UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

LES CONVERGÈNCIES D'AVICENNA I MAIMÒNIDES EN LA VISIÓ DE L'AMOR, LA JUSTÍCIA I LA PAU A LA *SUMMA TEOLÒGICA* DE TOMÀS D'AQUINO

Joan Terré Boliart

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  https://creativecommons.org/licenses/?lang=es

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  https://creativecommons.org/licenses/?lang=en

UAB
Universitat Autònoma
de Barcelona

LES CONVERGÈNCIES D'AVICENNA I MAIMÒNIDES EN LA VISIÓ DE L'AMOR, LA JUSTÍCIA I LA PAU A LA *SUMMA TEOLÒGICA* DE TOMÀS D'AQUINO

Joan Terré Boliart

Tesi doctoral

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons: http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons: http://es.creativecommons.org/blog/licencias/

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license: https://creativecommons.org/licenses/?lang=en

Doctorat en Filosofia

LES CONVERGÈNCIES D'AVICENNA I MAIMÒNIDES EN LA VISIÓ DE L'AMOR, LA JUSTÍCIA I LA PAU A LA *SUMMA TEOLÒGICA* DE TOMÀS D'AQUINO.

Autor

Joan Terré Boliart

Director

Dr. Jaume Mensa i Valls

Departament de Filosofia

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Filosofia

Universitat Autònoma de Barcelona

2025

Vull expressar el meu profund agraïment al Dr. Jaume Mensa i Valls pel seu suport incondicional i la seva valuosa orientació al llarg d'aquest camí. També desitjo donar les gràcies a aquelles persones que, amb la seva ajuda en la redacció de textos i l'ús de llengües que no domino, han contribuït al desenvolupament d'aquest treball. Finalment, un record especial al meu pare, que va morir mentre era doctorand i continua inspirant-me cada dia.

— Índex.

— Índex. 4
— Resum. 8
— Abstract. 9
1— Introducció. 10
1.1— Metodologia. 12
1.1.1— Anàlisi de les fonts primàries. 13
1.1.2— Context de transmissió del saber medieval. 14
1.1.3— Comparació intertextual. 15
2— Conflictes religiosos (980-1274). 17
2.1— Conflictes religiosos en el període viscut per Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino (980 - 1274). 19
2.2— Cronograma dels conflictes religiosos entre el 980 i el 1274. 21
2.3— Impacte dels conflictes religiosos en el pensament medieval. 28
3— Presentació de la *Summa Teològica*. 31
3.1— Objectiu de la *Summa Teològica*. 31
3.2— Estructura de la *Summa Teològica*. 35
3.2.1— Context històric i intel·lectual. 35
3.2.2— Propòsit de l'obra. 36
3.2.3— Divisió en parts principals. 37
3.2.4— Estructura interna de cada part. 38
3.2.4.1— L'estructura de les qüestions i les respostes. 38
3.2.4.2— Les seccions d'un article. 38
3.2.5— Format dialèctic. 39
3.2.6— La importància de les objeccions. 40
3.2.7— L'ús del corpus. 41
3.2.8— La naturalesa de Déu. 42
3.2.9— L'ètica humana. 44
3.2.10— El «bé comú» i la finalitat de la vida humana. 45
3.2.11— La cristologia i els sagraments. 46
3.2.12— Influència en la teologia. 48
3.2.13— Impacte en la filosofia occidental. 49
3.3— Ús general de les fonts antigues i medievals («auctoritates»). 50
3.3.1— «Fonts antigues» i la seva autoritat. 51

3.3.2— L'ús de les «fonts medievals». 52
3.3.3— Dins la literatura medieval, l'ús d'autoritats. 53
3.3.4— L'ús de les «auctoritates» en el dret medieval. 54
3.3.5— Les autoritats en la filosofia escolàstica. 56
3.4— Influència de la *Summa Teològica*. 56
4— Les virtuts universals en el pensament d'Avicenna en l'islam. 61
4.1— Una visió d'Avicenna en el seu context històric. 63
4.2— Essència i experiència de l'islam. 64
4.3— En l'islam i d'Avicenna unes virtuts universals. 66
4.3.1— L'amor i la compassió en el pensament d'Avicenna. 68
4.3.1.1—L'essència d'Al·là: misericòrdia i creació de l'existència. 71
4.3.1.2— L'Amor: pont entre el diví i el pròxim. 71
4.3.2— La justícia. 75
4.3.2.1— La justícia en la tradició islàmica. 78
4.3.2.2— La figura femenina en la tradició islàmica. 79
4.3.2.3— La vivència de la justícia en l'Islam. 82
4.3.2.4— Solidaritat envers les persones necessitades en el context de l'islam. 84
4.3.3— La idea de pau. 87
4.3.3.1— Del diàleg a l'enfrontament. 87
4.3.3.2— «Gihad»: interpretacions i implicacions. 89
4.3.3.3— Reclamació d'un islam pacífic. 92
5— Les virtuts universals en el pensament de Maimònides en el judaisme. 94
5.1— Maimònides i el seu entorn històric. 96
5.2— L'ànima del judaisme i les seves experiències. 98
5.3— En el judaisme i en Maimònides unes virtuts universals. 100
5.3.1— La compassió i l'amor. 101
5.3.1.1— L'amor al pròxim. 102
5.3.1.2— Els desfavorits, estimats especialment per la bondat de Déu. 108
5.3.2— La justícia. 116
5.3.2.1— Justícia i deures socials. 117
5.3.2.2— Déu mostra compassió envers el poble jueu. 119
5.3.2.3— Les normes jurídiques del judaisme es fonamenten en el principi de justícia. 120
5.3.2.4— L'etapa profètica, un pont entre Déu i la humanitat. 122
5.3.2.5— La justícia és un reflex de l'amor cap a l'altre. 125
5.3.3— La pau. 126
5.3.3.1— La noció de la pau en els llibres històrics. 126
5.3.3.2— La pau en els profetes. 128
5.3.3.3— La dimensió de la pau en el judaisme antic. 129
6— Les virtuts universals en el pensament de Tomàs d'Aquino en el cristianisme. 133
6.1— Tomàs d'Aquino en el marc de la història medieval. 134

6.2— Virtuts bàsiques de la tradició cristiana. 139
6.3— Els principis que guien Jesús de Natzaret. 149
6.4— Reflexions sobre les virtuts universals en la tradició cristiana i el pensament d'Aquino. 152
6.4.1— Llaços entre amor i compassió. 154
6.4.1.1— L'amor diví de Jesús cap a la humanitat. 154
6.4.1.2— L'art de cuidar: proïsme. 155
6.4.1.3— L'amor incondicional. 160
6.4.1.4— Preferència pels desvalguts i els menys afavorits. 162
6.4.2— La concepció tomista de la justícia dins del cristianisme. 165
6.4.2.1— Jesús i els costums del segle I. 166
6.4.2.2— Justícia en el Regne. 167
6.4.2.3— Comunitat i dignitat humana. 169
6.4.2.4— Justícia envers els «desvalguts». 172
6.4.3— La pau com a «Bé Suprem». 174
6.4.3.1— Jesucrist la figura que promou la pau. 175
6.4.3.2— Els valors de la pau en els inicis del cristianisme. 177
7— El fil comú de l'amor i la compassió, la justícia i la pau en la religió i la filosofia medieval. 180
7.1— El fil de l'amor i la compassió. 183
7.2— El fil de la justícia. 185
7.3— El fil de la pau. 188
7.4— Síntesi del fil comú. 191
8— La petjada en l'amor i la compassió d'Avicenna i Maimònides a la *Summa Teològica.* 192
8.1— Convergències en l'amor i la compassió d'Avicenna. 193
8.2— Convergències en l'amor i la compassió de Maimònides. 238
9— La petjada en la justícia d'Avicenna i Maimònides en la *Summa Teològica*. 271
9.1— Convergències en la justícia d'Avicenna. 272
9.2— Convergències en la justícia de Maimònides. 303
10— La petjada en la pau d'Avicenna i Maimònides en la *Summa Teològica*. 344
10.1— Convergències en la pau d'Avicenna. 345
10.2— Convergències en la pau de Maimònides. 365
11— Síntesi i conclusions. 409
11.1— L'amor i la compassió. 409
11.2— La justícia. 414
11.3— La pau. 418
— Fonts i referències bibliogràfiques. 425

— Resum.

Les convergències d'Avicenna i Maimònides en la visió de l'amor, la justícia i la pau a la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino.

Aquesta tesi doctoral analitza les convergències entre el pensament d'Avicenna (islam), Maimònides (judaisme) i Tomàs d'Aquino (cristianisme) entorn dels conceptes d'amor, justícia i pau, amb especial atenció a la *Summa Teològic*a. Mitjançant una metodologia històricofilològica, s'estudien el *Kitāb al-Shifā'*, la *Guia dels Perplexos* i la *Summa Teològica*, tot rastrejant vincles a través de fonts comunes com Aristòtil i els comentaris d'Averrois, en el context intel·lectual medieval. Els resultats revelen paral·lelismes significatius: Avicenna concep l'amor com una força còsmica que uneix la creació amb el diví; Maimònides vincula la justícia i la pau a l'observança de la llei divina; i Tomàs d'Aquino integra aquestes idees en una teologia de la caritat i la redempció. Tot i la dificultat de demostrar influències directes, la tesi apunta a una confluència intel·lectual enriquida per un fons filosòfic compartit. Aquestes convergències no només posen en relleu la riquesa del pensament medieval, sinó que també ofereixen una base sòlida per al diàleg interreligiós i per afrontar desafiaments ètics contemporanis, com ara la justícia social o la resolució de conflictes interculturals en un món globalitzat.

— Abstract.

Convergences of Avicenna and Maimonides in the Vision of Love, Justice, and Peace in Thomas Aquinas's *Summa Theologiae*.

This doctoral dissertation analyzes the convergences between the thought of Avicenna (Islam), Maimonides (Judaism), and Thomas Aquinas (Christianity) regarding the concepts of love, justice, and peace, with a particular focus on the *Summa Theologiae*. Using a historical-philological methodology, the study examines the *Kitāb al-Shifā'*, the *Guide for the Perplexed*, and the *Summa Theologiae*, tracing connections through shared sources such as Aristotle and Averroes's commentaries in the medieval intellectual context. The findings reveal significant parallels: Avicenna conceives of love as a cosmic force uniting creation with the divine; Maimonides links justice and peace to the observance of divine law; and Aquinas incorporates these ideas into a theology of charity and redemption. Although it is difficult to demonstrate direct influences, the dissertation highlights an intellectual confluence enriched by a shared philosophical background. These convergences not only underscore the richness of medieval thought but also offer a solid foundation for interreligious dialogue and for addressing contemporary ethical challenges—such as social justice and the resolution of intercultural conflicts—in a globalized world.

1— Introducció.

El diàleg interreligiós i la comprensió cultural són essencials per a la convivència pacífica i el desenvolupament ètic de les societats. En aquest sentit, l'estudi del pensament medieval no és una mera qüestió acadèmica o històrica, sinó que adquireix una rellevància especial per entendre els vincles entre les diferents tradicions religioses i el seu impacte en la configuració de valors universals com l'amor, la justícia i la pau. Aquest treball se centra en tres figures clau del període medieval —Avicenna (islam), Maimònides (judaisme) i Tomàs d'Aquino (cristianisme)— en la formulació de conceptes ètics i teològics. Exploro com les seves reflexions podrien haver influït o convergit en la *Summa Teològica*, una obra cabdal de la teologia cristiana. El pensament medieval, malgrat estar arrelat en un context històric concret, continua sent una font de debat i reflexió contemporània, especialment en la intersecció entre fe i raó, l'ètica de la justícia i la possibilitat d'una ètica global basada en principis compartits. Segons Fidora, «el pensament medieval és una trobada de cultures que es fonamenta en la tradició grega i que es desenvolupa en un diàleg constant entre el món islàmic, jueu i cristià[1]». Aquesta tesi sorgeix de la necessitat de comprendre fins a quin punt el pensament d'Avicenna i Maimònides ha deixat empremta en la *Summa Teològica*[2], sigui per influències directes o per convergències derivades d'un fons intel·lectual comú. Segons Burrell, «el diàleg entre aquests tres pensadors no és només una qüestió de textos compartits, sinó una recerca comuna sobre la naturalesa de la veritat i el bé[3]».

Aquest treball sorgeix de l'anàlisi prèvia feta durant el màster universitari en Identitat Europea Medieval, que va explorar valors coincidents en les religions monoteistes medievals, i busca aprofundir en les interconnexions entre l'islam, el judaisme i el cristianisme. L'objectiu final és aprofundir en aquestes connexions i oferir una nova perspectiva sobre les

[1] Fidora, Alexander. *Medieval Philosophy as Transcultural Phenomenon*. Brepols, 2015, p. 12.

[2] Generalment, utilitzo l'edició digital de la *Summa de Teologia* de Sant Tomàs, realitzada per professors dominics, i que ja menciono a la Bibliografia web. L'edició impresa, en cinc volums, ha estat publicada per la titular dels drets d'edició, la Biblioteca d'Autores Cristianos, i la seva reimpressió data de l'any 2001.

[3] Burrell, David. *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Wiley-Blackwell, 2004, p. 14.

influències mútues d'aquests pensadors, amb especial atenció als conceptes d'amor (com a força unificadora), justícia (com a equilibri moral i social) i pau (com a harmonia còsmica i comunitària). El treball inicial d'aquesta tesi era molt ambiciós, ja que intentar rastrejar la influència directa d'Avicenna i Maimònides en Tomàs d'Aquino és un repte metodològic important. Difícilment es pot provar de manera categòrica que Tomàs prengués directament elements d'aquests filòsofs, o si més aviat utilitzava les mateixes fonts antigues que ells, absorbint i reelaborant idees d'Aristòtil, Plató i altres pensadors clàssics. La idea inicial partia de buscar contribucions directes, però en avançar en la investigació es va fer evident que era més adequat parlar de coincidències, convergències i una possible transmissió indirecta del pensament d'Avicenna i Maimònides cap a la *Summa Teològica*[4].

Els protagonistes d'aquesta tesi —Avicenna (980-1037), Maimònides (1138-1204) i Tomàs d'Aquino (1225-1274)— van viure en una època d'intensa activitat intel·lectual marcada per la transmissió del saber grec a través del món àrab i jueu cap a l'Europa cristiana.

Avicenna, amb la seva filosofia neoplatònica, va influir en el pensament medieval a través d'obres com *Kitāb al-Shifā'*. Maimònides, basant-se en Aristòtil via Avicenna i Averrois[5], va articular una síntesi entre raó i fe a la *Guia dels Perplexos*. Tomàs d'Aquino, al seu torn, va integrar aquestes tradicions a la *Summa Teològica*, reflexionant sobre la naturalesa de Déu, la llei natural i la moral[6]. Com apunta Gilson, «el tomisme no es pot entendre plenament sense reconèixer la influència d'aquests predecessors[7]».

Inicialment, aquest treball buscava rastrejar influències directes d'Avicenna i Maimònides en Aquino, però la investigació ha revelat que és més prudent parlar de coincidències i convergències, possiblement mediades per fonts comunes com Aristòtil o les traduccions llatines de l'època. Així, la tesi adopta un enfocament comparatiu que analitza com aquests autors aborden els conceptes esmentats i com Aquino podria haver-los reinterpretat en un context cristià.

L'estructura d'aquesta tesi s'organitza en onze capítols que desenvolupen el tema de manera sistemàtica, combinant una aproximació històrica, una anàlisi conceptual i una comparació intertextual entre les tres tradicions. El capítol 2, «Conflictes religiosos (980-1274)»,

---

[4] Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Brill, 2001, p. 102.

[5] Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker.* Princeton University Press, 2009, p. 88.

[6] Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*. Catholic University of America Press, 2005, p. 54.

[7] Gilson, Étienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Traducció de L. K. Shook, University of Notre Dame Press, 1994, p. 155.

examina el context històric en què van viure Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino, analitzant els enfrontaments religiosos d'aquest període —com les Croades o la Reconquesta— i el seu impacte en la producció intel·lectual. El capítol 3, «Presentació de la *Summa Teològica*», ofereix una visió detallada de l'obra de Tomàs d'Aquino, explorant-ne l'objectiu teològic, l'estructura dialèctica i l'ús de fonts antigues i medievals (*auctoritates*), així com la seva influència en la filosofia i la teologia occidentals. Els capítols 4, 5 i 6 se centren en les virtuts universals d'amor, justícia i pau en el pensament d'Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino, respectivament: el capítol 4 analitza la perspectiva islàmica d'Avicenna, amb èmfasi en l'amor com a força còsmica i la pau com a harmonia ontològica; el capítol 5 aborda el judaisme de Maimònides, destacant la justícia i la pau com a fruits de la llei divina; i el capítol 6 explora la visió cristiana d'Aquino, centrada en la caritat i la redempció com a pilars ètics. El capítol 7, «El fil comú de l'amor i la compassió, la justícia i la pau», identifica les convergències conceptuals entre aquestes tres tradicions religioses i filosòfiques, posant de manifest un diàleg implícit. Els capítols 8, 9 i 10 analitzen específicament la petjada d'Avicenna i Maimònides en la *Summa Teològica*: el capítol 8 se centra en l'amor i la compassió, el capítol 9 en la justícia, i el capítol 10 en la pau, avaluant com aquestes idees podrien haver influït o ressonat en l'obra d'Aquino a través de fonts compartides o paral·lelismes. Finalment, el capítol 11, «Síntesi i conclusions», reuneix els resultats de la investigació, destacant les principals convergències entre els tres autors, l'originalitat de la síntesi tomista i la rellevància d'aquests conceptes per al diàleg interreligiós i els desafiaments ètics contemporanis. Aquestes convergències poden inspirar models de diàleg interreligiós per abordar conflictes ètics, com la justícia social en societats multiculturals o la resolució de tensions en contextos de diversitat religiosa. L'estructura usada permet un enfocament progressiu que parteix del context històric, aprofundeix en les perspectives individuals i culmina en una reflexió comparativa i actualitzada.

1.1— Metodologia.

La metodologia combina anàlisi textual, reconstrucció històrica i comparació intertextual per explorar les convergències entre Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino. Aquesta tesi adopta una metodologia històricofilològica que combina l'anàlisi textual detallada de les obres originals amb una reconstrucció crítica del context històric i intel·lectual en què es van produir i transmetre les idees d'Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino. Aquest

enfocament explora influències i convergències en els conceptes d'amor, justícia i pau, amb rigor històric i especulació filosòfica equilibrada. Avicenna veu l'amor com una força còsmica d'emanació divina, la justícia com un ordre ontològic i la pau com una harmonia còsmica; Maimònides vincula l'amor, la justícia i la pau a l'observança de la llei divina; i Aquino centra l'amor en la caritat teològica, la justícia en la llei natural i la pau en la redempció. La metodologia es basa en tres pilars principals: l'estudi de les fonts primàries, l'anàlisi de la transmissió del saber medieval i la comparació intertextual.

1.1.1— Anàlisi de les fonts primàries.

Aquesta tesi es fonamenta en l'anàlisi de les obres principals de tres autors clau: Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino. Les fonts primàries seleccionades són el *Kitāb al-Shifā'* (*The Metaphysics of Healing*) d'Avicenna, la *Guia dels Perplexos* i la *Mishneh Torah* de Maimònides, i la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino. Aquestes obres han estat abordades mitjançant edicions crítiques i traduccions fiables, amb revisions exhaustives per garantir la precisió dels termes i conceptes.

Per Avicenna, s'han utilitzat dues edicions fonamentals: *Avicenna. The Metaphysics of Healing*[8], traduït per Michael E. Marmura (Brigham Young University Press, 2005), citat com *Avicenna, The Metaphysics of Healing, p. 287*. i *Avicenna. Kitab al-Najat*[9], editat i traduït per Fazlur Rahman (Oxford University Press, 1952), citat com *Avicenna, Kitab al-Najat, p. 145*. Aquestes edicions permeten una comprensió rigorosa dels conceptes filosòfics d'Avicenna, com ara l'«emanació» (*fayd*), interpretats a partir de traduccions pròpies al català basades en el context original i amb el suport de diccionaris especialitzats i comentaris medievals.

En el cas de Maimònides, les obres principals analitzades són: *Maimónides, Moisés. La guía de los perplejos*[10], traduït per Manuel Herrero (Trotta, 2000), citat com *Maimónides, Guía de los perplejos, p. 514, III, 32* (indicant part i capítol); i tres seccions de la *Mishneh Torah*: *The Book of Knowledge*[11], traduït per H.M. Russell i J. Weinberg (Royal College of Physicians of Edinburgh, 1981), citat com *Maimònides, Mishneh Torah: Llibre del Coneixement, p. 30,*

[8] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*. Traducció de Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, 2005.

[9] Avicenna**.** *Kitab al-Najat*. Ed. i trad. per Fazlur Rahman, Oxford University Press, 1952.

[10] Maimónides. *La guía de los perplejos*. Traducció de Manuel Herrero, Trotta, 2000.

[11] Maimonides. *Mishneh Torah: The Book of Knowledge*. Traduït per H.M. Russell i J. Weinberg, Royal College of Physicians of Edinburgh, 1981.

capítol II, llei 9; *The Book of Love*[12], traduït per Menachem Kellner (Yale University Press, 2004), citat com *Maimònides, Mishneh Torah: Llibre de l'Amor, p. 139, capítol XII, llei 18*; i *The Book of Agriculture*[13], traduït per Isaac Klein (Yale University Press, 1979), citat com *Maimònides, Mishneh Torah: Llibre de l'Agricultura, pp. 123—124, capítol III, llei 10*. Ocasionalment, s'han consultat passatges de la *Mishneh Torah* en línia a través de *Sefaria*[14] (www.sefaria.org/Mishneh_Torah) per complementar l'anàlisi. Per assegurar la precisió de termes clau com «amor» (*ahavah*) o «justícia» (*tzedek*), s'han revisat les traduccions amb l'assessorament d'experts en hebreu medieval, evitant així possibles distorsions semàntiques.

Pel que fa a Tomàs d'Aquino, s'ha treballat principalment amb l'edició digital del *Corpus Thomisticum*[15], contrastada amb l'edició impresa de la *Summa Teològica*[16] publicada per la Biblioteca d'Autors Cristians (BAC, 2001), proporcionada en format PDF per l'Orde dels Predicadors (*Ordo Praedicatorum*). S'ha prioritzat el text llatí original per captar els matisos teològics, complementat amb la digitalització de la *Summa Teològica*[17] gestionada per Hugo Javier Gómez, que inclou el text llatí (extret del *Corpus Thomisticum*) i la traducció al castellà. Les cites segueixen el format estàndard: *Summa Teològica, I-II, Q. 27, Art. 1*, indicant part, qüestió i article.

Totes les cites d'aquesta tesi s'ajusten al format de la MLA (9a edició), adaptat a les particularitats de cada obra per garantir claredat i coherència. Les traduccions al català dels textos originals són pròpies i s'han realitzat amb especial atenció al context històric i filosòfic de cada autor, prioritzant definicions precises per a conceptes com «emanació» (*fayd*), «pau» (*shalom*) o termes teològics llatins, amb el suport de fonts secundàries com diccionaris especialitzats i comentaris medievals. Aquest procés vol garantir una interpretació coherent amb el pensament de cada autor i evita anacronismes.

1.1.2— Context de transmissió del saber medieval.

El segon pilar metodològic consisteix a reconstruir els mecanismes de transmissió del saber

---

[12] Maimonides. *Mishneh Torah: The Book of Love*. Traduït per Menachem Kellner, Yale University Press, 2004.
[13] Maimonides. *Mishneh Torah: The Book of Agriculture*. Traduït per Isaac Klein, Yale University Press, 1979.
[14] Maimonides. *Mishneh Torah*. Traducció disponible a Sefaria, www.sefaria.org/Mishneh_Torah. Consultat el 23 de maig de 2025.
[15] Aquino, Tomàs. *Corpus Thomisticum*. Editat per Roberto Busa, www.corpusthomisticum.org/wintroes.html. Consultat el 23 de maig de 2025.
[16] Aquino, Tomàs. *Summa Teològica*. Orde dels Predicadors — Província d'Hispània, www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/. Consultat el 26 de març de 2025.
[17] Aquino, Tomàs. *Summa Theologica*. Edició digital bilingüe llatí-castellà, ed. Hugo Javier Gómez, https://hjg.com.ar/sumat/index.html. Consultat el 23 de maig de 2025.

entre les tradicions islàmica, jueva i cristiana durant els segles X-XIII. Això implica analitzar el paper d'intermediaris com Averrois, les traduccions llatines de Toledo i els cercles intel·lectuals de l'Europa medieval. Per exemple, es considera com les obres d'Avicenna, traduïdes al llatí al segle XII per figures com Dominicus Gundisalinus (segle XII), podrien haver arribat a Aquino a través de la seva formació dominicana. De manera similar, l'accés de Maimònides a Aristòtil via comentaristes àrabs (com Al-Farabí) es compara amb l'ús que Aquino fa d'aquestes mateixes fonts, rastrejades en els seus comentaris a *De Anima* o *Metafísica*. Aquesta reconstrucció es recolza en estudis secundaris de referència, com els de Rahman (1952)[18], Stroumsa (2009)[19] i Torrell (2005)[20], que documenten les vies de circulació del coneixement.

Aquest enfocament històric permet diferenciar entre influències directes (evidència textual explícita, com cites) i indirectes (convergències derivades de fonts comunes). Reconeixent la dificultat de provar una dependència directa d'Aquino respecte a Avicenna o Maimònides, la tesi opta per identificar punts de contacte probables, com l'ús compartit del neoplatonisme o l'aristotelisme, i avaluar-ne la plausibilitat en el context medieval.

1.1.3— Comparació intertextual.

El tercer pilar és l'anàlisi intertextual, que busca establir paral·lelismes i ressonàncies entre els textos dels tres autors. Aquest procés implica:

1. Identificació de conceptes clau: S'analitzen definicions específiques d'amor (per exemple, com a força còsmica en Avicenna, acte intel·lectual en Maimònides o caritat en Aquino), justícia (ordre ontològic, llei divina o virtut cardinal) i pau (harmonia còsmica, social o escatològica).
2. Comparació de passatges: Es contrasten cites concretes, com la noció d'ordre necessari a *Summa Teològica* I, Q.21, Art.1 (Aquino) amb T*he Metaphysics of Healing* (p. 259, Avicenna), o la pau com a fruit de la llei a *Guía de los perplejos* p. 510, III, 27 (Maimònides) amb la *Summa Teològica* II-II, Q.29 (Aquino).
3. Contextualització: Cada paral·lelisme s'avalua en el seu marc teològic i filosòfic, considerant les diferències confessionals i els objectius de cada obra.

Aquest mètode no pretén forçar conclusions sobre influències no demostrables, sinó destacar

[18] Avicenna, *Kitab al-Najat*, 1952.
[19] Stroumsa, *Maimonides in His World*, 2009.
[20] Torrell, *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, 2005.

convergències conceptuals que reflecteixen un diàleg implícit entre tradicions. Per exemple, la idea d'Avicenna de l'amor com a emanació divina es compara amb *Summa Teològica* I-II, Q.26, on Aquino tracta l'amor com una passió ordenada cap a Déu, suggerint una possible mediació neoplatònica. L'anàlisi es complementa amb eines filològiques (concordances, glossaris) i revisions crítiques fomentades per Lleó XII sobre la *Summa*, en la recerca d'una aproximació rigorosa i ben fonamentada.

En síntesi, aquesta metodologia combina la precisió textual amb la perspectiva històrica, oferint una base sòlida per explorar les convergències d'Avicenna i Maimònides a la visió tomista, alhora que projecta la seva rellevància cap al diàleg interreligiós contemporani.

2— Conflictes religiosos (980-1274).

Els tres filòsofs estudiats van viure entre el 980, any del naixement d'Avicenna, i el 1274, quan morí Tomàs d'Aquino. Aquest període es caracteritzà per conflictes entre diverses religions i, fins i tot, entre els mateixos creients d'una mateixa fe, la qual cosa va generar tensions addicionals. La rivalitat entre les grans confessions religioses, especialment el cristianisme i l'islam, va donar lloc a guerres, conquestes i persecucions que van tenir un impacte profund en Europa, l'Orient Mitjà i altres regions. Va haver-hi diverses conteses.
Destacable són les *Croades* (segle XI-XIII), una sèrie de guerres religioses promogudes per l'Església Catòlica Romana per recuperar el control de les Terres Santes, especialment Jerusalem, de les mans dels musulmans. Les croades van provocar conflictes violents entre cristians i musulmans, així com entre diferents faccions cristianes.

> «En primer lloc, l'enorme energia i esforç necessaris per establir el domini franc a Terra Santa és immediatament evident. Crida l'atenció la necessitat d'una campanya gairebé incessant —contra una sèrie d'enemics— i de marxes i contramarxes esgotadores[21]».

La *Reconquesta* a la península Ibèrica (segle VIII-XV), una campanya militar cristiana per conquerir i reconquerir els territoris ibèrics ocupats pels musulmans durant el domini musulmà d'al-Àndalus. Aquest conflicte va durar segles i va implicar batalles constants entre cristians i musulmans. La Reconquesta de la península Ibèrica, que es va estendre des del segle VIII fins al XV, va ser un llarg conflicte entre els regnes cristians i el domini musulmà. Un moment decisiu fou la batalla de Las Navas de Tolosa el 1212, i el procés es va concloure definitivament amb la presa de Granada l'any 1492 per part dels Reis Catòlics, Isabel de Castella i Ferran d'Aragó.
Tot i que fora del període estudiat, les Guerres de Religió (segles XVI-XVII), com la Guerra

[21] Phillips, Jonathan. *The Crusades, 1095—1204*. 2a edició, Routledge, 2014, p. 35.

dels Trenta Anys (1618-1648), il·lustren l'impacte durador dels conflictes religiosos iniciats en èpoques anteriors, amb massacres i persecucions entre catòlics i protestants. Segons Riley-Smith[22], les Croades, com la Croada Albigesa (1209-1229), van provocar massacres contra grups considerats herètics, com els càtars, i persecucions contra comunitats jueves, reflectint la violència religiosa del període.

També va haver-hi les *Conquestes de l'Islam* (segle VII-XV), l'expansió de l'Islam va conduir a conflictes amb altres religions, especialment amb l'Imperi Bizantí i l'Imperi Sassànida a l'Orient Mitjà. Les conquestes islàmiques van estendre la influència de la religió musulmana a vastes àrees, creant tensions i enfrontaments amb comunitats cristianes i jueves.

> «El tema més important pels lectors que tenen poc coneixement de les conquestes àrabs i poden estar predisposats a la idea que l'Imperi Islàmic es va crear sobre una base de violència i conversió forçada. … els àrabs van establir un règim que permetia la protecció de la persona, la propietat i la llibertat religiosa per als cristians i els jueus. … la conquesta es va aconseguir ràpidament; la conversió a l'Islam va durar segles[23]».

La *inquisició* (Santa Inquisició), un seguit d'institucions judicials perseguidores i repressives establert per l'Església Catòlica Romana per suprimir l'heretgia i l'apostasia, especialment durant els segles XII al XIV. Les inquisicions van provocar persecucions massives contra grups considerats herètics, com els càtars a la regió de Llenguadoc o els jueus i musulmans a la península Ibèrica. Per ajudar a entendre tot l'entramat pot ajudar-nos el llibre *Inquisition*[24], un treball impressionant de tres històries en una: els procediments legals, el personal i les institucions que van donar forma als tribunals inquisitorials des de Roma fins a l'Europa moderna; del mite de la inquisició, des dels seus orígens i els reformadors religiosos del segle XVI fins a la seva plasmació en obres mestres literàries i artístiques del segle XIX; i, de com el mateix mite va esdevenir la base d'una «història» de les inquisicions.

Els conflictes religiosos a l'edat mitjana van tenir un impacte durador en la història i la cultura de les regions afectades, modelant les identitats nacionals, les relacions internacionals i la mateixa evolució de les religions implicades. Uns conflictes que van marcar l'època dels tres filòsofs clau, Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino, entre els anys 980 i 1274. Dins

---

[22] Riley-Smith, Jonathan. *The Crusades: A History*. 2a ed., Yale University Press, 2005, p. 145.

[23] Sidelko, Paul. «The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In». *The Journal of Military History*, vol. 73, núm. 1, 2009, pp. 254—256.

[24] Peters, Edward. *Inquisition*. University of California Press, 1989.

un context històric i amb uns esdeveniments que van tenir lloc durant aquest període, els quals van influir en les seves obres i en la manera en què van abordar qüestions teològiques i filosòfiques.

Podria mencionar diferents autors i Étienne Gilson, fa referència als conflictes religiosos, ja que aquests formen part integral del context històric i intel·lectual de l'edat mitjana. Gilson explora com la filosofia medieval es va desenvolupar en un entorn on les tensions entre diferents corrents religiosos, així com entre la filosofia i la teologia, eren molt significatives. En particular, examina les interaccions entre el pensament filosòfic cristià i les tradicions filosòfiques islàmica i jueva, així com els conflictes interns dins del cristianisme mateix.

Gilson discuteix, per exemple, com les obres d'Aristòtil, que van arribar a Europa a través de traduccions àrabs, van provocar grans debats entre els filòsofs i teòlegs cristians. Això va donar lloc a tensions i a vegades a condemnes oficials de determinades doctrines filosòfiques per part de l'Església. Un cas notable és el de les condemnes de 1277, on diverses proposicions filosòfiques van ser censurades per la Universitat de París sota la direcció de l'arquebisbe Étienne Tempier.

Per tant, segons Gilson, no només presenta els desenvolupaments filosòfics de l'època, sinó que també contextualitza aquests desenvolupaments dins dels conflictes religiosos i culturals que van influir significativament en el pensament medieval.

2.1— Conflictes religiosos en el període viscut per Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino (980 - 1274).

En aquest apartat, detallaré els principals conflictes religiosos que van agitar el món durant l'època en què van viure Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino. Es destacaran els factors polítics, socials i religiosos que van contribuir a aquests conflictes, així com les seves implicacions per a la pràctica religiosa i la producció intel·lectual d'aquell temps. A través d'una anàlisi exhaustiva, es buscarà comprendre com aquests conflictes van influir en el pensament dels tres filòsofs i en la seva concepció dels valors de l'amor, la justícia i la pau.

En aquesta època (980-1274), es van produir canvis significatius en la història i la cultura. Hem de veure algunes consideracions importants. Per una banda, l'Imperi Bizantí i el Califat Abbàssida. En aquesta època va existir la rivalitat entre l'Imperi Bizantí i el Califat Abbàssida. Les relacions entre cristians i musulmans van ser complexes, amb intercanvis culturals, conflictes i cooperació en diferents àmbits. Tot plegat ens porta a un xoc entre el

Cristianisme i l'Islam. Els debats teològics i les tensions entre cristians i musulmans van ser constants. La qüestió de la naturalesa de Jesús, la Trinitat i altres dogmes va ser un tema central. I el judaisme també va jugar un paper important. Maimònides, com a filòsof jueu, va contribuir a la teologia i la filosofia durant aquest període.

Tampoc podem deixar al marge, alguns dels corrents que es produiran dins les tres religions. En el cristianisme veiem com l'Església Catòlica Romana estava en un moment de creixement i consolidació. Tomàs d'Aquino, com a teòleg, va ser influenciat per aquesta tradició. A l'islam trobem Avicenna i altres filòsofs islàmics, que van contribuir a la teologia i la filosofia. Els debats sobre la relació entre raó i fe van ser rellevant. I en el judaisme hem de mencionar novament a Maimònides. Un destacat filòsof jueu, que va sintetitzar la filosofia grega amb la tradició jueva. La seva influència es va estendre a la teologia cristiana i islàmica.

Durant aquest període històric, marcat per un intens intercanvi entre les diferents tradicions religioses, el sincretisme i el diàleg emergiren com a conseqüències d'aquesta interacció. Aquesta època va presenciar una fusió única de creences i pràctiques, donant lloc a noves formes d'expressió espiritual i a una riquesa cultural extraordinària. Això es va veure reflectit en els processos de sincretisme religiós i en els encontres interreligiosos que van promoure el diàleg i la comprensió entre les diferents comunitats de creients. Així, aquest període complex i multifacètic ens ofereix una visió fascinant sobre els dinamismes del sincretisme religiós, els avenços filosòfics i els reptes de la convivència interreligiosa, tot il·lustrant la interacció incessant entre les creences i les pràctiques en la història de la humanitat. Estem estudiant una època, en què el sincretisme i el diàleg foren testimonis d'un intens intercanvi entre les diferents tradicions religioses. El sincretisme es defineix com una visió del món o cultura que resulta de la fusió d'elements d'orígens diversos, reflectint un mestissatge aplicat a la filosofia. Les ideologies o religions sincrètiques es constitueixen a partir de la combinació d'idees i creences procedents d'altres tradicions. Aquest concepte, emprat per Plutarc, il·lustra que la majoria dels moviments culturals o de pensament inclouen elements sincrètics, atès que cap tradició neix en un context de total aïllament. Un exemple d'això és el cristianisme, que incorpora diversos rituals antics i es veu influït per la filosofia grega.

L'herència filosòfica d'aquest període va ser profundament influenciada per les obres de destacats pensadors com Avicenna i Maimònides. Les seves contribucions a la filosofia medieval van transcendir fronteres geogràfiques i religioses, obrint noves vies de pensament i proporcionant nous marcs conceptuals per a la comprensió de qüestions metafísiques, ètiques

i epistemològiques.

> «Podem mencionar una herència Filosòfica, donat que les obres d'Avicenna i Maimònides van influir en la filosofia medieval i van obrir noves vies de pensament. Avicenna ens deixà una formulació filosòfica sobre la diferència entre ésser creat i ésser increat, mitjançant la teoria de la distinció entre essència i existència, va tenir un impacte durador[25]».

