoraven el protagonista. Simplement la història calla sobre els últims anys del nostre admirable geni feudal. Tal com no en sabem res de l'any de naixement i de la seva família, apareguent ja madur a Laó, tampoc no coneixem res de les activitats normals darreres i del seu decés: simplement desapareix.

#### Un intel·lectual prudent : el De praedestinatione.

Entre el 845 i el 847 Joan Escot Eriúgena devia aparèixer per la cort de Carles el Calb, potser a Querzy, des de la propera Laó, i ja com a mestre famós. Des d'aleshores el rei el va admirar.

Per la seva fama de teòleg de vàlua, el 850 Pàrdul de Laó demana al rei la intervenció del "cèlebre irlandés que resideix a

la cort", en una agra polèmica sobre la predestinació. Contra les opinions de Godescalc s'enfronten el mateix Pàrdul, Hincmar de Reims i Rabanus Maurus. Joan Escot escriu el De Praedestinatione on ja apunta una propensió vers els Pares Orientals i una certa debilitat per l'erudició grega, sense el domini que mostrarà de tenir més tard. La intervenció d'Escot Eriúgena va tenir la molesta característica d'aconseguir l'unànime reacció dels contendents en contra del mediador. Sols l'afecte del rei va salvar al teòleg de complicacions amb l'autoritat eclesiàstica, la mateixa que a la fi va reduir Gotescalc.

El savi irlandès va treure prudentes conclusions de la intervenció en la polèmica. Sembla que ja mai més va escriure una obra pròpia per a publicar. Es va limitar a traduir els seus estimats grecs. Del 851 al 862 emprengué la versió llatina del Corpus Dionysiacum. Es tracta de l'obra d'un filòsof neoplatònic del segle cinquè, atribuïda, per ell o pels altres al primer bisbe d'Atenes, Dionís l'Areopagita, convertit i ordenat per Sant Pau. Els carolingis posseïen un còdex amb les obres del Pseudo-Dionís, regal de l'Emperador Miquel II el Quecja n'havia intentat la versió l'Abad Ilduí de Saint-Denis sense reeixir-hi gaire. Ara el rei Carles en volia una altra i Joan Escot, amb uns més grans coneixements grecs, va poder-li-ho proporcionar satisfactòriament.

La tasca de traducció continuà : les Ambigua sti. Gregorii Theologii (Naziancè), les Quaestiones a Talario de Màxim el Confessor (segle setè, comentarista notable del Pseudo-Dionís), el Sermo de imagine, un vertader tractat neoplatònic de Gregori de Nissa, i l'Ancoratus de Sant Epifani. Les versions no l'acrediten com a hel·lenista consumat, si bé és evident que ara ja té del grec un domini superior al que posseïa en escriure el De praedestinatione. Algun cop sembla demostrat que no s'equivoca al fer una mala versió, sinó que esmena conscientment el text original de cara al seu propi pensament <sup>6</sup>. I això és molt significatiu : Joan l'Eriúgena no deixa llegir als altres allò propi que escriu, però, tot traduïnt, pensa i elabora en secret la seva síntesi, profundament original. Quan la coneguin, els seus contemporanis creuran que el Periphyseon de l'Eriúgena no sols és d'una lògica perfecta, sinó una obra mestre de retòrica.

De moment, en vida de l'Eriúgena, les seves versions del grec causen un impacte que els segles no faràn altre cosa que acreixer. La gran Escolàstica de la Baixa Edat Mitjana en rep la empremta profunda i hi sovintegen les citacions. I, adhuc quan creu redescobrir l'Aristòtil antiplatònic i li dona la benvinguda perquè sona molt nou davant l'herència de temps passats, l'Escolàstica no deixarà de ser en realitat neoplatònica i de moure's gràcies als principis apresos en l'obra original, certament, però sobretot en

<sup>6</sup> R.Roques: Livres sentiers vers l'ériugénisme. Roma, L'Ateneo, 1975, pàgs. 45 i segs.

les versions de Joan Escot Eriúgena. A través d'un mitjà i de l'altre és ell qui guia l'Escolàstica vers la Modernitat. Ell mateix és el més modern dels medievals i per això la historiografia ha tendit a comparar-lo amb Spinoza, Hegel, Schelling; es una nova faceta de la llegenda eriugeniana, la seva modernitat anacrònica.

#### La síntesi eriugeniana : precedents del Periphyseon.

Tot traduint, Joan Escot repensa allò que llegeix en grec. Els autors que traspassa al llatí tenen un tret en comú : tots pertanyen al neoplatonisme més evolucionat, al derivat de Proclo. Es el neoplatonisme del segle cinquè, profundament unitari, impregnat del millor i del més potent pensament grec de sempre, destil·lat pels segles, enriquit amb noves essències. Ja no és el classicisme, que es va fragmentar en escoles contradictòries en esfondrar-se les muralles de les *polis* per a aixecar les muralles còsmiques que aixoplugaven déus i homes. Ni tan sols és ja el sistema de Plotí. És una teoria que correspon a una altra cosmovisió, paral·lela, però sincrònica de la cristiana.

El neoplatonisme del segle cinquè ja ha sobrevoлат el cim del món antic, que veia el cosmos com a resultat de l'arjé desplegat per una raó, un cosmos on l'home sols és un moment de la vida del tot. El sistema de Proclo, molt més clarament que el de Plotí, ja no veu un món material guiat per una raó immanent. Proclo és un pensador que fàcilment pot ser confós amb un idealista, sense ser-ho en realitat; no és encara la subjectivitat humana històrica qui anomena realitat al que ella sols pensa, perquè sap que mai per mai no coneixerà la realitat en si. Ni tan sols és encara plenament una subjectivitat còsmica que es desplega, el que ofereix Proclo; aquesta serà la gran aportació del nostre irlandès carolingi.

Però el neoplatònic pagà ja presenta especulativament tots els elements de la subjectivitat còsmica. L'especulació inspirada pel cristianisme religiós mai no havia arribat a formular nítidament i, sobretot, sense salts a-rracionals, aquests elements. A l'Occident la millor exposició de tal teoria d'inspiració cristiana és el psicologisme trinitari i el creacionisme voluntarístic d'Agustí d'Hipona, que sols el seu autor podia confondre amb el neoplatonisme. A l'Orient s'assemblen més el neoplatonisme pagà i la teologia cristiana. Precisament alguns dels seus millors exponents són els autors que tradueix Joan Escot Eriúgena : el Pseudo-Dionís, de la fe cristiana del qual es pot dubtar, però no de la filiació neoplatònica de la seva doctrina, els Pares Capadocis, Màxim el Confessor.

En Proclo l'intel·ligent ja està per sobre de l'intel·ligible, ontològicament i epistemològicament . El filòsof ja ha fet de manera reflexiva la inversió dels factors que obligaven els clàssics a considerar que era necessari passar de l'intel·ligible

al sensible i d'aquest a l'intel·ligent, diví o humà, amb l'ajut de la raó còsmica, sense que l'intel·ligible tingués en cap aspecte un superior. En el sistema de Plató, les idees no tenen superior, salvada l'hegemonia de la idea de Bé. I el mateix cal dir del pensament d'Aristòtil, que transforma el Bé en Ser, en Acte o, tímidament però fecundament, si és llegit pels neoplatònics, en *noesis noèseos*, sense canviar l'estructura profunda del sistema del mestre de l'Acadèmia.

Per contra, amb tota claretat, en Proclós el món noètic és anterior i superior al sensible, però també a qualsevol moment del cosmos dotat d'intel·ligència : el món noètic és plenament substantiu. El món noètic s'autoconstitueix, es dona el ser i s'hi manté, en i per la pròpia capacitat d'intel·ligir-se. Proclós entén que allò que és intel·ligible no es pot recolzar enlloc si no és en l'intel·lecte; sols en l'intel·lecte pot l'intel·ligible ser amb plena realitat i riquesa; mai per mai no pot conservar aquesta riquesa i realitat en un món sensible, multiplicadorament i delimitador, ja que li cal per això ser i mantenir-se com a intel·ligible pur <sup>7</sup>.

Ni les idees de Plató, ni les formes abstraïbles d'Aristòtil havien tingut aquestes notes essencials : la seva plenitud eren les coses sensibles; la seva infinitud era feudatària de la realització múltiple en el sensible i de l'abstracció des del sensible per part de la ment humana. Per els grans grecs sols en la ment humana les idees i les formes eren reflexivament infinites; en el sensible eren infinites, però no en si, no reflexivament. En Plató o en Aristòtil no eren idees o formes que s'autoposseïssin, plenament substantives, en el concepte arcaic i en l'aristotèlic de "substantivitat".

En Proclós la substantivitat de les idees és plena, es posseeixen elles mateixes precisament perquè, en el seu intel·ligir-se, es donen un ser infinit; i sols a partir de la plena substantivitat estan abocades per naturalesa a generar-se i ser en la sensibilitat limitadorament multiplicadora. L'autodelimitació de la idea, contraposant-se a una altra, és el lloc natural, propi i essencial, d'una idea; el lloc en la divisió de la matèria, constitutiva de sensibles, sols és un lloc sobreafegit, tant per Proclós com també pel nostre irlandès.

Però no n'hi ha prou que la idea sigui realitat sols en el seu intel·ligir-se per tal que hi hagi veritable "subjectivitat".

---

<sup>7</sup> Per constatar resumidament aquets punts de Proclós hom pot llegir els Elements de Teologia. N'hi ha una edició crítica per E.R. Dodds a Proclós: Elements of Theology. Oxford, Clarendon Press, 1963 (segona edició). Cal llegir especialment les teoremes 163 i seg. amb remissió als 41-44 i 50-52.



Tot ha de constituir una única realitat i constituir-se conscientment en cada idea. Proclo, seguint les petjades de Plotí, fa arrancar el món noètic de l'U inefable. L'U és l'arjé, l'U és l'origen de la unitat del món eidètic, i del món de la vida que tan poc separat està del noètic, si bé en deriva, i és al seu torn la deu del sensible. Sense cap dubte la de Proclo és una realitat una a partir de l'U; i una realitat apuntalada i generada per l'intel·ligent i no per i des de l'intel·ligible sols.

Malgrat tot, difícilment es pot dir que sigui efectivament una realitat única "subjectiva". L'U no és reflexiu. D'eïl emana tot necessàriament, a eïl retorna tot necessàriament. Però l'U sols és U, l'immutable U i l'inefable U; ni més ni menys mai: ni més cognoscible ni més conegut, ni més autocognoscent ni més autopossessiu. L'U no és: simplement és superior al ser. Però tampoc no és una subjectivitat. Falta ben poc, però el món únic intel·ligent, a més a més de vivent, de Proclo no és una subjectivitat còsmica. El sistema de Joan Escot Eriúgena afegirà aquest petit escriu que genera la subjectivitat.

En els altres autors que llegeix l'Eriúgena - des de l'occidental Agustí, fins als orientals Pseudo-Dionís, els Capadocis, Màxim, Epifani -, si hi ha "subjectivitat" en el seu llenguatge, no hi és explícitament, ni anomenada ni definida d'alguna forma sense donar-li nom. Sols hi ha clara noció de personalitat en l'arjé divina dels pensadors cristians. Però la subjectivitat encara no figura entre les notes de la persona.

Si hi ha una engruna de subjectivitat en el pensament anterior a l'Eriúgena és en la teoria del coneixement. Però ben segur que aquestes engrunes no es conserven en la dels autors cristians citats. En tot cas n'hi havia en Ciceró una espurna, també en els escèptics i en certs moments del pensament dels epicuris. Hi era en tot cas d'una manera molt elemental i sobretot a partir de les conseqüències debilitadores del pensar humà, l'aspecte que precisament no veu Joan Escot. No en quedava gens de subjectivitat a Agustí, que es recolza en l'epistemologia antiga més objectivista. El que era engruna de subjectivitat en els pensadors pagans que veuen el coneixement afrontat a la natura incommensurable, en els cristians s'havia quedat en simple debilitat ontològica de la ment, que calia que s'obris a la Revelació. Com els grecs més antics, encara consideraven la natura molt cognoscible, però la ment humana massa dèbil.

En ares de la veritat absoluta, l'especulació cristiana, després del prometedor inici de l'atribució de personalitat a l'arjé, havia perdut l'ocasió no sols de descobrir els horitzons il·limitats d'un coneixement per mitjà de la creació de models, en oposició a l'esclavatge enfront a una realitat extramental fàcticament empobrida, sinó també de fer conscient la gran virtualitat autocreadora, característica de l'esperit, i la mateixa definició d'aquest tipus d'entitat. I aquest és el gran descubi-

ment de l'Eriúgena. L'aconsegueix a partir de la capacitat d'autoposseir-se de l'intel·ligible en l'intel·ligent, que proposen Proclios i el neoplatonisme desenvolupat. Una aportació extraordinària, presentada, a més a més, amb una adequada versió de la lògica i una intuïció increïble de la lingüística del pensar subjectiu.

### L'obra magna de Joan Escot Eriúgena: el Periphyseon.

Hi ha qui ha insinuat que el Periphyseon, De divisione naturae, era la justificació teòrica amb què l'Eriúgena responia als contradictors del seu De Praedestinatione. És veritat que la gran obra de l'autor justifica les tesis de la menor. Però la desborda tan àmpliament que la insinuació és insostenible. Però deixa oberta la porta al problema de la cronologia del sistema de l'irlandès genial: si més no les grans línies del seu pensament estaven dibuixades ja el 850, quan encara no dominava suficientment el grec i abans de la lenta labor de traducció al llatí dels neoplatònics admirats.

Tampoc no manca qui veu en l'Eriúgena un doble vertent teòric, mal fos en el sistema final, en el Periphyseon. Per un cantó, hi hauria la lògica usual en els regnes carolingis, l'heretada de Boeci, de Beda, del Pseudo-Agustí. De l'altre, la tradició oriental, la del Pseudo-Dionís i la de Màxim, amb el doble moviment, la *processio* i *reversio*, a partir d'una Causa Única. I és ben cert que hi ha el doble vertent. Però també hi ha el punt d'unió d'una tradició i de l'altra: una clara tematització del tema de la subjectivitat les vincula.

La unitat profunda de tota l'obra de Joan Escot Eriúgena queda palesa en les primeres seixanta pàgines del llibre primer del Periphyseon. Són l'obertura del gran poema simfònic, tots els temes successius del De divisione naturae hi són insinuats, entrelaçats, oposats, i fosos en un únic nom: la *Physis*.

Les primeres ratlles són la definició de *Physis* o *Natura*<sup>8</sup>. Segueixen unes poques ratlles més on s'explica la quàdruple divisió de la naturalesa, el tema que dona nom al conjunt dels cinc llibres del tractat<sup>9</sup>. Uns extensos paràgrafs versen sobre les cinc maneres més notables de dir que les coses són o no-són<sup>10</sup>, les objeccions que pot suscitar aquesta manera de parlar, i la consideració, en

---

<sup>8</sup> Periphyseon, 441 A, ratlles 3-14.

<sup>9</sup> Periphyseon, 441 A 15 - 442 B 6.

<sup>10</sup> Periphyseon, 442 B 7 - 446 A 26.

un annex a la darrera, sobre el mode angèlic del coneixement <sup>11</sup> i el sentit teofànic de totes les coses <sup>12</sup>. Aquesta és l'obertura sintètica de tot el Periphyseon; tot seguit Joan Escot ja entra en el que és pròpiament l'objecte del llibre primer, la primera *species* de la *Physis*, Déu. Conèixer aquestes breus pàgines és suficient per a abastar el nervi de tot el sistema. Sol cal un petit fragment que es troba una mica més endavant, ja en el cos del llibre primer. Es tracta de l'etimologia del nom Déu <sup>13</sup>, la noció de creació aplicada a Déu <sup>14</sup>, i la comparació amb l'intel·lecte humà que hi queda intercalada <sup>15</sup>.

#### Reapareix una vellíssima noció.

Qui està acostumat al món mental d'Agustí, queda sobtat tan bon punt inicia la lectura de la primera ratlla del Periphyseon. No certament pel fet de trobar-se a les mans un tractat filosòfic medieval en forma de diàleg. Bona part de l'obra d'Agustí d'Hipona està escrita en forma de diàleg, i el bisbe nord-africà és el pa de la cultura del moment, tant com Ciceró ho era de l'escriptor de l'Imperi del *Dominatus*. A més, el diàleg del carolingi és la culminació d'una certa tendència que ja va iniciar-se amb els textos agustinians: més que d'un autèntic diàleg, es tracta d'una llarga exposició del mestre, tallada per les preguntes, els subratllats o les reiteracions mnemotècniques de l'alumne, quan se li permetia de fer-ho. Mai cap altre interlocutor no està a l'altura del principal.

En Escot l'últim tret encara està reblat pel nom que reben cada un dels dos personatges: *Magister* o *Nutritor* el principal, *Alumnus* el secundari. La jerarquia mai no es perd, tal com en la vida quotidiana era impensable que es pogués dubtar del grau de cadascú en el món feudal. Difícilment ja en Agustí, mai en el món feudal, el diàleg no podia ser entre iguals quant versava sobre qüestions especulatives: la Veritat única i eterna podia ser ensenyada de mestre a deixeble, tramesa d'una generació a l'altra. Pràcticament els era inconcebible posar per escrit una veritable discussió entre iguals; no serviria de res escriure una obra, que hom pensa que ha d'aportar alguna cosa important al lector, en forma de diàleg sobre subtileses discutibles, més enllà de la part certa i clara. Un diàleg escrit pensant en una Veritat absoluta

---

<sup>11</sup> Periphyseon, 446 A 27 - 448 D 12.

<sup>12</sup> Periphyseon, 449 A - 451 C 15.

<sup>13</sup> Periphyseon, 452 B 10 - 452 C 25.

<sup>14</sup> Periphyseon, 453 C - 455 C 3.

<sup>15</sup> Periphyseon, 454 B - 454 C.

sols pot ser didàctic o educatiu.

El que sorprèn, ja en les primeres ratlles, no és la forma dialogal, sinó les afirmacions, el contingut.

*Molt sovint, en reflexionar i en investigar amb la màxima diligència que la primera i suprema divisió entre el que és i el que no és resulta apropiada per a totes les coses que poden ser apercebudes per l'esperit ("animo") o superen el seu esforç, se m'apareix com un terme apropiat per a tot això el que en grec es pronuncia "Physis" i en llatí "Natura".<sup>16</sup>*

Soprèn, de vell antuvi, l'oposició "ser/no ser", sense matisos, sense adulcoracions. Però encara sorprèn més que "tot això", el que és i el que no-és, la totalitat absoluta ja que inclou àdhuc el que cal titllar de "no ser", s'anomeni "*Physis* o *Natura*".

Feia segles que no s'oïen aquestes paraules. Sense paliatius, des del segle d'or de la filosofia grega o abans. Amb l'atenuant de ser incognoscible, misteriosa, tenebra, des de l'hel·lenisme pagà. En Agustí la natura ja és allò irrellevant que sols existeix per tal que els protagonistes de la història hi descansin els peus, sols és l'escenari anodí i neutre d'un drama que es desenvolupa en allò més recòndit de la voluntat lliure, a anys llum de la necessitat natural. La naturalesa agustiniana és l'altre necessari del món històric i, per tant, necessàriament irrellevant.

Ara, a les primeres ratlles i a plena veu, retorna a un lloc privilegiat el terme *physis*, amb tot el suggeriment de realitat naixent en una eterna acció vital, tan en llatí com en grec. Endemés reapareix la mateixa nota d'una totalitat real i absoluta, quasi com si assistíssim a una resurrecció del vell Parmènides i del seu "ser ben rodó i únic".

El "coneixer", font del "ser o no ser".

Però una altra nota també sobta d'entrada, i aquesta vegada perquè és impossible retreure-la als temps arcaics, on es podria sospitar que Joan Escotus acompanyava al seu lector.

Ser i no ser, un i altre positius, ja sorprenden perquè no és d'esperar una al·lusió al Parmènides o al Sofiste de Plató en un medi que de l'auri filòsof sols sembla conservar-ne directament el Timeu, a tot estirar. Després hom sospita que, indirectament i més o menys dissimuladament, l'expressió li ha arribat al mestre

<sup>16</sup>

Periphyseon, 441 A 3-7.

irlandès a través dels seus grecs admirats. L'expressió està latent com a mínim en el Pseudo-Dionís. No podia ser d'altra manera en una tradició nodrida per la sava més pura de la doctrina esotèrica de l'Acadèmia, més que no pas per la lletra escrita de Plató, que tant va encegar als renaixentistes o als romàntics alemanys. Els antics i els feudals llegien menys i parlaven més, i el seu amor a la tradició els preservava de les estranyes interpretacions sobre l'esoterisme acadèmic que ofereix Agustí d'Hipona <sup>17</sup>, tan marginat del corrent viu de la tradició platònica.

Però el que admira el lector de l'Eriúgena i no ho troba enlloc tan fermament assentat com en ell, és el vincle entre ser o no ser i l'acció cognoscent de l'esperit.

En Plató l'esperit, o el seus equivalents pròxims, mai no són una instància activa, propiament parlant. S'invoca l'intel·lecte, o el *noús* com un escenari de la veritat en les mateixes condicions d'objectivitat o de factualitat amb què hom pot contemplar una muntanya extramental. Mai l'esperit o els conceptes similars no evocuen una acció positiva de generació de la idea, sols els és permesa una acció predispositiva, receptora, propiciadora, de la manifestació de la realitat en l'esperit. I per això la idea en la ment pot ser invocada amb la mateixa segura ingenuïtat que allò, exterior i sensible, que colpeix els sentits amb evidència.

En la cita de l'Eriúgena l'esperit predomina sobre el ser o el no ser : el "ser" rep el seu nòm pel fer de caure sota la capacitat perceptora de l'esperit, el "no ser" és allò que supera les forces de l'esperit perceptor. Tot i accontentar-se de moment amb el mínim - més tard caldrà atorgar el màxim - no hi ha manera de dissimular l'arrel epistemològica del ser o no ser eriugeníà. I, això i amb l'absolutesa amb la qual es presenta ara és molt nou en el món de la filosofia.

Qualsevol clàssic hauria acceptat, en tot cas, la fórmula inversa - el mateix Escot es veurà forçat a reconèixe-ho -, la que fa del ser un fonament incognoscible d'un sensible que és el no ser, o bé consideraria idènticament cognoscible tot el ser, sigui en l'aspecte que copsen els sentits, sigui en el que sols està a l'abast de l'intel·lecte. Quan Plató o Aristòtil parlen del no ser, parlen d'un principi en i del ser real i objectiu, diferenciador dels moments reals i objectius en els quals es manifesta la seva vida immanent. Ni l'un ni l'altre no parlen mai d'una relació del ser a la ment que el coneix, no en sentit d'una dependència del primer vers la segona, sinó ben a l'inrevés.

