

FE I RAÓ: UN PROBLEMA NO TAN ANTIC

Josep Manuel UDINA

Si hi ha alguna pàgina decisiva en la història del pensament occidental, aquesta és sens dubte la pàgina anselmiana, amb els quatre breus capítols del famós i discutit argument en favor de l'existència de Déu, a partir de Kant anomenat argument ontològic. I la referència aquí a una «pàgina» no és gairebé pura metàfora, sinó que configura una expressió àdhuc literal: l'argument anselmià en qüestió no ocupa molt més d'una pàgina o d'un foli antic. Tanmateix, malgrat —o tal volta precisament a causa de— la seva conclusió, aquesta pàgina diguem-ne «filosòfica»¹ ha fet córrer molta més tinta filosòfica (reflexiva i crítica) que no l'han feta córrer volums sencers d'altres autors que en qualsevol manual d'història del pensament ocupen moltes més ratlles que no el monjo i bisbe medieval. Però no és sols pel fet que l'argument anselmià hagi estat tan remenat per quasi bé tots els pensadors posteriors d'Occident (els quals s'hi tan apuntat a favor o en contra, però mai no han pogut restar neutrals ni indiferents al respecte) que hem parlat del caràcter «decisiu» de la pàgina filosòfica que ens ocupa; aquesta és decisiva, sobretot, pel fet que el seu argument tipifica i explicita radicalment i incisiva el problema filosòfic i àdhuc —més pròpiament parlant— metafísic per antonomàsia: el problema del sentit darrer de la realitat en tot el seu conjunt. Dit d'una altra manera: personalment estem convençuts que en l'anomenat argument ontològic, i en la posició que hom adopta enfront d'ell està en joc ni més ni menys el sentit, la legitimitat i l'abast que hom pugui donar a la tasca metafísica en general.

El tarannà anselmià, avui

En parlar de la decisiva importància i de la transcendència fins i tot actual de l'argument anselmià no voldríem, però, que se'ns entengués en sentit estricte; perquè tampoc no vol ésser aquest article estrictament un article sobre el tal argument, que hi és referit sols a mode d'introducció i com una ocasió de plantejar el problema

¹ No és aquí el moment de referir ni, encara menys, d'intentar de resoldre la coneguda discussió de fa mig segle sobre la «filosofia cristiana» i sobre si és o no és correcte d'anomenar filosòfica la reflexió medieval, que sempre resta almenys igualment teològica.

—no menys vell ni actual que el dit argument anselmià— de les relacions entre fe i raó. Prenem, doncs, aquest argument més aviat com una exposició i confirmació *evident per ella mateixa* que hi ha un sentit darrer i positiu de l'existència (i que hom podrà anomenar o no anomenar Déu), que el nostre ésser no resta abocat al no-res ni a la desesperació. I precisament en aquest sentit —segons el qual l'argument es converteix gairebé en tarannà anselmià— hom pot veure com l'anomenat argument ontològic perviu àdhuc entre nosaltres i en els més diversos pensadors del nostre temps. En citarem dos, concretament, a mode d'exemple i com a prototipus un xic exòtics².

El primer és Ernst Bloch, del qual n'hi haurà prou amb citar un paràgraf de la traducció d'un dels seus escrits inclòs al volum antològic que de les seves obres estem preparant³. Es tracta d'un text corresponent a la conferència que el filòsof de la utopia concreta féu a Tübingen, el 1961, com a lliçó inaugural de curs en incorporar-se com a docent a la Universitat d'aquesta ciutat, el títol de la qual no pot ésser més simptomàtic: «Pot frustrar-se l'esperança?»⁴. Heus aquí el pas-satge concret:

L'esperança fundada esdevé absolutament difícil de frustrar... Hom ja no pot aconseguir que aquesta Novena Simfonia deixi de sonar, i la veritat de les esperances que ella comporta mai no ha pogut encara soterrar-la ningú; és més: és ella qui assenyala i deixa lliures uns camins que mai no poden ésser desacreditats. Passa aquí el que ocorre amb el geni, el que ocorre amb la genialitat, en l'home: *si hom l'hagués de suprimir*, deia Jean Paul, *mai no hagués existit*. Bé, la història de la nostra cultura és, de tota manera, plena també de quelcom diferent que Neró o Mo-

² Menys exòtic fóra —bé que no menys sorprenent— referir-se, per exemple, a un J.P. Sartre, del qual hom podria sospitar —com suggeria en un treball de curs d'enguany (1981-82) Joan C. Mèlich— si no reïncideix en una mena d'anti-anselmià (o anselmià de sentit invers) en decidir el sense-sentit de l'existència i l'absurd de la idea de Déu, contradictòria per a ell en ella mateixa.

³ El volum antològic s'intitula Ernst BLOCH, *L'arc utopia-matèria i altres escrits* (traducció i edició a cura de J.M. Udina), correspon a la col·lecció de «Textos filosòfics» d'Editorial Laia i està a punt d'aparèixer.

⁴ Vegeu Ernst BLOCH, «Kann Hoffnung enttäuscht werden?», en: *Literarische Aufsätze* (volum IX de la *Gesamtausgabe* de Bloch), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965, pp. 385-392.

loch; pensem fins i tot en la fi del Crist: ella fou, de tota manera, el seu principi⁵

Podem glossar el que diu Bloch, al·ludint Jean Paul, personalment —lliurement, però no infidelment, creiem—, tot dient, d'acord amb la frase del novel·lista que hem volgut subratllar: l'esperança última (aquella esperança a la qual es refereixen la pregunta i la tasca metafísiques) no pot frustrar-se; si havia de restar frustrada, mai no s'hauria donat, mai no hagués estat formulada. Semblantment havia dit Anselm que l'*id quo maius cogitari nequit* (allò més gran que el qual res no pot pensar-se) no podia no donar-se; si havia de no existir, tampoc mai no hauria estat pensat⁶.