D'altra banda, Maimònides, un filòsof jueu, va ser influenciat per Avicenna i va desenvolupar una obra destacada com la *Guia de perplexos*. «La seva reflexió sobre la intuïció d'Avicenna va permetre a Maimònides entendre que mai no es considerà un filòsof, sinó que es presentà com un adversari dels filòsofs[26]».

No obstant això, aquesta època de convergència religiosa no va estar exempta de tensions i conflictes. Les diferències doctrinals i les rivalitats entre les diferents comunitats religioses van generar moments d'intolerància i persecució. Aquests episodis han servit com a recordatori dels reptes inherents a la convivència interreligiosa i com a crida a la necessitat de promoure la tolerància i el respecte mutu entre les diverses expressions de fe. Prèviament, hem vist com la tolerància i intolerància han estat presents sempre. Una intolerància que ens ha dut tensions religioses, que van donar lloc a moments d'intolerància i persecució. Aquesta època va ser un terreny fèrtil per a debats sobre la coexistència de diferents creences i la manera de gestionar les diferències religioses. La història ens recorda que, tot i els moments d'intolerància, també hi va haver espais de diàleg i comprensió entre les diverses tradicions religioses. El diàleg ens permet comprendre millor la complexitat de les relacions humanes i ens impulsa a cercar la pau i la convivència en un món plural i divers.

2.2— Cronograma dels conflictes religiosos entre el 980 i el 1274.

Enfocant-me en el període concret dels filòsofs analitzats, és important reconèixer que hi ha un context precedent que defineix aquest moment, i que la seva influència es perpetuarà al llarg del temps. Plantejo un cronograma detallat, dels esdeveniments més rellevants que van ocórrer durant el període de temps en qüestió. Aquest cronograma vol oferir una visió general dels conflictes religiosos, les guerres, les disputes doctrinals i altres esdeveniments

[25] «Avicenna». *Gran enciclopèdia catalana (GEC)*, Enciclopèdia.cat, 8 abr. 2024, https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/avicenna. Consultat l'11 de juny de 2025.

[26] Monserrat Molas, Josep. «La descoberta «platònica» de Maimònides en Leo Strauss». *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, vol. 54, 2015, pp. 55—75.

significatius que van tenir lloc en diferents regions del món durant aquest període. A través d'aquesta cronologia, es pot apreciar millor la complexitat i la diversitat dels contextos en què van desenvolupar-se les idees dels tres filòsofs.

Adjunto una sèrie de conflictes religiosos significatius que van ocórrer durant aquest període i quelcom posterior que podem considerar que tenia l'inici en circumstàncies prèvies. S'inclouen campanyes militars, cismes eclesiàstics i altres esdeveniments rellevants que van influir en la història religiosa i política de l'època.

→ 980-1018: *Fitna d'al-Àndalus* - Conflictes interns entre diversos regnes taifes a la península Ibèrica, afectant la dominació musulmana.

→ 1009: Destrucció de l'Església del Sant Sepulcre a Jerusalem per ordre del califa fatimita *al-Hakim bi-Amr Allah*.

→ 1054: Gran Cisma - Divisió entre l'Església Catòlica Romana i l'Església Ortodoxa Oriental, marcat per disputes doctrinals i polítiques.

→ 1066: Massacre de jueus a Granada - Violenta persecució contra la comunitat jueva a la península Ibèrica durant l'ocupació musulmana.

→ 1096-1099: Primera Croada - Campanya militar cristiana per recuperar Jerusalem de les forces musulmanes.

→ 1147-1149: Segona Croada - Intent fallit de recuperar les conquestes musulmanes a Jerusalem després de la pèrdua de les croades anteriors.

→ 1187: Batalla de Hattin - Derrota decisiva de les forces cristianes per part de les tropes de Saladí, que va conduir a la pèrdua de Jerusalem.

→ 1204: Saqueig de Constantinoble - Els exèrcits de la Quarta Croada, en lloc d'atacar els musulmans, van saquejar la ciutat cristiana de Constantinoble.

→ 1209-1229: Croada Albigesa - Guerra santa catòlica contra els càtars i altres grups herètics al sud de França.

→ 1212: Batalla de Las Navas de Tolosa - Victòria cristiana decisiva sobre els almohades a la península Ibèrica, que va obrir camí a la reconquesta cristiana.

→ 1236-1492: Reconquesta de la península Ibèrica - Progressiva recuperació de territoris per part dels regnes cristians, acabant amb la conquesta de Granada.

→ 1244: Captura de Jerusalem - Derrota de les forces cristianes i captura de Jerusalem per part de les forces musulmanes.

Vist l'anterior, s'evidencia l'existència de tensions i rivalitats entre diferents corrents religiosos. Trobem el Cisma d'Orient i Occident (1054), una divisió entre l'Església Catòlica

Romana i l'Església Ortodoxa. Per desacords sobre la primacia del papa i altres qüestions doctrinals. El cisma en qüestió va ocasionar repercussions significatives en la història de l'Església, establint un precedent per a una separació que persisteix fins a l'actualitat. Estem a les portes de les Croades (1096-1291), una sèrie d'expedicions militars cristianes per recuperar Terra Santa (Jerusalem) de les mans musulmanes. Les croades van ser un període de conflicte religiós, militar i polític entre cristians i musulmans. Aquestes campanyes van tenir un impacte durador en les relacions entre les dues tradicions religioses. El pensament i les conseqüències del poder religiós ens dura a la Inquisició (des del segle XII), es produirà un establiment d'òrgans d'investigació i persecució per erradicar l'heretgia. La Inquisició va perseguir i jutjar aquells considerats heretges, especialment els càtars i altres grups considerats desviats de la fe oficial. Entre el Judaisme i Islam no hi haurà pau. La qüestió de la Terra Santa i els llocs sagrats va ser un punt de tensió constant entre jueus, cristians i musulmans. Igualment Maimònides (1138-1204), amb la seva obra la *Guia de perplexos*, va ser debatuda i va generar tensions entre diferents comunitats religioses.

La confrontació era absoluta. La Croada Albigesa (1209-1229), serà una guerra contra els càtars al sud de França. Amb l'intent de suprimir l'heretgia càtara. Aquesta campanya va ser un exemple de conflicte religiós intern a Europa.

Aquest cronograma proporciona una visió més completa dels conflictes religiosos en aquella època. La comprensió d'aquests esdeveniments és essencial per contextualitzar la història de les relacions entre diferents tradicions religioses i les seves conseqüències a llarg termini.

Tot i que si ens centrem de forma força estricta en les tres religions monoteistes, trobem un cronograma força extens en conflictes religiosos.

→ 980: Conflictes al Califat de Còrdova, s'intensifiquen els conflictes entre les diferents faccions polítiques i religioses, incloent-hi tensions entre els musulmans i les comunitats cristianes i jueves dins del territori.

→ 982: Disputes al Sacre Imperi Romà, l'emperador Otó II enfronta desafiaments polítics i religiosos interns, especialment pel que fa al poder de l'Església i la seva influència en afers estatals.

→ 984: El papa Joan XIV mor presoner al castell de Sant'Angelo a Roma després d'un any de regnat. L'antipapa Bonifaci VII torna de Constantinoble i obté el suport de la poderosa família romana Crescenzi i s'apodera del tron papal.

→ 985: L'antipapa Bonifaci VII mor en circumstàncies sospitoses a Roma. El succeeix

Joan XV com a papa número 137 de l'Església Catòlica Romana.

→ 988: Bateig de Vladímir I de Kíev, governant de la Rus de Kíev, es bateja en el cristianisme ortodox bizantí, marcant un canvi significatiu en la religió de l'estat i generant tensions amb les tradicions paganes prèvies.

→ 989: Al Concili de Charroux, els bisbes francesos sota el patrocini de Guillem IV, duc d'Aquitània, declaren la primera Pau de Déu (o *Pax Dei*). Aquest acord atorga immunitat de violència als no combatents (camperols i clergues) que no poden defensar-se.

→ 990: Es promulga la *Pax Ecclesiae*, un edicte de l'Església Catòlica Romana. Celebrat en tres sínodes a diferents parts del sud i centre de França (a Charós, Narbona i Lo Puèi de Velai), intenta prohibir els actes de guerra contra els no combatents i el clergat.

→ 996: El papa Joan XV mor de febre després d'un regnat d'onze anys. Trobant-se amb una ambaixada romana a Ravenna, Otó nomena el seu cosí Bruno de Caríntia (net del difunt emperador Otó I), que ascendeix degudament com a Gregori V. Esdevé el papa número 138, i el primer papa alemany de l'Església Catòlica Romana.

→ 997: El papa Gregori V és exiliat durant una rebel·lió liderada per Crescenci II (el Jove), patrici (el governant de facto) de Roma. La família Crescenzi nomena Giovanni Filagato (antic tutor d'Otó III) com a antipapa amb el nom de Joan XVI (o XVII), fins al 998.

→ 999: El papa Gregori V mor després d'un pontificat de tres anys en què la família Crescenzi el va obligar a fugir de Roma. El succeeix Silvestre II com el 139è papa de l'Església Catòlica Romana.

→ 1000: A l'Europa continental, el Sacre Imperi Romanogermànic es va establir com l'estat més poderós. El papat durant aquest temps es trobava en un període de decadència, conegut com el *saeculum obscurum* («anys obscurs o edat fosca») o «*pornocràcia*» («Govern de les Meuques»), un estat de coses que donaria lloc al Gran Cisma entre Romans. El catolicisme i l'ortodòxia oriental més tard al segle XI. El món islàmic estava en la seva edat d'or; encara organitzat en califats, va continuar dominat pel califat abbàssida, amb el califat de Còrdova a l'oest, i va viure campanyes contínues a l'Àfrica i a l'Índia. Aleshores, Pèrsia es trobava en un període d'inestabilitat, amb diverses polítiques que es van separar del domini abbàssida, entre les quals els gaznèvides emergirien com els més poderosos. L'Islam estava arribant al

cim dels seus èxits científics històrics. En aquest moment, la migració turca des de l'estepa eurasiàtica havia arribat a Europa de l'Est, i la majoria de les tribus turques havien estat islamitzades.

→ 1003: El papa Silvestre II mor després d'un pontificat de quatre anys. El succeeix Joan XVII com a papa número 140 de l'Església Catòlica Romana. Joan XVII mor després d'un pontificat d'uns set mesos.

→ 1004: El papa Joan XVIII comença el seu regnat com a papa número 141 de l'Església Catòlica Romana a Roma (fins al 1009).

→ 1009: La destrucció de la basílica del Sant Sepulcre, el califa fatimita Al-Hàkim ordena la destrucció de la basílica del Sant Sepulcre a Jerusalem, un important lloc cristià, desencadenant protestes i conflictes entre les comunitats musulmanes i cristianes a la regió. El papa Joan XVIII mor després d'un pontificat de cinc anys. El succeeix Sergi IV com el 142è papa de l'Església Catòlica Romana.

→ 1012: Mor el papa Sergi IV després d'un pontificat de tres anys a Roma. El succeeix Benet VIII com el 143è papa de l'Església Catòlica Romana.

→ 1014: El *Credo de Nicea* o *Símbol de la fe* s'utilitza per primera vegada durant la missa romana, després que Enric II, el nou emperador del Sacre Imperi Romanogermànic, demanés al Papa que l'afegeixi, juntament amb la clàusula *Filioque*[27]. Abans d'aquesta data, el Credo no s'ha fet servir en absolut durant la litúrgia.

→ 1022: Després del Concili d'Orleans, el rei Robert II de França crema tretze heretges a Orleans. Aquestes són les primeres víctimes cremades per heretgia. El papa Benet VIII convoca un sínode a Pavia. Emet decrets per frenar la simonia i la incontinència del clergat[28].

→ 1024: Abd al-Rahman V, califa de Còrdova és assassinat en un cop d'estat per Mahoma III de Còrdova. El papa Benet VIII, abans Teofilacte I de Túsculum[29], mor després d'un regnat de dotze anys a Roma. Romà de Túsculum, comte de Túsculum i germà del difunt Papa Benet, arriba a Roma per convertir-se en el 144è papa de l'Església Catòlica Romana, i pren el nom de Papa Joan XIX. Conrat II és coronat

[27] El terme *«Filioque»,* d'origen llatí i que significa literalment *«i del Fill»,* s'utilitza per referir-se a una distinció substancial entre les doctrines de l'Església Catòlica Romana i les esglésies ortodoxes orientals.

[28] Walker, Williston. *A History of the Christian Church*. Charles Scribner's Sons, 1921, p. 218.

[29] El text fa referència a un noble romà de la classe dels *optimates*, que era un latifundista i que adoptà el títol de Comte de Túsculum.

com a emperador del Sacre Imperi Romà, consolidant la seva autoritat sobre els afers polítics i religiosos a l'imperi i generant tensions amb l'Església.

→ 1028: L'emperador Constantí VIII mor a Constantinoble després d'un regnat de tres anys. Al seu llit de mort, i sense hereu masculí, Constantí acorda que la seva filla gran, Zoè Porfirogènita, el succeeix i es casi amb el noble bizantí, Romà III Argir. Zoè Porfirogènita pren el tron com a emperadriu consort. El seu marit, de seixanta anys, esdevé emperador de l'Imperi Bizantí.

→ 1095: El papa Urbà II crida a la Primera Croada durant el Concili de Clermont, incitant els cristians a alliberar Jerusalem dels musulmans.

→ 1096: Comencen les primeres persecucions violentes contra les comunitats jueves a Europa, especialment durant la Primera Croada.

→ 1099: Els croats capturen Jerusalem durant la Primera Croada, amb violència contra la població jueva i musulmana de la ciutat.

→ 1147: Comença la Segona Croada amb l'objectiu de recapturar Edessa, un territori cristià perdut als musulmans. Amb un augment de la violència antisemita a Europa durant la Segona Croada.

→ 1187: El líder musulmà Saladí captura Jerusalem, desencadenant la Tercera Croada. Que comportaran violents atacs contra les comunitats jueves a Jerusalem després de la captura de la ciutat per part dels musulmans.

→ 1190: Massacre de jueus a York i nou mesos més tard a Stamford Bridge durant la Tercera Croada.

→ 1204: Durant la Quarta Croada, els croats capturen i saquegen Constantinoble, dividint encara més l'església cristiana. Continuant amb la violència antisemita a Europa després del saqueig de Constantinoble.

→ 1212: Les forces cristianes derroten els musulmans a la Batalla de Las Navas de Tolosa, obrint el camí per a la reconquesta de la península Ibèrica. A la península Ibèrica, molts jueus es veuen obligats a convertir-se al cristianisme sota amenaça de violència durant la reconquesta cristiana.

→ 1244: Els musulmans capturen Jerusalem, posant fi al règim cristià establert després de la Tercera Croada. Es manté la persecució contra els jueus a Jerusalem després de la captura de la ciutat per part dels musulmans.

→ 1260: La *Batalla d'Ayn Jalut*[30] atura l'expansió mongola cap al sud-oest, protegint les

[30] El 3 de setembre de 1260, es produí un enfrontament entre el Soldanat Mameluc i les forces mongoles

terres musulmanes de la invasió. La continuïtat de la persecució contra els jueus a Europa, especialment en períodes de crisi com les invasions mongoles.

→ 1271: Comença la Novena Croada, liderada per Lluís IX de França, amb l'objectiu de conquerir Tunísia, però acaba amb la mort del rei francès. Continua havent-hi persecució i exili de jueus a Europa durant la Novena Croada.

→ 1274: El Concili de Lió II intenta reunificar l'església cristiana amb la unificació de l'Ortodoxa Oriental i la Catòlica Romana, però sense èxit. Segueixen les tensions i la discriminació contra les comunitats jueves a Europa.

Aquest cronograma presenta una visió general dels principals esdeveniments relacionats amb els conflictes religiosos entre cristians i musulmans durant el període esmentat. A més, dins d'aquests conflictes, els jueus també es troben com a víctimes de la persecució per part dels cristians i musulmans. El Cisma Est-Oest, conegut també com el Gran Cisma o el Cisma de 1054, va suposar un moment clau en la història del cristianisme. Aquest esdeveniment va dividir l'Església en dues branques: l'Església Catòlica Romana a l'oest i l'Església Ortodoxa Oriental a l'est. Al llarg del segle XI, les tensions entre les dues esglésies es van fer més pronunciades. Les diferències teològiques i polítiques que s'havien acumulat durant segles van arribar al seu punt àlgid. Les divergències en temes com la naturalesa de la Trinitat, el paper del Papa i les pràctiques litúrgiques van ser algunes de les qüestions debatudes. En darrer terme, aquestes diferències van provocar la ruptura de la comunió entre ambdues esglésies. Aquesta separació, anomenada Cisma Est-Oest, va tenir un impacte significatiu en el desenvolupament del cristianisme i continua tenint repercussions en l'actualitat. Aquesta divisió va assenyalar l'inici d'una nova etapa en la història de l'Església, amb l'Església Catòlica Romana i l'Església Ortodoxa Oriental seguint camins separats. És manifest, que estem en una època en la qual els conflictes religiosos estaven intrínsecament lligats als afers polítics i territorials, i les tensions entre diferents faccions religioses es manifestaven en les disputes pel poder, l'autoritat i el control dels recursos. L'expansió territorial, les conversions forçades, les disputes per llocs sagrats i les lluites per la supremacia religiosa foren alguns dels principals factors que van contribuir a aquests conflictes. Al final de l'edat mitjana, Europa va estar envoltada de nombrosos conflictes religiosos que van tenir un efecte important en la seva història. La Cort papal va establir-se a Avinyó (Cisma d'Occident (1378-1417), tot i que posterior al període estudiat, il·lustra les divisions internes del

establertes a Palestina.

cristianisme iniciades en tensions prèvies), que va funcionar paral·lelament a Roma. Això va suposar un primer trencament dins del catolicisme, ja que els estats es van definir lleials a un papat o l'altre. Tot i que finalment el Papa de Roma va sortir guanyador, es va fer evident que l'Església Catòlica Romana no era homogènia. Un altre problema gegantí és l'església corrupta. Es van produir pràctiques controvertides dins de l'Església. La venda d'Indulgències, una manera de perdonar els pecats i assegurar-se privilegis mitjançant la venda d'indulgències. Els nombrosos beneficis eclesiàstics, ja que els càrrecs eclesiàstics es van acumular, i cada càrrec estava associat a un territori i unes rendes. Una altra qüestió foren els interessos temporals i territorials dels Papes. Els papes lluitaven per aconseguir i mantenir un patrimoni per a l'Església, però també per a la seva pròpia família (nepotisme). Sistemàticament, veiem la vulneració de les Regles de Pobresa, Obediència i Castedat. Alguns membres de l'Església no complien amb aquestes regles. Trobem uns bisbes que estan absents a les Diòcesis i Parròquies. Molts bisbes no estaven presents a les seves diòcesis a causa de guerres o governs territorials. Fou escandalosa la simonia (compra i venda de coses espirituals), ja que va ser una pràctica controvertida. Encara que es manifesten plenament en èpoques posteriors, com en el cas del papa Juli II (1503-1513) amb pràctiques com la simonia i el nepotisme, aquestes tenen el seu origen en conflictes anteriors al període 980-1274. Les tensions dins de l'Església, com les disputes entre papes i antipapes —per exemple, l'antipapa Bonifaci VII (984-985)—, ja mostraven la complexitat i les lluites pel poder dins del món eclesiàstic. Positivament, podem dir que Juli II va ser un gran mecenes de les arts.

Aquest període va ser crucial per a la història religiosa d'Europa, i els conflictes van estendre's a tots els nivells de la societat.

2.3— Impacte dels conflictes religiosos en el pensament medieval.

En resum, aquesta època va ser un terreny fèrtil per a la interacció religiosa i la formació de nous paradigmes filosòfics i teològics. La comprensió d'aquests contextos i les seves conseqüències és essencial per a la teva investigació.

El període entre els anys 980 i 1274 va ser testimoni d'intensos conflictes religiosos que van tenir un impacte profund en la història i la cultura de diverses regions. Durant aquests segles, les tensions entre les grans tradicions religioses, com el cristianisme, l'islam i el judaisme, van donar lloc a guerres, conquestes i persecucions que van marcar profundament el paisatge polític i social.

Els principals conflictes religiosos d'aquest període inclouen les Croades, una sèrie de guerres religioses cristianes destinades a recuperar el control de Terra Santa[31] i Jerusalem dels musulmans. Això va portar a enfrontaments violents entre cristians i musulmans, així com entre diferents faccions cristianes. A la península Ibèrica, la Reconquesta va ser una campanya militar cristiana per conquerir els territoris ocupats pels musulmans durant l'època d'al-Àndalus.

Les Guerres de Religió a Europa occidental, especialment a França, van sorgir després de la Reforma Protestant i van provocar massacres, persecucions i guerres civils entre catòlics i protestants. Altres conflictes notables inclouen les conquestes islàmiques i la persecució massiva durant la Santa Inquisició, que buscava suprimir l'heretgia i l'apostasia a l'Església Catòlica Romana.

Aquests esdeveniments van influir de manera significativa en la vida religiosa, política i cultural de les zones afectades. Malgrat les tensions i els conflictes, també hi va haver episodis de diàleg i sincretisme religiós que van afavorir la comprensió i la convivència entre les diverses comunitats de fe.

De nou recorrent a Gilson, podem veure com aborda diverses conseqüències dels intensos conflictes religiosos que van tenir lloc durant aquest període. Gilson examina com els conflictes entre cristianisme, judaisme i islam van influir en el pensament filosòfic i teològic de l'edat mitjana. Alguns dels punts clau que es poden trobar en la seva obra són:

1. Interacció i sincretisme filosòfic: Gilson explora com els filòsofs medievals cristians, jueus i musulmans van influir-se mútuament. Per exemple, la recepció del pensament aristotèlic a través dels filòsofs àrabs com Averrois va tenir un impacte significatiu en la filosofia escolàstica cristiana, especialment en figures com Tomàs d'Aquino.
2. Conflictes i controvèrsies teològiques: Els conflictes religiosos sovint es van traduir en disputes teològiques que van estimular el desenvolupament de noves idees filosòfiques. Les controvèrsies sobre la naturalesa de Déu, la Trinitat, i la relació entre fe i raó van ser impulsades per aquestes tensions religioses.
3. Repressió i Censura: Els intensos conflictes religiosos també van portar a la repressió i censura de certes idees filosòfiques. Per exemple, algunes doctrines que es consideraven herètiques van ser condemnades per les autoritats religioses, limitant la llibertat d'expressió filosòfica.

[31] És un terme que, en contextos estrictament religiosos, fa referència a una àrea poc definida de l'Orient Mitjà, situada entre el riu Jordà i la mar Mediterrània.

4. Diàleg interreligiós: Tot i els conflictes, també hi va haver moments de diàleg interreligiós que van enriquir el pensament filosòfic. Els debats entre filòsofs de diferents religions van ajudar a clarificar i refinar conceptes filosòfics i teològics.

En resum, Gilson destaca com els conflictes religiosos van tenir un paper dual, tant com a catalitzadors de noves idees filosòfiques com a factors de censura i repressió. La seva obra ofereix una anàlisi exhaustiva de com aquests conflictes van influir en el panorama intel·lectual de l'edat mitjana.

Per tant, es pot sostenir que el període dels tres filòsofs Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino es caracteritzà per una intensa activitat tant religiosa com filosòfica, en un context marcat per conflictes i interaccions entre les principals tradicions religioses del món medieval. Aquestes disputes van influir significativament en el pensament d'aquests filòsofs, contribuint a la seva comprensió de valors fonamentals com l'amor, la justícia i la pau. Aquesta conjuntura ens convida a reflexionar sobre la importància i la influència que han exercit Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino en el pensament filosòfic, especialment pel que fa als valors de l'amor, la justícia i la pau, així com la seva interrelació amb la teologia i la filosofia medieval. Aquest context de conflictes i diàleg va modelar les reflexions d'Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino sobre l'amor, la justícia i la pau, com s'analitzarà en els capítols següents.

3— Presentació de la *Summa Teològica*[32].

En aquest capítol, analitzarem amb profunditat la *Summa Teològica*, una obra iniciada el 1265 per Tomàs d'Aquino, que es considera una de les creacions teològiques més significatives de la història del pensament cristià. Començarem detallant els objectius fonamentals d'aquesta monumental obra, examinant la seva estructura i analitzant l'ús que Tomàs fa de les fonts antigues i medievals, conegudes com a «*auctoritates*», per sustentar els seus arguments teològics. La *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino representa una obra magistral que integra la teologia i la filosofia de manera sistemàtica i coherent. La seva estructura i metodologia dialèctica han influït profundament en el pensament occidental i continuen sent una font d'inspiració per als estudiosos moderns de la fe i la raó.

3.1— Objectiu de la *Summa Teològica*.

És necessari examinar els objectius que Tomàs d'Aquino va plantejar-se en l'elaboració de la *Summa Teològica*. A més de proporcionar una síntesi exhaustiva de la teologia cristiana, veiem com aquesta obra busca harmonitzar la fe i la raó, oferint una visió coherent de la fe cristiana en diàleg amb la filosofia aristotèlica i les tradicions teològiques anteriors.
Tomàs d'Aquino ens va suggerir diversos objectius, que reflecteixen la seva intenció de proporcionar una obra completa i sistemàtica de teologia cristiana. Aquests objectius inclouen:

1. Síntesi de la doctrina cristiana:
   Un dels principals objectius de Tomàs era proporcionar una síntesi completa de la doctrina cristiana, abordant qüestions fonamentals de fe i doctrina. La *Summa*

[32] La *Summa Teològica* és l'obra més reconeguda i influent dins del camp de la teologia medieval. Es tracta d'una recopilació exhaustiva del coneixement teològic relacionat amb el cristianisme.

Teològica pretén ser una obra de referència per a estudiants, teòlegs i creients, oferint una comprensió profunda i equilibrada dels principals temes teològics.

Tomàs d'Aquino va elaborar aquesta obra com una exposició integral de la doctrina cristiana, combinant els ensenyaments de la Bíblia, els Pares de l'Església i el pensament dels filòsofs clàssics. La seva obra té l'objectiu de proporcionar una visió estructurada i lògica de la fe cristiana.

Segueix una estructura en què cada article aborda una qüestió teològica concreta, oferint una resposta argumentada basada en les Escriptures i la tradició de l'Església. Això facilita als lectors una exposició ordenada i completa de la doctrina cristiana.

L'objectiu de Tomàs d'Aquino era crear una obra de referència que reunís tot el coneixement teològic del seu temps, fent-lo accessible tant a estudiants com a professors.

Aquesta obra ofereix una síntesi estructurada de la fe cristiana, combinant la raó i la revelació divina per proporcionar una comprensió clara i profunda dels principis fonamentals de la teologia. Mitjançant l'ús d'arguments racionals i anàlisis detallades, Tomàs busca demostrar la coherència interna de la fe i harmonitzar-la amb la raó.

2. Harmonització de la fe i la raó:

   Tomàs d'Aquino va buscar harmonitzar la fe cristiana amb la raó filosòfica, especialment amb la filosofia d'Aristòtil. La *Summa Teològica* incorpora elements de la filosofia aristotèlica per explicar i argumentar les veritats de la fe, mostrant com la raó i la fe poden complementar-se i enriquir-se mútuament.

   Un dels propòsits fonamentals és evidenciar que la fe i la raó no s'oposen, sinó que es complementen. Tomàs d'Aquino sosté que les veritats de la fe cristiana poden ser fonamentades mitjançant la raó i que aquesta, a la vegada, contribueix a aprofundir en la comprensió de la revelació divina.

   A través de la seva obra, Tomàs recorre a arguments filosòfics per donar suport als ensenyaments de la fe, emprant especialment la filosofia aristotèlica per abordar qüestions teològiques com la naturalesa de Déu, la creació i la moral.

   Exemplifica com la teologia pot incorporar el pensament filosòfic. Tomàs demostra que la raó pot confirmar i clarificar les veritats revelades, establint així un vincle enriquidor entre la fe i la filosofia.

   La *Summa Teològica* sosté que la fe i la raó no són oposades, sinó que es

complementen entre elles. Segons Sant Tomàs, la raó pot contribuir a una comprensió més profunda de les veritats de la fe, alhora que la fe pot guiar la raó cap a una veritat més plena. Per aquest motiu, la teologia ha de fonamentar-se tant en la reflexió racional com en la revelació divina per assolir una visió coherent i completa. «La raó humana no pot arribar a la comprensió plena de les veritats divines per si sola, però pot ser guiada per la revelació per assolir un coneixement més profund[33]».

3. Defensa de la fe catòlica:

   En un context en què la teologia estava sotmesa a debat i crítica, especialment amb el creixent interès per les obres de filòsofs musulmans com Avicenna, Tomàs d'Aquino va buscar defensar la fe catòlica contra els atacs i les objeccions. La *Summa Teològica* presenta arguments sòlids i racionalment fonamentats per a les veritats de la fe catòlica, responent a les crítiques i els interrogants dels no-creients.

   Un dels propòsits fonamentals de la *Summa Teològica* és oferir una defensa racional de la fe catòlica, responent a objeccions i presentant arguments sòlids i ben estructurats. Per assolir aquest objectiu, Tomàs d'Aquino utilitza un mètode sistemàtic en el qual cada qüestió es formula en forma de debat. Primer s'exposen les possibles objeccions, després es presenta una resposta fonamentada en la raó i la teologia, i finalment es refuten les objeccions amb explicacions detallades.

   Aquest enfocament dialèctic garanteix que tots els dubtes i controvèrsies siguin tractats amb rigor, oferint una estructura clara per a la comprensió i la defensa de la fe. Segons Tomàs, «és necessari que hi hagi una doctrina sagrada no solament per a guiar la raó, sinó també per respondre les objeccions dels qui la qüestionen[34]». Així, cada article de la *Summa* segueix una estructura en la qual les objeccions inicials són contrastades amb una resposta teològicament i filosòficament argumentada, abans de ser refutades de manera detallada.

   A més d'enfortir la fe dels creients, aquest mètode proporciona als teòlegs eines per defensar les seves creences davant crítiques i interpretacions errònies. La *Summa* no només estructura la teologia catòlica, sinó que també funciona com una obra d'apologètica, capaç de respondre a les objeccions de manera ordenada i racional, establint així una base sòlida per a la comprensió i defensa de la veritat revelada.

[33] *Summa Teològica*, I, Q1, Art. 1.
[34] Ibíd.

4. Formació dels estudiants i clergues:

   La *Summa Teològica* va ser concebuda com una obra pedagògica destinada a formar estudiants i clergues en la teologia catòlica. La seva estructura sistemàtica i el seu llenguatge clar i accessible la converteixen en una eina valuosa per a la formació teològica i espiritual dels creients.

   La *Summa* es concep com un manual didàctic que aborda de manera exhaustiva els principals aspectes de la teologia cristiana. Aquesta obra esdevé una referència fonamental tant per a estudiants iniciats en la disciplina com per a estudiosos avançats que busquen una base estructurada i coherent per a la seva formació teològica.

   Pensada com una eina pedagògica, està organitzada de manera que facilita l'aprenentatge de qüestions teològiques complexes. La seva estructura sistemàtica permet als lectors seguir un ordre lògic en el desenvolupament dels temes, facilitant així la comprensió i assimilació dels continguts. Segons Weisheipl, «l'obra d'Aquino no només sintetitza la teologia cristiana, sinó que ho fa d'una manera que permet l'estudi progressiu i rigorós[35]».

   El mètode expositiu d'Aquino, basat en preguntes, objeccions i respostes, està dissenyat per fomentar la reflexió i el debat intel·lectual entre els estudiants. Aquest enfocament dialèctic no només contribueix a una millor assimilació del coneixement, sinó que també prepara els futurs teòlegs per als desafiaments acadèmics i pastorals que hauran d'afrontar.

   Avui dia, continua sent un text fonamental en la formació de teòlegs i clergues en universitats i seminaris. L'obra de Tomàs d'Aquino proporciona un marc metodològic rigorós i un enfocament clar per a l'ensenyament i l'aprenentatge de la doctrina cristiana. Tal com afirma Brian Davies, «Aquino és inigualable en la seva capacitat per presentar la teologia cristiana d'una manera sistemàtica i intel·ligible[36]».

Aquest llegat demostra la vigència de la *Summa* com a eina essencial per a l'estudi i la comprensió de la fe cristiana.

Tomàs d'Aquino va elaborar aquesta obra amb la finalitat de presentar una síntesi exhaustiva

[35] Weisheipl, James A. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work*. Doubleday, 1974, p. 147.
[36] Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Clarendon Press, 1992, p. 56.

i coherent de la teologia cristiana, buscant l'harmonització entre la fe i la raó, alhora que defensa la fe catòlica en un context de debat teològic i filosòfic. Aquesta obra manté la seva rellevància com a font fonamental de referència per a l'estudi de la teologia catòlica, així com un testimoni de la profunda saviesa i claredat de pensament de Tomàs d'Aquino. Gilson afirma que Aquino pretén demostrar que els ensenyaments cristians poden ser explicats i defensats mitjançant una argumentació filosòfica rigorosa. Aquest enfocament sistemàtic i racional va ser innovador per a l'època i va tenir una influència duradora en el desenvolupament de la teologia i la filosofia medievals. Aquino va crear una obra comprensiva que servís com a guia teològica, integrant la raó i la fe en una estructura coherent i didàctica.

3.2— Estructura de la *Summa Teològica*.

Examinarem la complexa estructura de la *Summa Teològica* i com aquesta es desplega en diverses parts, qüestions i articles. Destacarem com aquesta estructura facilita l'aprenentatge i l'estudi de la teologia, oferint una guia sistemàtica per abordar qüestions teològiques fonamentals amb precisió i claredat. Tomàs d'Aquino va crear una obra monumental de la teologia medieval.

Desitjo analitzar de manera detallada l'estructura i la metodologia de la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino. Aquesta obra monumental, redactada entre els anys 1265 i 1274, constitueix un fonament essencial de la teologia i la filosofia escolàstica. Entendre la seva organització i mètode és vital per valorar la profunditat i l'impacte del pensament tomista. En síntesi, la *Summa Teològica* destaca per la seva estructura sistemàtica, la seva metodologia de debat acadèmic i la seva apel·lació a les autoritats com a base per a la seva doctrina teològica. Aquesta obra continua sent una font imprescindible per a l'estudi de la teologia catòlica i reflecteix la profunda erudició i la lucidesa del pensament de Tomàs d'Aquino.

3.2.1— Context històric i intel·lectual.

La *Summa Teològica* va ser redactada durant un període de gran efervescència intel·lectual a l'edat mitjana. Europa estava experimentant un renaixement acadèmic, amb la fundació de noves universitats i un renovat interès pels textos antics. Uns temps, on les universitats emergents esdevenen els principals centres d'ensenyament i debat, i l'escolàstica s'hi consolida com a mètode predominant d'investigació i ensenyament. L'escolàstica buscava

reconciliar la fe cristiana amb la raó humana, utilitzant principalment la lògica i la filosofia d'Aristòtil, que havia estat recentment redescoberta i traduïda de l'àrab al llatí. En aquest context, Tomàs d'Aquino, influït per Aristòtil, Agustí d'Hipona i altres pensadors, va buscar sintetitzar el coneixement teològic de la seva època. La redescoberta de les obres d'Aristòtil va proporcionar una base filosòfica robusta per a les investigacions escolàstiques, que permet a Tomàs d'Aquino aprofundir en qüestions de metafísica, ètica i ciència natural. Aristòtil, amb la seva èmfasi en l'observació empírica i la lògica formal, va oferir a Aquino un marc conceptual per articular la fe cristiana de manera més racional i sistemàtica.

A més d'Aristòtil, Tomàs d'Aquino també es va veure influenciat per Sant Agustí i la tradició teològica cristiana. Sant Agustí havia integrat el platonisme amb el cristianisme, posant èmfasi en la voluntat i la gràcia divina. Aquino, però, va buscar una síntesi més equilibrada que incorporés també la raó humana com a via per comprendre Déu i el món. Durant el segle XIII, els debats teològics i filosòfics sobre la relació entre fe i raó, la naturalesa de Déu, la predestinació i la moralitat eren intensos, i la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino va contribuir significativament a aquestes discussions, establint una ortodòxia que perduraria més enllà de la seva època.

La capacitat de Tomàs d'Aquino per integrar una àmplia gamma de fonts, incloent-hi la filosofia islàmica (especialment Avicenna i Averrois) i la filosofia jueva (particularment Maimònides), li va permetre construir un sistema teològic profundament racional i fidel a la doctrina cristiana. Aquesta integració de diverses tradicions intel·lectuals és una de les característiques distintives de la seva obra.

La *Summa Teològica* és el producte d'un context històric i intel·lectual ric i complex, marcat per l'ascens de les universitats, la redescoberta d'Aristòtil i els intensos debats teològics i filosòfics del segle XIII. Tomàs d'Aquino, amb aquesta obra, va crear una síntesi que no només va respondre a les qüestions del seu temps, sinó que va establir les bases per a la reflexió teològica i filosòfica futura. Segons Frederick Copleston, la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino «fou concebuda com una guia completa per a l'ensenyament de la teologia cristiana, integrant de manera sistemàtica els principis de la filosofia aristotèlica amb la doctrina cristiana per respondre als reptes intel·lectuals del seu temps[37]».

3.2.2— Propòsit de l'obra.

El propòsit de Tomàs amb la *Summa Teològica* era oferir una exposició coherent i sistemàtica

[37] Copleston, *A History of Philosophy: Volume 2, Medieval Philosophy*, 1993, p. 324.

de la doctrina cristiana. Volia crear un text que fos accessible tant per als estudiants principiants com per als erudits. El propòsit amb aquesta obra era crear una síntesi que no només respongués a les qüestions del seu temps, sinó que establís les bases per a la reflexió teològica i filosòfica futura, oferint una estructura sistemàtica per comprendre la fe cristiana a través de la raó. «L'obra té com a finalitat exposar de manera ordenada i coherent les doctrines de la fe cristiana, abordant els temes més essencials i controvertits de la teologia[38]».