En tot cas, recordem-ho, la inversió s'inicia en els

---

<sup>17</sup> Agustí d'Hipona : Contra els Acadèmics, llibre II, capítols 11 i 13, llibre III, cap. 7 i, especialment, 17.

neoplatònics Plotí i Proclo. Però, fins i tot en aquests la relació és ontològica: tot el que és intel·ligible s'inicia en l'intel·ligent, el principi ontològic de l'intel·ligible és l'intel·ligent, mai no una matèria amorfa, una forma material o una idea sols real si està pluralitzada en el món sensible únic. Amb els neoplatònics hi ha un ser intel·ligent per sobre de qualsevol ser.

Però en els neoplatònics no hi ha la reducció del ser a concepte de l'intel·ligent, que jutja sobre allò existent que se li ofereix, que ho classifica en ser i no ser, i fins i tot dóna apropiadament el nom de "*Physis-Natura*" al tot, l'existència del qual el colpeix. Més endavant caldrà reprendre el tema i afegir-hi la nota definitiva de distinció: el ser no colpeix l'intel·lecte sense que el mateix intel·lecte li hagi donat prèviament l'existència. I, matisant-ho, això passa sols en el cas de l'intel·lecte diví, l'únic rellevant en el sistema de l'Eriúgena.

Arribats en aquest punt es comprèn que la gran característica del sistema eriugenià és que el concepte de ser ha quedat reservat precisament a tot allò que pot ser dit. Més enllà del ser queda la realitat generadora de formes categorials, el no ser. Si el recuperat terme de *Physis* semblava reviscolar Parmènides, la degradació del concepte de ser, substituït pel de *Physis* com a - en llenguatge posterior - mera "realitat" o mer "existent", assenyalava la immensa diferència entre l'Eriúgena i el pre-socràtic.

#### Les quatre *species* de la *Physis*.

Tot això no és pas explícit i clar en les primeres ratlles del *Periphyseon*. És bo de tenir-ho ben present en llegir la continuació del text per a facilitar-ne la intel·lecció i sentir l'enorme coherència amb que l'Eriúgena desplega gradualment el seu sistema.

Tan bon punt ens assabenta que tot allò que l'intel·lecte designa com a ser i com a no ser, és anomenat amb pròpietat *Physis*, Joan Escot n'ofereix la divisió<sup>18</sup>. És el que reproduïx qualsevol manual en parlar del filòsof carolingi; rarament, però, s'hi explica el nervi vital de la divisió, tractant-la com una cosmologia estàtica més.

I Escot Eriúgena en dóna motiu. La divisió de la *Physis* en quatre *species* es formula en termes de lògica tradicional: per

---

<sup>18</sup> *Periphyseon*, 441 A 15 - 442 B 6.

l'aplicació de quatre diferències a un gènere <sup>19</sup>. La lògica tradicional és estàtica, certament, i la descripció en termes lògics fa la impressió de quatre espècies immòbils. Però el cas no és aquest.

La caracterització de les diferències ja és sospitosa. L'Eriúgena fixa les diferències jugant sobre unes expressions complexes, i no sobre un sol concepte com és habitual. Aquestes expressions són curiosament uniformes, construïdes sobre la base de la partícula negativa i la forma activa i passiva del verb "crear". Sobta veure que unes diferències lògiques es constitueixin sobre el concepte de "creació", tan inusual en filosofia i tan carregat de significació religiosa, accentuadora de la voluntat lliure i del dualisme cosmològic. A primera vista es diria que hi ha una incompatibilitat entre el que es pretén i els mitjans, entre la fredor de la lògica i l'antropomorfisme del verb crear.

Cal estar molt atén al context d'Escot Eriúgena. El cardenal renaixentista Nicolàs de Kues (1401-1464), tan afí al nostre autor, va caracteritzar el Periphyseon com una *altior theoria* que no debia caure a mans de qualsevol, en les d'aquells no sàpiguen "escrutar les altures amb una docta ignorància" <sup>20</sup>. I és que cap concepte significa el que aparenta, cap conserva la seva semàntica casolana. Joan Escot Eriúgena té una exquisita cura a conservar tots el termes d'Agustí d'Hipona, la gran deu cultural del seu temps que no pot marginar ni vol; però cap concepte no conserva el significat agustinianà genuí.

Crear, en l'Eriúgena, no implica en cap moment arbitrarie-  
tat, mai no exclou la necessitat. Per molt que s'hi trobi implicada la decisió de la voluntat divina, aquesta voluntat sols fa conscientment i lliurement el que ja ha de fer per necessitat ontològica. Ser lliure, per al nostre autor, és fer voluntàriament el que cal, com correspon a un ser intel·ligent; mai no comporta la separació entre bé total i acte de voler d'intel·lecte concret en vistes a un bé parcial, singular, la distinció introduïda i tan explotada per Agustí.

---

<sup>19</sup> Després negarà que sigui la lògica tradicional en versió estàtica la que vol aplicar. Vegeu Periphyseon, 523 D 1-15. La lògica tradicional que recull en versió aristotèlica, sols regeix el món del creat: Periphyseon, 463 A - 463 B 34.

<sup>20</sup> Nicolaus de Cusa Opera Omnia iussu et autoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis. II.- Ed. R. Klibansky, Apologia de docta ignorantia, Leipzig, pp. 29-30.

### Els estrats formals de les quatre espècies de la *physis*.

En efecte, si l'Eriúgena vol aconseguir una *altior theoria* - un sistema científic, on la fragmentació de l'aparença readquireix la racionalitat profunda del real-vertader - li cal reduir les parcialitzacions i les incoherències agustinianes i recuperar el sentit més clàssic de llibertat. És el concepte de llibertat que, darrer en el temps, va recollir l'estoïcisme. I no hi ha dubte que el naturalisme, la manca d'alternatives en unes comunitats tan simples i agràries com són les que constitueixen el món feudal, havia de veure així la llibertat : la realització conscient i voluntària del que per natura i necessàriament cal fer.

Crear en aquest sentit peculiar que inclou ensems llibertat i necessitat, és doncs un dels elements de les diferències que donen la divisió lògica del gènere *Physis* en quatre espècies. Però l'acció de crear comporta l'essencial relació a allò que és creat. Crear implica essencialment ser creat. Com una afirmació implica també necessàriament la possibilitat de la seva negació <sup>21</sup>. No li cal res més al nostre autor per a obtenir quatre i sols quatre diferències, d'alguna manera necessàries i exclusives de qualsevol altra possibilitat. Les quatre espècies resultants quedaràn doncs caracteritzades perfectament i tancadament :

Crea i no creada : I  $\vee$  IV : Ni crea ni creada.  
 Creada i crea : II  $\wedge$  III : Creada i no crea.

L'artificiositat lògica de la quartipartició és patent. Però encara té un rerafons més gran. Per a copsar tota la riquesa d'una falsa simplicitat, cal fixar-se en les explicacions que va fent l'autor al llarg de l'obra.

Tan bon punt ha caracteritzat les quatre espècies, l'autor fa notar que :

*Les quatre s'oposen entre si per parelles : la tercera s'oposa a la primera, la quarta a la segona* <sup>22</sup>.

Però, per poca atenció que s'hi posi, es palès que l'oposició de les espècies reproduïx clarament el quadre que Boeci <sup>23</sup> havia popularitzat, de l'oposició de les proposicions tipus de la

<sup>21</sup> Més endavant caldrà retornar a la noció eriugeniana de "crear" per a veure que no sols conceptualment implica el "creat", sinò que, ontològicament i en el modus del no ser diví, també implica necessàriament el "crear-se".

<sup>22</sup> Periphyseon, 442 A 24-26.

<sup>23</sup> M.S. Boetius: In Aristòtelis De Interpretatione. A "Patrologia Latina Migne", vol. 64, col. 468 CD.



Lògica:

Universal afirmativa : A     $\vee$     E : Universal negativa  
 Particular afirmativa: I     $\wedge$     O : Particular negativa

També aquí, en l'esquema nuclear de la lògica tradicional, les parelles en diagonal s'oposen per contradicció, la més radical; les horitzontals i les verticals s'oposen entre si per uns altres tipus perfectament estudiats de contrarietat: afirmació/negació, universalitat/particularitat. La mateixa cosa es pot dir del quadre de les espècies de la *Physis*. L'autor sembla que insinuiï l'existència d'una estructura fèrrriament lògica de la *Physis*. I, en efecte, això és el que vol dir en aplicar l'artificiositat formal de la lògica a la caracterització tan tancada de les quatre espècies.

Per al cas que algú en dubtés, en un altre lloc de l'obra de l'Eriúgena <sup>24</sup> es pot trobar l'estudi dels quatre elements tradicionals del món sensible organitzats i explícitament comparats sobre la pauta del quadre lògic de Boeci. També Foc, Terra, Aigua i Aire, s'oposen per parelles segons diversos graus d'oposició lògica. I en aquest cas, com en el de les espècies de la *Physis*, dos termes en un conjunt de quatre caracteritzen cada un dels elements: pesat, eteri, càlid, humit (o fret). O bé es poden caracteritzar per la negació i dos termes, ajustant-se més al mètode de les espècies de la *Physis*.

I encara hi ha un altre estrat arqueològic, menys explicitat en esquematismes formals per l'autor <sup>25</sup>, però d'una importància difícilment escamotejable. Aquest darrer estrat important gira al voltant del concepte clau d'Aristòtil : la substància <sup>26</sup>. En efecte també la substància i el seu correlatiu, l'accident, qualificats per la universalitat o la singularitat, s'organitzen necessàriament en un quadre de parelles oposades a diferents nivells conceptuals. També aquí, seguint literalment les descripcions que Aristòtil fa de substància i d'accident al text de les Categories sobre la base de la negació i de "l'estar en" o "dir-se de", es dona una definició exhaustiva de cada vèrtex del quadre similar estructuralment a la que s'empra en les espècies de la *Physis* eriugenianes. Al voltant de substància i d'accident hi ha un eixam de relacions d'oposició similars a les que presenten les quatre espècies de la *Physis*, les quatre proposicions tipus, els quatre elements simples

<sup>24</sup> Annotationes in Martianum, 4, 3-28, i Commentarium in Boethii Consolatio Philosophiae, III, 9, 8-11.

<sup>25</sup> En parla del tema especialment a Periphyseon, 470 B i següents.

<sup>26</sup> El text clau per allò que aquí importa és el de Categories, 2 (1a 20 - 1b 9).

de la física tradicional.

(*substantiu universal*)  
es diu, no està  
en un subjecte.

(*individu concret*)  
no es diu, no està  
en un subjecte.

SUBST. IIa.	X	SUBST. Ia.
ACCID. UNIV.	X	ACCID. PART.
està en i es diu d'un subjecte		està en , no es diu d'un subjecte.

Cal tenir molt present aquesta constel·lació d'esquemes formals de Joan Escot Eriúgena per a copsar tot el vigor, tota la riquesa i tot el domini tècnic consumat del que fa gala en el seu Periphyseon, que és molt més que una morta cosmologia tradicional. Resumint emblemàticament els quatre esquemes en un, es farà molt més visible tot el dinàmic significat de la cosmologia magistral del nostre documentadíssim irlandès i la seva profunda comprensió dels temes:

SUBST. IIa.		SUBST. Ia.
FOC		AIRE
A		E
Espècie Ia.	X	IVa. Espècie.
Espècie IIa.	X	IIIa. Espècie.
I		O
TERRA		AIGÜA
ACCID. UNIV.		ACCID. PART.

Què és cada una de les espècies.

Un cop el *Magister* ha exposat un xic més àmpliament l'oposició que s'insinua en les dues ratlles citades literalment més amunt, el mateix *Alumnus* dona el significat de les tres primeres espècies de la *Physis* <sup>27</sup>. Efectivament no es pot dir que hi hagi cap recòndita novetat. Les tres primeres espècies l'Eriúge-

<sup>27</sup> Periphyseon, 442 A 2 - 442B 5.

na les recull d' Agustí d'Hipona <sup>28</sup> i es podia sospitar que estaven a l'abast de qualsevol persona del segle novè que sabés llegir i escriure. Al capdavant, aquest aprenentatge es feia sobre les obres llatines fonamentals de la cultura del temps: la Biblia i San Agustí, en especial, i algú clàssic llatí ben aviat. Per poc que l'*Alumnus* hagués avançat, i si era alumne de l'Eriúgena no era precisament un incipient, la podia conèixer.

Molt ràpidament l'*Alumnus* reconeix en la primera espècie la "Causa de tot allò que és i que no-és", en la segona veu "les causes primordials", en la tercera identifica "aquelles coses que són conegudes tant en uns temps com en uns llocs".

Amb tota simplicitat l'*Alumnus* es declara incapaç de comprendre què pot ser la quarta espècie : aquesta ja no és ni de molt agustiniana, i l'autor aprofita la confessió ingènua que li fa fer, per a remarcar que constitueix la seva gran aportació <sup>29</sup>, la clau de volta del sistema <sup>30</sup>.

I, ben certament, no és fàcil entendre a què es refereix una quarta espècie, la "que no crea ni és creada", quan el *Magister* dona com a única pista la sibil·lina caracterització de "Però la quarta se situa entre allò que és impossible, el ser del qual és no poder ser". Immers en el llenguatge agustinian, barroc d'estil però molt casolà de conceptes, l'*Alumnus* no podia ni entrellucar alguna cosa en un tal seguici de negacions, que sols podien sonar-li al no-res i a la tenebra més fonda <sup>31</sup>. Per contra, en l'Eriúgena, les expressions són bones del tot i són la culminació de la seva *altior theoria* i l'arrel de tot el dinamisme vital que la caracteritza. Però precisament per ser aquest el cim del sistema eriugenià cal que nosaltres ara com ara deixem en suspens el tema i repenguem les espècies anteriors per tan d'esbrinar-ne el contingut.

La "Causa de totes les coses" per a un agustinian és Déu, Tri i Un a la vegada. Per a un neoplatònic, seria més aviat l'U inefable, sense cap altra possibilitat de caracterització més enllà de dir que és la profunda i radical unitat del tot real, ja que ni tan

---

<sup>28</sup> De Civitate Dei, V, 9. L'obra era ben coneguda de l'Eriúgena, qui la cita profusament en el Periphyseon.

<sup>29</sup> Malgrat poder-li estar inspirada per Origenes: De principiis, V, 27, a través de la versió llatina de Rufinus.

<sup>30</sup> A Periphyseon, 526 D 26-31 és identificada com a causa final del tot de la "Physis".

<sup>31</sup> Al "no ser" segons la tercera manera d'interpretar ser o no ser, que representa el sentit comú de l'home corrent de l'època, com es veurà més endavant.

sols és ser : U i Ser ja seria una dualitat inadmissible en l'arjé, tal com observa Plotí <sup>32</sup> respecte el *noesis noéseos* aristotèlic. Sense implicar-nos aquí en les subtileses de la teologia eriugèniana sobre les Persones de la Trinitat, es pot acceptar metodològicament que el Déu U del llenguatge més elemental és la Causa Primera, l'Arjé. També és fàcil d'admetre que una subtil distinció de moments constitueix aquest Déu quotidià en una síntesi neoplatònico-agustiniana, que de cap manera no vol negar les dades trinitàries encara que no sigui gaire fàcil veure com aconseguir unir-les a l'U <sup>33</sup>.

### El "Crist Etern", medulla de la segona espècie.

Per a enriquir una mica més la intuïció de l'*Alumnus* sobre la segona espècie, cal recórrer a un text posterior, on l'Eriúgena explica el tercer modus de ser o no ser.

*Efectivament Déu constituï simultàniament a tots els homes en aquell, primer i únic, que va fer a imatge seva. Però no els va col·locar al mateix temps en aquest món visible, sinó que a la naturalesa - que Ell pensa simultàniament - la condueix a l'essència visible en temps i llocs determinats segons una successió que Ell mateix coneix.* <sup>34</sup>

Aquesta també és una peculiaritat molt accentuada en Joan Escot Eriúgena encara que no sigui, potser, privativa seva: la figura de l'Home Primordial. El tema de l'"Home primer i únic" descobreix grans estructures del pensament eriugenià.

En primer lloc, tota la segona espècie, la de les "causes primordials", està estructurada en una jerarquia, el punt primer de la qual i el més pròxim a Déu, Causa Primera, és l'Home Primordial. Res més de més diferent a una qualsevol altra jerarquia d'idees, en Plató, en Aristòtil, en qualsevol filòsof antic; la idea més alta, font i causa de totes les altres, és la idea d'Home, vertader co-creador amb el Déu que és l'Espècie Primera.

Però cal tenir en compte què és aquest Home Primordial. Certament és la natura humana, l'essència d'Home, eterna i immutable. Però té dos aspectes ben característics. D'una banda, eternament i essencialment, està vinculat al Verb diví, la Segona Persona de la Trinitat. De l'altra, en l'Home etern, la millor

<sup>32</sup> Plotí: *Enneades*, V, 1, 8-9, per exemple. Tot el context mereix ser retingut en vistes a Joan Escot.

<sup>33</sup> Un primer i ràpid esbós el fa l'autor a *Periphyseon*, 455 C - 458 B, tot just iniciat el cos del llibre primer.

<sup>34</sup> *Periphyseon*, 445 A 21-27.

imatge creada de Déu, el Logos diví pensa eternament totes les altres possibles imatges divines, i les pensa com a una idea única i eterna de cada aspecte de la infinitud divina.

L'Home Primordial, doncs, tan essencial, eternament i necessàriament vinculat al Verb, no és sols l'Home, per alta que es pensi la idea d'Home. El Verb i la millor, necessària i primera imatge *ad extra* de Déu constitueixen el Crist Etern, el misteri cristià de l'Encarnació, amb eterna persistència fora del temps. No hi ha doncs cap antropocentrisme extemporani en el sistema de Joan Escot. El que hi ha, certament, és un fortíssim teocentrisme cristològic, com era d'esperar en un neoplatonisme cristià com mai havia existit a l'Occident. Es Déu qui per la unió eterna del Verb i la millor imatge *ad extra* es manifesta i, àdhuc, es recull de bell nou en Ell mateix. Restem de moment en el fet; més endavant caldrà veure la significació del fet.

#### Agustí i Joan Escot : conseqüències del "Crist Etern".

Essent l'autor tan fidel a les línies de força neoplatòniques, qui torna a estar en quarantena és Agustí d'Hipona. Res no ha negat Escot del que diu Agustí. Però tot ha canviat de lloc i sona diferent després d'haver donat aquesta fonamental dimensió fora del temps al misteri cristià de l'Encarnació.

El cristianisme religiós que inspirava Agustí era molt més simple, molt més fàctic : enunciava el fet històric de l'assumpció d'una naturalesa humana singular pel Verb Etern en un moment temporal determinat. Agustí recull aquest enunciat factual del cristianisme religiós i l'oposa precisament als neoplatònics per separar-se'n. Amb categories antropomòrfiques i psicologistes, Agustí dona a Déu la previsió de tot el que ha de venir, inclosa l'Encarnació i, millor, la presència actual de tota la història davant d'un "ara" etern.

Però mai se li podia acudir al bisbe nord-africà que el fet històric de l'Encarnació sols resultés ser la manifestació en el temps d'allò que des de l'eternitat és el centre de la mateixa vida divina conscient, i no el moment culminant de la salvació en la història de l'home. Que Déu en tingui coneixement, no implica mai per Agustí que el fet històric sigui eternament real.

El que per Agustí era un fet històric i el punt de ruptura amb els "platònics" - el "Verb és fa carn" en un temps i lloc ben concrets "i habita entre nosaltres" -, per a l'Eriúgena és una estructura immanent de la vida divina. El que en Agustí era centre salvador de la història de l'home, en l'Eriúgena és llei eterna de la *Physis*.

L'Eriúgena, malgrat tot, no nega res del que diu Agustí; explícitament fa seves totes les afirmacions del Pare de l'Església-

sia llatina. Ni vol deixar de ser profundament cristià, ni una *altior theoria* es pot construir negant allò que cal que emmarqui i expliqui en una totalitat superior. Però, pel fet d'inscriure's en una tan ben travada *altior theoria*, tot canvia de semàntica.

Cal subratllar que la figura del Crist Etern, sense negar la gran intuïció agustiniana de la història, redueix al no-res la seva importància. La història existeix certament en la tercera espècie de la *Physis*. Però la història no és la *physis* de l'home, sinó la història de la *Physis*, moviment immanent i necessari en el seu moment més baix.

El De Civitate Dei pot ser llegit i entès dintre de l'eriugenisme, i l'opció de la voluntat que genera les Ciutats vol ser conservada i explicada per la *altior theoria*. Però el desviament d'algunes voluntats és una efemèride quasi irrellevant en el desplegament de la realitat eterna, és mera deficiència secundària inevitable en la perifèria de la *Physis*. Tot el que és i el que no és té un punt central en el Crist Etern, el Verb unit a l'Home i que crea en Ell tot el restant; però tota la història, inclosa la manifestació de Crist en el temps, malgrat ser necessària i essencial en el conjunt, té molta menys categoria. El pensament d'Escot Eriúgena és cristocèntric perquè és teocèntric, i no perquè és antropocèntric com el d'Agustí, que ho redueix tot al problema de la salvació de l'home.

Tot el que és deficitari en Agustí - domini tècnic dels conceptes, abstracció, alguna mena de científicitat - és dominant en Escot; allò que és fort en Agustí - predomini d'expressions popularistes de la cosmovisió, concreció psicologista, imaginació literària - és aliè al carolíngi. Joan Escot ja és un escolàstic, fill de la reorganització del saber a les escoles carolíngies. És un saber per a uns pocs selectes, quan la massa ja no necessita ni messianismes salvadors, ni dirigents retòrics, sinó sols senyors forts i uns pocs tècnics en uns alts i excepcionals moments. La vida quotidiana va sola sense dubtes teòrics.

**El món de les idees : fonament de la seva possibilitat.**

Déu crea el prototipus de totes les coses en l'Home Primordial i per mitjà seu. Es tracta de l'equivalent al que en Agustí eren les idees de l'artista diví, que té en la ment l'exemplar d'allò que crearà *ad extra*.

I aquí cal inserir-hi la segona observació important : l'Home i totes les idees de les coses no sols són entitats amb existència pròpia i objectiva, sinó que tenen realment un lloc que els és privatiu. Són dues diferències importants de la doctrina de l'Eriúgena respecte de la dels seus antecessors.

En Agustí, les idees exemplars en la ment divina no són

entitats reals. La veritable entitat no la tenen els *exemplares* sinó els *exempla*, les coses existents *ad extra* de Déu, en el món creat en el temps. Molt més especulatiu, l'Eriúgena és conseqüent amb les exigències del neoplatonisme: allò que és més immediat a la Causa Primera té més riquesa ontològica que tot el que va darrera.

Alguns escolàstics posteriors, com ara Ockham, no oblidaran la lliçó de l'Eriúgena; accentuaran que, per a l'intel·lecte diví, infinitament potent, pensar és donar existència pròpia a allò que pensa. Per contra l'intel·lecte humà sols pot donar existència únicament com a cosa pensada i en la immanència de la ment individual. Per a l'Eriúgena, el "pensar" de Déu és ja "crear" realment i vertaderament. La simplicitat i la unitat de Déu no li permeten tenir uns pensaments similars als humans, que són mers accidents immanents. Amb absoluta plenitud, en el Déu eriugenià tot el pensat és real i no existeix res que no sigui pensat per Ell. El principi hegelianista, que tot el real és racional i tot el racional real, s'acompleix perfectament en el Déu eriugenià, sense la restricció que comporta en Hegel la consciència de la subjectivitat postkantiana.

En Joan Escot Eriúgena, les idees de totes les coses són doncs un món creat d'entitats reals, més real que tot el que pugui venir-ne després. El que els seguidors de segona fila pensaven poder atribuir a Plató - que el món de les idees era un duplicat real i separat físicament del món sensible - s'acompleix en el filòsof carolíngiu. En Plató no hi havia lloc per a un món separat d'idees. Per al filòsof auri d'Atenes hi ha un ser i sols un. Ell mateix, per exigències epistemològiques del seu sistema, va desautoritzar la interpretació dualista amb l'argument del "tercer home"<sup>35</sup>, el qual la historiografia menor atribueix a Aristòtil, convertint el deixeble en l'enemic del mestre precisament on li era més fidel.

Però en el neoplatonisme més evolucionat de l'Eriúgena, on la precedència de l'intel·ligent per davant de l'intel·ligible és molt clara - a l'inrevés de Plató -, les idees ja poden constituir un món etern i immutable, separat del món temporal i espacial. L'enriquiment de la dualitat medular clàssica - intel·ligible-sensible - en intel·ligent-intel·ligible-sensible, genera la possibilitat del món de les idees, mal anomenat platònic i, per contra, certament medieval. La possibilitat del món real d'idees radica en l'existència d'una *arjé* intel·ligent.

En els mateixos neoplatònics, l'*arjé* dels quals no és intel·ligent sinó simplicíssim U inefable, encara no es genera un món d'idees reals, tot i que tendeixen a tenir aquesta ressonància. En efecte el seu sistema presenta una espècie de segona *arjé*

---

<sup>35</sup> En el Parmènides, per exemple.

deficitària que ja és l'intel·lecte, el *noûs*; i en l'àmbit de l'ànima còsmica ja hi ha espai per a les idees reals i separades. I, malgrat tot, la relativament deficitària separació real entre l'U, el *Noûs* i l'Ànima, i el derivat món sensible, fa tèrbola una realitat ontològica de les idees que començava a apuntar. I per això Agustí, que converteix les tres *hipóstasis* neoplatòniques en una sola *arjé*, psicologitza en parlar de les idees divines; per a ell encara és insospitable el que Joan Escot descobrirà: la incommensurable distància entre l'acció de pensar divina i la humana.

El llenguatge de l'Eriúgena té com a dualitat primera de signes la d'"intel·ligent-intel·ligible", sense aturar-se en la dualitat objectivant de sensible-intel·ligible. I, a la vegada i clarament, les espècies són distintes amb nitidesa, malgrat radicar en l'immanència de Déu. Joan Escot juga explícitament amb dues lògiques trenades: la del conèixer-conèixe-se i la dels coneixements. I això fa aparèixer la segona espècie de la *Physis*, tot refusant les idees exemplars agustinianes com indignes de la divinitat, alhora que els dóna tota la riquesa ontològica que els correspon pel fet de pertànyer a un intel·lecte creador i no merament productor.

#### El món sensible : davallada per les categories.

El món de les idees és real, anterior i superior al món sensible en el sistema del temps carolingi. Però no és tancat i autosuficient en la seva eternitat immutable. El lloc que té estructuralment és de mediació necessària. Com les idees en els sistemes neoplatònics, està destinat a multiplicar-se numèricament en lloc de restar en una multiplicitat essencial. Res més llunyà del pensament de l'Eriúgena que l'estaticitat.

Per això, sorprenentment, el primer llibre del Periphiseon - que hom espera que es destini a l'estudi de la primera espècie de la *Physis*, Déu - esdevé un veritable comentari de les categories d'Aristòtil. Hi són comentades totes les categories en una direcció diametralment oposada a la que seguirà, per exemple, l'escolàstica tomista, tan fixista i immobilista. L'irlandès del segle novè és típicament neoplatònic, el tomista és el sistema filosòfic medieval menys neoplatònic i el més clàssic.

En efecte, el Déu del Periphyseon pensa necessàriament les idees, però amb la mateixa necessitat no pot acontentar-se amb el món de les eternitats immutables ja que és un intel·lecte i, com a tal, vivent. Les idees són Causes Primordials a partir de la



Causa Primera <sup>36</sup>.

Les qualitats, les quantitats, el lloc, l'hàbit i - en una posició darrera, però la més determinant - el temps i l'espai, concreten cada idea eterna de la segona espècie de la *Physis* en els múltiples individus, distins sols numèricament, que constitueixen la tercera espècie. L'escala de davallament de les idees al món del temps i de l'espai són les categories que Aristòtil considera "accidentals". Les veritables "substàncies" són les idees eternes; en el món temporal i espacial sols hi ha presències, multiplicades i accidentals, de i per les mateixes substàncies que romanen eternament immutables en la segona espècie.

Es ben difícil de concebre una idea més contrària a les d'Aristòtil. Però cal veure bé d'on neix l'oposició entre Aristòtil i Escot. No precisament per atribuir més importància a les idees que a les entitats sensibles. Això ho afirmava Plató i ho feia ben seu Aristòtil pels mateixos motius. La forma aristotèlica, com la idea platònica, és acte de la matèria, és el principi actiu determinant i axiològicament superior de l'entitat sensible.

Tampoc l'Eriúgena no és contrari a Aristòtil en devaluar els individus, quan Aristòtil sembla donar-los el valor màxim. Cal no desorbitar el valor de l'individu a l'Estagirita; ni prendre en sentit aristotèlic l'accidentalitat dels eriugenians.

En Aristòtil l'individu és la instància inapel·lable epistemològicament, però no ontològicament. Que la substància primera aristotèlica sigui superior sols epistemològicament, és el que fa possible a l'Estagirita de substituir la primordial pregunta pel ser per la derivada pregunta per les substàncies. Ontològicament la substància segona aristotèlica no sobrepassa la categoria de moment intel·ligible del *zoón eudaimón*: l'individu és allò que afecta immediatament els sentits de tal manera que es retalla amb nitidesa de l'entorn. En efecte, per la mediació en aquest punt del principi de contradicció en el seu sentit excluent, allò que ha afectat els sentits queda definit per una i sols per una proposició. Aquesta reclou allò sensible en un gènere i, al afegir-hi una diferència específica, l'ubica en el tot còsmic i el fixa en una essència inmutable. El *zoón eudaimón*, i no pròpiament les idees ni l'individu, és el que en Aristòtil té la màxima categoria ontològica. Per això afirma Aristòtil que el ser únic "es diu" de moltes maneres: ell mateix "es diu", es mostra, apareix al moment immanent racional d'ell mateix en forma d'individu en un cosmos.

36

Periphyseon, 442 B 2. La noció de Causes Primordials la troba l'autor al Pseudo-Dionís: De divinis nominibus, V, 9 i de De mystica theologia, 1, 3; però ell li afegeix les aportacions d'Agustí en el tema de les *rationes aeternae*", com es pot advertir en el llibre segon del Periphyseon.

Concebre l'oposició que hi ha entre l'Eriúgena, amb l'accidentalitat devaluada dels individus, i l'Estagirita, que defensa la centralitat de les substàncies primeres, a partir de l'ontologia de l'individu és confondre Aristòtil amb Tomàs d'Aquino. En Tomàs sí que es veritat que l'individu és l'únic existent i allò que té absoluta primàcia ontològica i epistemològica. Entre Tomàs i Joan Escot sí que hi ha una total oposició de conceptes en la manera de copsar els individus. Però Tomàs, si no presenta globalment amb termes aparentment aristotèlics el més anti-aristotèlic sistema filosòfic de l'Edat Mitjana final, sí que ho és del tot en aquest punt concret. És l'únic punt en el que Tomàs sintonitza amb el seu moment històric; en tot el restant pot fingir-se aristotèlic.

Però Aristòtil no es del segle tretzè, sinó del quart abans de Crist. L'oposició entre l'Eriúgena i Aristòtil rau en el fet que la devaluació de l'individu en el sistema de l'irlandès prové dels nivells que ha afegit per sobre del ser, tant de l'intel·ligible com del sensible. El ser aristotèlic és pla, amb dues úniques dimensions, sense possibilitat de relleus. Per sobre de l'individu - mer moment de l'únic *zón eudaimón* aristotèlic - l'Eriúgena hi posa primer la idea real, la substància segona aristotèlica, que en l'Estagirita no existeix com a realitat i que sols per extensió és "substància". En segon lloc, per sobre dels individus i les idees reals, situa també el Déu-*arjé* intel·ligent, que ni de molt s'assembla al *noesis noéseos* aristotèlic encara que en procedeixi remotament.

En efecte, el *noesis noéseos* aristotèlic pot ser el precedent del medi intel·ligent on s'autogenera el món noètic dels neoplatònics, com també en pot ser un precedent remot el *logos* heraclia. Però el *noesis noéseos* ja no té gaire a veure per la seva qualitat ontològica amb el Déu, personal, intel·ligent i conscient, de la primera i quarta espècie de la *Physis* de l'Eriúgena, encara que el descriu com la punta fina d'una *Physis* única i una.

Caldrà retornar-hi a aquest punt des d'un altre canto, ja que és dels més importants cosmovisionals dintre de la *altior theoria* de Joan Escot, i l'arrel i la finalitat de la seva altura. I es veura, també, aleshores per què l'accidentalitat eriugeniana dels individus no és una devaluació, i que uns tals individus ocupen idèntic nivell ontològic que les substàncies primeres en Aristòtil i, potser superior axiològicament.

La contextualització filosòfica del tema no permet situar gaire més la relativa devaluació ontològica de la tercera espècie eriugeniana. L'accidentalitat del món sensible en el sistema teòric de l'Eriúgena permet comprendre com vivien i veien el món temporal els seus contemporanis del segle nové; però sols la història molt esquematitzada del capítol anterior explica prou que era el que veien. L'història diu el què; la teoria filosòfica el com d'una

època; la història de la filosofia intenta esbrinar el perquè es donen simultàniament, sense poder mai justificar aquesta simultaneïtat ni la necessitat d'una determinada evolució. Encara manquen peces importants, però cal adquirir-les tot fent els passos vers la significació de l'accidentalitat de la tercera espècie de la *Physis* per contraposició amb la substantivitat de la segona i la "ousíat" de la primera i de la quarta.

#### La devaluació del món sensible : un model fictici.

El tema de la devaluació del món temporal no queda a l'abast sense un matís que imposa la història i no la filosofia.

Aquesta devaluació és cosmovisional abans que teòrica, però sols és teòrica. L'afirmació no és una paradoxa ni vol ser un cop d'efecte literari.

La del món sensible és una devaluació que imposa la vivència del món on es desenvolupa la vida de l'home del segle novè o del període de feudalisme estricte, pre-feudalisme pels històriadors. Un món tan simple en la seva atomització social, que manca de veritables institucions socials no reduïbles a les lleis naturals biològiques. És un món vivencial pla, fins i tot potser més pla que la teoria al·ludida d'Aristòtil i la cosmovisió que li va inspirar. En el món de les vivències feudals no sobresurt realment cap edificació humana evident per sobre de la planúria d'una naturalesa omnipotent, omnipresent, que ho regula tot, fins i tot les aparences d'irregularitats. L'home feudal no té problemes teòrics perquè difícilment té opcions a prendre que es facin escàpoles a una norma establerta per l'experiència dels anys.

L'home del camp, i no el del carrer, en té prou amb la saviesa de l'experiència quotidiana, dels anys viscuts. I aquest home, que integra la pràctica totalitat de la població occidental, si per casualitat hagués conegut les opinions del mestre carolingi, hauria acceptat que tot és "*Physis vel Natura*" i que sols és i existeix el que és al sac i ben lligat.

El mateix Escot fa justícia a aquesta unió d'homes, i la té ben present en establir en la introducció simfònica al Periphyseon les "maneras de dir que les coses són o no-són" <sup>37</sup>. La de l'home del camp és la tercera manera <sup>38</sup> que estudia i té en compte el filòsof, la que qualifica de "és humana consuetud" <sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Periphyseon, 443 A 17 - 446 A 26.

<sup>38</sup> Periphyseon, 444 A - 444 C.

<sup>39</sup> Periphyseon, 444 D 18.

Més d'un cop Joan Escot es devia haver sentit dir que es deixés d'elocubracions, que el que és, és i llestos. Fins i tot per pròpia coherència es degué veure forçat a fer entrar en les seves especulacions aquest sentit comú de gra gros que li presentava gent sens dubte molt valuosa però no especulativa i artificiosament culta, perfecta i madura però sense el vernís, que ell encara conservava, de "civilització", d'una cultura diferent. Ell era un lector en un món d'analfabets, però no de enderrerits mentals o d'immadurs. Era el savi de ciutat entre savis de poble, en pla d'igualtat autèntica quant a valor personal. Per això qualifica la manera d'interpretar el ser o el no ser de l'home normal de "*non incongrue*"<sup>40</sup>, tan similar, atesa la diferència d'àmbits, a la de "*non improbabiler*"<sup>41</sup> amb que valora la dels intel·lectuals "filòsofs" de la quarta manera de "dir que les coses són o no-són".

Per a aquets savis de la quotidianitat dels feus, el sensible temporal no estava gens devaluat ni era gens "accidental". I podien fer seva perfectament la frase de San Pau "en ell vivim, ens movem i som", amb el ben entès que el seu Déu - dubtosament cristià - era el "*deus sive natura*". El seu món i el o els seus déus tornaven a ser els de Plató, els d'Aristòtil i, fins i tot millor, els dels pre-socràtics. I vivien en perfecta harmonia l'una i l'altra vertent de la realitat, sense devaluacions de cap mena. Totes les onades del toll feudal quotidià eren sols a la superfície: el "*deus sive natura*" i els individus humans, els animals i tot el restant.

No res més els diuen els seus pastors clergues, i els dos pastors citats en el capítol anterior serveixen de mostra. I no res més els diu l'Eriúgena, amb la seva totalitat anomenada amb propietat "*Physis o natura*", on la primera i la quarta espècie és Déu. No res més vivia el mestre filòsof en la quotidianitat. Ell té un sistema neoplatònic amb una forta empremta monista, però no mística, si es compara amb el de Plotí o amb el del mateix Orígenes. La mística no sembla ser un fenomen feudal, sinó de l'hellenisme imperial o de la burgesia moderna.

Però sí que deia una altra cosa el mestre Joan quan especulava, quan d'ofici llegia els còdex i els pensava segons la quotidianitat. El que tenia en llatí, en primer lloc Agustí o els clàssics llatins, no tenien res a veure amb la vida de cada dia. Però sembla que el filòsof no podia resoldre els seus problemes hermenèutics amb tanta facilitat com l'ingenu falsari Hincmar de Reims ho feia, quan tirava mà de la lògica on no entenia res en els documents jurídics. Mestre Joan entenia massa i, en lloc de canviar textos involuntàriament i primària, cerca una *altior theoria*, un

<sup>40</sup> Periphyseon, 444 C 14.

<sup>41</sup> Periphyseon, 445 B 5.

dels pocs reductes de cristianisme autèntic al bell mig d'un temps tan fermament pagà com és el d'aquest període medieval.

En i des de la planúria real i cosmovisional dels feudals, ell aixeca un edifici altíssim per a mirar el panorama complet. Ell ho sap que ha construït una torre teòrica; ho saben els seus contemporanis. Tots comprenen que la torre arrela a terra i no a dalt de tot. Alguns endivinen que és bo i útil pujar a la muntanya per a veure l'horitzó llunyà i endivinar-hi a temps l'enemic o la tronada; aquests consulten Mestre Joan "per a que tot sigui fet segons llei i raó", com diuen els documents carolingis al assenyalar que s'ha demanat previament el parer de l'episcopat. D'altres no entenen res, però senten que el mestre no és un al·lucinat.

El resultat de la no devaluació real d'allò que és submès al temps - en contra de l'aparença de les paraules - i de la no devaluació de les teories dels avanspassats gegantins - impossibles de marginar en un àmbit tan tradicional com l'agrari -, és un dels descobriments més importants de l'Occident: la figura del ser conscient. Es tracta de la "subjectivitat" en el seu més profund i radical sentit ontològic, el de la definició clara d'una manera de ser. Però això ja és la quarta espècie de la *Physis*.

El Deu Impossible el ser del qual és no poder ser.

No hi ha dubte que, d'entrada, les al·lusions que el *Magister* fa a la quarta espècie de la *Physis* són desalentadores.

La defineix amb una doble negació : ni crea, ni és creada <sup>42</sup>. I així ja sembla quedar fora del circuit de les tres espècies anteriors, que gira precisament sobre fer o rebre l'acció de crear.

El prudentíssim *Alumnus* del diàleg, ha acceptar sense ni aclucar els ulls que la *Physis* inclou tot el que és i el que no és. Tanta i tan sospitosa comprensió tot d'un plegat fa que el seu gens confiat *Magister* reiteri pedagògicament la pregunta si ho veia clar <sup>43</sup>. Però, a la fi, davant la definició de la quarta espècie l'alumne confessa amb simplicitat "em sorprén molt la quarta espècie que has afegit" <sup>44</sup>. Es realment difícil d'acceptar que aquesta espècie "se situa entre allò que és impossible, el ser del

---

<sup>42</sup> Periphyseon, 442 A 24.

<sup>43</sup> Periphyseon, 442 A 28-29, i 30-34.

<sup>44</sup> Periphyseon, 442 A 1.

qual és no poder ser" <sup>45</sup>. En canvi tanta humilitat no es veu pas corresposta amb un aclariment per part del mestre, que accepta les versions agustinianes que fa l'alumne de les altres tres espècies i que, marginat el motiu de la sorpresa, porta el diàleg cap a "la suprema i principal entre totes, la divisió entre allò que és i allò que no és" <sup>46</sup>. L'alumne es relaxa i mostra el seu acontentament acceptant que, allò que no havia suscitat cap comentari els dos primers cops, resulta ser no sols la "primera diferència entre totes", sinó "la més fosca".

Resulta realment difícil veure de quina altra manera podia Joan Escot Eriúgena remarcar més clarament que el punt clau del seu sistema teòric és el "no ser", un no ser que equival a una doble negació que no s'anul·la.

L'inici del tema és sorprenentment més aviat modest. Sembla que l'Eriúgena sols fa arribar al lector allò que ell mateix ha trobat escrit en les fonts gregues i sols hi afegeix una forçada interpretació de quatre maneres més d'usar les expressions "ser/no ser" per tal de fer-les coincidir, encara que amb dificultats, amb la primera formulació, la ha trobat en els grcs. I es ben veritat que Joan Escot ha llegit quasi tot el que diu en aquest passatge. El que ja no es veritat és que ell es quedi amb el que ha rebut; sembla que en treu molt més del que hi van posar els autors orientals. I no tardarà gaire a manifestar-ho, si bé no ho fa en el text de la introducció simfònica, sinó a poc d'iniciar el primer llibre.

#### Els cinc modus de ser o no ser.

Sense perdre la perspectiva final, cal recollir quines són les cinc interpretacions que Joan Escot recull del "ser o no ser". L'adjectivació que fa de cadascun d'aquests modes és el que ofereix el camp d'aplicació i el valor que els assigna l'autor :

- 1.- "...aquell que indueix la raó, d'afirmar vertaderament i raonablement" <sup>47</sup>.
- 2.- "Per un admirable mode d'entendre,..." <sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Periphyseon, 442 A 26-27 : "sed quarta inter impossibilita ponitur cuius esse est non posse esse."

<sup>46</sup> Periphyseon, 442 B 5 - 443 A 16.

<sup>47</sup> Periphyseon, 443 A 20-21.

<sup>48</sup> Periphyseon, 444 A 23.

- 3.- "No incongrüentment... és humana consuetud..."<sup>49</sup>.  
 4.- "... segons els filòsofs, no impròpiament..."<sup>50</sup>.  
 5.- "... que sols en la natura humana intueix la raó..."<sup>51</sup>.

El primer mode merèix tota l'adhesió de l'autor. Es reconeix accentuadament com l'obra plena de la raó i es qualifica sense reserves com a vertader. Els altres quatre ja apareixeran com a parcials i l'adhesió es matisa.

L'expressió "un admirable mode d'entendre" amb que es qualifica la segona manera és la fórmula ja tradicional a les escoles per al·ludir a la lògica; efectivament el segon mode versa sobre els gèneres i les espècies. La postura de l'autor no s'explicita, però salvada la parcialitat de tractar-se d'un mode d'entendre, l'adjectiu "admirable" assenyala més aviat que l'Eriúgena no sols no hi té res a objectar, sinó que el veu molt positivament.

Ja s'ha insinuat que el tercer mode, la font del qual és una "humana consuetud", remet al llenguatge ordinari més casolà. Una certa reticència es desprén de l'expressió "no incongrüentment", construïda amb dues negacions que es neguen. Si bé pel que fa al "ser", l'autor i la humana consuetud estan d'acord, és ben dubtós que els qui són guiats pel costum tinguin massa present el rerafons que Escot veu en el "no ser". Encara que certament quan usen l'expressió siguin víctimes inconscients de la qualitat supraracional del "no ser" eriugenià, ells conclouen simplement que no existeix ni els interessa, mentre l'autor afirma sense embuts ni paliatius l'existència més sublim del no ser, fet que denota en el seu i primer modus d'interpretar el "ser o no ser". Alguna cosa s'ha dit ja sobre aquesta assimilació forçada del sentit comú epocal i el seu valor enormement revelador.

La mateixa forma d'expressió reticent, amb les dues negacions, qualifica l'ús de "ser o no ser" dels únics que són anomenats explícitament pel nom col·lectiu, els filòsofs. I és que l'autor, amb el llenguatge normal que els atribueix, ha de fer trampa per a portar-los a un acord amb ell. Li cal anteposar un "vertaderament" que actua d'inversor del sentit del "ser o no ser" dels filòsofs. En desenvolupar el primer mode ell ja ha pres la precaució d'insinuar-ho: el "no ser" és allò que "vertaderament és", el "ser" és allò que "vertaderament no és". Els filòsofs, genèricament "platònics", diuen literalment el contrari que Escot, però el sentit de les seves paraules és el mateix.

<sup>49</sup> Periphyseon, 444 C 14 i 444 D 18.

<sup>50</sup> Periphyseon, 445 B 5.

<sup>51</sup> Periphyseon, 445 C 5.

Clar que en el cas dels filòsofs l'Eriúgena pot fer seu el sentit de les expressions que usen tan sols si hom oblida que quan parlen del "no ser" de les coses sensibles entenen realment un estadi més baix ontològicament que el "ser" erugenià-aristotèlic<sup>52</sup>. També és molt reveladora aquesta fraudulenta assimilació: el sistema de l'autor està ben poc d'acord amb el dels "filòsofs" encara que formi part de la família filosòfica neoplatònica amb ple dret.

#### Cinquè mode del "ser o no ser" : el pecat i la redempció.

El cinquè mode és sorprenent per al lector d'avui, i per això cal tenir-lo molt en compte en vistes a la cosmovisió de Joan Escot.

El que "la raó intueix" és estrictament teològic, és perfectament sobrenatural i, com a tal, aracional o supra-racional per al lector actual. Però dintre del sistema del nostre filòsof no pot ja sorprendre que la raó assoleixi resultats purament sobrenaturals: és perfectament lògic si hom recorda la figura de l'Home Primordial, amb el sentit de Crist Etern, que s'ha trobat en la segona espècie de la *Physis* i el paper excepcional que té en la constitució del món de les idees o causes primordials, precisament per ser el Crist Etern. Per la vinculació necessària i eterna amb el *Logos* diví, l'Home Primordial és la millor imatge *ad extra* del Déu i deu d'on brollen totes les altres imatges.

El tema que afronta el nostre filòsof en el cinquè mode d'interpretar el ser o no ser" és el del pecat i el de la redempció. Per l'Eriúgena, el pecat no és una qüestió merament moral o jurídica. És estrictament ontològica, de ser o no ser. Fins a tal punt, que considera que, d'una manera o de l'altra, en pecar l'home concret d'aquest món temporal perd la seva "substància", i en ser redimit la recupera<sup>53</sup>.

La raó d'això és simple : en pecar hom se separa del Crist

---

<sup>52</sup> El lector ho podrà veure fàcilment, per exemple, a Plotí: Ennèada, IV, 1.

<sup>53</sup> És especialment aclaridor el fragment final on a la repetició de la definició de "ser" en termes, ara, de "Home Primordial" i "*non subsistentiam*" segueix una similitud massa exacta en termes del tercer mode, on en un primer moment havia aparegut la figura de l'Home Primordial. Fer dels "conceptes" divins una "llavor" ontològicament existent pot jugar aquestes males passades, mal que el precedent sigui agustinianà i que de manera coherent no pugui evitar-se en passar les *rationes aeternas* agustinianes a subjectivitat transcendent.



Etern en el que li és possible. No se separa, certament, de l'Home Primordial, ja que això comportaria la caiguda en el no res, sinó d'aquella relació essencial, necessària, de l'Home Primordial amb el Verb, que l'home concret de carn i ossos hauria necessàriament de compartir, com a presència i concreció que és en el temps de l'única substància de l'Home Primordial.

Sempre en el ben entès que, en l'explicació de l'Eriúgena, la necessitat de compartir el vincle amb el Verb no comporta una minva del caràcter sobrenatural de la participació. En l'*altior theoria* de l'Eriúgena tot és necessari, ja que, com en les teories científiques d'avui, si el vincle entre els conceptes no fos necessari no s'hauria aconseguit una *theoria*, sinó una mera descripció juxtapositiva d'aparences. En la teoria de Joan Escot, "sobrenatural i gratuït" no s'oposa agustinianament a necessari, sinó a "inferior ontològicament". Sols la natura humana, remarca clarament l'autor, participa, està pròpiament i necessàriament destinada a una especialíssima elevació fins a compartir misteriosament la mateixa suprema vida divina per la vinculació entre el Verb i l'Home Primordial. Fins aquest nivell no pot arribar-hi cap cosa creada, idea o concreció espacial i temporal, per molt que sigui una producció necessària i una imatge de Déu.

Mai l'Eriúgena no podria compartir la tesi dels teòlegs normals, d'alguns anteriors i pràcticament de tots els posteriors, sobre el caràcter unidireccional de la necessitat en la relació de Déu i les creatures. En el seu sistema, com en un llenguatge que es vol ben treballat en totes les seves parts, les creatures necessàriament depenen de Déu. Però, en un aspecte, el més profund i el més íntim de la seva existència, Déu depèn necessàriament de la creació eterna i temporal de les creatures. Potser es pot dir que no depèn necessàriament de les creatures, però amb tota certesa sí del seu propi i necessari acte de creació. I aquest és un matís que cal conservar ben viu a partir d'aquest punt: de la necessitat del seu propi acte de crear. En efecte, per Déu *creare* és *creari*, "crear" és "crear-se". I aquest és el tema de la quarta espècie de la *Physis*.

El no ser, l'impossible i el no poder ser.

El "no ser", l'"impossible" i el "no poder ser" són la clau de la quarta espècie de la *Physis*. Constitueixen una constel·lació d'expressions que, centrals en el llenguatge de Joan Escot, no van tenir gaire fortuna a l'Escolàstica posterior, ni en la historiografia menor moderna. Tot el grup d'expressions va quedar reduït a les relativament modestes funcions d'una teologia negativa que naufragava en un mar lògic i conceptual. Com a màxim se'l posava en relació amb la negativitat de l'U de Plotí, o amb la negativitat de l'objecte de la mística.

I és ben encertada la remissió a l'inefable neoplatònic,

però no entesa com a equivalència de funcions lingüístiques i com a simple continuïtat. La relació és de precedent a desenvolupament; no de la modalitat literàriament expressada per la reiteració, sinó d'enriquiment qualitativament rupturista. En l'Eriúgena aquell grup és un vehicle d'expressió d'un nou mode de ser que no havia estat formulat. És el que amb exactitud paradoxalment reiterativa reflecteix la tercera expressió: aquell mode de ser del qual "ser és no poder ser" <sup>54</sup>. En la fórmula no hi ha sols la impossibilitat lògica, ni sols la fàctica constatació del no ser, sinó la complexiva contradicció aparent de ser sols en el mode del "no poder (ser) ser".

Aquesta expressió marca el punt final de la filosofia del ser, l'alliberament mental de la tirania ontològica del verb ser fossilitzat com a subjecte, invenciblement estàtic per la seva generalitat com a concepte. No és estrany que l'expressió soni a contradictòria: una fórmula aparentment escandalosa pels mers formalismes lògics és la manera més primària de trencar l'organigrama de signes d'un llenguatge que no es vol acceptar. El gran tema de la filosofia, des de Parmènides fins al neoplatonisme de Proclós, s'està esquerdant no sense certes vigoroses resistències, encara. Potser era això el que pròpiament cercava Agustí d'Hipona amb els seus psicologismes tan poc reeixits. Però en tot cas és Joan Escot Eriúgena qui ho aconsegueix sumant l'herència del Pare de l'Església a la cosmovisió naturalista del segle novè, una combinació realment contradictòria en lògica, però bona en el camp cosmovisional i teòric.

Però tot això, que calia avançar aquí com a guia i com a subratllat de la importància de la troballa, no s'acaba de veure ben bé fins que s'han expremut les darreres expressions de la quarta espècie de la *Physis*. I cal, primer, recollir l'herència neoplatònica del primer mode d'interpretar el "ser o no ser".

Elementalment, el mestre irlandès defineix: "Tot allò que cau sota la percepció del sentit corporal o de la intel·ligència, és." <sup>55</sup>.

A partir de la definició més simple, i per via de negació, el mestre defineix: "Però allò que, per l'excel·lència de la seva naturalesa, escapa no sols a tot sentit sinó també a tot intel·lecte i raó, justament s'opina que no és." <sup>56</sup>.

Per si mateixa, aquesta definició segona no és una novetat, ni tan sols escapa a la filosofia del ser. La filiació neoplatònica

---

<sup>54</sup> Periphyseon, 442 A 26.

<sup>55</sup> Periphyseon, 443 A 20-21.

<sup>56</sup> Periphyseon, 443 A 21-23.

és clara, difícilment supera l'inefabilitat de l'U, i fins podrien fer-la seva no ja els mateixos Ciceró, Lucreci i els escèptics posteriors, sinó també els homes de camp de l'entorn del nostre irlandès carolíngi.

Tan en té el temor d'aquesta darrera acceptació, el nostre mestre que immediatament en talla la possibilitat, sense esperar les puntualitzacions del tercer mode d'interpretar el ser o no ser. L'Eriúgena explicita tot seguit, doncs, que "no ser" no equival a la "privació" absoluta, "tant de la substància com de l'accident"<sup>57</sup>.

Curiosament el nostre especulatiu ha recorregut a típiques nocions aristotèliques per a excloure una sentència de sentit comú casolà. I és que sent la proximitat de les "substàncies primeres" epistemològiques de l'Estagirita en la base epistemològica del sentit comú dels seus contemporanis.

Per a Aristòtil, com per a la pràctica totalitat de la gent del segle novè, no hi havia lloc epistemològic per a una "excel·lència" sobrepujadora del ser: el no ser sols podia entendre's com a no-res. Es palès el parany que el mestre formula als seus interlocutors de la quotidianitat quan simula en el tercer mode que li han de donar la raó. No li poden donar de cap manera la raó; no en poden veure res més que una engruna del que vol dir-los; sols l'unitat del "*Deus sive natura*" més arcàic queda al seu abast. El *Magister* és qui pot absorbir-los en una *altior theoria*, un llenguatge molt superior.

#### El no ser dels filòsofs i el de l'Eriúgena.

El "no ser" dels interlocutors llecs de Joan Escot és el de sempre, la negació de l'existència d'entitat concreta en el món de l'aquí i ara. El seu "impossible" és el mode lògic, com el "no poder ser". L'Eriúgena no es mou en aquest terreny, encara que quedar-se aquí no li sembli desassenyat: "no impròpiament", "per humana consuetud". Es un llenguatge suficient pel que cal formular en la seva vida pràctica.

Els "filòsofs" també usen les expressions "ser" i "no ser". La seva interpretació és qualificada de "no impròpia" pel *magister*, com la de l'home corrent. I, en canvi, és ben diferent i potser més propera a la de l'autor. Al menys en l'interpretació que en dona en el *Periphyseon*, i amb la inversió que comporta el "vertader" afegit a la literalitat dels termes dels "filòsofs", el "no ser" ja comporta un tènue to positiu malgrat que aquesta positivitat l'aconsegueixin rebaixant el sensible i no sols apujant l'intel·ligible per sobre del ser pla aristotèlic. Tan per a l'Eriúgena com

---

<sup>57</sup> Periphyseon, 443 C 8-15.

per als "filòsofs" l'escreix d'entitat és al "no ser".

Cal, malgrat tot, delimitar bé fins on arriba la concordància entre el medieval i els seus predecessors ja que d'aquí neix la qualificació. En el sentit d'una positivitat autèntica, posseir més "ser", major capacitat d'esdevenir conegut intel·lectualment - és a dir, ser més ontològicament i epistemològicament -, correspon amb propietat al món de les idees dels "filòsofs" platònics i a la segona espècie de la *Physis*, que n'és el paral·lel. En tant que reïficat, cosificat per defecte de la potència cognoscitiva humana, o sols en el pur coneixer-se sols com a existent de Déu - el *quia est*, sense el *quid est* -, també la positivitat del "no ser" o "vertader ser" inclou, impròpiament, la primera espècie.

Fins i tot es pot oblidar que l'escreix entitatiu del "no ser" dels filòsofs sigui productiu d'un escreix de intel·ligibilitat, mentre que en el escreix entitatiu del "no ser" de l'Eriúgena això sols és veritat fins la segona espècie i deixa de ser-ho a partir de l'Home Primordial. En efecte el "no ser" o "ser vertader" eriugenià és paral·lel a la intel·ligibilitat i no a la intel·ligibilitat clàssica grega.

Però on ja no hi ha la més mínima sintonia entre els "filòsofs" i l'Eriúgena, i a partir d'on tot s'inverteix, és sobre la quarta espècie. I és aquí on es juga la sort de l'analogia de l'acció de pensar dels "filòsofs" i el nostre *Magister*.

La quarta espècie té un "no ser" d'una tal superioritat i excel·situt que exclou d'una forma rotunda el verb "ser". Fins a tal punt l'exclou que la seva definició més ajustada sols pot ser doblement negativa, remarquem-ho, en raó de la pròpia excel·situt. I, així, el *Magister* es veu forçat a la pura paradoxa, a definir l'entitat del "no ser" suprem com "allò, el ser del qual és no poder ser", allò que "se situa entre el que és impossible".

Es ben veritat que incloure el no ser en el mateix ser no és cosa nova. Plató no feia res més en el Parmènides. Però en l'estructura semàntica del llenguatge platònic del Parmènides, el "no ser" és la limitació del "ser", i la seva positivitat radica a actuar ontològicament com a principi del ser concret en ell i des de sota d'ell. En Plotí, més proper al nostre autor, el no ser de l'U assenjala la inviolable unitat i unitat de l'*arjé*, que no pot esdevenir dualitat ni tan sols per a assolir la concreció del "ser" tradicional. Per contra, en l'Eriúgena, el no ser és estructuralment anterior i superior ontològicament al ser i, a més a més, és concret: d'aquí la paradoxa "el ser del qual és no poder [ser] ser".

Mercès a la paradoxa d'un no ser concret, limitat i un, però que "no pot [ser] ser", l'Eriúgena no tindrà cap problema a afirmar amb totes les lletres que ni el mateix Déu coneix la seva essència pròpia. I es clar que no hi ha res més allunyat de la voluntat del

nostre autor que rebaixar la dignitat divina: que Déu no s'autoconegui essencialment no és defecte, sinó el resultat lògic de la puresa absoluta del seu existir superior. L'existència divina, i sols la divina, té una tan rica transparència que no pot existir un pensament que l'abastí de manera essencial.

Ara no és el moment de resumir la teologia trinitària de Joan Escot Eriúgena per a esbrinar com *ad intra* pot existir un Logos, un Verb diví constitutiu de la Segona Persona de la Trinitat, idèntic al Pare i a l'Esperit, i que malgrat tot no és coneixement essencial de Déu <sup>58</sup>. Ni tampoc de comparar detalladament fins a quin punt el coneixement fàctic d'existència que pot tenir d'ell mateix el Déu de l'espècie primera - moment primer del no ser - es diferencia del darrer, el de la quarta espècie. Seria perdre de vista el conjunt del sistema per tal de endinsar-nos en un punt concret.

El que interessa és mirar de més a prop com aquest punt clau de la incognoscitivitat essencial de Déu representa en la història de la filosofia el traspàs de la carena per entrar en una nova regió. De moment és clar que en el Periphyseon, d'un costat, la quarta espècie està més enllà del ser; de l'altre, és perceptible que, com en qualsevol clàssic, l'intel·lecció i el ser són cara i creu d'una mateixa realitat. Però en canvi la intel·lecció i el ser queden sobrepassats de tal manera pel no ser superior que el mateix ser i l'intel·ligir resultaran aparició, fenomen d'allò radicalment in-aparent fins a un nivell que no ho serà mai el *noumenon* de Kant.

Però cal que ara fem ja un canvi d'orientació, que la comparació entre sistemes filosòfics anteriors i posteriors al nostre autor ens en obrin el pensament a través la seva autèntica semàntica. I en fer això, a la vegada posseïrem les dimensions noves de la filosofia que Joan Escot obre. Ho explicarem en el proper capítol.

---

<sup>58</sup> Periphyseon, 455 C - 4458 A és l'esbós que en fa l'autor no gaire lluny dels punts que ens ocupen.

## Capítol 7

**Cristianisme i Imperi: el Déu subjectivitat de Joan Escot.**

## Capítol 7

## Cristianisme i Imperi: el Déu subjectivitat de Joan Escot.

"També el nostre intel·lecte, en pensar, es fa".

En aquesta nova fase de l'estudi, més comparativística i prospectiva, cal deixar els textos on hom troba l'expressió tècnica del pensament de l'Eriúgena per a fer recurs d'un text on s'hi estableix una comparació. És molt versemblant que ell mateix tingué en la ment la comparació com a guia per a la construcció de les fórmules últimes i afinades.

... sed etiam quia in omnibus quae sunt apparet quae per se ipsam invisibilis est, non incongrue dicitur facta. Nam et noster intellectus prius quam veniat in cogitationem atque memoriam non irrationabiliter dicitur <non> esse. Est enim per se invisibilis et nulli praeter Deum et nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit et ex quibusdam phantasiis formam accipit non immerito dicitur fieri. Fit enim in memoria, formas quasdam accipiens [ rerum seu vocum seu colorum <caeterorumque> sensibilium qui] informis erat prius quam in memoriaam veniret, deinde veluti secundam formationem recipit dum quibusdam <formarum sive> vocum signis (litteras dico quae sunt signa vocum et figuras quae sunt signa formarum matheseos) seu aliis sensibilibus indiciis formarum per quae sentientium sensibus insinuari possit. Hac similitudine quamvis a divina natura remota sit suaderi tamen posse arbitror quomodo ipsa, dum omnia creat et nullo creati nesciat, in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur, ut, quemadmodum mentis intelligentia seu propositum seu consilium seu quoquo modo notus ille noster intimus et primus dici possit dum in cogitationem, ut diximus, venerit quasdamque phantasiarum formas acceperit deindeque in signa vocum seu sensibilium motuum indicia processerit non incongrue dicitur fieri - fit enim in phantasiis formatus qui per se omni sensibili caret forma - ita divina essentia quae per se subsistens omnem superat intel·lectum, in is

quae a se et per se et in se [et ad se] facta sunt recte dicitur creari. <sup>1</sup>.

Es difícil trobar en els escrits filosòfics de qualsevol època un text més dens, més carregat de pensament i suggeriments. I, entre els anteriors al nostre autor, per ara és impossible llegir un altre text que més clarament formuli un dels aspectes clau de la subjectivitat humana moderna: l'intel·lectualitat autoproducció a partir d'una medulla sense principi, sense més enllà, una arjé pròpiament dita.

A ningú no se li escapa que per a mestre Joan tot el llarg paràgraf pertany a la figura literària de la comparança: "similitudine" <sup>2</sup>. Una similitud en la qual el ser intel·lectual de l'home porta a una persuasiva ("*suadet*") comprensió del ser, també intel·lectual, de la natura divina, encara que la humana li sigui "remota", llunyana i, ensems, que calgui separar ben bé una de l'altra.

#### La constel·lació lingüística dels termes del text.

Un terme es repeteix constantment i arrossega tot una constel·lació terminològica. El verb "*dicere*" apareix reiteradament, mantes vegades amb un adjectiu que mesura o separa la realitat d'allò que es diu. I aquesta necessitat de matisar la relació entre el que es diu i la realitat del referent, porta amb necessitat a vincular la noció de signe ("*signum*") o indicati ("*indicium*") amb allò amb què el pensament pensa la cosa real o, més curt, l'acte de l'intel·lecte i la realitat.

Per a qui conegui l'autor baix-medieval, li resultarà impossible de llegir el paràgraf anterior sense veure's traslladat irremissiblement a un dels punts més fins de la doctrina de Guillem d'Ockham, quatre segles més tard. El concepte, la fantasia i la paraula vocal, no són una altra cosa que diverses formes de presència de la realitat exterior en el ser intel·ligent. Una presència que, en el mode de ser comú a les tres formes i essencialment, no és sinó un "*signum vel indicium*" no necessàriament reproductor de la cosa i regit per la similitud amb aquesta, ja que la paraula vocal no ho és de iconogràfica. Potser l'últim matis no és massa explotat ni conscient en l'Eriúgena i sigui l'aportació clara d'Ockham. Però el mèrit d'haver subratllat el vincle entre "pensar-dir-signe-ser del pensant" en una estructura conceptual de dimensió onto-epistemològica és ben bé del carolingi.

Però mai no serà prou subratllada la importància de la

<sup>1</sup> Periphyseon, 454 B - 454 D ( El subratllat és nostre).

<sup>2</sup> Periphyseon, 454 B 26.



reeixida fórmula del nostre autor i la centralitat que té en el seu sistema. En ell, el signe fa respecte del ser intel·ligent la mateixa funció que el "no ser" respecte del ser arjé de Plató, precisament per la seva progressiva pobresa ontològica i malgrat aquesta. L'acte de pensar és el principi immanent de individuació i concreció del ser pensant il·limitat. I, a la vegada, essent realment el signe o indicatiu en el ser intel·ligent, és el principi lingüísticador de totes les coses reals quan el ser intel·ligent és el diví, i el principi de la intel·ligibilitat de les creaturas per part del ser intel·ligent humà. I, amb aquest darrer tret, el que assumeix l'Eriúgena és la funció de la substància primera aristotèlica, el pragmatisme tancat del sentit comú de la seva època, i la possibilitat d'una *altior theoria* pròpia per via lingüística.

### El signe lingüístic com a *theophania* i realitat.

Precisament per això una de les nocions onnipresents en el Periphyseon i un dels conceptes que impregna tota la doctrina del docte irlandès, és la de *theophania*, que ell sempre manté en grec. Una *theophania* que ja no és la tosca noció primitiva de la presència dels déus en els somnis o d'altres manifestacions sensibles. Ni el seu equivalent cristià a l'Occident.

La teofania de l'Eriúgena té una colla de trets absolutament peculiars en inscriure's com a preludi <sup>3</sup> en el context del text reproduït més amunt en llatí <sup>4</sup>.

Per començar, en paral·lel amb el pas al ser del nostre intel·lecte, cada teofania és la manifestació del No Ser Intel·ligent per excel·lència a si mateix, constituint-se com a tal Ser Intel·ligent.

En segon lloc, cada teofania singular s'inciu en una estructura lingüística globalitzadora, que inclou tant uns elements eterns del llenguatge diví, com un discurs sobre Si mateix en el temps i en l'espai ("*dis-currere*"), fins a constituir-se Ser Intel·ligent Conscient.

---

<sup>3</sup> Periphyseon, 446 A - 447 A; 448 C - 451 C.

<sup>4</sup> El de Periphyseon, 454 B - 454 C., encapçalat per les frases "En conseqüència, no es diu incongruentment que 'es fa' també perquè en totes les coses que són, apareix la que per si mateixa és invisible. Ja que també el nostre intel·lecte ..." (454 B 14-16). El primer "també" al·ludeix a la teofania sobrenatural que constitueix el no ser de cada home, segons el "cinquè mode d'interpretar el ser o no ser".

En tercera instància i derivadament, cada teofània té sentit si i sols si queda ubicada en el tot d'una única i omnicomprensiva *Theophania* en la que el No Ser Intel·ligent Conscient existeix en si, des de si, per a si i vers Ell mateix <sup>5</sup>.

En quart lloc cal dir que la *Theophania* única no té la més mínima referència a cap finalitat soteriològica o epifànica vers l'home, sense, però, excloure-la ja que també és un moment del propi No Ser. I aquests serien els grans trets primaris.

Ja derivadament i com a punt cinquè, és important subratllar que cada grau i nivell de l'única *theophania* reproduceix, a la seva manera particular, la dinàmica estructura intertrinitària de principi, manifestació, autopossessió amorosa <sup>6</sup>.

I darrera observació que fa de l'eriugeniana una noció a part de qualsevol anterior: tot i els punts en comú, cada teofania singular, en qualsevol nivell, és una realitat ontològica plena. Una plenitud que cal entendre al seu torn i en una jerarquia que va del més al menys - com volien Plató i el neoplatonisme -, però sense davallar mai negativament per sota del ser, com ells. Allò que constitueix la teofania singular no és un recobriment fictici, "maya" oriental o màgia sols aparent, de l'invisible, sinó la sòlida realitat, tal com la que cada home és i trepitja segons el sentit comú feudal.

Cal remarcar aquest darrer punt. És la realitat física el que constitueix el darrer nivell de la teofania i el "discurs diví", i no la pura potència i no-ser, negació simple, de la matèria, que triomfa quant la llum de l'U ha perdut tota força i dinamisme. Ni Plató, ni Aristòtil, ni Plotí estarien gaire satisfets amb aquesta pèrdua de materialitat del món sensible. Escot es pren amb absoluta serietat l'acte creador del pensament diví: no hi ha lloc per a una matèria pre-creacional que representi un quasi ser previ; l'arjé intel·lecte pur no admet aquest defora i davall reificat.

Ahora tots els idealistes posteriors, des de Spinoza i Berkeley fins a l'últim epígon dels grans alemanys, saludarien

---

<sup>5</sup> Aquest joc de preposicions apareix repetit unes quantes vegades a l'obra de l'autor, totalment o parcialment i en uns quantss nivells d'ús. La primera versió més àmplia està a *Periphyseon*, 454 C 36-37, però ja ha aparegut a 453 A i 449 C, sempre denotant el desenvolupament immanent de Déu.

<sup>6</sup> Que no és una altra cosa, en el fons, que la tríada neoplatònica "*ousía - dynamis - energeia*", que ha substituït la tríada aristotèlica de principis immanents del ser, més estàtica i extrínscista, de "ser - potència - acte".

Escot com un dels seus en veure la desmaterialització que fa del món sensible. No han mancat historiadors per a assenyalar que el precedent de l'idealisme no és tan Plató, amb el seu món tan concret i parmenidià, com Joan Escot Eriúgena.

Si no n'hi havia prou de posar per sobre el món sensible un Intel·ligent conscient i els seus intel·ligibles, l'Eriúgena encara devalua el principi limitador, el no ser simple de la matèria, negant-li tota paritat amb els intel·ligibles. La ironia d'Escot sobre la privació negativa aristotèlica als inicis mateixos del Periphyseon<sup>7</sup>, i la noció de "lloc"<sup>8</sup> com a autolimitació immanent del concepte, ja en el cos del llibre primer, són dues mostres de quins camins seguia el mestre medieval.

Plotí no era tan racionalista, i s'oposa amb fermesa a comparar el desplegament de l'U amb l'explicitació d'un axioma en un teorema. No considera que sigui una bona metàfora per a fer comprensible el procés de constitució del món sensible. Ell es queda amb la metàfora del punt de llum que s'espandeix.

En canvi, el Spinoza de l'Ètica hauria llegit molt a gust el seu antecessor, si es pot assegurar que efectivament no el coneixia d'una manera directa. Un defecte, però, podia retreure-li el gran racionalista del segle disset al seu antecessor medieval: no treballa amb conceptes purs, ja decantats de reflexions lingüístiques, per assolir sols una fórmula unitària, una veritable *altior theoria*. Per a Spinoza seria un defecte que encara s'entretengui amb les globalitats del llenguatge i els inevitables meta-llenguatges, i es mogui en unes concrecions que justifiquen el nom de Periphyseon però que xocarien amb el d'Ètica. Spinoza és més "teòric" que l'eriúgena i assenyala la "substància" com a *arjé* de la teoria; més "físic" l'irlandès pren la "substància subjectiva" com a *arjé* directament real, com s'anirà explicitant. Spinoza fa el que s'anomena metafísica després de Joan Duns Escot i fins a Kant; Escot Eriúgena encara fa física com els grecs.

#### Del llenguatge a la subjectivitat de la *Physis*.

Alguna de les observacions a les quals queda abocat el tema lingüístic i el vessant teofànic del text, reproduït més amunt, porten d'una manera inevitable a la constel·lació de termes qualificables de més ontològics. Sempre amb el ben entès que "ontològic" en el nostre medieval queda condicionat de ple per la dimensió epistemològica immanent al ser gràcies a la noció de no ser.

---

<sup>7</sup> Periphyseon, 443 C 8 i segs.

<sup>8</sup> Periphyseon, 483 C - 487 A.

En efecte es tracta d'una ontologia condicionada per l'epistemologia no sols per raó de ser tota la realitat física, ensems, ben real i discurs diví sobre Déu mateix. No sols perquè el món de les idees, la segona espècie, no és una altra cosa que el conjunt dels elements del llenguatge i el moment primer de l'operació lingüística de pensar-se Déu. Sinó, i sobretot, perquè el mateix No Ser Intel·ligent Conscient de Déu es constitueix en una operació epistemològica. "Dir-se" i "coneixer-se" en "dir-se" és l'acció de "no poder ser" del del No Ser excels i últim.

Escot no defineix el ser de les pedres, com fan tants escolàstics posteriors, que aïllen i converteixen en metafísica una proposició metodològica aristotèlica i generen un monstre. El mestre medieval encara no s'ha vist forçat a deixar la totalitat i la vida del tot en els llims del *noumenon*. El *noumenon* postkantiana sols és cognoscible racionalment en les fórmules cabalístiques d'uns llenguatges que deixen les nou dècimes parts del eisberg en la profunditat de l'a-racional tot i permetre el domini del real. Escot està a un pas d'això, però no el pot donar encara, aquest pas.

Quan Escot mira una "substància primera" aristotèlica i li arriba a través de la tradició neoplatònica, mal que bé, que el "ser es diu de moltes maneres", no entén l'expressió des de dintre del seu pensament; ni se li acut que pugui ser ell, individu humana, qui "diu el ser". Entén que és el mateix "ser", únic i vivent, qui "es diu".

Per això no li passa com a alguns escolàstics posteriors i a molts neoescolàstics que, en sentir Aristòtil proclamant que la "la pregunta pel ser" té com resposta adequada i és equivalent a la "pregunta per la substància primera", es queden sense el ser i sense la subjectivitat de l'esperit. L'Eriúgena no converteix el "ser" en el nom d'una cosa petrificada, que en realitat no existeix. Ell vol, com Aristòtil, deixar que el ser continuï sent un verb, el nom d'una acció. I potser aconseguix un resultat més satisfactori que el mateix Aristòtil.

Al filòsof grec el salva la cosmovisió del naufragi en el parany elemental de contestar a la pregunta sobre el ser assenyalant el subjecte de l'acció, en lloc de definir-la. Aquesta és, efectivament, l'arrel dels malentesos reificadors, petrificants, del ser en tants admiradors seus. L'Eriúgena evita perfectament el parany; ell formula proposicionalment, amb nitidesa i extensió, allò cosmovisional que ben just s'apunta en els escrits aristotèlics. El problema de l'Eriúgena és recuperar, sobrevolant Agustí d'Hipona, allò cosmovisional que en Aristòtil podia quedar informat com a cosa ben admesa i patent per a tothom: que la *Physis* és un *zoón eudaimón* únic. En veure's forçat teòricament a fer concordar l'herència agustiniana amb la cosmovisió feudal elabora una *altior theoria* que recupera la dimensió genuïna de la pregunta pel ser.

I és aquesta exigència de preservar la naturalesa verbal del mot "ser" i el sentit genuí de la pregunta pel ser, el que porta a Joan Escot a cercar, dins la més clàssica tradició, un *arjé* de totes les coses. En efecte una acció tan descarnada com la que és denotada pel verb ser aïllat i convertit en tema de reflexió, sols pot donar-se radicalment, és dir, en el moment anterior de totes les coses que són, i com a deu d'aquestes.

El porta, també, a un *arjé* que no pot estar acabat, mer acte, sinó que és pura acció autoconstituent. I com que aquesta pura acció sols pot donar-se sense concrecions inicials, cerca una definició ontològica del ser que no les comporti en el seu moment primer.

Per això el mestre carolingi descobreix allò que es diu que ha estat el gran invent de la Modernitat, la subjectivitat. Li és atribuïble la troballa de la subjectivitat en el seu vertent ontològic-epistemològic. A Escot li queden remotíssimes altres vessants i qualsevol conseqüència moderna del descobriment.

Els mancaments que té fan assenyat considerar a Joan Escot Eriúgena com el punt final del corrent neoplatònic, no pas l'inici de la Modernitat, ni el primer dels racionalistes o dels idealistes. És adequadament un filòsof sapiencial de l'*arjé*, del ser en versió doblement negativa, i de la *physis* antiga, i no de la subjectivitat, del llenguatge i de les ciències. Qui primer donarà el gir copernicà, amb un sistema elemental però clarament "modern", serà Ockham, quatre segles més tard.

### *Invisibilia, visibilia, facta* : conèixer i ser.

A les primeríssimes ratlles del *Periphyseon* hom es veu sorprès sens dubte per les expressions "ser" i "no ser" com indicatives d'allò que és la *Physis*. Una cosa així sembla impròpia d'una era titllada de fosca, una anacrònica resurrecció de Plató.

En realitat la sorpresa hauria de venir d'una altra banda. Per poc que hom en faci atenció la segona sorpresa la té efectivament tan bon punt llegeix que ser o no ser "resulta apropiat per a totes les coses que poden ser apercebudes per l'esperit ("*animo*") o superen el seu intent". Ara l'astorament del lector prové de l'altre extrem del fil de la història : sembla massa modern, això d'assignar el ser o el no ser per la relació amb el coneixement. Aquesta submissió de la metafísica o l'ontologia a l'epistemologia encara sembla més anacrònica, sobretot en dates intel·lectualment pobres.

Qui ha sentit curiositat per l'obra de Joan Escot, s'inclina momentàniament a donar un valor arcaïtzant a la frase i recordar que, a Grècia, "veure", "dir" i "ser" són cares d'una mateixa

moneda: sols es pot dir el que hom veu, sols es veu allò que realment és. Però aquesta interpretació minimalista i assenyada no suporta el més petit embat del context.

En arribar a la divisió de la natura en espècies, l'ingènue curiós ja es veu forçat a un desplaçament semàntic i assatja de relacionar conegut o no conegut, a l'abast o fora l'abast d'*animus*, amb natural i sobrenatural, racional i teològic, ja que espera trobar en els autors de l'època cristiana per excel·lència molta teologia i poca filosofia. I això ja no és Grècia, sinó una cosa molt diferent.

I, si bé la ressonància agustiniana del context sembla satisfer aquesta semàntica en un primer moment, tot seguit el mateix context l'en desenganya. Quan l'Eriúgena explica la primera interpretació de ser o no ser, no li queda cap dubte al lector: el cànon discriminatori entre ser o no ser és la capacitat perceptora "de l'intel·lecte o de la raó", en expressió agustiniana. I la frase "i s'assenyala rectament de Déu i de les raons i essències de totes les coses creades per Ell"<sup>9</sup> amb que l'autor exemplifica a què cal anomenar no ser, li certifica que aquí no parla un teòleg, discriminant entre sobrenatural i natural, sinó un filòsof.

En tot cas el lector està ben segur que no li parla ja un filòsof grec, per a qui mai no poden quedar fora de la capacitat intel·lectiva precisament les essències i raons de les coses i molt menys convertir en transparent la mateixa *arjé* de tot, posant-la i traient-la a la vegada com a vist i no vist per l'intel·lecte. Un intel·lecte grec no pot envanir-se d'altra cosa que no sigui del coneixement d'essències i raons de les coses i de la frontera opaca que les reclou ben visiblement. L'únic que és intel·ligible del sensible, per a un filòsof del gran segle grec, mai no podrà formular-se com a no ser, sinó ben a l'inrevés. I si l'*arjé* és el *non plus ultra* serà ser del ser i mai no ser. La novetat que aporta Aristòtil a Plató és subratllar que tota teoria es fa en el ser o per sota del ser, mai per sobre o en un més enllà. I l'U neoplatònic és la medulla inefable immanent al ser, mai un més enllà. En Joan Escot és el ser i la intel·lecció el que és immanent al no ser de l'Intel·lecte *arjé*, que sempre queda fora de l'un i de l'altre.

Potser el lector pot sospitar que, malgrat tot, se les ha amb un hel·lenisme tardà. El mestre carolíngi sembla insinuar-ho en adduir les autoritats del Pseudo-Dionís i de Màxim el Confessor. I més afegeix una suau ironia sobre la *stèresis* aristotèlica.

Però totes aquestes successives aproximacions del lector a la semàntica dels termes eriugenians se li queden definitivament curtes quan entra ja en el cos del primer llibre del Periphyseon.

<sup>9</sup> Periphyseon, 443 A 23-25.

I s'enrunen definitivament quan ensopega amb el text transcrit en llatí més amunt. Aquí el joc de termes epistemològics-ontològics ja és incommensurable amb els hel·lenístics, cristians o no. La submissió de l'ontologia a l'epistemologia pot sonar encara estranya i forçada, però ja té una força i una profunditat que cap autor anterior no s'havia atrevit a atorgar-li.

"*Invisibilia*", "*visibilia*" i "*facta*", repetits incansablement i altres cops presents en forma de sinònims o amb trasllat de nivell, són l'eix que vertebrava el joc de termes epistemològics ontològics. I, en vertebrar-los, els constitueix en un conjunt ordenat, un vertader joc lingüístic nou: l'invisible és fa en fer-se visible, l'increat es crea en crear, el no ser és en ser informat.

### La subjectivitat humana, paradigma ontològic.

La primera frase del text que ha estat recollit, no pot ser més humil i empírica: "però, ja que en totes les coses que són apareix allò que per si mateix és invisible, es diu de manera no incongruent que és feta" <sup>10</sup>. A primer cop d'ull, Joan Escot recull una expressió de l'home de camp que tant el preocupa. La frase és fàcil d'entendre en el segon mode d'interpretar ser o no ser. Hom diu que hi ha blat quan està granat i visible; en coneixer-lo afirmem el seu ser, l'estar ja produït, ser un fet.

L'autor aplica sobre aquest mode casolà dos rerafons que li són propis, i que ofereixen una realitat bastant més complexa i una estructura que guia la penetració en el text. El primer implícit propi es fa patent en no parlar de "les coses invisibles", les idees segons els filòsofs, sinó d'una sola, que pels filòsofs neoplatònics seria l'*arjé*, l'U. Però, segon implícit, ja se sap que en l'entorn cristià i també per a l'Eriúgena, l'U o les tres hipòstasis superiors dels neoplatònics, són Déu.

Aleshores la senzilla frase primera es converteix en l'expressió sintètica del que ja ha dit en les planes anteriors, i explicitarà, tot seguit, mitjançant una similitud: no és incongruent anomenar "fer-se" a l'acció creadora de Déu. Però segueix essent veritat que l'estructura medullar de la frase és: el pas de l'invisible al visible és producció. I, més abstractament, el pas del desconegut al conegut és producció. Ho accepta fins i tot el sentit comú més recalitrant, els filòsofs i - en virtut d'explicacions anteriors - també els Pares de l'Església. Conèixer és produir; el ser és produït pel coneixement. Però fins aquí Mestre Joan no ha aportat res al pensament neoplatònic.

L'aportació original s'inicia en la similitud. En forma de

<sup>10</sup> Periphyseon, 454 B 14-15.

similitud es fa una sobre-codificació dels signes lingüístics anteriors que modifica en profunditat la seva semàntica. És en l'intel·lecte concret humà on es descobreix l'ontologia de la subjectivitat, que comporta l'autoconstrucció epistemològica. I és a partir d'aquest concret que Joan Escot emprén la generalització del mode de ser subjectiu, pura acció, projectant-lo radicalment a la totalitat de la *Physis* per la mediació del Déu-arjé. Però el tot vivent que en resulta, a la vegada és el ser grec més autèntic, en tant que acció verbal sense subjecte, i ja no l'és el grec, en tant que per aconseguir recuperar el ser verbal ha hagut de atorgar-li un mode subjectiu que deixa enrera el fàctic i sensible subjecte grec del verb ser, l'"aquest tot present aquí i ara" que és el cosmos grec. Amb considerable sorpresa els grecs haurien vist el seu ser convertit en un "no ser". Per molt que ho dissimuli, el no ser de l'Eriúgena no és equivalent al "vertader ser" dels filòsofs; el "no" és la xifra de l'escreix ontològic amb que l'irlandès medieval ha transcentit per sobre els límits de "vertader ser" clàssic i de l'U simpliciíssim i inefable. A la fi fa justícia a la intuïció germinal del "*noésis noèseos*" d'un Aristòtil a qui van mancar les eines lingüístiques i va quedar sotmès pertinentment a la ironia certera de Plotí.

Un paradigma germinal: "També el nostre intel·lecte...".

En el llarg fragment de la cita llatina transcrita més amunt, les frases referents al "nostre intel·lecte" van des de "*Nam et noster intellectus...*" fins a "... *Hac similitudine quamvis...*".

és en aquest fragment on hi ha un paral·lelisme perfecte entre termes epistemològics i termes ontològics i on queden relacionats causalment. "Invisible per si" és paral·lel de "no-ser". La mediació causal és "quan comença de pensar i ... rep formes". L'efecte és "*fieri*", "és fet" o "es fa" i "comença de ser".

En el cas del nostre intel·lecte l'Eriúgena preveu una doble acció de pensar. Bon agustinian, i remotament bon platònic, la primera acció informadora és atribuïda a la "memoria". No ens entretindrem a esbrinar fins on arriba la fidelitat als models per part del nostre autor. En tot cas la doctrina eriugeniana pot assimilar perfectament tant la il·luminació agustiniana com la reminiscència platònica. Les dues doctrines són coherents amb el sistema, les necessita i el seu llenguatge té més potència que el dels antecessors per a interpretar-les.

Una segona acció de pensar es defineix com a recepció de signes o indicis de les coses que permeten al "nostre intel·lecte" la comunicació amb altres. És definida com una "segona informació" i correspon a les característiques del llenguatge escrit i parlat. L'explícita referència als altres intel·lectes dona a aquesta segona informació, com a tal constitutiva del ser, un caire social



de gran importància: explicita la importància que l'Eriúgena atorga a la dimensió social de l'home, constitutiva del seu mateix ser. Aquestes reflexions sobre el tret constitutiu del llenguatge, humà i sols humà, pròpiament ja no són agustinianes, encara que no siguin alienes, ni de bon troç, a la tradició no escrita platònica que tant van estimar els neoplatònics.

El resultat de la doble informació del nostre intel·lecte en l'acció de pensar, és que essent "per sí invisible" esdevé "visible", "fet" en l'acció immanent de "fer-se", "ser" quan per sí era "no ser".

El pas de l'invisible al visible que anota Joan Escot, fa patent la mediació epistemològica en el pas ontològic del "no ser" al "ser". Però també insinua la mesura d'aquesta mediació.

És ben cert que el nostre intel·lecte adquireix un escreix ontològic. L'augment ontològic és secundari en un aspecte, en tant que la dignitat del "ser" és molt inferior a la del "no ser". Però el sistema de l'autor, com a bon feudal del camp, no comparteix la devaluació grega i hel·lenística del "visible" en front al "intel·ligible". És més, que el "no ser" passi a "ser" sempre és conceptualment i fàcticament necessari en tot sistema neoplatònic, i tota la *altior theoria* de l'Eriúgena s'edifica sobre la sòlida formalitat del necessari, d'un extrem a l'altre. Que el nostre intel·lecte es doni ser és necessari i li és essencial.

El problema que cal esbrinar és el sentit d'aquesta essencial necessitat. El cas de l'únic Home Primordial cal que estigui en l'horitzó, com a superior i més primari. Però ja en el mateix home concret de l'aquí i ara l'adquisició del ser té sentit. En contra del que hom podria pensar d'entrada, no es tracta simplement de fer-se "conscient" el nostre intel·lecte a través de visibilitzar la seva perfecta transparència amb la visibilitat d'unes "formes sensibles". Mestre Joan afirma que mentre no és, el nostre intel·lecte sols és conegut per Déu i per nosaltres mateixos.

En efecte, un cert autoconeixement, consciència, auto-presència és ontològicament essencial en tot moment al mode de ser de l'intel·lecte. Això, d'una banda, permet entendre la primera espècie de la *Physis*: el Déu, Arjé i "Intel·lecte", sempre està present a si mateix, fins i tot quan, en un primer moment lògic, encara no ha "creat". D'altra banda, fa possible entendre el mode de ser de Déu, radicalment, i del nostre intel·lecte, derivadament, com a pura acció: sempre el ser de l'intel·lecte és acció en curs de realització intel·ligint-se. D'aquí precisament la seva radical i absoluta capacitat i necessitat de produir-se produint, àdhuc quan lògicament encara s'ha de dir que no ha iniciat la producció: ja està davant de l'arrel de la producció, el seu propi "no ser" o ser en el mode de la impossibilitat de ser.

### Un desplegament necessari més enllà de la pura consciència.

La necessitat del pas del "no ser" al "ser" no ve doncs de la necessitat essencial d'allò que té el mode ontològic d'intel·lecte de fornir-se d'una consciència primera.

Tot el llibre primer del *Periphyseon* va desgranant pas a pas aquesta necessitat. El pas del no ser al ser és el pas de l'autopresència informe a l'autoconeixement categorial, a l'autoconsciència dita, lingüística, discursiva. El pas del no ser al ser del nostre intel·lecte és el trànsit de l'autopresència ontològica i fàctica de la nostra mera acció entitativa radical, al "dir-nos" a nosaltres mateixos i posseir-nos conscientment per ubicació en un món. Es un enriquiment ontològic real i essencial de la nostra acció de consciència radical.

Naturalment aquí es produeix una clara diferenciació entre el nostre intel·lecte, concret i limitadíssim, i l'Intel·lecte que és Déu, concret però infinit. Sols d'Ell es diu "rectament" <sup>11</sup> que és el "no ser", l'impossible; nosaltres sols ho som com a imatge, i una imatge ja afectada per les nou categories aristotèliques; el nostre no ser ja és el ser de Déu. Per això el nostre pensar-nos i pensar el món categorialment és sols un "produir", un "fer" limitat, depenent en gran mesura del ser de les coses sensibles a les que sols tenim accés en signes i en indicis. El nostre intel·lecte es produeix i es fa sols accedint lingüísticament, categorialment, a allò que ja és.

El Déu Intel·lecte es posseeix en l'autopresència radical, com nosaltres. Però, com nosaltres, necessita desplegar en el ser categorial totes les virtualitats del "no ser". I el seu "no ser" és absolutament "impossible" i, per tant, puríssima acció i sols acció radical, sense la més mínima limitació per ella mateixa de ser categorial. La nostra acció radical no és tan pura, som ser de Déu, la més pura acció radical dintre del que és sotmès a l'aquí i l'ara.

Perquè Déu necessita "dir-se" categorialment per a posseir-se en el mode intel·lectual del discurs, Déu també es pensa en un llenguatge. Però, perquè el seu és el llenguatge d'una pura acció radical sense cap engruna de limitació, el seu dir-se és crear i crear-se.

Quan Joan Escot estructura les quatre espècies de la *Physis* sobre el verb "crear" i la partícula negativa, no està fent un simple trasllat de terminologia cristiana, o una concessió a una manera de parlat. Està inventant l'expressió que fa aparèixer un nou mode ontològic radical, que se superposa al cosmos grec

---

<sup>11</sup> *Periphyseon*, 443 B 25.

transformant les hipòstasis neoplatòniques. La noció de "creació" és el que assenyala essencialment la diferència entre el no ser radical de l'Intel·lecte infinit i el no ser sols radical per a nosaltres dels nostres intel·lectes.

Nosaltres produïm i ens produïm, Déu crea i es crea. Déu dóna entitat en el ser i en el no ser a totes les coses; nosaltres donem entitat sols mental en el ser i en el no ser a les coses que són. L'intel·lecte Home Primordial, projecció necessària en el ser respecte a Déu, del Logos diví, té encara prou puresa d'acció i prou potència per a donar entitat en el ser i el no ser a tot allò que és inferior. L'intel·lecte Home Primordial no queda limitat sols a pensar les altres coses, ni ha d'ubicar-se en un món creat perquè és ell mateix qui el crea com ell és creat per Déu, i és ell mateix qui s'ubica donant lloc a les coses.

S'entén ara quina funció tenen en l'organigrama sistemàtic del Mestre carolingi "allò que és creat i crea", la segona espècie de la *Physis*, i "allò que és creat i no crea", la tercera espècie: són respectivament el "llenguatge" i el "discurs" de la "llengua" de Déu, en el sentit actual lingüístic dels termes. Es podria dir que la història, que ara engloba indiscriminadament tot allò que està en la successió espacial i temporal i no sols el drama de les persones en diàleg amb Déu, com en Agustí, és el text teofànic de Déu. I que el món de les idees, més real i realment separat del que mai no va ser en el platonisme, vertader món real d'universals, és el diccionari conceptual de Déu, amb els elements del qual Ell compon el seu text teofànic.

També es fa comprensible, ja en aquest moment, per què és absolutament inadequat, quan hom parla de platonisme medieval, caracteritzar-lo pel tret de separar l'ànima i el cos, l'esperit i la matèria. La distinció no existia, simplement, en el platonisme original, com no existia en cap filòsof grec. L'esperit en tot cas és una descoberta ontològica de l'Eriúgena. I, tan en el cas de l'irlandès medieval com en el dels seus successors medievals, la matèria, allò que és essencialment sotmés a l'espai, és tan inconcebible separat de l'espiritualitat radical com aquesta ho seria sense la realització material. Ni Déu no és concebible sense necessària i intrínseca vinculació amb la matèria que comporta el seu discurs, tot i que l'Intel·lecte i el discurs diví són essencialment i absolutament diversos i diferents, sense ni una ombra del panteisme que hi van començar de veure al segle tretzè.

#### El qui es veu com l'essencialment Invisible.

Cal preguntar-se doncs en aquest punt quin és el resultat de la funció lingüística detentada per les espècies segona i tercera de la *Physis*. En planes anteriors a les del text que comentem, el nostre autor ho explica per l'etimologia del nom "déu" i per les expressions patristiques que donen a entendre que, en

crear, Déu es crea. Però n'ha donat la veritable significació ja en la mateixa estructura quartipartita de la *Physis*, exactament en la quarta espècie que tant subratllava com a nova. I ho resumeix també en la pròpia cita que ens ocupa.

El docte irlandès imagina que *theos*, déu, pot venir etimològicament dels verbs grecs *theoró*, veig, o *théo*, corro, o d'un tercer, derivat dels dos, on ja s'ha realitzat la vinculació dels dos aspectes per a donar lloc al *theós*, "el vident" i "el qui corre" <sup>12</sup>. El "Vident" és un nom que porta tot seguit al tema de les teofanies divines. "El qui corre" comporta l'explicitació de dos aspectes fonamentals el mode de ser de Déu, pura acció, i el sentit històric lingüístic d'aquest ser pura acció.

L'Eriúgena entra tot seguit en el tema del correr fent una salvetat:

*I, malgrat tot, no es mou de cap de les maneres. De Déu, amb tota certesa i veritat, s'afirma un moviment estable i un estat mòbil. Es mou a si mateix a través de totes les coses per tal que siguin aquelles coses que des d'Ell subsisteixen. Pel seu moviment totes les coses son fetes. ... No és diferent en Déu "córrer en totes les coses" que "veure totes les coses": tant en veure com en córrer totes les coses són fetes.* <sup>13</sup>

I, a l'objecció que li presenta l'*Alumnus*, respon el *Magister* :

*No he dit pas que Déu es mogués fora d'Ell, sinó des d'Ell mateix, en Ell mateix i vers Ell mateix.* <sup>14</sup>

Un xic més avall del text que transcrivérem en llatí, reassumeix sintèticament el darrer concepte :

*Ja que, igualment [que l'intel.lecte humà], la divina essència, que subsistint per ella mateixa supera tota intel.ligència, en les coses que crea des de si, per si, en si i per a si, rectament es diu que es crea.* <sup>15</sup>

Difícilment es pot dibuixar d'una manera més gràfica i més breu tot el moviment que vincula les espècies de la *Physis* i el seu significat i resultats.

El Déu increat que crea és essencialment i per Ell mateix

<sup>12</sup> Periphyseon, 452 C.

<sup>13</sup> Periphyseon, 452 C 25 - 453 D 29, 31-32.

<sup>14</sup> Periphyseon, 453 A 3-5.

<sup>15</sup> Periphyseon, 454 C 35-37.

pura activitat intel·lectual subsistent ( que es manté en ella mateixa) i *ousfa* (entitat que s'autoposseeix perquè en ella mateixa té el seu principi últim). Es "El qui corre", "El qui veu".

Aquesta activitat, per a ser-ho, es mou, però el seu moure's és "estable i un estat mòbil". Es tracta d'un moviment sempre immanent que no surt d'Ell, sinó que va, en darrer terme, d'Ell a Ell : des de, per, en, per a si.

Però, per tal que aquest moviment estable immanent sigui, sense sortir de l'immanència de Déu - com no en surt el nostre intel·lecte - i sense ser mutat ell mateix - a l'inrevés del que passa amb el nostre intel·lecte finit, que "es fa" en ser afectat per la realitat ja creada - el voler, l'entendre i el no ser de Déu - "són una i idèntica cosa el voler i el ser" de Déu <sup>16</sup> - creen la realitat de les idees universals i el desplegament de tot el que és espacial i temporal.

Emprant ara les mateixes preposicions, tan significatives, del nostre autor, tan bon punt Déu ha creat des de si, per si i en si, passa Ell mateix a ser un per a sí. No és que tota la creació sigui una teofania per a Déu, que seria el sentit més primari de l'expressió per a si usada per l'Eriúgena. És que Ell mateix és el seu "per a si". Evidentment és un sentit de l'expressió molt elaborat, gens primari, i que podriem creure reservat a la filosofia contemporània. Però per a Joan Escot està claríssim, fruit de l'últim tret que ell assigna a les teofanies, explicitant-lo amb un exemple.

En efecte, en el cas dels àngels i del nostre intel·lecte, és a dir, en les naturaleses intel·lectuals, Déu es fa present teofànicament de tal manera que a la fi sols Déu mateix és visible <sup>17</sup>, ja que "qualsevol cosa que l'intel·lecte pugui comprendre, en allò mateix es converteix" <sup>18</sup>. És clar que aquestes paraules en l'Eriúgena tenen un sentit fortíssim, ja que el ser del no ser intel·ligent és comprendre. Així passa que l'ànima en la visió beatífica, veient totes les coses com a teofania del Déu que no pot veure en essència, es converteix ella mateixa en pur coneixement de Déu i sols reflecteix el ser de Déu. L'exemple de l'autor és molt gràfic i colpidor : el ferro no deixa de ser-ho, però quan és perfectament incandescent i liquat sols es veu com pur foc, comparteix tots els trets de la natura ignia i no són gens visibles

---

<sup>16</sup> Periphyseon, 453 D 36 segs.

<sup>17</sup> Periphyseon, 450 A 24-27 i 450 B 31-35. Vegis també 449 C 11-14.

<sup>18</sup> Periphyseon, 449 D 19.

els altres, els de la pròpia natura <sup>19</sup>. I fins i tot repeteix l'exemplificació amb l'aire i la llum solar <sup>20</sup>, tema el de la llum tan car a Aristòtil i als neoplatònics, al mateix Plató de la "caverna" i a l'Agustí de la "il·luminació".

També doncs, i encara amb més motius, en el cas del Déu Intel·lecte eriugenianà, vista des de Déu una creació que per Ell sols és teofania, Ell mateix és l'objecte de la seva visió, des de si Ell mateix és per a si.

Però aquí cal molta cura. El tema no sols es molt delicat sinó que és el cim de l'especulació eriugeniana, de la seva creativitat genial. El Déu que és per a si ja no és el Déu de la primera espècie sempre present a si per naturalesa, ja en el moment lògic primer que precedeix la creació. Ni és el seu autoconeixement un tal que desmenteixi que l'essència divina no és cognoscible ni pel mateix Déu <sup>21</sup>, que sap que és però no sap què és <sup>22</sup>. Déu sempre és el no ser, mai no és ni pot ser; mai no pot ser conegut per cap intel·lecte, ni pel seu propi. Aquí és on rendeix totes les seves possibilitats la distinció primera i radical entre ser i no ser, on és fa patent la descoberta eriugeniana d'una nova ontologia, de l'entitat subjectiva, i on es desvela la significació plena de la quarta espècie de la *Physis* amb les seves aparents contradiccions i paradoxes lingüístiques.

Déu no és un dels teòlegs del segle que van condemnar l'Eriúgena, i no confon els seu llenguatge i el seu discurs amb Ell mateix, per molt que siguin i sols puguin ser en Ell, i per molt que siguin la mediació amb què passa a ser "per a si". El Déu eriugenianà no confond, com tans filòsofs, el propi llenguatge i

---

<sup>19</sup> Periphyseon, 451 B.

<sup>20</sup> Periphyseon, 450 A.

<sup>21</sup> La primera i prevalent interpretació de ser o no ser, ja ha donat una definició del no ser que el deixa fora de l'abast de qualsevol intel·lecte en absolut, sense fer cap excepció del divi i havent assenyalat que en Déu s'acompleix pròpiament amb plenitud el no ser: Periphyseon, 443 A 23 segs. i 447 A. Després subratlla explícitament aquest punt: id, 447 B 21-22 i, especialment, 450 B 31-35, 454 B 15 i 4454 D 35-36. La incognoscibilitat es predica de la *ousía* a 471 B 32-35: sempre tot coneixement és d'accidents, i això sempre, sense restricció pel que fa a Déu mateix sobre la seva *ousía*. Molt clàssicament "ser" i "pensar" en l'Eriúgena són el mateix; molt revolucionàriament, però, tot "ser" ja s'ha vist i veurem que sols és "accidental".

<sup>22</sup> Periphyseon, 443 B 2-7.

discurs amb el ser propi, i menys encara amb el propi no ser. Per a Déu - com per a nosaltres segons la nostra mesura - el resultat de la mediació del discurs de la creació és fer-se conscient de la seva absoluta impossibilitat d'esdevenir mai per mai "ser".

Déu es defineix, es crea intel·lectualment, a través de la creació. Però no es defineix precisament com a categoritzable per unes categories parcialitzadores, sols pròpies d'allò que té "ser" i pot ser conegut per algú o per Ell. Déu es defineix categorialment com a "impossible", "allò el ser del qual és no poder ser". Déu es descobreix en aquesta definició categorial d'"impossible" com allò que és la deu de tot el possible categorial, allò que cal anomenar "ser".

En prendre Déu consciència de si com a pura impossibilitat categorial a través de la creació, ja no és, ni hi cap lògicament, en una primera espècie de la *Physis* que es defineix com "no creada i creadora". Ara es coneix com a impossible, i en aquest sentit s'ha creat i s'ha donat ser. Però aquest "ser" en tant que conegut, és purament negatiu, i amb una doble negació que no es redueix a afirmació. Sap que no és cap de les creatures o la creació tota sencera, ni tan sols l'Home Primordial, tan pròxim atemporalment al seu Logos. I sap que, en el seu caràcter de font de tot ser, és el moviment estable, l'estat de repòs mòbil, pur concepte d'acció sense subjecte ni objecte, perquè l'acció en si mateixa és subsistent i *ousfa*, altrament no seria font, *arjé* de tot. Déu ara sap que és "ni creador ni creat".

#### El quadre de les quatre espècies de la *Physis*.

I si volem copsar més plenament el que ha passat, ens cal de bell nou recórrer a l'artificiosa construcció del quadre de les quatre espècies de la *Physis*, amb les correspondències en el terreny de la lògica, de la cosmologia i de la substància i accidents aristotèlics.

La tradició lògica d'Occident no queda aïllada, ni desconectada ni devaluada per les novetats que Mestre Joan importa dels seus inspiradors grecs, com volen alguns estudiosos del medieval.

En primer lloc, la lògica boeciana en el que té de tallant, estàtica i classificadora roman plena de vigor i d'utilitat. No sols val sinó que és imprescindible per al món del ser, és a dir, per a una recta elaboració i ús dels discursos o dels models lingüístics del que coneixem o coneix qualsevol intel·lecte. Intel·ligir una cosa és inscriure-la en un marc categorial on la lògica de la tradició aristotèlica, boeciana i neoplatonitzant segueix tenint valor discriminatori ontològicament, i normatiu epistemològicament.

Però, en segon lloc, Mestre Joan Escot ha copsat a la vegada

la debilitat epistemològica i la primacia lògica de la negació. La debilitat epistemològica, ja l'havia subratllat Cicerò, i les opinions del cònsol romà eren conegudes dels carolingis al menys en versió agustiniana del Contra Academicos. Si la natura aportés les coses ben retallades la lògica podria acomplir la seva promesa de discriminar entre el vertader i el fals. És el tema de la segona interpretació del ser o no ser, a través els gèneres i les diferències específiques.

Però aquesta interpretació que tan bé sembla retallar gèneres i espècies és un arma de doble tall. Ho separa tot, però ensems no es pot aturar en res. Fins arribar a Déu sempre hi ha un gènere superior, fins arribar a la més ínfima guspira de realitat material sempre hi ha un inferior. Aleshores la definició per gènere i diferència específica sempre resulta un tall arbitrari, que cal justificar - creu l'Eriúgena - en la globalitat del tot teòric, l'*altior theoria* que ell proposa, omnicomprehensiva i de caire neoplatònic. Però en aquesta *altior theoria* la negació, tan central en la lògica que la vertebrava a l'entorn del principi de contradicció immobilista, resulta que ja no és classificadora i estatitzant, sinó pura i vertaderament dialèctica.

La raó en Joan Escot usa un principi de contradicció estàtic discriminatori; l'autoconstrucció immanent de la subjectivitat divina converteix la mateixa lògica en dialèctica. La lògica tradicional té les dues possibilitats segons l'àmbit d'incidència. Per això Mestre Joan en té prou amb el concepte de creació i la partícula negativa per a reduir la multiplicitat dels conceptes de la lògica tradicional a la suprema unitat i unicitat de les quatre espècies de la *Physis*. I per això amb la negació aplicada al concepte de ser quasi en té prou per a arrossegar cap a la que li és pròpia les altres quatre maneres d'entendre el ser o el no ser. Sempre és veritat, per al mestre carolingí, que si la lògica classificadora té validesa, és per que la lògica dialèctica ha adjudicat a cada cosa el seu lloc. El desplegament de la subjectivitat divina no genera el caos, sinó una creació necessàriament ordenada amb relacions eternament necessàries i, per tant, raonables i expresables en un discurs humà, com elles mateixes són discurs diví.

#### Foc, Terra, Aigua i Aire i les quatre espècies.

La disposició dels elements cosmològics a l'entorn de les quatre espècies de la *Physis*, porta a una més gran comprensió de la *Physis*, de Déu i del món material i sensible. El Déu que es diu de l'Eriúgena; és un bon retòric, sap crear una obra d'art en dir-se. Tot el món sensible reproduïx i és el ser diví teofànicament.

Res d'estrany, doncs, que en l'*altior theoria* unitària àdhuc els més simples elements del que és sensible i plenament sotmès al temps i a l'espai, reproduïxin aspectes del tot. Precisament



és la mostra de l'exactitud d'una tal teoria omnicomprendiva, que faci entenedores d'una ullada única totes les coses, ressaltant-ne la unitat real.

I així, per via simbòlica, els quatre elements es relacionen amb les quatre espècies de la *Physis*. Res de millor que l'element Foc, ja tradicional des de Heràclit i els estoics, per a simbolitzar i ser la força vital, amb els seus trets de calor i lleugeresa, que el fan tan mòbil. Pot simbolitzar l'*arjé*, motor primordial. Part del calor, però ja densificat, pesant i immobilitzador, es troba en la Terra elemental: és símbol natural del món de les idees, creades i creadores. L'element Aigua encara és mòbil però fred, té mobilitat però ja no calor vital capaç de generar una nova espècie: podrà simbolitzar i ser allò sotmès a temps i a espai, infinitament fraccionable, creat i no creador. L'Aire elemental torna de ser eteri però fred, invisible, tendent a reposar al capdemunt: res de millor per a traduir l'aspecte superior de la *Physis*, que ni crea ni és creada.

#### L'*ousía* subjectivitat com a *arjé* d'una *Physis* única.

Però la superposició de plans que cal subratllar és la darrera, la més tècnica i sorprenent: la de les substàncies i accidents aristotèlics. Aquesta superposició explica què ha passat realment en el si de la dinàmica quartipartició de la *Physis* i quin sentit té per a Joan Escot la subjectivitat com a arrel i clau de l'*altior theoria*.

Dit en pocs mots, dins el moviment autogeneratiu descrit per les quatre espècies de la "*Physis o natura*", el Déu *arjé*, que era abstracte, genèric i buit, ha passat a ser concret, personal i ric. Sense deixar de ser el "no ser" per excel·lència, s'ha transformat de substància segona en substància primera aristotèliques, per via discursiva però en un *nunc* etern. Essent un subsistent racional, una personalitat, resta com l'única *ousía* immutable i vertadera, que pot ser *arjé* perfecte de tot. La *ousía* el mode de ser de la qual es descobreixi com a subjectivitat absoluta, i absolutament transcendent, és l'única *arjé* possible per a una *altior theoria* sapiencial.

Joan Escot té efectivament molta cura de reservar el terme grec *ousía* únicament i exclusivament per a Déu. Les idees i les coses singulars de la part de la *Physis* temporal i espacial són *substantiae*, però cap és mai anomenada *ousía*.

Aquest fet comporta dues conseqüències. Si l'*arjé* de la *Physis* és una *ousía*, i l'única vertadera *ousía* en el seu sentit més clàssic, aleshores el món que dibuixa Joan Escot Eriúgena en la seva *altior theoria* no té res d'idealiste. La cosmovisió que teoritza podria ser compartida perfectament pels grecs més arcaics en aquest punt: veu el món com una realitat objectiva, externa al

pensament de l'home que fa camí per la temporalitat i l'espai. No és el seu un món "subjectiu" de la Modernitat.

En segon lloc, la unitat del cosmos mai no ha estat tan fermament accentuada en el món antic com ho és ara en l'Eriúgena pel fet de ser caracteritzada com a *ousía* la subjectivitat-*arjé*, que en el procés de realitzar-se com a tal en la quarta espècie genera el tot objectiu i real de la *Physis* des de si, en si, i per a si. I, sobretot, mai no ha estat tan explícitament justificada.

### L'arrel teòrica de la necessitat de l'única *Physis*.

No sembla arriscat de pensar que totes les filosofies anteriors, incloses les dels grans neoplatònics, partien del fet de la unitat del cosmos: l'home normal se sent un, viu i veu un món un i únic. I d'aquest fet acceptat sense reserves ni justificació, sorgia l'evidència de la necessitat d'un *arjé*.

Potser caldria retrocedir molts segles en la història per a trobar un temps en el qual la unitat del món es presentés tan viva a l'home ordinari com en l'època feudal. I, malgrat aquesta evidència cosmovisional de l'època, l'Eriúgena no sols teoritza a partir de la fàctica unitat del món, sinó que en justifica intel·lectualment la necessitat que el món sigui un, com si la factualitat no el satisfés. La ambigua hipòtesi epicúria de la infinitat de mons, si fos recollida per Escot ho seria sota la fórmula d'una sola *Physis* amb infinites repeticions de les mateixes realitats; el "món" seria estrictament l'espècie d'una multitud de singulars sols numèricament distins.

La força que impulsa Joan Escot a aquesta insospitable superació o ampliació de les filosofies anteriors té dues arrels: una circumstancial i l'altra lingüística.

D'una part ell afronta estrictament una dificultat teòrica i no quotidiana. Els pensadors del món antic discutien i calibraven la quotidianitat, en gran part explicitaven sols la cosmovisió més o menys comuna i que no calia justificar. És un nivell primer i primari de la filosofia. L'Eriúgena no té sols com a problema la necessitat de formular explícitament una cosmovisió, sinó de posar d'acord aquesta explicitació amb una teoria anterior, estimada i considerada com a veritat incontrovertible, però remotíssima si no contradictòria amb la cosmovisió comuna, el sentiment comú de la realitat.

Els plurals dualismes d'Agustí d'Hipona són sentits com a irreals: Déu oposat a la creació, l'home oposat a la natura, l'Església oposada a la vida civil, la vida civil oposada a la natura, la història oposada a l'eternitat. Com a mínim, la segona interpretació del ser o no ser, la del sentit comú de l'home de camp, és l'assumpció eriugeniana del llenguatge cosmovisional del

seu temps, que tendeix a suprimir fàcticament una de les parts de les oposicions agustinianes. El problema de Mestre Joan és que ell i els quatre privilegiats que estudien amb ell i no saben què fer amb l'estimada tradició agustiniana, necessiten vincular pràcticament tradició i cosmovisió. I Mestre Joan creu trobar la solució en una unitat sistemàtica que lligui necessàriament i amb vincles de necessitat tots i cadascun dels elements dels dos conjunts conceptuals. D'aquí l'*altior theoria*, una veritable i estricta "teoria" que naixent d'un problema teòric, resulta ser eminentment pràctica en el seu entorn social.

Naturalment aquesta *altior theoria*, feta en un context cosmovisional concret, sols pot partir de l'acceptació del substantivisme realista de la cosmovisió. Però Mestre Joan té la clara consciència d'estar afrontant un problema de pensament. Les coses quotidianes anaven soles, i els qui no superaven les contradiccions eren sols els qui reflexionaven sobre les doctrines de la tradició escrita i eren consultats sobre aquestes. I el resultat de la reflexió del mestre carolingi és el no ser de la subjectivitat real com a *arjé*.

En efecte, el substantivisme realista el fa pensar en l'*ousía* aristotèlica. El tret conscientment especulatiu del problema l'obliga a parar un esment especial a l'"intel·ligentisme" noètic dels neoplatònics evolucionats. La unificació de doctrines i realitat que cerca, el porta a projectar el ser pensador de la *ousía* al punt radical d'una *arjé* realíssima, ja que sols així es garanteix l'acord de contraris i l'explicació única de la doble cara de la realitat, la del llenguatge cosmovisional i la de l'agustiniana.

Aquí incideix la segona arrel de la força que impulsa Mestre Joan. Una vegada ha aconseguit canviar la semàntica d'*arjé*, convertint el simple U en una *ousía* en el mode de ser de la subjectivitat, de la pura acció pensant, el daltabaix que el canvi comporta de les estructures lingüístiques anteriors li imposa la seva llei. La primera és que en la forma de pensament, de "coneixement" diu ell, no es pot donar un pas que no estigui regit per la lògica i la necessitat. I aquí no hi valen subterfugis, qualsevol de les dues lògiques que usa Mestre Joan implica la necessitat.

Es així com el sistema del medieval justifica fins i tot la necessària unitat del món, en lloc d'aprofitar-la com a punt de partida. Inverteix el sentit pre-socràtic i neoplatònic d'*arjé*. Parmènides tenia com a punt radical que el ser és, un i ben rodó. Perquè vol explicar per exigències cosmovisionals com dos móns lingüístics oposats són una única realitat, Mestre Joan afirma que el principi del tot, l'*arjé*, és el pensament.

Totes les estructures lingüístiques de la filosofia clàssica queden capgirades en Escot Eriúgena. Res no diu el que sembla dir en una lectura que doni als termes la vella semàntica grega. Les

conseqüències no es faran esperar i haurien estorat profundament l'autor. Caldrà anar-ho veient més endavant. I continuar, ara com ara, amb els matisos que aporta la superposició de l'esquema aristotèlic de substàncies i accidents sobre el de les quatre espècies de la *Physis*.

### El "no ser" de l'autèntica *ousía* única.

Un cop Joan Escot té definida l'*arjé* com a una i única veritable *ousía*, i, encara més, d'una *ousía* en el peculiaríssim mode de ser de la pura acció de pensar, és ben lògic que la definís pel tret absolutament fonamental del "no ser". I no és menys conseqüent que veies aleshores la necessitat de desplegar-la en un quart moment lògic, fins a posseir-se conscientment en la negació absoluta del ser inferior, però tan real com ella mateixa.

En efecte l'Eriúgena coneix bé el concepte aristotèlic de "privació", "*stéresis*". Pot constatar tot seguit que la privació aristotèlica implica un subjecte estàtic del verb "ser". Pròpiament la privació té com a concepte determinatiu immediat una de les categories accidentals d'Aristòtil. Si no queda confinada a la zona accidental del ser, si en Aristòtil entra amb certa raonabilitat a constituir el grup dels principis del mateix "ser" és perquè el ser únic i necessari dels grecs queda embolcallat cosmovisualment per la "vida". Essent pensat el ser grec, tal com efectivament ho és, en un llenguatge categorial com el del sentit comú que recull la tercera manera d'interpretar el ser, la privació no pot sinó suscitar la ironia sobre "una admirable força de la natura" <sup>23</sup>. No és res la privació més enllà de les natures que estan en l'ordre categorial del ser; es redueix aleshores a la possibilitat d'acció accidental de cada una d'aquestes natures.

El recurs a la "vida única" del tot encara és assequible a la tercera manera de dir el que és o no és, i als seus detentors els fa afirmar la realitat d'un *Déus sive natura* profundament sentit.

A Escot Eriúgena li és vedat aquest expedient per la definició d'*ousía* com a *arjé* i pura acció de pensar, sense subjecte ni objecte en ella mateixa. Li passa a l'estil, i encara amb més raó, que als neoplatònics, pels qui la puresa de l'U com a *arjé* els impideix d'atribuir-li cap categoria. No pot adoptar el "ser", amb la seva seqüència de "privació" i "acte" categorials com a font, perquè generaria una teoria incapaç de resoldre el problema teòric del món feudal, amb els seus dos llenguatges incompatibles. En una teoria així, l'*arjé* seria subjecte categorial i quedaria sotmesa a les inevitables lleis de la lògica d'un principi de contradicció estàtic i exclouent.

<sup>23</sup>

Periphyseon, 443 D 15.

La història proporcionarà unes altres possibilitats, com la que aprofita Spinoza o l'idealisme alemany. Però Joan Escot opta pel més assequible aleshores i radicalitza el sentit verbal de "ser", deixa caure l'entitat del tipus del subjecte categorial i resta en la pura acció de ser. I com que això no és possible en el món de les entitats conegudes per l'home, totes elles entitats categorials, fa recurs al pensament pur on apareixen les categories. I postula una *arjé* que és pura acció pre-categorial i no aquella acció que és una de les categories aristotèliques accidentals. Amb tota lògica l'anomenarà "no ser".

L'*ousía* única es crea com "substància primera".

Però una categoria així és essencialment inestable i exigeix un acte necessari, cosa que per a Escot Eriúgena és una avantatge en vistes a obtenir una correcta *theoria*. Ho és si evita l'escull d'empantanagar l'acció *arjé* en el ser derivat del "no ser", com fa el sentit comú del seu temps, contra tota la tradició cristiana en general i la d'Agustí en particular, que ho volen evitar inadecuadament amb la noció de creació gratuïta i la conseqüent inutilitat relativa del món creat.

I l'Eriúgena se'n surt amb la brillant genialitat de la quarta espècie de la *Physis*. El pensament grec queda doblegat sobre si mateix, allargant els dos extrems a la vegada i vinculant-los amb una doble negació omnicomprensiva.

L'ha allargat, efectivament, en adoptar com a *arjé* sols la pura acció del pensar que és "no ser". L'allarga per l'altre extrem en fer-lo pensament que es reconeix com a pura acció de "no ser" excluent necessàriament tota la mediació necessària del món del ser. I obté un pensar-se que ja no és l'abstracta acció inicial, ben pura per definició, sinó l'autoconeixement que l'acció de pensar té de si com a pura acció.

A la primera espècie de la *Physis* correspon molt adequadament el nom de "substància segona", en tan que "és en si però es diu de molts" segons la definició aristotèlica literal, ja que és vertadera *ousía* radical. I a la segona espècie li correspon amb no menys exactitud la denominació aristotèlica de "substància primera" ja que "és en si i no es diu de res", també pulcre acompliment de la literal definició aristotèlica.

En efecte, reconèixer-se com a pura acció no pot correspondre a res fora del Déu únic, no pot dir-se de res, sigui de Déu o de creatura. En ser negació del ser, "no ser", "l'impossible", "allò el ser del qual és no poder [ser] ser", és ben clar que no depen de res. Donant suport a totes les coses que són, precisament com a discurs sobre el seu no ser, però trobant aquest no ser en la negació del discurs, s'ha definit més enllà de qualsevol relació

amb el que és, com a autofundant, substància absoluta i concreta, la substància primera per excel·lència i en el mode de la consciència de si i en si, subjectivitat. No cal dir quant propi és de la semàntica de l'Eriúgena l'aplicació "literal" de les definicions aristotèliques; la semàntica original del text de l'Estagirita, en el context del seu llenguatge, hauria exclòs per complet una tal interpretació.

#### El món del ser, actes accidentals de la *ousia prote*.

I la superposició dels quadres de la substància i de les espècies encara aporta una nova precisió. Al món de les idees, la segona espècie de la *Physis*, li correspon l'aristotèlic "accident universal". A la tercera espècie, el món dels individus numèricament distints, li correspon l'"accident singular".

En efecte l'accident universal aristotèlic es defineix com "allò que està en altre i es diu de molts" i aquest és el cas, ja que les idees estan i són entitats reals sols en tant que són pensades pel Déu creador, arjé últim, *ousia* i essència incognoscible de tota realitat. Però són universals donat que a les idees els és propi repetir-se i ser predicades de moltes entitats sols numèricament distintes entre si.

Els individus del món regit per la successió en el temps i en l'espai són qualificats d'accidents individuals, ja que aconsegueixen la definició de "estar en un altre i no dir-se de res".

#### Un filosofema diamantí: el panteisme de Mestre Joan.

Tenint en compte la similitud de la *Physis* amb el ser subjectiu humà i a la llum de la superposició de quadres, el que queda ben clar és que Joan Escot Eriúgena no confon de cap manera Déu i creatures. La seva *altior theoria* no pot ser titllada de panteisme.

El món del ser apareix per negació del no-ser diví, el no-ser diví de la quarta espècie és la conscient negació absoluta del ser categorial. El món del ser, tant el de les idees com el dels individus de la tercera espècie, sempre és qualificat d'accident contraposat a la substància. I, afegim-ho aquí, el món del ser sols és llenguatge diví *ad extra*, en un sistema on el llenguatge humà ja ha esdevingut aliè en absolut tant al parlant com a la realitat, i tendeix a constituir-se en una peculiaríssima i empobrida àrea ontològica de "signes i indicis", que ben poc tenen a veure amb la realitat en si mateixa.

Sols la caiguda en un cert exclusivisme del llenguatge categorial per part dels qui el van condemnar el 1210 a París, explica l'equivocació flagrant dels jutges. L'Eriúgena no podia en

el seu temps posar barreres més fortes entre Déu i les creatures que el "no-ser", la substantivitat, i la noció de discurs.

Certament la "analogia del ser" no és una barrera tant bona. Remotament inspirada en Aristòtil, sospitosa referència per l'específic tema del panteisme, va substituir els murs d'estil neoplatònic amb pretensió de tapar-ne els forats que s'hi veien. L'analogia es pretent que és ontològica o metafísica quan, per a ser eficaç, havia de restar en el terreny merament literari, de l'analogia metafòrica, del tenuíssim suggeriment de l'equívoc reconegut i transgredit. En ser analogia ontològica o metafísica afirma precisament el que l'Eriúgena rotundament nega: que entre Déu com a tal i les creatures com a tal hi hagi la més mínima cosa en comú. Unes estàn i són en l'Altre i fins i tot es poden predicar discursivament de l'Altre; però no són l'Altre, com l'Altre no és les coses ni reb res d'elles.

I precisament la necessitat, que qualifica cada una de les passes de la seva *altior theoria*, no sols no devalua la separació entre les espècies, com creuen els qui incansablement repeteixen el filosofema del panteisme eriugenianà en obres menors didàctiques, sinó que la reforça. Es tan necessària en el sistema la total distinció entre Déu i creatures que, altrament, s'enrunaria el sistema mateix.

Si hi havia un perill no era el de panteisme, sinó el seu contrari. La història demostra que va ser per aquí per on es va trencar la *theoria*, pel punt més dèbil del conjut. Basada en la subjectivitat, de tal manera comportava una distinció entre la part substantiva i l'accidental, que la primera es va esvaïr i perdre en l'altura, mentre que es substantivaven els accidents com mai no ho havien estat. Per això es va condemnar a l'Eriúgena.

#### La transcendència en lloc de la transcendentalitat.

En efecte, la subjectivitat és la solució teòrica a un problema teòric. El "no ser", "l'impossible" etc. són l'envolupament lingüístic de la troballa genial del carolingi: el ser en el mode de la subjectivitat.

Sembla a primer cop d'ull que el savi irlandès devaluï, negui realitat al món sensible sotmès al temps i l'espai. No és així en la realitat del conjut. Ell vol salvar un tresor cultural en trànsit vers la pura elocubració sense sentit en la quotidianitat, tal com Hincmar de Reims volia salvar per al seu món la normativa tradicional.

En un cas i en l'altre és la cosmovisió del moment la que no permet perdre la tradició. Però a la vegada aquesta cosmovisió no devalua gens ni mica la realitat del que "és" aquí i ara, sinó al contrari. Ens ho certifica l'adjectivació que rep d'"humana

consuetud", "no incongruent", de la tercera interpretació del ser o no ser. I per a poder conservar viva la tradició i usar-la juntament amb la "humana consuetud" d'una única *Physis* i un *Deus sive natura*, l'Eriúgena construeix la seva *theoria*.

Però l'*altior theoria* sols és viva, forta i coherent per a quatre erudits professionals com Mestre Joan, aproximadament com ara ho és la teoria quàntica i l'especulació cosmològica dels físics. I encara per a ells mateixos ara viva, forta i coherent en tant que es recolzava en una cosmovisió que compartien plenament i sobre la qual reflexionaven amb una molta més gran amplitud de dades i amb eficaces de valoracions.

Recolzat en el rerafons cosmovivencial, Mestre Joan assigna una pleníssima realitat a la seva *arjé* cosmològica de tipus subjectiu i li atribueix l'únic nom que podia ser real en l'època : Déu.

Li dóna peu a batejar així el seu invent, d'una banda, el Déu cristià psicologitzat d'Agustí per la part de la subjectivitat. De l'altra, es recolza en el "Déu-natura" de l'home comú per a interpretar la subjectivitat com *arjé*. Des d'una tercera dimensió, l'extrem "substantivisme", el suprem valor de realitat que l'home comú i ell mateix assignen a les coses singulars de la quotidianitat, el fan optar per la denominació de *ousfa* per a l'*arjé*, novetat inaudita respecte a Aristòtil. Però ensems, i no resignada sinó amorosament, conserva el nom de "ser" per a les coses de la quotidianitat, i també el nom que els donaven tant l'home corrent com els lògics tradicionals, és a dir, el nom de *substantiae*, sempre en llatí i no mai en grec.

Perquè comparteix la cosmovisió comuna de la seva època, Joan Escot, introdueix com a realitat la seva teoria, obrint-li un espai lingüístic entre el *Deus sive natura* i les substàncies sòlides de la quotidianitat, sense devaluar-les gens ni mica i preferint sobrepassar-les per damunt. Fa el contrari dels neoplatònics i dels místics cristians que li són anteriors o posteriors; per això el tó del *Periphyseon*, malgrats totes les seves sublimitats no sona a místic, ni tan sols a místic panteïsta pagà.

Perquè no devalua les realitats concretes de la tercera espècie de la *Physis*, ni, en veritat de veritat, el seu coneixement, no té els problemes epistemològics del llenguatge i de la ciència o ciències de la realitat, que hauran d'afrontar els darrers escolàstics medievals.

Com que comparteix l'"humana consuetud no incongruent" de la apromblematicitat de les entitats concretes per l'home corrent, fa de la subjectivitat inherent al "pensar" no sol una realitat, sinó el mateix *arjé* de la realitat quotidiana. Ni per un moment se li acut que la *similitudo* que ofereix entre el "nostre intel·lecte" i Déu pot tenir certament valor teològic, deixant-la on ell mateix



l'ha trobat, en el pensament humà. L'agafa a l'inrevés, molt d'acord amb el que li permetia la cosmovisió del moment, i la postula originària i real en Déu. Formula la subjectivitat com a transcendent, en lloc de donar un pas més i descobrir-la tal com ell l'ha vist, però amb les notes de reflexió transcendental sobre el ser cognoscent humà.

### L'evolució de la subjectivitat transcendent.

Històricament aquest va ser el punt dèbil de l'*altior theoria*. I això és una cosa que no diu res en contra del valor filosòfic del pensament de l'Eriúgena, sinó que és simplement el destí de tota filosofia. Totes les grans filosofies, els grans discursos teòrics, entren en crisi precisament per aquell o aquells punts que més es recolzen en la cosmovisió del seu temps i que més s'hi adequen, tan bon punt aquesta canvia suficientment.

Quan va passar això en el cas d'Escot Eriúgena, la genial troballa de la subjectivitat transcendent va deixar pel propi pes les altures i es va menjar l'*altior theoria*, acomplint una funció profètica que no havia estat prevista pel seu descobridor. També això és normal. La genialitat d'un gran sistema radica que en bona part ja formula amb nitidesa elements de la cosmovisió en estat embrionari destinada a succeir la que el sistema formula i estructura tècnicament. Si no fos així els grans filòsofs serien no els més clarividents, sinó els més obcecats dels homes d'una època, ja que els grans sistemes formulen la cosmovisió *post festum*, sense avançar-la ni canviar-la, salvats aquells punts en els quals la pròpia reflexió teòrica ja altera els resultats o és imprescindible com a element del pròpi curs històric.

El mateix Escot Eriúgena havia preparat el camí per a la superació de l'*altior theoria* en introduir la subjectivitat, perfectament dibuixada, en un llenguatge que la desconeixia. Tan amunt havia col·locada la seva subjectivitat transcendent, que va desapareixer de la vista, tapada per la nota pejorativa de mera teoria sense recolzament real.

I amb la subjectivitat transcendent va desaparèixer la funció filosòfica - no la teològica, i menys la religiosa - de l'*arjé* real, de l'U neoplatònic, del Déu creador agustinà, tot reclus en el Déu transcendent al mode subjectiu eriugenià.

D'altra banda havia dibuixat tan bé la subjectivitat que, sense mutació essencial i donant-la com cosa ja coneguda, va reaparèixer per la part baixa de la *similitudo*, com a principi individual del coneixement humà i com a característica primera del ser de l'home. Un ser de l'home que ja no era de natura astral, ni habitat pel *logos*, ni il·luminat per Déu, ni de la essència divina i de la substància de l'Home Primordial.

### La versió humana de la subjectivitat ontològica.

Van ser els darrers medievals qui van aprofitar ja així la subjectivitat ontològica de l'Eriúgena. I ells en van fer les primeres i elementals aplicacions epistemològiques. Ells van deixar en exclusiva pels teòlegs la zona del "no ser" per sublimitat total, que anava vinculada a la subjectivitat de l'arjé, i es van acontentar amb el relatiu no ser del ser accidental de l'esperit humà. Van fer una estranya fenomenologia del producte de l'intel·lecte humà, creient ja assentat que aquest era una substància en el mode del no ser de la subjectivitat eriugeniana. Aquesta subjectivitat dels escolàstics nominalistes era tan diferent de la consideració kantiana de molts segles més endavant com ho era del mode del ser grec, encara que tendia inevitablement vers la primera i aparentava de ser com el segón.

Naturalment els escolàstics nominalistes del segle catorzè es van quedar sense cap *altior theoria* sapiencial, però aquest ja no era cosmovisionalment el problema de les darreries de l'Edad Mitjana. Salvades poques excepcions, ja ningú no sentia la necessitat de vincular fe i raó com en l'època feudal, sinó més aviat de desvincular-les d'una vegada, en pro de la puresa de la fe mateixa, que ningú no negava.

La qüestió dels universals i la necessitat de raonar l'existència de Déu van ser les primeres esquerdes que van assenyalar que definitivament el sistema eriugenianà havia acabat la vida útil pròpia. Ara els seus *membra disiecta* començarien a donar vida a d'altres sistemes. És la llei natural dels llenguatges tal com els reconeixem avui.

Tant la qüestió dels universals, derivada de la segona espècie de la *Physis*, com l'esvaïment de la primera i quarta espècies com a tals, van néixer al caliu d'un dels punts menys accentuats però més clars, del sistema eriugenianà, exacerbats en una nova direcció: la valoració, com a més important, de la tercera espècie de la *Physis* omnicomprensiva.

Els punts clau de l'Eriúgena filòsof, és a dir, els nuclis forts i nous teòricament i lingüísticament del sistema, són la primera espècie i sobretot quarta. Però, si amb encert l'autor ha anomenat al conjunt del sistema *Periphyseon* i si el sistema és viu i fort, no és per aquestes espècies, sinó per la tercera.

És l'espècie del "ser" que pot i ha de ser entès, la que interessa i és valorada primordialment per l'autor i per lato totalitat dels seus contemporanis. En la perspectiva de la cosmovisió i de la cosmovivència podríem dir que el "no incongrüement" amb què Mestre Joan qualifica el llenguatge del sentit comú, que és "humana consuetud" del seu temps, s'ha d'interpretar com si digués: amb efectiva realitat per a nosaltres, i no sols en el camp acadèmic

**B i b l i o g r a f i a**

## Bibliografia bàsica

### M. T. C i c e r ó

Edicions, instruments i traduccions:

Merguet, H.: *Lexicon zur den Philosophischen Schriften Cicero's.* (3 vols.) Jena, 1887-94 (reed. anastàtica: Hildesheim, Olms, 1961.

Cicero, M.T.: *Opera.* Leipzig, B.G Teubner, 1908 ss.

Ciceró, M.T.: *Hortensius.* Edició de A. Grilli. Milano-Varese, 1962.

Cicerón, M.T.: *Cuestiones Académicas.* Traducción e introducción J. Pimentel. México, U.N.A.M. Inst. de Inv. Filológicas. 1980.

Ciceró, M.T.: *Tusculanes.* Introducció i traducció d'E. Valentí Fiol. Barcelona, Fund. Bernat Metge, 1948.

Ciceró, M.T.: *Sobre la naturalesa dels deus.* Traducció, introducció i notes de Joan M. del Pozo Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1988.

Cicerón, M.T.: *Las leyes.* Traducción, introducción y notas de A. d'Ors. Madrid, Inst. de Estudios Políticos. 1970.

Cicerón, M.T.: *Sobre la república.* Traducción, introducción y notas de A. d'Ors. Madrid, Ed. Gredos, 1984.

Estudis :

Michel, A. / Nicolet, C.: *Cicéron.* Paris, Seuil, 1970. (Selecte bibliografia comentada).

Utchenko, S.L.: *Cicerón y su tiempo.* Madrid, Akal, 1978.

- Boyace, P.: *Études sur l'humanisme cicéronien*. Bruxelles, Latomus, 1970. (Bibliografia comentada a pàgs. 36-73 : "Travaux récents sur Cicéron.").
- Grenade, P.: *Essai sur les origenes du Principat*. Paris, De Boccard, 1961.
- Lepore, E.: *Il 'Princeps' ciceroniano e gli ideali politici della Tarda Republica*. Napoli, Ist. Italiano per gli Studi Istoci, 1954.
- Schofield, M. i altres: *Doubt and dogmatism. Studies in hellenistic Epistemology*. Oxford, Clarendon, 1989.
- Carcopino, J.: *Les secrets de la correspondance de Cicéron*. (2 vols). Paris, L'Artisan du Livre, 1948.

#### T. L u c r e c i C.

Edicions i traduccions :

- Lucreti Cari, T.: *De rerum natura libri sex. Quintum recensuit J. Martin*. Lipsiae, B.G. Teubneri, 1949 (Reedició: Madrid, 1988).
- Lucreti Cari, T.: *De rerum natura libri sex*. Edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary by C. Bailey. (3 vols.). Oxford, 1947.
- Lucreti Cari, T.: *De rerum natura libri sex. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Bailey.* Oxonii, E tipographeo clarendoniano, 1900. Editio altera 1922.(10a. reedició, 1967).
- Lucrèce C., T.: *De la nature. Commentaire... par A. Ernout et L. Robin*. (3 vols). Paris, Les Belles Lettres, 1924-28 (2a. ed. 1962).
- Lucreci: *De la natura*. (2 vols., ed. bilingüe). Traducció catalana de J. Balcells. Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1923 i 1928.
- Lucrecio Caro, T.: *De la naturaleza*. Trad. cast. de Eduard Valentí Fiol.(Ed. bilingüe y póstuma a cargo de J.-I. Ciruelo Borge), Barcelona, Bosch, 1976.. Pgs. 315 y 297.

## Estudis :

- Bignone, Et.:** *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro.* (2 vols.). , Firenze, La Nuova Italia, 1936 (2a.ed. aumentada 1973). Pgs. 521-672.
- Boyance, P.:** *Lucrece et l'epicurisme.* Paris, Les Belles Lettres, 1963.

## Agustí d'Hipona

## Edicions i traduccions:

- Agustinus de Hipona:** *Opera Omnia. Post Lovaniensium theologorum... opera et studio monachorum O.S.B. à Congregationi S. Mauri.* (10 vols.) Paris, Patrologia Latina Migne ( vols. 32-47), 1861-1862. Reedició: Tournhould, Brepols, 19--.
- Agustinus de Hipona:** *Opera.* Cuidó la ed. crítica E. Hoffmann. Viena, "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum", 1898--1900.
- Agustinus de Hipona:** *Opera.* Cuidó la edició crítica B. Dombart y A. Kalb. Leipzig, Teubner, 1928-1929. Reproducida en el "Corpus Christianorum". Tournhault, Brepols, 1955.
- Agustín de Hipona:** *Obras de San Agustín.* Edición bilingüe. Varios traductores. Madrid, Ed. Católica (B.A.C.), 1947 segs.

## Estudis:

- Brown, P.:** *Biografia de Agustín de Hipona.* Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1970.
- Brown, P.:** *Religion and Society in the age of St. Augustine.* London, Faber, 1972.
- Marrou, H.-I.:** *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Paris, (Bibl. des Ecoles Françaises d'Athenes et Rome, 145), 1959.
- Gilson, Ét.:** *Introduction à l'étude de Saint Augustin.* Paris, J. Vrin, 1929.
- VV.AA.:** *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, 1954.* (3 vols.). Paris, Études Augustiniennes, 1956.

- Testard, M.: *Saint Augustine et Ciceron*. (2 vols). Paris, Études Augustiniennes, 1958.
- Chaix-Ruy, J.: *Saint Augustin. Temps et histoire*. Paris, Études Augustiniennes, 1956.
- Arquillière, H.-X.: *L'augustinisme politique*. Paris, 1972 (2a. ed.).

J. Vrin,

### Joan Escot Eriúgena

#### Edicions i traduccions :

- Iohannes Scotti Eriugena: *Periphyseon (De divisione naturae)*. Editet by I.P. Sheldon-Williams with the collaboration of L. Bieler.. (amb trad. anglesa), Dublin, The Dubliner Inst. for Advanced Studies, 1968 ss.
- Johannes Scotus Eriugena: *Opera quae supersunt omnia primus ed., partim recogn. H.J. Floss.* Paris, "Patrologia Latina Migne" (vol. 122), 1853.
- Juan Escoto Eriúgena: *División de la Naturaleza (Periphyseon)*. Traducció, introd. y notas de F.J. Fortuny. Barcelona, Ed. Orbis, 1984.

#### Estudis :

- Gregory, T.: *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*. Firenze, (Quaderni di Letteratura e d'Arte, 21), 1963.
- Mazzarella, P.: *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Saggio interpretativo*. Padova, 1957.
- Da! Pra, M.: *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medioevale*. Milano, 1951.
- Cappuyns, M.: *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Facs. de l'ed. orig. Bruxelles, 1964.
- VV.AA.: *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie*. Laon, 7-12 juillet 1975. Paris, Éditions du C.N.R.Sc., 1977.

### Complements bibliogràfics

Per a ampliar o posar al dia la bibliografia dels autors esmentats en l'obra, o per a trobar la que correspon a un determinat punt, cal recórrer a :

**Totok, Wilhelm:** *Handbuch der Geschichte der Philosophie. II.-Mittelalter.* Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1973. 676 pàgs. ( Manual clàssic de bibliografia filosòfica ).

*Questioni di Storiografia filosofica.* ( A cura di Vittorio Mathieu). Brescia, Editrice La Scuola, 1974 segs. ( Cinc volums amb l'estudi historiogràfic dels autors i moviments més importants de la història de la filosofia; acompanya cada un dels estudis una petita antologia de textos dels historiadors més notables.)

*Répertoire bibliographique de la Philosophie.* Louvain-la-Neuve. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, 1934 segs. (Publicació trimestral pràcticament exhaustiva de bibliografia filosòfica occidental).

*Bulletin Signalétique.- 519: Philosophie.* Paris, C.N.R.Sc. / Centre de Documentation Sciences Humaines. 1946 segs. (També trimestral, és més selectiu i afegeix breus comentaris de les peces més importants).



T a u l e s

## Taula onomàstica

- Acadèmia: 3, 4, 8, 12-17, 19, 20, 22, 23, 38, 49, 50, 56, 57.  
 Adrià, emperador: 61.  
 Agustí d'Hipona: 9, 65, 67, 71, 114-118, 128, 136, 139, 141, 142, 144, 149, 153-157, 159, 162, 163, 165, 166, 168, 169, 172, 178, 189, 196, 203, 206, 206. [Cap. 4 *passim*]  
 Agustinià/ans: 85, 86, 88, 101, 109, 155, 159, 163, 176, 193, 204, 210.  
 Agustinianes: 160, 168, 173, 176, 194, 204.  
 Alarc I: 90, 92.  
 Alcuí de York: 148.  
 Alexandre Magne: 44.  
 Alliberadors: 24, 28.  
 Amafini: 2.  
 Ambrós de Milà: 65, 67.  
 Ammianus Marcellinus: 66, 67.  
 Andrònic de Rodes: 5  
 Aristotelisme: 34, 37.  
 Aristòtil: 5, 9, 11-14, 18-21, 24, 30, 33-36, 46, 49, 50, 57, 150, 152, 157, 161, 164, 167-172, 179, 187, 189, 191, 193, 199, 205, 208, 209.  
 Antoine Arnauld 82  
 Arri: 71, 93.  
 Arrianisme: 71.  
 August, Octavi: 7, 25, 28, 60-62, 92, 103, 137.  
 Astronomia: 44, 149.  
 Atticus, T. P.: 32, 39, 40, 63.  
 Baixa Edat Mitjana: 147, 150.  
 Baix-medievals: 213  
 Bàrbars: 114, 116, 119, 126, 128, 131, 137  
 Berkeley, J.: 187.  
 Bizanci: 64, 115, 116, 128-131, 148.  
 Boeci, M.S.: 149, 154, 160, 161.  
 Bonifaci, Comte: 114.  
 Botticelli: 31.  
 Brehier, E.: 83.  
 Brunilda: 128.  
 Brunschvicg, L.: 83.  
 Brutus, M.: 10, 24.  
 Càndid de Fulda: 148.  
 Capadocis, PP.: 151, 153.  
 Carlemany, Emperador: 126-135, 141, 142, 148.  
 Carles el Calb: 133, 138, 146-150, 213.

- Carnèades: 3, 18.  
 Carolingis: 117, 124, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 141, 146-150, 154, 173, 201.  
 Cartago: 81.  
 Cató el Vell: 3, 18, 25, 62, 119.  
 Cató d'Utica, el Jove, M.P.: 24.  
 Càtul: 32.  
 Cebrià, San: 99.  
 Cercle de Viena: 57.  
 Cèsar, Julio: 30, 33, 60, 103, 138.  
 Ciceró: 30-33, 35, 38-42, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 54, 57-59, 60, 66, 68, 71, 76, 77, 81, 82, 84-88, 91, 92, 100-105, 107, 108, 110, 153, 155, 179, 201. [Cap. 1 *passim*]  
 Ciència: 53, 209, 213.  
 Ciències humanes: 17.  
 Ciències formals: 22.  
 Ciències positives: 17.  
 Claudis: 3.  
 Clement Escot: 148.  
 Constantí: 63, 64, 99, 103, 106, 107.  
 Constantinians: 116.  
 Cornelius Nepos: 39.  
 Cristianisme: 62, 69-71, 81, 83, 92-94, 99, 101, 104, 106-109.  
 Cristians: 33, 66, 67, 70, 71.  
 Critolao: 3.  
 Deconstruccions: 17.  
 Descartes, R.: 82, 86.  
 Dicearc: 21.  
 Dicuil: 148, 149.  
 Dioclecià, emperador: 61, 63, 116.  
 Diògenes: 3.  
 Dionis Areopagita, Psedo-: 131, 151.  
 Duns Escot, Joan: 188.  
 Edat Mitjana: 37, 56, 71, 88, 96.  
 Efes, Concili de: 71.  
 Empirisme: 22.  
 Epicur: 2, 4, 11, 21, 31, 33-37, 44, 49-51, 53, 54.  
 Epicuris: 2, 3, 14, 24, 66, 92, 110, 153, 203.  
 Epifani: 146, 150, 153.  
 Epistemologia: :153, 189, 190, 192.  
 Eriúgena, Joan Escot: 14, 77, 80, 85, 96, 110, 111, 118, 124, 131, 136, 144. [Caps. 6-7 *passim*]  
 Eriugenisme: 22.  
 Ermold el Negre: 148.  
 Escipions: 2.  
 Escola Palatina: 147, 149.  
 Escolàstica: 36, 147, 150, 151, 168, 177, 213.  
 Escolàstics: 135, 167, 189, 209, 211-213.  
 Espartac: 70.  
 Essènies, comunitats: 70.  
 Estagirita: 169, 170, 179, 207.  
 Estoics: 18, 24, 40-42, 97, 100, 107, 139, 202.

Fideisme: 88.  
 Filosofia cristiana: 75, 76, 83, 101.  
 Física: 17, 36, 41, 42, 50, 51, 59, 162, 187-189.  
 Fisicalisme: 17, 57.  
 Francs: 121, 124, 125, 128, 131, 132, 134  
 Fredeguís: 148.  
 Gal·lia: 124, 125.  
 Germànics: 114, 115, 120, 127.  
 Gotescalc: 150.  
 Gracii: 14.  
 Gracos: 7.  
 Grammatologies: 17.  
 Gran Bretanya: 147.  
 Grècia: 190, 191.  
 Grecs: 6, 12, 148, 150, 152, 153, 157, 188, 193, 197, 200, 202,  
 205.  
 Gregori de Nissa: 146, 150.  
 Gregori Naciàncè: 146.  
 Hegel: 151, 167.  
 Hegelià: 167.  
 Hel·lenisme: 21, 44, 156, 172.  
 Hel·lenista: 147, 150.  
 Heraclit: 139, 202.  
 Herculà: 31.  
 Herodes : 92.  
 Hincmar de Reims: 134-136, 138, 141, 148, 150, 172, 208.  
 Hipona: 76, 79, 82-84, 88, 91, 98, 99, 101, 103, 110.  
 Historicisme: 17.  
 Hobbes, Th.: 136.  
 Idealisme: 17, 22, 188, 206, 213.  
 Imperi: 75, 76, 82, 90, 92, 99, 106, 108, 110, 111.  
 Imperi carolingi: 106, 111.  
 Irlanda: 147.  
 Islam: 130.  
 Julis: 3, 27.  
 Jonàs d'Orleans: 134, 136, 138-144, 148.  
 Julià, l'Emperador: 67, 68, 83, 87, 117.  
 Julià d'Erclana: 87.  
 Kant, E.: 181, 188.  
 Laò: 147, 149.  
 Leibniz, G.W.: 35, 37.  
 Lelius, G.: 7.  
 Libanios: 66.  
 Lluís el Germànic: 132.  
 Lluís el Pietós: 131, 132, 134, 148.  
 Lingüística : 22.  
 Lògica: 149, 150, 154, 158-161, 172, 175, 178, 200, 201, 204-206,  
 213.  
 Lucreci: 19, 66, 71, 81, 87, 93, 103, 107, 110, 179. [ Cap. 2,  
*passim*]  
 Loup de Ferrières: 148.  
 Macrobi: 67.

- Maniqueisme: 98.  
 Maquiavel, N.: 136.  
 Marc Antoni: 7, 25, 28.  
 Marcelinus: 99, 106.  
 Marcial: 7.  
 Marius, el dictador: 7.  
 Marius Victorinus: 65.  
 Màxim el Confessor: 146, 150, 151, 191.  
 Medievals: 86, 109, 147, 151, 196, 209, 211-213.  
 Mediterrani: 126.  
 Memmius, C.: 31, 32, 53.  
 Mèrida: 62.  
 Merovingis: 125, 127.  
 Metafísica: 5, 38, 51, 59, 149, 188-190, 208.  
 Metafísica negativa: 59.  
 Miquel II: 150.  
 Modern: 151, 190.  
 Modernisme: 88.  
 Modernitat: 147, 151, 190, 203, 213.  
 Naturalisme: 117, 118, 130, 133.  
 Neoacadèmics: 41, 84, 86.  
 Neoempirisme: 22.  
 Neopitagòrics: 41.  
 Neoplatònics: 3, 14, 22, 65, 68, 80, 84, 100, 107, 118, 132, 152,  
 154, 158, 165, 167, 168, 170, 192, 194, 199, 203-205, 209,  
 213.  
 Nicolàs de Kues: 159.  
 Nigulus Figulus: 68.  
 Nominalisme: 22, 82.  
 Nord d'Àfrica: 62, 65, 99, 114-115.  
 Nova Acadèmia: 3, 4, 12-15, 17, 19, 20, 22, 23, 38, 50, 56, 57.  
 Occident: 61, 62, 65, 66, 70, 76, 94, 96, 108, 111, 116, 126,  
 129-131, 151, 165, 173, 186, 200.  
 Ockham, Guillem d': 167, 185, 190.  
 Orient: 61, 63, 65, 94, 115, 130-131, 151.  
 Orientals: 150, 153, 174.  
 Oxford: 152.  
 Pagà: 66, 67, 70, 151, 156, 172, 209.  
 Palestina: 92.  
 Parmènides: 5, 14, 33-36, 139, 156, 158, 167, 178, 180, 204.  
 Parmenidià: 34-36, 38, 40.  
 Pau de Tars: 54, 119, 129, 131, 133, 134, 137, 139, 148, 150, 172.  
 Pau Diaca: 148.  
 Pelagi: 83, 87, 88.  
 Pere de Pissa: 148.  
 Peripat: 40, 41, 49.  
 Peripatètics: 40, 41.  
 Personalisme: 96.  
 Physicoi: 41.  
 Pitagòrics: 8, 118.  
 Plató: 3-5, 8, 9, 11-14, 19-21, 23, 24, 30, 33-35, 46, 49, 50, 57,  
 67, 118, 152, 156, 157, 164, 167, 169, 172, 180, 186-188,

190, 191, 199.  
 Platònics: 91, 92.  
 Platonisme: 34, 37.  
 Plebeus: 70.  
 Plotí: 9, 65, 67, 68, 151, 153, 158, 164, 172, 176, 177, 180, 187,  
 188, 193, 213.  
 Ponç Pilat: 92.  
 Porfiri: 149.  
 Pre-socràtic: 81, 83, 93, 158, 172, 204.  
 Primer Renaixement: 148.  
 Proclós: 36, 151-154, 158, 178.  
 Pseudo-Agustí: 149, 154.  
 Pseudo-Dionís: 146, 150, 153, 154, 157, 169, 191.  
 Pseudo-Dionís Areopagita: 146, 191.  
 Psicologisme: 79, 93-95, 108, 118, 139, 151.  
 Querzy: 147, 149.  
 Rabanus Maurus: 148, 150.  
 Rabiri: 2.  
 Racionalistes: 14, 22, 70, 190.  
 Ratradamus de Corbie: 148.  
 Realisme: 79, 104, 212.  
 Renaixement: 92, 148.  
 Renaixentistes: 157.  
 República: 60.  
 Rhin: 124-125.  
 Roma: 30-32, 40, 57, 60, 61, 63, 65, 67, 68, 90, 92, 97, 99, 100,  
 104, 111, 114-116, 119, 124, 126-130, 132, 134, 137-139.  
 Romannticisme: 96.  
 Schelling: 151.  
 Seduli Escot: 148.  
 Siracusa: 33.  
 Sòcrates: 11, 12, 19-21, 24.  
 Sofística: 50.  
 Spinoza, B.: 35-37, 151, 187, 188, 206.  
 Sul·la, el dictador: 7.  
 Symmacus, Q.A.: 67, 100, 106.  
 Teodosi, emperador: 90, 92, 99.  
 Teodulf d'Orleans: 148, 187, 188, 206.  
 Teofraste: 21.  
 Tessalònica: 115.  
 Tiberi, emperador: 92.  
 Tomàs d'Aquino: 77, 79, 109, 148, 170.  
 Tomàs Escot: 148.  
 Tomista: 168.  
 Tuberò, Q.: 7, 9.  
 Vàndals: 115.  
 Varró, M.T.: 2.  
 Venus: 60, 66.  
 Visigots: 115-116.  
 Vitalisme: 17.  
 Walafriid Estrabó: 148.  
 Zelotes: 70.

## Taula de termes no catalans

- A prioris: 83.  
 A se: 185.  
 Ad extra: 84, 85, 165-167, 176, 207.  
 Ad intra: 181.  
 Ad usum delphini: 135  
 Aeternum: 11.  
 Alma Venus: 29, 43, 47.  
 Altior theoria: 124, 159, 160, 163, 166, 170, 172, 177, 179, 186,  
 188, 189, 194, 201, 202, 204, 207-211, 213, 214.  
 Alumnus: 155, 162-164, 173, 197.  
 Amores duo...: 96.  
 Anima: 47, 54, 117.  
 Animo: 156, 190.  
 Animus: 47, 50, 53-55, 57.  
 Archiflamen: 134.  
 Areté: 21, 23.  
 Arjai: 17, 33, 47.  
 Arjé: 5, 9, 11-14, 17, 20-22, 24-26, 29, 32-34, 37-41, 44, 45,  
 47-50, 56, 57, 71, 76-84, 89, 94-96, 101, 105, 109, 110,  
 118, 151, 153, 164, 167, 168, 170, 180, 185-188, 190-194,  
 200, 202-207, 209-211.  
 Biblia: 97.  
 Bona Fides: 25.  
 Civitas Imperiosa: 3, 27, 28, 32, 43.  
 Clarissimi: 106.  
 Clinamen: 14, 40, 41.  
 Cogito, sum: 86.  
 Commitia: 25, 26.  
 Commitia centuriata: 25, 26.  
 Concordia ordinum: 102.  
 Corpora simplicissima: 36.  
 Corpus Dionysiacum: 150.  
 Cosmos: 5, 13, 17, 29, 32, 37, 38, 43, 45, 46, 50, 52, 67, 68,  
 139, 143.  
 Creare: 177, 184, 185.  
 Creari: 177, 191.  
 Creat: 159, 160, 167.  
 Creatur: 184.

Demiurgos: 37.  
 Deus sive Natura 172, 179, 209.  
 Dicere: 185.  
 Dictum: 105.  
 Dis-currere: 186.  
 Dominatus: 82, 83, 90, 99, 103, 111, 114-116, 119, 137, 141, 148, 155.  
 Dynamis: 34.  
 Energeía: 34.  
 Epojé: 38.  
 Equites: 27.  
 Essentia: 184.  
 Exempla 167.  
 Exemplar 80, 166.  
 Exemplares 167.  
 Exemplum: 80.  
 Eventa: 21.  
 Facta: 184, 185, 190, 192.  
 Factio: 14.  
 Factiones: 4.  
 Flamen: 134.  
 Flamines: 134.  
 Grandeur: 133.  
 Gravitas 148.  
 Hipóstasis 168, 192, 196.  
 Homo hominis lupus: 103.  
 Homo novus: 3, 24.  
 Incongrue 172, 184.  
 Imago: 80.  
 Indicia 184.  
 Indicium 185.  
 Invisibilia 190, 192.  
 Isagogé 149.  
 Logos 37, 42, 46, 49, 53, 56, 88, 93, 105, 107, 108, 144, 165, 170, 176, 181, 196, 200, 210.  
 Magister 149, 155, 162, 163, 173, 179, 180, 197.  
 Maya: 78, 187.  
 Magister militiae: 90.  
 Magnum opus et arduum: 89.  
 Membra disiecta: 211.  
 Mens: 40, 50, 54, 55, 58.  
 Minima: 36, 49.  
 Miravillia: 149.  
 Nascitura: 81.  
 Natura: 5, 10, 13-15, 18, 19, 24, 26, 27, 29-31, 38, 40, 41, 44-48, 50-54, 57, 59, 68, 77, 79, 81, 85, 86, 94, 95, 117, 121, 122, 124-126, 128, 133, 137, 142, 144.  
 Noesis noèseos: 36, 152, 164, 170, 213.  
 Nomen: 68.  
 Non improbabiliter 172.  
 Non incongrue 172, 184.  
 Non plus ultra: 14, 128.



Noumenon 181, 189.  
 Noûs: 19, 36, 41, 43, 47, 53, 81, 82, 93, 144.  
 Numen: 68.  
 Nutritor: 155.  
 Optimates: 4, 14, 25-27, 108.  
 Optimi: 26.  
 Ordinata concordia: 102.  
 Origo: 11.  
 Otium cum dignitate: 6.  
 Ousia 34, 171, 187, 198-200, 202-207, 209, 212, 213.  
 Ousia deutera 212.  
 Ousia prote 207.  
 Pagani: 66, 91.  
 Pagus: 62.  
 Paideia: 148, 14?  
 Pater familias: 103.  
 Patronus: 106.  
 Pax romana: 60.  
 Permanens: 102.  
 Per se: 184, 185.  
 Physicoi: 40.  
 Physis: 5, 12, 13, 29, 41, 49, 58, 71, 78, 81, 82, 85, 90, 93,  
 110, 154-156, 158, 160-163, 165, 166, 168-173, 176-178,  
 180, 188-190, 193-197, 199-203, 205-207, 209, 211, 214.  
 Physis o Natura 154, 156, 172, 202.  
 Physis vel Natura: 171.  
 Physis-Natura: 158.  
 Pneuma: 36.  
 Polis: 3, 5, 6, 12, 29, 39, 43, 64, 65, 100, 111, 126, 138.  
 Pontifex: 24, 26, 138, 144.  
 Pontifex Maximus: 24.  
 Populares: 25, 27.  
 Post festum: 210.  
 Principatus: 61.  
 Princeps: 4, 7, 11, 25, 47, 60, 103, 105, 126, 137.  
 Princeps optimatium: 25.  
 Principes: 11, 23, 25, 105.  
 Principes Senatus: 25.  
 Principium: 11.  
 Pro vita sua: 4.  
 Publicani: 27.  
 Publicanus: 24.  
 Quia est 180.  
 Quid est 180.  
 Ratione sagaci: 50.  
 Recte: 185.  
 Rectus: 142.  
 Rethor: 67, 88.  
 Rethores 148.  
 Rex: 142.  
 Semper movetur: 11.  
 Sese movet: 11.

Si fallor, sum: 86.  
Signa 184.  
Signum 185.  
Similitudo 209, 210, 212.  
Species 155, 158.  
Stêresis 191, 205.  
Suadet 185.  
Temeritas: 16.  
Théo 197.  
Theophania 186, 187.  
Theoria 159, 160, 163, 166, 170, 172, 177, 179, 186, 188, 189,  
194, 201, 202, 204, 206-211, 213, 214.  
Theorô: 197.  
Theós: 197.  
Theurgia: 68, 91.  
Tranquilitas ordinis: 102.  
Turpitude: 16, 31.  
Venus Alma: 32, 39.  
Vetustas: 67.  
Virtus: 21, 23.  
Visibilia: 190, 192.  
Zoón eudaimón: 35, 139, 169, 170, 189.