El segon d'ambdós pensadors és Antonio Machado, que també fou filòsof a la seva manera (o al seu Mairena, si val a fer aquest joc de paraules), a l'igual que tampoc no deixà mai Ernest Bloch d'ésser un xic poeta. De Machado recollirem o, millor, ens referirem sols a un passatge; i un passatge tret no de la seva obra pròpiament poètica, sinó de la seva no menys interessant producció en prosa: un passatge, d'altra banda, referit i comentat per un estudiós de l'obra macha-

⁵ E. BLOCH, *loc. cit.* p. 391. El subratllat és nostre. Quant a la resta, la referència blochiana al gran literat clàssic i romàntic Jean Paul (Jean Paul Friedrich Richter, 1763-1825), que no fou tanmateix ni clàssic —com Goethe o Schiller— ni romàntic —com Kleist o Hölderlin—, ens portarà com de la mà a la referència que, per la nostra part, farem en segon lloc al també literat contemporani —clàssic i romàntic, bé que tampoc clàssic ni romàntic— Antonio Machado.

⁶ *Prostogion* c. 2. El problema de fons és, en efecte, el mateix: l'enunciat «manca de sentit pensar com a mancada de sentit la pregunta humana pel sentit» implica la contradicció de negar-se l'home (i en ell la natura) ell mateix; però, ¿comporta que el real mateix hagi de correspondre a l'antropològic? (si no hi ha sentit en absolut, el més coherent és que tampoc no tingui sentit la pregunta pel sentit). Sense voler, estem pensant en l'aposta pascaliana. En el fons, l'únic i etern problema existencial i humà del sentit darrer i total: un problema a la pregunta pel qual tothom respon a la seva manera, tothom decideix de respondre's, decidint el sentit de la resposta (positiu, utòpic i optimista, d'una banda, o negatiu, determinista i pessimista, d'altra banda). Aquesta alternativa, aquest tarannà opcional, lliure i decisiu de tota metafísica resta potser prototípicament palès en el pensament de Bloch, segons podia concloure l'autor d'aquestes línies en la seva tesi doctoral, que algun dia espera poder publicar, sobre el filòsof de la utopia concreta.

diana⁷. Heus aquí la cita, en el context de la seva intel·ligent glossa:

Que el mundo sea apócrifo, que esté fundamentado "sobre un supuesto que podría ser falso es algo terrible, o consolador. Según se mire" (A. Machado, *Obras. Poesía y prosa*, Losada, Buenos Aires 1964, p. 423). Antonio Machado parece aconsejarnos este segundo punto de mira; es decir, no rehusarse a la posibilidad de que, por algo que el hombre no puede ni sospechar..., la historia termine bien (...), de que ocurra algo insólito, inabundante, que nos haga exclamar: "¡claro!, ¿cómo no lo había pensado?"; (de) que se nos caiga la venda de los ojos y sepamos —¡por fin!— "a qué vino esta mascarada"⁸.

Irònicament expressada, trobem aquí la mateixa afirmació en favor del sentit i l'esperança que veïem en Bloch i de la qual no era sinó un altre testimoniatge més el nucli de l'argument anselmià, almenys entès simplement *ad sensum* o com a tarannà.

Una clàssica disputa sobre l'anselmià

Ja hem dit, però, que en aquestes pàgines la referència a l'autor del *Prostogion* sols era circumstancial. Això és: volia ésser feta, d'una banda, com a disculpa per a subratllar la transcendència metafísica —a tot arreu, i àdhuc avui, present— de la pregunta a què l'argument anselmià es refereix; i volia, d'altra banda, servir d'ocasió d'al·ludir a un dels problemes que resta latent en totes les discussions interpretatives que sobre aquest argument s'han succeït fins al nostre temps i que, com a problema de les relacions entre fe i raó, ha de centrar les pàgines que seguiran. D'unes tals discussions interpretatives segueix essent encara avui destacat exponent la disputa d'Étienne Gilson amb Karl Barth (i en la qual actuava també com a comparsa Anselm Stolz) als anys trenta⁹. Precisament s'acaben de

⁷ Ens referim a Eustaquio BARJAU en els seus dos articles: «Antonio Machado: entre la poesia y la filosofía (idealismo - solipsismo - "salto al otro")» i «Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo», publicats a la revista *Convivium* n° 35 (1971), pp. 51-75 i n° 43 (1974), pp. 91-120, respectivament, el segon dels quals no és sinó desenvolupament de les dues darreres pàgines del primer.

⁸ E. BARJAU, «Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo», *loc. cit.* p. 116.

⁹ Vegeu E. GILSON, «Sens et nature de l'argument de

complir ara els cinquanta anys de l'aparició del llibre barthià, *Fides quaerens intellectum*, que suscità la reacció gilsoniana¹⁰. Doncs bé: en l'interessant article de Gilson, que exprimeix aquesta reacció, «Sens et nature de l'argument de saint Anselme», trobem —tal volta com a clau decisiva de la divergència interpretativa que de l'argument feien Barth i Gilson— el paràgraf següent:

«Entre les deux interprétations du *Proslogion*, il y a donc toute la distance qui sépare le catholicisme du calvinisme. Il y a une manière catholique de soutenir que le *Proslogion* est l'oeuvre d'un théologien: elle s'inspire du souci de sauvegarder les droits d'une raison que Dieu a créé. Mais il y a une manière calviniste de soutenir la même chose: elle s'inspire du souci de sauvegarder les droits de Dieu, en refusant à l'homme tout autre droit, ou plutôt tout autre devoir, que celui de répéter la parole de Dieu»¹¹.

No és la nostra intenció d'analitzar ni de valorar l'obra de Barth ni l'article del bon catòlic Gilson; ni tan sols pretenem de valorar aquest judici gilsonià sobre les postures seva i barthiana: un judici, d'altra banda, que no deixa d'ésser en el seu context prou matís i que l'autor ha formulat amb tota cura¹². Tan sols ens interessa allò

saint Anselme», en: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934), pp. 5-51. Bé que Gilson hi respon directament i primordial a Barth, també s'hi ocupa de l'article que Anselm STOLZ havia publicat el 1933 a *Catholica*, pp. 1-24: «Zur Theologie Anselms im *Proslogion*», on era oferta una interpretació de l'obra anselmiana en el sentit de «teologia mística», que Gilson també rebutja.