3.2.3— Divisió en parts principals.

La *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino és una obra complexa i monumental que es caracteritza per la seva estructura sistemàtica i detallada. A continuació, veiem una descripció de la seva estructura principal:

1. Partícules: La *Summa Teològica* està dividida en tres parts principals, cadascuna de les quals aborda àmbits específics de la teologia cristiana.

    a. *Prima Pars* (Primera Part): Aquesta primera part tracta sobre Déu i la seva relació amb el món creat. Conté qüestions que aborden temes com l'existència de Déu, els atributs divins, la Trinitat, la creació, la providència i el govern diví. «La Prima Pars s'enfoca en la naturalesa de Déu i el món creat, abordant qüestions fonamentals sobre la metafísica divina i la teologia natural[39]».

    b. *Secunda Pars* (Segona Part): Aquesta part se centra en la naturalesa humana i en el paper de Crist com a salvador de la humanitat. Inclou qüestions sobre la naturalesa i l'estructura de la persona humana, la llei divina i la gràcia, els pecats humans i la redempció mitjançant Jesucrist. «La Secunda Pars ofereix una exploració detallada de l'ètica humana, integrant la filosofia moral d'Aristòtil amb la teologia cristiana[40]».

    c. *Tertia Pars* (Tercera Part): La tercera part de la *Summa Teològica* aborda temes relacionats amb la vida cristiana i els sagraments. Inclou qüestions sobre els sagraments en general, el baptisme, la confirmació, l'eucaristia, la penitència, l'extremunció (unció dels malalts), l'ordre i el matrimoni, així com sobre les

[38] Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 56
[39] Ford, Pina. «Review of *Saint Thomas Aquinas, Vol. 1: The Person and His Work*, by Jean-Pierre Torrell, O.P.» *Parergon*, vol. 16, no. 2, 1998, p. 146.
[40] Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 78.

virtuts i els vicis. «La Tertia Pars parlà de la persona i obra de Crist, així com dels mitjans de gràcia a través dels sagraments[41]».

3.2.4— Estructura interna de cada part.

Cada part de la *Summa Teològica* està organitzada en qüestions que se subdivideixen en articles. Aquesta estructura permet una exploració detallada i sistemàtica de cada tema. Cada article presenta una qüestió específica o un problema teològic concret que Tomàs d'Aquino analitza i resol mitjançant arguments, objeccions i respostes.

La metodologia utilitzada per Tomàs d'Aquino en la *Summa Teològica* segueix el format clàssic de la disputa acadèmica medieval. En cada article, presenta les seves opinions (responsiones) i, a continuació, presenta objeccions a aquestes opinions (dubitationes), les respostes a les objeccions (adversus) i, finalment, les seves respostes a les objeccions (responsum).

3.2.4.1— L'estructura de les qüestions i les respostes.

La *Summa Teològica* està organitzada en tres parts principals, cadascuna dividida en múltiples qüestions (*quaestiones*) que al seu torn es desglossen en articles (*articuli*). Cada article segueix un format consistent que permet una anàlisi exhaustiva i rigorosa de cada tema teològic. Aquest format inclou les següents seccions:

1. *Quaestio*: Cada qüestió aborda un tema general de teologia, dividit en diversos articles específics.
2. *Articulus*: Cada article tracta un aspecte particular de la qüestió general, formulat com una pregunta concreta.

3.2.4.2— Les seccions d'un article.

Cada article segueix una estructura dialèctica que s'organitza en diverses seccions:

1. *Utrum*: L'article s'inicia amb la formulació d'una qüestió teològica, presentada com un dubte o interrogant. Aquesta qüestió s'exposa utilitzant la fórmula «utrum» (si és o no), característica d'aquest tipus d'argumentació.
2. *Videtur quod non:* En aquesta secció, es proposen una sèrie d'arguments contraris a la

[41] Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino*, 1974, p. 214.

resposta que es donarà posteriorment. El primer d'aquests arguments comença amb la fórmula «videtur quod non» (No sembla que...), mentre que les objeccions posteriors s'introdueixen amb «praeterea» (a més a més...).

3. *Sed contra:* Aquesta part refuta els arguments presentats anteriorment mitjançant una breu rèplica, que s'encapçala amb «sed contra» (d'altra banda). Sovint, aquesta rèplica consisteix en una cita reputada, sigui de l'Escriptura sigui d'un autor reconegut, que recolza la conclusió definitiva.
4. *Respondeo:* En aquesta secció central, es presenta i s'argumenta de manera detallada la resposta o conclusió a la qüestió inicialment plantejada. Tomàs d'Aquino ofereix una explicació raonada que desenvolupa i justifica la seva posició teològica.
5. *Ad:* Finalment, es procedeix a la resposta de cadascuna de les objeccions presentades en la secció «videtur quod non». Aquestes respostes es numeren segons l'ordre de les objeccions, utilitzant fórmules com «ad primum» (en primer lloc), «ad secundum» (en segon lloc), etc.

Aquesta estructura permet una anàlisi detallada i equilibrada de cada qüestió teològica, assegurant que es consideren i es responen les objeccions més significatives abans de presentar la resposta definitiva. Així, Tomàs d'Aquino aconsegueix integrar la fe cristiana amb la raó humana en un diàleg profund i metòdic.

3.2.5— Format dialèctic.

Tomàs utilitza un format dialèctic en la seva obra, caracteritzat per la presentació de preguntes seguides d'objeccions, un cos central (corpus) on es respon la pregunta, i respostes a les objeccions.

El format dialèctic de la *Summa Teològica* no és només una qüestió de forma, sinó que reflecteix una metodologia profunda. Aquest mètode dialèctic permet:

1. Examen exhaustiu: cada qüestió és abordada des de múltiples perspectives, assegurant que es consideren i es responen les objeccions més significatives.
2. Claredat i sistematicitat: la presentació estructurada facilita la comprensió i l'anàlisi sistemàtica dels temes teològics complexos.
3. Diàleg intel·lectual: aquest format fomenta un diàleg entre diferents tradicions i punts de vista, reflectint la naturalesa dialògica de la filosofia escolàstica. «Cada article segueix una estructura específica: plantejament de la qüestió, objeccions, corpus, i

respostes a les objeccions[42]».

3.2.6— La importància de les objeccions.

Les objeccions són essencials perquè representen possibles crítiques o preguntes que podrien sorgir en la ment del lector. Aquestes són abordades i refutades meticulosament, demostrant la solidesa de les conclusions de Tomàs.

Per una banda, estimulen el diàleg intel·lectual les objeccions plantejades a l'inici de cada article. Atès que serveixen per exposar els arguments més sòlids i habituals en oposició a la posició que defensarà Tomàs d'Aquino. Això reflecteix el mètode dialèctic de l'escolàstica, on el debat i el diàleg eren essencials per arribar a la veritat. En exposar primer els arguments contraris, Aquino convida els lectors a participar en aquest diàleg, considerant seriosament les opinions divergents abans de presentar la seva pròpia resposta.

A més a més, aporten rigor i exhaustivitat les objeccions. Unes objeccions que asseguren que cap argument pertinent sigui ignorat. Aquest enfocament rigorós garanteix que la resposta final no sigui parcial ni simplista, sinó que hagi estat provada i contrastada amb les objeccions més significatives i diverses. Això contribueix a la solidesa de les conclusions d'Aquino, ja que s'han sotmès a una anàlisi crítica abans de ser acceptades.

L'estructura facilita la comprensió i l'aprenentatge dels textos. De fet, en estructurar els articles de manera que primer es presenten les objeccions i després les respostes, Tomàs d'Aquino facilita la comprensió del lector. Aquest mètode pedagògic permet que el lector segueixi el procés de pensament de l'autor, entengui les dificultats que es poden plantejar i vegi com es poden resoldre. Això fa que la *Summa Teològica* sigui no només una obra de referència teològica, sinó també una eina educativa poderosa.

A la *Summa Teològica*, Tomàs d'Aquino examina la rellevància de la raó. Les objeccions i les respostes subratllen la importància de la raó en la teologia d'Aquino. En contrastar i analitzar arguments contraris, Aquino demostra que la fe cristiana pot resistir un examen racional rigorós. Això era especialment important en l'alta edat mitjana, quan l'equilibri entre fe i raó era un tema central del debat intel·lectual.

Veiem com s'integren diverses tradicions intel·lectuals. Les objeccions sovint inclouen referències a diverses tradicions filosòfiques i teològiques, incloent-hi la filosofia aristotèlica, la teologia agustiniana, i les contribucions dels pensadors islàmics i jueus. Això no només enriqueix el debat, sinó que també reflecteix la capacitat d'Aquino per integrar un ampli

[42] Ford, *Review of Saint Thomas Aquinas, Vol. 1*, 1998, p. 146.

ventall de fonts intel·lectuals en la seva pròpia obra.

Les objeccions en la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino són molt més que simples punts de desacord. Són elements essencials que impulsen el diàleg, garanteixen la rigorositat de les conclusions, faciliten l'aprenentatge, i reflecteixen la importància de la raó en la teologia. Mitjançant aquest mètode, Aquino aconsegueix una anàlisi profunda i equilibrada de les qüestions teològiques, contribuint significativament al desenvolupament de la teologia cristiana i al diàleg intel·lectual del seu temps. «El mètode dialèctic de Tomàs és central per a la seva manera de fer teologia, i això permet un diàleg crític i una resolució sistemàtica de problemes[43]».

3.2.7— L'ús del corpus.

El corpus és la secció on Tomàs presenta la seva pròpia resposta a la qüestió plantejada. Aquesta resposta es basa en l'autoritat de les Escriptures, els Pares de l'Església, i la raó natural.

El corpus és una secció central i fonamental en cada article de la *Summa Teològica*. Aquesta part de l'article és on Aquino presenta la seva resposta principal a la qüestió plantejada, després d'haver exposat les objeccions i abans de respondre-les individualment. L'ús del corpus és crucial per diversos motius i compleix funcions essencials en l'arquitectura dialèctica de la *Summa*. El corpus és l'espai on Tomàs d'Aquino formula la seva resposta definitiva a la pregunta plantejada en l'article. Aquesta resposta està construïda de manera rigorosa i sistemàtica, amb l'objectiu de proporcionar una solució ben raonada i teològicament sòlida a la qüestió en debat. El corpus constitueix, per tant, el nucli de l'article i la síntesi del pensament d'Aquino sobre el tema tractat. En el corpus, Aquino fonamenta la seva resposta utilitzant una combinació de fonts teològiques i filosòfiques. Es basa en la Bíblia, els escrits dels Pares de l'Església, la filosofia aristotèlica i altres fonts intel·lectuals. Aquesta integració de diverses tradicions permet que el corpus ofereixi una resposta no només teològicament acceptable, sinó també filosòficament coherent i raonada. La secció del corpus està dissenyada per seguir una estructura argumentativa clara i lògica. Aquino comença establint els principis generals rellevants per a la qüestió, seguit per una anàlisi detallada i l'aplicació d'aquests principis al problema concret. Això assegura que la resposta sigui comprensible i persuasiva, mostrant la lògica interna de l'argumentació. A través del corpus, Aquino busca clarificar i explicar en profunditat la seva posició. Això implica

[43] Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino*, 1974, p. 214.

desglossar conceptes complexos, explicar la relació entre diverses idees i mostrar com s'aplica la seva resposta a la qüestió plantejada. Aquesta clarificació és essencial per a la comprensió plena de la seva teologia.

El corpus prepara el terreny per a la secció final de l'article, on Aquino respon específicament a cada objecció plantejada. En establir una resposta clara i ben argumentada en el corpus, Aquino crea una base sòlida des de la qual pot abordar i refutar les objeccions individualment en la secció següent (ad objectiones). Això permet que les respostes a les objeccions siguin més contundents i coherents amb la seva posició global.

El corpus és el cor de cada article de la *Summa*, reflectint la profunditat i la rigidesa del pensament d'Aquino. «El corpus de cada article proporciona la resposta de Tomàs, fonamentada en l'autoritat teològica i la lògica filosòfica[44]».

3.2.8— La naturalesa de Déu.

Una de les qüestions més importants tractades en la *Prima Pars* és la naturalesa de Déu, la seva existència i atributs.

La *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino ofereix una anàlisi profunda i sistemàtica de la naturalesa de Déu, utilitzant una combinació de filosofia i teologia per explorar i explicar els atributs divins. Aquino busca establir que la raó humana és capaç d'assolir un coneixement veritable, encara que parcial, sobre Déu, el qual es complementa amb la revelació divina.

1. L'Existència de Déu.

   A l'inici de la seva obra *Summa Teològica,* Tomàs d'Aquino examina la qüestió de l'existència de Déu. Per fer-ho, presenta els arguments coneguts com les «Cinc Vies» (Quinque Viae), que són raonaments filosòfics destinats a demostrar de manera racional la presència de Déu:

   1) Argument del Moviment. Tota cosa que es mou ha de ser moguda per una altra, i aquest procés no pot retrocedir indefinidament; per tant, ha d'existir un primer motor immòbil, identificat com Déu.
   2) Causa Eficient. Cada efecte requereix una causa, i no pot existir una cadena infinita de causes; com a resultat, és necessari postular l'existència d'una causa primera, que correspon a Déu.
   3) Contingència. Les entitats contingents poden existir o deixar d'existir; si tot el

[44] Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 102.

que existeix fos contingent, res no podria existir. Així, ha d'existir un ésser necessari, que és Déu.

4) Grau de Perfecció. Les coses es poden classificar en graus de perfecció; com a conseqüència, ha d'existir un ésser que representi la màxima perfecció, que és Déu.
5) Govern del Món. Les coses inanimades actuen orientades a un fi; d'això es dedueix l'existència d'una intel·ligència suprema que ho dirigeix tot cap a un propòsit, que és Déu.

2. Els Atributs de Déu.

   Després de demostrar l'existència de Déu, Aquino analitza els atributs divins, utilitzant una metodologia que combina la raó i la fe per explorar els aspectes clau de la naturalesa de Déu:

   1) Simplicitat. Déu és absolutament simple, sense parts ni composició. Aquesta simplicitat implica que Déu és «*actus purus*» (acte pur) sense potencialitat, ja que qualsevol composició implicaria canvi i limitació.
   2) Perfecció. Déu posseeix totes les perfeccions, pel fet que és l'ésser màxim en tots els aspectes. Totes les qualitats positives que observem en la creació són presents en Déu en un grau suprem.
   3) Bondat. Déu representa l'essència de la bondat. Totes les realitats existeixen en un estat de bondat en funció de la seva semblança amb Déu, qui és la font primordial de tota bondat.
   4) Infinitud. Déu és infinit, sense limitacions en l'ésser ni en els atributs. Aquesta infinitud no és una extensió física, sinó una plenitud de l'ésser.
   5) Omnipotència. La noció de Déu com a omnipotent implica la seva capacitat per realitzar tot allò que és lògicament viable. Aquesta omnipotència es reflecteix tant en l'acte de creació com en la preservació de l'univers.
   6) Omnisciència. Déu és omniscient, coneixent totes les coses passades, presents i futures. El seu coneixement no és seqüencial com el nostre, sinó simultani i etern.
   7) Immutabilitat. Déu és immutable, no subjecte a canvi. Això deriva de la seva simplicitat i perfecció, ja que el canvi implicaria una imperfecció anterior.
   8) Eternitat. Déu és un ésser etern que existeix al marge del temps. Així doncs, per a Déu, no hi ha una concepció de passat ni de futur; la seva realitat es

limita a un present perpetu.

3. La Trinitat.

   En abordar el concepte de la Trinitat, Tomàs d'Aquino s'aplica tant a la revelació divina com a l'argumentació racional per explicar la naturalesa de Déu com un únic ésser que existeix en tres persones: el Pare, el Fill i l'Esperit Sant. Per facilitar la comprensió d'aquesta coexistència de les tres persones dins d'una única essència divina, recorre a analogies, com la relació entre l'intel·lecte i el seu acte de coneixement.

4. Coneixement de Déu.

   Aquino destaca que, tot i que podem conèixer veritats sobre Déu a través de la raó natural, el nostre coneixement és limitat. Necessitem la revelació divina per comprendre plenament la naturalesa de Déu. Per tant, la fe i la raó es complementen, oferint una visió més completa i profunda de Déu.

En la *Summa Teològica*, Tomàs d'Aquino ofereix una anàlisi detallada i sistemàtica de la naturalesa de Déu, utilitzant un enfocament dialèctic que integra la raó i la fe. Aquesta obra ha tingut un impacte significatiu en la teologia cristiana i ha proporcionat un fonament per a la reflexió filosòfica sobre la naturalesa de l'ésser diví, la qual continua tenint rellevància en l'actualitat. «Tomàs ofereix cinc vies per demostrar l'existència de Déu, basades en diferents aspectes de la realitat observable[45]».

3.2.9— L'ètica humana.

La *Secunda Pars* aborda temes relacionats amb l'ètica, analitzant com els éssers humans poden aconseguir la felicitat mitjançant la pràctica de les virtuts. L'ètica humana, tal com es presenta a la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino, constitueix un dels eixos fonamentals de la seva obra, i reflecteix una síntesi significativa entre la teologia cristiana i la filosofia aristotèlica. La seva anàlisi ètica no es limita a examinar les accions dels individus i les seves virtuts morals, sinó que també explora el propòsit essencial de l'existència humana, que consisteix a aconseguir la felicitat mitjançant la unió amb Déu. Étienne Gilson destaca com Tomàs d'Aquino va integrar la filosofia aristotèlica amb el pensament cristià, especialment en termes de moral i ètica. Tomàs d'Aquino va desenvolupar una visió de l'ètica basada en la llei natural, que és accessible a la raó humana i està en harmonia amb la revelació divina. A la *Summa Teològica*, Tomàs discuteix àmpliament sobre la naturalesa de la llei moral, les

[45] Kretzmann, Norman, i Eleonore Stump, editors. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, 1993, p. 56.

virtuts, i el fi últim de l'ésser humà, que és la beatitud o felicitat en la unió amb Déu. Gilson examina com Tomàs va adaptar i expandir les idees d'Aristòtil sobre les virtuts i l'ètica, fusionant-les amb la doctrina cristiana per crear una síntesi coherent i profundament influent que va marcar la filosofia medieval i posterior. L'ètica humana dins de la *Summa Teològica* és un tema important que Gilson aborda en el seu llibre[46], subratllant la rellevància del treball de Tomàs d'Aquino en la història de la filosofia.

3.2.10— El «*bé comú*» i la finalitat de la vida humana.

Tomàs d'Aquino parteix del supòsit que tota acció humana és dirigida cap a un fi, que és percebut com a bo. El bé últim i més elevat, segons Aquino, és la felicitat (*beatitudo*), que no és simplement una satisfacció temporal, sinó la unió eterna amb Déu. Aquesta perspectiva teleològica de l'ètica posiciona l'objectiu final de l'existència humana en l'assoliment del bé suprem, que s'identifica amb la figura de Déu.

1. Les virtuts tenen un paper fonamental en l'ètica de Tomàs d'Aquino, qui estableix una distinció entre les virtuts teologals, que inclouen la fe, l'esperança i la caritat, i les virtuts cardinals, que comprenen la prudència, la justícia, la fortalesa i la temperància. Les virtuts teologals són donades per Déu i dirigeixen l'home cap a la seva finalitat última sobrenatural, mentre que les virtuts cardinals són hàbits humans adquirits que ordenen les passions i les accions segons la raó.
2. La fe permet creure en Déu i en les veritats revelades per ell.
3. L'esperança ens orienta cap a la confiança en Déu per assolir la vida eterna.
4. La caritat ens motiva a prioritzar l'amor a Déu per sobre de qualsevol altra cosa, així com a estimar al pròxim de la mateixa manera que a nosaltres mateixos.
5. La consciència té un paper crucial en l'ètica d'Aquino. Es pot definir com el judici racional mitjançant el qual l'individu reconeix la qualitat moral d'un acte específic que considera realitzar, que està duent a terme o que ja ha realitzat. La consciència actua com una guia interna que aplica els principis generals de la llei natural a situacions particulars. Una consciència ben formada és essencial per actuar moralment.
6. La importància de la gràcia. Tot i que la raó pot guiar l'home cap a una vida virtuosa, Tomàs d'Aquino reconeix la necessitat de la gràcia divina per assolir la plena perfecció moral. La gràcia eleva i perfecciona la natura humana, cosa que permet que les persones participin en la vida divina i aconsegueixin la felicitat eterna. Aquesta

[46] Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Traduït per Arsenio Pacios i Salvador Caballero, 2a ed., Editorial Gredos, 2007.

integració de la gràcia i la naturalesa és una característica distintiva de la seva ètica.

7. Les virtuts cardinals. Són els pilars de l'ètica natural:
    1) Prudència: La capacitat de discernir el bé veritable en cada circumstància i triar els mitjans adequats per assolir-lo.
    2) Justícia: La determinació constant i decidida de proporcionar a cada individu allò que li correspon.
    3) Fortalesa: La fermesa en la recerca del bé, malgrat les dificultats i els perills.
    4) Temprança: La regulació de les passions i els desitjos, garantint que es mantinguin dins dels paràmetres de la raó.
    5) La Llei Natural: Tomàs d'Aquino elabora la teoria de la llei natural, la qual postula que els principis morals són inherents a la naturalesa humana i poden ser accessibles a través de la raó. Aquesta llei natural és una participació en la llei eterna de Déu i proporciona les normes fonamentals per a l'acció humana. La llei natural comprèn normes que promouen la preservació de la vida, la procreació, l'educació dels fills i la convivència en societat, que constitueixen els pilars essencials de la moralitat humana.

L'ètica humana presentada en la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino es constitueix com una síntesi excepcional que integra components de la filosofia aristotèlica amb la teologia cristiana. Mitjançant la seva teoria de les virtuts, la concepció de la llei natural i el paper fonamental de la gràcia, Aquino ofereix una visió coherent i holística de la vida moral, que orienta l'ésser humà cap al seu objectiu suprem: la unió amb Déu. Aquesta perspectiva ètica no només ha exercit una influència significativa en la teologia catòlica, sinó que també ha deixat una empremta perdurable en la filosofia moral occidental. «Tomàs defineix la felicitat com la visió beatífica de Déu, l'objectiu últim de la vida humana[47]».

3.2.11— La cristologia i els sagraments.

La *Tertia Pars* es focalitza en la figura de Crist i en els sagraments com a mitjans per a la transmissió de la gràcia i l'assoliment de la salvació. A la *Summa Teològica*, Tomàs d'Aquino tracta una gran varietat de temes teològics amb profunditat i rigor, incloent-hi especialment la cristologia i la doctrina dels sagraments. Aquests dos àmbits, essencials en la teologia cristiana, ocupen un lloc central en el conjunt de la seva obra.

1. Cristologia. La figura de Crist. Tomàs d'Aquino destina una secció important de la

[47] Ford, *Review of Saint Thomas Aquinas, Vol. 1*, 1998, p. 156.

Summa Teològica a l'anàlisi de la persona de Jesucrist, examinant la seva doble naturalesa com a Déu i home, així com la seva encarnació i missió redemptora. Mitjançant arguments filosòfics i teològics, Aquino explora qüestions fonamentals sobre la interrelació entre les naturaleses divina i humana de Crist, la seva preexistència, l'acte de l'encarnació i la seva mort redemptora a la creu.

2. La redempció. Una altra temàtica clau en la cristologia de la *Summa* és la redempció i el paper de Crist com a Salvador de la humanitat. Aquino explora detalladament com la mort i resurrecció de Crist reconcilia els homes amb Déu i redimeix els seus pecats, establint les bases doctrinals per a la comprensió del sacrifici de Crist com a l'últim sacrifici i el culminant en la història de la salvació.
3. Sagraments (definició i funció). Aquino també analitza els sagraments, definits com a signes sensibles instituïts per Crist per a comunicar gràcia divina als creients. A través d'una comprensió profundament teològica dels sagraments, Aquino explora la seva importància com a mitjans de gràcia divina i com a fonts de vida espiritual per als fidels.
    1) Efectes i Celebració. A la *Summa Teològica*, Tomàs d'Aquino analitza els efectes que els sagraments produeixen en les ànimes dels fidels, així com les condicions imprescindibles per a la seva eficàcia. Així mateix, examina amb profunditat la celebració correcta de cadascun dels sagraments, posant èmfasi tant en els requisits litúrgics com en les disposicions internes necessàries dels participants.
    2) Importància i llegat. La cristologia i els sagraments revesteixen una importància fonamental en la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino, evidenciant la seva profunda comprensió i el seu ferm compromís amb la doctrina de la fe cristiana. La seva anàlisi detallada i el seu enfocament sistemàtic en aquests temes han influït de manera significativa en la teologia catòlica posterior i continuen sent objecte d'estudi i reflexió per part dels teòlegs cristians contemporanis. En resum, la *Summa* d'Aquino ofereix una riquesa de pensament teològic que continua sent rellevant i inspirador per als creients i els acadèmics avui en dia. «Tomàs argumenta que l'encarnació és un acte d'amor diví per la redempció de la humanitat[48]».

[48] Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino*, 1974, p. 274.

3.2.12— Influència en la teologia.

La *Summa Teològica* ha estat una obra de referència per a la teologia catòlica i ha influenciat nombrosos pensadors i escoles de pensament.

La influència de la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino en la teologia és profunda i duradora, marcant un punt d'inflexió en el pensament teològic medieval i influint en la teologia cristiana fins als nostres dies. Aquesta influència es manifesta en diverses àrees clau:

1. Síntesi Teològica.

   La *Summa Teològica* d'Aquino és, en molts aspectes, una síntesi magistral de la teologia cristiana. A través de la seva obra, Aquino integra els ensenyaments de les escriptures, la tradició de l'Església, la filosofia aristotèlica i altres corrents filosòfics i teològics de l'època. Aquesta síntesi no només va establir els fonaments de la teologia medieval, sinó que va perdurar com una font d'inspiració i referència essencial per a teòlegs i filòsofs cristians al llarg dels segles.

2. Raó i Fe.

   Un aspecte fonamental de la *Summa Teològica* és la seva defensa de la complementarietat entre la raó i la fe. Tomàs d'Aquino sosté que la raó humana, quan és emprada de manera correcta, té la capacitat d'accedir i comprendre les veritats revelades per Déu. Aquesta visió, que promou el diàleg entre la teologia i la filosofia, ha tingut un impacte durador en la teologia cristiana, influint en la manera com els teòlegs aborden qüestions doctrinals i morals.

3. Doctrina Teològica.

   La *Summa Teològica* constitueix un dels pilars fonamentals de la doctrina teològica catòlica. Des de la seva conceptualització de Déu com a Ser necessari fins a la seva comprensió de la gràcia i la redempció, el pensament de Tomàs d'Aquino perdura com a referent essencial per als teòlegs catòlics. La seva influència es reflecteix no només en la doctrina oficial de l'Església, sinó també en les obres de nombrosos teòlegs i pensadors catòlics posteriors.

4. Metodologia.

   La metodologia de la *Summa Teològica*, que presenta cada qüestió amb objeccions seguides de respostes, ha influït en la manera com es fa teologia. Aquest mètode dialèctic facilita un diàleg ric i profund sobre qüestions teològiques, i això permet l'anàlisi crítica i la reflexió curosa. Aquesta metodologia ha estat adoptada per molts teòlegs i pensadors posteriors, convertint-se en un model per a la investigació

teològica.

5. Diàleg Interreligiós.

   La *Summa Teològica* també ha tingut un impacte en el diàleg interreligiós. Les seves reflexions sobre la raó, la fe i la interconnexió entre teologia i filosofia han estat adoptades per teòlegs i pensadors interessats a promoure el diàleg i fomentar la comprensió mútua entre diverses tradicions religioses. Aquesta obra continua sent una font d'inspiració per als qui busquen trobar punts de connexió i entendre les diferències entre les diverses religions.

En resum, la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino ha exercit una influència perdurable i profunda tant en la teologia cristiana com en el pensament religiós en un sentit més ampli. La seva influència es manifesta en la síntesi teològica, la relació entre raó i fe, la doctrina teològica, la metodologia teològica i el diàleg interreligiós, i continua sent una font d'inspiració i referència per als teòlegs i filòsofs cristians de tot el món. «L'obra de Tomàs ha servit com a base per a nombrosos desenvolupaments teològics i filosòfics, sent considerada una de les obres més influents de la filosofia medieval[49]».

3.2.13— Impacte en la filosofia occidental.

A més de la seva rellevància en l'àmbit teològic, la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino ha estat fonamental per al desenvolupament de la filosofia occidental, incidint de manera especial en els camps de la metafísica, l'ètica i l'epistemologia. Aquesta obra monumental ha deixat una empremta profunda i perdurable en la filosofia, constituint una influència decisiva en el pensament occidental que continua vigent fins als nostres dies.

1. Integració de la Filosofia Aristotèlica.

   Tomàs d'Aquino va tenir un paper fonamental en la incorporació de la filosofia aristotèlica en el marc de la teologia cristiana. La seva recerca i síntesi de les obres d'Aristòtil van proporcionar un marc conceptual ric que va influir profundament en la filosofia occidental posterior. La manera en què Aquino va harmonitzar la fe cristiana amb la raó humana va obrir camí a una nova comprensió de la relació entre religió i filosofia.

2. La raó al servei de la Fe.

   La *Summa Teològica* defensa la idea que la raó humana pot arribar a la veritat i que

[49] Kretzmann i Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, 1993, p. 5.

aquesta veritat no entra en conflicte amb la fe cristiana. Aquesta concepció va tenir un impacte revolucionari en la seva època i va fonamentar una nova relació entre la teologia i la filosofia. Tomàs d'Aquino sostenia que la raó podia complementar i enriquir la fe, la qual cosa permetia establir un diàleg profund entre ambdues disciplines.

3. Influència en el pensament medieval i modern.

   La *Summa Teològica* va ser un text clau durant l'edat mitjana i va tenir un impacte durador en el pensament medieval. Va establir una ortodòxia teològica que va influir en els teòlegs i filòsofs dels segles posteriors. A més, les idees d'Aquino van ser redescobertes i reavaluades durant el Renaixement i la Revolució Científica, influenciant el pensament modern i ajudant a forjar la relació entre la fe i la ciència.

4. Contribució a la filosofia moral i política.

   La *Summa Teològica* també ha deixat una empremta significativa en la filosofia moral i política. Les seves reflexions sobre la llei natural, la moralitat i el poder polític han estat una font d'inspiració per a filòsofs com John Locke i Immanuel Kant. Aquino sustentava la concepció que la legislació humana ha de mantenir una coherència amb la legislació divina, la qual cosa possibilita una reflexió profunda sobre la interrelació entre la moralitat, la norma legal i l'autoritat política.

Es pot afirmar amb plena certesa que la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino ha exercit una influència profunda i persistent en la tradició filosòfica occidental. La seva síntesi de la filosofia aristotèlica, la defensa de la raó com a aliada de la fe, la seva repercussió en el pensament medieval i modern, així com les seves aportacions a la filosofia moral i política, han deixat una empremta indeleble en l'evolució del pensament occidental. Aquesta obra continua sent objecte d'estudi i debat en l'actualitat, evidenciant així la seva rellevància perdurable en la història de la filosofia.

3.3— Ús general de les fonts antigues i medievals («auctoritates»).

A la *Summa Teològica*, observem la manera en què Tomàs d'Aquino utilitza fonts tant antigues com medievals. En aquesta obra, analitza les contribucions d'autors com Aristòtil, Agustí d'Hipona, els Pares de l'Església i els teòlegs escolàstics que el precedeixen, explorant com integra i interpreta les seves ensenyances amb l'objectiu de configurar el seu propi sistema teològic.

En parlar de l'ús general de les fonts antigues i medievals, és crucial comprendre com aquestes fonts van influir i van ser integrades en diverses disciplines al llarg dels segles. Les *«auctoritates»*, o autoritats, són fonts que van assolir una importància notable, no només per la seva contribució de continguts, sinó també pel prestigi i la influència que van exercir en el desenvolupament del pensament europeu. Aquest capítol explorarà com les obres d'autors clàssics i medievals van ser utilitzades en camps com la retòrica, la teologia, la filosofia i el dret, i com aquestes obres es van convertir en referències fonamentals per als estudiosos de l'època.

Tomàs d'Aquino recorre extensament a les autoritats de la Sagrada Escriptura, els Pares de l'Església, els filòsofs clàssics i altres fonts teològiques, utilitzant-les com a fonament essencial per a la construcció dels seus arguments i formulació de les seves opinions. Aquestes cites són fonamentals per sustentar els seus raonaments i per demostrar la coherència de la seva doctrina amb la tradició teològica i filosòfica cristiana.

3.3.1— *«Fonts antigues»* i la seva autoritat.

Els textos de l'antiguitat clàssica van ser preservats i venerats durant l'edat mitjana, sovint considerades fonts de saviesa intemporal. Aquestes obres no només van ser llegides i copiades, sinó també comentades i incorporades en l'ensenyament. Entre aquestes fonts, Ciceró en destaca com una autoritat clàssica indiscutible. Ciceró i les autoritats clàssiques:

> «Ciceró va ser considerat una autoritat indiscutible en matèria de retòrica i filosofia durant l'època medieval. Les seves obres, especialment '*De Inventione*' i '*Rhetorica ad Herennium*', es van utilitzar àmpliament en les escoles de llatinitat per ensenyar els fonaments de l'eloqüència[50]».

La influència de Ciceró en l'ensenyament de la retòrica il·lustra com els textos antics van ser integrats en l'educació medieval, proporcionant una base sòlida per a la formació de clergues i estudiosos. Les seves obres van ser considerades essencials per a l'art de la persuasió, una habilitat crucial en un temps on la comunicació oral i escrita tenia un paper central en la vida pública i religiosa.

Cal considerar les cites de la Sagrada Escriptura. Tomàs d'Aquino fa un extens i freqüent ús de la Sagrada Escriptura, citant passatges bíblics per sustentar els seus raonaments i doctrines. Les citacions bíbliques serveixen com a autoritat divina per a la seva teologia i

[50] Curtius, Ernst Robert, i Willard R. Trask. *European Literature and the Latin Middle Ages*. 7a edició, Princeton University Press, 1990, p. 54.

com a fonament per a la seva argumentació.

També veiem les referències als Pares de l'Església. Tomàs cita sovint els Pares de l'Església, com ara Agustí d'Hipona, Jerònim, Atanasi d'Alexandria i altres autors cristians antics, per corroborar i sustentar els seus arguments teològics. Aquestes cites demostren la coherència de la seva doctrina amb la tradició patrística i la seva continuïtat amb la fe cristiana primitiva.

En últim lloc, veiem referències a filòsofs anteriors. Tomàs d'Aquino també fa ús de les obres de filòsofs anteriors, com Aristòtil i els neoplatònics, per abordar qüestions filosòfiques i teològiques. Empra la filosofia aristotèlica com a instrument per construir els seus raonaments, cercant una síntesi entre fe i raó i incorporant la filosofia grega dins la seva teologia cristiana.

3.3.2— L'ús de les «*fonts medievals*».

Durant l'edat mitjana, els escrits dels primers Pares de l'Església, així com les obres d'altres autors cristians, van assolir un valor fonamental i van exercir una influència decisiva en el desenvolupament del pensament teològic i filosòfic de l'època. Aquests textos van servir com a bases doctrinals i filosòfiques per a la cristiandat medieval. Un dels autors més influents en aquest context va ser Agustí d'Hipona. Agustí d'Hipona i la teologia medieval:

> «Sant Agustí va ser una de les autoritats més citades durant l'edat mitjana. Les seves obres, com 'Confessions' i 'La Ciutat de Déu', es van convertir en fonts essencials per a la teologia i la filosofia medievals. Les seves reflexions sobre la gràcia, el pecat original i la predestinació van ser especialment influents[51]».

Les obres d'Agustí van oferir una estructura teològica i filosòfica que va marcar profundament el pensament medieval. La seva interpretació dels textos bíblics i la seva integració de la filosofia platònica en la doctrina cristiana van proporcionar una base sobre la qual es van desenvolupar molts dels debats teològics i filosòfics de l'època.

Va recórrer a teòlegs escolàstics anteriors. A més de recórrer als Pares de l'Església i als filòsofs clàssics, Tomàs d'Aquino es refereix també als teòlegs escolàstics que el van precedir —no només a Agustí d'Hipona—, com Anselm de Canterbury, Bernat de Claravall i d'altres, amb l'objectiu de debatre i examinar amb profunditat diverses qüestions teològiques. Aquest ús de les fonts anteriors demostra el seu respecte per la tradició teològica i la seva voluntat d'integrar els ensenyaments dels seus predecessors en la seva pròpia obra.

---

[51] Markus, Robert Austin. *Augustine in the Latin West.* Cambridge University Press, 1990, p. 112.

3.3.3— Dins la literatura medieval, l'ús d'autoritats.

La literatura medieval va ser profundament influenciada per les obres de pensadors antics i medievals. Boeci és un exemple destacat d'un autor que va esdevenir una autoritat clàssica en aquest període:

> «L'obra *La Consolació de la Filosofia* de Boeci va ser àmpliament llegida i citada durant l'edat mitjana. Aquest text es va considerar una guia indispensable per a la comprensió de la filosofia i la teologia. Boeci combina el pensament grec i romà amb la tradició cristiana, creant una obra de gran autoritat[52]».

El treball de Boeci és un exemple de com els autors medievals van sintetitzar diverses tradicions intel·lectuals. *La Consolació de la Filosofia* va ser utilitzada no només com un text filosòfic, sinó també com una font de consell moral i espiritual, demostrant una interconnexió entre la filosofia i la religió a l'edat mitjana.

Tomàs d'Aquino incorpora profundament les idees de Boeci en la *Summa Teològica*, influenciant tant el seu pensament filosòfic com les seves formulacions teològiques. A continuació, alguns dels aspectes clau de l'ús de Boeci per part de Tomàs d'Aquino:

1. L'Essència i l'Existència: Boeci va ser fonamental en la distinció entre essència i existència, una idea que Tomàs d'Aquino va desenvolupar àmpliament. Per a Tomàs, comprendre aquesta distinció és clau per entendre la naturalesa de Déu i de les criatures. Boeci va proporcionar les bases conceptuals per a aquesta anàlisi.

   Exemple a la *Summa*: Tomàs discuteix la naturalesa de Déu com a acte pur d'existir[53], utilitzant la distinció de Boeci per explicar com l'essència de Déu és la seva existència.
2. La Trinitat: Boeci va escriure tractats importants sobre la Trinitat, especialment en el seu llibre *De Trinitate*. Tomàs d'Aquino cita i comenta aquestes obres per desenvolupar la seva pròpia comprensió de la Trinitat.

   Exemple a la *Summa*: Tomàs fa referència a Boeci en les seves discussions sobre la unitat i distinció de les persones divines[54], utilitzant els arguments de Boeci per clarificar la relació entre les tres persones de la Trinitat.
3. La Persona i la Substància: Boeci és conegut per la seva definició clàssica de persona

[52] Marenbon, John. *Boethius.* Oxford University Press, 2003, p. 86.
[53] *Summa Teològica*, I, Q3, Art. 4.
[54] *Summa Teològica*, I, Q31, Art. 2.

com a «substància individual de naturalesa racional» (*individua substantia rationalis naturae*). Tomàs adopta aquesta definició per explicar la noció de persona tant en el context de la Trinitat com en l'antropologia.

Exemple en la *Summa*: Aquesta definició es fa servir per discutir la naturalesa de Crist com a persona divina i humana[55].

4. En la seva obra *La Consolació de la Filosofia*, Boeci aborda la qüestió del mal i el patiment, explorant-ne les implicacions i les reflexions filosòfiques que susciten. Tomàs d'Aquino utilitza les idees de Boeci per abordar el problema del mal des d'una perspectiva teològica.

   Exemple a la *Summa*: Tomàs explora com el mal pot existir en un univers creat per un Déu bo, integrant les reflexions de Boeci sobre la providència divina i el destí[56].

5. La Relació entre Fe i Raó: Boeci va ser un dels primers a intentar harmonitzar la filosofia grega amb la teologia cristiana. Aquesta perspectiva és essencial per a Tomàs d'Aquino, qui concep la fe i la raó com dues forces complementàries que permeten a l'ésser humà ascendir cap al coneixement de la veritat. Exemple a la *Summa*: Tomàs segueix aquesta línia de pensament en moltes parts de la *Summa*, especialment en la seva discussió sobre la relació entre la teologia (que es basa en la revelació) i la filosofia (que es basa en la raó natural)[57].

L'aprofitament de les obres de Boeci per part de Tomàs d'Aquino en la seva *Summa Teològica* posa de manifest la rellevància de la tradició intel·lectual precedent i il·lustra com els pensadors medievals es dedicaven a edificar sobre els fonaments establerts per les figures clàssiques. Boeci no només dota Tomàs d'Aquino d'eines conceptuals i metodològiques, sinó que també actua com a pont entre la filosofia pagana i la teologia cristiana, una síntesi que Tomàs d'Aquino perfecciona en la seva obra magistral

3.3.4— L'ús de les «*auctoritates*» en el dret medieval.

El dret medieval, tant canònic com civil, va estar profundament influenciat per compendis i reculls de textos legals autoritzats. Un dels texts més influents en aquest àmbit va ser el *Decretum* de Gracià (també conegut com el *«Concordia Discordantium Canonum*»).

> «El *Decretum* de Gracià va ser una de les obres més importants per al dret canònic

[55] *Summa Teològica*, III, Q2, Art. 2.
[56] *Summa Teològica,* I, Q. 49, Art. 1-3.
[57] *Summa Teològica,* I, Q. 1, Art. 1-8.

> medieval. Aquest compendi de texts legals i eclesiàstics va establir les bases del dret canònic i va ser considerat una autoritat normativa en matèria de legislació eclesiàstica[58]».

El *Decretum* va servir com a eina per sistematitzar i harmonitzar les nombroses lleis i decrets de l'Església, proporcionant una base coherent per a l'aplicació del dret canònic. Aquest treball no només va ser fonamental per als juristes medievals, sinó que també va influir en el desenvolupament del dret europeu posterior.

Va tenir rellevància per a Tomàs d'Aquino. Com a font d'autoritat jurídica, Tomàs cita el *Decretum* per donar suport a les seves argumentacions teològiques i morals. Aquest text li proporciona una base per les seves discussions sobre dret canònic i la seva aplicació en la vida eclesiàstica i civil. També l'usa per a l'harmonització de la doctrina. La metodologia de Gracià, que busca harmonitzar les discrepàncies entre diversos textos, és similar a la metodologia escolàstica de Tomàs, que busca reconciliar la raó i la fe.

Podem veure alguns exemples concrets d'ús. En dret i moral, a la *Summa Teològica*, veiem les parts que tracten de la llei natural i la llei divina, Tomàs fa referència al *Decretum* per demostrar com el dret canònic reflecteix els principis morals cristians. Respecte als sagraments, Tomàs utilitza el *Decretum* per aclarir la doctrina i la pràctica de l'Església sobre qüestions com la validesa dels sagraments administrats per sacerdots en estat de pecat. En analitzar la qüestió del matrimoni, Tomàs recorre al *Decretum* per abordar temes com la indissolubilitat del matrimoni i les condicions per a la seva validesa.

Podem veure que fa servir una metodologia d'incorporació. Bé fent ús de cites directes i referències. Tomàs cita específicament parts del *Decretum* per donar suport a les seves afirmacions teològiques. Per exemple, en la qüestió sobre la jurisdicció eclesiàstica i la seva autoritat sobre els laics, Tomàs cita el *Decretum* per reforçar la legitimitat del poder eclesiàstic. També hi recorre per la integració de doctrines. Quan Tomàs discuteix temes que tenen una forta component jurídica, integra les doctrines del *Decretum* amb els seus arguments teològics per mostrar la coherència entre la llei canònica i la doctrina cristiana.

Igualment en fa ús per a l'harmonització de fonts divergents. Fa una reconciliació de les discrepàncies. Igual que Gracià, Tomàs sovint es troba amb fonts que semblen contradir-se. Utilitza una metodologia similar a la de Gracià per reconciliar aquestes diferències i mostrar una visió unificada de la teologia i el dret.

Queda pales, que el *Decretum* de Gracià és una font crucial per a Tomàs d'Aquino en la

[58] Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1994, p. 78.

Summa Teològica, especialment en les qüestions que tracten de dret canònic i la seva aplicació moral i teològica. Tomàs utilitza aquest text no només per recolzar les seves argumentacions, sinó també com a model de com harmonitzar fonts divergents en una síntesi coherent i autoritzada. Això reflecteix la importància de la tradició i l'autoritat en la seva obra, mostrant com la llei canònica i la teologia poden treballar conjuntament per proporcionar una guia comprensible i pràctica per als creients.

3.3.5— Les autoritats en la filosofia escolàstica.

La filosofia escolàstica va sorgir com una síntesi de la filosofia antiga, especialment la d'Aristòtil, amb la teologia cristiana. Sant Tomàs d'Aquino va ser una figura central en aquest moviment, utilitzant Aristòtil com a una de les seves principals fonts d'autoritat. Tomàs d'Aquino i Aristòtil:

> «Sant Tomàs d'Aquino va integrar les idees d'Aristòtil en la filosofia cristiana, establint un sistema teològic i filosòfic que va dominar el pensament medieval. Les seves obres, especialment la *Summa Teològica*, fan servir Aristòtil com a una de les principals autoritats per discutir temes de metafísica, ètica i teologia[59]».

L'ús d'Aristòtil per part de Tomàs d'Aquino va permetre la creació d'un sistema filosòfic que va ser capaç d'incorporar la raó i la fe en un marc coherent. Aquesta integració va permetre a la filosofia escolàstica abordar qüestions complexes amb una metodologia rigorosa, establint un precedent per a la filosofia occidental posterior.

Aquestes reflexions i citacions proporcionen una visió global de com les fonts antigues i medievals van ser utilitzades com a «*auctoritates*» en diferents disciplines. Aquestes fonts no només van influir profundament en el pensament de l'època, sinó que també van establir els fonaments sobre els quals es va construir gran part del coneixement europeu posterior.

3.4— Influència de la *Summa Teològica*.

Veiem que és evident la influència duradora de la *Summa Teològica* en el pensament teològic i filosòfic occidental. S'ha analitzat com aquesta obra ha influït en la formació de la doctrina catòlica i en la comprensió dels valors cristians, incloent-hi l'amor, la justícia i la pau. També

---

[59] Brundage, J. A. *Medieval Canon Law*. Longman, 1995, p. 123.

he explorat com la *Summa Teològica* ha estat estudiada i interpretada en diverses tradicions religioses i filosòfiques, demostrant la seva importància com a text seminal en el diàleg interreligiós i intercultural.

En aquesta anàlisi, es busca comprendre millor la importància i l'impacte de la *Summa Teològica* en el pensament teològic i filosòfic occidental. La idea és plasmar com aquesta obra ha influït en la comprensió dels valors de l'amor, la justícia i la pau. Amb la idea de buscar una interpretació de les influències d'Avicenna i Maimònides en el pensament de Tomàs d'Aquino.

La *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino ha tingut una influència profundament duradora en el pensament teològic i filosòfic occidental, deixant una empremta indeleble en la història de la teologia i la filosofia. A continuació, es destaquen algunes de les formes en què aquesta obra ha deixat la seva marca:

1. Síntesi teològica:

   La *Summa Teològica* representa una síntesi magistral de la teologia cristiana, integrant els ensenyaments de la Sagrada Escriptura, els Pares de l'Església, la filosofia aristotèlica i la teologia escolàstica anterior. Aquesta síntesi proporciona una base sòlida per al pensament teològic posterior i ha influït en la manera com s'aborden i s'articulen les qüestions teològiques.

2. Harmonització de fe i raó:

   Un dels aspectes més destacats de la *Summa Teològica* és la seva capacitat per harmonitzar la fe amb la raó. Tomàs d'Aquino mostra com la teologia pot beneficiar-se de la filosofia, especialment de la filosofia d'Aristòtil, sense comprometre els ensenyaments de la fe cristiana. Aquesta integració de fe i raó ha tingut una influència profunda en el pensament teològic i filosòfic posterior, promovent el diàleg entre la teologia i la filosofia.

3. Mètode de disputa acadèmica:

   La metodologia utilitzada per Tomàs d'Aquino en la *Summa Teològica*, que inclou la presentació de qüestions, objeccions, respostes i resolucions, ha establert un model per a la discussió acadèmica en teologia. Aquest mètode de disputa ha influït en la manera com es desenvolupen els debats teològics i filosòfics i ha proporcionat una estructura per a l'anàlisi i la resolució de qüestions controvertides.

4. Impacte en el pensament eclesiàstic:

   La *Summa Teològica* ha tingut un impacte profund en el pensament i la doctrina de

l'Església Catòlica. Les seves ensenyances han estat reconegudes com a autoritzades i han influït en la formació del dogma catòlic i la moral cristiana. A més, la *Summa Teològica* ha estat utilitzada com a text de referència en la formació del clergat i en els estudis teològics durant segles.

Trobem diferents citacions d'estudiosos d'Aquino, que tradueixo al català, que discuteixen la influència duradora de la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino en el pensament teològic i filosòfic occidental.

1. Destacar primerament a Fergus Kerr, que de 1966 a 1986 va ensenyar filosofia i teologia a la Universitat d'Oxford:

   «La *Summa Teològica* continua sent una de les obres més influents en la història de la filosofia i la teologia occidental. El seu enfocament sistemàtic de les qüestions teològiques ha proporcionat un marc fonamental tant per al pensament medieval com modern[60]».

2. El doctor en Teologia (Roma) i doctor en Filosofia Medieval (Oxford) James A. Weisheipl (1923-1984) va ser el director de la secció americana de la Comissió Lleonina, encarregada de l'edició crítica de les obres de Tomàs d'Aquino:

   «Tomàs d'Aquino, especialment a través de la seva obra mestra *Summa Teològica*, va establir els fonaments del pensament escolàstic que influiria no només els seus contemporanis sinó generacions de filòsofs i teòlegs[61]».

3. L'historiador de filosofia francès (Etienne Gilson (1884-1978)), un dels autors més destacats de la neoescolàstica i especialista en Sant Tomàs d'Aquino:

   «A través de la *Summa Teològica*, Tomàs d'Aquino no només va articular una síntesi comprensiva del pensament cristià medieval, sinó que també va proporcionar un marc teòric que continuaria influenciant la teologia i la filosofia occidental durant segles[62]».

4. El professor emèrit, Jean-Pierre Torrell, de la Facultat de Teologia de la Universitat de Friburg (Suïssa). És reconegut com un dels grans especialistes en el pensament de Tomàs d'Aquino:

[60] Kerr, Fergus. *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2009, p. 45.
[61] Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino*, 1974, p. 132.
[62] Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1994, p. 203.

> «La *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino es destaca com una obra cimera la influència de la qual s'estén molt més enllà de l'edat mitjana, modelant el pensament filosòfic i teològic occidental fins als nostres dies[63]».

5. Frederick Charles Copleston (907—1994) fou un historiador de la filosofia i sacerdot de la Companyia de Jesús. Se'l considerà un dels millors historiadors de la filosofia dels últims temps.

> «L'impacte de la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino en la filosofia i la teologia és innegable. La seva metodologia rigorosa i sistemàtica ha deixat una empremta perdurable en el pensament occidental[64]».

Aquestes citacions ressalten la influència duradora de la *Summa Teològica* en el pensament teològic i filosòfic occidental. Veiem clarament, que la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino, ha estat una obra fonamental en la història del pensament occidental, deixant una empremta perdurable en la teologia i la filosofia. La seva síntesi teològica, la seva harmonització de fe i raó, el seu mètode de disputa acadèmica i el seu impacte en el pensament eclesiàstic són testimonis de la seva importància continua com a font d'inspiració i referència en el pensament cristià.

Per finalitzar aquest apartat, veiem en el llibre *La filosofia en la Edad Media* d'Étienne Gilson com es destaca la influència duradora de la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino en el pensament teològic i filosòfic occidental. Gilson examina com aquesta obra monumental no només va sintetitzar i sistematitzar la teologia cristiana medieval, sinó que també va establir una base metodològica i conceptual per al pensament filosòfic i teològic posterior.

La *Summa Teològica* per Gilson va influir en múltiples àmbits:

1. Metodologia Teològica: Tomàs d'Aquino va utilitzar una metodologia rigorosa i sistemàtica que integrava la filosofia aristotèlica amb la teologia cristiana. Aquesta metodologia va establir un estàndard per a l'anàlisi teològica que va ser seguit per generacions posteriors.
2. Síntesi filosòfica: La combinació d'elements de la filosofia aristotèlica amb la

[63] Torrell, *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, 2005, p. 89.
[64] Copleston, *A History of Philosophy: Volume 2, Medieval Philosophy*, 1993, p. 145.

doctrina cristiana va crear una síntesi que va ser fonamental per al desenvolupament de la filosofia escolàstica. Això va permetre una major coherència i profunditat en la comprensió de la fe cristiana en relació amb la raó.

3. Influencia a l'escolàstica: La *Summa Teològica* es va convertir en una obra central en l'educació escolàstica. Les seves idees i mètodes van ser utilitzats i debatuts en universitats medievals, establint una tradició de pensament que perduraria durant segles.
4. Impacte en el dret i l'ètica: Les reflexions d'Aquino sobre la llei natural i la moral van tenir un profund impacte en el desenvolupament del dret canònic i la filosofia moral. Les seves idees sobre la justícia, la llei i l'ètica continuen sent referències importants en aquests camps.
5. Perdurabilitat: La influència de la *Summa Teològica* es pot rastrejar fins als temps moderns. La filosofia tomista encara és una part vital de la doctrina oficial de l'Església catòlica i continua sent estudiada i aplicada en contextos teològics i filosòfics contemporanis.

Gilson subratlla que la *Summa Teològica* no és només una compilació de doctrines teològiques, sinó una obra que integra la raó i la fe en un diàleg constant, fent una aportació única i duradora al pensament occidental.

4— Les virtuts universals en el pensament d'Avicenna en l'islam.

L'Islam sorgeix al segle VII dC a la península aràbiga, sota les ensenyances del seu profeta i fundador, Mahoma. Aquesta religió té arrels profundes en la tradició judeocristiana, i Mahoma pretenia restaurar la simplicitat del monoteisme judeocristià mitjançant la creació d'una nova religió centrada en l'obediència exclusiva a Déu, l'únic existent. De manera similar als jueus i cristians, els musulmans creuen en un Déu personal, al qual es refereixen com Al·là. La raó fonamental de l'existència humana és la submissió a Déu, reconeixent-lo com el donant de tot. El terme «Islam» significa «obediència», i aquesta obediència implica adorar Déu amb respecte, ajudar els necessitats, practicar la paciència, perdonar les ofenses, estar disposat a sacrificar la vida en defensa de la fe, i actuar amb sinceritat.

Podem afirmar que quan Déu comunica, la seva paraula no admet contradicció; cada expressió seva és considerada com un decret diví. L'islam és una fe intrínsecament lligada a la legalitat, i, en conseqüència, aquesta legalitat es caracteritza per la seva manca de flexibilitat. En el context de l'Islam, la paraula de Déu és considerada inviolable, exempta de contradicció i manifestada com un decret inalterable. Aquesta concepció fonamental reflecteix la profunda devoció dels seguidors de l'Islam cap a la voluntat divina i la llei religiosa. L'Islam, com a religió, es basa en un marc legal intrínsecament connectat amb la voluntat de Déu. Aquesta llei islàmica, coneguda com la xaria, no només regula els aspectes religiosos de la vida, sinó que també inclou qüestions socials, econòmiques i polítiques. La seva inflexibilitat és una manifestació de la seva font divina i de la convicció que aquestes lleis són eternes i inqüestionables. La rigidesa de la llei en l'Islam reflecteix la importància de la coherència i la constància en la pràctica religiosa i en la vida quotidiana dels creients, amb l'objectiu principal de preservar la integritat de les ensenyances islàmiques i mantenir la cohesió dins de la comunitat musulmana.

Tanmateix, és important reconèixer que, malgrat la seva aparent inflexibilitat, la llei islàmica també contempla principis de misericòrdia, equitat i adaptabilitat en determinades circumstàncies. En definitiva, la relació entre la inalterabilitat de la paraula de Déu i la inflexibilitat de la llei en l'Islam reflecteix una profunda comprensió de la divinitat i una convicció ferma en la guia proporcionada per les ensenyances religioses.

Durant el període medieval, destaca la figura del filòsof Avicenna, reconegut com el més gran filòsof persa dins del món musulmà. La seva obra ha exercit una influència perdurable tant en la filosofia islàmica com en l'europea de l'edat mitjana. Avicenna, com a creient en la religió de l'únic Déu, l'islam, és considerat un fidel seguidor de les ensenyances de Mahoma. La seva metodologia filosòfica ha deixat una empremta profunda en ambdues tradicions filosòfiques, islàmica i europea, una influència que es manté vigent fins als nostres dies. En el món islàmic, les seves contribucions han estat àmpliament reconegudes i utilitzades de manera tangible, especialment en els àmbits de la lògica i la teologia.

> «El seu mètode filosòfic ha deixat la més profunda i indeleble empremta tant en la filosofia islàmica com en l'europea de l'edat mitjana. De fet, en el món islàmic s'ha fet un ús pràctic i palpable de les seves aportacions en el camp de la lògica i la teologia[65]».

La seva obra ha estat considerada com un punt de referència essencial per a la comprensió i el desenvolupament del pensament filosòfic, no només en el context islàmic, sinó també en l'Europa medieval. Les seves idees han estat adaptades i assimilades en les discussions teològiques i filosòfiques d'aquesta època, contribuint a l'enriquiment del pensament occidental. La seva aproximació rigorosa i metòdica a la filosofia ha estat especialment valuosa en els camps de la lògica i la teologia, on les seves aportacions han estat emprades per a establir fonaments sòlids i coherents per al raonament i la reflexió. El seu llegat continua sent estudiat i apreciat per acadèmics i pensadors contemporanis, destacant la seva influència duradora i la seva importància continuada en el camp de la filosofia islàmica i més enllà.

A una edat notablement jove de deu anys, Ibn Sina, demostrant ser un geni precoç, va aconseguir memoritzar l'Alcorà, el llibre sagrat de l'islam. A mesura que creixia, el seu llegat es consolida com a fonamental per a la comprensió de les complexitats de les relacions

[65] Khezri, Seyed Ahmad Reza. «Avicenna: Metge o Filòsof». *Publicaciones SEI*, Sociedad Española de Iranología (SEI), 2014, iranologia.es/en/publications/. Consultat el 15 de febrer de 2024, p. 5.

entre la fe i la raó, especialment en el context del xiisme. Avicenna emergeix com una figura essencial en aquesta intersecció entre la religió i la filosofia, donant llum a qüestions profundes i duradores sobre la naturalesa de la creença i el coneixement. Si fem un seguiment del pensament d'Avicenna, s'observa clarament la seva profunda preocupació pel paper de l'ésser humà, la seva naturalesa intrínseca i la seva complexitat intel·lectual. A través de l'assimilació i l'adaptació de les doctrines aristotèliques i la tradició de la filosofia islàmica, Avicenna reconeix que l'essència de la humanitat es desplega dins del marc de l'hilemorfisme, on l'ànima emergeix com a factor determinant. En aquest context, l'ànima es presenta com el principi vital que anima l'existència humana, essent la perfecció intrínseca que completa el cos humà i li dona sentit a la seva existència. A través de la seva obra, Avicenna ofereix una síntesi coherent entre els principis de la raó i la fe, contribuint a enriquir el diàleg entre aquests dos aspectes essencials de la vida humana dins del context del xiisme. La seva influència perdura com un llegat durador que continua inspirant i provocant reflexions sobre la relació entre la religió i la racionalitat en el món islàmic.

4.1— Una visió d'Avicenna en el seu context històric.

Les dades relatives a la vida d'Avicenna es poden obtenir a partir de la seva autobiografia i de la seva correspondència privada. Dimitri Gutas[66] ha sostingut que l'autobiografia d'Avicenna serveix com un recurs literari per presentar-lo com un filòsof que va adquirir coneixements en totes les disciplines filosòfiques mitjançant l'estudi i la intuïció, aspecte fonamental de la seva teoria epistemològica. Aquesta autobiografia pretén il·lustrar la capacitat dels éssers humans per assolir el coneixement suprem a través de la intuïció.

Avicenna va néixer al voltant de l'any 980 a Afshana, una població propera a Bukhara, situada en l'actual Uzbekistan. El seu pare, funcionari a Bukhara, la capital del regne samànida, el va portar a aquesta ciutat on va estudiar jurisprudència en l'escola jurídica hanafita (al-fiqh) i medicina amb diversos mestres. Aquesta formació, juntament amb l'accés a la notable biblioteca dels metges de la cort samànida, van ser factors decisius per al desenvolupament de la seva autoeducació filosòfica.

Afirmà que, a l'edat de divuit anys, ja dominava totes les ciències, i que aleshores entrà al

[66] Dimitri Gutas (Constantinoble, 1945) és un arabista i hel·lenista dels Estats Units que exerceix com a professor d'estudis àrabs i islàmics al Departament de Llengües i Civilitzacions del Pròxim Orient de la Universitat de Yale.

servei de la cort samànida de *Nuh II ibn Mansur*[67], conegut com «al-Amir ar-Radi» o «l'Emir Estimat», en qualitat de metge. Després de la mort del seu pare, se li assignà també un càrrec administratiu. Al voltant del canvi de mil·lenni, es traslladà a *Gurganj* (actualment Köneürgenç, una antiga ciutat a l'actual Turkmenistan) a causa de la caiguda de la dinastia samànida, la qual fou derrotada pels qarakhànides quan aquests conqueriren Bukhara l'any 999. Durant cinc anys, els samànides intentaren en va recuperar el poder. Les pèrdues sofertes, tant la del seu pare com la dels seus protectors samànides, provocaren un impacte traumàtic en Avicenna, que va patir profundament en perdre el suport de la seva família i mecenes. Al llarg dels seus dies, exercí de metge i administrador en diverses ciutats de Khorasan, mentre que, durant les nits, instruïa els seus deixebles en filosofia i ciències. També es dedicà a la jurisprudència a Gurganj i Khwarizm. Malgrat els infortunis i la vida nòmada, continuà produint obres de notable qualitat. Més tard, es traslladà a Hamadan, on fou nomenat metge de la cort, i l'emir buwàyhida, Xams-ad-Dawla, li atorgà el càrrec de visir en dues ocasions. Quan Xams-ad-Dawla morí el 1022, el succeí el seu fill Samà-ad-Dawla, qui perdé el control de Hamadan poc temps després, passant aquesta ciutat a mans d'Ala al-Dawla Abu Djafar Muhammad d'Isfahan, fundador de la dinastia Kakúyida. En aquest context convuls, Avicenna es veié obligat a fer front a una forta oposició política i fins i tot fou empresonat; aconseguí escapar disfressat de sufí per unir-se a Ala al-Dawla. En establir-se a la cort d'aquest príncep, gaudí dels seus darrers anys en relativa tranquil·litat.
A Isfahan, Avicenna fou àmpliament reconegut com a filòsof i metge de gran prestigi. Acompanyava sovint el príncep en les seves campanyes militars, i va morir a Hamadan l'any 1037, durant una d'aquestes expedicions, a causa de còlics. Posteriorment, els seus detractors el qualificaren de pensador arrogant i el criticaren per la seva inclinació cap al vi i les dones esclaves.

4.2— Essència i experiència de l'islam.

La religió islàmica sorgeix en el context del desert, en part com a reacció a un entorn urbà que posa en dubte els valors tradicionals establerts. La figura central de la tradició islàmica és Abraham, qui, segons l'Alcorà, pren la decisió de rebutjar la fe politeista de la seva tribu i del seu pare, després de rebre una revelació que confirma l'existència d'un Déu únic, fet que reflecteix la seva profunda convicció religiosa. Com a resultat d'una nova comprensió

[67] L'emir samànida de Transoxiana (976-997) i de Khurasan (976-992).

espiritual, decideix expatriar-se, abandonant la seva tribu i els costums ancestrals per abraçar la seva recentment adoptada fe monoteista. Aquesta elecció comporta una ruptura profunda amb les creences establertes de la seva comunitat, així com l'acceptació decidida de la veritat percebuda a través de la revelació divina.

La figura de Mahoma esdevé essencial en el desenvolupament del monoteisme estricte, contraposant-se a la tradició politeista de la qual procedia. En renunciar a la seva tribu, Mahoma va fundar la nova comunitat dels fidels, basada en la creença monoteista. A través de les seves accions, es converteix en un model pràctic tant per als individus com per a la col·lectivitat.

Nascut a la Meca al voltant de l'any 570 dC i orfe de pare i mare des de molt jove, Mahoma mostrava una inclinació pel monoteisme, que contrastava amb el politeisme dominant a la Meca i amb l'entorn mercantil que el rodejava. Durant els seus freqüents viatges amb caravanes a Síria, Mahoma va tenir contacte amb monestirs monofisites i, sovint, es retirava a les coves de la muntanya de Hirà, a prop de la Meca, per lliurar-se a la pregària. Segons la tradició, fou en aquesta muntanya on se li aparegué l'arcàngel Gabriel i li mostrà un llibre, instruint-lo perquè el llegís. Aquesta experiència marca un punt d'inflexió en la vida de Mahoma, iniciant la seva missió profètica i la transmissió de la revelació divina.

Durant el govern dels Quatre Califes Ortodoxos, el sistema de relacions es manté en gran manera invariable, tot i que progressivament emergeix la noció de la «llei divina» com a fonament de la legislació civil. Aquest plantejament suposa que l'única legislació amb validesa legítima per al govern dels éssers humans és aquella que emana directament de la voluntat divina. La posada en pràctica de la xaria, o llei islàmica, es realitza mitjançant les fàtues, que són resolucions emeses pels erudits religiosos (muftís), basades en interpretacions de l'Alcorà i la sunna, i que es fonamenten en els principis tradicionals de l'*ussul al fiqh* (les arrels de la llei). Cal destacar que, atès el caràcter interpretatiu de la xaria, existeixen diverses perspectives sobre una mateixa qüestió, fet que impedeix parlar d'una «xaria» única i universalment codificada. Aquesta diversitat jurídica es considera un tret distintiu dins de l'islam, legitimat des dels inicis per hadits atribuïts a Mahoma, en els quals es declara, per exemple, que «independentment de quin dels meus companys seguiu, estareu en el camí correcte[68]». De fet, les sures en l'època de Mahoma «no serien idèntiques a les actuals, però podrien contenir la part principal de cada una de les que ara coneixem[69]». I «el que continua

[68] Le Point. *Les textes fondamentaux de la pensée en Islam*. Hors-série no. 5 (nov.-déc. 2005). Édité par Sebdo, 2005.

[69] Bell, Richard. *Introducción al Corán.* Ediciones Encuentro, 2006, pp. 47—48.

obscur és la quantitat de material que hi havia a les sures de Mahoma i el que tingueren d'afegir-hi[70]».

Avicenna argumenta que l'ésser humà requereix un legislador capaç d'organitzar la comunitat, i identifica aquesta figura en la persona del profeta.

> «És l'únic que pot modelar la societat humana segons les prescripcions divines que li són revelades. Així aquesta societat s'ha de governar per manament diví, perquè Déu, per la seva pròpia naturalesa, obre sempre el que és millor, en virtut del coneixement que té de si, que dona lloc a la providència divina. El profeta, doncs, no és més que la realització d'una llei general: l'home ha estat creat de tal manera que té necessitat de les lleis divines per assolir l'última felicitat[71]».

Durant la seva vida, Avicenna manifesta una clara acceptació de les institucions musulmanes contemporànies, abraçant la noció de la «llei divina» que aquestes promulguen i reconeixent-la com a fonament de la llei civil.

> «Abordant la qüestió de si hi ha alguna cosa de valor permanent a les obres d'Avicenna, Afnan argumenta que els pensaments d'Avicenna van ser el resultat del seu intent de conciliar "les disciplines en conflicte de dues cultures separades enfrontades cara a cara (1958, p. 5[72])". Avui, en un món fracturat per diferències religioses i culturals aparentment irreconciliables, aquest estudi suggereix que podem seguir el consell d'Avicenna: "La seva actitud pot ser d'orientació per a aquells d'Orient que estan fent front al repte de la civilització occidental; i a aquells d'Occident que encara no han trobat una base sobre la qual harmonitzar els valors científics amb els espirituals" (1958, p. 5[73])[74]».

4.3— En l'islam i d'Avicenna unes virtuts universals.

En l'islam, hi ha un reconeixement profund de certes virtuts que són considerades com a

[70] Ibíd, p. 48.

[71] Guerrero, Rafael Ramón. *Avicena (ca. 980-1037)*. Ediciones del Orto, 1994, pp. 48—49.

[72] Afnan, S. M. *Avicenna: His Life and Works*. George Allen & Unwin, 1958, p. 5.

[73] Ibíd.

[74] Kh. Twisam, i Wisam Kh. Abdul-Jabbar. «Foucauldian Parrhesia and Avicennean Contingency in Muslim Education: The Curriculum of Metaphysics». *Educational Philosophy and Theory*, vol. 53, núm. 12, 2020, pp. 1246—1256. www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00131857.2020.1738918. Consultat el 26 de març de 2024.

universals, és a dir, qualitats que transcendeixen les fronteres ètniques, culturals i religioses, i són valorades per la humanitat en general. A l'obra i en la pràctica d'Avicenna es manifesta una profunda comprensió de les virtuts universals i la seva interconnexió amb la fe islàmica.

Una d'aquestes virtuts és la compassió. En l'islam, la compassió és una qualitat fonamental que s'associa amb la misericòrdia de Déu i amb la responsabilitat dels éssers humans d'imitar aquesta misericòrdia en les seves relacions amb els altres. En la seva tasca mèdica i en la seva producció filosòfica, Avicenna manifesta una notable sensibilitat envers el sofriment humà i un compromís profund amb el seu alleujament, utilitzant per a aquest propòsit el seu coneixement i les seves habilitats curatives.

Una altra virtut de caràcter universal que es ressalta dins de l'Islam és la justícia. Aquesta es concep com un element fonamental per al sosteniment de la societat islàmica i es promou extensament en tots els àmbits de la vida. Avicenna, en les seves reflexions polítiques i en la seva defensa de les normes civils, evidencia un ferm compromís amb la justícia i amb el principi que tots els individus han de ser tractats amb equitat i imparcialitat.

A banda de la compassió i la justícia, altres valors com la generositat, la humilitat i la tolerància també es consideren virtuts universals en l'Islam. A través de la seva vida i obra, Avicenna exemplifica aquestes virtuts, mostrant com poden ser practicades i fomentades en el marc de la tradició islàmica.

En resum, l'islam reconeix i promou un conjunt de virtuts que són considerades com a universals i que tenen un profund impacte en la vida individual i en la societat en general. Avicenna, com a destacat filòsof i seguidor de la fe islàmica, demostra un profund compromís amb les virtuts universals, integrant-les tant en la seva pràctica personal com en la seva producció intel·lectual. La influència de les tradicions judeocristianes en els inicis de la religió islàmica és indiscutible. Mahoma, el profeta de l'Islam, reconegut per la seva familiaritat amb aquestes tradicions i procedent d'una tribu politeista, va rebre una crida divina que el va conduir a promoure l'adoració de l'«únic Déu», establint un monoteisme rigorós inspirat en l'esperit abrahàmic dins del context tribal. La seva missió a la Meca es va caracteritzar per una crítica a la societat urbana i als valors dominants, centrant-se en la supremacia i la benevolència de Déu, així com en la seva venjança imminent. Així, va exhortar a la conversió i a viure segons els principis de gratitud, generositat i solidaritat social.

Amb el temps, va aconseguir atraure seguidors i formar una comunitat monoteista amb ell com a líder religiós i moral, malgrat guanyar-se l'enemistat de clans poderosos a la Meca,

cosa que va culminar amb la seva expulsió. Aquest fet va conduir Mahoma a Medina, on va assentar les bases doctrinals de la nova religió, l'Islam, encara que els seus principis espirituals i morals ja havien estat establerts durant els primers anys del seu procés de predicació.

Al llarg del temps, va ser capaç de consolidar una comunitat sòlida i ben organitzada que va aconseguir conquerir la Meca i expandir-se per tot el territori àrab, tot i haver de fer front a desviacions morals respecte als seus orígens.

L'Islam, com també el judaisme i el cristianisme, conté un profund component ètic fonamentat en un concepte diví que engloba les virtuts més elevades. En línia amb el meu estudi sobre el judaisme i el cristianisme, subratllaré les virtuts que considero essencials: amor i compassió, justícia i responsabilitat social, i pau.

Aquestes virtuts es poden reconèixer en les obres d'Avicenna, tant en el seu àmbit filosòfic com mèdic. Avicenna sosté que la felicitat és l'objectiu últim de l'ésser humà i ofereix orientació sobre com assolir-la. A més, realitza una labor destacada en la distinció entre les accions correctes i incorrectes, així com en la transmissió de valors morals. Els seus escrits reflecteixen fermament la seva creença en un Déu únic, etern i creador de tot, una creació dissenyada segons:

> «L'actualització successiva d'una sèrie d'éssers, cada un dels quals, sent possible de seu, es fa necessari en virtut de la seva causa, la qual, al seu torn, ho és en virtut de la seva; i tots ho són, en conjunt, en virtut de l'únic "*Necesse ese*" (la facilitarà), que és Déu[75]».

Avicenna sosté que la creació és el resultat de l'acció divina.

4.3.1— L'amor i la compassió en el pensament d'Avicenna.

De manera similar, des de la primera sura de l'Alcorà[76] Déu, conegut amb el nom d'Allāh, el qual deriva de «Ilah» (significant Déu o divinitat) amb l'afegit de l'article definit *al*, fet que el designa com el Déu per excel·lència, es presenta com l'Únic i creador de l'Univers: «Lloat sigui Al·là, Senyor de l'univers, el Compassiu, el Misericordiós[77]».

---

[75] En les cites que faig de l'Alcorà he fet servir dues fonts: 1- Epalza, Míkel de, trad. *L'Alcorà: Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoràn*ics. Proa, 2001. 2- *Alcorà*. Quran.com, Quran.com, www.quran.com. Consultat el 29 de maig de 2025. Alcorà en línia que està en àrab i castellà. La traducció al català és meva.

[76] Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 2007, p. 331.

[77] Alcorà 1:2–3.

A més de l'atribut de «Tot misericòrdia», a Déu se li assignen altres noms, que arriben fins a noranta-nou, tots d'origen coràni c, coneguts com els bells noms (al-asmā' al-ḥusnā). Aquests noms són utilitzats per invocar-lo: «Al·là té els noms més bells. Invoqueu-lo, doncs, amb aquests noms i aparta't dels qui en facin un ús inadequat, ja que seran retribuïts segons les seves accions[78]».

> «Us ha ajudat Déu, en molts llocs, a guanyar. El dia de *Hunayn (*es fa referència a una batalla*)*, quan complaguts pel vostre gran nombre, aquest no us va servir de res; quan la terra, malgrat la seva immensitat, us va resultar estreta i vau tombar l'esquena per fugir. Déu, llavors, va enviar dels alts el seu *Sakina*[79] sobre el seu enviat i sobre els creients. Va fer descendir legions invisibles als vostres ulls i va castigar als quals no creien. Aquesta era la retribució dels infidels[80]».

Per altra banda, l'Alcorà també recull el principi de la unicitat de Déu, destacant els seus atributs de poder i saviesa: «Déu testifica, i amb Ell els àngels i els homes dotats de ciència, que no hi ha més Déu que Ell, que vetlla per l'equitat. No hi ha més Déu que Ell, el Poderós, el Savi[81]».

Aquest Déu únic és etern i transcendent, resideix en un pla elevat i és sobirà i creador de tot el que existeix, incloent-hi el cel, la terra, els animals i la humanitat:

> «Déu! No hi ha més Déu que Ell, el Vivent, el subsistent. El seu tron s'estén sobre els cels i la terra … Ell és l'Altíssim, el Grandiós[82]».
>
> «Déu fa que se succeeixin el dia i la nit… Déu crea el que vol. Déu és omnipotent[83]».
>
> «Hem creat l'home de fang argilós[84]».

Es pot sostenir que, dins del context de l'islam, Déu es presenta amb una àmplia gamma d'atributs i perfeccions. Entre aquests, destaca de manera notable el seu rol com a creador de

[78] Alcorà 7:180, així com 17:110, 20:8 i 59:24.
[79] El terme *sakina* és un concepte central en la tradició islàmica que es refereix a la «pau», la «serenitat» o la «presència divina». Els teòlegs musulmans l'interpreten com la manifestació de la llum divina en aquells moments o accions en què la presència de Déu és perceptible. Aquest concepte es menciona en diverses parts de l'Alcorà. A més, en l'actualitat, *Sakina* ha esdevingut un nom propi femení habitual tant en comunitats àrabs o musulmanes, com en el context japonès, on ha adquirit una notable popularitat.
[80] Alcorà 9:25-26.
[81] Alcorà 3:18.
[82] Alcorà 2:255.
[83] Alcorà 24:44-45.
[84] Alcorà 15:26.

tot el que existeix, així com el seu amor envers totes les criatures.

Aquesta manifestació d'amor per la totalitat de l'existència es reflecteix també en l'obra d'Avicenna. En la seva *Epístola sobre l'amor*, cal considerar-la com un text filosòfic en lloc d'un escrit místic[85]; en aquesta obra, Avicenna sintetitza la seva perspectiva, segons la qual cada ésser sent un amor innat pel *Bé Absolut*, el qual es revela a tots aquells que el veneren[86].

Avicenna presenta una concepció profunda i detallada de la virtut de l'amor i la compassió en les seves obres. En la seva magna obra el *Llibre de la curació*, Avicenna examina-les virtuts ètiques des d'una perspectiva filosòfica i teològica. Segons Avicenna, l'amor i la compassió es consideren no només emocions passives, sinó també forces actives que orienten l'ésser humà en la seva recerca de la perfecció tant moral com espiritual.

Avicenna argumenta que l'amor constitueix una força significativa que impulsa l'ànima humana a la recerca de la unió amb la divinitat. En la seva obra metafísica, sosté que l'essència última de Déu és l'amor, i que l'ànima humana, com a reflex de la divinitat, experimenta un desig inherent de retornar a aquesta font d'amor. Mitjançant l'amor cap a Déu i cap a altres éssers humans, l'individu té la capacitat de transcendir el seu egoisme i assolir una plenitud ètica.

De manera similar, Avicenna subratlla la rellevància de la compassió com una virtut essencial en el context de la vida moral. En els seus tractats ètics, Avicenna subratlla la necessitat d'exercir la compassió envers els altres éssers humans, especialment envers els desfavorits i els necessitats. Argumenta que la compassió és inherent a la naturalesa humana i que permet als individus connectar-se amb el patiment dels altres i respondre amb empatia i ajuda.

En les seves reflexions sobre l'amor i la compassió, Avicenna fusiona la filosofia amb la teologia, proposant una visió integradora de la virtut ètica. A través de les seves produccions escrites, com el *llibre de la curació* i *Guia de perplexos*, Avicenna influeix de manera significativa en la tradició filosòfica i espiritual de l'Islam, oferint una visió profundament humanista de la moralitat i la bondat.

Per entendre completament la perspectiva d'Avicenna sobre l'amor i la compassió, és essencial considerar els seus fonaments metafísics i teològics, així com les seves interpretacions dels textos filosòfics i religiosos de la seva època. A través d'una anàlisi detallada de les seves obres, es pot apreciar la riquesa i la profunditat del seu pensament ètic i la seva influència duradora en la tradició intel·lectual islàmica i més enllà.

---

[85] Khezri, «Avicenna», p. 23.

[86] Ibíd, p. 24.

4.3.1.1—L'essència d'Al·là: misericòrdia i creació de l'existència.

En la filosofia del notable pensador Avicenna, Al·là es concep com la Divinitat suprema, un ésser de misericòrdia infinita i el creador de tot el que existeix en l'univers. Segons les seves doctrines, Al·là és la font de tota existència, la causa primera que dona origen a tot allò que percebem i experimentem. Segons la perspectiva d'Avicenna, Al·là no és només l'artífex de la creació física, sinó que també es presenta com la font primordial de la llei moral i de l'ordre universal. Per a aquest filòsof, la misericòrdia de Déu constitueix un aspecte essencial de la seva naturalesa divina. És mitjançant aquesta misericòrdia que Al·là proporciona als seus servents l'oportunitat de redempció i de buscar la seva benevolència. D'aquesta manera, la relació entre l'ésser humà i Al·là es fonamenta en la compassió i el perdó, establint una connexió profunda entre la criatura i el seu Creador.

La visió de Déu com a creador de tot allò que existeix reflecteix una profunda comprensió de la relació entre l'univers i la divinitat en la filosofia d'Avicenna. Mitjançant aquesta perspectiva, s'evidencia una profunda comprensió de la naturalesa de l'ésser i la seva connexió amb el transcendent. En darrera instància, la doctrina d'Avicenna sobre Al·là ens incita a meditar sobre la nostra pròpia relació amb el diví i la rellevància de la misericòrdia i la compassió en el nostre camí espiritual.

4.3.1.2— L'Amor: pont entre el diví i el pròxim.

En el context de l'Islam, es reconeixen diferents nivells o graus d'amor que Déu profereix cap a les seves criatures. Un d'aquests nivells és l'amor universal, que abasta tots els éssers. Sense l'existència d'aquest amor, res no hauria estat creat. Aquest amor inclou fins i tot aquells que actuen de manera negativa, ja que aquests individus reflecteixen o manifesten certs graus de bondat en la seva essència; és precisament aquest aspecte del seu ser el que és estimat per Déu. Un nivell superior de l'amor diví es troba en el seu afecte cap als veritables creients, aquells que tenen fe en ell i que duen a terme accions virtuoses.

L'Alcorà ens revela l'amor de Déu cap als justos[87], aquells que anhelen la purificació[88], els pietosos[89], els benefactors[90], aquells que confien en Ell[91], els pacients[92] i aquells que es penedeixen i purifiquen[93]. A més, l'apogeu de l'amor diví es projecta en els éssers humans

[87] Alcorà 5:42; també 8:60 i 9:49.
[88] Alcorà 9:108.
[89] Alcorà 3:76.
[90] Alcorà 5:13; també 5:93, 3:134, 3:148 i 2:195.
[91] Alcorà 4:35.
[92] Alcorà 3:146.
[93] Alcorà 2:222.

excel·lents, com són els profetes, amb el profeta Mahoma ocupant una posició privilegiada, conegut com a Habib-Ullah, «l'estimat de Déu». En la tradició islàmica, la moralitat es combina amb la pietat, sense establir una separació entre els deures religiosos i els morals. L'Alcorà integra les prescripcions de la fe amb les seves pràctiques[94]. D'aquesta manera, es pot observar que:

> «Assenyala com homes 'estimats per Déu' indistintament als que compleixen els seus deures directes cap a Ell i als que més àmpliament fan el bé, són justos, purs, pacients, etc.,'els que marxen cap endavant amb les seves bones accions' (Alcorà 2:191, 70:128, 6:142, 7:153, 4:7, 4:109, 16:25, 18:39, 30:44, 34:17; 35,29; 42,38; 57,23; 60,8, etc.[95]».

Segons Hans Küng, en l'Alcorà, Déu, caracteritzat per la seva compassió, no està mancat d'amor. Tanmateix, el terme «amor» en el sentit d'eros no s'aplica a Déu en aquest text sagrat; l'amor no és un atribut essencial de la seva naturalesa, i no es pot afirmar que Déu sigui amor. Aquest fet té un paral·lelisme en la Bíblia, ja que el terme «eros» no apareix mai en el Nou Testament i només es troba en dues ocasions a l'Antic Testament grec, amb connotacions negatives, en el llibre dels Proverbis (Pr 7,18 i 30,16, en la versió dels LXX). Aquest ús es deu a les connotacions d'erotisme i sexualitat que el terme «eros» havia adquirit sota la influència de l'hel·lenisme, influint fins i tot en els cultes religiosos. No obstant això, a diferència dels musulmans, els cristians van desenvolupar un terme específic per a designar l'amor diví, aplicable sense ambigüitats a Déu. El substantiu «agapé» (amor) i el verb «agapao» (estimar) tenen una presència limitada en la literatura grega profana. Aquesta distinció és significativa, ja que, mentre en el cristianisme Déu es defineix essencialment com a «amor» (com a pare o mare amorosos), en l'islam l'amor és un atribut més de Déu, no definitori de la seva essència. L'Alcorà insisteix que Déu estima aquells que compleixen els seus manaments, que fan el bé, es penedeixen i són fidels[96]. Malgrat això, els teòlegs islàmics no solen concloure que Déu posseeix amor en si mateix, i encara menys que Déu és amor, ja que consideren que Déu es manifesta exclusivament a través de la revelació i no en la seva pròpia essència.

En conclusió, la representació de Déu en l'Alcorà és la d'un *Ésser Suprem* que es caracteritza per la seva misericòrdia, compassió i bondat infinita. Déu és percebut com aquell que estima

[94] Alcorà 27:63; també 27:71 i 2:172.
[95] Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahoma*. Traducció de Pedro López Barja de Quiroga, Akal, 1990, p. 396.
[96] Alcorà 2:195; també 2:222 i 3:76.

les seves criatures d'una manera molt més profunda i intensa del que aquestes podrien mai estimar-lo a ell o a elles mateixes. D'acord amb els ensenyaments de l'islam, els creients tenen com a mínim deure situar Déu al centre dels seus cors, prioritzant el seu amor per damunt de qualsevol altre sentiment. Així, Déu ha de ser concebut com l'objecte d'amor més elevat i fonamental. L'Alcorà declara:

> «Digues: "Si preferiu els vostres pares, els vostres fills, els vostres homes, els vostres germans, les vostres esposes, la vostra tribu, la hisenda que heu adquirit, un negoci pel resultat temeu i cases que us plauen, a Déu i al seu Enviat i a la lluita per La seva causa, espereu que vingui Déu amb el seu ordre…" Déu no dirigeix al poble pervers[97]».

L'Alcorà fa referència a la ruptura d'una antiga unitat mítica de la humanitat, que, segons la tradició islàmica, té els seus orígens en la línia genealògica que s'estén des d'Adam fins a Noè. En aquesta visió, es veu la humanitat com una sola comunitat. De manera reiterada, Déu va enviar profetes amb el propòsit de transmetre tan bones noves com advertències a la humanitat, acompanyant aquesta missió amb la revelació de les escriptures sagrades, amb l'objectiu de proporcionar als éssers humans la capacitat de distingir entre el bé i el mal, així com de resoldre les divergències que sorgien entre ells. Malgrat la claredat de les proves proporcionades, només aquells dotats amb la facultat de discerniment van entrar en desacord, per culpa de la seva desobediència. La voluntat divina és guiar els creients cap a la veritat, la qual era motiu de controvèrsia per a d'altres. En última instància, és Déu qui guia cap a la rectitud a aquells que Ell vol[98].

Els cristians i jueus són respectats en l'islam, atès que les seves revelacions són reconegudes com a precursors de l'Alcorà. No obstant això, és poc habitual que un musulmà faci servir el terme «germà» per referir-se a un cristià o a un jueu, ja que l'Alcorà adverteix als musulmans contra establir aliances amb ells:

> «Creients! No agafeu com amics als cristians i als jueus! Són amics els uns dels altres (els de cada religió entre si). Qui de vosaltres travi amistat amb ells, se'n fa un. Déu no guia al poble impiu[99]».

En l'Islam, l'acompliment d'accions virtuoses cap als altres no només es concep com una

[97] Alcorà 9:24.
[98] Alcorà 2:213; també 10:19.
[99] Alcorà 5:51.

manera de viure i una manifestació de l'espiritualitat, sinó també com una obligació fonamental per a assolir la salvació individual de cada musulmà. L'Alcorà destaca aquest principi dient: «Tota bona obra que realitzeu serà recompensada per Déu[100]».

L'Alcorà destaca amb freqüència una ètica que, més que fonamentar-se en l'amor al proïsme, se centra en la cortesia i el respecte mutu en les relacions interpersonals. Aquesta ètica reflecteix una mentalitat mercantil, possiblement influïda pel context en el qual Mahoma vivia, caracteritzat pel comerç i les caravanes. En aquest entorn, on les persones i els béns estaven exposats a riscos diaris, emergien valors com la confiança i la integritat personal en les relacions amb guies, caravaners, creditors i altres. D'aquesta manera, s'apreciava l'establiment de vincles fonamentats en la confiança recíproca. En consonància amb aquest context, l'Alcorà fa una forta insistència en virtuts típicament associades amb el món del comerç: respecte als acords, veracitat en els testimonis, custòdia fidel dels béns encomanats i l'acompliment de promeses, entre altres.

Tot i això, la moral islàmica no es limita a aquestes virtuts mercantils, sinó que assegura que aquell que superi aquestes normes, demostrant amor autèntic pels altres, assoleix un nivell superior d'estatus davant Déu. Filòsofs com Avicenna parlen d'un amor que eleva l'ésser humà cap a un principi superior. D'acord amb la metafísica d'Avicenna, una consciència aïllada de les experiències sensorials seria capaç de reconèixer la seva pròpia existència, conduint així a la comprensió de l'ésser. Aquesta inferència del principi universal constitueix el punt de partida del seu sistema filosòfic, on s'assimila la noció de ser a la divinitat necessària. D'aquesta manera, es configura la base de la seva metafísica deductiva.

> «Avicenna indica en la seva metafísica que totes les llengües —tots els països i totes les nacions— posseeixen els termes per anomenar les realitats fonamentals, el que ens està mostrant la intuïció que la producció d'idees en l'enteniment humà és una conseqüència de les seves capacitats lingüístiques, que hi ha universals lingüístics comuns per a tots els parlants i aquests universals ens mostren els trets fonamentals de la realitat.
>
> És a dir, el món està *orientat cap a un objectiu o meta en la plenitud de l'ésser*; però aquesta finalitat que regeix tot el moviment còsmic és necessària, no hi ha una persona divina que l'esculli o decideixi, ni molt menys tres. *L'U diví no té afeccions*, consisteix en la tranquil·la contemplació de la seva essència lluminosa; les afeccions pertanyen als éssers contingents per si mateixos, que estimen l'existència: totes les coses tendeixen a ser pel seu desig natural i el seu amor innat, i aquest desig és la causa de la seva existència. El subjecte actiu

[100] Alcorà 73:20.

del moviment creador són els éssers, naturals i espirituals, en tant que estan motivats a existir per una passió de ser; si bé aquests no tenen la potència creadora de si mateixos i reben l'existència de l'Ésser Necessari com un bé gratuït. I quan aquest desig de ser es frustra, apareix el mal[101]».

4.3.2— La justícia.

El concepte de *takwa*[102] es menciona més de dues-centes vegades a l'Alcorà i s'utilitza, d'una banda, per referir-se a la base moral que sustenta l'acció humana, mentre que, d'altra banda, denota la consciència ètica que permet a l'ésser humà reconèixer les seves obligacions envers Déu i la societat. Quan s'aplica al context social en un sentit ampli, *takwa* esdevé un segell universal i ètic que caracteritza una comunitat autènticament moral[103].

L'*umma*, o comunitat musulmana, és considerada en l'islam com el mitjà a través del qual els ideals i normes islàmiques basades en l'Alcorà es fan realitat en el context social. Tal com s'indica en l'Alcorà: «Hem creat així de vosaltres una comunitat moderada, perquè sigueu testimonis davant dels homes i perquè l'Enviat sigui testimoni davant vostre[104]».

Dins de la doctrina de l'islam, la submissió total a la voluntat de Déu és un principi fonamental, revelat mitjançant les Escriptures i interpretat pels estudiosos de la llei religiosa. Aquesta submissió es presenta com un sistema normatiu complet, que regula detalladament la vida dels creients i posa un èmfasi particular en els aspectes socials i comunitaris. L'acatament d'aquesta norma divina es considera la seva essència fonamental en la pràctica religiosa islàmica, i es reflecteix en tots els àmbits de la vida dels fidels, abastant la dimensió religiosa, social, política i econòmica. La relació amb els altres, així com amb els béns personals i aliens, es veu marcada per aquesta obedient observança dels preceptes, les prohibicions i les recomanacions establertes per la llei de Déu.

Els musulmans, malgrat que l'Alcorà i el model de vida de Mahoma serveixen com a referents morals, estan subjectes a un sistema jurídic que ha estat desenvolupat per teòlegs

[101] Manzanera Salavert, Miguel. «El racionalisme musulmà a l'edat mitjana». *Endoxa: Series Filosóficas*, núm. 28, 2011, pp. 71—98.

[102] El concepte de *takwa* es menciona més de dues-centes vegades a l'Alcorà i es fa servir, d'una banda, per referir-se a la base moral que sustenta l'acció humana, mentre que, d'altra banda, denota la consciència ètica que permet a l'ésser humà reconèixer les seves obligacions envers Déu i la societat. Quan s'aplica al context social en un sentit ampli, *takwa* esdevé un segell universal i ètic que caracteritza una comunitat autènticament moral.
«La importancia de At-Taqwa (piedad)». *IslamWeb*, 2 d'agost de 2009. Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Qatar. www.islamweb.net/es/article/144780/. Consultat el 22 de febrer de 2024.

[103] Nanji, Azin. «La ética islámica». *Compendio de ética*, editat per Peter Singer, Alianza Diccionarios, 2004, p. 167.

[104] Alcorà 2:143.

islàmics en períodes posteriors a la figura de Mahoma. Aquest sistema dicta els imperatius morals i constitueix un marc normatiu que ha de ser seguit pels fidels en la seva vida quotidiana.

En aquest sistema jurídic, observem que:

> «L'elaboració de les ciències jurídiques conduiria a una codificació de normes i reglaments que van donar forma al concepte de llei en l'islam, generalment anomenada xaria. Entre les formes creades per codificar l'imperatiu moral figuren les diverses escoles legals de l'islam, cadascuna de les quals va elaborar, mitjançant la disciplina legal del fiqh (jurisprudència), codis legals per codificar la seva interpretació específica de com havien de respondre els musulmans als manaments de Déu en la conducció de la seva vida quotidiana[105]».
>
> «Existeix interpretacions dels manaments i prohibicions dels llibres legals musulmans s'expressen en termes ètics, i tradicionalment s'han utilitzat —cinc categories— per avaluar tots els actes:
>
> 1. Actes obligatoris, com el deure de l'oració ritual, pagar la *zakat*[106] i la pràctica del dejuni.
> 2. Actes recomanats, que no es consideren obligatoris, com els actes de caritat, amabilitat, oració, etc.
> 3. Actes permesos, pel que fa als quals la llei adopta una posició neutral, és a dir, sense expectativa de recompensa o càstig per aquests actes.
> 4. Actes que es desaconsellen i consideren reprensibles, però no es prohibeixen de forma estricta, els juristes musulmans discrepen pel que fa a les accions a incloure en aquesta categoria.
> 5. Actes categòricament prohibits, com l'assassinat, l'adulteri, la blasfèmia, el robatori, la intoxicació, etc[107]».

Aquestes categories van ser posteriorment integrades pels juristes en un doble sistema d'obligacions: les que es deuen a Déu i les que es deuen a la societat.

Les *quatre principals escoles musulmanes*[108] es veuen entre elles com a miralls de diferents

[105] Ibíd, p. 170.

[106] Una de les obligacions immediates de l'home que se sotmet a Al·là és la *zaka*t, que s'ha de lliurar anualment i consisteix en un determinat percentatge sobre béns concrets… En la sura 9, a l'aleia 60, s'esmenten els destinataris «naturals» de la *zakat*. Razzak, Nofal. «El *Zakat* (La Parte del Pobre)». *arabEspanol.org*, s.f., *musulmanes.org*, http://arabespanol.org/islam/pilares/zakat.htm. Consultat 25 de febrer de 2024.

[107] Nanji, *La ética islámica*, 2004, p. 173.

[108] Durant els dos primers segles de l'existència de l'islam, es van constituir diverses escoles de jurisprudència (màdhhabs). Actualment, dins del sunnisme, es reconeixen quatre escoles principals: la xafiïta, la hanafita, la malikita i l'hanbalita. Malgrat les seves diferències, totes aquestes escoles són considerades legítimes. A més, dins del xiisme, hi ha una escola predominant, la jafarita.

posicions normatives en relació amb qüestions d'interpretació legal i ètica. Per a aquests juristes musulmans, tant la legislació com l'ètica es fonamenten, en última instància, en obligacions morals, que són considerades el nucli essencial del missatge islàmic[109].

> Avicenna ens afirma que l'home requereix els seus semblants, ja que és un ésser social. Ha de regular-se a partir d'associacions i convencions recíproques que regulin les seves relacions. Per regir aquestes associacions i per instituir lleis, la societat d'homes necessita un legislador que organitzi l'existència humana en comunitat. Aquest legislador és el profeta[110].

Segons Avicenna, una societat ideal ha de ser dirigida per un govern inspirat en el mandat diví. En la seva visió, creu fermament que Déu sempre determina el millor camí i, per tant, les lleis divines són essencials per al benestar i la felicitat de la humanitat. Avicenna sosté que, per a l'assoliment de la plenitud i la satisfacció, l'ésser humà ha de complir amb aquestes normes d'origen celestial, que orienten i estructuren la vida comunitària cap a un estat de cohesió i harmonia. Així, la governança basada en principis divins no només proporciona un marc per a la justícia i l'equitat, sinó que també s'erigeix en el fonament per a una existència col·lectiva que reflecteixi els designis superiors per a la humanitat.

Avicenna va abordar la qüestió de la justícia en diversos contextos, principalment dins del seu marc filosòfic i ètic. Encara que la justícia no ocupi un lloc central en la seva obra, les seves reflexions sobre aquesta virtut proporcionen una visió única sobre com entenia la moralitat i l'ètica.

En les seves obres més rellevants, com ara el *Llibre de la curació* (Al-Shifa) i el *Llibre de la Directriu i el Salvament* (Al-Najat), Avicenna analitza la noció de justícia des d'una perspectiva ontològica, ètica i política. En el seu treball, Avicenna argumenta que la justícia és inherent a la naturalesa humana i, per tant, és una virtut fonamental que guia la conducta humana cap al bé comú.

Des d'una perspectiva ètica, Avicenna entén la justícia com una virtut moral que implica donar a cada individu el que li pertoca. Aquesta idea es fonamenta en la seva visió de la naturalesa humana com a racional i social, on la justícia és necessària per mantenir l'harmonia i l'equilibri dins de la comunitat. En aquest context, la justícia es considera no només una obligació moral, sinó també un principi essencial per a la convivència i la cohesió

[109] Nanji, *La ética islámica*, 2004, p. 173.
[110] Ramón Guerrero, Rafael. *Avicena (ca. 980-1037)*, p. 48.

social.

Avicenna sosté que la justícia és essencial per al bon govern i l'estabilitat política. Segons Avicenna, un govern considerat just és aquell que assegura els drets i les llibertats dels seus ciutadans i que fomenta el benestar col·lectiu de la societat. Per il·lustrar aquesta concepció, Avicenna recorre al concepte de «l'home ciutadà complet» (*al-insan al-kamil*), entès com aquell individu que posseeix totes les virtuts, incloent-hi la justícia. Aquesta figura simbolitza l'ideal de la moralitat i la perfecció humana, actuant com a referent per a l'establiment d'una societat justa i equitativa.

4.3.2.1— La justícia en la tradició islàmica.

La llei islàmica, coneguda com a xaria, té un impacte significatiu en la vida dels fidels, ja que regula pràcticament tots els aspectes de la seva quotidianitat. Seguir les prescripcions de la xaria és considerat un acte de justícia i devoció. En el culte, els creients són instats a proclamar la unicitat de Déu, lloar-lo i realitzar les seves pregàries, pel fet que les bones obres esdevenen una purificació: «Les bones obres dissipen les dolentes[111]». L'Alcorà també emfatitza la importància de l'oració freqüent, instaurant-ho com un deure el matí, la tarda i la nit, amb certes conseqüències associades a la pregària.

Altres pràctiques com el dejuni observat durant el mes de ramadà, el pelegrinatge a la Meca, i la contribució de la *zakat*, considerat un impost amb finalitat social, constitueixen també elements essencials de les obligacions dels fidels. A més, hi ha normes que dictaminen obligacions tant individuals com col·lectives. Tot musulmà ha de complir amb les cinc oracions diàries a partir de l'arribada a la pubertat, mentre que el concepte de la guerra santa es percep com un deure col·lectiu que involucra tota la comunitat en conjunt.

Els principis de la llei islàmica es basen en els cinc pilars de l'islam, els quals s'estableixen per a tots els musulmans posteriors a la pubertat una sèrie d'obligacions fonamentals: la professió de fe, la realització de les oracions prescrites, el pagament de l'almoina obligatòria, el pelegrinatge a la Meca i el dejuni durant el mes de ramadà.

Al llarg de la seva vida, Avicenna es va dedicar amb constància a un sol propòsit, contribuir al progrés de la humanitat i promoure el benestar i la felicitat de les persones. Aquest propòsit era inherent a la seva filosofia, en la qual considerava indispensable l'establiment de normes de justícia i llei entre els éssers humans. Això anticipa la noció del «contracte social» que va ser desenvolupada més tard per filòsofs com Juan Jacobo Rousseau al segle XVIII

[111] Alcorà 11:114.

(1712- 1778)[112].

4.3.2.2— La figura femenina en la tradició islàmica.

Diversos estudis duts a terme per reconeguts acadèmics d'arreu del món han documentat àmpliament que la percepció de l'estatus de la dona en l'Islam presenta diferències substancials en comparació amb la perspectiva occidental. Aquesta divergència es manifesta, entre altres aspectes, en la resistència de nombrosos països de tradició islàmica a adoptar plenament la Declaració Universal dels Drets Humans, promulgada per les Nacions Unides el 1948.

En aquest context, sovint es responsabilitza la llei islàmica, o xaria, que sorgeix de la tradició i d'una interpretació específica de l'Alcorà, de les injustícies que afecten les dones. Així mateix, no podem obviar la consideració de l'islam com una religió amb tendències masclistes. A continuació, es presenten alguns exemples que il·lustren aquesta percepció[113]:

1. En molts països musulmans estan obligades les dones a cobrir tot el cos davant homes no pertanyents a la seva família immediata.
2. La clitoridectomia (ablació) es practica a Aràbia i a l'Àfrica musulmana.
3. El règim de poligàmia és lícit, encara que només s'ho puguin permetre els rics. L'Alcorà diu: «Caseu-vos amb les dones que us agradin: dos, tres o quatre. Però si temeu no obrar amb justícia, caseu-vos amb una sola, o amb les vostres esclaves[114]». També parla del que és relatiu al matrimoni i al repudi[115]. No obstant això, en alguns països islàmics s'ha abolit la poligàmia i, en altres, es permet el divorci en cas que la primera dona objecti a una segona en règim de poligàmia.
4. Totes les versions de la xaria prohibeixen a la dona musulmana contraure matrimoni amb un home no-musulmà (encara que segueixi una fe basada en Escriptures reconegudes en l'Alcorà, com ara el cristianisme i el judaisme), en canvi, un home musulmà pot casar-se amb qualsevol dona verge que segueixi una fe basada en Escriptures reconegudes en l'Alcorà, com ara el cristianisme i el judaisme.
5. Encara que l'Alcorà imposa restriccions a les dones musulmanes, també els garanteix el dret a posseir i heretar béns, a participar plenament en els assumptes polítics, i a poder sol·licitar la ruptura matrimonial, és a dir, una identitat jurídica completa i separada. Sense això, pel que

[112] «Avicena.» *EcuRed, Enciclopèdia cubana*, 12 de març de 2017, www.ecured.cu/Avicena. Consultat 23 de febrer de 2024.
[113] Díaz, Carlos. *Manual de Historia de las Religiones*. Ed. Desclée de Brouwer, 1998, pp. 539 i 561.
[114] Alcorà 4:3.
[115] Alcorà 2:221-242.

fa a l'herència, li correspon la meitat de l'estipulat per l'home[116].

6. Certament, la dona té drets i no pot ser utilitzada sense més ni més com a objecte de compravenda, però certa visió social l'ha presentat com possessió o tresor que els homes controlen, per això elles han d'estar recloses, com una cosa que només els marits poden contemplar i gaudir.
7. La dona de l'Alcorà acaba sent paradís per als homes. Elles són, en el fons, descans del guerrer mascle, cel dels arriscats conqueridors de l'islam. Així semblen el més gran, però són a la vegada el petit, un cos sense ànima, màscara sense pensament o voluntat. Allà on el cos femení és més perfecte, la dona concreta acaba sent menys important.

> A aquests exemples discriminatoris cap a la dona que es donen en l'islam, es poden afegir altres com el maltractament a la dona, la lapidació en cas d'adulteri, les prohibicions d'entrada en les mesquites, la manca de lideratge espiritual, la impossibilitat de dirigir ritus religiosos, el tema del vel, etc.

Es constata una desigualtat manifesta entre homes i dones. «En el si de la família li correspon a l'home una funció de comandament, ja que és el cap de la mateixa[117]». Històricament, la societat musulmana ha estat predominantment patriarcal, amb l'home ocupant el rol de cap de família, a qui se li atribueix la responsabilitat de proporcionar els recursos econòmics necessaris per al manteniment i el benestar de la seva família[118].

La legislació islàmica presenta, en múltiples ocasions, elements de discriminació envers les dones. Així ho podem observar en els següents exemples:

> «El dret del marit de pegar a la seva dona, en cas de dissolució del matrimoni, l'atribució de la tutela dels fills al pare (dret a decidir sobre l'educació, vigilància, conjunt de tasques nobles) i de la custòdia a la mare (alimentar, vestir, tasques materials per als més petits) (…) prohibició de les dones d'exercir una funció dirigent … (…) Seria massa llarg donar una llista exhaustiva d'aquestes injustícies[119]».

Avicenna es mantindria coherent amb la tradició establerta per l'islam en relació amb la figura de la dona. Segons el contingut que trobem en l'obra titulada «*Els admirables secrets*

[116] Alcorà 4:127-135.
[117] Jomier, Jacques. *Para conocer el islam*. Editorial Verbo Divino, 1989, p. 72.
[118] Ibíd.
[119] Charfi, Mohamed. *Islam y libertad*. Almed, 2001, p. 84.

d'Albert el Gran[120]*, Tractats sobre la generació de l'home»*, s'indica que:

> «N'hi ha bastants que dubten si els animals imperfectes s'engendren de semen o de corrupció. Avicenna, en el seu tractat del diluvi, creu que poden formar-se de les dues maneres … De la mateixa manera es demostra clarament amb un altre exemple. Preneu, diu, cabells d'una dona, poseu-los sota terra ben assaonada, on hi hagi hagut un femer durant l'hivern, i al principi de la primavera o l'estiu, quan els cabells s'hagin escalfat per la calor del sol, engendrarà serps, que seguidament donaran naixement a altres de la mateixa espècie».

Representa la dona com un ésser perillós, capaç de generar descendència igualment perniciosa. No obstant això, les investigacions recents de Dolors Bramon subratllen l'«heterogeneïtat del món de l'islam i la pluralitat de societats i de persones que en formen part[121]», és fonamental considerar les nombroses variacions en la pràctica de l'islam segons els diferents contextos geogràfics i temporals. Per abordar el període medieval, Bramon recorre a les paraules del professor pakistanès Fazlur Rahman (1919-1988), qui afirma:

> «L'islam històric o medieval, lluny d'haver presentat o desenvolupat la visió alcoràn ica, l'ha deformat o pervertit en alguns dels seus aspectes més fonamentals (…), ha pres l'Alcorà en detall, en una lectura automatitzada, i ha perdut, en conseqüència, la perspectiva ètica de les antigues fonts de l'islam[122]».

Observem com el rol subaltern atribuït a la dona no correspon amb el que estableix l'Alcorà, sinó que reflecteix una interpretació que s'ajusta a certes percepcions interessades. En realitat, en les trenta aleies que tracten sobre la creació, «del que es parlà a l'Alcorà és de la creació dels éssers humans i no dels homes-mascles[123]». El text corànic no defineix una seqüència específica per a la creació dels dos sexes, sinó que es refereix a la humanitat en conjunt. Es pot afirmar que el paper de la dona en l'islam oscil·la entre una certa igualtat i diferències significatives. L'Alcorà estipula que homes i dones són iguals pel que fa a la creació i la vida

[120] L'obra «*Els admirables secrets d'Albert el Gran»* és un text pseudoepigràfic medieval, no escrit per Albert el Gran ni per Avicenna. La cita aquí reproduïda reflecteix creences medievals sobre la generació espontània, però no es troba en les obres autèntiques d'Avicenna. S'inclou com a exemple de visions de l'època, però no representa el pensament d'Avicenna ni d'Albert el Gran.
[121] Bramon Planes, Dolors. *Ser dona i musulmana*. Cruïlla, 2007, p. 170.
[122] Ibíd, p. 23.
[123] Ibíd, p. 39.

eterna. No obstant això, els homes són designats com a proveïdors i protectors, especialment en el context matrimonial. En termes de drets i deures, les dones tenen dret a heretar, tot i que normalment reben la meitat del que correspon als homes. Així mateix, el divorci està permès, i les dones gaudeixen d'alguns drets associats a aquest procés. Tot plegat pot donar peu a variacions interpretatives. Ja que en diferents països musulmans, les dones tenen diversos drets basats en interpretacions variades. Diferents estudiosos debaten la justícia d'aquestes interpretacions.

La història i l'evolució mostren que el paper de la dona en l'islam ha experimentat canvis al llarg del temps. En l'Alcorà s'observen dues perspectives principals: una que promou la igualtat religiosa i una altra que estableix la responsabilitat financera dels homes envers les seves esposes. En síntesi, l'islam proporciona un cert grau d'igualtat entre homes i dones, a la vegada que insta a tractar les dones amb respecte i consideració al llarg de totes les etapes de la seva vida.

4.3.2.3— La vivència de la justícia en l'Islam.

L'islam ofereix una mirada profunda sobre la comprensió de la justícia segons els preceptes de l'Alcorà i les pràctiques històriques associades amb ella. Es destaca la consideració de les accions humanes i les aspiracions com a part integral de la fe en diversos contextos, tant humans com socials i culturals, segons l'Alcorà.

L'Alcorà subratlla una ètica que aborda les injustícies en els àmbits econòmic i social, encoratjant la generositat i la solidaritat amb els menys afavorits. Aquesta responsabilitat social impregna els principis islàmics, incitant a compartir els recursos amb els necessitats i a promoure la igualtat.

El caràcter de Mahoma, exemplificat per la bondat moral i la generositat, també reflecteix aquests principis. S'observa la seva insistència a evitar la burla i en protegir els més febles, com els orfes i les vídues, destacant una preocupació profundament humanista. Segons Mahoma, els béns materials d'aquest món no tenen valor intrínsec, i l'increment de riqueses dins la comunitat pot ser font de conflictes i mals. Tanmateix, no considera reprovable gaudir-ne, sempre que es faci un ús adequat d'aquests recursos. Mahoma defensa de manera rigorosa la protecció de la propietat privada davant del robatori, i manté o modifica certes normes relatives a la gestió dels béns per part del cap de família, amb una visió pragmàtica i allunyada del romanticisme. Al mateix temps, es posiciona a favor dels més desafavorits, advocant per l'alliberament dels esclaus, l'alimentació dels orfes i dels pobres, destinant una

part dels recursos a aquestes finalitats «per amor a Déu», i promovent l'acollida compassiva dels més desafortunats.

Així mateix, l'islam, com també altres religions, ofereix un conjunt de normes ètiques destinades a orientar la conducta dels seus fidels. No obstant això, certes pràctiques tradicionals, com els càstigs corporals i la pena capital, han suscitat debat en la societat actual. S'analitza que aquestes pràctiques tenen arrels en un context històric específic, i la seva interpretació i aplicació poden variar segons les èpoques i les circumstàncies.

S'explora el paper de la llei i la justícia segons els pensadors musulmans com Avicenna, qui destaca la necessitat de la profecia i la llei religiosa per al benestar i la convivència humana. Se subratlla la importància de la llei i la justícia en la preservació de la societat, tot reconeixent el paper del profeta com a legislador i executor de la justícia.

En relació amb el furt:

> «L'Alcorà ordena tallar la mà al lladre. Hi ha tota una legislació precisa sobre la mà que cal tallar i sobre el que cal fer en cas de reincidència, sobre la quantitat robada que fa el lladre mereixedor del càstig, etc. Aquesta llei s'aplica actualment en pocs països. (…) La veritat és que la por saludable que inspira aquesta mesura impedeix actuar els lladres. L'Aràbia Saudita té fama de ser un país sense lladres.
>
> No obstant això, aquesta mesura no afecta en res a tota la categoria dels que roben per tràfic d'influències, per corrupció, per desviacions hàbils, etc.
>
> En la societat beduïna d'abans s'adaptaven a la situació. En l'actualitat, això queda fora dels problemes que planteja l'establiment d'una societat justa i honrada[124]».

En el període medieval, els càstigs corporals eren àmpliament acceptats i es consideraven penes «degradants», les quals actualment són denunciades per l'article 5 de la Declaració Universal dels Drets Humans. L'Alcorà, tot i promoure la misericòrdia i l'amor al pròxim, estipula sancions severes. Per comprendre aquesta aparent contradicció, cal analitzar el context històric en què va ser redactat l'Alcorà. A finals del segle VI i a l'inici del VII dC, Aràbia, el lloc de naixement, vida i revelació del profeta Mahoma, estava poblada principalment per tribus nòmades.

El dret musulmà es fonamenta en tres desigualtats essencials: la superioritat de l'home sobre la dona «Els homes són els protectors i mantenidors de les dones, perquè Déu ha donat a uns

[124] Jomier, *Para conocer el islam*, 1989, p. 81.

més [força] que a d'altres...[125]», del musulmà sobre el no musulmà «combateu aquells que no creuen en Déu ni en l'Últim Dia... fins que paguin la *jizya* amb submissió[126]», i de la persona lliure sobre l'esclau «L'home lliure per l'home lliure, l'esclau per l'esclau, la dona per la dona[127]». D'altra banda, sabem que Avicenna va rebre formació dels més reconeguts mestres de la seva època, destacant-se com un lector apassionat amb un profund coneixement del dret musulmà. A l'edat de vint-i-dos anys, va iniciar una intensa vida política, marcada per situacions de risc. La seva activitat política es manifesta en el seu càrrec com a visir de l'emir Mayd al-Dawla, càrrec del qual va ser depurat a la seva mort, moment en què va ser empresonat. No obstant això, va aconseguir escapar i va ser acollit pel nou emir, Ala 'al-Dawla d'Ispahan, qui el va nomenar ministre.

En la seva 'Epístola sobre la divisió de les ciències intel·lectuals', Avicenna ens exposa que:

> «Les ciències pràctiques són en nombre de tres … La tercera és la que ens fa conèixer les diverses classes de polítiques, poders, societats civils virtuoses i perverses … Aquesta part de la filosofia pràctica dona a conèixer l'existència de la profecia i la necessitat que de la Llei religiosa té el gènere humà per a la seva existència, la seva permanència i la seva vida futura … I permet distingir entre la profecia divina i totes les falses profecies[128]».

Avicenna afirma que, per a l'establiment de convencions, és fonamental la presència de la llei i la justícia. Així mateix, sosté que, per a la seva efectivitat, es requereixen tant un legislador com un executor de la justícia. La figura que combina les capacitats de legislar i d'executar és la del profeta.

Veiem una visió multidimensional de la justícia a l'islam, combinant una anàlisi dels principis religiosos amb les pràctiques històriques i les perspectives dels pensadors islàmics, per comprendre millor la seva complexitat i diverses dimensions.

4.3.2.4— Solidaritat envers les persones necessitades en el context de l'islam.

La generositat i la cura cap a les vídues, els orfes, els viatgers i els desposseïts eren considerades virtuts ancestrals en el codi d'honor dels àrabs preislàmics, així com en les cultures semites de la regió. Diversos testimonis literaris de l'antiguitat, incloent-hi textos

[125] Alcorà 4:34.
[126] Alcorà 9:29.
[127] Alcorà 2:178.
[128] Guerrero, Rafael Ramón. «Metafísica y profecía en Avicena». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 8, 1990-91, pp. 87—112.

bíblics, assenyalaven que aquells que no compartien els seus béns, que defraudaven o que no acollien els necessitats eren percebuts com a paries de la societat i objecte de la ira divina.
La tradició musulmana, des dels seus inicis, denunciava l'egoisme dels rics mercaders quraixites de la Meca, i les primeres predicacions de Mahoma reflectien una preocupació pel destí dels desheretats. Diversos versicles de la revelació medinesa feien èmfasi en la necessitat de l'almoina legal. Un d'ells resumeix els deures del creient:

> «La pietat no consisteix a girar el rostre cap a l'Orient o l'Occident, sinó … a donar de la seva hisenda, encara que li siguin molt estimats, als parents, orfes, necessitats, viatgers, captaires i esclaus, a fer el salt i donar la *zakat*…[129]».

Els receptors de la *zakat* són les persones amb recursos limitats i en situació de necessitat, la qual cosa els permet alliberar-se dels seus patiments i accedir a una forma de consol. No obstant això, aquesta assistència hauria de ser considerada com una mesura d'urgència, i els beneficiaris haurien d'aspirar a millorar-se a si mateixos i a contribuir a l'ajuda dels altres.
La *zakat* reafirma la idea que els pobres tenen dret als béns dels rics, una noció que transcendeix la simple generositat dels posseïdors. Com es diu en l'Alcorà:

> «Déu sap bé que l'acte de donar allò que s'estima als parents, als orfes, als pobres, als viatgers necessitats i als esclaus, és el millor camí per a aquells que desitgen obtenir la benevolència de Déu[130]».

A més, si aquesta generositat es manifesta de manera discreta, el seu valor s'incrementa notablement:

> «Doneu la vostra caritat en públic, és bo, però si la doneu en secret als pobres, serà millor per a vosaltres, i esdevindrà una forma d'expiació pels vostres pecats. Déu coneix bé tot allò que feu[131]».

Per tant, la *zakat* es considera una obligació imperativa per als musulmans, superant la noció d'un simple acte de caritat voluntària. Aquesta responsabilitat es fonamenta en els ensenyaments de l'Alcorà:

---

[129] Alcorà 2:177.
[130] Alcorà 30:38.
[131] Alcorà 2:271.

> «Déu m'ha beneït on sigui que em trobi, i m'ha ordenat mantenir el salat i donar la *zakat* mentre visqui[132]».

Mitjançant aquest tribut, es contribueix al sosteniment de la comunitat musulmana, però no s'ha de descuidar la caritat voluntària davant les necessitats socials. Molts textos de la tradició musulmana desvetllen la desaprovació cap als avariciosos i l'elogi cap als generosos, criticant els rics que oblidaven compartir els seus béns.

En el context de l'islam, el préstec amb interès es considera una manifestació d'usura, ja que el creditor es beneficia de la necessitat d'un individu amb l'objectiu d'explotar-lo. A més, l'islam rebutja la dicotomia entre economia i ètica, promovent la defensa de principis ètics que han de governar la vida econòmica i social[133]:

1. La invocació a Déu com a autoritat suprema de tots els recursos, així com la idea que l'ésser humà actua com a representant i fideïcomissari provisional de Déu en el món present.
2. La igualtat de drets fonamentals per a tots els éssers humans inclou el dret a la vida, a la llibertat, a ser tractats amb dignitat i a la propietat adquirida de forma legítima. Tanmateix, es reconeixen les diferències de talent i de posició social, les quals són considerades com a desitjades per Déu i, per tant, han de ser respectades.
3. La solidaritat i la fraternitat impliquen una responsabilitat envers el benestar de les altres persones i dels diversos col·lectius socials.
4. Modèstia personal i justícia social.

Avicenna, després d'una notable trajectòria professional com a metge, va afrontar dificultats per aprendre la metafísica aristotèlica, a la qual va dedicar quaranta lectures sense aconseguir desenvolupar un mètode que li permetés una comprensió adequada. No obstant això, aquesta situació va canviar amb la lectura d'una obra d'al-Farabí, la qual proporcionava una clarificació dels objectius d'aquesta disciplina. Aquesta revelació li va causar una enorme alegria, i com a expressió de gratitud a Déu i en conformitat amb els principis de solidaritat amb els menys afavorits, va distribuir generosament els seus béns entre els pobres. A més, en un gest de comprensió de la seva pròpia fragilitat humana, va alliberar els seus esclaus i va donar tot el que tenia en caritat, reconeixent la seva responsabilitat envers els desvalguts.

[132] Alcorà 19:31.
[133] Küng, Hans. *El Islam — Historia, Presente, Futuro.* Trotta, 2006, pp. 680—681.

4.3.3— La idea de pau.

No hi ha dubte que, gràcies al profeta Mahoma, els àrabs van ser elevats a la categoria d'una religió superior, basada en la creença en un únic Déu i en una ètica fonamental que promou la humanitat, amb imperatius clars de major humanitarisme i justícia.

Pel que fa a la pau, la fase inicial de la predicació de Mahoma es va caracteritzar per una actitud pacífica i l'absència de violència. No obstant això, va ser a partir de la conquesta de la Meca quan es van començar a manifestar formes de violència en l'expansió de l'islam.

La medicina islàmica estava íntimament relacionada amb la religió i expressava un sentiment de compassió fraternal cap als malalts. Avicenna és un destacat metge que es pot interpretar com un exemplar de rectitud i bones intencions. Les seves obres reflecteixen aquesta humanitat i desig de pau, atès que comparteix els seus coneixements amb la humanitat que vol atendre. Avicenna va escriure sobre la necessitat de la pau a la societat. En la seva obra filosòfica, va argumentar a favor de la governança justa i la promoció de la pau com a fonaments essencials per al benestar humà. Considerava que la pau era imprescindible per al progrés de la societat i per al desenvolupament complet dels individus.

A més, Avicenna va promoure la idea de la tolerància religiosa i la coexistència pacífica entre les diferents creences i cultures. En un període marcat per conflictes religiosos i ètnics, les seves idees sobre la pau i la convivència eren innovadores i visionàries.

Avicenna ens deixa passatges en les seves obres que indiquen valors que podrien ser interpretats com a afins a la idea de pau o harmonia social. En el llibre de la salvació (*Kitab al-Shifa*), veiem com es tracta temes com l'ètica, la metafísica i la psicologia. S'observa que es destaca la rellevància de la justícia, la moderació i l'harmonia social com a pilars essencials per al manteniment d'una societat estable. Veritable reivindicació d'una societat en pau. Igualment, apareixen alguns passatges on Avicenna discuteix sobre la naturalesa de la pau interior i la serenitat mental. Que ens permeten extreure implicacions per a la pau social.

Tot i que les seves opinions sobre aquests temes no sempre devien ser populars en el seu temps, el seu llegat ha influït en el pensament posterior.

4.3.3.1— Del diàleg a l'enfrontament.

L'any 619 dC, amb la mort de la seva estimada esposa Khadija i la pèrdua del suport del seu oncle Abu-Tàlib ibn Abd-al-Múttalib, líder del seu clan, Mahoma va quedar progressivament desprotegit. Aquest fet va incrementar la seva vulnerabilitat davant les persecucions dels clans dominants de la Meca, els quals el difamaven i el presentaven com un agitador i rebel.

Malgrat això, Mahoma va optar per quedar-se a la Meca fins que la seva vida i la dels seus seguidors es van veure amenaçades, fet que els va obligar a refugiar-se a Medina l'any 622 dC. A partir d'aquest moment, Mahoma assumeix un rol que transcendeix el pur àmbit profètic, convertint-se en un líder polític, una figura que, a diferència dels profetes de la tradició israelita, ha de manejar les intricades dinàmiques d'un Estat emergent.

A conseqüència de l'operació militar dirigida contra la Meca, es va iniciar una sèrie de confrontacions entre les ciutats de la Meca i Medina. Tanmateix, l'any 630, Mahoma va encapçalar una expedició cap a la Meca amb un exèrcit considerable de deu mil homes, entre els quals es trobaven figures destacades de la societat. Aquesta campanya va concloure amb l'entrada pacífica i triomfal a la seva ciutat natal l'11 de gener, sense trobar resistència. Un cop conquerida la ciutat, el centre del culte islàmic es va desplaçar de Jerusalem a l'Aràbia, concretament a la Kaba, establint així la pràctica de la peregrinació a la Meca.

El període posterior a la conquesta de la Meca va ser breu, ja que Mahoma només va viure dos anys més. Durant aquest temps efímer, va aconseguir deixar un llegat durador, que inclou:

1. «El Profeta va unificar l'Aràbia de les tribus i clans.
2. A través de l'Alcorà, el Profeta ha transmès inspiració, valor i força per a un nou començament religiós.
3. Consolidació de la comunitat islàmica.
4. Desafiament als jueus i als cristians[134]».

Considerant el context històric i cultural en què es desenvolupava Mahoma, resulta necessari jutjar la seva figura en funció de les circumstàncies pròpies de l'època i de la regió en què va viure, més que no pas d'acord amb els criteris ètics contemporanis. Així mateix, cal tenir en compte els següents aspectes:

1. «Mahoma no es va atribuir a si mateix els majors èxits polítics i militars, sinó sempre a Déu, la fe incommovible va ser la seva actitud fonamental en totes aquestes accions.
2. Per a ell, religió i política s'implicaven mútuament, ja que pensava que l'esfera secular ha de ser configurada segons objectius fonamentals de caràcter religiós.

[134] Ibíd, pp. 138—143.

3. Com els àrabs en general, Mahoma pensava més en el col·lectiu que en l'individu i aspirava a canviar d'arrel la societat.
4. L'estatus minoritari de «*petit ramat*» no era, per a ell, la situació ideal, sinó, en el millor dels casos, la situació de partida.
5. La seva umma era un grup de poder combatiu que, si no desitjava anar-se'n en orris, havia de lluitar amb els mateixos mitjans que la resta de les tribus i grups per una posició pròpia.
6. En aquella època es tolerava la rapinya com a mitjà per aconseguir el manteniment necessari, amb freqüència, era l'única sortida per sobreviure.
7. Si Mahoma no hagués recorregut a la violència, no hauria pogut desenvolupar una política tan reeixida a llarg termini.
8. Malgrat tota l'energia i duresa que mostrava en els combats, el Profeta també usava l'habilitat negociadora, la capacitat d'assolir compromisos, l'astúcia i el tacte.
9. Després de la seva entrada triomfal a la Meca, el temut cap de la nova comunitat va mostrar una sorprenent disposició a la reconciliació[135]».

Avicenna defensa constantment la figura del profeta, sense posar mai en dubte les seves accions. Segons el seu pensament, el profeta representa l'encarnació d'una llei divina i actua conforme a les directrius revelades per Déu. Així mateix, Avicenna concep la Raó com una manifestació objectiva de la voluntat divina. Si aquesta voluntat inclou l'ús de la violència, Avicenna no la sotmet a cap qüestionament. De fet, va assumir càrrecs polítics, va patir persecucions, va ser empresonat i fins i tot va escapar de la captivitat.

4.3.3.2— «Gihad[136]»: interpretacions i implicacions.

El terme «gihad», sovint traduït com a «guerra santa», comprèn una noció molt més àmplia que el seu aspecte exclusivament bèl·lic. En un sentit més precís, pot ser interpretat com «l'esforç realitzat en el camí de Déu». Tot i que no està inclòs dins dels cinc pilars fonamentals de l'islam, la seva aparició es remunta a l'època del Profeta, i la seva dimensió militar ha exercit, des dels inicis, un paper crucial en la vida de la comunitat musulmana. L'Acorà ens diu que els musulmans són la 'millor de les comunitats'.

L'Alcorà esmenta en diverses ocasions el concepte de «gihad» com a esforç global en el camí d'Al·là, no només militar. Entre les formes principals hi ha el «gihad del cor» i el «gihad de la llengua». El «gihad del cor» (esforç interior contra l'ego i el pecat), anomenada pel Profeta

[135] Ibíd, p. 145.

[136] Terme d'origen àrab (جهاد, jihād), es tradueix a l'islam com «esforç» o «lluita».

com el «gihad major» i al·ludida a l'Alcorà: «Els qui lluiten intensament (jāhadū) per Nosaltres, els guiarem pels Nostres camins[137]». El «gihad de la llengua» (predicació, ordre del bé i prohibició del mal): «Sou la millor comunitat […]: ordeneu el que és correcte i prohibiu el que és reprovable[138]»; «Creen en Al·là […], ordenen el que és correcte i prohibeixen el que és reprovable[139]»; i sobretot: «Fes una gran gihad contra ells amb ell [l'Alcorà][140]».

Per tant, no es pot establir una identificació estricta entre el «gihad» i la guerra santa, tot i que és necessari reconèixer que, en determinades ocasions, el terme «gihad» es vincula amb la violència en el context del text sagrat.

Com a resultat, és possible sostenir que el terme «gihad» pot ser utilitzat per al·ludir a qualsevol activitat que impliqui un esforç d'autosuperació per part del musulmà o un esforç per complaure a Déu a través del seu compromís i dedicació. En aquest context, és pertinent mencionar un versicle de l'Alcorà que ha estat sovint citat per fonamentalistes tant a l'Orient com a l'Occident. Aquest versicle és el següent: «Oh, creients! No prengueu els jueus ni els cristians per aliats. Ells són aliats els uns dels altres. I qui de vosaltres s'aliï amb ells serà un. Al·là no guia els injustos[141]».

D'acord amb un dels primers i més reconeguts comentaristes de l'Alcorà, Al-Tabari (839-923 dC), la interpretació més pertinent d'aquest versicle és la següent:

> «És que Déu va ordenar mostrar bondat i justícia 'entre tota classe de comunitats i credos' i no va especificar amb les seves paraules unes comunitats amb exclusió d'altres. (…) Aquí Déu parla en general de qualsevol grup que no combat obertament als musulmans o els expulsi de casa[142]».

L'Alcorà es refereix als jueus i als cristians com a infidels, tot i que la seva interpretació literal significa «aquells que oculten (la veritat)» d'alguna manera. La primera «gihad» en l'islam no estava relacionada amb la violència; de fet, és mencionada en el text sagrat d'aquesta manera: «No obeeixis als infidels (kafirun), si no esforça't contra ells (jahidhum) per ell (l'Alcorà)[143]». Aquest versicle, que es considera tradicionalment revelat a la Meca

[137] Alcorà 29:69.
[138] Alcorà 3:110.
[139] Alcorà 3:114.
[140] Alcorà 25:52.
[141] Alcorà 5:51.
[142] Küng, *El Islam: Historia, Presente, Futuro*, 2006, p. 45.
[143] Alcorà 25:52.

—abans que es decretés qualsevol norma divina sobre la «gihad» militar, que va tenir lloc durant la fase de Medina— fa referència a l'esforç contra els infidels mitjançant «ell». Tant Al-Tabari com Ibn Kathir transcriuen relats d'Ibn Abbas i d'Ibn Zayd ibn Harith, fill del fill adoptiu del Profeta, en els quals s'assegura que aquest «ell» —el mitjà per dur a terme la «gihad»— és el mateix Alcorà. En altres paraules, la primera instrucció relacionada amb la «gihad» no tenia una naturalesa militar.

A partir de les dues etapes de la vida de Mahoma, la de la Meca i la de Medina, es pot defensar tant una interpretació pacífica de l'islam, fonamentada en la primera, com una interpretació violenta, que es fonamenta en la segona. Des d'una perspectiva pacífica, la «gihad» pot ser interpretada com un esforç cap a la divinitat i com una manera d'evitar la dedicació de persones i recursos a la lluita en nom d'Al·là[144]: «Truca al camí del teu Senyor amb saviesa i bona exhortació. Discuteix amb ells de la forma més oportuna. El teu Senyor coneix millor que ningú a qui s'extravia del seu camí i coneix millor que ningú a qui està ben dirigit».

En la predicació de Mahoma a la Meca, diversos autors sostenen que es pot trobar la pràctica quasi total de la construcció teològica de l'islam, la qual permet defensar una interpretació de l'islam exempta de violència. Des dels seus inicis, els musulmans van percebre que havien estat escollits per l'Alcorà com «la millor de les comunitats», amb la responsabilitat de promoure el bé i evitar el mal. La missió del Profeta, similar a la de profetes anteriors, incloïa l'establiment d'una comunitat justa i ordenada segons principis divins. La lluita per aconseguir aquest objectiu requeria un esforç considerable i va involucrar els musulmans en nombroses guerres, un esforç que a partir del període de Medina es va denominar «gihad». No obstant això, és important destacar que aquest terme ja existia abans de Medina, i per tant no pot ser traduït de manera global, simplista i errònia com a «guerra santa», ja que «té una connotació més àmplia que inclou l'esforç per mitjans pacífics, com la predicació i l'educació, i lluitar per purificar un mateix en un sentit més personal i interioritzat[145]».

Avicenna, a més de ser un alfaquí, va dedicar-se a la reflexió sobre la «gihad». Va néixer al segle X, un període en el qual ja havia començat a materialitzar-se el que es coneix com el «Tancament de la porta de la ijtihad», referit a l'esforç d'interpretació de les fonts islàmiques. Va ser una de les figures més destacades de l'«Edat d'Or» de l'islam, que es va desenvolupar entre mitjan segle VIII i mitjan segle XIII, destacant com a científic, filòsof i jurista. Sant

[144] Alcorà 6:25.
[145] Nanji, *La ética islámica*, 2004, p. 169.

Tomàs d'Aquino va il·luminar la seva postura a favor de la no-violència. Segons el filòsof irania Ramin Jahanbeglo, podem llegir que:

> «Els pensadors no musulmans que visitaven Espanya van poder estudiar les obres de filòsofs musulmans i les versions àrabs dels clàssics grecs i traduir al llatí. Sant Tomàs d'Aquino citava les obres d'Ibn Ruixd (Averrois) i Ibn Sina (Avicenna) i va utilitzar els seus comentaris com a model filosòfic. Igual que Ibn Ruixd, Sant Tomàs pensava que la filosofia no era propietat exclusiva d'una tradició, una nació, una fe, i que el discurs racional podia vèncer a la lògica fanàtica de la violència[146]».

4.3.3.3— Reclamació d'un islam pacífic.

Els individus o grups islàmics que promouen la violència aparentment troben la seva inspiració en la fase bèl·lica del Profeta que va tenir lloc després de la seva emigració (622 dC), quan es va formar una aliança de creients que, mitjançant la força militar, va buscar la consecució de la conquesta En els textos sagrats de predicació de la Meca, Al·là suggereix l'ús del convenciment com a estratègia per obtenir l'adhesió de nous creients:

> «*Truca al camí del teu Senyor amb saviesa i bona exhortació.* Discuteix amb ells de la forma més oportuna. *El teu Senyor coneix millor que ningú a qui s'extravia del seu camí i coneix millor que ningú a qui està ben dirigit*[147]».

En el versicle següent, tot i que es reconeix la possibilitat de respondre al càstig, la conclusió és distància de qualsevol forma de violència: «*Si castigues, castigueu de la mateixa manera que us han castigat. Però, si teniu paciència, és millor per a vosaltres*[148]». La llei del talió és considerada vàlida, tot i que se suggereix la pràctica del perdó. L'Alcorà requereix que tant els jueus com els cristians emetin judicis basats en les orientacions que Déu els ha proporcionat a la Torà i a l'Evangeli[149]. En aquest text sagrat, els termes «misericòrdia' i «pau» apareixen amb gran freqüència, eclipsant notablement l'ús del concepte de jihad. Aquest text revela que Déu no és percebut com un Senyor de la guerra, una noció que ni tan

---

[146] Jahanbegloo, Ramin. «El paradigma de Córdoba o el aprendizaje intercultural». *Encuentros Averroes: El paradigma de Córdoba. Identidad y diversidad*, 31 de gener — 5 de febrer de 2011, Universitat de Còrdova, p. 7.
[147] Alcorà 16:125.
[148] Alcorà 16:126.
[149] Alcorà 5:44; també 5:47.

sols es contempla entre els noms divins acceptats. En les primeres paraules de la sura introductòria, que els musulmans reciten al començament de qualsevol pregària o discurs, es destaca que Déu és «el Clement, el Misericordiós». Això ressalta la naturalesa compassiva i benevolent de la divinitat en el context islàmic, posant l'accent en la compassió i la pau més que en la violència.

L'Alcorà emfatitzà la necessitat de manifestar misericòrdia i compassió sempre que sigui factible. La misericòrdia divina es presenta com un concepte extensiu: «La meva compassió abasta totes les coses[150]». Així, l'Alcorà conclou que la misericòrdia i la compassió són elements fonamentals en la vida de tot musulmà.

Segons Avicenna, Déu, identificat com l'*Ésser Suprem*, actua com a motor que orienta tots els éssers cap a la seva finalitat última, impulsant-los a actuar per amor a Déu i als altres.

Veiem com es parla de la naturalesa del bé i com aquest és inherentment atractiu i desitjable. S'argumenta que el bé és intrínsecament valuós i estimable, ja que els éssers tendeixen cap a allò que perceben com a bo i beneficiós. Es destaca que l'amor és una expressió de reconeixement i apreciació de la bondat, i que l'objectiu final de l'amor és la unió amb el bé. Podem veure que l'*Ésser Suprem*, essent la màxima expressió de bondat, és també la màxima expressió d'amor. Se sosté que els individus no posseeixen l'amor com una qualitat inherent, sinó que la seva existència i l'amor són indissociables i provenen d'un mateix principi. La perfecció que cada persona posseeix i a la qual aspira és conseqüència de l'amor innat atorgat per Déu. En la mesura que avancem cap a la perfecció, només podem referir-nos a la pau.

[150] Alcorà 7:156.

5— Les virtuts universals en el pensament de Maimònides en el judaisme.

El concepte jueu no ha de ser associat, sens dubte, amb el d'usurer, sinó més aviat amb aquell qui reconeix la divinitat. Dins del judaisme, tota l'existència emana d'un Déu personal, llibertador i protector, que ha existit eternament. La vida humana es troba, d'alguna manera, influïda pel designi diví establert en el moment de la creació. És Déu mateix qui dona principi a l'univers, mentre que l'ésser humà té la responsabilitat de preservar i sostenir aquesta obra. Dins d'aquest designi, el poble d'Israel va ser elegit com a intermediari i representant de la voluntat divina per a tota la humanitat. En el context del judaisme, la vida humana s'interpreta com l'acompliment d'aquest pla diví, el qual està concretat i detallat en la Torà o llei de Moisès. En el judaisme ortodox, una persona és considerada jueva si neix de mare jueva o si es converteix segons els preceptes de l'halacà. Els corrents reformistes i conservadors també accepten la descendència paterna, sempre que l'individu hagi rebut una educació jueva i s'identifiqui amb la comunitat jueva. La vinculació amb la comunitat jueva es determina principalment per la matrilinealitat o la conversió, i, en el cas dels homes, la circumcisió (*brit milà*) és un precepte religiós important, però no un requisit per establir la identitat jueva. D'altra banda, els corrents reformistes i conservadores sostenen que també es pot reconèixer com a jueu aquell individu nascut de pare jueu i mare no jueva, sempre que hagi rebut una educació jueva i opti per integrar-se a la comunitat sinagogal. Paral·lelament, el Talmud constitueix una obra que recopila les discussions rabíniques relatives a la llei jueva, així com a les tradicions, costums, llegendes i narratives. En el context del judaisme, el Talmud (compost per la Mixnà i la Guemarà) representa la codificació de la Torà Oral, que interpreta i complementa la Torà Escrita (Pentateuc). El Tanakh, que inclou la Torà (Pentateuc), els Neviïm (Llibres dels Profetes) i els Ketuvim (Llibres dels Escrits), és reconegut com la tradició escrita del judaisme. El Talmud, subordinat a la Torà, amplia i

interpreta els preceptes de la llei jueva, sense contradir-la. El Talmud té la funció d'ampliar, interpretar i complementar el Tanakh, tot i que mai pot contradir la Torà. En el marc de l'halacà (terme hebreu per referir-se a la llei jueva), l'autoritat del Talmud es troba subordinada a la de la Torà.

El Talmud es configura com una obra composta per dues seccions diferenciades: la Misnà i la Guemarà, aquesta última desenvolupada posteriorment a la primera en termes cronològics. Donada l'existència de dos comentaris diferents, es reconeixen dues versions principals del Talmud: la de Jerusalem i la de Babilònia. Aquestes dues versions corresponen respectivament a la Guemarà d'Eretz Israel i la de Babilònia. No obstant això, tots dos comparteixen la mateixa Misnà com a fonament. Diversos rabins aporten una visió significativa sobre aquesta diversitat, destacant l'existència de dues versions de la Guemarà: el Talmud de Babilònia i el Talmud de Jerusalem. Aquests textos difereixen tant en la seva llengua com en el seu contingut, malgrat compartir el mateix text de la Misnà, amb només algunes variacions menors. El Talmud de Babilònia va ser elaborat als centres acadèmics de Nehardea, Sura i Pumbedita, mentre que el Talmud de Jerusalem es va completar als centres acadèmics d'Israel, com Tiberíades, Seforis i Cesarea. El Talmud de Babilònia, més extens i escrit en un estil més accessible, proporciona una reflexió més detallada sobre les discussions talmúdiques, fet que ha portat a la seva acceptació generalitzada com a autoritat. En contrast, el Talmud de Jerusalem ha estat, en gran part, deixat de banda, excepte per un petit nombre d'adeptes.

El reconegut erudit Meir Orián (1909-1978) ens rememora en la seva obra sobre Maimònides[151] l'asseveració formulada pel Rabí Saadia Danan (segle XVI), qui va sostenir que: «entre els talmudistes, el nom de Maimònides s'ha convertit en sinònim de saviesa[152]» i que «si no fos per la seva obra talmúdica (*Mixnà Torà*), no s'hauria comprès res del Talmud[153]». En efecte, la *Mixnà Torà* constitueix una síntesi exhaustiva de tota la llei oral. Trobarem declaracions com ara que «fou escrita amb la intenció de ser l'enciclopèdia del dret jueu per excel·lència, i, efectivament, es convertí en un dels llibres bàsics del judaisme[154]».

Les virtuts del judaisme són aquelles que Maimònides ens transmetrà en les seves obres. Es pot observar que «fou el primer, i fins ara l'únic que va introduir els pensaments del judaisme

[151] Orián, Meir. *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*. Traduït per Zeev Zvi Rosenfeld, Riopiedras Ediciones, 1984, p. 17.
[152] Ibíd.
[153] Ibíd.
[154] Ibíd, p. 189.

dins de la llei[155]» i «amb això els dona vida i els va imprimir el segell de l'eternitat[156]».

El professor emèrit de Filosofia de la Universitat de Màlaga, Juan Fernando Ortega Muñoz, assenyala que «Maimònides és considerat pels jueus com el més important filòsof amb el qual ha comptat en tota la seva història[157]».

5.1— Maimònides i el seu entorn històric.

Maimònides, també conegut com a Moisès ben Maimon (en hebreu: משה בן מימון, Moixè ben Maymon; àrab: موسى بن ميمون, Mūsà ibn Maymūn), va ser un eminent filòsof, metge, teòleg i rabí jueu de l'edat mitjana, nascut a Còrdova, en l'antic territori d'al-Àndalus, probablement entre el 1135 i el 1138, segons diferents fonts. Se'l reconeix com una de les figures més influents en la tradició jueva, així com un dels pensadors més rellevants en la història de la filosofia medieval.

Per comprendre millor el context històric de Maimònides, és fonamental considerar diferents aspectes. Maimònides va viure durant un període de gran efervescència intel·lectual i cultural a la península Ibèrica, la major part de la península era coneguda com a al-Àndalus. Sota els omeies i els taifes, al-Àndalus va experimentar períodes de convivència cultural entre musulmans, cristians i jueus, amb intercanvis intel·lectuals significatius, tot i que aquesta convivència va estar marcada per tensions i restriccions en alguns moments. L'arribada dels almohades al segle XII (1147 a Còrdova) va intensificar la persecució dels jueus, forçant molts, incloent-hi la família de Maimònides, a exiliar-se. Això va permetre un intercanvi d'idees i coneixements entre diferents grups ètnics i religiosos.

Durant els segles XI i XII, la cultura jueva va experimentar un ressorgiment a al-Àndalus, amb la seva pròpia literatura, filosofia i ciència. Maimònides va néixer en aquest context, en una família jueva culta i influent. Era fill de Maimon ben Yosef, un lletrat i príncep de la comunitat jueva, Maimònides va rebre una educació rabínica i va estudiar matemàtiques i medicina amb savis àrabs.

La situació política i social a al-Àndalus es va deteriorar amb el temps, i els jueus van ser objecte de persecució i discriminació. Visqué una època marcada per canvis polítics i religiosos, com la conquesta almohade de Còrdova el 1148, que va obligar la seva família a

[155] Ibíd, p. 193.

[156] Ibíd.

[157] Ortega Muñoz, Juan Fernando. «Maimónides: desde la perplejidad a la filosofía». *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides: Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, editat per José Luis Cantón Alonso, UCOPress, 2007, pp. 55—74.

exiliar-se. Després d'anys errants, la família va establir-se definitivament a Egipte el 1165. A Egipte, Maimònides va assumir el càrrec de rabí principal de la ciutat del Caire i es va convertir en el metge personal de Saladí, sultà d'Egipte i Síria. A més, va rebre el títol de Nagid, reconeixent-lo com a líder de la comunitat jueva cairota.

Maimònides va ser influït per una varietat de tradicions filosòfiques, incloent-hi el pensament aristotèlic i neoplatònic, així com les idees de filòsofs àrabs com Al-Farabí i Avicenna. Va intentar reconciliar la fe jueva amb la raó filosòfica, creant una síntesi original entre la teologia jueva i la filosofia grega.

Les seves obres més destacades són la *Guia de perplexos* i la *Mixnà Torà*. La *Guia de perplexos*, una obra filosòfica i teològica en què intenta reconciliar els ensenyaments de la Torà amb la filosofia aristotèlica, i *Mixnà Torà*, un codi legal jueu que organitza i sistematitza la *'llei jueva'*. Mantenia una extensa correspondència amb membres de la comunitat jueva arreu del món, als quals oferia respostes detallades sobre qüestions relacionades amb la legislació i la interpretació de les Escriptures. Va dedicar gran part del seu temps i esforços a l'estudi i la docència del Talmud i les Escriptures. Entre les seves contribucions més destacades es troben diverses obres sobre l'halacà o llei jueva, tot i que, com a docent de la Torà i el Talmud, mantenia la convicció que no havia de rebre remuneració. El seu coneixement enciclopèdic sobre la llei jueva va permetre que el seu principal projecte fos la seva organització i interpretació d'una manera sistemàtica i estructurada.

Maimònides deixa un llegat i ha marcat influència en els segles posteriors. Deixa un impacte durador en la tradició jueva i en la filosofia occidental en general. Les seves obres van ser àmpliament llegides i debatudes, i van influir en figures posteriors com Tomàs d'Aquino, que va incorporar elements del pensament de Maimònides en la seva reconciliació entre fe i raó.

En síntesi, Maimònides va viure en una època determinant per a la història jueva i islàmica a al-Àndalus, consolidant-se com una figura rellevant dins de la tradició intel·lectual jueva i aportant de manera substancial al desenvolupament del pensament filosòfic i teològic medieval.

Durant l'edat mitjana, era freqüent que les comunitats jueves es trobessin sota l'autoritat de governants cristians o islàmics, depenent de les regions on residien. Maimònides, destacat pensador jueu, va desenvolupar la seva activitat acadèmica i vital immersa en un entorn cultural predominantment islàmic. Va morir al Caire el 13 de desembre de 1204 i posteriorment va ser enterrat a Tiberíades, Palestina.

5.2— L'ànima del judaisme i les seves experiències.

Cal establir que el judaisme, reconegut com una de les religions més antigues i influents a escala global, posseeix una riquesa intrínseca que supera les seves creences doctrinals i pràctiques rituals. Per assolir una comprensió profunda del judaisme, resulta imprescindible analitzar el seu context històric i teològic. A partir dels seus orígens en l'experiència dels patriarques a Canaan i Egipte, i la seva consolidació amb l'Èxode i la donació de la Torà al Sinaí, el judaisme ha estat modelat per una varietat de factors culturals, polítics i religiosos. Des de l'era dels patriarques fins al desenvolupament de l'Halacà, que es tradueix com 'anar pel camí recte' i es refereix a la 'llei jueva', així com a la interpretació rabínica, el judaisme ha mantingut una identitat singular que ha perdurat al llarg del temps. Per apropar-nos a l'essència i l'experiència del judaisme, és fonamental considerar les seves dimensions teològiques, ètiques i pràctiques. En la Declaració de Principis de la Conferència Central de Rabins Americans, celebrada a Columbus, Ohio, el 1937, es ressalta que «judaisme és l'experiència religiosa històrica del poble jueu[158]». Aquesta definició posa de manifest la importància de la concordança. Malgrat la diversitat del judaisme en diferents èpoques i contextos geogràfics, l'ètica jueva es fonamenta en la singularitat de l'experiència del poble jueu amb Déu. Aquesta experiència essencial es documenta en el llibre de l'Èxode, amb especial atenció als capítols 14 i 19-34. Aquests esdeveniments comprenen dos moments crucials: La travessia miraculosa del Mar Roig i la donació de la Torà al Sinaí cap al darrer terç del segle XIII aC[159]. En el primer, Déu allibera el poble d'Israel de l'esclavitud a l'antic Egipte, que era la potència més poderosa del món cap al darrer terç del segle XIII aC. No obstant això, amb el pas del temps, aquesta Terra esdevindrà «l'edat de l'Ungit» (Messies), un període en què el món serà purificat sota un règim de justícia i els temps estaran preparats per al judici definitiu de Déu sobre tota la Creació[160].

Els mestres del judaisme rabínic han arribat a acceptar, durant l'era cristiana, que Déu exigeix a l'ésser humà que adopti els seus manaments i el seu regne com a elements propis. Segons Maimònides, la redempció messiànica implica l'arribada d'un Messies que restaurarà el

[158] De Lange, Nicolas. *Judaísmo*. Editorial Riopiedras, 1996, p. 19.

[159] La data suggerida (segle XIII aC) s'alinea amb la tradició jueva, que associa l'Èxode al regnat de Ramsès II (ca. 1279—1213 aC), però no hi ha consens acadèmic. Alguns estudiosos proposen dates alternatives (segles XV-XIII aC), mentre que altres qüestionen la historicitat de l'esdeveniment (Finkelstein, Israel, i Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. Free Press, 2001, pp. 60—68.).

[160] García-Baró, Miguel. «La ética del judaísmo». *Aportación de las religiones a una ética universal*, Dykinson, 2003, pp. 125—150.

poble d'Israel i establirà una era de pau, justícia i coneixement universal de Déu, promovent l'observança de la llei divina i la millora moral de la humanitat. A més, la noció de redempció messiànica es considera habitualment amb l'esperança que aquesta capacitat humana, amb l'ajuda divina, eventualment prevaldrà[161].

> «(…) el judaisme expressa tota l'espiritualitat de què és capaç l'ésser humà, ja que neix amb la pregunta mateixa de tot ésser pensant i quasi amb el signe mateix d'interrogació que, en castellà almenys, precedeix el text en qualsevol pregunta i, sens dubte, el text d'aquestes preguntes que són algunes de les nostres: D'on vinc? A on vaig? Per què i per a què existeixo[162]?»

Per als jueus, la religió no és només una qüestió de creences abstractes, sinó també una activitat diària que s'infiltra en tots els àmbits de l'existència. Abastant des de l'observança del dissabte fins a les normatives dietètiques del caixer (*la caixrut*[163]), les pràctiques i rituals jueus serveixen com a manifestació tangible de la seva connexió amb la divinitat i la seva identitat com a comunitat elegida. L'experiència religiosa jueva va més enllà de la participació en actes rituals; implica una relació profunda i personal amb Déu i amb la comunitat. Mitjançant l'observança de les mitsvot i la recerca de la justícia i la misericòrdia, els jueus aspiren a viure d'acord amb els preceptes de la seva fe i a contribuir al benestar comú de la humanitat.

Una de les figures més prominents en la tradició jueva és Maimònides, conegut tant pel seu treball teològic com per les seves contribucions a la filosofia i l'ètica. Les virtuts universals que Maimònides promou són intrínseques al teixit del judaisme, influint en la manera en què els practicants entenen i viuen la seva fe. Maimònides afirma que «creu en el Messies jueu i en el retorn dels jueus a la terra d'Israel[164]». Maimònides sosté que la religió jueva és més una guia per a la perfecció moral i espiritual de l'ésser humà que un sistema filosòfic abstracte. Observem una adherència als fonaments religiosos del judaisme. Aquesta cohesió en relació amb uns principis que «inclús va sistematitzar i estructurar; però a la vegada va comprendre que la raó era el més gran bé amb el qual Déu havia dotat a l'home[165]». Es pot sostenir per a evidenciar aquesta essència compartida l'afirmació que «Torà i filosofia són a

[161] Ibíd, p. 134.
[162] Garzon, Baruk. *Les Intuïcions Fonamentals de les Grans Religions.* Cruïlla, 1991, p. 15.
[163] Les normatives referents a l'alimentació s'inclouen dins de la categoria de preceptes que cal complir.
[164] Orián, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, 1984, p. 131.
[165] Ibíd.

Maimònides, l'exposició diferent de les mateixes qualitats[166]».

En conjunt, veiem una riquesa i una complexitat de l'essència i l'experiència del judaisme, enriquida pel llegat de Maimònides i la seva visió de les virtuts universals.

5.3— En el judaisme i en Maimònides unes virtuts universals.

El judaisme, com a sistema de creences i pràctiques, ha donat gran importància al desenvolupament de virtuts morals que no només són específiques de la comunitat jueva, sinó que també es consideren universals en la seva aplicació i valor. En aquest context, la figura de Maimònides es destaca com un notable filòsof i teòleg jueu que va dedicar una porció substancial de la seva producció intel·lectual a l'exploració d'aquestes virtuts universals i la seva interrelació amb la pràctica religiosa i ètica. Les virtuts morals del judaisme, segons Maimònides, no es limiten a la comunitat jueva, sinó que tenen un caràcter universal. El precepte de l'amor al pròxim (Lv 19, 18) és central en la tradició jueva i reflecteix la responsabilitat moral cap als altres com a expressió de la llei divina. Maimònides, qui va viure durant el segle XII, és reconegut com una de les figures més prominents dins de la tradició jueva. La seva producció literària inclou una obra d'importància significativa, la qual es presenta com una enciclopèdia tant filosòfica com legal, titulada *Mixnà Torà*, així com la *Guia de perplexos*, en què aborda temes filosòfics i teològics.

La Torà conclou amb el seu missatge ètic:

> «No facis a l'altre el que no vulguis que et facin a tu». El judaisme no demana a ningú que es faci jueu, ja que «no està interessat a fer missió d'aquesta classe, sinó en què el bé impregni les relacions entre tots els homes i així s'obri pas cada dia en grau més alt l'autèntic coneixement del Déu just i misericordiós, Senyor de tota la història i redemptor de tots segons la seva promesa[167]».

Segons l'exegesi rabínica, el robatori es considera un pecat de gran gravetat, sostenint que «qui roba és sempre un que ha decidit en el seu cor que treu l'home més profit trencant el precepte que complint-lo, i aquesta és la negació absoluta de Déu[168]».

---

[166] Ibíd.

[167] García-Baró, *La ética del judaísmo*, 2003, p. 149.

[168] Ibíd.

La salvació de Noè per part de Déu, així com l'aliança subsegüent amb ell, es consideren de naturalesa universal en el judaisme. Aquest pacte, de gran rellevància, implica un abast global. A més, les virtuts de Maimònides queden clarament articulades com a «l'amor a l'home, a la terra i al poble d'Israel, i a la humanitat en general; sentiments que tenen el seu origen en un de sol: l'amor a Déu[169]». Es faran referències a la seva virtut en el «cor acull nobles sentiments cap a tot membre del seu poble i de la comunitat humana en general[170]». En aquest context de les virtuts universals, Maimònides es concentra en aspectes com la benevolència, la justícia, la compassió i la veritat, entre altres. Aquestes virtuts, segons ell, no són exclusives d'una determinada comunitat o cultura, sinó que són vàlides per a tota la humanitat. En la seva interpretació, Maimònides intenta fonamentar una ètica universal sustentada en principis racionals i religiosos que siguin susceptibles de ser compartits i aplicats per tota la humanitat, sense tenir en compte la seva filiació religiosa o ètnica.

Una de les virtuts clau que Maimònides destaca és la importància de la justícia, no només com un acte legal o jurídic, sinó com un principi fonamental que guia les relacions humanes i la conducta ètica. Mitjançant la seva interpretació dels preceptes de la Torà, Maimònides pretén fomentar una concepció de la justícia que integri tant els elements legals com els valors morals, amb l'objectiu de construir una societat més equitativa i compassiva.

A més de la justícia, Maimònides també emfatitza la importància de la benevolència i la compassió en les relacions humanes. D'acord amb la seva perspectiva, l'exercici de la compassió envers els altres es considera una manifestació de la interconnexió entre l'ésser humà i la divinitat. Així mateix, es defineix com una obligació moral que ha de ser practicada de manera constant i deliberada.

En síntesi, Maimònides presenta una perspectiva humanista sobre les virtuts universals, subratllant la seva rellevància en l'establiment d'una societat equitativa i plena de compassió. La seva obra perdura com una font d'inspiració i reflexió per a aquells que aspiren a entendre i fomentar valors morals universals en un món que esdevé cada vegada més divers i interconnectat.

5.3.1— La compassió i l'amor.

La religió jueva, en la seva essència més profunda, promou valors d'amor i compassió. La compassió, que literalment es tradueix com «patir amb», es manifesta com una expressió

[169] Ibíd, p. 8.
[170] Ibíd, p. 22.

d’amor que motiva a buscar activament aquells que requereixen assistència, a acollir-los i a compartir les seves penes, alhora que es busquen solucions conjuntament.

Tots els preceptes ètics es despleguen de manera inherent quan es viu una vida impregnada d’amor, ja que aquest fonamenta una varietat de virtuts. No obstant això, són la formació, l’experiència i la voluntat els factors que defineixen els diferents nivells d’expressió ètica en els diversos àmbits de la vida.

En nombroses ocasions, es tendeix a reduir la moral a la noció d’amor, suggerint que a partir de l’amor es poden derivar totes les altres virtuts. Aquesta perspectiva sosté que l’amor no té límits i que, quan es porta a l’extrem, pot conduir a una realització plena de l’ésser. Aquesta idea es reflecteix en les religions monoteistes, que presenten un Déu caracteritzat per l’amor i ens exhorten a estimar tant a Déu com als nostres semblants. Maimònides, al llarg de la seva trajectòria, incorpora aquesta idea en el seu testament, on la consciència de Déu i l’amor cap als altres constitueixen el nucli del seu pensament.

Entre aquestes virtuts universals, l’amor i la compassió emergeixen com a pilars essencials. Maimònides entén l’amor com una força motriu capaç de transformar les relacions humanes i d’elevar l’individu a un nivell superior de consciència moral. En el seu màgnum opus, *Guia de perplexos*, Maimònides emfatitza la rellevància de l'amor a Déu com a força motivadora de l'existència humana, sostenint que l'amor cap a Déu comporta també l'amor envers els altres, atès que tots som obra de la creació divina.

A més de l’amor, la compassió juga un paper crucial en la concepció moral de Maimònides. La compassió és vista com una virtut que exigeix una resposta activa a la necessitat de l’altre, una disposició a compartir les carreges i les alegries dels altres. Amb la compassió, es revela la nostra responsabilitat cap als altres membres de la comunitat i es promou un ambient de solidaritat i suport mutu. Maimònides no només s'implica en la conservació i el foment de la identitat jueva, sinó que també contribueix a l'establiment d'un món més just i compassiu per a tota la humanitat. La visió de Maimònides, fan que l’amor i la compassió s’elevin com a virtuts universals que sobrepassen els límits religiosos i culturals. Maimònides promou el respecte, la comprensió i el compromís amb el bé comú, allunyant-se de divisions i fomentant la fraternitat humana.

5.3.1.1— L’amor al pròxim.

El judaisme transmet la noció que els éssers humans han de cultivar l’amor i la solidaritat mútua. El judaisme presenta un Déu que estima els éssers humans i els crida a una relació

d'amor i obediència (Dt 7, 8), mentre que molts sistemes politeistes emfatitzen relacions de poder o intercanvi entre déus i humans, sense una noció universal d'amor diví. En la visió de Maimònides, l'amor al pròxim és intrínsec a la relació amb Déu. Sosté que l'amor cap a Déu implica, de manera intrínseca, l'amor i el respecte cap als altres, atès que tots els éssers humans són considerats creacions divines i contenen en si mateixos la imatge de Déu. Així, l'amor al pròxim esdevé una manifestació concreta de l'amor a Déu, una forma de servir i honrar la divinitat a través del tracte compassiu i just amb els altres. En el judaisme, Déu manifesta un amor previ cap als éssers humans, com es veu en la seva elecció del poble d'Israel (Dt 7, 8), possibilitant una resposta amorosa per part dels humans a través de l'obediència als manaments. En contrast, molts sistemes politeistes no emfatitzen una relació d'amor recíproc entre déus i humans, centrant-se més en relacions de poder o intercanvi. La concepció de l'amor de Déu i l'amor cap a Déu representa una innovació que és pròpia del monoteisme.

No obstant això, on es localitza l'origen del concepte monoteista que postula que Déu professa amor envers els éssers humans? L'arrel d'aquesta idea es troba en l'amor que els israelites van demostrar pels immigrants. A partir d'aquesta manifestació d'afecte cap als forasters, es va inferir que Déu també estima tots els éssers humans. Els immigrants van ser els primers a ser identificats com a éssers propers, i la compassió es va activar inicialment davant la seva presència. Així doncs, aquesta compassió constitueix la forma primordial de l'amor cap a l'ésser humà. «Estimeu, doncs, els immigrants (Dt 10, 19)», proclama el text. Per tal de comprendre la nostra capacitat per convertir-nos en fills de Déu, és necessari aprofundir en el significat de l'aliança. A partir d'Abraham, Déu va convocar un poble concret i va establir una relació amb aquest mitjançant un pacte. De manera anàloga a un contracte legal, l'aliança amb Déu es fonamenta en les responsabilitats recíproques de les parts implicades. Si l'ésser humà compleix amb els requisits establerts per Déu, aquest es compromet a respondre amb diverses formes de benevolències al seu poble. En el marc de l'Antiga Aliança, els homes jueus s'incorporaven a aquesta relació mitjançant dos rituals: la circumcisió i la seva dedicació a Déu. La seva adhesió a l'aliança es materialitzava a través del compliment de les exigències de la llei. La raó fonamental d'aquest mandat, que implica mostrar afecte cap als immigrants, es pot formular de la següent manera: «perquè també vosaltres vau ser immigrants al país d'Egipte». D'aquesta manera, el nou sentiment necessari es manifesta a partir de la consciència històrica. Atès que no és pertinent que el record traumàtic de l'esclavitud a Egipte sigui el que es convoqui, tampoc es permet examinar les

qualitats morals o religioses de l'altre. Només el pròxim ha de ser descobert en ell, com deia clarament Maimònides a la seva obra *Guia de perplexos*: «La Torà ens ordena cultivar la bondat i la cortesia en les nostres interaccions, equilibrant les virtuts morals per apropar-nos a la perfecció humana[171]».

Quan l'individu desenvolupa la capacitat d'estimar a l'altre, inicia també un procés de comprensió que implica reconèixer l'amor que Déu professa per cada persona. D'aquesta manera, es pot inferir que, atès que Déu estima tant al foraster com a tots els éssers humans sense distinció, els humans tenen la reciprocitat aquest amor. Una de les aportacions essencials de la legislació bíblica a la tradició religiosa occidental és la promoció del culte a Déu mitjançant relacions respectuoses, humanes i ètiques amb els altres. Aquests principis han estat reafirmats pels rabins que han vingut després de Maimònides, que sostenen que el culte a Déu es manifesta a través de tres vies: l'estudi de la Torà, els sacrificis i les oracions, així com els actes de misericòrdia. En aquest sentit, Déu resulta ser tan fonamental per a la moralitat com per a la religió, ja que la moralitat es fonamenta en el desig diví[172].

La doctrina ètica més reconeguda en la Bíblia és la que es coneix com els «Deu Manaments (Ex 20, 1-17)». Observem una importància ètica manifesta

1. Honra el pare i la mare.
2. No matis.
3. No cometis adulteri.
4. No robis.
5. No acusis ningú falsament.
6. No desitgis la casa d'un altre.
7. No desitgis la seva dona, ni el seu esclau, ni la seva esclava, ni el seu bou, ni el seu ase, ni res del que li pertany.

Els preceptes restants, com ara «No tindràs déu aliè davant de mi…», «No prendràs el nom del Senyor en va», la necessitat de dedicar culte exclusivament a Déu i l'observança del Sàbat, aborden qüestions de rellevància teològica i ritual. Es pot sostenir que, d'una banda, hi ha responsabilitats que es deriven de les relacions interpersonals, i de l'altra, les responsabilitats que uneixen les persones amb Déu.

El judaisme rabínic ha arribat a un consens que el nombre de manaments presents a la Torà, coneguts com a mitsvot, és de 613. D'aquests, 365 són considerats negatius, en

[171] Maimónides, Guía de los Perplejos, p. 503, III, 33.
[172] Kellner, Menachem. «La ética judía». *Compendio de ética*, editat per Peter Singer, traducció de Jorge Vigil Rubio i Margarita Vigil, Alianza Editorial, 1995, p. 136.

correspondència amb els dies de l'any, mentre que 248 són positius, associats, tal com s'indica habitualment, amb els ossos del cos humà. Malgrat la magnitud d'aquesta xifra, resulta evident que poques persones poden recordar tots aquests manaments, i ningú és capaç de complir-los completament. La seva explicació i interpretació es recull en la Llei Oral.

L'adhesió a la Llei de Déu ha configurat la identitat del poble jueu i ha assegurat la seva continuïtat al llarg dels segles, a diferència de nombrosos altres grups religiosos de l'antiguitat que han estat oblidades. La transmissió de la tradició de manera intergeneracional, des dels orígens del judaisme, ha estat fonamental per a la preservació d'aquesta cultura al llarg del temps. Tal com s'indica en Joel: «Conteu-ho als vostres fills; que ells ho contin també als seus, i aquests, als qui vindran (Jl 1, 3)». Aquest principi ha garantit la seva pervivència, atès que la tradició es transmet d'una persona a una altra, fonamentada en l'experiència individual en el món del Diví, on cada individu reconeix la importància de formar part del poble escollit, gràcies a la promesa realitzada per Déu, aquest Ésser Absolut que tot ho pot.

La denominació «Torà» prové de l'hebreu i es tradueix com a «llei». En el context del judaisme, aquest terme fa referència específicament al Pentateuc, que comprèn els cinc primers llibres de la Bíblia. No obstant això, en un sentit més ampli, la Torà inclou tant la Llei Oral com la Llei Escrita, així com la forma de vida dels jueus. Aquest corpus legal abasta cada aspecte de la vida quotidiana, des de la vestimenta adequada fins a les normes dietètiques, la conducta envers els companys d'origen jueu, el rol de les dones, així com les responsabilitats tant dels pares com dels fills, fins als deures religiosos com els dejunis i les festivitats. No obstant això, els estudiosos estableixen una distinció important entre la revelació del Pentateuc i la de la resta de les Escriptures, atès que se sostenia que Déu havia transmès el Pentateuc de manera directa a Moisès, la qual cosa el posicionava per sobre de les altres tradicions.

Malgrat que la «llei» jueva abasta tots els àmbits de la vida quotidiana, es considera especialment rellevant aquells aspectes que es relacionen amb l'actitud envers el proïsme. La demanda divina de tractar el proïsme amb respecte es fonamenta en la doctrina bíblica que afirma que l'ésser humà ha estat creat a imatge de Déu: «Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona (Gn 1, 27)».

> «Com els éssers humans han estat creats a imatge de Déu, és obvi que l'home arriba al màxim nivell de perfecció possible o la seva autorealització arribant a ser tan semblant a

> Déu com pot ser-ho l'home. Aquesta és la base que un pot considerar de la doctrina ètica individual més important de la Bíblia hebrea, la de la imitatio Dei, la imitació de Déu[173]».

La concepció de l'ésser humà com a reflex de la imatge divina comporta implicacions morals directes envers els altres. D'aquesta manera, es pot deduir la següent conclusió:

> «Ja que els altres éssers humans estan creats, com tu, a imatge de Déu, estimar Déu suposa també estimar els que, igual que tu, estan creats a la seva imatge». Un s'ha d'estimar a si mateix per ser imatge de Déu, però també ha d'estimar als seus semblants. D'aquí el mandat: «No et venjaràs ni guardaràs rancúnia contra els fills del teu poble, sinó que estimaràs el pròxim com a tu mateix. Jo el Senyor (Lv 19, 18)».

Tots els éssers humans són dignes d'amor i respecte. Encara que la idea d'estimar tothom sense distinció pugui semblar una utopia difícil d'aconseguir, el respecte constitueix un valor accessible a tothom. El rabí Hillel, que defensava un amor universal envers tots els fills d'Israel i buscava disseminar la Torà entre ells, ens recorda la regla àuria del judaisme: «No facis als altres el que no desitges que et facin a tu». Aquest principi és fonamental tant en la tradició jueva com en la filosofia de Maimònides. A més, la doctrina bíblica de la *imitatio Dei*, que ens anima a imitar els atributs divins, es recolza en diversos versicles, dels quals en destaquen alguns:

> «Perquè jo, el Senyor, soc el vostre Déu. Manteniu-vos sants i sereu sants, perquè jo soc sant. No us feu impurs amb cap d'aquestes bestioles que s'arrosseguen per terra (Lv 11, 44)», «I ara, poble d'Israel, què espera de tu el Senyor, el teu Déu? Que el reverenciïs i segueixis els seus camins, que l'estimis i l'adoris amb tot el cor i amb tota l'ànima (Estima el Senyor, el teu Déu: Aquest amor és molt més que un mer sentiment o una emoció interior. Així com el Senyor va manifestar el seu amor a Israel alliberant-lo de l'esclavitud a Egipte (Dt 4, 37; 7, 8)», «així també Israel ha de manifestar el seu amor a Déu obeint els manaments (Dt 11, 1.13.22)».

En el judaisme, l'amor al pròxim, com es reflecteix en Levític 19:18, és considerat un precepte fonamental, segons Maimònides i la tradició rabínica, que connecta la relació amb Déu amb la responsabilitat moral cap als altres. De tot el cor … les forces: El Deuteronomi

[173] Kellner, *La ética judía*, 1995, p. 136.

no limita l'associació d'aquesta expressió al verb «estimar» (cf. 10.12; 30.6), sinó que també la vincula amb els verbs «cercar (Dt 4, 29)», «obeir (Dt 30, 10)», «convertir-se al Senyor (Dt 30, 2)» i «complir els manaments (Dt 26, 16)». «Aquests verbs especifiquen les formes que ha d'assumir l'amor al Senyor, en resposta a l'amor que el Senyor va manifestar primer (Dt 10, 12)», i «Si compleixes els manaments del Senyor, el teu Déu, i segueixes els seus camins, el Senyor farà de tu un poble consagrat a ell, tal com t'ha jurat (Dt 28, 9)».

Resumint aquests versicles, s'identifiquen dues directrius explícites: mantingueu la santedat, ja que Déu és sant, i adhereix-te als senders de Déu. Com es pot aconseguir aquesta realitat?

> «Levític 19,2 constitueix una introducció a una llista de manaments que uneixen les qüestions morals (honorar als pares, practicar la caritat, la justícia, l'honestedat, l'ajuda als desafortunats, etc.), els rituals (observança del Sàbat, sacrificis, etc.) i teològiques (no prendre el nom de Déu en va[174])».

En altres paraules, l'obediència als manaments divins permet transitar pels camins establerts per Déu i, d'aquesta manera, assolir la santedat. Segons la legislació de Moisès, aquesta obediència condueix a la imitació de Déu (en la mesura en què és possible per a l'ésser humà) i facilita l'assoliment de la perfecció tant pràctica com moral.

> «Gràcies a les mitsvot, el jueu s'educa des de sempre per a adquirir una disciplinada relació amb Déu. Relació d'amor, sí, però no promiscuïtat amb el diví[175]».

Maimònides ressalta que l'amor al pròxim no només és un deure religiós, sinó també una expressió de la mateixa humanitat. Considera que cada individu està vinculat a la resta de la humanitat en una xarxa d'interconnexions morals i socials, i que aquesta relació implica la responsabilitat de preocupar-se pel benestar dels altres. Mitjançant l'amor cap al pròxim, es fomenta la creació de vincles de solidaritat i empatia que enriqueixen la comunitat, així com la promoció de la justícia i la pau.

D'altra banda, Maimònides sosté que l'amor al pròxim no reconeix fronteres ètniques, religioses ni socials. En la seva perspectiva, aquest amor ha de ser extensiu a tots els éssers humans, sense distinció de la seva procedència o creences. Aquesta universalitat de l'amor al

[174] Ibíd, p. 137.

[175] Garzón, *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, 1991, p. 19.

pròxim reflecteix la visió inclusiva del judaisme, que reconeix la dignitat inherent de tota persona i busca la coexistència harmoniosa entre les diferents comunitats i cultures.
En conclusió, l'amor al pròxim emergeix com una virtut «universal» dins del judaisme, amb Maimònides com un dels seus principals defensors. A través de la seva producció literària, Maimònides ressalta la rellevància d'aquest amor com a pilar de la vida religiosa i ètica, establint una connexió estreta entre aquest sentiment, la relació amb Déu i la convivència entre els éssers humans. Així, l'amor al pròxim esdevenen no només un ideal a seguir, sinó també una guia per a una existència plena i significativa en la tradició jueva.

5.3.1.2— Els desfavorits, estimats especialment per la bondat de Déu.

En la tradició del judaisme, la preocupació per les persones en situació de pobresa no es limita a actes d'altruisme, sinó que està intrínsecament relacionada amb els principis de justícia i devoció envers Déu. Aquesta virtut no estava limitada a una comunitat específica o a un grup selecte de persones; era universal. L'amor als pobres transcendia les divisions socials i religioses, i es convertia en una forma de servir a Déu. Segons Maimònides, els pobres no són només receptors de caritat, sinó que són especialment estimats per Déu, de manera que ajudar-los és una responsabilitat ètica i una manifestació de la relació amb la divinitat. En la seva obra, Maimònides destaca que l'acte de donar als pobres no només és un acte de generositat, sinó una forma d'imitar la mateixa divinitat, ja que Déu és vist com el donador suprem i el protector dels desfavorits. Per Maimònides, les persones en situació de pobresa no són simplement receptors de la caritat, sinó que són vistos com els elegits de l'amor diví. Aquesta concepció subratlla la rellevància de la justícia social i la compassió en el context de la pràctica religiosa, alhora que proporciona una visió de gran importància universal sobre la interrelació entre l'amor de Déu i la cura dels més desafavorits.
A través de la compassió, l'individu comença a desenvolupar un afecte cap als altres, reconeixent la seva similitud i la seva humanitat compartida. Aquest acte de solidaritat implica un amor inclusiu cap a totes les persones, sense cap mena de discriminació, tal com es menciona en Deuteronomi 10:19, on es recorda als jueus la importància d'estimar els immigrants, ja que ells mateixos van experimentar la condició d'immigrants a Egipte. Aquesta vivència compartida de ser forasters permet als jueus cultivar una compassió envers els immigrants, reconeixent que ambdós grups són creats a imatge de Déu. Així, l'amor cap a Déu es tradueix en l'amor cap a tots els éssers humans que porten aquesta imatge divina. No obstant això, en el cas dels pobres, el dilema s'agreuja, ja que la pobresa és una condició

generalitzada de la humanitat, a diferència de la situació dels immigrants, que era més excepcional per als jueus. El terme «pobresa» no es restringeix exclusivament a la insuficiència de recursos econòmics; en una accepció més àmplia, abasta aquells individus que es troben a la perifèria de la societat, o, en altres paraules, tots aquells que experimenten adversitats a causa del seu posicionament social. El repte en estimar els pobres és que, quan se'ls considera com a inferiors socials, se'ls tracta com a no iguals, i això pot conduir a excloure'ls de l'amor al pròxim. Sovint, la comprensió del terme «semblants» pot estar influenciada per aspectes com el poder adquisitiu, l'ètnia i altres circumstàncies. El patiment associat a la pobresa sorgeix de la vulnerabilitat moral de l'ésser humà i de la seva dependència econòmica, una realitat a la qual qualsevol individu pot estar subjecte. D'aquesta manera, el sofriment es presenta com «l'essència de l'ésser humà[176]». Una manera de comprendre la natura de l'ésser humà consisteix en l'exploració del seu patiment. L'anàlisi dels aspectes socials revela a l'individu la realitat de la pobresa i el seu impacte en la condició humana. Així, l'ésser humà desenvolupa una compassió social envers la pobresa. En reconèixer que la pobresa és sinònim de sofriment humà, es genera de manera espontània un sentiment de compassió cap a aquells que l'experimenten[177].

Quan l'ésser humà aconsegueix acceptar el pobre com un igual, pot reorientar la seva reflexió cap a la imitatio Dei, reconeixent que Déu estima a tots els éssers humans, amb una especial predilecció pels més desafavorits, que són els més necessitats d'amor. En aquest sentit, el Déu del judaisme no ignora els més desafavorits:

> «El Senyor, el vostre Déu, és el Déu dels déus, i el Senyor dels senyors. És el Déu gran, poderós i temible, que no fa distinció de persones ni es deixa subornar; fa justícia als orfes i a les viudes; estima els immigrants i els dona aliment i vestit (Dt 10, 17-18)».

En el context del judaisme antic, les viudes, els orfes i els immigrants eren considerats un grup especial de figures marginades que rebien la protecció divina, com reflecteix la Torà (Dt 10, 18). Maimònides, a la *Mixnà Torà* (Hilkhot Matanot Aniyim 10:1), subratlla que ajudar aquests grups és una obligació moral fonamental per imitar els atributs divins de compassió i justícia. Formen part de la comunitat dels desafavorits. Tal és la compassió de Déu cap a ells que sovint els eleva a posicions de preeminència. Un exemple el trobem a l'himne de gratitud

[176] Cohen, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos, 2004, p. 113.
[177] Ibíd.

de Hannah, que essent estèril, dedica a Déu després de ser escoltada en la seva petició i de donar a llum a Samuel. En aquest himne es troba el següent fragment:

> «Aixeca de la pols el desvalgut, treu el pobre de la cendra, per asseure'l entre els poderosos i donar-li possessió d'un soli gloriós. El Senyor sosté els fonaments de la terra, damunt d'ells ha assentat el món (1 Sa 2, 8)».

Es pot localitzar el següent fragment en el llibre dels Salms:

> «Aixeca de la pols el desvalgut, treu el pobre de la cendra, per asseure'l entre els poderosos del seu poble. La qui vivia estèril a casa, la fa mare feliç amb els fills. Al·leluia! (Sl 113, 7-9)».

Els profetes d'Israel han efectuat una defensa contundent dels sectors més desfavorits. Segons Hermann Cohen, «denuncien cada vegada amb més insistència la riquesa i el luxe, i la seva compassió social cobra cada vegada més actualitat política i, per tant, major profunditat religiosa[178]». L'adoració de Déu i el culte diví es considerarien merament una representació teatral si no s'assentessin sobre la base de la compassió social. Així mateix, per a Isaïes, la festivitat més elevada, en la qual el dejuni és tant una pràctica com una norma, perd tot el seu valor si la compassió social no impregna de manera integral la vida quotidiana. «Comparteix el teu pa amb els qui passen fam, acull a casa teva els pobres vagabunds, vesteix el qui va despullat. No els defugis, que són germans teus (Is 58, 7)». El present text exposa un recent descobriment que redimensiona l'autèntic concepte de monoteisme: el pobre es concep com una extensió de la nostra pròpia essència. És a través d'ell que es revela la figura del pròxim. Així mateix, el pròxim, en la seva condició de persona desafavorida, esdevé el primer a manifestar als éssers humans l'amor de Déu en tota la seva veritable dimensió, guiant-los cap a una comprensió més profunda d'aquest amor[179].

Isaïes 1, 10-17 ressalta amb claredat la importància que té per al judaisme estimar el pròxim. En aquests fragments, el profeta reprova la manca d'amor cap al pròxim i indica que, mentre continuïn existint les injustícies, els ressentiments, l'odi, la violència i altres malformacions socials, així com la negligència envers els més desafavorits, cap oració ni acte de culte tindrà

[178] Ibíd, p. 114.
[179] Ibíd.

valor, atès que Déu no els tindrà en compte. Aquesta cita subratlla de manera clara la importància, «denuncia la hipocresia dels ritus sense justícia, exhortant a buscar la justícia, detureu l'opressor, defenseu l'orfe, pledegeu a favor de la viuda (Is 1, 17)». En aquest passatge, el profeta pronuncia un oracle en contra d'Israel, identificant-lo amb les ciutats de Sodoma i Gomorra, les quals simbolitzen la separació de Déu. El text denuncia el culte com una pràctica abominable, ja que busca substituir la justícia i encobrir els actes delictius. La divinitat no pot tolerar rituals solemnes quan es produeixen iniquitats. Déu ofereix el perdó al seu poble, instigant-lo a modificar la seva actitud i a establir una nova relació amb els més desafavorits i necessitats. Hi ha una abundant quantitat de textos profètics que corroboren la defensa que fa Déu dels pobres i dels oprimits, la qual es presenta com una veritat estimada i revelada pel mateix Déu.

> «No es pot admetre el culte si no va acompanyat per un canvi de mentalitat social que privilegiï la justícia i la defensa del pobre maltractat. Qualsevol religiositat o culte que no parteixi d'aquest fet és abominable als ulls de Déu i no pot conduir a res més que la mateixa ruïna dels seus practicants i fomentadors[180]».

Podem veure exemples a Os 4,1-2:

> «Escolteu la paraula del Senyor, gent d'Israel: Jo, el Senyor, llanço una acusació contra els habitants del país, perquè en aquesta terra no hi ha amor ni fidelitat, no hi ha coneixement de Déu.
> Malediccions i enganys, homicidis, robatoris i adulteris es desborden: un assassinat en segueix un altre!».

I Is 5,8-10:

> «Ai dels qui, a costa dels veïns, engrandeixen les cases i els camps! Aviat no quedarà lloc per a ningú, habitareu sols en el país.
> Escolteu què m'assegura el Senyor de l'univers: 'Totes aquestes cases grans i boniques es tornaran una ruïna; ningú no habitarà aquests palaus.
> Deu jovades de vinya faran només un bot de vi, i deu sacs de gra en produiran un de sol'».

[180] Renau Manén, Jesús. *Desafiados por la realidad: Enseñanza social de la Iglesia*. Sal Terrae, 1994, p. 24.

Una evidència clara de l'amor diví cap als desafavorits es pot identificar en la normativa del Sàbat. La representació que el Decàleg proporciona d'aquesta llei evidencia la seva rellevància dins de la doctrina moral del monoteisme. En Èxode 20, 8-12, s'estableix:

> «Recorda't de consagrar-me el repòs del dissabte. Tens sis dies per a treballar i fer totes les feines que calgui, però el dia setè és el dia de repòs, dedicat al Senyor, el teu Déu. No facis cap treball ni tu, ni el teu fill, ni la teva filla, ni el teu esclau, ni la teva esclava, ni cap dels teus animals, ni l'immigrant que resideix a la teva ciutat. Perquè en sis dies el Senyor va fer el cel, la terra, el mar i tot el que s'hi mou, però el dia setè va reposar: per això el Senyor ha beneït el dissabte i l'ha consagrat».
> «Honra el pare i la mare. Així tindràs llarga vida en el país que et dona el Senyor, el teu Déu (Ex 20, 8-12)».

Aquesta legislació es fonamenta en el relat de la creació present al Gènesi (Gn 2, 3), que fa referència al descans de Déu un cop finalitzada la seva obra creativa. En concret, es descriu que Déu descansa el setè dia. Un altre fragment en què es menciona la Llei del Sàbat es troba a Deuteronomi 5, 12-15:

> «Observa el repòs del dissabte, consagra-me'l, com t'ha manat el Senyor, el teu Déu. Tens sis dies per a treballar i fer totes les feines que calgui, però el dia setè és el dia de repòs, dedicat al Senyor, el teu Déu. No facis cap treball, ni tu, ni el teu fill, ni la teva filla, ni el teu esclau, ni la teva esclava, ni el teu bou, ni el teu ase, ni cap dels teus animals, ni l'immigrant que resideix a la teva ciutat. Així el teu esclau i la teva esclava podran reposar igual que tu. Recorda't que eres esclau al país d'Egipte i que el Senyor, el teu Déu, te'n va fer sortir amb mà forta i braç poderós: per això el Senyor, el teu Déu, et mana de respectar el repòs del dissabte».

D'acord amb els textos esmentats, a través de la Llei del Sàbat «s'ha d'establir la igualtat entre els éssers humans tot i la diversitat de les situacions socials[181]». Aquest text il·lustra de manera evident que la present llei reflecteix l'amor diví envers tots els éssers humans, sense cap discriminació, i per tant representa un fonament de la moralitat monoteista. En conseqüència, per als profetes, el dissabte esdevé una manifestació de principis morals. Així, Isaïes 56, 2 afirma: «Feliç l'home que obra així i s'hi manté ferm, que no profana el repòs del

[181] Cohen, *La religión de la razón*, 2004, p. 120.

dissabte i evita de fer res de mal!». En aquest fragment, s'estableix una equivalència entre l'observança del dissabte i la pràctica de la moralitat. A més, es destaca que el bé ha de ser una font d'alegria, tal com expressa Isaïes:

> «Si t'abstens de treballar en dissabte i de vetllar pels teus interessos en aquest dia sant; si tens el dissabte per un dia de delícies, si el consideres un dia de glòria consagrat al Senyor; si l'honores i no t'ocupes de cap feina, no mires pel teu interès ni et dediques a parlar sense mida… (Is 58, 13)».

Jeremies, en relació amb el període de descans del dissabte, expressa:

> «Però si no feu cas de mi, si no santifiqueu el dissabte i en dia de repòs entreu càrregues per les portes de Jerusalem, encendré en aquestes portes un foc que consumirà les defenses de Jerusalem, i el foc no s'apagarà (Jr 17, 27)».

El dissabte simbolitza la compassió divina envers l'ésser humà, qui va ser condemnat a la feina després de ser expulsat del paradís. A més, elimina les diferències que sorgeixen entre els individus a causa dels diversos tipus de treball. Així, fins i tot el treballador assalariat es converteix en el seu propi amo durant el dissabte, ja que, a través del descans setmanal en un dia determinat, treballador i patró s'igualen. En el context del judaisme, els manaments, incloent-hi el de la pausa setmanal, fomenten en Déu una preocupació especial pels més desfavorits.

> «El sàbat ha allunyat d'entre els éssers humans aquella penosa aparença de servitud i desigualtat. Com Déu ens ha fet do de la misericòrdia pels éssers humans en mostrar-la femta de la pobresa, així ens ha revelat el seu amor pels éssers humans en aquest descobriment social[182]».

La compassió divina envers els desfavorits és un element fonamental en l'ètica jueva que implica un compromís personal. Considerant que en el transcurs de la història existeixen persones marginades, i atès que Déu els atorga el seu amor, resulta necessari brindar-los assistència en la seva situació i estimar-los.

Un text clàssic del judaisme, concretament el manuscrit de la *Mixnà Torà* del filòsof

[182] Ibíd, p. 121.

medieval Maimònides, articula amb gran claredat els vuit nivells de caritat que es poden distingir. Aquest text exposa el següent:

> «Hi ha vuit graus de caritat. (…) El més alt és el d'aquella persona que assisteix a un pobre donant-li un regal o un préstec, o acceptant-lo en una societat de negocis, o ajudant-lo a trobar feina —en una paraula, situant on pot ser útil per ajudar a altres persones—. (…) En un nivell més avall es troba qui realitza un acte de caritat amb els necessitats de tal manera que qui dona no sap a qui ho fa i qui rep no sap d'on prové l'ajuda. És un exemple de la realització d'un acte meritori pel sol fet de fer-ho. (…) El següent rang correspon a l'individu que dona diners. Un no hauria de fer-ho (…) a menys d'estar segur que la persona responsable de la col·lecta és fiable, intel·ligent i competent per gestionar aquests fons d'una manera adequada. El següent nivell (inferior) és quan el que dona sap a qui li dona, però la persona pobra no sap de qui rep. (…)
>
> Després segueix en l'escala la situació en què l'individu pobre sap de qui rep, però qui dona no sap a qui ho fa. El següent grau correspon a qui, amb les seves pròpies mans, lliura un regal abans que la persona ho demani.
>
> Més avall hi ha qui lliura menys del que es necessita, però ho fa sota una aparença amable. El nivell que segueix correspon a qui dona sense ganes de fer-ho (…)[183]».

En el llibre dels proverbis, es poden identificar elogi envers la pietat cap als més desafavorits i advertències per aquells que els menystenen. Dos exemples són: «feliç el qui s'apiada dels pobres! (Pr 14, 21b)» i «Qui es mofa del pobre ultratja el seu creador, serà castigat qui s'alegra d'una desgràcia (Pr 17, 5)».

Les persones constitueixen els eixos centrals de la vida social. Observem com aquestes:

> «Es caracteritzen per la situació social que ocupen en la comunitat. Aquesta situació certament és secundària i circumstancial, però, en la majoria dels casos és decisiva. (…) L'ésser ric o pobre no és consubstancial a l'home: un mateix pot ser ric i convertir-se en pobre i viceversa[184]».

En aquest fragment es fa al·lusió a la pobresa econòmica. El llibre dels Proverbis contraresta els judicis erronis que predominen en la societat en relació amb les persones en situació de pobresa. Alguns exemples són:

---

[183] Fackenheim, Emil L. *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*. Traducció de Mariana Kosmal, Lilmod, 2005, p. 194.

[184] Vilchez Lindez, José. *Sabiduría y Sabios de Israel.* Editorial Verbo Divino, 1995, p. 104.

1. «Val més el pobre que viu honradament | que l'home tortuós, per ric que sigui (Pr 28, 6)».
2. «Ric i pobre coincideixen en això: | a tots dos els ha fet el Senyor (Pr 22, 2)».
3. «No t'aprofitis del pobre perquè és pobre | ni aixafis el desvalgut al tribunal (Pr 22, 22)».
4. «Hi ha qui no té res i presumeix de ric, | hi ha qui té molt i fingeix ser pobre (Pr 13, 7)».
5. «Com més fortuna, més amics, |, però el pobre perd fins a l'amic (Pr 19, 4)».
6. «La riquesa és la plaça forta del ric; | la pobresa, la ruïna del pobre (Pr 10, 15)».

D'acord amb el rabí Simlai, del segle III, la Torà s'inicia amb un gest d'amor i compassió i conclou amb un acte de bondat i compassió. El gest d'amor i compassió que s'observa al principi és:

> «Llavors el Senyor-Déu va fer túniques de pell i va vestir l'home i la dona (Gn 3, 21)». L'acte de bondat i compassió del final és: «Va ser enterrat (Segons el context, el subjecte d'aquest verb és el Senyor. En aquest verset es funda la tradició rabínica segons la qual va ser Déu mateix el que va sepultar a Moisès.) a la vall (Moisès), en territori de Moab, davant de Betpeor; però fins al dia d'avui ningú no sap on és el seu sepulcre (Dt. 34, 6)[185]».

Els valors jueus abasten àmpliament les conductes individuals, incloent-hi les relacions entre pares i fills, cònjuges, germans i germanes, així com amics i adversaris, a més de les actituds envers un mateix. En aquest context, pretenc presentar alguns ensenyaments sobre com s'ha de tractar els altres, tal com s'exposen en el tractat més reconegut de la Mixnà, el Pirké Abot («Ètica dels Pares»):

> *«Hillel*: Siguin deixebles d'Aaron, estimant la pau i buscant la pau, estimant seus semblants i apropant-los a la Torà (1:12).
> *Hillel*: No jutgis el teu veí fins no trobar-te en el seu lloc (2:5).
> *Shammai*: Parla poc i actua molt, i rep tots els homes amb alegria (01:15).
> *Ben Zoma*: Qui és intel·ligent? Aquell que aprèn de tots els homes. (…) Qui és fort o poderós? Aquell que domina les seves passions. (…) Qui és ric? Aquell que està satisfet amb la seva part. (…) Qui és honrós? Aquell qui honra altres (…) (4:1).
> *Ben Azzai*: No menyspreïs cap home, i no critiquis ni censures res; perquè no hi ha un home

[185] Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, 2005, p. 195.

que no tingui la seva hora, i no hi ha cosa que no tingui el seu lloc (4:3).

Eleazar Ben Shammai: Permet que l'honor del teu deixeble sigui tan preuat com per a tu el teu (4:15)».

Durant l'època de Maimònides, la pobresa era un fenomen àmpliament estès. En aquest context, es destaquen dues directrius relatives a la pobresa. La primera consisteix a proporcionar ajuts econòmics als necessitats segons les capacitats individuals: «Mai no faltaran pobres en el país; per això et mano que obris generosament la mà als teus germans, als pobres i necessitats del teu país (Dt 15, 11)» i la segona consisteix a no fer que el mateix cor es torni insensible envers el pobre: «Quan en una de les ciutats del país que el Senyor, el teu Déu, et dona, hi hagi un pobre entre els teus germans, no endureixis el cor, no tanquis la mà al teu germà pobre (Dt 15, 7)[186]». També és rellevant ressaltar la descripció de les vuit escales relatives a la caritat[187]. La màxima escala es refereix a l'assistència en la recerca d'ocupació per a les persones en situació de pobresa. A continuació, s'exposen tres escales vinculades a les identitats dels donants i receptors d'almoina, destacant que l'escala més elevada es fonamenta en la ignorància sobre la identitat tant del donant com del receptor. Posteriorment, es presenten quatre escales que aborden les diverses formes de realitzar donacions. Es conclou que és imperatiu proporcionar ajuda de manera equitativa tant al pobre de bones maneres com a l'israelita. Maimònides sosté que els pobres són considerats fills predilectes de Déu. En resum, Maimònides va considerar l'amor als pobres com una virtut universal que transcendia les fronteres i les divisions. A través de la caritat i la compassió, els individus podien connectar-se amb Déu i contribuir a un món millor. Aquesta perspectiva continua sent rellevant avui dia, recordant-nos la importància de cuidar els més necessitats i de veure-hi la presència divina.

5.3.2— La justícia.

La justícia és una virtut fonamental en el judaisme, profundament connectada amb els textos sagrats del Tanakh i la filosofia de Maimònides. Aquesta secció explora com la justícia i l'ètica social es basen en la tradició jueva, especialment a través del «Codi de la Santedat» i el «Codi de l'Aliança», que estableixen les bases morals per a la convivència i la responsabilitat comunitària. La importància dels textos del Tanakh es fonamenta essencialment en la seva

[186] Kraemer, Joel L. *Maimónides: Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Barcelona: Editorial Kairós, 2010, p. 358.
[187] Ibíd.

dimensió religiosa i existencial. La manifestació d'un Déu que actua de manera intervencionista influeix profundament en el curs històric del poble jueu. Per tant, «els temes relacionats amb la justícia i l'ètica social sorgeixen en aquest context. Estan profundament vinculats a la fe religiosa, són part d'aquesta mateixa fe, neixen i es nodreixen d'ella[188]».
Maimònides veu la legislació jueva com un mitjà per aconseguir la veritat, l'espiritualitat i el benestar social, integrant els àmbits religiós i polític. Per a ell, la justícia no és només una norma religiosa, sinó un pilar per a la cohesió social i el desenvolupament individual. Veurem aspectes específics com la relació entre justícia i deures socials, la compassió divina cap al poble jueu, les bases jurídiques de la justícia en el judaisme, el rol dels profetes en la justícia i la justícia com a reflex de l'amor cap als altres.

5.3.2.1— Justícia i deures socials.

Els escrits del Tanakh comuniquen un missatge essencialment centrat en aspectes religiosos i existencials. La concepció d'un Déu revelador dibuixa la narrativa de la comunitat jueva, propulsant temes de justícia i ètica social que sorgeixen en aquest entorn. Aquests temes no només se submergeixen en la fe religiosa sinó que en són una part intrínseca, emergint i alimentant-se d'ella. A través del Tanakh, es proporcionen directrius, legislacions i protocols per a la coexistència i la justícia, sempre entrellaçats amb el missatge religiós.
Per a una adequada comprensió dels fonaments morals que sustenten la justícia i l'ètica social d'Israel, resulta fonamental considerar la dualitat que es manifesta en el Tanakh: el «Codi de la Santedat» i el «Codi de l'Aliança». El «Codi de la Santedat» es fonamenta en una sèrie de principis legals.

> «Element característic d'aquesta desvinculació de la llei respecte a qualsevol pressupost històric és també la desaparició dels conceptes 'aliança' i 'llei', que sempre havien estat estretament units per una mateixa naturalesa[189]».

L'àmbit jurídic s'estenia a tota l'experiència d'Israel, abastant les dimensions familiar, social, cultural, econòmica i política. El Temple ocupava una posició central tant en la pràctica religiosa com en les activitats econòmiques i socials. El «Codi de l'Aliança» té les seves arrels en l'experiència religiosa dels primers temps del poble jueu, essent l'Aliança del Sinaí la seva manifestació fundacional.

---

[188] Renau Manén, *Desafiados por la realidad*, 1994, p. 15.
[189] Noth, Martin. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Ediciones Sígueme, 1985, p. 109.

> «No és un pacte entre iguals, sinó una trucada gratuïta de Déu, que escull el poble oprimit i el constitueix en el seu poble». «L'Aliança de Déu amb el seu poble comporta una sèrie de pactes socials i institucions que són la concreció pràctica de la vida comunitària que neix precisament del designi de Déu envers Israel. Aquests pactes, costums i estils són de gran transcendència per als segles futurs[190]».

Maimònides sostenia que la interrelació entre el significat de les Sagrades Escriptures i la filosofia és indiscutible. És fonamental preservar la fe per assolir una comprensió integral del contingut dels textos del Tanakh, atès que en aquestes obres es pot identificar una manifestació concreta de la filosofia. Aquesta interrelació entre els preceptes religiosos i la responsabilitat social és notablement subratllada en les obres de Maimònides. La investigadora Judit Bokser, en una anàlisi precisa, ofereix la següent definició:

> «Per Maimònides és central la formulació de la lògica i la substancial intel·ligibilitat dels preceptes religiosos. Veu a la religió com un quefer polític orientat a assolir la perfecció de la comunitat política per assolir la perfecció espiritual de cada individu[191]».

Maimònides sostenia que la llei jueva representava el fonament legal que facilitava l'aconseguiment de la veritat, promovia una autèntica espiritualitat i garantia el benestar social i polític de la societat. Així, es configurava una interrelació entre els àmbits polític i religiós. El guia estava obligat a exhibir les virtuts humanes més elevades i una comprensió profunda de Déu.

Es remarca com s'associava i s'enllaçava l'individu amb el col·lectiu. Aquesta interconnexió social pretenia assolir una justícia col·lectiva, amb una responsabilitat envers la societat, on el benestar es considera exclusivament a la vida social. L'objectiu primordial de la Llei, i per extensió de l'ésser humà, era el perfeccionament tant del cos com de l'ànima; així, el benestar es troba únicament en la vida social, i l'accés a aquesta eternitat es realitza a través de la contemplació. El metge Leonardo Strejilecich proporciona una definició precisa sobre la justícia i la responsabilitat social segons Maimònides, afirmant que:

> «La llei de Moisès està destinada a consolidar la creença en la unitat de Déu i de la creació

[190] Renau Manén, *Desafiados por la realidad*, 1994, p. 17.

[191] Bokser Liwerant, Judit. «Construyendo puentes: Razón y fe; ética y política en Maimónides». *Maimónides*, Instituto Cultural México-Israel, 2006, pp. 21—29.

> del món i a reglar l'ordre social; la Llei reprimeix les passions i les ganes, i ens inspira costums nobles i santes; purifica els nostres hàbits i ens ordena la pulcritud externa; el benestar de la humanitat és la seva màxima suprema[192]».

5.3.2.2— Déu mostra compassió envers el poble jueu.

A la Bíblia, trobem múltiples referències a la compassió de Déu pel poble jueu. La idea de la compassió de Déu cap al poble jueu és un tema ric i profundament arrelat en les escriptures, que serveix com a font d'esperança i consol per a la comunitat jueva.

> «Aquí apareix la inversió dels factors, tan característica del judaisme: més del que tu busques Déu, Déu et busca a tu[193]». «L'espiritualitat jueva no parla de Déu, sinó que ensenya a comunicar amb Déu, sense anomenar-lo. A més li diu: Haixem —el nom, desconegut, impronunciable, perquè qualsevol paraula seria un va intent de tancar-lo i l'Infinit no cap ni tan sols en la metafísica poètica[194]».

El poble jueu, des dels seus orígens, «va tenir la seguretat que va ser el mateix Déu qui el va obligar a lluitar pels seus drets[195]». Precisament per aquest motiu, l'Èxode emergeix com a obra de referència en la lluita per la llibertat. Abans, s'havien succeït altres lluites d'alliberament, però semblava que no estaven relacionades amb cap divinitat. No obstant això, la preferència de Déu pels desfavorits no es tradueix en odi cap als poderosos. Una vegada que el poble d'Israel es va establir a la terra que havia estat promesa, va començar una nova etapa de la seva història. Així, la llibertat obtinguda es va materialitzar en una Aliança. Malgrat que aquestes normatives tenien com a objectiu establir relacions justes entre els israelites, amb la creença que emanaven de Déu i, per tant, eren intrínsecament bones, amb el pas del temps van oblidar ràpidament la seva Aliança, cosa que va provocar un retrocés en la divisió social entre rics i pobres.

Set segles després de l'alliberament dels israelites d'Egipte, el poble jueu, en una situació de debilitat, va ser exiliat a Babilònia. El mateix Maimònides va viure l'exili en primera persona, abandonant la península l'any 1160 juntament amb la seva família. Va fer viatges per Fes, Palestina i finalment es va establir al Caire. Maimònides recordaria als seus

---

[192] Strejilevich, Leonardo. *Maimónides. Pensamiento en acto*. Editorial Milá, 2004, p. 35.
[193] Garzón, *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, 1991, p. 15.
[194] Ibíd, p. 16.
[195] González-Carvajal, Luis. *Ésta es nuestra fe: Teología para universitarios*. Editorial Sal Terrae, 1998, p. 40.

contemporanis de l'edat mitjana la misericòrdia de Déu envers el seu poble, el qual reconeixeria aquesta memòria i la convertiria en un símbol de perfecció.

> «Mai va donar un sol home tant al seu poble i a tota la humanitat com Maimònides. Mai l'obra d'un home va ser tan polifacètica com ho va ser la seva. Els tractats de Maimònides en els diversos aspectes es van analitzar en acadèmies d'estudis religiosos, facultats de medicina i escoles de filosofia. Ningú va ser objecte de tanta admiració i respecte per part de totes les classes socials del poble: filòsofs, rabins, literats, homes de ciència i poetes; creients i no-creients, jueus i estrangers[196]».

S'observa la manifestació de la compassió divina cap al poble d'Israel en diversos textos. En la seva *Epístola al Iemen*, es revela la persistent lluita del poble jueu per assolir la seva llibertat, tal com s'indica:

> «El Creador, beneït sigui, i ens va assegurar de l'eternitat i per l'eternitat que en tot temps que vindrà dany dels enemics d'Israel o es renovarà un mal, l'Altíssim els separarà de nosaltres, ja que així va dir David mogut per l'esperit de Déu quan va parlar de com el poble d'Israel protesta que se'ns persegueix i martiritza tant per tota mena de persecucions i lleis restrictives[197]».

5.3.2.3— Les normes jurídiques del judaisme es fonamenten en el principi de justícia.

El Déu del monoteisme jueu es presenta com una entitat que es revela i, per tant, no pot romandre en un estat d'aïllament. En tant que creador de la humanitat i Senyor de tota la creació, és necessari que guiï els éssers humans mitjançant els seus manaments, els quals funcionen com a normatives que orienten les seves vides. Un manament no ha de ser considerat simplement com una ordre aïllada; la llei es configura com la constitució del món moral. En conseqüència, «la llei es diu preferentment ensenyament; no és una ordre subjectiva, sinó una instrucció teòrica que, per tant, pot convertir-se en una obligació per a l'home[198]». La legislació no incideix sobre l'essència divina, sinó que es dirigeix exclusivament a l'ésser humà, considerant-lo tant el seu objecte com la seva finalitat. L'objectiu de la llei consisteix en la moralització de l'ésser humà, és a dir, en el seu perfeccionament directe.

---

[196] Orián, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, 1984, p. 15.
[197] Strejilevich, *Maimónides. Pensamiento en acto*, 2004, p. 45.
[198] Cohen, *La religión de la razón*, 2004, p. 265.

> «El culte mateix té les seves pròpies lleis, però entren en relació amb les lleis purament morals, que són una part de la legislació que constitueix una mediació entre el sentit religiós i el sentit moral de la llei[199]».

La justícia constitueix un dels atributs fonamentals de Déu:

> «Són camins de bondat, els del Senyor, les seves obres són obres d'amor (Sl 145, 17)». La justícia és igual a la santedat: «El Senyor de l'univers quedarà enaltit quan restaurarà la justícia; ell, el Déu sant, mostrarà la seva santedat restablint el dret (Is 5, 16)».

La justícia constitueix, així mateix, una de les característiques del Messies: «S'armarà de justícia, se cenyirà de fidelitat (Is 11, 5)». La justícia es transforma en el distintiu característic de l'era messiànica.

> «Ell serà jutge entre moltes nacions, arbitrarà sobre pobles nombrosos i llunyans. Forjaran relles de les seves espases i falçs de les seves llances. Cap nació no empunyarà l'espasa contra una altra ni s'entrenaran mai més a fer la guerra (Mi 4, 3)»; «La justícia i el dret són el fonament del teu tron (Sl 97, 2)».

El profeta Miquees declara:

> «El Senyor respon: "Ja t'han ensenyat, home, què és bo, què espera de tu el Senyor: practica la justícia, estima la bondat, comporta't humilment amb el teu Déu" (Mi 6, 8)».

Maimònides va desenvolupar de manera metòdica un conjunt de normes i va realitzar una interpretació filosòfica que relaciona la revelació amb la raó. Va establir un sistema de normes que es poden considerar com a ensenyament o instrucció teòrica. Les lleis que va redactar són autèntiques normatives basades en principis de justícia. Aquesta justícia es fa palesa en les afirmacions de Fernando Varela, qui assenyala que: «els preceptes van ser dictats per a benefici i perfecció dels jueus, tan sols es va entendre que la seva Llei podia ser aplicada amb caràcter universal[200]».

---

[199] Ibíd, p. 267.

[200] Maimónides. *Guía de descarriados*. Traducció de Fernando Valera, Barath, 1988, p. 27.

5.3.2.4— L'etapa profètica, un pont entre Déu i la humanitat.

Després de l'èxode d'Egipte, el poble d'Israel emprèn un camí cap a una regió desconeguda. En el transcurs d'aquesta travessia, Moisès perd la vida. Qui pren el comandament del poble és Josuè, un líder militar. Israel triga dos-cents anys a conquerir la Terra Promesa. En aquella època, la societat estava composta per dotze tribus que s'unien per combatre els pobles que ocupaven aquelles terres. Els seus comandaments militars eren exercits per jutges, mentre que els líders espirituals eren representats pels profetes. Aquests darrers s'esforçaven per mantenir el poble fidel al Senyor i a les lleis que aquest havia transmès a través de Moisès.
Progressivament, la comunitat percep la necessitat d'unificar les tribus de manera permanent per fer front als pobles que habitaven Canaan, la seva terra promesa. Decideixen establir un regne potent amb un exèrcit organitzat, similar al dels pobles veïns. Inicialment, els profetes mostren reticències a aquesta idea. No obstant això, acaben acceptant la creació d'un regne, tot i que consideren que ha de ser un regne especial, conforme als desitjos del Senyor. Ha de ser un regne que mantingui la fidelitat al Senyor, amb un nou monarca que respecti els preceptes divins i protegeixi els més vulnerables. En aquesta nova estructura política, s'han de preservar els ideals d'igualtat i justícia, tal com estableix la llei de Moisès. En aquest context, un nou guerriller emergeix com a líder entre el poble, i el profeta Samuel accepta nomenar-lo rei en substitució de Saül; aquest nou monarca és David, tradicionalment situat al voltant de l'any 1000 aC.
David es reafirma com un monarca potent que, al llarg del seu govern, aconsegueix establir un regne sòlid, sotmetent de manera definitiva els pobles cananeus i exercint el seu domini sobre la terra de Canaan de nord a sud. Durant el seu regnat, Israel ateny el seu màxim auge. David, tradicionalment situat al voltant de l'any 1000 aC segons la cronologia bíblica, va establir Jerusalem com a capital del Regne, però no va construir el Temple, ja que Déu li ho va prohibir (1Cr 22, 8). El seu fill Salomó, que va governar entre el 970 i el 930 aC (segons la cronologia bíblica, tot i que aquestes dates són objecte de debat acadèmic), va ser responsable de la construcció del Temple de Jerusalem. En el context del judaisme, el regnat de David representa la consolidació d'un Estat Jueu coherent, amb Jerusalem com a centre polític i religiós, i l'establiment d'una dinastia reial que culminarà amb l'era messiànica. La seva suposada descendència a través d'una converso (Ruth) s'interpreta com una evidència de la rellevància dels conversos en el judaisme. A més, el fet que Déu no permetés a David la construcció d'un temple permanent es considera un indicatiu de la necessària recerca de la pau en les qüestions estatals. Tanmateix, David és també percebut com una figura tràgica; la

seva relació adúltera amb Betsabé i la pèrdua del seu fill (segons el profeta Natan, com a càstig diví per les accions reprovables de David) es consideren tragèdies centrals dins del judaisme.

David va ser succeït pel seu fill Salomó[201]. Salomó és una figura que apareix a la Bíblia com el tercer i darrer monarca d'Israel unificat, que abasta el regne de Judà. La seva governança s'estén durant quaranta anys, entre els anys 970 i 930 aC (segons la cronologia bíblica, tot i que aquestes dates són objecte de debat acadèmic). Se li reconeix la responsabilitat de la construcció del Temple de Jerusalem i se li atribueix l'autoria del Llibre d'Eclesiastès, del Llibre dels Proverbis i del Cantar dels Càntics, obres que formen part del corpus bíblic. Després de la seva mort, Salomó es converteix en el protagonista de nombroses llegendes posteriors, com la seva suposada mestria en la Càbala. Amb la mort de Salomó, Israel es troba amb problemes. El regne es corromp i les màfies organitzades prenen el control del país. Les seves aspiracions de poder provoquen la divisió del país en dues entitats territorials: el regne del nord, anomenat regne d'Israel, i el regne del sud, designat regne de Judà.

Els ideals d'un regne just són oblidades, i la justícia i la igualtat es caracteritzen per la seva absència. Els valors de l'Aliança són progressivament abandonats. Durant un llarg període (del 800 al 586 aC), els profetes es dediquen a recordar al poble l'ideal del Regne de Déu, fonamentat en la justícia i la igualtat.

Aquests profetes posen en qüestió la religiositat superficial del poble, que es veu afectada pels costums i religions dels pobles veïns, i exigeixen una fidelitat renovada al seu únic rei, el Senyor. Els «missatgers de Déu» (els profetes) adverteixen el poble sobre la imminent ruïna que enfrontaran si abandonen el Senyor, incloent-hi possibles invasions i el col·lapse definitiu del poble d'Israel.

> «El Déu d'Israel, que era l'únic rei, amo i senyor de totes les coses, reina, però no governa. Déu ha estat col·locat al temple, i la religió ha quedat controlada i subordinada al projecte regi. Déu regna en el seu magnífic temple, però el que governa és el rei[202]».

El segrest de la concepció de Déu i de l'Aliança, convertida en una religiositat subordinada al poder i al servei dels interessos dels privilegiats, fonamentarà la reacció dels profetes. Després d'anys d'infidelitats envers el Senyor, els profetes dels regnes del nord i del sud

[201] La Bíblia el caracteritza com l'individu més savi del món: «et concedeixo saviesa i intel·ligència, tant, que ni abans ni després ningú no se't podrà igualar (1 Re 3, 12)».

[202] Renau Manén, *Desafiados por la realidad*, 1994, p. 22.

adverteixen al poble d'Israel i als seus monarques sobre l'enuig diví i els possibles càstigs. El poble percep aquesta situació com un càstig diví, tal com ha estat anunciat pels profetes. Els profetes, al seu torn, interpreten aquests esdeveniments com el final d'Israel, amb la creença que Déu ha abandonat definitivament el seu poble. A diferents moments de la seva història, el poble d'Israel experimenta les seves catàstrofes nacionals com a conseqüències del càstig diví, incloent-hi batalles perdudes, invasions i exilis.

> «Efraïm, com t'he de tractar? T'haig d'abandonar, Israel? Haig de tractar-te com Admà? He de deixar-te com Seboïm? Això em trasbalsaria el cor, s'encendria la meva pietat. No cediré a la meva indignació, no tornaré a destruir Efraïm, perquè jo soc Déu i no un home, soc el Sant, present enmig teu: no soc dels qui es passegen d'ací d'allà!
> Vindran darrere meu, i jo, el Senyor, rugiré com un lleó; rugiré, i els meus fills vindran de ponent. (Os 11, 8-11)».

En aquesta ocasió, l'instrument escollit per Déu per a la salvació del seu poble va ser Cir, fundador de l'imperi persa, qui va ser mogut per la voluntat divina a alliberar-los. Els profetes van emergir a Israel en moments de crisi, amb l'objectiu de recordar al poble que la seva situació adversa era conseqüència de la transgressió de l'Aliança, per la qual cosa era necessari rectificar i retornar al pacte amb el Senyor, el veritable alliberador. Els profetes es veuen a si mateixos com a agents de Déu, amb la responsabilitat de mantenir fidelitat al Senyor, i critiquen un culte sacerdotal que, mitjançant rituals superficials, oblida els valors de la pietat i de l'amor diví.

Maimònides defensa i adopta els ensenyaments del període profètic, establint-los com a referents per al poble durant l'edat mitjana, i aquests principis continuen essent vàlids en èpoques posteriors.

Constatem com Maimònides «veu en la persona del profeta bíblic i molt particularment en Moisès, aquell model ideal de líder[203]» i amb unes característiques que «el fan idoni per liderar a les masses tant en el polític com en el religiós[204]». La rellevància de la profecia es manifesta de manera inequívoca en dos dels tretze principis fonamentals proposats per Maimònides. En el setè principi, s'estableix la «creença en la superioritat de la profecia de Moisès», mentre que en el sisè principi s'afirma la «creença que Déu estableix comunicació amb l'ésser humà a través de la profecia».

---

[203] Bokser Liwerant, *Construyendo puentes*, 2006, p. 9.
[204] Ibíd.

5.3.2.5— La justícia és un reflex de l'amor cap a l'altre.

Els profetes d'Israel es van caracteritzar per la seva valentia, ja que denunciaven públicament les injustícies comeses pels poderosos. El reiterat incompliment de l'Aliança per part dels governants i dels rics va contribuir al fet que el poble jueu mantingués l'esperança en la vinguda del Messies, qui serà responsable de la restauració del Regne de Déu. Pel que fa a la vinguda del Messies, el poble jueu ha anat entenent que l'era messiànica es vincula amb la creació d'un nou Israel (el poble fidel), que simbolitza el regnat de Déu sobre totes les nacions. Els profetes anunciaran aquesta era messiànica, la qual conduirà al naixement del nou Israel, fonamentat en els tres pilars de la justícia, la veritat i la pau. En una societat saludable, els tribunals tenen la funció d'administrar la justícia. Si preval la justícia, s'establirà la pau, la seguretat i la prosperitat perquè «la justícia enalteix un poble, el pecat és la seva vergonya (Prov 14, 34)». No és suficient limitar-se a condemnar la injustícia; és necessari establir la justícia en el si de la societat. La Torà adverteix que la justícia es corromp quan qui exerceix el poder es beneficia de manera indecorosa (Lv 20, 15) o es ven a les influències dels rics. No obstant això, fins i tot en aquestes circumstàncies, el Senyor sempre s'encarregarà de restablir la justícia. Cercar Déu implica un esforç constant per assolir la santedat, la rectitud i la bondat. L'amor diví resulta incomplet si no es complementa amb l'amor cap al pròxim.

Maimònides també abraça de manera integral l'estima cap als altres, no només la reconeix sinó que insisteix en la seva importància. En efecte, és en les seves epístoles dirigides a les comunitats on es manifesta amb més claredat aquest compromís amb l'amor al pròxim. Meir Orián el caracteritzarà com «un pare que dona consells[205]» i que «sosté als caiguts[206]». L'amor més profund que podem viure és aquell que els progenitors senten pels seus fills. Maimònides concedeix una rellevància considerable a les relacions d'amistat i familiars. La seva concepció de la moral és de caràcter universal i s'inspira en els principis ètics presents a la Bíblia. Segons Leonardo Strejilecich, aquesta perspectiva moral:

> «Estableix normativament extraordinàries cures i deures davant de tot moviment, en tot gest, en el menjar, en el beure, en el dormir, en la relació amb la dona, amb els fills, amb els pares, parents, amics, amb el poble, amb la humanitat sencera[207]».

[205] Orián, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, 1984, p. 128.
[206] Ibíd.
[207] Strejilevich, *Maimónides. Pensamiento en acto*, 2004., p. 38.

Maimònides, en el context del seu jurament, invoca la força divina per capacitar-se en l'assistència altruista tant dels rics com dels pobres, dels justos com dels injustos, així com dels enemics i dels amics.

5.3.3— La pau.

La literatura jueva representa una font significativa d'inspiració relacionada amb el valor de la pau. A través de les pregàries finals, com ara la que diu: «Qui fa pau a les altures, ens doni pau a nosaltres», o salutacions com «xalom», es manifesta aquest ideal. En les Escriptures jueves, el terme (*Qal*) xalom es tradueix com «estar en pau», «estar complet», «estar acabat», «estar sa i estalvi», «estar feliç», «estar al súmmum», «pagar», entre altres significats.

Un altre terme rellevant que es fa servir per al concepte de pau és *sheqet*, que deriva de l'arrel *ShaQaT*, la qual implica «estar quiet» o «estar sense disturbis». A més, hi ha sinònims de pau que són menys comuns, com ara *betah*, que significa «pau» o «seguretat»; ragui, en la forma *HIF'il*, que es tradueix com «donar descans a» o «pacificar»; i altres com *tob*, que significa «bé».

El terme xalom apareix en un total de 237 ocasions a l'Antic Testament, on s'utilitza per referir-se a «pau» en tots els seus llibres. Per exemple es llegeix: «Mentre visquis, no afavoreixis mai el benestar i la prosperitat d'aquests pobles (Dt 23,7)». En el llibre de l'Èxode, l'arrel xalom es presenta dues vegades en el capítol 18, verset 7, amb les expressions «va besar i saludar», i verset 23, on es menciona «pau». A Levític 26, 3-6, el concepte de pau es presenta en les exhortacions finals que Déu adreça al poble jueu, en les quals es prohibeix la pràctica de la idolatria i es promet prosperitat i pau a canvi de l'adoració del Déu únic i del compliment dels seus preceptes. Un altre exemple és el llibre dels Nombres, on la pau es menciona explícitament en dues ocasions: «Que fixi damunt teu la seva mirada i et doni la pau (Nm 6, 26)» i «Comunica-li, doncs, que jo faig amb ell una aliança de pau (Nm 25, 12)».

Maimònides també valora profundament la importància de la pau, abordant-la en termes d'harmonia espiritual, de l'ànima i de les relacions humanes. En els passatges de l'«Ètica» de la seva *Mixnà Torà*, ell subratlla que l'individu culte ha de fomentar l'amor per la pau i només per la pau.

5.3.3.1— La noció de la pau en els llibres històrics.

Els llibres històrics de la Bíblia (Josuè, Jutges, 1 i 2 Samuel, 1 i 2 Reis, 1 i 2 Cròniques, Esdres i Nehemies) proporcionen un context idoni per explorar les expressions i conceptes

vinculats a la noció de pau, que van influir en el pensament de Maimònides.

En el llibre de Josuè, l'arrel hebrea «shalom» es menciona tres vegades en relació amb la signatura de tractats de pau, sempre associada a una pau que implica submissió, resultant de conflictes previs. En dues de les cites es fa servir el terme «pau» com a sinònim de victòria, amb les expressions «tot l'exèrcit va tornar victoriós» i «ningú no gosà obrir la boca contra els israelites».

El llibre de Jutges presenta quatre mencions significatives. En Jutges 4, 17 es fa referència a una pau pactada sense conflicte, mentre que a Jutges 8, 9 i 11, 31 «pau» és emprat com a sinònim de victòria. A Jutges 21, 13 s'aborda la restauració de la tribu de Benjamí, destacant la necessitat de signar una aliança o tractat.

En els llibres de Samuel, l'arrel «shalom» també es relaciona amb la pau. A 1 Samuel 7, 14, es menciona una pau obtinguda posteriorment a un conflicte. A més, hi ha dues referències adreçades a David, en 1 Samuel 24, 20 i 29, 7, que al·ludeixen a la pau. Un diàleg entre Samuel i els ancians, recollit en 1 Samuel 16, 4-5, inclou la frase: «Vens en to de pau? Samuel respongué: --Sí, vinc en to de pau. Soc aquí per oferir un sacrifici al Senyor. Purifiqueu-vos i veniu amb mi al sacrifici». Així mateix, 1 Samuel 25, 6 expressa un desig de benestar, indicant: «Que tinguis encara una anyada com aquesta, bona per a tu, bona per a la teva família i bona per a les teves propietats!».

El segon llibre de Samuel també aborda la noció de pau en diverses ocasions. A 2 Samuel 7, 3, es menciona una pau aconseguida després d'un conflicte, mentre que a 2 Samuel 10,1 9 es documenta una pau amb submissió atribuïda al rei David. A més, en dues ocasions (2Sm 19, 25.31), s'utilitza l'expressió «retornava i tronava feliçment» com a sinònim de victòria, i es fa la recomanació de «tornar en pau a la ciutat (2Sm 15, 27)».

En els llibres dels Reis, el nombre d'aparicions de l'arrel «shalom» és lleugerament superior en comparació amb els llibres anteriors. En diverses ocasions, s'emprèn per descriure un estat d'«integritat», «submissió» i referit al cor: «Que el vostre cor sigui tot sencer del Senyor, el nostre Déu! Que us comporteu d'acord amb els seus decrets i observeu els seus manaments, tal com feu el dia d'avui!» (1Re 8, 61). A 1 Reis 22, 45, el terme que s'utilitza per descriure la pau (*yashlem*) indica que aquesta no deriva de cap guerra, i habitualment es tradueix com «mantenir la pau»: «Josafat va viure en pau amb el rei d'Israel».

Els llibres històrics es completen amb els llibres de Cròniques, Esdres i Nehemies. En el llibre d'Esdres, l'arrel «shalom» no s'utilitza com a referència clara a la pau. A 1 Cròniques 22,9, «shalom» apareix en connexió amb «*sheqe*t», un altre terme hebreu que expressa el

concepte de pau. En 1 Cròniques 12,18, l'arrel «*shalom*» s'introdueix amb la partícula —«a», «per», traduint-se com «per la pau», que pot interpretar-se com «en so de pau».
En altres casos, s'usa habitualment l'adjectiu «*shalem*» (pacífic, íntegre), relacionant-lo amb el cor, el que es traduiria com «de tot cor» o íntegre. Per concloure amb l'estudi dels llibres històrics, és rellevant citar el text d'Esdres (9, 12), en què s'advoca contra els matrimonis mixts i es recorre al binomi benestar i prosperitat.

5.3.3.2— La pau en els profetes.

En la majoria dels casos, la noció de pau es troba intrínsecament relacionada amb la divinitat. És Déu qui institueix la pau, «reconciliant» els éssers humans i regulant les seves interaccions. En conseqüència, la pau es considera una gràcia que prové de Déu.
Diversos textos escrits en les Sagrades Escriptures corroboren aquesta idea. «Jo escolto què diu el Senyor: Déu anuncia la pau al seu poble i als qui l'estimen. Però que no tornin a ser insensats! (Sl 85, 9)». A més, s'expressa: «Que les muntanyes duguin pau al poble, que li duguin benestar els turons (Sl 72, 3)». Subratlla que «la fidelitat i l'amor es trobaran, s'abraçaran la bondat i la pau (Sl 85, 11)». També es destaca la importància de la pau en la vida de l'individu, que encoratja a celebrar: «Que s'alegrin i cantin els qui volien el meu triomf, i puguin dir sempre: 'és gran el Senyor, que vol el bé del seu servent' (Sl 35, 27)». Finalment, expressa la idea que «m'adormo en pau així que em fico al llit, perquè només tu, Senyor, em fas reposar segur (Sl 4, 9)».
A més, existeixen nombrosos passatges que indiquen que la pau és la recompensa per aquells que actuen amb rectitud i que es nega als malvats. