

EL DEBAT MEDIEVAL SOBRE LA VISIÓ BEATÍFICA. NOVES APORTACIONS (I)

Josep GIL I RIBAS

I. INTRODUCCIÓ

De tots els temes escatològics, un dels que en un començament em va interessar i que, darrerament, ha quedat eclipsat per altres que són més actuals, és el de la visió beatífica i, més en concret, el «quan» o «en quin moment» s'esdevé la situació que la fe cristiana considera com a «retribució essencial» dels benaurats. Aquesta qüestió, centrada en la constitució dogmàtica *Benedictus Deus*, de Benet XII, i en la polèmica suscitada per l'opinió de Joan XXII, que el document pontifici donava per acabada, va ser l'objecte de la meua tesi doctoral.¹ He de reconèixer que la qüestió definida en el document papal deixava establerta la dimensió anomenada «estat intermedi» (entre la mort i la resurrecció dels morts).

L'«estat intermedi» ha estat objecte darrerament d'un debat important. De fet, les posicions dels escatòlegs sobre la situació dels qui han mort estan polaritzades entorn de dos extrems: la dels qui, en nom de l'ortodòxia, senten l'obligació de defensar una mena d'escatologia de doble fase, una en el moment de la mort per a l'ànima separada i l'altra en el moment de la resurrecció, que afectarà l'home sencer, i la dels qui, en nom d'una antropologia unitària pretesament bíblica, localitzen l'afirmació creient de la «resurrecció dels morts» en el moment de la mort de cada individu, entenent-la com una situació de plenitud extratemporal de la persona humana. Jo, en aquesta matèria, mantinc una posició també intermèdia: d'una banda, estic convençut que «els nostres morts no envelleixen»²

1. J. GIL RIBAS, *La benaurança del cel i l'ordre establert* (Col·lectània Sant Pacià 30), Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder, Barcelona 1984.

2. Josep GIL RIBAS, *Els nostres morts no envelleixen* (Col·lectània Sant Pacià 31), Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder 1984. Exhaustit el text esmentat, n'he publicat una reedició, *Escatologia cristiana* (Col·lectània Sant Pacià L), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Herder 1995.

i que no es pot parlar pròpiament de temps postmortal; però, d'una altra, conservo la convicció que la benaurança dels nostres morts exigeix la plenitud de la història humana. Reconec que la meua solució necessita una explicació més acurada: he promès d'oferir-la, però encara no he trobat el moment de fer-ho.

La tesi doctoral anava per un altre camí. Com més hi treballava, més em convenia que la polèmica sobre l'ajornament de la visió beatífica i el document magisterial que hi posava fi oferien materials de primera qualitat per a bastir no sols l'escatologia cristiana, sinó també i principalment l'eclésiologia. En la primera part presentava, amb el màxim rigor possible, la història de la polèmica i la gestació del document, i ho feia seguint de prop les raons de fons que intuïa. En la segona, començava amb l'avaluació dogmàtica del document i presentava els resultats de la meua investigació, resultats que, en últim terme, em feien dir que l'Església pelegrina, pel fet de sostenir sacramentalment la vida eterna dels benaurats —i només en aquest sentit—, és l'única garantia de l'*ordo rerum* que pot ser invocada des de la consciència de fe de la mateixa Església, i que, en conseqüència, els *credenda* de l'Església, il·luminats pels *visa Dei* dels benaurats, es troben poderosament sotmesos al dinamisme de l'*éskhaton* i, en definitiva, pels *promissa Dei*. I, al final, afegia: la importància de l'ensenyament escatològic de la *Benedictus Deus* no rau en el fet de servir de base a una parcel·la de l'escatologia cristiana (en concret, la de l'«estat intermedi»), sinó en el d'oferir a la teologia un material excepcional per a construir un model d'Església.

Malgrat els anys transcorreguts, les línies fonamentals del meu treball són perfectament vigents.³ No pretenia aleshores dir l'última paraula; més aviat esperava que les meves conclusions trobessin una certa recepció en l'espai de la investigació i de la crítica teològiques. I crec que parcialment s'ha aconseguit: ho he comprovat en el text enciclopèdic de Christian Trottmann,⁴ un llibre que va arribar a les meves mans pels bons oficis d'un excel·lent i savi amic.

El llibre recull amb tota mena de detalls el debat medieval, un debat que, segons Trottmann, pot plantejar-se en forma de dilema: o bé la visió beatífica

3. Vaig ser invitat l'any 2001 al «XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra», on vaig presentar una comunicació amb el títol «La cuestión de la visión beatífica, ¿una cuestión política?». En el text em feia ressò de la qüestió plantejada per Pere Llombard: «Quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo praebere? Difficilis quaestio est, nec potest a nobis perfecte definiri» (*IV Sent.*, dis. 49, c. 4), i manifestava una certa simpatia per l'opinió de Joan XXII: «Estoy diciendo que un cielo cuyos habitantes permanecen de alguna manera como *viatores* (y, por tanto, como “creyentes” que “esperan”) es un cielo mucho más cercano a los avatares de la historia que un cielo cuyos habitantes están perfectamente inmunizados de todo lo que es histórico» (César IzQUIERDO *et al.* [dirs.], *Escatología y vida cristiana*, Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra 2002, p. 565).

4. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes escolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma: École Française 1995.

se situa en el moment de la resurrecció dels morts, i aleshores cal entendre el temps postmortal com una pura i simple, encara que segura, espera d'aquesta situació final, o bé la visió beatífica se situa en el mateix moment de la mort, i aleshores cal considerar la resurrecció de l'últim dia com una extensió o ampliació, per a l'home sencer, de la benaurança beatificant de l'ànima separada.

A l'edat mitjana, que és quan es planteja la qüestió, el dilema no tenia cap mena de sortida. Els Pares, en general, no en tingueren prou amb l'esperança escatològica heretada del judaisme i assajaren de pensar el destí de les ànimes separades i de formular-ne el concepte a partir de l'hel·lenisme, excloent els darrers somnis mil·lenaristes. Com és sabut, en el segle XII, a l'esquema binari de cel i infern s'hi afegeix el purgatori, que serveix, entre altres coses, per a amorosir la impaciència escatològica: permet afirmar que, amb el temps, el destí de les ànimes imperfectes serà el mateix que el de les santes; però restava la qüestió de la naturalesa d'aquest paradís de les ànimes. Els filòsofs havien intentat la síntesi de l'hel·lenisme i la cosmovisió islàmica i podien concebre aquesta benaurança sobre la base d'una unió entre l'intel·lecte agent i les intel·ligències separades, amb exclusió de qualsevol possibilitat de salvació personal; els teòlegs, però, es veien obligats a defensar la benaurança personal de les ànimes santes, encara separades de llurs cossos. I aquest és el significat de la *Benedictus Deus*.

Com observa Trottmann, la visió beatífica és una doctrina catòlica formulada a l'edat mitjana. L'interès creixent per aquesta qüestió, sobretot a partir del segle XIII, obeeix al fet que, des del començament de l'escolàstica, els problemes plantejats per la visió beatífica entren en una nova dimensió pel fet del redescobriments dels Pares grecs, que subratllen que Déu és incognoscible, en contra de la tradició llatina que, després de sant Agustí, feia de la visió de Déu el fi últim de l'home. Val a dir que l'encontre de les dues tradicions ja s'havia produït anteriorment sota els auspicis de l'Eriúgena, la influència del qual era encara enorme al començament del segle XIII. Per què en aquest moment esdevé tan suggestiva per a l'especulació escolàstica sobre la visió beatífica, aquesta qüestió? ¿No serà perquè les posicions oposades de les dues tradicions n'amagaven d'altres, amb ocasió de l'entrada a l'Occident de la noètica d'Aristòtil?⁵

La saviesa de l'Església havia d'obrir-se pas entre aquests extrems contradictoris, i havia de fer-ho enmig de la complexitat que suposava la reparició del tradicionalisme agustinianà, oposat a l'optimisme pro-aristotèlic dels «artistes». A més, la rara coincidència entre l'il·luminisme dels begards i l'exaltació

5. *La vision béatifique*, 5. L'autor parla de dues contradiccions i de dos corrents: el primer, més popular, insisteix en la dimensió col·lectiva i històrica de la salvació; el segon construeix la física i la metafísica racionals del món etern.

de la contemplació filosòfica defensada per l'aristotelisme radical, posava en dubte la necessitat del *lumen gloriae* per a la visió beatífica. Cal parlar, doncs, d'un debat apassionat de reflexió filosòfica i teològica en el qual es poden distingir tres etapes que es corresponen a les tres grans qüestions sobre la visió beatífica: el *quid* (què veuran els benaurats), el *quomodo* (com és possible que un intel·lecte creat vegi l'essència divina, infinita i increada) i el *quando* (quan assoliran els benaurats la visió beatífica), qüestions que varen preocupar, i molt, els mestres universitaris i els cardenals de cúria. La sentència de París de l'any 1241 deixava ben clar que la visió beatífica consisteix a veure cara a cara l'essència divina i parlava del *lumen gloriae*, concebut com un *habitus* creat en l'ànima benaurada que la disposa a rebre la «forma» de l'essència divina, sense intermediaris.

Com és sabut, l'any 1311, el concili de Viena del Delfinat condemnava tot un seguit de proposicions atribuïdes als begards, que negaven el rol del *lumen gloriae*; però el debat sobre el *quomodo* augmentaria d'intensitat. Per què? Confesso que aquest tema m'ha apassionat fins al punt que he cregut important dedicar-hi una gran part del treball que ara presento.

Seguint el llibre de Trottmann, dedicaré la primer part d'aquest text a diverses qüestions que afecten el *quid* i el *quomodo* de la visió beatífica.⁶ Sense pretendre exhaurir els aspectes especulatius que suscita la investigació històrica, centraré la meva atenció en el problema del *lumen gloriae*. En la segona part, reproduiré les grans línies de fons de la meva tesi doctoral sobre la polèmica i el document pontifici. Durant la polèmica mai no es va posar en dubte l'estructura de la *merces*, és a dir de la visió beatífica, i en cap moment no es va qüestionar seriosament el convenciment que venia de lluny i que postulava el *lumen gloriae*. En aquest sentit, la *Benedictus Deus* no fa res més que sancionar amb l'autoritat pontificia el moment de la visió beatífica: *mox post mortem*; però la butlla és molt més que un document de circumstàncies que volia posar fi a una intervenció d'un papa que vorejava l'heretgia. Estem en condicions d'afirmar que el document procedeix d'un llarg i seriós examen de la qüestió, com ho de-

6. Trottmann cita els historiadors que han treballat, sempre parcialment, aquests tres-cents anys de la història de la teologia: N. Wicki, que estudia no del tot adequadament el període de Pere Llobard fins a Tomàs d'Aquino, un període parcialment reconstruït per H.-F. Dondaine, M.-D. Chenu i P.-M. de Conteston; sobre el període posterior, l'autor cita tres monografies (entre les quals la de Rovira Bellosó sobre Enric de Gand). Fa esment també de les obres de Gilson sobre tomisme i agustinisme, les de Gauthier sobre el primer averroisme, i dos textos més recents: el de K. H. Tachau, de l'any 1988, sobre Ockham, i el de S.-D. Dumont, de l'any 1989, sobre Duns Scott. Pel que fa a la investigació sobre la polèmica, a més dels treballs de Dykmans, Trottmann cita la tesi doctoral de F. Wetter, de l'any 1959, però no cita la meua, que figura a la biblioteca de la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma, tot i que sembla conèixer-ne l'existència: segurament queda englobada en la literatura teològica «espanyola» editada en revistes que, segons confessa, són *très difficiles d'accès* (suposo, en el meu cas, a causa del català en què fou escrita).

mostren els tractats inèdits del cardenal Jaume Fournier, futur Benet XII, que serviren de base al treball, l'any 1335, de la comissió preparatòria de la Constitució.

L'anàlisi d'aquests tractats descobreix aspectes importants de la qüestió, entre els quals el fet que el document assumeix la major part de les adquisicions de la reflexió escolàstica del segle anterior, però no recull la posició personal del cardenal cistercenc, una posició que pràcticament no entraria en la història posterior de la teologia.

La segona part del llibre de Trottmann és la que tindrè més en compte en el text que ara presento. He volgut recollir abans, sota l'epígraf de «qüestions preliminars», tot un seguit de temes que ajudaran, al meu entendre, a situar correctament el fons i el rerefons de la polèmica.

Per molt que es tracti d'un tema específicament escolàstic, és evident que al seu darrere hi ha una consciència de fe de més de deu segles, si més no a partir d'Agustí i de la seva teoria del coneixement. Pel que fa als Pares grecs, aquests mai no deixen d'interrogar-se sobre el coneixement de Déu en aquest món i en l'altre; si tenim en compte els qui van tenir més influència sobre els pensadors medievals, sembla que ens trobem davant un primer moviment d'entusiasme intel·lectualista, moviment que, amb ocasió de la crisi eunimiana, canviarà de signe i derivarà a unes posicions que accentuen la impossibilitat del coneixement de Déu. És en aquest sentit que Trottmann construeix el seu primer capítol introductori, *L'héritage de dix siècles de réflexion théologique*, i, en parlar dels Pares grecs, dedica un primer apartat a *De l'apologie du martyre à l'optimisme intellectualiste*, on cita Justí (noces del cristianisme amb el platonisme), Climent d'Alexandria, Orígenes i Evagri; un segon apartat el dedica a la crisi eunimiana i a les reaccions de Basili i els dos Gregoris;⁷ i un tercer apartat, a les aportacions dels palestincens (Ciril de Jerusalem, Joan Crisòstom i, encara que no sigui grec, sant Ambròs). Ara bé, el darrer període de la patrística grega es caracteritza per la coherència sistemàtica de Màxim el Confessor i de Joan Damascè; però, com observa Trottmann, amb Dionís tornen els problemes ja localitzats en Gregori de Nissa a propòsit d'una mística més amorosa que intel·lectualista i entorn del sentit que pren l'expressió «tenebra».⁸

7. Trottmann observa que en el moviment pendular que anima la reflexió teològica, el pas dels alexandrins als capadocis està marcat per l'abandonament de l'optimisme intel·lectual que havia conduït Eunomi a les seves posicions excessives, i escriu: «Quelle qu'ait pu être la pensée réelle d'Eunome, elle eut du moins le mérite de provoquer une nouvelle réflexion des Pères sur la cognoscibilité de Dieu» (*La vision béatifique*, 38).

8. Trottmann centra la seva atenció en el capítol 2 dels *Noms Divins*, i escriu: «Dans la Théologie Mystique, l'entrée en contact avec Dieu est aussi l'entrée dans la nuée, négation de toute connaissance sensible, imaginative, intellectuelle. La connaissance la plus intime de Dieu est donc inconnaissance» (*La vision béatifique*, 45-47).

II. EL *QUID* DE LA VISIÓ BEATÍFICA

No hi ha dubte que el sermó de Joan XXII el dia de Tots Sants de l'any 1331 va produir una gran commoció en amplíssims sectors de la cristiandat. El papa afirmava que els sants no gaudeixen ni gaudiran de la visió beatífica fins al dia del Judici Final. El papa no fou el primer a plantejar la qüestió del moment de la visió beatífica, però ho va fer a contracorrent de la reflexió escolàstica desenvolupada sobre la matèria des de feia més d'un segle.

El problema de fons abordat per l'escolàstica era el següent: què afegirà als elegits el Judici Final, si els benaurats han obtingut la visió beatífica immediatament després de la mort o de la purificació postmortal subsegüent? Només la glorificació de llurs cossos? Aquesta és sens dubte la resposta, un pèl decebedora, de la tradició escolàstica, per la qual cosa s'arriba a plantejar si els benaurats obtindran o no en la resurrecció i en el Judici Final un augment intensiu o extensiu de la mateixa visió de Déu.

Agustí havia aportat el seu punt de vista en *De Genesi ad litteram*: en les ànimes separades hi ha quelcom que els impedeix d'assolir una visió de Déu com la dels àngels, i és el desig de «regir llurs cossos», per la qual cosa, un cop alliberades d'aquesta preocupació el dia de la resurrecció corporal, podran veure Déu d'una manera plena;⁹ un punt de vista que Pere Lombard incorpora en el seu Comentari a les Sentències.¹⁰

Guillem d'Alvèrnia havia precisat que l'única benaurança promesa als sants és la de les ànimes, les úniques dotades de capacitat de comprendre i de gaudir. La benaurança del cos no pot ser res més que una mena de suplement o complement en forma de «remuneració», i ho feia emprant la imatge de les dues estoles.¹¹ Com és sabut, dominics o franciscans s'alternen a l'hora de formular aquest augment. És interessant i suggeridora l'opinió de Gerard d'Abbeville —el *Quodlibet* del qual fou consultat per Joan XXII—, que addueix quatre raons a favor d'una glorificació major de les ànimes unides a llurs cossos: a la ja tradicional del desig de regir el cos i a la de la remuneració, s'hi afegeix la de la «imperfeció accidental» de l'ànima separada i, cosa més important, la que es basa en l'ordre de la saviesa divina, que vol que l'ànima esperi la plena estructuració del cos de Crist per a poder veure Déu d'una manera plena.

Sant Tomàs, com és també sabut, rebutja definitivament qualsevol augment intensiu de la visió. Tanmateix, la qüestió pren nova força amb el plantejament de la benaurança de l'ànima de Crist en el *Triduum mortis*. I val a dir que, en aquest estadi de la discussió, l'argument que es fa servir per a afirmar la no plena visió de l'ànima separada ja no és el desig de regir el cos, sinó la imper-

9. AGUSTI D'HIPONA, *De Genesi ad litteram*, XII, 35, 68.

10. PERE LOMBARD, *In IV Sent.*, dis. 49 (CCSL, 28, 1, pp. 432-433).

11. GUILLEM D'ALVÈRNIA, *De Retributionibus Sanctorum*, Paris 1674, p. 315 B.

fecció del subjecte: les forces vitals, voluntat i intel·ligència, actuen d'acord amb la naturalesa de l'ànima (*quo est*), la qual és imperfecta mentre està separada del cos.

La disputa deixa entreveure la gran qüestió: si l'ànima ja té la visió de Déu, què li cal esperar per al dia del Judici? L'originalitat de l'opinió de Joan XXII consisteix precisament a negar la major: per tal que el Judici final aportí quelcom realment nou, cal que les ànimes no gaudeixin anteriorment de la visió beatífica.

La teologia escolàstica tendeix a atribuir als benaurats la visió de Déu des del moment de la mort, i ho fa des de la perspectiva de la transformació metafísica que fa passar l'ànima del temps a l'eternitat. Però aleshores sembla que es perdi la dimensió escatològica i col·lectiva de la visió benaurada. Joan XXII suggeria que les ànimes dels sants, tot i gaudir del soplug que els ofereix la humanitat glorificada del Crist, no veuran l'essència divina fins al dia del Judici Final. La *Benedictus Deus* defineix que les ànimes degudament purificades veuen immediatament l'essència divina.¹²

1. Antecedents

La tradició grega, sense emprar el terme «visió beatífica», proposa ja una síntesi que permet formular l'especificitat del coneixement de Déu propi de les ànimes santes després de la mort. En general, domina l'intel·lectualisme: la unió més íntima amb Déu és sempre pensada com un acte intel·lectual, i això fins i tot en els més místics, com Gregori de Nissa o Dionís. Però també és perceptible l'opció que subratlla la transcendència ontològica i noètica divina, sense oblidar el tema de la divinització de l'ànima, de la *θέωσις*, que suposa una assimilació subjectiva de l'ànima amb Déu.

Però per a entendre el debat de la visió beatífica cal recórrer a la tradició llatina, sobretot a partir d'Agustí. De fet, el fonament filosòfic de la teologia llatina sobre la visió beatífica és bàsicament la noètica del bisbe d'Hipona.¹³ La

12. Trottmann presenta d'una manera molt convincent la relació intensa, i tanmateix difícil, del futur Benet XII amb Joan XXII. Com a cardenal havia fet un treball seriós sobre la polèmica, treball que va lliurar al papa poc temps abans de la seva mort: el contingut d'aquest informe, encara inèdit, mostra el cardenal blanc com l'home providencial que podia i devia resoldre la crisi. Com a cistercenc, comprenia molt bé la profunditat de la tradició arcaica invocada per Joan XXII. Com a mestre de París, assumia totalment el progrés del pensament escolàstic, refusat pel seu predecessor. Va intentar de reconciliar les dues posicions suggerint noves raons a favor d'un augment intensiu de la visió el dia del Judici. El papa cistercenc va preferir sacrificar la seva opinió personal a favor de la pacificació eclesial; però és evident que va deixar moltes portes obertes... (Cf., *La vision béatifique*, 25-26).

13. Trottmann escriu: «L'union ultime de l'âme à Dieu n'est pas en effet exclusivement amoureuse pour Augustin: c'est une vision bienheureuse. Bienheureuse, elle est perfection de la charité, mais elle est d'abord vision et vision intellectuelle bien entendu» (*La vision béatifique*, 55-56).

primera generació llatina de després d'Agustí (Boeci i Gregori el Gran) se centra en l'exaltació de la dimensió ètica de la benaurança; la segona (Isidor de Sevilla i Beda el Venerable) fa una síntesi de les dues tendències, psicològica i moral, de la tradició llatina.