¹⁰ Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis des Existenz Gottes*, Kaiser Verlag, München 1931. N'hi ha traducció francesa, publicada per Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris 1958.

¹¹ E. GILSON, *art. cit.*, pp. 28 s.

¹² Això es pot veure, per exemple, en la repetida expressió («souci de sauvegarder les droits de Dieu») amb què l'autor tipifica paral·lelament les intencions catòlica i reformada, així com en l'explícit reconeixement que el *Proslogion* i, per això mateix, l'argument que hi és enunciat són «oeuvre d'un théologien» o en el matisat joc «droits»-«devoir» amb què al·ludeix finalment a la posició protestant. Idèntic esforç de matisació volem fer, per la nostra part, al principi de l'apartat següent, en referir-nos també nosaltres a les actituds tingudes tradicionalment per catòlica i reformada, respectivament. Per la resta, cal afegir-hi que, contra el que Gilson semblava suposar en darrer terme el 1934, catolicisme i protestantisme no són —al nostre entendre— sinó ambdues accentuacions (polèmicament extremades de manera unilateral i, així, incorrectes) de dos aspectes de la fe cristiana que han de restar afirmats i afermats per igual i simultàniament.

de què la cita parla: la qüestió de la diferent i àdhuc contraposada —almenys aparentment i tòpica— posició que reformats i catòlics mantenen entorn del vell problema de la relació entre fe (cristiana) i raó (humano-pagana). Tot un vell problema, més vell encara que l'argument anselmià mateix, no menys decisiu que aquest, la referència al qual volia precisament portar-nos a ell; més vell, en efecte, car es remunta a les primeres comunitats cristianes (Pau de Tars el visqué intensament, com aviat veurem) i als primers segles de la nostra civilització, com a problema entorn de la irreductibilitat o harmonia entre fe cristiana i saviesa pagana¹³.

El «sola fides» i el «sola lumine rationis»

Hom sol repetir, com a cosa evident, que el catòlic té el deure —correlatiu del dret— de «raonar» la seva fe, de cercar i trobar els seus *preambula fidei* com a *rationes credendi*; bé que mai no negarà la transcendència i gratuïtat de l'acte de fe, això mai no significarà que aquest acte es redueixi al tòpic *credo quia absurdum*, ni podrà suposar un salt en el buit, car és l'home qui creu: l'home és animal de raó i l'home que creu, per a creure com a home, ha de fer-ho com a tal, també doncs amb la raó (chestertoniana: davant de Déu hom ha de treure's el barret, però no el cap...). I també hom sol repetir, com a quelcom no menys palès, que el creient reformat no simpatitza en absolut amb tot l'anterior: com si per a ell la fe s'autofonamentés tan sols en ella i en la Paraula —el conegut duet del *sola fides* i *sola scriptura*—, en Déu mateix i no en l'home ni en res d'humà (ni en les obres, ni en la raó, ni en l'estructura humano-eclesial). El tarannà contrareformista del catolicisme dels darrers segles no deixà, tanmateix, de dur la postu-

¹³ Tema, aquest, en relació al qual cal referir-se tant a Pau (vegeu més endavant, en l'apartat *Altres textos*) i als anomenats Pares Apostòlics (l'*Epístola* de Bernabé i la *Carta I* de Climent de Roma), com als Apologetes dels segles II-III. I un tema que cal considerar fonamental i d'inel·ludible tractament en un curs d'història de la filosofia medieval, per tal com serveix d'enquadrament genètic i eloqüent d'un dels problemes clau de tota la filosofia desenvolupada en l'àmbit cristiano-occidental (i no sols medievalment!): el problema de la relació entre filosofia i teologia, entre raó i fe o àdhuc (vegeu més endavant, darrer apartat) entre discurs sistemàtic i opció existencial, entre teoria i praxi.

ra així dita catòlica a extrems sorprenents, dels quals els manuals de «filosofia» escolàstica de darreries del XIX i principis del XX són un testimoni prou eloqüent: *sola lumine rationis* hom hi venia a demostrar pràcticament tots els més elementals «dogmes» de la fe catòlica, i si hom posava en qüestió la validesa d'unes tals demostracions és que posava en dubte la mateixa fe. L'argument definitiu era, d'altra banda, sempre el mateix: la doctrina del Vaticà I al respecte. Ara bé: una tal extremitat racionalista i la incansable invocació d'un Concili prototípicament també «propapista» (i, així, anti-Reforma) no podia sinó extreure alhora la posició dels reformats: qualsevol intent de «teologia natural» havia d'ésser tingut com a sospitós i diabòlic.

No deixa, tanmateix, de sorprendre —paradoxes de la història— el fet que l'esmentat concili pugui ésser així mateix presentat no menys prototípicament com a fonament de l'actitud anti-racionalista de l'Església que en el pas del segle XIX al XX lluità tan ferotgement contra el modernisme i el racionalisme lliure-pensador de l'època, en general, i de la teologia liberal protestant, més en particular. En qualsevol cas, el que resta palès és que racionalisme i anti-racionalisme no s'exclouen, i que hom els troba alhora tant en un com en l'altra confessions cristianes: catòlica o reformada (i el mateix hom podia molt bé ampliar-ho igualment en relació a l'Església Ortodoxa); i així, hom podia posar almenys entre parèntesi la licitud d'atribuir al Vaticà I una actitud racionalista, poc coherent amb l'anti-racionalisme de la lluita anti-modernista, com era l'actitud i el tarannà tipificats en aquells manuals escolàstics, on tot eren enemics a refutar i triomf final d'aquell *quod demonstrandum erat*.

Les pàgines que segueixen sols volen ésser una anàlisi elemental del text vaticà en qüestió; i una anàlisi valorativa i interpretativa, feta en relació amb alguns altres passatges paulins o simplement neotestamentaris afins al tema (i també tradicionalment invocats al respecte). Una anàlisi, tanmateix, que no vol dilucidar simplement un vell problema, més o menys teorètic o d'«escoles» —en aquest cas, àdhuc de confessions eclesials—, sinó que sobretot pretén d'enunciar —a partir del que hom hi aconsegueixi— unes darreres consideracions, també elementals, sobre el quefer metafísic, la seva funció i fonamentació i els seus possibles límits o autocrítica.

Els textos bàsics

El famós text del Vaticà I, en què hom troba definitivament formulada la posició conciliar sobre el tema, fou assumit pel mateix Vaticà II¹⁴. I consta com de dos nuclis enunciatius, el primer dels quals fa així:

«Ecclesia tenet et docet
Deum rerum omnium principium et finem
naturali humanae rationis lumine
e rebus creatis
certo cognosci posse».

El segon nucli enunciatiu hi afegí, a contrinuació, de manera complementària i correctiva:

«Divinae revelationi tribuendum quidem est
ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se
imper via non sunt,
in praesenti quoque generis humani conditione
ab omnibus
expedite
firma certitudine
et nullo admixto errore
cognosci possint.»¹⁵

El primer enunciat fa referència, tanmateix, al clàssic passatge paulí de la carta al *Romans*¹⁶. El segon, tot matisant interpretativament l'anterior —i d'acord amb la matisació ja introduïda (però no recollida per nosaltres) en l'esmentat enunciat previ—, glossa l'Aquinat¹⁷. Amb això hom ens hi està dient ja d'entrada i clarament que

¹⁴ Vegeu la constitució *De divina revelatione*, n° 6.

¹⁵ Vegeu *Denzinger* 1785 i 1786 (moderna edició ampliada, 3004 i 3005).

¹⁶ *Rom.* 1:20a.

¹⁷ A la fi del primer enunciat, i com a inici ja d'una mena d'autocorrecció, per tal de prevenir extrapolacions interpretatives de la frase paulina citada pel concili, aquest transcriu així mateix *Heb.* 1:1 («Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio»). Ara, en el segon enunciat, el concili glossa quasi literalment (bé que no sense una certa distància, com veurem en la nota següent) algunes frases del *corpus* de l'article 1 de la qüestió 1 de la primera part de la *Summa teològica*, que diu així: «Ad ez etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret: a eius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est (els subratllats són nostres)».

l'exigència de possibilitat d'un «coneixement natural de Déu» cal interpretar-la acuradament i correcta, per tal que hom no li doni un abast més gran que aquell que tenia en l'enunciat escripturístic mateix¹⁸.

Cerquem, doncs, de delimitar aquest abast, a partir no sols d'ambdós enunciats conciliars, sinó de la mà també dels textos paulins: el del passatge citat pel Vaticà I i els d'un parell de passatges afins. D'aquí que el primer que cal fer és de recollir també aquí aquests textos.

És fonamental, sens dubte, el de la carta de Pau als cristians de Roma:

Tò gnōstōn toū theōū phanerōn ēstin ēn aūtoīs
ō theōs gār aūtoīs ēphanērōsen.
Tā gār āōrata aūtoū
āpō krīseōs kōsmou toīs poiēmasin
nooūmena kathōrātai,
ē te āīdios aūtoū dýnamis kaì theiōtēs,
eis tò ēīnai aūtoūs ānapologētoūs...» (Quod notum
est Dei manifestum est in illis.
Deus enim illis manifestavit.
Invisibilia enim ipsius,
a creatura mundi, per ea quae facta sunt,
intellecta, conspiciuntur:
sempiterna quoque eius virtus, et divinitas:
ita ut sint inexcusabiles...)¹⁹.

¹⁸ El concili ha substituït, tanmateix, en el seu segon enunciat, el *necessarium fuit hominem instrui revelatione divina* de la *S. sh.* I q. 1 a. 1 pel més suau *divinae revelationi tribuendum*; com si tampoc no volgués que hom minvés l'abast de la seva prèvia afirmació d'un possible coneixement natural de Déu. Conseqüentment, hi afegeix tot seguit que la revelació divina no ha de pensar-se com a absolutament necessària (cosa que Tomàs d'Aquino permet d'entendre): «non (...) absolute necessaria dicenda est (Denzinger 1786/3005)», sinó que sols és necessària en virtut de la sobrenaturalització a què l'home, de fet i històricament, ha estat cridat. I com a confirmació de la qual cosa cita *1 Cor.* 2:9 («oculus non vidit, nec ausis audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum»), text que —fora de context— vindria a negar el que resta afirmar —també en entendre el passatge fora del seu context— en *Rom.* 1:19-20.

¹⁹ *Rom.* 1:19-20 (seguim l'edició de H. J. VOGEL, *Novum Testamentum, graece et latine*, Herder, Friburgi Br. et Barcinone 1955, 4ª ed., que adopta la versió llatina de la *Vulgata*). Bé que foren nombrosos els altres passatges neotestamentaris que hom podia relacionar amb aquest (ja hem al·ludit, per exemple, a *Heb.* 1:1 i *1 Cor.* 2:9 en les dues notes anteriors), tanmateix transcriurem aquí solament aquells textos en què, segons ens sembla, ve com a glossar-se (confirmar-se i relativitzar-se) l'establert a *Rom.* 1:19-20. És a dir, també entre altres possibles, ens hi referirem a *Heb.* 11:3 i *Ef.* 4:17-18; sols a la fi, i com a complement, citarem *1 Cor.* 1:17-24 i *Act.* 17:22-31.

A aquest passatge cal contraposar immediatament el següent text de l'autor de la carta als *Hebreus*:

«Pístei nooūmen
katērtísthai toūs alōnas tēmati theōū,
eis tò mé ēk pahinoménōn
tò blepōmenon gegonēnai.»
(Fide intelligimus
aptata esse saecula verbo Dei,
ut ex invisibilibus [= non ex visibilibus]
visibilia fierent)²⁰.

Dels altres possibles textos neotestamentaris a referir-hi (i que en certa manera poden reduir-se, pel que fa a llur contingut, als textos anteriors) volem destacar també des d'ara el passatge, també paulí, d'*Efesis*, que complementa dialècticament el de la carta als cristians de Roma, abans transcrit:

«Tà ēthnē peripatei ēn mataiōtēti toū noūs aūtōn,
ēskotōménōi tē dianoía ōntes,
apēllōtriōménōi tēs zoiēs toū theōū,
diā tēn āgnoian tēn oūsan ēn aūtoīs,
diā tēn pōrōsin tēs kardias aūtōn...»
(Gentes ambulat in vanitate sensus sui,
tenebris obscuratum habentes intellectum,
alienati a vita Dei
per ignorantiam, quae est in illis,
propter caecitatem cordis ipsorum...)²¹.

El sentit del Vaticà I

Segons el text del Vaticà I hi ha la *possibilitat* (absoluta) d'un coneixement *natural* (independent de la Revelació) de Déu («cognosci posse»): un coneixement que posseïx *certesa* en general («certo»), una certesa el caràcter més específic de la qual determinarà el segon enunciat conciliar²². Tanmateix, el text mai no diu que aquest coneixement sigui obra de la *sola* raó, sinó sola-

²⁰ *Heb.* 11:3.

²¹ *Ef.* 4:17b-18.

²² Ningú no pot pretendre que el *certo* hagi de referir-se al *posse* i no al *cognosci* («certament pot...», en comptes de «pot conèixer amb certesa»): el paral·lelisme de les expressions *cognosci possint* i *cognosci posse* sembla exigir la correspondència entre el *certo* i el quàdruple «ab omnibus -expedite - firma certitudine - nullo admixto errore». Però amb això resta connotada també una contraposició de sentit entre *certo* i *firma certitudine*, motiu pel qual hem traduït el primer terme per «certesa en general».

ment que és verificable per la *raó* («naturali humanae rationis lumine»); i diu, en canvi, que aquest coneixement no té altre *punt de partida* que el de *les coses del món* («rebus creatis»), des de la perspectiva de les quals Déu sols pot ésser determinat (cognoscitivament) *d'una manera general i en relació a dites coses*: és a dir, com a llur principi i fi («Deum rerum omnium principium et finem»). Així mateix —segons l'enunciat segon—: sols per la Revelació («divinae revelationi tribuendum est»), per la Paraula veraç de sols Déu, *pot ésser aquest possible coneixement cert* —en el nostre estat històric concret («in praesenti... generis humanae conditioni») — un coneixement *universal* («omnibus»), *no difícil* d'aconseguir («expedite»), *totalment cert* («firma certitudine») i *mancat de tot error* («nullo admixto errore»).

Sense la Revelació és, doncs, aquest coneixement natural de Déu —bé que sigui absolutament possible (alhora, tanmateix, que restarà sempre relatiu al món)— assequible a pocs (o almenys a no tots); i sense ella, bé que cert, aquest coneixement resta difícil, manca de plena certesa i, per això mateix no resta lliure d'errors (o almenys d'algun error). Cal subratllar, tanmateix, que, malgrat que la Revelació manifesta Déu mateix i facilita als homes aquell mateix llur coneixement de Déu manté sempre uns límits insuperables: els del sempre present i mai no superable misteri de Déu («ca quae in rebus divinis humanae rationi impervia non sunt», i més enllà de les quals coses o dimensions del diví resta la reflexió humana sense força).

Podem concloure senzillament: la Revelació sols és efectiva en relació a l'home concret, que s'hi obre i la rep i acull en l'àmbit de la fe, fora del qual àmbit la Paraula i la seva llum no tenen validesa enfront de la raó de l'home en qüestió. Així, la «reflexió filosòfica» o expressió de la Veritat que pugui assolir la raó del creient a partir de la Revelació (i amb la qual Revelació —però sols amb ella— assoleix el corresponent coneixement un caràcter universal, en esdevenir fàcilment assequible, totalment cert i mancat d'error) tindrà certament un *valor en si*, mes no per això haurà d'ésser vàlida per a aquells que no participin de la fe que acull la Revelació. Sense aquesta la filosofia «a-creient» (és a dir: consumada amb independència de la fe, tot i que la seva consumació pugui esdevenir-se en èpoques

històriques posteriors al fet d'aquesta Revelació) és, pel que fa al coneixement de Déu, tan sols una possibilitat absolutament oberta, però no realitzable per tots —i tal volta ni tan sols per molts— ni realitzable per ningú amb facilitat: si s'esdevé realment, sempre que s'esdevingui s'esdevindrà amb dificultat, restarà relativa a les coses del món i tampoc mai no tindrà plena certesa (restarà sempre sotmesa a —almenys algun— error). Si hom vol, pot veure Aristòtil, Plató o Plotí, a l'igual que Spinoza, Hegel o Heidegger —per tal de citar tan sols uns noms més significatius (pre-cristians i post-cristians)— com a testimonis històrics d'una tal «possibilitat» de coneixement «natural» de Déu, de «teologia natural» no-universal, difícil i inseparable d'errors (una teologia natural en res no semblant a la dels manuals de fa cent i cinquanta anys dels «filòsofs» escolàstics).

Posicions-clau neotestamentàries

Analitzem ara el text de Pau als *Romans*, el sentit del qual haurà de coincidir —si no ha estat falsejat per la interpretació que en fa el concili— amb el que hem dit fins ara.

El que per a l'home resta més assequible de Déu («tò gnostòn toû theou», on *gnostòn* equival a *gnorismón*), li resta manifest a l'home («phanerón èn aútoís») per Déu mateix («ó theòs aútoís èphanérōsen») en tant que Creador; car el que és invisible («tā aórata aútoú», on *aútoú* és genitiu objectiu referit a *o theòs*), Déu mateix en el seu misteri, és contemplat («kathorátai»), captat mitjançant l'enteniment («nooúmena») a partir de la creació còsmica («àpò ktíseòs kósmou»), a través del que ha estat fet per Ell («toís poiēmasin»). Fins aquí, doncs, res de nou no és afegit al que sentíem dir conciliarment. Àdhuc l'especificació del que de Déu és conegut («notum», en la versió llatina del *gnostòn*): això és, el seu poder i la mateixa divinitat («é te áidios aútoú dýnamis kai theiôtēs»), resta una especificació genèrica i mai no esclouria, formalment, que això conegut pogués ser-ho i de fet ho fos amb error, almenys amb algun error.

Sorpren sens dubte la conclusió que hi segueix: «de manera que són inexcusables» («eís tò eínai aútoús ánapologētoús»). Perquè això suposa, efectivament, que conèixer Déu naturalment

no pugui ésser quelcom difícil: si ho fóra, els homes prou excusables foren de no aconseguir-ho. Pau sembla, així mateix, exigir la universalitat d'un tal coneixement, car hi està parlant dels homes en general²³. I explicitem aquestes dificultats perquè aparentment no hi ha en el text al·lusió de cap mena a la Revelació com a àmbit d'aquest coneixement —que fóra, així, purament «natural»— de Déu. El problema que això planteja no fa, d'altra banda, és que agreujar-se en considerar el darrer dels textos abans transcrits: la cita d'*Efesis* sembla ésser una bona glossa de l'«inexcusables» de què parlem. En el text, en efecte, hom es refereix als homes allunyats de la vida divina («ἀπελλοτριμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ») pel fet que tenen l'enteniment enfosquit («ἐσκοτμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες») en caminar en la vanitat de llur pròpia ment («ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦ αὐτῶν»); i n'és el motiu darrer la pròpia ignorància («διὰ τὴν ἄγνοian») per una duresa de cor («διὰ τὴν πόρσιν τῆς καρδίας»). Resta difícil, si no impossible, de dedir on posa Pau l'accent a l'hora de tipificar l'error humà; tanmateix, en qualsevol cas la pèrdua de la vida divina resta vinculada a una «vanitat» o «buidor», a un ús buit i esgarriat de la ment, en la qual ve així a arrelar la «ignorància», que deriva de la «duresa» (i no de la *caecitas* de la traducció llatina) del cor.

Ara bé: com la de «duresa de cor», l'expressió «vanitat de la ment» arrela fermament en l'Antic Testament. Una i altra expressions comporten, sens dubte, culpabilitat humana —no neguen l'«inexcusable» del pecat—, però alhora, com a expressions bíbliques típicament tòpiques se situen en un no menys tòpic àmbit de la Revelació. Pau es refereix, doncs, a la duresa interior enfront de la Paraula de Déu i a la preferència que l'home atorga a la seva pròpia ment, a la seva raó «natural» (si val a parlar aquí així), en comptes d'atorgar-la a la Paraula, amb la qual cosa la seva ment i raó cau en la vanitat, en el que és buit i inconsistent. Alhora, «ignorància pròpia» i «enteniment enfosquit» diuen també de culpabilitat —i així d'«inexcusabilitat»—, però ambdues expressions es troben en altres dos enunciats de sentit —almenys implícit— passiu:

s'hi tracta d'una ignorància «que està en els homes» («ἀγνοian τὴν οὐσαν ἐν αὐτοῖς») i d'uns homes «que resten enfosquits en llur ment per la tenebra». Hom hi pot, doncs, discernir una referència a l'«estat de pecat» en què els homes es troben —segons la Revelació— immersos, sotmesos per dir-ho així a una força còsmica superior a ells²⁴: una força de la qual brollen l'esperit de la mentida (que hi posa, «en» els homes, la «ignorància») i la tenebra (que enfosqueix llur ment, a l'igual que endureix llur cor). Que la «tenebra» tingui, bíblicament parlant, un sentit molt determinat i mai no alié a la irrupció de la Paraula de Revelació és quelcom que no precisa demostració; un tal sentit, que connota la presuposició d'una realitat específica i activa (identificable amb la de l'esperit del mal) és palès en la producció joànica. Però és àdhuc present en el context del passatge que ara ens ocupa una equivalent i explícita referència a l'específic marc cristià —de fe en la Paraula— del que hi és dit: «no fou així com vosaltres esdevinguéreu deixebles del Crist», com podem almenys llegir dos versets més avall²⁵; la qual cosa comporta que era també la fe en la Revelació el que estava en joc en els versets anteriors, transcrits més amunt, de la carta als *Efesis*.

I amb això tornem a trobar-nos amb la cita de la carta als *Romans*. Perquè també aquí el context del passatge en qüestió és intrínsecament i inel·ludible un context cristià i de Revelació, de fe en la Paraula. Com hi és igualment viva la presència —a manera de rerafons— de la força del pecat, de la tenebra i de la duresa de cor com a elements actius²⁶. Resta impossible aleshores d'imaginar tan sols que hom pugui parlar en aquest context de cap «naturalesa pura», independent i desentesa de l'estat concret de la humanitat: un estat, segons la Revelació, de caiguda i de redempció. En paraules, de la pròpia constitució *De divina revelatione* del Vaticà II, en la qual foren recollits precisament els enun-

²³ Vegeu *Rom.* 1:18: «La colera de Déu es revela des del cel contra la impietat i injustícia dels homes que emporten la veritat en la injustícia».

²⁴ Per tal de reduir-nos a sols alguns passatges de la carta als *Romans*, de la qual treiem el primer dels textos aquí analitzats. Vegeu *Rom.* 3:9, 5:12, 7:5, 14-24, 8:20, etc.

²⁵ *Ef.* 4:20. No hi afecta el fet que sigui Pau o un deixeble seu l'autor de la carta en qüestió. Sigui com sigui, el paral·lelisme entre *Efesis* i *Romans* (síntesis teològiques elaborades en situacions diverses) és indiscutible, i la unitat doctrinal d'ambdues epístoles és palesa.

²⁶ Vegeu nota 24.

ciats que aquí hem comentat del Vaticà I: «Déu es manifestà en persona ja des del principi als primers homes»²⁷. Com qui diu, que no hi ha natura pura, ni coneixement del diví que pugui prescindir del fet de la Revelació.

És, doncs, com a explicitació del ja implícit en la mateixa cita de *Romans* que podem presentar ara les afirmacions —aparentment contràries als enuncisats d'aquesta carta— de l'epístola als *Hebreus*. És «per la fe», se'ns hi diu («pístei»), com capta la nostra ment que l'univers fou ordenat per la Paraula («nooúmen katērtísthai toùs aiōnas tēmati theoû»), de manera que el visible i l'invisible restessin vinculats: perquè el «visible» («tò blepόμενον») té la seva gènesi («gegonēnai») a partir del que no apareix («mé êk phainoménōn»). Coneixem, doncs, el Creador per la fe, però alhora sabem que el creat atrela en el Creador; d'aquí que, tornant al text de *Romans*: «el Déu invisible es deixa veure a partir de la creació còsmica mitjançant el recte exercici de la raó aplicat al creat»²⁸. Així, el coneixement «natural» de Déu, tot i ésser verificat en un tal exercici de la raó, fóra més aviat un «reconeixement» de Déu: un re-fer amb la raó el camí obert ja per la prèvia acció divina —Revelació de la Paraula— i marcat en l'home per l'acceptació creient d'aquesta acció i aquesta Paraula. Fóra com si algú, informat —i refiat en l'informe— que una dreuera porta a un lloc concret, podia reconèixer (re-conèixer) per ell mateix després el fet que aquella dreuera conduïa veritablement a aquest lloc concret: en el cas que ens ocupa, les «coses del món» són re-conegudes per la raó com allò que ens en diu la fe, com a coses del món de Déu. —

Altres textos

Els homes no podrien ésser responsables, «inexcusables» de llur ignorància del diví, si el coneixement de Déu no fóra humanament possible, si el Creador no havia deixat la seva petjada en el creat. Però, de fet i històricament, el món (joànicament: el món de l'home en estat de pecat i tenebra) no sembla haver aconseguit conèixer Déu pel camí de la «saviesa»: no sembla ha-

ver encertat a realitzar la seva re-flexió filosòfica com a re-coneixement de la saviesa divina en les coses, en tant que Déu hi es re-flectit i re-flexionat, si val a dir-ho així. Per la qual cosa Déu ha optat pel misteri de la creu, negació de la saviesa humana i inassolible —incomprensible— objecte per a la reflexió filosòfica. Evidentment, ens referim aquí al clàssic passatge de la primera epístola als *Corintis*:

I és que Crist no m'envià... sinó a evangelitzar; això sí, sense fer recurs a la saviesa del llenguatge, per tal de no privar d'eficàcia la creu de Crist (...) Com que el món, movent-se en la saviesa de Déu, no se serví d'aquesta saviesa per a reconèixer Déu, Déu es complagué a servir-se de la ximpleria de la predicació per tal de salvar els creients. D'una banda, aquí teniu els jueus exigint senyals, i, d'una altra, els grecs buscant saviesa. Noaltres, en canvi, prediquem el Crist crucificat: escàndol per als jueus, ximpleria per als grecs; però, per als qui han estat convocats —tant jueus com grecs—: el Crist, força de Déu i saviesa de Déu²⁹.

És, doncs, el mateix autor de l'epístola als *Romans* qui afirma davant els grecs (Corint podia ésser prototipus de ciutat grega, culta, pagana) coses aparentment tan contràries a les altres. Tanmateix, Pau davant els mateixos grecs d'Atenes no havia dubtat a recórrer als *preambula fidei*, a la raó religiosa «natural» hel·lenística per tal de presentar el seu missatge de fe en l'Areòpag:

Atenencs, observo que en tot sou ben bé religiosos. En efecte, recorrent i contemplant els vostres monuments sagrats, he trobat un altar on hi havia escrit: Al déu desconegut. *El que vosaltres, doncs, venerau amb desconeixement, això jo us anuncio.* El Déu que ha fet el món i tot el que en ell hi ha, aquest (...) ha fet tot el llinatge dels homes (...) *a fi que cerquin Déu, baldament l'encertin a les palpentes i el trobin;* ja que no és pas lluny de cada un de nosaltres, perquè en ell vivim, ens movem i som, *tal com van dir-ho alguns dels vostres poetes:* que també som de la seva nissaga³⁰.

El resultat final del discurs recollit pels *Fets dels apòstols* no deixa lloc a dubtes pel que fa a

²⁷ Vegeu *De divina revelatione*, n.º 3.

²⁸ *Rom.* 1:20a (traduït *ad sensum*).

²⁹ *1 Cor.* 1:17-24 (versió de la Fundació Bíblica Catalana).

³⁰ *Act.* 17:22b-28a. Els subratllats són nostres.

la real eficàcia d'un tal recurs de Pau a la «teologia natural», a la saviesa grega:

Déu, apartant la mirada del *temps d'ignorància*, anuncia ara als homes que (...) ha fixat el dia en què haurà de jurjar el món amb justícia, mitjançant un home que els ha designat i ha acreditat davant tot-hom després d'haver-lo ressuscitat d'entre els morts. Quan sentiren això de la resurrecció dels morts, els uns se'n burlaven i els altres digueren: Sobre això ja t'escoltarem una altra vegada. Així Pau es retirà d'enmig d'ells. Amb tot, alguns homes se li ajuntaren i van creure, entre els quals hi havia Dionís, l'areopagita³¹.

El mateix Pau ha deixat entendre la relativa eficàcia, validesa d'un tal recurs a un «coneixement natural de Déu». Perquè, si bé reconeix aquest com a possible —per a ell ha estat creat precisament l'home—, la realització d'una tal possibilitat (és a dir, la consumació efectiva del destí de l'home) és anunciada, en el mateix lloc en què s'enuncia, tan sols amb una certa reserva i com a quelcom marcat d'arrel per l'eventualitat: *si forte attrahent eum, aut inveniant*.

De bell nou ens trobem, doncs, amb el fet que el coneixement «natural» de Déu sols hi és presentat com a *possible* (*si forte*: «baldament encertin Déu a les palpentes i el trobin») i difícilment lliure d'error. Àdhuc s'insereix aquest mateix error en la reflexió filosòfica de tots aquells que per al creient són portadors de la Revelació: Déu mateix (hom sol dir al respecte en teologia bíblica enfront de les restes i petjades de conviccions esgarrades i massa antropomòrfiques entorn de Déu que hom hi troba en els llibres sagrats), s'ha emmotllat en progressiva propedèutica a la condició humana dels seus portaveus i ha anat purificant lentament la seva Revelació de petits detalls ideològics aliens a la seva Paraula, Veritat única i absoluta. Breument: *la dialèctica ascendent vers la Veritat sols és realitzable* (cristianament —paulinament i conciliar— parlant) d'una manera plena, amb seguretat i amb caràcter universal, *a partir d'una dialèctica descendent de la Veritat mateixa*.

³¹ *Ibid.* 17:30a,34. El subratllat és nostre (Hem allargat, d'altra banda, la cita fins a la menció de Dionís l'Areopagita per les resonàncies filosòfiques que aquest nom tindrà filosòficament a partir del segle VI, en virtut de l'apòcrif pseudo-homònim).

Conclusions

La dialèctica ascendent vers la veritat sols es consuma, de fet, a partir d'una dialèctica descendent de la veritat mateixa: heus ací una conseqüència final que ens interessa de remarcar de totes les anàlisis prèvies. Perquè es tracta, sens dubte, de quelcom intrínsecament afí al nervi mateix de l'argument anselmian —pòrtic d'aquestes pàgines—, almenys en la mesura que aquest solament es pugui salvar de la crítica kantiana en el sentit apuntat per Gilson en l'article abans citat³²: la gnoseologia realista, segons la qual la necessitat del pensament és resultat d'una *rectitudo* i coincidència amb el real objectiu en virtut del caràcter d'única Veritat del Déu Creador, explica que Anselm passi del fet de no poder pensar la no existència de l'*id quo maius cogitari nequit* a l'afirmació de la seva mateixa existència *in re*. Però, alhora, aquella conseqüència sobre la mútua implicació de les dialèctiques ascendent i descendent palesa —ara contra Gilson i la cita que n'hem transcrit més a dalt— la relativitat i àdhuc il·licitud de dicotomies que hom pugui o vulgui establir entre catòlics i reformats sobre el paper de la raó humana enfront de la fe³³.

Però hi ha quelcom més. Estem convençuts que l'afirmació de la inseparabilitat entre ambdues dialèctiques —descendent i ascendent (o, si val a dir, *a priori* i *a posteriori*)— en el camí de la veritat o, més humilment, en el camí del quefer metafísic, és un principi irrenunciable de tota metafísica i de tot pensament filosòfic. La qual cosa es deixa enunciar també d'aquesta altra manera: és l'home concret qui filosofa, qui es pregunta i intenta de respondre metafísicament, un home concret que mai no parteix de zero i les preguntes del qual mai no són fetes d'una manera neutral ni imparcial; la pregunta metafísica —la qüestió filosòfica per la totalitat i el darrer— suposa sempre un haver pres partit, el sistema metafísic a elaborar o ja elaborat brolla sempre d'una opció, diguem-ne existencial (per

³² Étienne GILSON, en l'*art. cit.*, se serveix molt encertadament de l'opuscle d'Anselm *De veritate* (i aquest és, al nostre entendre, el punt més valuós i encara remarcable de l'aportació gilsonian a respecte) per a comprendre i explicar la licitud del pretès «salt» (de l'ordre de l'ideal a l'ordre del real) que l'autor faria a *Prosl.* 3.

³³ Vegeu l'observació apuntada a la fi de la nota 12.

dir-la d'alguna manera), prèvia; l'especulatiu, en una paraula, arrenca del pre-reflexiu, de la decisió, de la praxi.

Resta apuntada així, d'altra banda, una possible superació de l'*impasse* que hom sol suposar en Kant, en afirmar que aquest es tancà especulativament el camí que a nivell de la raó pràctica no sols mai no es barrà, sinó que més aviat fonamentà decididament com a practicable. Una tal referència, aquí, a ambdues *Crítiques* kantianes no esdevé, tanmateix, convencional. Al·ludir, ni que sigui breument, Kant a propòsit de l'argument anselmià mai no és convencional. Però és que, a més, en escriure aquestes línies és també l'any en què commemorem els dos segles d'existència de la *Kritik der reinen Vernunft*³⁴; i no és que hom vulgui retre-hi homenatge pel fet de fer-ho, sinó que veritablement valia la pena d'insinuar el paral·lisme que hom podria discernir entre aquesta primera *Crítica* kantiana i una mena de pretesa «*natura pura* especulativa» (que cerca —i no aconsegueix— la realització metafísica d'un coneixement «natural» de Déu), d'una banda, i entre la segona *Crítica*, la *Kritik der praktischen Vernunft* i una inqüestionable situació i una opció fàctico-pràctica concretes,

tan sols a partir de les quals hom pot especular i de fet especula sempre, d'altra banda³⁵.

La vella, clàssica i antiga qüestió del *sola lumine rationis*, de la relació entre *raó* i *fe*... no és una vella ni antiga qüestió; com tampoc no és una qüestió simplement d'escoles o de confessions religioses. És, segueix essent i no pot deixar d'ésser, una qüestió metafísica fonamental: és la relació mateixa entre *teoria* i *praxi*, entre pensament i compromís o, per dir-ho d'una altra manera (entre moltes de possibles), entre *veritat* i *llibertat*. És, doncs, una qüestió i és un problema que de cap manera no és exclusiu dels pensadors cristians, de la filosofia medieval, de la filosofia cristiana; és una qüestió i un problema de sempre i d'ara, de tot pensador, de tota filosofia (car tota filosofia és filosofia adjectivada, mai no és filosofia *pura*, abstracta). I la mateixa rara dialèctica de simultània afirmació i negació que sembla cal fer —segons els textos conciliars i paulins abans analitzats— entre el *sola ratione* (tòpicament, pretesament catòlic) i el *sola fide* (pretesament típicament reformat) ha d'ésser també mantinguda, metafísicament parlant, entre teoria i praxi, sistema i opció, pensament i decisió lliure, veritat i compromís existencial.

³⁴ Publicada el 1781, la segona edició de l'obra (1787) és immediatament anterior a l'aparició de la segona *Crítica* i fou revisada molt a fons per l'autor; la qual cosa sembla com dir-nos de la inseparabilitat d'ambdues obres.

³⁵ Resti aquí simplement apuntat aquest suggeriment

d'interrelació entre ambdues *Crítiques*. Mereix sens dubte un tractament més a fons. Però no és aquí el lloc. Aquest article tampoc no és sobre Kant, a l'igual que no era un article sobre l'anselmià.