Un dels personatges clau —encara que no l'únic—,¹⁴ en el plantejament de fons de la qüestió de la visió beatífica, és Joan Escot Eriúgena, en el qual convergeixen la tradició llatina i la grega. L'Eriúgena va proposar una comprensió original d'aquesta visió sobre la base d'un ús molt personal de la noció de θεοφάνια emprada pels Pares grecs i de les analogies emprades per Màxim el Confessor.¹⁵ La noció de «teofania» és una resposta a la qüestió de la «incognoscibilitat» divina, per tal com l'entenen com la manifestació de Déu a les ànimes segons una modalitat adaptada a llur capacitat; és la definició de la *condescensio* de Joan Crisòstom, que comparteixen Màxim i Dionís. Contra Eunomi, els Pares grecs entenen que la *visio beata* és el resultat de la θέωσις, obtinguda per gràcia. Gregori Nissè, que l'entén com a experiència mística, la compara a la gota d'aigua que es fon en el mar: els benaurats mai no podran «comprendre» Déu, sinó que s'hi endinsen i s'hi endinsaran cada vegada més, sense exhaurir-lo. Els últims Pares grecs comparteixen amb l'Occident la influència de sant Ambròs, Màxim el Confessor, Joan Damascè i, a més, del Pseudo-Dionís, que practica una particular teologia negativa. El Pseudo-Dionís empra el concepte de «teofania» per a explicar les aparicions sensibles de Déu i, pel que fa a la *visio beata*, l'entén com a «perfecció» del coneixement místic.

L'Eriúgena empra una noció de «teofania» que Dionís reserva a les aparicions sensibles de Déu; s'allunya del punt de vista d'Agustí (que pensa en un *medium* subjectiu) i introdueix aquest concepte, que actua en forma de divinització de la creatura, i també s'allunya de l'argument agustinianà del desig natural del propi cos que faria imperfecta la visió de les ànimes: la visió beatífica té el valor d'un *reditus* absolut a Déu. L'Eriúgena dóna a la visió beatífica un significat vertaderament escatològic i es distancia dels seus contemporanis, sotmesos a la preocupació pel destí individual de les ànimes, retribuïdes per un Déu just. La categoria de la «teofania», en quant acció de Déu mitjançant la qual es revela i s'uneix a l'ànima, li permet fer la síntesi entre la tradició llatina (que entén la benaurança com a *quietas*) i la grega (que l'entén com a dinamisme),

14. Trottmann, en estudiar el període que va del renaixement carolingi a les escoles del segle XII, cita els noms d'Alcuí, de l'autor de l'*Epistola Candidi*, de Raban Maur, de Servat Lupus i del Pseudo-Hinemar (*La vision béatifique*, 74-75).

15. Trottmann escriu: «La vision béatifique se situe dans ce vaste mouvement eschatologique comme l'achèvement de la théophanie divine [...]. Chez Érigène, elle recouvre les divisions de sa noétique. Celle-ci reprend les trois degrés de celle de Maxime qui distinguait entre les trois mouvements de l'âme. Le plus imparfait, composé à partir des phantasmes d'origine sensible. Celui de la raison qui nous permet de connaître Dieu non par essence, mais comme cause. Enfin le mouvement simple de l'intellect qui se tourne vers Dieu inconnu et inconnaissable» (*La vision béatifique*, 76-77).

però no li va permetre d'evitar les condemnes dels anys 1241-1244, condemnes degudes probablement a la teologia hel·lenitzant de l'irlandès.

Caldrà tenir en compte les diverses i successives etapes del pensament cristià a l'edat mitjana, des de la renovació iniciada per sant Anselm, que resol el problema de la incognoscibilitat divina amb el recurs a la dimensió ètica, bàsicament agustiniana, de la visió beatífica,¹⁶ i l'escola de Laon, que reproduïx la problemàtica anselmiana sota la influència de l'Eriúgena, fins al triomf del corrent místic cistercenc, passant per les primeres escoles del segle XII.

a) *La influència de l'Eriúgena*

Un dels aspectes més originals del pensament de l'Eriúgena és la comprensió del *reditus* neoplàtonic; però cal dir que per a ell la visió beatífica, acabament del retorn a Déu, revesteix una clara dimensió social, quelcom que Joan XXII recuperaria cinc segles més tard. En qualsevol cas, atesa la invisibilitat divina, caldrà la «teofania» perquè Déu pugui ser vist pel benaurat. Aquesta convicció clarament manifestada en els Comentaris sobre l'Evangeli de sant Joan i en *De divisione naturae*, va tenir una certa influència en el període de decadència que segueix a la renaixença carolíngia.

De l'escola de Laon, l'únic que adopta un punt de vista un xic diferent és Robert de Melun, en subratllar la no identitat entre la visió *in via* i la visió *in patria*. Crec remarcable l'enfocament cristològic de la matèria. Robert parla de la *duplex stola* de l'Apocalipsi (que Gregori el Gran va emprar i que aquí s'aplica a la benaurança de l'ànima de Crist i, consegüentment, a les ànimes separades): «*primam stolam, visionem scilicet Dei, animae sanctorum exutae corporibus mox accipiunt; secundam, quae est glorificatio corporis, expectantes*».¹⁷

En realitat, la renovació vindrà de la mà de la dialèctica d'Abelard i la seva escola, ancorada en un intel·lectualisme seriós, barrejat amb una valoració de l'experiència amorosa. En efecte, la seva manera d'entendre l'amor desinteressat de Déu fa que la benaurança no es vegi com un fi: en subratllar la incognoscibilitat divina,¹⁸ proposa més d'una vegada una definició de la visió beatífica absolutament ortodoxa: «*Ipsa quippe visio divinitatis ipsa est futura beati-*

16. En el segon capítol del *Proslogion* afirma alhora que l'ànima troba el que cerca, la visió de Déu, però que no el veu tal com és («*lux est quod vidit, te tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, et non vidit te sicuti es*»), per tal com l'ànima queda engegada per la lluminositat divina («*tenebratur oculus eius infirmitate sua, aut reverberatur fulgore suo? Sed certe, et tenebratur in se et reverberatur a te*»), i soluciona el problema dient que Déu és vist com el bé suprem de la creatura racional.

17. ROBERT DE MELUN, *Sent. VIII*, I (PL 186, 819-820).

18. ABELARD, *Sic et Non*, 48-50 (PL 178, 1417-1422).

tudo», però insisteix que aquesta visió no pot arribar a la plenitud de la que Déu té d'ell mateix. Insisteix també que aquesta visió no es pot assolir si no és per la gràcia d'una manifestació divina: «Nisi enim ipse Deus manifestet, nec tunc natura nostra eum videre sufficiet.»¹⁹ Trottmann descobreix en la concepció d'Abelard sobre la visió beatífica les exigències autèntiques de l'intel·lectualisme; però es pregunta: «Le logicien reste un théologien de la vision de Dieu irréprochable, mais peut-on en dire autant du moraliste?»²⁰

Com acabo de dir, la concepció de l'amor desinteressat de Déu d'Abelard exigeix que la benaurança no en sigui la finalitat. Cal que estimem Déu per ell mateix i no per la recompensa que en podem obtenir,²¹ més encara, l'hem d'estimar no perquè ell ens estima sinó per ell mateix. En altres termes, si pel que fa a la seva concepció teològica de la visió beatífica no hi ha res a dir, ja no és el mateix quan pretén explicar l'amor diví a partir només de l'experiència de l'amor humà. Cal rehabilitar, doncs, Abelard quan, en virtut de l'exigència intel·lectualista, afirma que la benaurança no pot consistir en res més que en la contemplació de la mateixa essència de Déu, però no es pot fer el mateix quan pensa la caritat en virtut de la seva experiència amorosa.

Pel que fa a l'escola d'Abelard, val a dir que insisteix en la dimensió trinitària del coneixement de l'essència divina. Trottmann ens informa de les *Sententiae Parisienses* i de la ἰσαγωγὴ i subratlla que, a causa de la mateixa naturalesa de la visió beatífica, els filòsofs, a través dels seus mitjans humans no en poder dir res; i cita el *Commentarius Cantabrigensis in epistulas Pauli*, que aporta precisions importants respecte als seus predecessors: afirma clarament que la ciència de Crist no és pas infinita, contràriament als qui l'assimilen a la del Verb; d'altra banda, atribueix al rapte de Pau un estatut idèntic, encara que miraculós, al de la visió beatífica.

b) L'exaltació mística

El primer pas va ser fet per l'escola de Sant Víctor, una escola que, malgrat ser innovadora en molts aspectes, no aporta gaire originalitat pel que fa a la visió beatífica. És per això que Trottmann, que assenyalava com un dels principals centres d'interès la referència a les tesis de l'Eriúgena, abans de parlar del

19. ABELARD, *Theologia christiana* (CCSL, 12, pp. 208-209).

20. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 92.

21. Trottmann cita É. GILSON (*La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1969), qui creu que la manera que Abelard té d'entendre l'amor és el resultat de l'experiència amorosa amb Eloïsa: «Abelard nous dit qu'il faut aimer Dieu comme Héloïse l'aimait, non comme il aime Héloïse»; i afegeix: «Mais il parle là de l'amour divin dans les termes d'un amour humain dont la destinée ne fut pas des plus heureuses. N'eût-il pas mieux valu pour en parler, partir d'une expérience mystique? En ce domaine, il ne pouvait rivaliser avec Bernard» (*La vision béatifique*, 92-93).

famós passatge on Hug de Sant Víctor critica les «teofanies», vol recollir el seu ensenyament, absolutament clàssic, que es troba en el capítol *De visione Dei*, del *De Sacramentis*, i on afirma clarament que la visió de l'essència divina és reservada als fills en l'altra vida, tot i que confessa que hi ha diverses situacions intermèdies entre el coneixement que hom pot assolir en aquest món i el coneixement reservat a la pàtria.²² La qüestió que planteja és la de la relació entre saviesa creada i saviesa increada en la visió beatífica de l'ànima de Crist:

«Eadem anima sicut plenam et perfectam Dei sapientiam unitam habuit, ita plene et perfecte ex ipsa et per ipsam sapientiam sapiens fuit, nec tamen ipsi sapientiae natura aequalis fuit, quia longe aliud est sapientia sapere, atque aliud sapientiam esse [...]. Sic ergo humanitatem Verbi in anima rationali a prima conceptione sua; ex ineffabili unione divinitatis plenam et perfectam sapientiam et potentiam et virtutem et bonitatem accepisse credimus.»²³

En distingir clarament entre coneixement *in patria* i coneixement *in via*, el victorí exclou del tot la noció eriugeniana de «teofania».

La crítica del victorí va adreçada, més que al concepte de «teofania», a la interpretació que ell creu errònia i que l'Eriúgena havia introduït en el seu comentari sobre el text dionisià *De hierarchia coelesti*, i ho fa perquè veu en la seva interpretació la mediació d'imatges inútils entre Déu i l'esperit humà.²⁴

Els victorins insisteixen que la contemplació de Déu només té lloc en la visió beatífica de l'altra vida, una visió que comporta una dimensió afectiva que perllonga la capacitat de l'intel·lecte. Ho pensen així Ricard de Sant Víctor i Robert de Melun, el qual, en el seu llibre *Quaestiones in Epistulas*, atribueix al *Deus omnia in omnibus*, de sant Pau, un sentit molt proper i alhora contraposat al de l'Eriúgena: d'una manera afectiva i immediata, l'ànima benaurada veurà totes les coses en el mirall de Déu; afirmant que l'ànima gaudirà de visió beatífica immediatament després de la mort, pensa en l'augment de felicitat que la resurrecció corporal li proporcionarà.

22. Trottmann subratlla que, segons el victorí, Adam va tenir del seu creador un coneixement intermedi entre la fe i la visió beatífica: «Modum vero cognitionis divinae quam illae primus homo, habuisse creditur explicare difficile est, excepto eo quod diximus quod per internam inspirationem visibiliter eductus, nullatenus de ipso creatore suo dubitare potuit.» Però Trottmann afegeix: «Si Adam prélapsaire est plus proche de Dieu que nous, a fortiori le Verbe incarné en aura-t-il une connaissance plus parfaite que la nôtre [...]. Comme tout théologien, Hugues doit éviter un double écueil. Celui d'une hérésie de type apollinariste [...]. Mais il faut aussi éviter une seconde hérésie qui attribuerait à l'âme du Christ une sagesse et donc une dignité égale à celle du Verbe» (*La vision béatifique*, 94-95).

23. HUG DE SANT VÍCTOR, «De visione Dei», en *De Sacramentis*, II, 1, 6 (PL 176, 383).

24. Trottmann comenta l'exegesi d'Hug: «Ce qui venait des théophanies dionysiennes et de la *condescensio* de Maxime le Confesseur est réinterprété en termes d'illumination intérieure augustinienne. Cette raideur latine du Victorin exercera une grande influence» (*La vision béatifique*, 97).

Hem d'arribar, però, fins al triomf del corrent místic dels cistercencs. Sant Bernat pensa la visió beatífica en la línia de la unió mística: segons ell, no hi ha diferència substancial entre el coneixement amorós de la unió mística i la dels benaurats, i les imatges que emprà per a explicar-ho en *De diligendo Deo*, dependents en gran part de Màxim el Confessor i de l'Eriúgena, s'apropen més d'una vegada perillosament al panteisme. Bernat i Guillem de Saint-Thierry afirmen: «Amor ipse intellectus est», i atribueixen a l'amor de caritat l'assimilació entre el subjecte que coneix i l'objecte conegut. La visió beatífica és el coronament d'un procés vers Déu que consta de tres etapes: *creatio, reformatio, consummatio*, i la darrera consisteix en el matrimoni místic que transforma l'ànima sense que aquesta perdi res de la seva identitat. Resta la qüestió de quan es produirà aquesta mena de transformació: ¿caldrà esperar, com sembla dir en el famós Sermó de Tots Sants, fins al dia del Judici Final?²⁵ El cert és que Joan XXII recolza la seva opinió en aquest text del sant.

c) *La doctrina dels novíssims*

Amb Pere Llombard la doctrina dels novíssims aconsegueix una plena estructuració. Tanmateix, la qüestió de la visió beatífica, fora de la distinció 49 del llibre quart, no ocupa un lloc específic en el llibre de les Sentències, sinó que emergeix a l'interior de les qüestions sobre el coneixement de Déu i sobre la benaurança. Els primers comentaristes contribuiran a aconseguir-ho.²⁶ No hi ha dubte que l'interès dels teòlegs i del Magisteri en aquesta matèria creix extraordinàriament a partir del segle XIII. Les condemnes dels anys 1241-1244, que incideixen bàsicament en aquesta qüestió, ho posen de manifest: de fet, els dubtes anteriorment esmentats, que tenen el seu origen en el pensament grec, s'incrementen per l'entrada d'Aristòtil a les facultats teològiques. Com és sabut, són tres les lectures que successivament dominaran la comprensió de la noètica d'Aristòtil: la primera, més materialista, es troba sota la influència més que probable d'Alexandre d'Afrodísia; la segona s'inspira en Avicenna i cerca una síntesi amb la teoria agustiniana de la il·luminació; la tercera, inspirada en

25. Trottmann pensa que hi ha textos prou clars a favor d'una benaurança immediatament després de la mort: «Elles se voient attribuer une robe simple, béatitude de l'âme, selon l'exégèse classique depuis Gregoire, en attendant la robe double lorsque leur corps glorieux leur sera réuni» (*La vision béatifique*, 106).

26. Trottmann comenta: «Il faut d'abord remarquer que la doctrine s'élabore dans le cadre de ce que Mgr. Grabmann a nommé une direction biblico-morale, développant les spéculations théologiques de l'époque à l'occasion et au service des Commentaires de l'Écriture ou de la prédication [...]. Dans le genre des *Quaestiones* également, les premières innovations tiennent plus à la présentation des problèmes qu'à la réflexion théologique» (*La vision béatifique*, 112).

Averrois, coneixerà dues fases successives i molt diferents, que incidiran directament en la qüestió del *quomodo* de la visió beatífica.

Si volem fer un resum d'aquests deu primers segles de reflexió teològica que precedeix el període escolàstic, hauríem de dir que es fan paleses dues tradicions, l'una grega i l'altra llatina, en relació amb la visió de Déu. La primera, més metafísica i noètica, n'accentua el caràcter intel·lectual, insistint en la incognoscibilitat divina; la segona, més psicològica i moral, la pensa com a retribució. A partir de l'Eriúgena, la tradició grega inspirarà indirectament diversos moviments marcats per un cert regust herètic, com serà el cas dels amariciens, a començaments del segle XIII. La crítica adreçada per Hug de Sant Víctor a les teofanies eriugenianes contribuirà a fer-ne una lectura reduccionista i a mantenir-les en la clandestinitat. Caldrà esperar Albert el Gran per a assistir a llur rehabilitació sota el concepte del *lumen gloriae* manllevat al corrent dionisiac. D'altra banda, quan comencen a elaborar-se les primeres *Summae* i les primeres *Sententiae*, la problemàtica de la incognoscibilitat divina aconsegueix promoure la recuperació de l'agustinisme, la teoria del coneixement del qual sembla resoldre *a priori* tots els problemes. Les dificultats noètiques relatives a la visió beatífica que l'agustinisme triomfant maldarà per amagar, es replantejaran amb la introducció de la noètica aristotèlica, de la qual ningú encara no endevina la incompatibilitat amb la d'Agustí, pel fet del neoplatonisme dels seus comentadors àrabs.

2. Les condemnes dels anys 1241-1244

L'antecedent més immediat de la condemna de l'any 1241 fou la crisi oberta durant els anys 1210-1215 per la presència d'un panteisme larvat en la primera introducció d'Aristòtil en la Universitat de París. La teoria aristotèlica del coneixement postula la unitat entre el subjecte que coneix i l'objecte conegut, una unitat que, en el cas de la visió beatífica, suscitarà tot un seguit de preguntes que trobaran diverses respostes, bàsicament la «materialista» de David de Dinant i l'«espiritualista» d'Amaury de Bène. Les primeres versions llatines del *De Anima*, en plantejar la necessitat que l'intel·lecte rebí l'impacte de l'objecte, provocaran una comprensió materialista d'Aristòtil.

a) Les primeres lectures d'Aristòtil

Trottmann ha investigat a fons aquestes primeres lectures d'Aristòtil i la reacció de Guillem d'Alvèrnia. El «primer» Aristòtil fou condemnat els anys 1210 i 1215; però, com observa el nostre autor, aquestes condemnes no sols reflecteixen la posició de la teologia occidental, cada vegada més ancorada en el platonisme d'Agustí, sinó també el refús d'una filosofia nova de regust mate-

rialista i panteïsta.²⁷ En qualsevol cas, aquestes condemnes afectaven directament els «artistes». En canvi, una altra lectura de l'Estagirita, la d'Avicenna, proposa una altra solució a la dificultat noètica, quan introdueix la mediació de la *species*. Les condemnes de 1241-1244 tenen un contingut més teològic: es refereixen a les proposicions que neguen la visió beatífica, unes proposicions que, des de la perspectiva dels qui les combatran, coincideixen amb les herètiques de mil·lenaristes i càtars.

Les proposicions condemnades posen de manifest la fascinació que produïen en molts teòlegs de començaments del segle XIII, sobretot els membres dels nous ordres mendicants, les tesis centrades en la transcendència divina; però mostren també un rerefons eclesiològic que, des que vaig endinsar-me en aquesta matèria, em va semblar l'explicació última de tot l'enrenou. Hi tornarem més endavant. Convé afegir que el problema de la visió beatífica cada vegada quedava més centrat en la qüestió del *medium*, segons la creixent influència aristotèlica, una qüestió que dominarà durant un segle les discussions entre dominics i franciscans: un *medium* subjectiu que transformi la potencialitat humana per tal de fer-la capaç d'assolir la presència interior de l'essència divina.

Rere la condemna de 1241 hi ha, doncs, la noètica de l'aristotelisme que exigeix la unitat de l'objecte conegut amb el subjecte que coneix. Alexandre d'Afrodísia i els seus traductors distingien tres dimensions de l'intel·lecte: *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός), *intellectus materialis* (νοῦς ὑλικός) i, entremig dels dos, *intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat* (νοῦς καθ' ἑξῆς); i convé no oblidar que, en aquest debat, l'ànima de la qual es parla és una substància espiritual i immortal, més que la *forma corporis*, i que la visió cosmològica que l'acompanya concep l'emanació de les intel·ligències a partir del primer principi fins a l'última esfera i atribueix l'intel·lecte «agent» a la totalitat del gènere humà.

b) La recepció o recepcions d'Avicenna

Avicenna donà un nou impuls al debat. Manté la divisió d'Alexandre, però en un sentit diferent: la divisió s'opera a l'interior de l'intel·lecte possible (*intellectus in potentia*), que quan es troba *in potentia perfecta* s'anomena, des del punt de vista del subjecte, *in habitu* i, des del punt de vista de l'objecte, *intellectus adeptus o accomodatus*. En qualsevol cas, Avicenna es nega a acceptar

27. Trottmann subratlla l'actuació trenta anys més tard d'Albert el Gran, el qual no sols té en compte l'heretgia materialista de David i d'Alexandre, sinó el fet que «l'erreur condamnée en 1210 n'offense pas seulement, selon lui, la foi catholique, mais encore la raison philosophique» (*La vision béatifique*, 123).

la possibilitat d'un coneixement immediat, una posició que incidirà directament en el problema de la visió beatífica.

En efecte, la primera recepció d'Avicenna a l'edat mitjana llatina posa de manifest que els teòlegs de començaments del segle XIII veieren en ell una mediació filosòfica capaç de reconciliar Aristòtil amb Agustí, una comprensió que no va compartir del tot Guillem d'Alvèrnia, el qual es veu obligat a defensar l'agustinisme davant d'una lectura excessivament radical d'Avicenna. I és contra aquesta lectura radical que pronuncia les condemnes de 1241 i 1244. Guillem, en el seu *De anima*, refusa la cosmologia d'Avicenna com a contrària a la fe cristiana i fins i tot com a contrària a la raó, però acull de bon grat la seva teoria del coneixement, pel que fa a la necessitat d'un *medium* imprès, no pas en l'ordre de l'eficiència, sinó en el de l'exemplaritat. Segons Avicenna, el rol de l'intel·lecte agent consisteix a imprimir les semblances dels éssers, les seves formes intel·ligibles en l'intel·lecte possible. Guillem es mostra més platònic que avicennià quan afirma que Déu il·lumina l'esperit, li revela i causa la mateixa veritat de les seves idees. Defensa que, en quant acte últim de l'ànima intel·lectiva, la visió beatífica no pot ser una operació que sigui comuna amb el cos, ni és possible en una ànima encara unida al seu cos: l'acte beatífic és, doncs, propi de les ànimes separades (*De retributionibus sanctorum*). Però hi ha un aspecte en el qual es mostra avicennià: refusa de concebre una visió beatífica per simple contacte local amb Déu, per la qual cosa s'ha de pensar en una certa *assimilatio* o *sigillatio animarum nostrarum*, que ens faci capaços de contemplar Déu per essència. L'ànima és com una mena de mirall perfectament ajustat a aquest altre mirall que és Déu en la visió beatífica; i és així com interpreta 1Co 13: «facies enim nostri intellectus ad faciem dicti speculi quod et Dei facies est et Dei vultus». I no hi ha dubte que, per aquest camí, queda molt compromesa l'afirmació de la immediatesa de la visió beatífica.

Guillem accepta, doncs, la *species* aristotèlica i, en el cas de la visió beatífica, l'entén com a *medium quo* (i no *quod*): l'essència divina no és sols l'objecte de la visió beatífica, sinó que té la missió d'il·luminar la intel·ligència per a fer-la capaç d'aquesta visió. És així com Guillem introdueix, amb una certa timidesa, Avicenna en la seva teologia. Però no hi ha dubte que aquest aristotelisme, via Avicenna, contribuirà a dur els seus successors, a París, a posicions clarament heterodoxes, que ell mateix es veurà obligat a condemnar.²⁸

28. Trottmann parla també de Roger Bacon i de la influència del joaquimisme (*La vision béatifique*, 160-168) i dels primers mestres franciscans, i acaba dient: «On trouvera chez Jean de la Rochelle, qui succède à Alexandre de Halès en la chaire franciscaine de Paris et qui est l'auteur de bien des questions de la *Somme halésienne*, une théorie de la connaissance et de la vision assez semblable. Pour ce dernier, l'agent dans le cas de la connaissance de Dieu reste Dieu lui-même» (Ibid., 174-175).

c) *Proposicions condemnades*

Guillem, bisbe de París des de l'any 1228, condemna l'any 1241 deu proposicions atribuïdes a un tal «germà Esteve», el qual, en no donar-se per entès, fou objecte d'una condemna més solemne l'any 1244. La primera proposició condemnada defensa la impossibilitat de conèixer l'essència divina:

«Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.»

La quarta fa referència a l'espai de la visió beatífica:

«Quartus, quod animae glorificatae non sunt in caelo empireo cum angelis, nec corpora glorificata erunt ibi, sed in caelo aqueo vel cristallino, quos supra firmamentum est, quod et de beata virgine presumitur.»

Sembla que els destinataris de la condemna de la primera proposició eren els mestres dominics Hug de Saint-Cher i Guerric de Sant-Quentin. Els franciscans han negat sempre que la condemna afectés cap dels mestres del seu orde. Sigui quina sigui la finalitat última de la condemna de l'any 1241,²⁹ l'afirmació que s'hi oposa és molt clara: l'objecte de la visió beatífica és la mateixa essència divina. Davant el problema epistemològic plantejat per l'aristotelisme, és normal que pensessin la unió de l'ànima amb Déu per la mediació d'una *species*. És una manera avicenniana d'evitar que l'esquema hilemòrfic caigui sota la condemna de 1210, però també és introduir un *medium* en el coneixement de Déu, un *medium* que s'assembla molt a una «teofania», és a dir a aquests éssers intermedis de les jerarquies celestes, alhora il·luminades i il·luminadores.

En qualsevol cas, sembla que els censors no varen voler entrar directament en la qüestió de la dificultat d'assolir una certa aproximació entre la tradició grega, més pendent de la transcendència divina, i la noètica aristotèlica. Simplement, volgueren salvar la fe i el contingut de la visió beatífica. Com diu Trottmann, «le “face à face” de l'Écriture trouvait ainsi une traduction métaphysique adaptée au langage de la scolastique naissante».³⁰

29. Trottmann informa: «La condamnation de 1241 n'a pas fait jusqu'à présent l'objet d'une monographie comparable à celles parues sur les décrets de 1210, 1270 ou 1277. Les principales études qui lui ont été consacrées ont souligné soit l'enjeu épistémologique de la pénétration avicennienne (de Contenson, Gilson), soit la rencontre des deux traditions théologiques (Chenu, Dondaine). Nous avons voulu tenter une conciliation de ces deux approches, car elles rendent compte, nous semble-t-il de deux composantes importantes et complémentaires de la réflexion de la première moitié du XIII^{ème} siècle sur la vision béatifique. Nous voudrions aller plus loin en ce sens en suggérant ici librement comment elles ont pu faire l'objet d'un syncrétisme dans l'esprit des maîtres incriminés» (*La vision béatifique*, 185).

30. *La vision béatifique*, 186.

Ara bé, si s'afirma que és la mateixa essència divina la que és coneguda pels benaurats, no es precisa la modalitat. Resta una pregunta: Déu serà vist *sicuti est*? Hom coneixerà de Déu *quid est*?

Tornen, doncs, les velles preguntes, renovades amb nous plantejaments. La *Summa halensis* distingia cinc tipus de coneixement de Déu: «quia est, quid non est, quid est, qualis est i quantus est». El primer i el segon corresponen a la raó natural, el tercer correspon a la gràcia i el quart és el de la glòria (*sicuti est*). El cinquè és propi i exclusiu de Déu, però la seva formulació, *quantus*, va plantejar tot un seguit de qüestions sobre la infinitat divina, que s'interfereixen en la visió beatífica. I val a dir que sant Albert aportarà una distinció important: els benaurats veuen Déu *ut est*, però no el veuen *quid est* (i cal recordar que, en aquest punt, Tomàs s'oposarà al seu mestre i afirmarà que els benaurats veuen Déu «quid est, sed non comprehendunt»).

Davant l'evident desproporció entre l'intel·lecte creat i l'essència divina, Bonaventura atribueix a la voluntat la unió amb Déu; però, com opina Trottmann, seria injust entendre el voluntarisme del franciscà com una simple fugida de la dificultat noètica, i més aviat caldria situar-lo a l'interior d'una teoria completa sobre l'experiència mística.³¹ Bonaventura distingeix quatre tipus de coneixement de Déu: *per hoc quod est praesens alio* (el coneixement de la fe, que es correspon a la gràcia comuna), *praesens mihi in effectu proprio* (en la contemplació), *praesens mihi in signo proprio* (en el cas de les teofanies) i *praesens in lumine suo et in se ipso* (que és la visió beatífica). Tot i no posseir la precisió que li conferirà Tomàs, Bonaventura atribueix a la llum divina la característica de *medium disponens, medium cognitionis* de la influència divinitzant de la glòria divina: *influentia gloriae, influentia luminis aeterni*; no empra encara el mot dionisíac del *lumen gloriae*, però en suggereix la naturalesa.

3. Rerefons eclesiològic

La història de la noètica del segle XIII es correspon amb les successives onades de l'agustinisme dominant davant la progressió de l'aristotelisme, i la seva darrera reacció va ser l'adopció del punt de vista d'Avicenna,³² segons el

31. *Ibid.*, 197-198.

32. No oblidem que el refús d'un coneixement immediat per la noètica avicenniana serà molt important per al problema de la visió beatífica. En l'*Avicenna Latinus. Liber de Anima*, llegim: «Cum autem anima liberatur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentie agentis, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem» (edició de Lovaina de l'any 1968, p. 150. Citat per TROTTMANN, *La vision béatifique*, 146). És precisament en abordar l'escatologia que Avicenna precisa les modalitats de la continuació de l'intel·lecte pels intel·ligibles i especialment pel Suprem intel·ligible; i Trottmann comenta: «Mais même dans ce cas qui est bien selon Avicenne la béatitude de l'âme, celle-ci ne s'unit au

qual la benaurança en la qual la noètica avicenniana situava el punt més alt de l'activitat intel·lectual de l'ànima en la seva unió amb Déu, no podia ser pensada com una visió immediata de l'essència divina.

El problema principal era el de la unitat entre el subjecte que coneix i l'objecte conegut. La solució d'Avicenna, la de la *species*, era una solució més avantatjosa que la materialista de l'aristotelisme; però en interferir en el descobriment dels Pares grecs antieunòmians, que accentuen la transcendència divina, es va convertir en una nova amenaça per a la visió beatífica.

De fet, en el moment de què estem parlant es produeix l'encontre entre dues tradicions en un context eclesiològic difícil. La renovació evangèlica, a més de la separació entre predicació i poder jeràrquic dels bisbes, va conduir al desenvolupament dels ordes mendicants i als abusos dels moviments confraternals o de les sectes càtares. El que és important és la relació, existent o no, que els qui combateren aquests moviments varen veure entre les heretgies o el profetisme d'aquest temps i les proposicions condemnades en la Universitat de París.

La reforma s'havia iniciat a Cluny i s'havia instal·lat en la cúpula del poder eclesiàstic amb el cluniacenc Gregori VII. Havia quedat molt enrere el renaixement carolingi i l'intent d'una estructuració de l'*ordo rerum* sota el guiatge del *rex et sacerdos*. El Pseudo-Dionís va alimentar les reflexions i els somnis dels cristians exigents del segle X. Però al renaixement carolingi li va costar de sortir dels monestirs, on l'Església s'havia habituat; i quan ho va fer, a començaments del segle XI, el món havia canviat notablement.³³ L'imperi carolingi es va diluir en una juxtaposició d'autoritats sempre limitades i, paral·lelament, la piràmide eclesiàstica, dominada pel pontífex romà, es va veure neutralitzada per tot un seguit de forces centrípetes, més o menys justificades. El món era el reialme de l'estupre i del lucre, contra els quals s'inicià un ampli moviment de renovació que sacsejà les estructures de l'Església dels segles XI i XII, excessivament aferrada a la cultura rural i incapaç d'entendre i de compartir el canvi, un moviment que centrava la seva crispació en la situació del clergat (el nicolaisme i la simonia) i, conseqüentment, en la validesa dels sagraments administrats per aquest clergat. És un moviment dut a terme bàsicament per predicadors ambulants, un moviment que ben aviat seria capitalitzat per Gregori VII,³⁴ però que, en gran part, va escapolar-se de l'esfera del poder —Grego-

premier principe qu'en épousant progressivement la représentation du monde qui lui est propre. L'âme s'unit bien à Dieu, mais en tant qu'elle est assimilée à lui. Pourtant elle n'en reste que similitude, sans assimilation substantielle. Les termes d'Avicenne suggèrent davantage une activité spéculative de l'âme qu'une véritable union mystique à Dieu» (*La vision béatifique*, 146).

33. Vegeu J. GIL RIBAS, *El mil·lenarisme, un excés malaguanyat* (Lliçó inaugural del Curs 1999-2000), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 1999. En el text evocava la situació catastròfica d'Europa entre els anys 1030 i 1032. Segueixo alguns punts d'aquest text.

34. En *El mil·lenarisme* intentava presentar un primer esquema de l'*ordo rerum*: «L'Occident havia cultivat, des del segle VIII, una visió de l'Església com a *Ierusalem quae sursum est* i com a *Ierusalem quae deorsum est*, una tradició que s'havia encarnat en el corrent eremític ita-

ri VII va comptar amb una persecució implacable, bàsicament a càrrec dels «laics», que l'acusaven d'haver pervertit la mateixa institució cristiana, donant al sacerdoci una preeminència que no li pertany, ja que només els reis són *Dei vicarii*, i els sacerdots ho són del Crist en la seva humanitat— i va instal·lar-se en la perifèria de la cristiandat. Em refereixo al fenomen del catarisme que arriba a un món i a una civilització, oberta al comerç, on proliferen pelegrins, aventurers i marginats, un medi anarquitzant, al marge de l'ordre establert, portador d'idees noves, un món en el qual intervé la prestigiosa obra del Pseudo-Dionís de la mà de la traducció de l'Eurígena, a través del qual l'Occident va recuperar, com hem vist, l'equilibri dels capadocis i l'intel·lectualisme de Màxim el Confessor.

A l'actuació de la Universitat de París cal sumar-hi un seguit d'esdeveniments que trasbalsaren aquella centúria: el naixement del corporativisme, la formació d'una teologia de tipus canonista, els moviments laicals i el predomini del clergat regular. París, però, havia optat a favor d'una teologia dialèctica que convertia la seva Universitat en el centre d'atracció dels nous corrents de pensament, vinguts de l'àrea d'influència aràbiga i jueva, corrents que a les darreries del segle introduïren l'obra i el pensament d'Aristòtil.

En tot aquest enrenou, jo voldria subratllar fins a quin punt una qüestió aparentment tan fora d'aquest món, com és la qüestió de la visió beatífica, va acaparar l'especulació filosòfica i teològica del moment. Des del meu punt de vista, la qüestió era bàsicament una qüestió «noètica» que estava a la base de l'estructuració de l'*ordo rerum*. I voldria cridar l'atenció sobre la «solució» aportada per la teoria de la «teofania» de l'Eriúgena. En el fons, es tractava, conscientment o no, de dificultar l'accés directe al món de les opcions a una humanitat que, fins i tot al cel, necessita la mediació de la teofania. Ja he fet esment més d'una vegada del descobriment dels Pares capadocis. La teologia dels alexandrins, sobretot de Ciril, amb la seva idea de l'hegemonia del *Logos* en l'encarnació de Déu, havia donat suport a l'ideal carolingi; la teologia dels capadocis no sols accentuava la transcendència divina, sinó que, amb la doctrina de la *θεωρία* i de la *θέωσις*, traslladava el protagonisme a l'Esperit Sant i, amb aquest nou protagonista, a l'*ordo rerum* li faltava la base de sempre. L'Eriúgena s'havia adonat que l'Esperit Sant era la vertadera teofania de l'essència divina, entesa no com a *veritus* sinó com a *pulchritudo*. I per aquest

lià, el capdavanter del qual fou sant Pere Damià. A l'Occident el mot *ecclesia* era emprat sovint per a designar la societat cristiana inclòs l'ordre temporal. Hi va contribuir, durant els segles vuitè i novè, un sentiment molt fort de la reialesa universal del Crist sacerdot; però un seguit d'esdeveniments provocaren a la fi del segle IX una presa de consciència creixent de la diferència entre l'*ecclesia* i la *christianitas*, i és aleshores quan l'*ecclesia* esdevé sinònim de clergat. La tesi de la monarquia papal i del *corpus-caput*, al·avorida per les *falses decretals* —introduïdes a Roma l'any 864—, acabaria dominant la situació a començaments del segle XI, gràcies a la influència de Cluny que va promoure a la seu pontifícia Lleó IX i Nicolau II, i finalment Gregori VII» (p. 23).

camí no són difícils d'entendre les connexions amb el joaquimisme. Cal anar més lluny a l'hora d'explicitar el rerefons del debat sobre la visió beatífica.

Després de la condemna de l'any 1241, quedava clara la resposta a la pregunta del *quid* de la visió beatífica, però restava la pregunta del *quomodo*, de com un intel·lecte creat pot veure Déu.

III. EL QUOMODO DE LA VISIÓ BEATÍFICA

La qüestió del *quomodo* és una qüestió discutible, exclusivament filosòfica i teològica, i no dogmàtica. Aportaré les dades més significatives, sobretot les que incideixen més directament en la tercera qüestió, la del *quando*. Seguint Trottmann, presentaré d'una manera abreujada les respostes dels dos averroïsmes, la de les diverses variants dominicanes, la de l'agustinisme i, finalment, la que es fa present en els debats epistemològics de començaments del segle XIV; a aquesta hi dedicaré un espai un xic més ampli. Naturalment, intentaré de dibuixar el rerefons eclesiològic del segle XIII. Reproduiré i milloraré —si més no, ho intentaré— les dades que permetin formular l'estructuració metafísica de l'*ordo rerum*.

1. L'averroïsmes i el debat de la visió beatífica

La primera entrada d'Averrois, entorn de l'any 1225, en la Facultat de les Arts de París, va provocar un gran debat sobre la naturalesa de l'ànima humana.³⁵ L'Averrois llatí defensa la individualitat de l'intel·lecte agent, al costat de la voluntat, però cal reconèixer la seva ambigüitat quan parla de la separació dels dos intel·lectes, l'agent i el possible. Trottmann, que fa una anàlisi gairebé exhaustiva de les diverses interpretacions d'Averrois, posa de manifest la convicció del filòsof àrab sobre la capacitat de les ànimes separades de conèixer, la qual cosa sembla demostrar que no totes les actuacions de l'intel·lecte hagin de passar pels «fantasmes» de la imaginació. L'intel·lecte d'una ànima separada pot adquirir per una il·luminació superior formes que li poden permetre conèixer Déu d'una manera divina, com és el cas de la visió beatífica. L'intel·lecte pot conèixer les realitats presents, que actuen com un mirall: una solució que, si més no, significa una nova temptativa de síntesi entre l'abstracció aristotèlica i la il·luminació agustiniana, una síntesi que, superant les estretons i la

35. Trottmann analitza aquest primer averroïsmes a partir d'un text anònim, editat per R.-A. Gauthier, titulat *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*. Averrois no veia gens clar què calia entendre per ànima. Els primers comentaris averroïstes tendeixen a subratllar que només l'intel·lecte subsisteix després de la mort, perquè és únic i separat (*La vision béatifique*, 214-215).

manca d'horitzons d'un agustinisme recalitrant, marcarà l'escola franciscana durant més de cinquanta anys. Val a dir, però, que és en l'àmbit de l'ètica on el primer averroisme presenta una concepció original de la benaurança, en parlar de l'activitat cognoscitiva de la part superior de l'intel·lecte pràctic, que és, *cum effectu*, una activitat certament no inferior a la de l'intel·lecte especulatiu.

Aquest averroisme dels «artistes» provoca la crítica dels teòlegs. Albert hi veu la tendència a afirmar un únic intel·lecte agent per a tots els homes, la qual cosa posaria en dubte la immortalitat de l'ànima individual. Després d'Albert les crítiques es fan més dures, fins al punt que hom pot preguntar-se si l'anomenat «segon averroisme» no és una ficció dels mateixos teòlegs de la meitat del segle XIII.

a) *Els primers comentaris a l'Ètica a Nicòmac*

Caldrà esperar que els mestres «artistes» o els seus deixebles passin a la Facultat de Teologia per a veure respostes originals als interrogants sobre el coneixement benaurat de Déu, d'acord amb una lectura averroista d'Aristòtil. I no hi ha dubte que la constatació d'un primer averroisme projecta una nova llum sobre l'intent de síntesi entre l'agustinisme i l'aristotelisme.³⁶ I encara una síntesi del mateix tipus, més clara que l'anterior, l'ofereix un mestre «artista» anònim en un curs sobre l'Ètica d'Aristòtil, quan assimila l'intel·lecte pràctic i la part desiderativa i els imposa la mateixa divisió de l'intel·lecte especulatiu.³⁷

Val a dir que l'opinió dels mestres dels anys centrals del segle XIII sobre les modalitats d'aquest coneixement amorós de Déu va ser extraordinàriament diversa. En qualsevol cas, no hi ha dubte que l'agustinisme d'aquest temps està marcat per Avicenna, per la qual cosa l'aristotelisme no experimenta tan sols una cristianització, sinó també una versió neoplatònica; i, com observa Trot-

36. Trottmann cita els noms de Felip el Canceller i Joan de la Rochelle per a poder justificar una mena d'agustinisme «averroïtant» (*La vision béatifique*, 223-227), i s'atura especialment en el cas d'Albert i el seu intent concordista: «Notre théologien élabore dans un cadre augustinien une synthèse spécifiquement chrétienne, il ne se contente pas de christianiser la spéculation philosophique ou le prophétisme musulman. Il met en place les *habitus*, les vertus et les sciences en un ordre qui annonce, quoique très imparfaitement encore, celui de la *Somme Théologique* dont la représentation à Florence dans la Chapelle des Espagnols de Sainte-Marie-Nouvelle est si évocatrice» (Ibid., 227-228).

37. Trottmann analitza el concepte de *sinderesis*, que empra l'autor del Comentari de l'any 1235, una facultat que no sembla derivar-se del pensament d'Aristòtil, sinó que es troba en Gregori Naziançè i en els comentaris de les Sentències a partir de la Glossa ordinària, i escriu: «La saga de la syndérésè nous intéresse au premier chef pour la conception de la béatitude qui l'accompagne. Suivant qu'elle se situe dans l'intellect pratique ou dans la faculté motrice, l'union qu'elle rendra possible avec le "Premier" sera avant tout intellectuelle ou volontaire. Même située dans l'intellect pratique, elle constitue une connaissance affective de Dieu. Il faudra encore apprécier dans quelle mesure, et selon quelle modalité elle est possible dès cette vie, ou si elle est réservée à l'autre» (*La vision béatifique*, 231).

mann, els grans teòlegs de la següent generació acusaran la concepció de l'intel·lecte *in habitus* com a memòria espiritual plena d'idees eternes de no ser ni aristotèlica ni ortodoxa. Retinguem que el curs sobre l'*Ethica nova* de l'any 1325 situa encara la divisió entre intel·lecte agent i possible, a l'interior de l'intel·lecte especulatiu. L'autor assimila l'intel·lecte pràctic a la funció deside-rativa; es tracta, doncs, d'un coneixement de Déu ja accessible en aquest món com a saber suprem i afectiu. I Trottmann comenta:

«Nous sommes ainsi passés des commentaires du *Traité de l'âme* à ceux de l'*Éthique*. Et nous sommes parvenus au premier des thèmes qui nous semblent caractériser le concordisme qu'ils tentent d'établir entre Aristote et Augustin: celui d'une connaissance aimante de Dieu réservée aux sommet de la vie intellectuelle, et/ou volontaire.»³⁸

El cert és que la generació següent haurà de dur a terme una descristianització d'Aristòtil; però no sembla que aquesta laïcització fos ben acceptada pels «artistes», els quals continuen afirmant que les virtuts, i en particular les virtuts intel·lectives, són una mena de *medium quo*, el mitjà pel qual es produeix la unió a la *felicitas*.

L'«artista» citat per Trottmann precisava:

«Virtus est imperfectorum; summum autem bonum non; et sic virtus non est summum bonum»;

la virtut ateny els qui són imperfectes (i, per tant, en aquest món), la benaurança és per als perfectes (i, per tant, a l'altra vida). Però l'«artista» afegeix:

«Est autem alia respontio secundum philosophos et hec est respontio. Dicendum est quod vita in quam ponendo felicitatem non errabant philosophi predicatur de vita contemplativa, set dicendum est quod vita contemplativa est secundum virtutem et scienciam sive cognitionem; set notandum quod duplex est cognitio: est enim quedam cognitio sine fantasmate et est quedam cognitio mediante fantasmate; et illa vita contemplativa que attenditur penes scienciam et cognitionem que est sine fantasmate est

38. Vegeu ibíd., 233. Val a dir que Trottmann segueix R.-A. GAUTHIER (éd.), «Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès Arts de Paris (1235-1240)», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, 1975, pp. 102-116. Segons ell, és possible fer el seguiment de la concepció de la benaurança, i escriu: «Nous repartirons donc du thème auquel nous avait conduit l'examen des difficultés noétiques: celui d'une connaissance amoureuse de Dieu. Il nous conduira à caractériser le concordisme ainsi tenté par les auteurs de ce temps entre Aristote et Augustin: la béatitude ne reposant qu'en Dieu, demeurait au-delà des forces morales de l'homme. On ne pouvait faire son bonheur, il fallait s'y unir: Aristote, comme la foi chretienne s'en trouvaient trahis. La morale d'Aristote était doublement sacrifiée, puisque cette manoeuvre de christianisation maladroite, ramenait le nombre des types de vies possibles de trois (jouissance, politique, contemplation) à deux seulement. La victime étant la possibilité d'une vie politique vraiment digne des hommes» (*La vision béatifique*, 234).

de qua predicatur vita quam ponendo esse felicitatem non errabant philosophi. Similiter dicendum est quod virtus potest esse in parte superiori desiderativa vel in parte inferiori; et circa virtutem secundum quod est in parte superiori virtutis desiderative est vita de qua predicatur felicitas. Et sic patet quod vita que est idem felicitati predicatur de vita contemplativa in quantum vita contemplativa est circa cognitionem sine fantasmate et virtutem que est circa partem superiorem intellectus practici sive virtus desiderative.»

Segons aquest mestre «artista», hi ha una benaurança contemplativa en aquest món, que és la vida segons la més alta virtut de l'intel·lecte especulatiu i també segons la de l'intel·lecte pràctic; però el mestre no precisa com aquesta benaurança es relaciona amb la de les ànimes separades. L'«artista» dirà clarament que, fora de Déu, no hi ha benaurança: Déu és la felicitat, i la benaurança cal rebre-la passivament de Déu. Segons el nostre comentarista, la *felicitas*, vertadera vida de l'ànima, penetra en totes les facultats espirituals. Però el cert és que si la vida benaurada s'obté per la unió mística amb Déu, les tres classes de vida proclamades per Aristòtil queden desvaloritzades, especialment la *vita civilis*.³⁹ El nostre comentarista arriba a qualificar la vida civil com a bestial.

Els mestres «artistes» d'aquest temps no són capaços d'imaginar cap més benaurança que la visió de Déu i la unió amb ell, per la qual cosa pensen la vida contemplativa en la forma més elevada, la de la mística cristiana. Aristòtil havia dit que els qui assoleixen la benaurança contemplativa són feliços «com ho poden ser els homes», però una traducció deficient de l'*Ethica nova* havia rectificat en un lapsus revelador: «com els àngels». Els àngels coneixen sense la mediació dels sentits i llur vida correspon a la benaurança tal com l'havien entesa els mestres del primer averroisme. No precisen si aquesta vida és possible des d'aquesta vida i segons les mateixes modalitats que en l'altra; però tot d'una, les dues altres formes de vida quedaren desvaloritzades, en particular la vida civil, l'especificitat de la qual quedarà eliminada.

Trottmann subratlla que els nostres lectors d'Aristòtil, massa cristians o més aviat massa clericals, amb el pretext de cristianitzar-lo, fan desaparèixer el sentit filòsofic de la distinció de les tres vides. Les tres vides perden el sentit humà, sobretot la segona, que assumeix la finalitat de l'ètica: el bé polític desapareix en una societat universitària dominada per un clergat alhora «espiritual» i fascinat per la santa pobresa.

Les dificultats noètiques i ètiques són resoltes en aquesta època per un concordisme ingenu i fràgil. L'intel·lecte és capaç de conèixer Déu? Sí, però amb un coneixement immediat i amorós. Aquest coneixement és possible ja en aquesta vida o és reservat a l'altre? En qualsevol cas és una vida rebuda passivament de Déu, vida de gràcia o de glòria, encara no suficientment distingides.

39. Recordem que, segons Aristòtil, a cadascuna d'aquestes vides correspon una facultat de l'ànima: vegetativa per a la vida voluptuosa, sensible per a la civil, intel·lectiva per a la contemplativa. Per als mestres de la primera meitat del segle XIII el repartiment de les vides és diferent. Fins i tot la vida contemplativa és presentada com a *medium quo* per a la unió a la *felicitas*.

La generació posterior de teòlegs redescobrirà, més enllà d'aquestes interpretacions ingènuaament cristianes, un Aristòtil laic. Aquests teòlegs atribuiran als partidaris d'Averrois un racionalisme que s'afanyaran a condemnar. Però el rastre del primer aristotelisme no desapareixerà del tot. Allò que havia atribuït a una saviesa superior, els averroistes posteriors, ho aplicaran a la saviesa i a la contemplació humana. En qualsevol cas, com diu Trottmann, enfront d'un primer averroisme massa cristià, els teòlegs contribuiran amb les seves crítiques a fer-ne néixer un altre, amb el qual s'indentificaran els mestres «artistes», però que el canceller de la Facultat de Teologia condemnarà com a heterodox.⁴⁰

b) *Del primer averroisme al segon*

Entre el primer i el segon averroisme s'intensifiquen les crítiques a l'intel·lecte (possible) únic i separat. Albert el Gran i Tomàs d'Aquino exigeixen la retribució postmortal de l'ànima individual, però incideixen també en la qüestió de la benaurança tal com l'entén Aristòtil. L'un i l'altre distingeixen dues benaurances, la d'aquesta vida, la «civil», que consideren insuficient, i la de l'altra. Esquemàticament, podem dir que el centre de les crítiques d'Albert és l'intel·lecte del primer averroisme, entès com un *habitus* constituït per tots els intel·lectes i tots els intel·ligibles, tot i que la raó més profunda d'aquesta crítica és el fet que elimina la immortalitat individual de l'ànima.⁴¹ Després d'Albert s'endureixen les crítiques dels teòlegs contra Averrois, sobretot a partir del Comentari de les Sentències de Robert Kilward. Però és Bonaventura qui insinua la tesi fonamental del segon averroisme⁴² en dir que Averrois hauria afirmat la unitat per a tots els homes, no solament de l'intel·lecte agent, sinó també del possible. Mentre que per al primer averroisme Averrois hauria integrat, en contra de la concepció d'Avicenna, l'intel·lecte agent en l'ànima individual, per al segon tant l'agent com el possible estarien fora de l'ànima individual.⁴³

Dit això, cal reconèixer que hi ha tot un seguit de qüestions molt difícils de resoldre, i la primera és aquesta: ¿el segon averroisme no serà potser una crea-

40. *La vision béatifique*, 243.

41. Segons Trottmann, Albert afirma que el coneixement de les ànimes separades és superior al nostre, i que, del primer, res no en podem saber filosòficament; i afegeix: «Ne voyons-nous pas poindre ici les premiers éléments d'une querelle des Facultés?» (*La vision béatifique*, 244).

42. BONAVENTURA, *In II Sent.*, dis. 18, a. 2, q. 1 (en QUARACCHI [ed.], *Opera omnia. Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices*, vol. II, Roma 1885, pp. 171-447).

43. Trottmann cita la tendència a combatre Siger de Brabant, que fou considerat pels seus contemporanis com a pare del segon averroisme, però considera que va tenir un paper menor en els esdeveniments universitaris de 1265 i 1272-1275 (*La vision béatifique*, 245).

ció dels teòlegs de l'època? En qualsevol cas, hom pot veure l'heterodòxia dels «artistes» en els comentaris a l'*Ethica*, molt dependent, d'altra banda, de la d'Albert.

La crítica de Tomàs a l'averroisme coincideix bàsicament amb la de Bonaventura en el *Comentari de les Sentències*. Però és a partir de 1261-1263, en la *Summa contra gentiles*, quan Tomàs denuncia Averrois i la seva doctrina sobre l'intel·lecte, denúncia que, centrada en el gran tema de la immortalitat de l'ànima i de la benaurança, repeteix amb força en els seus altres grans textos. De fet, en el centre de les raons teològiques de la seva crítica hi ha la veritat de la visió beatífica; però tampoc no podem oblidar les raons filosòfiques centrades en el tema de la benaurança aristotèlica.

La raó principal és d'ordre ètic, en referència als mèrits de cada individu; però Tomàs addueix també raons filosòfiques per tal com, segons ell, es posa en qüestió el mateix concepte aristotèlic: de benaurança. En realitat, Tomàs desqualifica Averrois en nom de l'antropologia d'Aristòtil, segons la qual la intel·ligència és allò que diferencia l'espècie humana, la fa superior a la resta i és l'origen de la felicitat humana. En qualsevol cas, sembla que la presa de consciència del perill del averroisme fou progressiva.

En aquest punt cal anar directament al pensament d'Aristòtil sobre la felicitat.⁴⁴ Els teòlegs havien de fer front a una primera dificultat: si la benaurança és la de l'home, ¿aquesta felicitat depèn d'ell sol o de la seva capacitat de prendre bones determinacions, depèn de Déu o depèn de l'atzar?⁴⁵ De fet, Albert, en el seu curs, reprèn la qüestió formulada per Eustrat: la felicitat ¿ens ve de Déu? Segons ell, la felicitat, de què parla Aristòtil té com a causa pròxima les nostres pròpies accions i, com a causa primera, Déu. Albert recorre a la definició de virtut d'Agustí, però entén que el bisbe d'Hipona parla de les virtuts infuses —que sí que vénen de Déu—, que no tenen res a veure amb la filosofia moral.⁴⁶

Albert i Tomàs suposen la distinció almenys de dues benaurances: la d'aquesta vida i la de l'altra. Entenen que la distinció entre una benaurança civil i una altra contemplativa és insuficient. Albert dirà:

44. Trottman recorda l'evolució de la interpretació de l'*Ètica* d'Aristòtil i les raons que hi ha al darrere, ens informa sobre els principals passatges relatius a la benaurança i intenta resituar les qüestions tal com les havien de plantejar els lectors del text revisat d'Aristòtil (*La vision béatifique*, 251).

45. Trottman es pregunta si Aristòtil exclou qualsevol origen diví de la benaurança, i escriu: «Certes son Dieu impassible ne se penche pas sur le destin des hommes, pourtant, la béatitude même, qui peut être obtenue par la vertu est qualifié quelques lignes plus loin de divine. Son Dieu n'est-il pas aussi la cause première de tout être?» (*La vision béatifique*, 251-252).

46. Trottman comenta: «Ici encore la laïcisation d'Aristote est flagrante, ainsi que la rupture avec les commentaires de la génération précédente qui tentaient à tout prix d'établir une fusion, ou au moins des correspondances, entre les vertus intellectuelles d'Aristote et les vertus théologiques, les dons du Saint Esprit et les béatitudes» (*La vision béatifique*, 252).

«Beatitudo vera et miseria in eodem esse non possunt; sed beatitudo secundum causam, vel communiter dicta beatitudo viae bene compatitur secum miseriam.»⁴⁷

Tomàs va més lluny: per a ell la benaurança imperfecta és la «benaurança com dels homes»; però en *In IV Sententiarum* es pregunta si Aristòtil hauria volgut dir que la vertadera benaurança és impossible d'assolir, i respon que no.⁴⁸ En *Contra gentiles*⁴⁹ suggereix que a Aristòtil, conscient de la imperfecció de la felicitat en aquest món, li manca la fe per a esperar una perfecta benaurança en l'altre món. La solució, però, la farà efectiva amb la noció paradoxal de la benaurança imperfecta:⁵⁰ la benaurança d'aquest món té una relació de semblança amb la del cel, semblança que recolza en la virtut de la prudència de la creatura racional.⁵¹ Encara que sigui compatible amb les misèries d'aquesta vida, la benaurança que l'home hi pot assolir l'ajudarà a cercar la de l'altra vida.⁵²

Albert proposa una distinció que permet de «salvar» Aristòtil: en el llibre primer de l'Ètica, Aristòtil parla només de la benaurança civil i, atès que aquesta vida es regeix per la prudència, la benaurança haurà d'acabar amb la mort del cos del qual aquesta virtut depèn. Aristòtil no hauria volgut dir res més que això: les desgràcies que poden ocórrer als fills no poden afectar els morts, de la mateixa manera que llur bona fama entre els vivents tampoc no els podrà afectar.

I és aleshores quan Albert es pregunta si, des d'aquesta perspectiva, els sufragis pels difunts no esdevindran inútils; i la resposta que dona és aquesta: el Filòsof no pot dir res del destí de les ànimes separades, perquè no és competent en aquesta matèria. Ell només ha volgut parlar de la benaurança civil que s'acaba amb la mort. Tomàs fa seva la solució del seu mestre, però no accepta que no es pugui investigar filosòficament la vida de les ànimes separades.

De fet, pel que fa a aquest darrer punt, Albert va canviar d'opinió, i ho va fer, pel que sembla, amb ocasió de la petició que li va fer Alexandre IV de recollir les proves filosòfiques de la immortalitat de l'ànima. Tomàs, però, en el comentari a l'Ètica sembla que adopta el mateix punt de vista del seu mestre:

47. ALBERT EL GRAN, *In IV Sent.*, dis. 49B, a. 6 (en *Opera omnia*. Cura ac labore S. C. A. Borgnet, vol. 30, Paris 1894, pp. 676-677).

48. TOMÀS D'AQUINO, *In IV Sent.*, dis. 49, q. 1. Trottmann afegeix: «Cette hypothèse absurde l'aurait rapproché de celle d'Averroès. Si la créature rationnelle ne peut jamais connaître qu'une participation à une bêtitude qui n'est parfaite qu'en un autre être, il faut qu'elle ne possède l'intelligence que par participation! Aristote n'avait pu souscrire à une telle opinion» (*La vision béatifique*, 254).

49. TOMÀS D'AQUINO, *Contra gentiles*, III, c. 48.

50. ID., *In Eth.*, I, 14.

51. Cf. ID., *STh.*, I/II, q. 3, a. 6, ad 2.

52. Trottmann escriu: «Cette profonde conciliation du sens chrétien de la misère humaine et de la grandeur de son espérance avec l'humanisme intégral d'Aristote, laissait pourtant en suspens une autre grave question posée par le chapitre XI du premier livre de l'Éthique. Son silence sur une éventuelle béatitudo de l'autre vie en était-il la négation?» (*La vision béatifique*, 254).

«Loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit.»⁵³

En *Contra gentiles*⁵⁴, en canvi, aporta un autèntic argument de raó: seria absurd que la naturalesa suscités un desig que mai no pogués ser satisfet.⁵⁵ Pel que fa a la contemplació del filòsof i la del sant, Albert i Tomàs defensen que la contemplació és la finalitat de la vida humana i de la vida cristiana. En el curs sobre l'*Ètica*, Albert defensa la superioritat de la felicitat contemplativa:

«Contemplativa melior est, quia quod tantum propter se diligitur, melius est eo quod propter ipsum diligitur. Et simpliciter loquendo, civilis ordinatur ad contemplationem.»

En el Comentari de sant Tomàs a l'*Ètica* llegim:

«Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.»

Tomàs estableix una nova jerarquia contemplativa: al capdamunt, la dels benaurats, una contemplació que és coneixement immediat i etern de la mateixa essència divina; la dels fidels, que dona accés a un coneixement, certament mediat i enigmàtic, però immers en l'amor de caritat que permet atènyer Déu en la seva realitat; la dels filòsofs, que permet atènyer el mateix que les altres dues, però per l'exercici d'una virtut adquirida, per la mediació de les creatures, com en un mirall.

Les conseqüències d'aquesta jerarquitització són evidents: la intel·ligència és la facultat més noble de l'ànima i la contemplació pròpia de la visió beatífica és la seva actuació més perfecta. En aquest món, la intel·ligència només pot atènyer Déu d'una manera mediata. En canvi, l'amor pot atènyer Déu tal com és ja en aquest món. L'escola franciscana en deduirà que la benaurança serà primer unió voluntària i després visió.

Tomàs no renuncia al primat de la intel·ligència, però, en contrapartida, reconeix que la contemplació cristiana és superior perquè està immersa en l'amor de caritat. És precisament la caritat, i no els dons de la intel·ligència, la que mesura la participació en el *lumen gloriae* i la visió beatífica. No és l'*habitus* contemplatiu del teòleg ni l'adquirit pel filòsof, sinó la caritat del sant, la que mesura el

53. TOMÀS D'AQUINO, *In Eth.*, I, 9.

54. ID., *Contra gentiles*, III, c. 48.

55. Trottmann comenta: «Le finalisme de la nature et le désir naturel de voir Dieu "prouvent" ainsi l'existence de la vision béatifique. Mais la métaphysique et ses "preuves" s'arrêtent là: elles ne peuvent rien nous dire de l'essence, ou de la qualité de la béatitude parfaite. Au contraire, la foi nous dit que l'homme ne peut la connaître sans mourir. Il était donc sage pour le Philosophe de n'en rien dire, et de se limiter à la béatitude imparfaite de cette vie» (*La vision béatifique*, 257).

grau de la visió beatífica, per la qual cosa la benaurança contemplativa del filòsof, cimal de l'activitat humana en aquest món, apareix com un bé imperfecte.

c) *El segon averroisme*

Arribem ara a la famosa condemna de l'any 1277. El primer que cal dir és que no és possible trobar la formulació precisa de les proposicions condemnades en cap de les obres dels autors d'aquest temps, per la qual cosa qui sap si no caldria veure-hi l'anticipació de formes de vida que maldaran per trobar lloc en l'Església anys més tard.⁵⁶

Si partim dels comentaris dels «artistes», podem resumir el sentit últim de les proposicions condemnades en quatre punts.

α) *La causa immediata de la benaurança de l'home és ell mateix, i no pas Déu*

Dels tres orígens de la felicitat suggerits per Aristòtil, la virtut adquirida, el do de Déu i l'atzar, els comentaristes es queden amb les dues primeres, i per això formulen la qüestió d'aquesta manera:

«Utrum felicitas sit a causa divina vel humana; Utrum felicitas sit a Deo immissa; Utrum felicitas sit bonum humanum vel a Deo immissum.»

Podem fer el seguiment de dos comentaris. El manuscrit de París⁵⁷ segueix sant Tomàs i diu:

«Felicitas est a causa divina sive a Deo principaliter sicut a causa prima et remota. Ipsa autem felicitas est a causa humana sicut a causa propinqua. Unde felicitas non est a Deo immediate, sed est a Deo homine cooperante.»

El manuscrit del Vaticà,⁵⁸ en parlar de *immissa*, suggereix una intervenció directa de Déu, i cal tenir present que no exclou que el coneixement de la primera causa pugui ser degut a una acció reveladora de Déu a algun sant:

56. Té raó Trottmann quan decideix partir del discurs filosòfic dels averroistes sobre la benaurança. Recorda les disputes de l'època entre «artistes» i teòlegs a propòsit d'un Aristòtil que els segons van prendre la iniciativa de «laïcitzar», tot cercant una nova manera de pensar la coherència amb les dades de la fe, i escriu: «Voyons maintenant, en commençant par le problème de son origine, comment les Commentaires émanant de la Faculté des Arts interprètent ou contestent la conception de la béatitude élaborée dans cette lecture nouvelle de l'*Éthique à Nicomaque*» (*La vision béatifique*, 261).

57. *Nat. Lat.* 14698, f. 140 A-B.

58. *Vat. Lat.* 2172, f. 12 A.

«Sed secundum fidem et veritatem aliquibus sanctis hominibus cognitio primae causae potest esse missa immediate per revelationem divinam. Sed de tali felicitate, Philosophus non loquitur.»

Encara que el text parli de la felicitat d'aquesta vida, no hi ha dubte que la visió beatífica també hi és suggerida.

Rere aquests comentaris, s'intueixen moltes de les proposicions condemnades l'any 1277, en particular les que fan referència a la voluntat i al poder de Déu. I té raó Trottmann quan diu que l'emanentisme fou contemplat pels censors de l'any 1277 no sols pel que fa referència a la creació, sinó a les darreries; per exemple, a l'hora de justificar la pregària per a aconseguir l'eterna felicitat:

«L'idée que Dieu n'est que la cause première de la béatitude venait, il est vrai, de saint Albert, qui par ailleurs se refusait à penser que Dieu puisse répartir ses dons de façon inéquitable. Mais à aucun moment il ne recourait à la métaphysique néo-platonicienne pour justifier ses dires (sur ce qu'il considérait comme le mystère des prévenances divines, relevant de la foi et non de la raison philosophique). Ainsi, ce qui menaçait la doctrine de la vision béatifique, n'était ni la pensée d'Aristote sur l'origine de la béatitude de ce monde, ni la pensée particulière d'Averroès, mais la lecture d'Aristote dans une perspective néo-platonicienne.»⁵⁹

β) *La felicitat del filòsof en aquesta vida no és pas imperfecta*

Ja hem vist com interpreta Tomàs la qüestió de la perfecció de la benaurança segons Aristòtil. Segons l'Angèlic, Aristòtil fa com una mena d'acte d'humilitat, i és això exactament el que no accepten els comentaris del Vaticà:

«Sed dico quod in hac vita aliquis homo potest esse felix felicitate humana, perfecta etiam, secundum quod est possibile in hac vita. Secundo dico quod secundum finem et veritatem felicitas hominis in hac vita non est perfecta, immo post mortem, tunc habet homo perfectam felicitatem.»

Ens trobem, doncs, davant un aristotelisme radical. L'home, que és el més perfecte dels animals, hauria de poder assolir en aquest món la seva última finalitat. Com és possible que el desig últim d'una potència natural, com la intel·ligència, que especifica l'espècie humana, només pugui trobar satisfacció en un coneixement sobrenatural, és a dir en la visió beatífica? Aquest és el problema antropològic plantejat implícitament per la noció de benaurança imperfecta en aquest món. Els comentaristes «averroistes» refusen que l'home

59. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 264.

només pugui trobar la felicitat en la visió de Déu i li assignen, com a finalitat última, una benaurança perfecta en aquesta vida.⁶⁰

Les proposicions de l'any 1277 que corresponen a les tesis defensades aquí són principalment la 172: *Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia*, i la 173: *Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate*. Recordem que si els comentaris de l'*Ètica* reivindiquen una benaurança perfecta per a aquesta vida, no la refusen per a l'altra. Tanmateix, combinada amb la tesi averroïsta de l'intel·lecte únic per a tots els homes, que exclou una supervivència individual, aquesta lectura de l'*Ètica* s'assembla molt a la del primer Siger de Brabant; i en aquest sentit l'afirmació segons la qual «la benaurança suprema és d'ordre intel·lectual i consisteix essencialment en la contemplació de les ciències especulatives» (Alfarabi), manifesta un elitisme filosòfic que s'acosta molt a allò que es condemna en les proposicions esmentades.

γ) *El filòsof no pot dir res de la benaurança de l'altra vida*

El manuscrit del Vaticà diu:

«Quidam Philosophi sicut Averrois et multi alii, non posuerunt aliam felicitatem, nisi illam quae est in hac vita. Sed Avicenna et Alguazel, qui fuerunt Iudaei, bene posuerunt aliam felicitatem in alia vita, nec etiam philosophus videtur expresse negare eam»;

i afegeix:

«Tunc secundum fidem et veritatem duo sunt dicenda ad quaestionem. Primum est quod anima post mortem habeat aliquam operationem; secundum est quod ista operatio animae post mortem non est scibilis nobis secundum philosophiam.»

L'autor, doncs, d'aquest comentari pren una posició explícitament contrària a l'averroïsm heterodox: l'intel·lecte del qual parla Aristòtil s'ha de situar en l'ànima individual; Aristòtil no pot dir en què consisteix aquesta operació simplement perquè és una operació sobrenatural, i només pot dir que no pot ser la mateixa que en aquesta vida.

60. Trottmann afegeix: «Mais ne risquent-ils pas ainsi de perdre le grand acquis de l'anthropologie thomiste, exprimé au livre du *Contra gentiles*: le désir naturel de voir Dieu, où se rencontraient nature et «surnature»? Les Commentaires «averroïstes» ne semblent pas avoir conscience de cet enjeu [...]. Nous serions tentés de dire que l'humanisme vraiment intégral se trouve du côté de saint Thomas, dans la mesure où il assume le destin surnaturel de l'homme sauvé, en une espérance qui est l'optimisme porté à son maximum par la grâce. Celui d'Aristote n'est pas un humanisme athée, au sens où l'entendait H. de Lubac, mais il lui manque encore la révélation pour penser le sens définitif de la destinée humaine» (*La vision béatifique*, 265-266).

Ara bé, si el filòsof no pot saber-ne res, d'aquesta altra vida, i ningú no ha vingut del més enllà per explicar-ho, són els sants d'aquest món els qui n'han tingut coneixement i ens ho poden explicar: «per sanctos et homines divinos, quibus revelatur per gratiam». Es tracta d'un elitisme místic, que no és, però, el propi de l'esperit franciscà, un elitisme que té dues conseqüències: limita les investigacions de la filosofia al camp del sensible i privilegia alguns iniciats.⁶¹ El debat, en qualsevol cas, incideix en dues grans qüestions de la teologia fonamental: la possibilitat d'una mística natural i la possibilitat d'una gràcia no cristiana.

Les proposicions que contemplen aquest punt de vista averroista són la 171 i la 177. La primera diu:

«Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam.»

I la segona:

«Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam.»

6) *El fi últim de l'home és la benaurança especulativa del filòsof, contemplació des d'aquesta vida de l'essència de Déu*

Els comentaristes d'Aristòtil partien de la definició de la felicitat segons la qual aquesta consisteix a viure d'acord amb la més alta virtut; però, segons que aquesta virtut sigui la prudència o la saviesa, hi ha d'haver dos tipus de felicitat: la contemplativa i la pràctica o política. ¿Tindrà aleshores l'home dos «fins últims»?⁶²

61. Trottmann comenta: «La métaphysique est ainsi perdue pour la philosophie. Notons qu'elle ne l'est pas forcément pour une mystique d'inspiration néo-platonicienne: la révélation du sort de l'âme séparée ne peut-elle nous venir de quelque médiation angélique? Ne peut-on considérer, paradoxalement, qu'en condamnant la proposition n° 218 (*quod non potest sciri de intellectu post eius separationem*), le censeur défendait les droits de la métaphysique...? [...]. Par ailleurs, cet élitisme confisque la mystique au profit de quelques grands initiés. Ainsi manque-t-il la spécificité de la mystique chrétienne et exalte-t-il une mystique naturelle» (*La vision béatifique*, 270-271).

62. Trottmann, que no deixa d'assenyalar que, segons els comentaristes, «seule la béatitude contemplative a rang de fin, et le bonheur politique lui sera ordonné», afegix: «Nous voyons dès à présent comment Dante déplace cette question dans la *Monarchia*. Les *duo optima* laissent place à *duo ultima*, mais il ne s'agit plus de deux finalités de l'homme en ce monde, des deux béatitudes temporelles reconnues par Aristote: celle de l'homme politique prudent et celle du philosophe contemplatif, distinguées par les commentaires de l'*Éthique*. Les *duo ultima* de la *Monarchia* sont la béatitude temporelle et la béatitude éternelle: la vision bienheureuse de l'«élu» (*La vision béatifique*, 273).

Només la felicitat contemplativa té la categoria de fi, i la felicitat política li ha d'estar subordinada. L'únic bé últim de l'home (en aquest món) és la benaurança contemplativa del filòsof, contemplació en la qual la filosofia assoleix la perfecció. I val a dir que la reivindicació d'una contemplació *in via* de Déu i de les intel·ligències separades es troba en la major part dels textos averroistes. Però aquesta contemplació ¿s'hauria d'aturar en la conclusió de l'existència de Déu o pot pretendre un coneixement de l'essència divina?

Si l'ànima racional desitja naturalment el bé i el coneixement supremes, que són Déu mateix, això vol dir que ella té la capacitat natural per a atènyer aquesta benaurança. I no hi ha dubte que, amb aquest raonament, ens trobem molt lluny del punt de vista de Tomàs. Allò que és clar és que el comentari del Vaticà identifica la benaurança de l'home i la visió de l'essència de la causa primera; però va més lluny. La benaurança filosòfica d'ací a baix ateny el mateix objecte que la visió beatífica de l'altra vida, i no té res a envejar-li. Ens trobem davant l'exaltació d'un elitisme intel·lectualista, que s'oposa al de Tomàs i més encara al voluntarisme franciscà.

La qüestió 29 del Comentari del Vaticà incideix en una problemàtica molt freqüent en els *Correctoria*: si la benaurança consisteix en un acte de la intel·ligència o de la voluntat. El tomisme naixent defensava una benaurança consistent en la visió intel·lectual de Déu, i ho feia a partir de l'argument que la voluntat no pot lliurar-se a Déu sense haver-lo posseït intel·lectualment tal com és, i el Comentari empra aquest argument: «voluntas non fertur in Deum nisi secundum illum modum secundum quem est intellectus a nobis». Però el Comentari no té prou en compte la distinció establerta pel mateix Tomàs entre les realitats inferiors i les superiors a l'intel·lecte. No té en compte que les representacions humanes, finites, d'un Déu infinit i increat, són sempre inadequades i han de conduir per força a una contemplació imperfecta; i tampoc no té prou en compte el punt de vista franciscà segons el qual la unió més íntima amb Déu i visió cara a cara s'aconsegueixen per la transformació amorosa de l'home en Déu:

«Tamen secundum Philosophum intelligere Deum et speculari est nobilius quam diligere ipsum, quia aliquis non potest diligere Deum nisi quia ipsum intelligit esse bonum perfectissimum et finem omnium entium et principium. Et ideo intelligere ipsum est nobilius quam ipsum diligere.»⁶³

Per acabar aquest llarg apartat sobre l'averroisme, em plau deixar la paraula a Trottmann quan diu que, a partir de les diverses lectures d'Aristòtil que hem

63. Trottmann afegeix: «C'est bien là, à notre avis, l'enjeu principal de la querelle de l'averroïsme, et nous sommes d'accord sur ce point avec A. de Libera: le "philosophe contemplatif" est effectivement le danger qui inquiète le plus le censeur de 1277 [...]. C'est la confiscation de la métaphysique et de la mystique par une prétendue élite philosophique qui demeure à nos yeux la raison principale de la condamnation de 1277» (*La vision béatifique*, 280-281).

anat seguint, cada vegada més la qüestió de la visió beatífica ocupa el centre de totes les discussions. La noètica averroïsta exclou la remuneració dels mèrits en el més enllà. Però el que posa més en perill la visió beatífica és el tema de la contemplació del filòsof: la perspectiva tomista, que fa del desig natural de veure Déu l'últim fi de l'home, sembla que doni a aquest desig un caràcter sobrenatural; la perspectiva franciscana, que fa de l'amorosa unió de voluntats entre Déu i l'home la base de la unió última amb Déu, sembla que doni a aquesta unió de voluntat la capacitat de veure Déu en el més enllà de la mort.

Al contrari, l'aristotelisme radical proposa una benaurança possible ja en aquesta vida i reservada als filòsofs contemplatius. L'intel·lectualisme elitista que practica segresta la metafísica i la mística. Però, com hem vist, ja sant Albert havia reclamat el paper de la metafísica en la problemàtica de la immortalitat de l'ànima, i sant Tomàs, en mostrar el lloc de l'amor de caritat en la vida de qualsevol cristià en aquest món, havia retornat la mística als fidels.

És per tot això que Trottmann acaba dient:

«La condamnation de 1277 venait trop tard ou trop tôt. Trop tôt, dans la mesure où, comme l'a montré A. de Libera, elle annonce de nouvelles formes d'hérésie qui verront le jour au début du siècle suivant. Trop tard, dans la mesure où le mal est fait et le remède déjà trouvé! En ce sens elle est une maladresse. Elle est juste, dans la mesure où elle vise précisément les points de rupture entre l'aristotélisme radical et le donné de foi, non sans quelques graves incompréhensions toutefois. Mais comme toute pratique d'exclusion, elle ne soigne pas le mal dont elle tente l'ablation. Si sur le plan éthique, la vision béatifique, telle que la pensent saint Albert et saint Thomas, dans son articulation à la (ou aux) béatitude(s) de ce monde (active et contemplative), est donc déjà "sauvée" bien avant 1277, il reste un problème de taille qui est celui de la noétique. Comme allier l'intégration philosophique de la noétique aristotélicienne de la *species* intelligible avec l'exigence chrétienne d'une connaissance intuitive de Dieu dans la vision béatifique?»⁶⁴

2. La solució del lumen gloriae i la reacció agustiniana

Albert, en el *De unitate intellectus contra Averroem*, de l'any 1256, apostava clarament per una comprensió de l'ànima humana, segons la qual aquesta és per essència racional i immortal, no pas limitada a la sensibilitat i mortal, i posava en l'ànima individual la frontera entre l'intel·lecte agent i el possible.

Per a fonamentar metafísicament la racionalitat substancial de l'ànima humana es val de la distinció de Boeci entre *quod est* (allò que l'home és com a subjecte humà, compost d'ànima i cos) i *quo est*, és a dir el principi pel qual és el que és: principi immortal que no és altre que la seva ànima racional,

64. *La vision béatifique*, 282.

«forma» no sols del cos (com dirà Tomàs, més fidel a Aristòtil), sinó del subjecte. L'intel·lecte és, doncs, per a Albert, molt més que una potència: és allò per la qual cosa l'home és home, allò per què l'ànima és ànima. És el *quo est* determinant últim i separat, no solament del cos, sinó del subjecte amb el qual constitueix per determinació formal una substància. Aquest estatut metafísic de l'intel·lecte permet resoldre dos problemes; el del seu origen i el del destí de l'ànima humana després de la mort.

Com veurem, tots els ingredients de la tesi tomista sobre la visió beatífica es troben ja presents en Albert. En un primer punt, veurem la posició «intel·lectualista» d'Albert sobre la visió beatífica, en contrast amb el voluntarisme de Bonaventura i la tradició mística del segle XII de la qual és l'hereu. Abans, però, de referir-nos a la seva manera d'entendre la visió beatífica, convindrà que prestem atenció a l'originalitat de la seva noètica, la qual es defineix en tres punts essencials en relació amb Averrois: el primer, negatiu, la crítica del monopsiquisme; els altres dos, positius, l'adopció de la noció d'«espècies intel·ligibles» i la represa del tema de la «conjunció» de l'intel·lecte.

a) *La noètica albertiana*

Sant Albert refusa clarament els fonaments metafísics de la psicologia del segon averroisme i, pel que fa a l'intel·lecte pacient o possible, s'apropia la noètica del primer. En efecte, parteix de l'axioma aristotèlic que diu que l'ànima intel·lectiva *quodammodo est omnia*, i afegeix: *quia species lapidis est in anima et non lapis*;⁶⁵ el *quomodo* és l'*esse intentionale*, l'*esse intellectuale* —no material— de les *species*. Amb tot, se n'allunya pel que fa a l'activitat de l'intel·lecte agent: influït pel neoplatonisme, el mestre de Colònia dirà que l'operació d'abstractre la *species* i de presentar-la a l'intel·lecte possible és el resultat d'una il·luminació de l'intel·lecte agent; i la *species* (d'una realitat particular) obtinguda per l'intel·lecte agent —per tant, intel·ligible— és el *medium quo* a través del qual l'intel·lecte possible assimila l'objecte conegut.⁶⁶

Aquesta teoria, Albert l'aplica al coneixement de Déu accessible en aquest món per la filosofia. Aquest és un dels punts més ambigus de la seva noètica en relació amb la teoria averroista de la «conjunció». Situa, en efecte, l'intel·lec-

65. ALBERT EL GRAN, *Summa de Creaturis*, II, q. 5, a. 2, ad 4 (Borgnet [ed.], vol. 35, Paris 1890-1899, p. 72).

66. Trottman comenta: «Mais ce *medium quo* n'est ni une représentation extérieure, ni la puissance intellectuelle elle-même (en tant que telle). Il ne se laisse matérialiser ni du côté de l'objet, ni de celui du sujet connaissant. La puissance intellectuelle est puissance seconde au sens où peut recevoir tous les intelligibles. Mais elle n'est pas pour autant une matière qu'ils viendraient informer. Par leur intermédiaire, elle sera portée à son acte d'intellection» (*La vision béatifique*, 289-290).

te agent en l'ànima: la conjunció serà, doncs, la il·luminació per l'intel·lecte agent individual necessària per a qualsevol intel·lecció humana. Però Averrois evocava una altra conjunció —aquesta, benaurada— de l'intel·lecte especulatiu en atènyer la causa primera: en adquirir cada dia una mica més els intel·ligibles, per una unió amb l'intel·lecte agent com a causa eficient, es prepara per a rebre un dia l'intel·lecte agent com a forma, que és quan haurà rebut tots els *intellecta*.

D'aquest coneixement, Albert en treu unes conseqüències que aplica, no sense reconèixer-ne els límits, al coneixement teològic de Déu. Des d'aquesta perspectiva qui sap si no hauríem d'anomenar Albert pare de l'aristotelisme radical; ho és, malgrat restar bàsicament teòleg. Per al teòleg Albert, una cosa és la raó filosòfica, una altra la contemplació mística *in via* (en la fe i en la saviesa) i una altra la benaurança eterna en el més enllà, la visió beatífica, que ell concep segons l'esquema agustiniana en termes de presència interior. És cert que progressivament seran integrades a la seva concepció de la visió beatífica les seves lectures del *De Anima* i del Pseudo-Dionís, però Albert proposa una solució diferent, deliberadament intel·lectualista, que supera la contemplació filosòfica. En efecte, en el *Comentari I de les Sentències* escriu:

«Ad hoc sine praeiudicio dicimus, affirmantes quidem certissime, quod divina substantia videtur a beatis omnibus: qualiter autem videtur, sine praeiudicio dicimus sic, quod videtur immediate per coniunctionem: ita quod Deus offert se nostro intellectui per substantiam suam, sicut intellectus sibiipsi.»⁶⁷

Però, en parlar de la teologia mística afegeix:

«Ad primum ergo dicendum, quod scientia, quae procedit ex principiis rationis, ponit in aperto ea ad quae ducit: Huiusmodi autem doctrina non procedit ex talibus principiis, sed potius ex quodam lumine divino, quod non est enuntiatio, per quam aliquid affirmetur, sed res quaedam convincens intellectum, ut sibi super omnia adhaeratur. Et ideo elevat intellectum ad id quod excedit ipsum, propter quod remanet intellectus in quodam non determinate noto.»⁶⁸

És així com Albert explica la recepció de la llum divina. Per a entrar en l'experiència mística, cal acomiadar-se de l'ús natural de la raó, però no de les operacions exercides per la gràcia:

«Ad secundum dicendum, quod monet relinquere intellectuales operationes connaturales nobis, et non eas quae sunt in nobis ex lumine divino.»⁶⁹

67. ALBERT EL GRAN, *I Sent.*, dis. 1, a. 15 (Borgnet [ed.], vol. 25, p. 36).

68. ALBERT EL GRAN, *Super Dionysii mysticam theologiam*, c. 1 (Aschendorff [ed.], vol. 37, 2, Monasterii Westfalorum 1978, p. 454)

69. Cf. *ibíd.* 458. Trottmann comenta: «Cependant, l'*unitio* qu'elle vise, passe par une phase négative. Pour aller à la rencontre de Dieu, Moïse doit entrer dans la nuée de l'ignorance, lais-

Albert té molta cura de mostrar que és el mateix intel·lecte el que se separa de les modalitats de coneixement natural i el que entra en la tenebra per a trobar-hi Déu. Caldrà, però, respondre a la pregunta sobre les modalitats d'aquesta *unitio*.

Precisament en aquest punt és on Trottmann m'ha semblat especialment suggeridor: en parlar del pas de les «teofanies» al *lumen gloriae*. Malgrat la condemna dels anys 1241-1244, Albert resta fidel a la concepció dionisiaca de la «teofania», i és a través de l'explicació que en dóna que hom comprèn la seva teoria del *lumen*. En efecte, Albert distingeix quatre tipus de teofanies, de les quals les dues primeres no duen al coneixement de la veritat. El tercer tipus de teofanies suposa distingir entre el *lumen* que eleva l'intel·lecte i conforta la imaginació i l'objecte intel·ligible que no pot ser altre que Déu mateix:

«Tertio modo ut est in usu loquentium, quando in lumine divino quod non est Deus videtur obiectum quod vere est Deus, non in lumine sicuti in medio, sicut videtur res in sua imagine, sed sub lumine confortante intellectum videtur immediate Deus.»

I el quart tipus queda definit d'aquesta manera:

«Quarto modo, quando in lumine quod est Deus, videtur obiectum quod est Deus, sicut dicit Hugo de sancto Victore, sic Deus ipse est in quolibet beato ut lumen quoddam, participatione sua faciens eum sui similitudinem, et in tali similitudine Dei visio dicitur theophania: sic enim idem Deus erit lumen et obiectum, sed obiectum prout est in se, lumen vero prout est participatus a beatis.»⁷⁰

Sembla que el tercer tipus vol designar la visió beatífica mateixa, interpretada en un sentit molt proper al de Tomàs. Però també podria designar la «fe contemplativa», que és coneixement no evident i, per tant, a l'interior de la tenebra mística. Amb tot, en els dos tipus de coneixement (místic *in via* i beatífic *in patria*) Déu és conegut «immediatament», essent la llum de la glòria o de la gràcia allò que disposa l'intel·lecte. Ara bé, si el tercer tipus de teofanies con-

sant de coté toute *susceptio*, toute emprise intellectuelle sur son objet selon les modalités naturelles de la connaissance pour l'atteindre *per adhesionem intellectus*, en un toucher direct. La présence augustinienne relevée dans le *Commentaire des Sentences* est ainsi revêtue d'un sens nouveau. Nais ce toucher direct, cette connaissance immédiate que Bonaventure voulait penser dans les termes d'une *sapor*, jouissance savoureuse de l'amour, demeure pour saint Albert un véritable contact noétique» (*La vision béatifique*, 294).

70. El text es troba en el comentari *De coelestibus hierarchia*, c. 4, 7 (Aschendorff [ed.], vol. 36,1, Monasterii Westfalorum 1993, p. 71). Trottmann comenta: «Il est clair que pour Albert, le *lumen gloriae*, gloire créée (donc évidemment causée par la lumière créée), élève l'intellect jusqu'à son objet, l'essence divine, qui lui, l'informe parfaitement, dans les théophanies du troisième type. Toutefois, il en est un quatrième qui, si nous nous en tenons à la lettre du texte du *Commentaire de la Hiérarchie Céleste*, semble décrire plus spécifiquement encore la vision béatifique: celui où Dieu est à la fois lumière et objet, c'est-à-dire où le *lumen* est créé. Le statut du troisième type de théophanie reste éminemment ambigu: que veut-il désigner?» (*La vision béatifique*, 297-298).

cerneix alhora la visió mística *in via* i la beatífica *in patria*, per què no pot també descriure la contemplació del filòsof?

Aquí, al meu entendre, és on se separen els dos Alberts, el filòsof i el teòleg. Si pensa com a filòsof, les teofanies del tercer tipus extrems del *Comentari a la Jerarquia celeste* poden designar qualsevol forma de contemplació: filosòfica o mística en aquest món i beatífica al cel; si pensa com a teòleg, aquest tercer tipus de teofanies s'ha de referir a la visió beatífica.⁷¹ Ara bé, la qüestió disputada *De visione Dei in patria* permet precisar millor la relació entre fe i visió benaurada, a semblança de la visió sensible. Albert distingeix tres tipus de *medium*: *ex parte rei visae*, la *species*, *medium* sensible, que no té lloc en la visió beatífica, i *ex parte videntis*, on la mediació és doble: la de la llum de l'ull i la del sol que actualitza els colors. Ens adonem que l'òptica a què fa referència Albert no és la d'Al Hazen, però el que importa és que en el coneixement sota el *lumen fidei*, que dóna accés a les veritats superiors, els articles de la fe fan encara l'ofici de *medium ex parte rei visae*. El *lumen gloriae* potencia l'intel·lecte de tal manera que, *sine alia specie mediante*, pot atènyer la mateixa essència divina.

b) *La noètica tomasiana*

En la noètica albertiana no és difícil de detectar-hi tot un seguit d'ambigüitats, bàsicament pel fet que la seva teoria sobre l'ànima, recollida d'Averrois, té molts elements neoplatònics. I és potser aquesta la raó dels dubtes d'Albert a l'hora de pensar l'articulació entre llum creada i llum increada. Tomàs renuncia a qualsevol temptativa de relacionar la noètica aristotèlica amb l'agustinisme: les raons metafísiques el duren a la seva síntesi sobre la visió beatífica.

El coneixement intel·lectual ordinari, és a dir el de les realitats sensibles, no li ocasiona cap mena de problema. Emprant els termes del primer averroisme, dirà que la *species* és un *medium sub quo*, i no *quod* o *in quo*: la *species* no és objecte de coneixement, sinó la forma intel·ligible de l'objecte conegut, mitjançant la qual s'opera la unió «intencional» entre l'objecte i el subjecte, una unitat superior a la mateixa unitat ontològica: és la forma intel·ligible de l'objecte que és rebuda per l'intel·lecte pacient o possible. Tomàs, doncs, prefereix

71. Aquesta és la conclusió a què arriba Trottmann, el qual afegeix: «Notons qu'elles concernant aussi la contemplation des mystiques chrétiens en ce monde dans la mesure où lumière de gloire et lumière de grâce ne diffèrent pas substantiellement. Si notre interprétation est la bonne, Albert le Grand distingue clairement les trois contemplations. Il ne saurait s'agir, dans son commentaire de Denys, de la béatitude du philosophe. Par ailleurs, celle du mystique en ce monde reste marquée par la négativité des ténèbres de la foi» (*La vision béatifique*, 301).

la noètica aristotèlica a la d'Agustí, que exigeix un contacte directe amb la realitat intel·ligible.

Ara bé, pel que fa a la visió dels benaurats, Tomàs, que rebutja la possibilitat de conèixer en aquesta vida d'una manera immediata les «substàncies separades», afirma que només l'essència divina pot fer possible la visió beatífica;⁷² deixant, però, ben clar que en la visió beatífica la creatura no és absorbida per la divinitat. En la visió beatífica, així com en la visió que Déu té de si mateix, la «forma» de l'intel·lecte és l'essència divina.

Trottmann dóna un pas més i estudia l'originalitat de la problemàtica de Tomàs: el desig natural de veure Déu. Si Albert, diu, fou l'home d'una teologia inspirada en el Pseudo-Dionís i el *Liber de causis*, Tomàs és l'home de la metafísica de la finalitat.⁷³

Tomàs vol deixar ben clar que «intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae»,⁷⁴ però afegeix que aquesta finalitat només es pot aconseguir d'una manera sobrenatural. Ens trobem davant una paradoxa aparent, que queda superada per la distinció entre gràcia creada i gràcia increada, distinció que li servirà per a resoldre les principals «objeccions gregues» relatives a la incognoscibilitat de Déu. Un cop fonamentada la possibilitat de la visió beatífica en la naturalesa de les substàncies intel·lectuals i un cop afirmada aquesta visió per la fe, el deure del teòleg és investigar el *quomodo* de la visió beatífica.

Precisament perquè ha de ser intuïtiva i immediata («cara a cara»), la visió beatífica no pot ser causada per cap realitat creada:

«Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniugatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse est sicut est suum esse, ita et sua veritas quae est forma intellectus.»⁷⁵

En aquest moment és quan descobrim el segon aspecte de l'originalitat de Tomàs, relatiu, en aquest cas, a la causalitat formal, més enllà de la final i eficient.⁷⁶ A l'hora de pensar el *quomodo* d'aquest acte definitiu en el qual, mit-

72. TOMÀS D'AQUINO, *In IV Sent.*, dis. 49, q. 2, a.1.

73. L'autor escriu: «Au-delà de l'*Éthique à Nicomaque*, la révélation chrétienne permet à saint Thomas de préciser cette finalité ultime de l'homme» (TROTSMANN, *La vision béatifique*, 309).

74. TOMÀS D'AQUINO, *Contra gentiles*, III, c. 25.

75. ID., *Compendium theologiae*, 105.

76. Trottmann escriu: «Gardons nous toutefois de les séparer. Car c'est justement parce que Dieu est acte pur, en qui l'essence et l'être ne sont pas distincts, qu'aucune similitude créée (n'existant donc pas par sa seule essence) ne peut nous le faire connaître (*Divina substantia est suum esse, ut in Primo ostensum est. Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut in Secundo probatum est. Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit*)» (*La vision béatifique*, 314).

jançant la gràcia, l'intel·lecte assoleix el seu fi últim, és a dir a l'hora d'articular gràcia creada i gràcia increada en la visió beatífica, Tomàs pensa que la «informació» de l'intel·lecte per la «forma increada» de l'essència divina té com a «predisposició» la mateixa naturalesa de l'intel·lecte, una predisposició que pertany a la categoria de l'*habitus*:

«Quod lumen gloriae sit naturale est impossibile: semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis in hoc quod, si unum est naturale, et reliquum; essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati.»⁷⁷

Val a dir, doncs, que, a diferència de l'epistemologia dels seus predecessors, que restaren agustinians, Tomàs assumeix plenament les exigències de la noètica aristotèlica: la «informació» per l'objecte conegut segons una causalitat formal. Déu mateix, com a acte pur, és la forma de l'intel·lecte possible en la visió. Però cal una «llum que disposi», que no pot venir de l'intel·lecte agent, sempre finit, i ha de ser, per tant, una gràcia, el *lumen gloriae*, l'*habitus* creat que eleva l'intel·lecte pacient al nivell de la forma increada que ha de rebre. Si en el coneixement ordinari la causalitat eficient és exercida per l'intel·lecte agent, en la visió beatífica l'essència divina actua com a causa formal, mentre que el *lumen gloriae* no té altra tasca que disposar l'intel·lecte, en el benentès que aquesta *dispositio formalis ultima* és també sobrenatural. La influència del *lumen gloriae* és simultània a la de l'essència divina, que n'és la causa. El *lumen gloriae* no és causa eficient sinó causa concomitant formal de la deïficació de l'intel·lecte.

Amb el *lumen gloriae*, d'origen certament dionisiac, sant Tomàs fa seva la tradició de la θέωσις dels Pares grecs. Sota la influència del *lumen gloriae* s'opera la divinització de l'ànima, però Tomàs pensa aquesta influència com una disposició intel·lectual proporcionada al mèrit i, per tant, al grau de la caritat; i, en aquest sentit, és molt proper als altres dos teòlegs del seu temps, Bonaventura i Albert, i alhora se'n separa. En el cas de Bonaventura, el *lumen* és increat i, tanmateix, la unió amb Déu és bàsicament «voluntària»; en el cas d'Albert, el *lumen* no és clar si és creat o increat, en el context d'una mística clarament intel·lectualista. Amb Tomàs, el *lumen gloriae*, *habitus* creat, disposa l'intel·lecte possible del benaurat per a rebre la forma de la mateixa essència divina, i n'és la disposició formal última, i no solament eficient. Tomàs, en pensar la visió beatífica com una unió de l'intel·lecte possible amb la forma de la mateixa essència divina, trenca amb l'epistemologia platònica dels agustinians, que l'expliquen per una simple presència objectiva de Déu. Accepta la concepció d'Averrois sobre un coneixement de Déu per essència, però el restringeix a Déu. Les creatures només hi poden accedir per participa-

77. TOMÀS D'AQUINO, *De ver.*, 8, a. 3.

ció.⁷⁸ És així com la teologia tomista de la visió beatífica duu al màxim les exigències de la noètica aristotèlica i les de la fe, evitant l'escull del panteisme, tant el neoplatònic com l'averroista; però no pot evitar de deixar sense resoldre algunes dificultats, bàsicament la qüestió de la passivitat/activitat en la visió beatífica i la del lloc que hi ha d'ocupar la voluntat amorosa.⁷⁹

Caldrà, doncs, que analitzem les «contestacions» —seguint l'orientació de Trottmann— del *lumen gloriae*, provinents de dues posicions contràries: la dels qui pensen que n'hi hauria prou amb una «il·luminació» natural i la dels qui pensen que l'única forma intel·ligible que pot actualitzar l'intel·lecte possible és la mateixa essència de Déu. No podem oblidar que si el *lumen gloriae* fou objecte de debats teològics fins al Concili de Viena del Delfinat, també ho fou d'una contestació filosòfica més radical que, partint de l'exaltació de la contemplació filosòfica en els comentaris de l'*Ètica* d'Aristòtil, arrela en els begards i s'amplia en el medi renano-flamenc, representat bàsicament per mestre Eckhart i Dietrich de Friburg.⁸⁰ Aquest darrer, més que els altres, posa en evidència un dels punts febles de la tesi tomista: si l'intel·lecte agent no pren part en la visió beatífica, es pot parlar encara d'un acte intel·lectual?

El cert és que, en contra de l'intel·lectualisme tomista, s'alcen dues posicions, la primera de les quals voldria veure en la visió beatífica una actuació exclusiva de la gràcia increada, i la segona que, tot rehabilitant l'intel·lecte agent, entén la visió beatífica segons el model del coneixement natural. A les antípodes de l'intel·lectualisme dominicà, intenta imposar-se el voluntarisme bàsicament franciscà.

78. Trottmann comenta: «L'héritage platonicien est ici réintégré sur un autre versant, permettant d'éviter un autre excès: celui-là même de l'averroïsme. Dieu seul, en qui essence, existence, intelligibilité ne font pas nombre, se connaît par essence et s'en trouve bienheureux "par nature". Aucune créature, fût-elle de nature rationnelle ne saurait être bienheureuse naturellement, mais seulement par participation. Il intègre aussi, par le rôle qu'il fait jouer au *lumen gloriae* la tradition grecque de la divinisation» (*La vision béatifique*, 317).

79. Trottmann en parla amb el títol: «Enjeux et conséquences» (*La vision béatifique*, 317-320). Pel que fa a la primera, l'autor s'adona que «les principales contestations de la thèse thomiste viendront, entre autres, de deux fronts opposés: 1. Les partisans d'une vision passive ne vont considérer dans la béatitude que la grâce créée reçue par une âme complètement passive; 2. D'autres, souvent plus radicalement aristotéliens, voudront contester le rôle du *lumen gloriae*, au profit de l'intellect agent, voire d'une béatitude naturelle de la créature» (ibíd., 318). Pel que fa a la segona, «Thomas précise que la fin est la forme et non le repos dans la forme, de même la volonté et le mouvement ne sont pas la fin, mais plutôt la vision intellectuelle, et le repos en est une conséquence concomitante et "quasi perfectionnant la fin". Comprendons qu'elle la décore, mais n'ajoute pas à sa substance» (ibíd., 320).

80. Dietrich de Friburg és un autor independent, absolutament contrari a la noètica de Tomàs. A més de les raons de tipus platònic, emprà raons aristotèliques per a refusar el *lumen gloriae*. Trottmann comenta: «En tout cas, pour Dietrich de Freiburg, l'actualisation de l'intellect agent (et non possible) dans la vision béatifique est obtenue par sa propre essence [...], par une union immédiate à son principe créateur réalisée par l'intellect agent opérant ici par essence» (*La vision béatifique*, 335).

c) *L'antitomisme d'arrel agustiniana*

Com recorda molt bé Trottmann, l'agustinisme ha estat entès com un moviment reaccionari contra els progressos aristotèlics, el de Tomàs i els menys ortodoxos dels mestres de les Arts, especialment Siger de Brabant; avui, però, és entès més aviat com una alternativa, certament plural, a l'aristotelisme i a la seva assimilació en el pensament cristià pels deixebles d'Albert i de Tomàs.

Per tal de fer-ne una exposició equilibrada convé fer atenció, en primer lloc, a les primeres polèmiques entorn dels *Correctoria*. En segon lloc, caldrà veure les diverses posicions de l'agustinisme.

α) *Primeres polèmiques entorn dels Correctoria*

La qüestió de la visió beatífica figura al començament de tots els «correctoris». ⁸¹ Com hem dit abans, el problema de la visió beatífica ocupava el centre de les condemnes de 1277, per la qual cosa els teòlegs dels dos ordes s'afanyaren a mostrar l'ortodòxia de llurs tradicions, i en fer-ho accentuaren les característiques oposades fins al punt de convertir-les en irreconciliables: el voluntarisme franciscà i l'intel·lectualisme dominicà.

Els franciscans, preocupats per distanciar-se de qualsevol influència averroista, fixaren la seva teologia en la defensa de la *species* i en el voluntarisme. El cas més paradigmàtic és el de Guillem de la Mare.

Guillem de la Mare refusa la distinció tomista entre un *medium quod* (una semblança que seria vista en la visió de Déu) i un *medium quo*, i diu:

«Et si lumen naturale quod non est Deus potest ex se gignere vel facere lumen intentionale quasi speciem sui in quo videatur, quare non eodem modo potest essentia divina generare vel facere similitudinem sui in qua videatur.» ⁸²

81. Les informacions de Trottmann sobre els *Correctoria* tenen un gran valor, que no és possible reflectir aquí. De fet, Trottmann treballa sobre la base dels quatre *Correctoria* dels quals tenim edició crítica, i recorda que els més tradicionalistes i fidels a Agustí, els teòlegs franciscans, foren els primers a oposar-se a Tomàs; però, en no poder evitar que els textos de l'Angèlic arribessin als seus estudiants, formularen els *Correctoria*. Un d'ells, Guillem de la Mare, escrigué el *Correctorium Fratris Thomae* que intenta refutar les dues primeres parts de la *Summa*, les *Quaestiones disputate*, les *Quaestiones quodlibetales* i el primer llibre de les *Sententiae*. Trottmann afegeix: «La riposte dominicaine ne se fit pas attendre. Elle prit la forme des Correctoires qui entendaient réfuter un à un les arguments de celui qu'ils ne pouvaient ni ne voulaient appeler "correcteur" mais "corrupteur" de saint Thomas. Ce jeu de mots explique leur titre latin de *Correctorium corruptorii*» (*La vision béatifique*, 338).

82. GUILLEM DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, en P. GLORIEUX (éd.), *Les premières polémiques thomistes, I: Le Correctorium Corruptorii «Quare»*, éd. crit., B. T. XXXI, Kain 1927, p. 3 (citat per TROTTMAN, *La vision béatifique*, 341).

Per la qual cosa afegirà que el *lumen gloriae* és la mateixa *species* de la llum increada:

«Ergo lumen intellectuale, quod est lumen gloriae, est ipsamet species lucis increatae, quae Deus est, per quam videtur et in qua. Ponere ergo quod divina essentia non videatur mediante sua specie vel similitudine et quod videatur mediante lumine quod sit ipsius similitudo est ponere contraria.»⁸³

Val a dir que aquestes consideracions sobre la benaurança s'integren en una noètica franciscana que defensa el coneixement dels singulars i nega alhora la necessitat de la *conversio ad phantasmata*, coneixement que també té lloc *in patria*, per tal com les ànimes separades contemplen el Crist en el seu cos glorificat fins al dia del Judici, que és quan podran contemplar la seva divinitat.⁸⁴ Però la solució que els teòlegs franciscans proposen a la qüestió de la visió beatífica procedeix bàsicament de la seva antropologia.

De fet, la raó emprada per Guillem de la Mare contra l'intel·lectualisme de sant Tomàs és d'ordre moral: cal que el mèrit propi de les ànimes procedeixi de la facultat més noble que hi ha en l'home, i aquesta no pot ser altra que la voluntat, on resideix la llibertat. I encara afegeix un argument d'ordre teològic: la virtut teològica més alta és la caritat, la qual ha de residir en la facultat més elevada, que no pot ser altra que la voluntat.⁸⁵

β) La visió beatífica segons el primer tomisme

Però cal fer un pas més i veure com el primer tomisme replanteja la qüestió de la visió beatífica: «Quod Deus in patria videtur per suam essentiam et non per speciem creatam»; i aquesta precisió de *creatam* té molta importància. La raó formal del coneixement ordinari es pren de la «semblança intencional»; la de la visió beatífica deriva de l'essència mateixa del seu objecte sense que cal-

83. *Ibid.*, 4 (citat per TROTMANN, *La vision béatifique*, 342).

84. Trotmann observa: «Cet argument est essentiel si l'on songe à la place que prendra la contemplation de l'humanité glorifiée du Christ pour Jean XXII. Les âmes séparées des saints ne devront-elles pas s'en contenter jusqu'au jugement dernier où elles pourront voir sa divinité? Par ailleurs, il faut bien que les âmes séparées pâtissent d'espèces des réalités singulières matérielles pour que celles des damnés puissent souffrir du feu de l'enfer. Nous retrouvons ici une autre interférence de l'eschatologie sur la noétique des théologiens franciscains!» (*La vision béatifique*, 343).

85. Trotmann comenta: «C'est le *gaudere* qui constitue la composante essentielle et non accidentelle de la béatitude. L'essence de la béatitude doit pour cette théologie reposer dans la jouissance, non de l'intellect, mais de la volonté possédant son bien. C'est l'amour qui transforme et parvient ainsi plus loin dans la connaissance de son objet qu'une intellection toujours limitée par la subjectivité. Nous voyons ainsi le volontarisme franciscain se raidir sur ses positions à l'occasion de ces premières polémiques thomistes. Mais n'en est-il pas de même de l'intellectualisme dominicain?» (*La vision béatifique*, 344).

gui una nova semblança per a representar-la. I, en aquest context, l'objecció principal procedirà de la noètica agustiniana, que Tomàs ja havia previst: «Cum Deum novimus, fit aliqua similitudo in nobis»;⁸⁶ però el Doctor Angèlic suggereix que Agustí parla del coneixement imperfecte *in via*.

Tots els *Correctoria* comencen recordant el fonament de la solució proposada per Tomàs al problema de la visió beatífica: en el coneixement ordinari, cal una potència visiva i una *similitudo* de la cosa vista que informi l'intel·lecte, però en el cas de la visió beatífica la *similitudo* és *ex parte potentiae visivae*, i és el *lumen gloriae* que prepara l'intel·lecte per a la visió de Déu. *Ex parte rei visivae*, res no pot representar l'essència divina, la qual ha de ser coneguda immediatament, és a dir ha d'informar l'intel·lecte preparat pel *lumen gloriae*.

La literatura dels *Correctoria* va servir per a fixar les posicions de l'agustinisme franciscà i dels primers tomistes. Però l'agustinisme inspirà altres posicions més enllà de les franciscanes. Aquests són els casos d'Enric de Gand i de Gil de Roma, i els de Pere d'Espanya (futur papa Joan XXI), de Guillem de Moerbeke i de Joan Peckham, del cercle de Viterbo. D'aquest, Trottmann n'assenyala l'esperit obert, una virtut que no va passar al seu successor com a *lector curiae*, Mateu d'Aquasparta, amb el qual s'inicia l'enduriment de les posicions franciscanes. En qualsevol cas, la solució intel·lectualista proposada per Tomàs cada vegada va perdent més terreny.

Sembla que l'esquema voluntarista s'anirà imposant des de l'endemà de les condemnes de 1277 fins al final del segle XIII. Un dels testimonis d'aquesta hegemonia franciscana és el pseudo-tomista Joan Quidort, el qual pensa la situació dels benaurats en forma d'un procés complex que conduirà fins a la benaurança formal.⁸⁷

3. Teoria del coneixement i visió beatífica al començament del segle XIV

El pas del segle XIII al XIV comportarà una evolució important en la teoria del coneixement, una evolució que incidirà en la qüestió del *quomodo* de la visió beatífica. El pensament d'Oliu podria ser un referent significatiu: refusa alhora la il·luminació i el rol de la *species* en l'acte de conèixer, que el concep

86. TOMÀS D'AQUINO, *STh.*, I, q. 12, a. 2.

87. No cal dir que, en introduir el temps en aquest procés, Juan Quidort suggereix, sense saber-ho, el problema de l'expectació que es plantejarà d'una manera més crua durant el pontificat de Joan XXII. Trottmann comenta: «Le frère prêcheur sera d'ailleurs très critiqué, en particulier par des membres de son ordre comme Eckhart ou Hervé de Nédellec à un moment où l'école dominicaine, remise du contre-coup des condamnations, poursuit l'approfondissement de la pensée de Thomas pour aboutir bientôt à sa béatification. En attendant, à la veille même du concile de Vienne qui approuvera *a contrario* la théologie thomiste du *lumen gloriae*, les questions sur la vision de Dieu semblent se disperser pour «concerner autant et plus la vision en Dieu» (*La vision béatifique*, 360).

com una pura activitat del subjecte; en aplicar la seva teoria del coneixement a la visió beatífica, refusa també el *lumen gloriae* i retorna a una noètica activa que ell creu haver descobert en Agustí. Recordem que la seva preocupació fou la d'alliberar la ciència cristiana del neoplatonisme i de l'aristotelisme; però, amb la seva filosofia de l'acte intel·lectiu, va desmantellar l'estructura metafísica del coneixement: en la visió beatífica Déu hi és present, però no com a causa final sinó com a causa eficient.

En aquesta evolució ocupa un lloc important el pensament de Duran de Sant Porcià, un dominic ben poc tomista, que refusa com Oliu la il·luminació i la *species*, i fonamenta la visió beatífica en l'estructura de la creatura racional, imatge de Déu; en l'ordre de la gràcia, n'hi ha prou que la divina essència estigui immediatament present en l'intel·lecte creat:

«Sufficit quod divina essentia immediate repraesentetur intellectui creato, quod utique non potest fieri secundum ordinem naturae quam experimur, secundum quem nihil intelligimus nisi ex sensatis et imaginatis, sed potest hoc fieri secundum ordinem divinae gratiae.»⁸⁸

Un altre personatge important és també el franciscà Pere Auriol, l'originalitat del qual consisteix a afirmar l'*esse apparens*, que permet estructurar l'actualització del coneixement en absència de l'objecte: com a conseqüència d'aquest activisme imaginatiu, nega la *species* i el *lumen gloriae*,⁸⁹ i concep la benaurança com a *delectatio*.

Ockham representa el punt final d'aquesta evolució. La noètica del franciscà presenta la novetat del coneixement intuïtiu com a garantia de l'existència d'una realitat; en qualsevol cas, la metafísica escotista del coneixement desapareix i només en perdura la psicologia. En la visió beatífica no hi ha lloc per al *lumen*: el Déu increat és la causa de la benaurança, i això en virtut del seu poder absolut que pot fer que un pagà se salvi o que un cristià es condemni. El Déu d'Ockham és absolutament inaccessible; afegeixo: Ockham no nega la visió beatífica, però la pensa com una formalitat exterior del mateix pensament.⁹⁰

88. Cf. DURAN DE SANT PORCIÀ, *In IV Sent.*, dis. 49, núm. 24 (Venezia 1571; reedició: Ridgewood, New Jersey 1964, f. 414).

89. «In intellectu distinguitur actus primus qui est species, ab actu secundo qui est intellectio; non enim sunt duae realitates ut intellectus; sed eadem realitas dicitur species quoad realitatem praecise et a causa intellectionis; et hoc habet praecise quod sit actus primus; eadem autem realitas, etiam ut connotat rem secundum esse obiectivum apparens dicitur intelligere...» (PERE AURIOL, *In II Sent.*, dis. 11, q. 3, a. 1; citat per TROTTMANN, *La vision béatifique*, 371).

90. Crec important aportar el resum de Trottmann: «Ockham n'accentue pas seulement la toute puissance, mais aussi l'incognoscibilité divine. L'intériorité du Dieu d'Ockham est totalement inaccessible. Il ne nie pas la vision béatifique, mais il la pense en une pure extériorité mutuelle. Reste, dès ici-bas, une place pour la théologie négative. Cette connaissance d'un Dieu

Cal fer atenció als debats que tingueren lloc a Oxford en vigílies de la controvèrsia avinyonesa en la qual els escotistes Guillem d'Alnwick, Gautier de Chatton i els mestres de l'època de Joan XXII, sobretot Ricard Fitzralph, reaccionaren contra la concepció ockhamista de la intuïció. Guillem d'Alnwick, que constata que l'home desitja naturalment la més gran benaurança possible, és a dir la *clara Dei fruitio*, afirma que la potència passiva de la naturalesa humana seria suficient per a rebre aquesta benaurança, tot i que la seva potència és incapaç de causar-la, per la qual cosa cal un principi sobrenatural que cooperi amb la voluntat humana. Gautier de Chatton s'oposa frontalment a la noètica ockhamista i defensa aferrissadament la definició escotista del coneixement; per a ell, la *species* és exterior i diferent de l'*habitus*. En la visió beatífica l'acte de coneixement serà el més perfecte i serà alhora *species* i *habitus*.

Encara una paraula sobre els mestres oxfordians de l'època de Joan XXII, Joan de Rodington i, especialment, Ricard Fitzralph. Si la preocupació més important d'aquests mestres fou la d'analitzar la possibilitat d'una intuïció d'una realitat absent, la característica més significativa del darrer esmentat fou la seva concepció de l'ànima i el refús de posar una distinció real entre voluntat i intel·ligència.⁹¹ A la pregunta de si la visió inclou necessàriament l'amor, dirà que es tracta d'una necessitat més sobrenatural que natural. D'altra banda, en el seu sermó del 7 de juliol de 1335 es mostra clarament partidari de la visió immediata, i qui sap si no va formar part de la comissió preparatòria de la *Benedictus Deus*.⁹²

Pel que fa a l'escola dominicana de començaments del segle XIV, cal tenir en compte que la seva primera preocupació fou la defensa de sant Tomàs,⁹³ però no és segur que l'hagués comprès del tot. De fet, les qüestions que plantejaren alguns dels seus membres més eminents (Herveus Natalis, Pere de la Palude, Joan de Nàpols) manifesten l'evolució de l'escola en general i més en concret en el tema de la visió beatífica.

En aquest aspecte, Herveus Natalis o De Nedellec s'oposa a l'activisme agustinian i al voluntarisme franciscà, defensa l'intel·lectualisme i, en matèria

lointain pourra-t-elle laisser place à l'intuition d'un Dieu absent? La possibilité d'une connaissance intuitive d'un objet absent est posée au *Quodlibet* 6. L'urgence du genre de la question de *Quodlibet* fait bien ressortir que la principale objection à la noétique ockhamienne venait de la théologie de la vision béatifique. Son épistémologie impliquerait que l'on puisse voir Dieu d'une vision intuitive et béatifique sans qu'il soit présent comme objet d'une telle connaissance. Dans le *Quodlibet* 6, la vision béatifique apparaît comme l'exception qui confirme la règle. Dans son cas l'intuition bienheureuse de Dieu en son absence est impossible parce qu'il est la cause première de la vision» (*La vision béatifique*, 374-375).

91. Cf. Ricard FITZRALPH, *In I Sent.*, q. 9 (Ms. Vat Lat 11517, f. 78 C-D).

92. Trottman afegeix: «Le *Commentaire des Sentences* de Fitzralph est donc un témoin de plus de l'intérêt que l'on portait à Oxford à la question de la vision béatifique à la veille des sermons de Jean XXII. Par ailleurs, ses positions doctrinales, assez proches de celles du front dominicain qui s'y opposa le mettent hors de cause» (*La vision béatifique*, 380).

93. Joan XXII el proclamà beat l'any 1323.

de visió beatífica, és l'home de la causalitat final, malgrat les seves ambigüitats respecte al Verb trinitari. Des de Gil de Roma i fins a Pere Auriol és fàcil de detectar la tendència a assimilar la *species*, l'acte intel·lectiu, al verb on s'expressa.

En contra d'una concepció activista del coneixement, que situa en el subjecte tota mena de causalitat, eficient i formal, De Neddellec defensa la causalitat final, i ho fa introduint un seguit de distincions:

«Alia est forma, sive species intelligibilis, quam intellectus possibilis factus in actu format de re intellecta, sive formando conceptum definitum sive enunciativum; quia definitio et enunciatio non sunt conceptus, sed signa conceptuum.»⁹⁴

El seu realisme aristotèlic deriva certament de sant Tomàs: la *species* impresa ve de l'objecte; però, en no explicitar el paper de l'intel·lecte agent, no posa prou de manifest el caràcter intencional de la *species* intel·ligible. D'altra banda, dirà que «ad hoc quod de aliqua re verbum formetur de novo, oportet illam rem aliquo modo preintelligi», per la qual cosa el *verbum* no pot ser la *species impressa*, sinó l'*expressa*. El *verbum* és produït per la intel·ligència: «ergo verbum non est actus intelligendi»; el *verbum* és el concepte, la *cogitatio formata* i n'és la perfecció final.⁹⁵

Pel que fa a la visió beatífica, dirà que «nullum verbum potest formari in visione Dei per essentiam»; amb tot, i a causa de la lloança «probabile est autem quod beati videntes Deum velint eum laudare de eius misericordia vel iustitia vel sapientia, [...]; et cum hoc fieri non possit nisi formando verbum distinctum de iustitia et misericordia, et ideo dico quod de Deo iusti in patria poterunt formare diversa verba».⁹⁶

El problema de la gràcia creada i de la causalitat final és tractat a fons en el *De beatitudine*. Després d'un llarg raonament arriba a aquestes tres conclusions:

«Prima est quod praeter hoc quod dicitur Deus beatitudo creaturae causaliter, oportet ponere in creatura aliquam perfectionem creatam, a qua denominetur formaliter creatura beata, et quae habet rationem beatitudinis propriam, ita quod creatura proprie loquendo non habet denominari beata formaliter, nisi illa perfectione sibi inhaerente, ita

94. Herveus NATALIS, *De Verbo*, q. 1, a. 1 (Venezia 1513, f. 10 B; reed. Ridgewood, New Jersey 1966).

95. El text forma part del *De Verbo*. Trottmann comenta: «Comprenons pourtant que le verbe n'est pas nécessaire à l'intellection, mais seulement à son expression finale, sauf dans le cas de la connaissance d'un objet absent ou pour clarifier une connaissance encore confuse. Nous constatons ici le peu d'influence exercée par les objections oxfordiennes sur l'*esse apparens*. Nous comprenons aussi que toute connaissance n'aboutit pas nécessairement à son expression dans le *verbum*» (*La vision béatifique*, 382-383).

96. NATALIS, *De Verbo*, q. 3, a. 4, ff. 20 D i 21 B.

quod de ratione beatitudinis cujuslibet sunt tria: scilicet, quod sit forma inhaerens, vel per inhaerentiam vel per identitatem. Secunda conclusio est quod causa beatitudinis consistit in hoc solum quod sit forma, sed oportet quod cum hoc, sit finis omnium quae sunt superaddita ad substantiam beati. Tertia conclusio est quod beatitudo in solo Deo consistit sicut in obiecto.»⁹⁷

De Nedellec no en té prou d'afirmar una benaurança objectiva increada i una altra de formal creada, sinó que vol relacionar-les. A la gràcia increada, que és la causa final i formal, ha de correspondre en el benaurat una forma creada que només ell posseeix i que el distingeix dels qui encara són *in via*, una forma que ha de ser el seu fi i el de qualsevol creatura racional. I aquesta forma creada permet pensar l'eficiència de la causa final que produeix la deificació de la creatura, sense caure en l'escull del panteisme.⁹⁸

Probablement l'aspecte més original del pensament de De Nedellec sobre la benaurança és la importància que atribueix a la causalitat final, *exigens concomitantiam omnium bonorum* (per la qual cosa negarà com Tomàs l'augment de la intensitat de la visió en la resurrecció), sense que per això disminueixi el seu entusiasme per l'intel·lectualisme que, d'altra banda, vol fer compatible amb l'afirmació del Bé com a fi últim. La benaurança, dirà, és essencialment visió intel·lectual de Déu:

«Non est aliquis beatus secundum rationem determinatam, immo ipsa essentia divina secundum quod est talis essentia, scilicet divina, omnes tales comprehendens rationes, scilicet bonitatis et sapientiae et sic de aliis, est obiectum formale primo et per se formaliter visum.»⁹⁹

I afegeix:

«Et ideo illud quod primo occurrit intellectui videntis Deum nudum post cognita non videtur quod sit aliqua ratio determinata vel boni vel alterius attributi, immo ipsa natura divina secundum se, prout est comprehendens omnes istas rationes, et ideo in obiecto visionis beatae non ponitur, quod ratio non sit magis formaliter quam alia ratio, et patet quod illud dictum non sufficit quod actus beatitudinis debet esse perfectissimus. Sed perfectius est cognoscere Deum secundum se prout comprehendit omnes tales rationes accidentales, quam cognoscere ipsum aliquam rationem determinatam, quecumque esset ipsa ratio, sive bona ratio, sive alia ratio, et ideo perfectioni derogat ponere quod aliqua determinata ratio sit principium formaliter visum in beata visione.»¹⁰⁰

97. ID., *Tractatus De Beatitudine*, q. 1 (Venezia 1513, f. 1 A; reed. Ridgewood, New Jersey 1966).

98. Trottmann recorda que aquest escull és el que va causar les ambigüitats d'Enric de Gand i de Joan Quidort. De Nedellec no fa del *lumen gloriae* una causa eficient de la benaurança, tot i que la seva doctrina sobre el *lumen gloriae* és sovint imprecisa (*La vision béatifique*, 385).

99. NATALIS, *De Beatitudine*, f. 10 A.

100. *Ibidem*.

Només l'essència divina constitueix la finalitat de la benaurança de la creatura racional.¹⁰¹

Pere de la Palude és conegut sobretot per les seves disputes contra Duran i per les seves publicacions polítiques. Nosaltres, seguint Trottmann, analitzarem el seu punt de vista sobre la visió beatífica.¹⁰²

La primera qüestió tracta de la impossibilitat de veure Déu *ex puris naturalibus*. L'essència divina no pot ser vista clarament per la *species*, tot i que reconeix el seu caràcter actiu en el coneixement d'aquest món: en representar l'objecte, permet posar, tot determinant-lo, l'acte de coneixement; però vol deixar ben clar que la *species* no és necessària en la visió beatífica: Déu, que és acte pur, és suficient («visio autem beata est a solo Deo effective»). I, pel que fa al *lumen gloriae*, afirma que és necessari com a *habitus* intel·lectual segons el poder ordinari de Déu, però no segons el seu poder absolut.¹⁰³

El dominic parla d'una benaurança intel·lectual, sense voler determinar-ne l'essència; però en qualsevol cas la nega en aquest món (no podem ser *alhora viatores* i *comprehensores*). Precisament, perquè considera que els dos *habitus* són incompatibles per raó dels actes que produeixen, el nostre autor, segons opina Trottmann, posa en perill la mateixa escatologia. En efecte:

«Actus fidei et scientiae sunt impossibiles non propter repugnantiam formalem, sed propter multitudinem actualem actus secundi: quia potentia non simul patit duos actus secundos, non solum contrarios, sed nec etiam convenientes.»¹⁰⁴

Per la qual cosa afegeix:

«Sit ergo hic prima conclusio, quod loquendo de fide quo ad rationem nominis secundum usum communiter loquentium, sic non potest stare in patria nec quo ad habitum, nec quo ad actum, quia fides acceptata pro actu est credere quod non vides.»¹⁰⁵

101. Trottmann comenta: «Nédellec ne mérite-t-il pas, pour avoir si bien perçu ce enjeu fondamentale du thomisme, de figurer parmi les grands docteurs de son ordre?» (*La vision béatifique*, 390).

102. Un punt de vista que trobem bàsicament en PERE DE LA PALUDE, *In IV Sent.*, dis. 49 (Venezia 1493, ff. 226-227).

103. Trottmann observa: «Ici encore l'influence de Scot est patente. Mais la trahison de la conception thomiste du *lumen* va plus loin. La causalité qu'il exerce selon Pierre de la Palud n'est plus celle d'une disposition formelle ultime, comme chez le docteur angélique. Ce n'est même plus une causalité efficiente, comme dans les Correctoires. C'est une pure disposition matérielle, comme en témoignent les métaphores employées. Pierre de la Palud apparaît bien marqué pour l'esprit du nominalisme naissant. Il pousse à l'extrême le recours à la puissance absolue de Dieu. Ce n'est que selon sa puissance ordonnée que Dieu, par convenance, utilise les moyens de la grâce, des sacrements et de la gloire pour sauver et béatifier. Sa modernité ressort également de la manière dont il défend l'intellectualisme dominicain» (*La vision béatifique*, 392-393).

104. Cf. PERE DE LA PALUDE, *In III Sent.*, dis. 31, qq. 2-3 (Paris 1517, ff. 180-185).

105. Trottmann afegeix: «La vraie raison de nier la persistance de la foi vient encore ici *in extremis* dans la cinquième et dernière conclusion, mais moyennant un détour par un angélisme

Pel que fa a l'augment d'intensitat de la visió, el dominic dóna proves d'una absoluta fidelitat tomista. Després d'explicar els punts de vista de Godofreu de Fontaines i de Duran, nega aquest augment per tal com l'ànima és igualment capaç d'acollir la llum de glòria tant separada com reunida al seu cos: «Equalitas habitus gloriae est in anima separata et coniuncta.»¹⁰⁶

Joan de Nàpols, un esperit especialment sensible a les qüestions morals, dedica els seus esforços a respondre als arguments escotistes. Deixant de banda el tema de la situació de les ànimes abans del darrer judici (que constitueix l'aportació del dominic en la polèmica de Joan XXII), el primer que trobem en les seves *Quaestiones disputatae* és la seva defensa de l'intel·lectualisme. La pregunta que es fa és aquesta: «Utrum beatitudo consistat principaliter in actu intellectus vel in actu voluntatis»; i la seva resposta bàsicament és aquesta:

«Id enim, quod habet rationem regulantis et mensurantis seu dirigentis, est secundum quod tale dignius et perfectius ut de se patet. Sed recta ratio est huiusmodi respectu actus voluntatis, cum actus volendi bonitatem non habeat.»

Però la segona qüestió tracta de la relació entre visió i *fruitio*.

La resposta del dominic recolza en una comprensió profunda de la noètica tomista en distingir entre *finis cuius* i *finis quo*. Per als benaurats Déu mateix és el fi últim, però el mitjà és l'operació creada a través de la qual els benaurats l'atenyen. I és així que la concupiscència de la seva visió s'ordena a la *fruitio* desinteressada de Déu.

La qüestió número 7 planteja el tema de si hom pot veure Déu clarament i per essència sense estimar-lo. El nostre autor recull tot un seguit de raons a favor i en contra, sobretot pel que fa a la possibilitat de l'odi a Déu en nom de la llibertat.¹⁰⁷ El dominic afirma que és impossible veure Déu per essència i no estimar-lo. Però el que és impossible a l'home és possible a Déu?

bien peu digne du docteur commun. La foi ne peut persister parce que deux actes de genres différents ne sauraient faire un et subsister en même temps dans un même sujet. Le cardinal Jacques Fournier emploiera un argument voisin pour nier la persistance de la foi jusqu'au jugement. Pour lui, cependant, la foi et la science, la vision de Dieu sont du même genre et varient selon l'espèce seulement. C'est pourquoi lorsqu'advient une connaissance supérieure dans un même genre, elle évince l'espèce inférieure. Simplement, soucieux d'une vérité théologique susceptible d'aboutir à une définition de foi, le cardinal blanc ne se perd pas dans les discussions sibyllines sur la puissance absolue. Si l'on songe au rôle majeur que dut jouer Pierre de la Palud dans la commission préparatoire de la Bulle *Benedictus Deus*, la présence dans cette définition dogmatique d'un article sur l'évacuation de la foi prend ici toute sa force» (*La vision béatifique*, 398).

¹⁰⁶. Trottmann afegeix: «C'est fort de la compréhension de saint Thomas qu'il fera obstruction, ainsi que nous le verrons dans la dernière partie, aux côtés de Guiral Ot ou de Richard Fitzralph, à la thèse chère à Benoît de l'augmentation d'intensité de la vision» (*La vision béatifique*, 399).

¹⁰⁷. Trottmann recull aquestes argumentacions, i escriu: «Dans l'ordre naturel, la possession de la forme entraîne nécessairement l'appétit correspondant. De même dans l'ordre surnaturel, ceux qui possèdent la forme du bien parfait ne sauraient manquer de l'acte qui le leur fera

Joan de Nàpols dedica a aquesta qüestió el segon punt de la seva resposta:

«An Deus possit suspendere actum dilectionis ab actu visionis beatae»;

i la resposta és aquesta:

«De absoluta potentia Deus potest suspendere actum dilectionis ab actu visionis divinae, sic scilicet, quod talis videns Deum, nullum actum voluntatis habeat erga Deum, id est quod nec Deum diligit, nec odio habeat»;

però afegeix:

«Deus non potest facere quod videns Deum habeat eum odio, vel aliquid aliud magis quam Deum diligit [...], quia Deus non potest esse alicui causa peccandi.»

Trottmann observa correctament que de nou aquí són decisives les raons morals, i, en acabar l'exposició de la doctrina del dominic, afegeix:

«Même si son thomisme n'est déjà plus très pur, l'école dominicaine du début du XIV^e siècle apporte à la réflexion de ce temps une contribution originale et riche du génie propre de ses membres: plus métaphysique chez Hervé de Nédellec, psychologique chez Pierre de la Palud ou moral chez Jean de Naples. Les deux derniers sauront mettre leurs talents au service de Jean XXII et de Benoît XII, lorsqu'il s'agira, cette fois, de penser le temps de la vision béatifique.»¹⁰⁸

4. *L'estructuració metafísica de l'ordo rerum*

La magnífica exposició de Trottmann sobre els grans debats del segle XIII entorn del *quomodo* de la visió beatífica deixa al descobert la gran qüestió del rerefons eclesiològic dels temes debatuts. Ja en el capítol anterior he insinuat el paper decisiu que va tenir el pensament de Tomàs; tornaré a insistir-hi. Però tampoc no podem oblidar aquesta mena de front comú contra l'Angèlic, fins i tot des de dins de les files dels seus confreres predicadors. Què és exactament el que s'hi jugaven els uns i els altres en un debat que, en principi, sembla més aviat excessivament esotèric?

El segle XIII coneix un gran moviment a nivell de pensament, provocat en gran part per la introducció de l'aristotelisme. En realitat, els uns i els altres es

aimer. Ainsi la haine de Dieu ne tient pas. On ne peut haïr que ce qui est connu comme un mal ou un moindre bien. Etant vu par essence, Dieu ne saurait être perçu comme tel. Vu clairement, Dieu est connu comme suprêmement aimable, et il est donc nécessairement aimé comme tel. Faire autrement serait pécher, mais il est impossible que Dieu soit cause d'un péché» (*La vision béatifique*, 405-406).

108. *Ibíd.*, 410.

varen moure dins el mateix horitzó del pensament, sense ultrapassar-lo mai, però apropant-se perillosament al límit mateix d'aquest horitzó, que com he dit anteriorment és l'*aeternus rerum ordo*. El tema bàsic és el de la *veritas* (i conseqüentment el de la *bonitas* i el del *ius* i de la *iustitia*), i ja des del segle XII la *veritas* no és pròpiament la plenitud del ser vers el qual s'encamina un procés dinàmic sinó l'ésser de la cosa mateixa; i no podem oblidar que aquest mateix desplaçament es dona en la concepció de la gràcia i de l'Església: es passa del punt de vista dinàmic i personalista (l'acte de Déu) a un punt de vista més estàtic i cosista (una certa ontologia sobrenatural en nosaltres), i des de la comprensió de la *res* transcendent al *sacramentum* visible.¹⁰⁹

Tomàs, en justificar i situar correctament el *lumen gloriae* en la visió beatífica, assumia sense conflictes el concepte vigent d'«ànima separada» i les seves possibilitats antropològiques, la qual cosa exigia una clarificació prèvia del concepte d'home.¹¹⁰ L'escola escotista configurava la realitat personal de l'home sobre la base de l'ànima immortal, creada per Déu com a realitat subsistent i com a part d'un compost. D'aquesta manera, i ja en el camp de l'escatologia, l'ànima de l'home, que per la intel·ligència experimenta, tot transcendent-la, la realitat concreta de les coses, arribaria a la benaurança i a la perfecció escatològica per la *via amoris*, en quant experiència amorosa de Déu i en Déu, que transcendeix l'experiència intel·lectual de la realitat de les coses, i que és perfecta perquè exclou l'experiència del propi cos.

Tomàs insisteix en el caràcter intel·lectual de l'ànima:¹¹¹

109. Cf. Y. CONGAR, *Eclesiologia*, 104. Val a dir que Tomàs tenia una visió de l'Església de tipus piramidal i profundament jeràrquica; el significat d'aquesta jerarquia és bàsicament ontològic, d'acord amb l'*Ètica* i la *Política*, d'Aristòtil. Com diu Congar, «santo Tomás tiene una concepción filosófica de la naturaleza de las cosas, puede reconocer en el orden temporal su consistencia y, por consiguiente, su autonomía dentro de su orden ("ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione", II-II, q. 10, a. 10)».

110. No voldria repetir aquí el que jo mateix deia en la tesi doctoral, pp. 71-74. No és pas fàcil de concretar el concepte d'home, més o menys vigent, a començaments del segle XIV. La tradició escolàstica havia forjat el concepte d'home a partir de tres idees bàsiques: la racionalitat, la individualitat i la substancialitat, d'acord amb la clàssica definició de Boeci. Recordem que l'escolàstica dirà que l'home és «persona», i ho és perquè «subsistit ex anima et corpore». Tomàs, d'acord amb Aristòtil, defensava aferrissadament la unitat radical de l'home, i ho feia a partir de l'opció hilemòrfica que, ben mirat, defineix la substancialitat de l'home com un *unum simpliciter*. Correia, evidentment, Aristòtil quan afirmava que era la naturalesa «espiritual» de l'ànima allò que la feia *forma corporis* i en concret el caràcter «intel·lectual» de la seva naturalesa, per la qual cosa quedava assegurada la seva «incorruptibilitat».

111. En *De ver.*, q. 16, a. 1, ad 13, Tomàs identifica l'espiritualitat de l'ànima amb la seva naturalesa de *forma corporis*, i si insisteix en el caràcter intel·lectual de la seva naturalesa, tampoc no oblida que aquesta intel·lectualitat no es pot separar del cos (q. 26, a. 9, ad 3); per això mateix és difícil d'entendre aquesta intel·lectualitat després de la mort (q. 19, a. 1). Recordem que Tomàs té molt clar que l'ànima separada no posseeix la perfecció de la naturalesa humana (cf. *STh.*, II-II, q. 4, a. 5, ad 2; *De anima*, q. 1, a. 1), malgrat la seva incorruptibilitat (cf. *Contra gentiles*, III, c. 25) i la seva capacitat de subsistir i actuar fora del cos.

«Intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae, vel etiam homini: dicitur enim quod “anima intelligit”, vel “homo per animam”. Oportet igitur aliquod principium in homine esse, a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis.»¹¹²

D'aquesta manera, l'home mateix és definit per la seva intel·lectualitat, que es perfecciona més com més s'independitza del cos: independència que no és possible en aquest món «propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata».¹¹³ Així, doncs, la perfecció de l'activitat humana consistirà en l'*intelligere* de les ànimes separades.¹¹⁴ Aquesta capacitat de l'ànima separada¹¹⁵ constitueix el basament ontològic de la densitat personal que situa l'home en el grau més alt de la jerarquia de les coses creades, immediatament després dels àngels.

Aquesta jerarquització dels éssers creats manifesta el rerefons de tota aquesta especulació sobre la persona humana. Tomàs, després d'haver analitzat la naturalesa de les «substàncies intel·lectuals»,¹¹⁶ es pregunta per la qüestió de les «substàncies espirituals unides a un cos». Però el punt de partença de l'Angèlic era el convenciment que la *racionalitat* o la *intel·lectualitat* són el vèrtex de la creació.¹¹⁷ De fet, el raonament de Tomàs per a demostrar la capacitat de les ànimes separades obeeix a aquest mateix rerefons.

Tots els moviments del pensament filosòfic i teològic del segle XIII participen de la convicció que l'home i la naturalesa humana són la garantia del *naturae ordo*; però ho són no pas en l'estadi actual, sinó en l'estadi escatològic.¹¹⁸ La gran genialitat de sant Tomàs consisteix a estructurar l'*ordo rerum* a partir de la *scientia Dei et beatorum*. L'*ordo universi*, que es reflecteix en la constitució substancial de tots els éssers corporis, des dels inorgànics a l'home, participa subordinadament de l'*aeternus rerum ordo*, que és Déu mateix com a *esse* i com a *esse bonum*, és a dir, com a essència i com a energia. Però

112. TOMÀS D'AQUINO, *Contra gentiles*, II, c. 62.

113. *Ibid.*, III, c. 47.

114. *Ibid.*, 25.

115. Recordem-ho: és la capacitat de l'*intelligere* de les ànimes separades, com a fi últim de l'home (*Contra gentiles*, III, c. 25). És a dir l'home, que no pot conèixer en aquest món l'essència divina, necessita que la seva ànima sigui separada del cos per tal d'assolir del fi últim de la benaurança (III, c. 47; cf. c. 37).

116. *Contra gentiles*, II, cc. 47-55.

117. Cf. *ibid.*, III, c. 46, on diu: «creaturae intellectuales [...], in summo rerum vertice constitutae [...], secundum suam naturam intellectualem».

118. Aquest seria el moment d'explicitar encara més el front comú contra l'averroisme en el segle XIII. No hi ha dubte que la condemna era deguda als errors teològics de l'averroisme: l'eternitat del món, la doctrina de la doble veritat, la de l'ànima universal, la negació de la Providència. Però el rerefons era un altre: l'averroisme no servia per a estructurar l'*aeternus rerum ordo*, tal com la teologia escolàstica l'havia rebut de la tradició de l'Església, principalment d'Agustí. El que fa Tomàs és incorporar a aquest *ordo rerum* la concepció aristotèlica.

l'home, en la síntesi tomista, té un protagonisme especial de la configuració de l'*ordo rerum*. L'home, d'una banda, com a *capax veritatis*, redueix a la unitat l'*ordo rerum*; d'altra banda, com a cridat a la *beatitudo*, gaudeix d'una transcendència especial, la qual, centrada *causaliter* i *exemplariter* en el Crist, el fa subjecte principal de la «finalitat vertical» de l'univers. I, en aquest punt, sense deixar de ser plenament aristotèlic, Tomàs formula d'una manera originalíssima l'*aeternus rerum ordo* des de la perspectiva de la *scientia Dei et beatorum*.¹¹⁹

Allò que els benaurats veuen i que nosaltres esperem veure —els *visa Dei* i els *promissa Dei*— constitueixen els *articuli fidei*, que són els primers principis de la ciència teològica. La *veritas Dei* només pot ser coneguda al màxim per aquells que veuen la divina essència. En la *visio Dei* dels benaurats l'intel·lecte humà assolix la màxima perfecció.¹²⁰ Des d'aquesta perspectiva, la *veritas humana*, en quant és informada per les veritats de fe, esdevé la instància suprema i el criteri regulador de l'*aeternus rerum ordo*, tal com és conegut per la *scientia Dei*. Més encara, atès que la *cognitio fidei*, com a participació de la *scientia beatorum*, ocupa el lloc més important de l'estructura jeràrquica de la *cognitio*, resulta que la *veritas humana*, en quant és informada per les veritats de fe, esdevé la garantia màxima de l'*ordo rerum*.

És així com formula Tomàs l'horitzó conceptual de l'*aeternus rerum ordo*. Però afegeix encara una cosa més: el «lloc» de la *cognitio Dei* és la *doctrina*

119. En la meua tesi doctoral exposo detalladament aquest concepte: la *scientia beata* com a fonament de l'*ordo rerum*. A partir del concepte aristotèlic de ciència, que assumeix plenament, Tomàs ve a dir-nos que l'intel·lecte humà posseeix una potencialitat, més enllà de la que li és pròpia en ordre a organitzar les dades dels sentits, que resta actualitzada per la *scientia Dei et beatorum*. I això esdevé quan l'intel·lecte humà és «informat» per la *veritas Dei* tal com és posseïda pels benaurats, malgrat que aquesta *veritas* es trobi d'alguna manera en la *sacra doctrina* que és «velut quaedam impressio divinae essentiae, quae est una et simplex» (cf. *STh.*, I, q. 1, a. 3). Tomàs no dubta a dir que, en l'ordre jeràrquic de les ciències —ens trobem en el segle XIII, obsessionat per la «jerarquització»!—, la teologia ocupa el primer lloc, perquè rep de la fe, com a última instància inverificable, però seguríssima, els seus principis. Això vol dir que l'ordre jeràrquic de les ciències té el seu fonament en l'univers de la fe. Tomàs, però, afegeix un segon element a la ciència superior: la *scientia beatorum* (*STh.*, I, q. 1, a. 2). La teologia, com a ciència sobre Déu, té com a «subjecte» allò que Déu sap i, precisament, s'organitza com a ciència a partir de l'*aeternus rerum ordo* conegut per la *scientia Dei*, en la mesura que aquesta ciència és participada, mitjançant la fe, per l'intel·lecte humà. Aquesta participació, mitjançant la fe, és imperfecta: sols és perfecta en la *visio Dei* dels benaurats, que per això mateix cal considerar com a *perfectio fidei*, en el sentit que els benaurats veuen allò que nosaltres creiem.

120. Val a dir que tot el raonament de Tomàs per a demostrar la legitimitat de l'ús dels arguments de raó en la teologia es fonamenta en aquest principi: «cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei» (*STh.*, I, q. 1, a. 8). Cal, però, no oblidar que aquest principi n'inclou un altre de més radical: «Gloria est perfectiva et salvativa naturae» (*In IV Sent.*, dis. 44, q. 2, a. 4). No hi ha dubte, doncs, que, en aquest sentit, l'*ordo rerum*, que es manifesta en l'*ordo cognitionis*, té el seu fonament en la *visio beata* (cf. *De potentia*, q. 5, a. 10).

Ecclesiae.¹²¹ Tomàs ve a dir: el coneixement que ve de la fe produeix en els creients el grau més elevat de la *veritas humana* i, per tant, esdevé la clau de volta de l'estructura del *rerum ordo* que és *aeternus*, per tal com la *fides* es fonamenta en la *scientia Dei et beatorum*; la *fides*, però, és el conjunt dels *cre-denda*, l'autenticitat dels quals s'ha confiat a la *doctrina Ecclesiae* —i no als *promissa Dei*—, la qual en garanteix la correspondència amb els *visa Dei*. «L'ara mateix» de la fe correspon a «l'ara mateix» de la visió —els benaurats veuen allò que nosaltres creiem—: per això es pot dir que els *visa Dei* donen consistència a l'estructura comunitària de la fe, que és l'Església.

Diguem, doncs, que l'horitzó conceptual de Tomàs es mouria en aquesta direcció: d'una banda, allò que reflecteix l'*aeternus rerum ordo* és l'estructura jeràrquica de la *cognitio* que es fonamenta en la *cognitio fidei*, per tal com aquesta *cognitio* reflecteix la *scientia beatorum*; de l'altra, l'Església, com a *communitas credentium*, és a dir com a dipositària dels *articuli fidei*, verifica en la seva estructura jeràrquico-magisterial l'*aeternus rerum ordo*. Aquesta objectivació i universalització de la *cognitio fidei* en l'àmbit de la fe de l'Església i la consegüent convicció del protagonisme de l'Església militant —que és *inchoatio* de la celeste—,¹²² com a garant de l'*ordo rerum*, fou, en el cas de Tomàs, la traducció cristiana del pensament filosòfic d'Aristòtil, feta per un teòleg conscient de l'originalitat del *christianus rerum ordo* que es fonamenta en el *Christus caput* i que estableix una unitat estructuradora de l'Església de la terra des de la situació de la benaurança del cel.

Fins aquí la gran intuïció tomista que, a partir de l'aclimatació cristiana de l'aristotelisme, va donar com a resultat una visió de les coses segons la qual l'*ordo rerum* recolzava en la *scientia Dei et beatorum*, a l'interior de l'horitzó conceptual de l'*aeternus rerum ordo*. Tomàs va bastir l'*ordo rerum* amb l'esquema conceptual —arquitectònic, per dir-ho d'alguna manera— d'Aristòtil; més tard, s'arribaria pràcticament a una identificació entre l'*aeternus rerum ordo* i el *christianus rerum ordo*. Però contemporàniament a l'Angèlic va fer acte de presència, al bell mig del segle XIII, el pensament de Bonaventura, el qual va influir notablement en l'evolució de la concepció cristiana de l'*ordo rerum*, dins una línia tradicional de tipus neoplatònic. Val a dir que el punt de vista del Doctor Seràfic sobre l'*aeternus rerum ordo* és profundament ecle-siològic, a partir del seu «exemplarisme diví i eclesial» i de la seva idea de «jerarquia» que respon al doble moviment, descendent i ascendent, que ell anomena «il·luminació» i «contemplació», una jerarquia, d'altra banda, que estructura l'Església militant d'acord amb els graus o nivells de la jerarquització de les ànimes: és a dir d'acord amb la mesura en què l'ànima participa de la llum divina, participació que és màxima en la «ultima visio intelligentiae per

121. Cf. *STh.*, II-II, q. 5, a. 3.

122. *Ibid.*, q. 4, a. 1.

statum gloriae». L'Església militant, per tal com reflecteix ara mateix la *civitas quae sursum est* i perquè conté els diversos nivells jerarquitjats de la perfecció del Verb encarnat, esdevé aleshores la garantia suprema, aquí a la terra, de l'*ordo rerum*. Però, d'altra banda, des d'una perspectiva històrica, l'Església militant, per tal com s'encamina vers l'estadi escatològic i pel fet que tendeix a la *pax postrema*, manifesta i realitza en el seu procés l'*aeternus rerum ordo*, tal com Déu l'ha revelat: el temps conté «anagògicament» la perfecció darrere de totes les coses, en quant conté la *perfectio simpliciter* dels qui practiquen les benaurances.

Tornem enrere. Hem vist aquesta mena de front comú contra el pensament de l'Angèlic. A què és degut? Les raons emprades per seculars, franciscans i alguns frares predicadors se centren, com hem vist, en el *lumen gloriae*. En el fons, però, en els uns i en els altres es manifesta l'impacte que l'aristotelisme provocava en la concepció d'un *ordo rerum* basada exclusivament en la verticalitat descendent del Pseudo-Dionís. Tomàs havia bastit metafísicament l'*ordo rerum* també amb l'horitzontalitat del pensament aristotèlic. Fent-ho així, s'acostava a la frontera última del pensament, i això havia de causar un gran malestar, oi més si tenim en compte que la visió beatífica, tal com l'entenia Tomàs, posava de manifest les insuficiències i les incoherències d'uns posicionaments que cercaven seguretats d'altra mena. A finals de segle, simultàniament al clima apocalíptic que envaeix la cristiandat, s'anuncia un tipus de reflexió teològica «oficial» al servei de la *plenitudo potestatis* papal que, en molts aspectes, comportarà el retorn i la recuperació de l'agustinisme.

Efectivament, l'ombra de l'Anticrist i el fantasma de la fi del món planejaven d'una manera molt insistent sobre els últims anys del segle XIII i a començaments del segle XIV. A aquest pessimisme històric, agreujat pels desastres de la pesta, de la fam i de la guerra, cal afegir, d'una banda, la supervivència, durant l'edat mitjana, d'una tradició emparentada amb la tesi de Marcel d'Ancira que parla de la fi del Regne del Crist; i de l'altra, el milenarisme, que fou una tesi repetida al llarg de la Patrística i de l'edat mitjana, fins que fou definitivament bandejada pel mateix Tomàs.¹²³

Però a mitjan segle XIII apareix un llibre, *Evangelium aeternum*, que va redactar el franciscà Gerard de Borgo de San Donnino, l'any 1247, i que va publicar l'any 1254. El llibre portava una inscripció, *Librum introductorium*, on figuraven el pensament i els textos principals de Joaquim de Fiore. No cal dir que el joaquimisme va arrelar en el moviment reformador popular de la segona meitat del segle XIII. No es tractava de retornar a l'*Ecclesiae primitivae forma*, tal com volien els moviments herètics del segle XII, però tampoc no era suficient la reforma iniciada per Innocenci III que s'havia centrat en la lluita contra els heretges, als quals imposava reiterades professions de fe o l'alternativa de

123. Cf. *STh.*, III, q. 77, a. 1, ad 4; *Contra gentiles*, III, c. 27 i IV, c. 83.

la repressió material; calia instaurar en l'Església la perfecció evangèlica, identificada amb la perfecta pobresa. I el joaquimisme, que no va arrelar en els nous moviments herètics del segle XIII, va inspirar sobretot els esquemes mentals dels «espirituals»: ells es proclamarien els grans protagonistes i beneficiaris del *tertius status* escatològic, anunciat per Joaquim.¹²⁴

Cada vegada estic més convençut que el pensament escatològic representa, en gran part, la justificació o legitimació del pensament eclesiològic, pensament que evoluciona d'acord amb els condicionaments sòcio-polítics de l'època. En aquest sentit, caldria tenir present que la tradició franciscana afavoria una comprensió de l'*ordo rerum christianus*, que més tard es traduiria en el sentit hierocràtic dels canonistes i curialistes de finals del segle XIII i començaments del XIV.

L'eclesiologia de Tomàs, tot i respondre als condicionaments ideològics del seu temps, mai no va donar suport a l'exagerat teocratism d'un Innocenci IV, sota el pontificat del qual l'autor va escriure els seus tractats més importants i madurs. I, en aquest aspecte, és sorprenent que un deixeble seu, Bartomeu de Lucca, que va acabar el *De regimine principum* tomasià, adoptés, ja sota el pontificat de Bonifaci VIII, posicions clarament teocràtiques absolutament alienes al pensament del seu mestre.

Al meu entendre, la intuïció de Tomàs va fer possible l'arquitectura d'un *ordo rerum* que, tot i estar sotmès a la verticalitat descendent dels esquemes dionisiacs, no s'encarnava en l'*ordo rerum christianus*, sinó en la *fides Ecclesiae*. La deficient escatologia de l'Angèlic —els *credenda* es corresponen més als *visa* que als *promissa*, en quant els *visa*, i no tant els *promissa*, donen consistència a l'estructura comunitària de la fe, que és l'Església— va provocar una situació d'*impasse* que momentàniament es va traduir en una recuperació de l'agustinisme, molt més apte per a justificar les posicions de la «teologia oficial».

Josep GIL I RIBAS
 Casa Rectoral
 E – 43764 EL CATLLAR (Tarragona)

124. El punt de vista de fra Gerard i dels seus cercles franciscans de Pisa i de Parma era aquest: Joaquim era un profeta que havia anunciat una Església pura i santa; havia anunciat l'adveniment de l'Anticrist; i Frederic II ho era; havia anunciat l'adveniment d'Elies i de l'àngel del sisè segell de l'Apocalipsi: i aquests era Francesc i la seva obra. I, a finals de segle, la gent deia i pensava que totes les desgràcies que sofria la cristiandat podrien ser degudes al fet que l'Església havia traït la seva missió, i que calia reorganitzar l'Església no pas sota la direcció de la Jerarquia, sinó sota la influència de les ànimes fidels a les exigències de l'Esperit Sant.

Summary

Christian Trottman's study (*La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, 1995) has shed new light on the question of the deferring of the beatific vision, by clarifying some aspects which still remained obscure. In the first part of my article I analyse the *quid* of the question, taking as a starting point the crisis which developed during the years 1210-1215 with the presence of latent pantheism in the early introduction of Aristotle in the University of Paris, which culminated in the condemnations of 1241-1244 on the occasion of the reception of Avicenna. I wish to underline to what extent such a question, apparently so far removed from this world, was at the center of philosophical and theological speculation at that time. Trottman's magnificent account of the great debates of the 13th century on the *quomodo* of the beatific vision illuminates the great ecclesiological question which lies behind the subjects debated. In my opinion, the question of the *quomodo* made possible the building of an *ordo rerum* which, although subordinated to the descending verticality of dionysian systems, was no longer embodied in the *ordo rerum christianus*, but in the *fides Ecclesiae*.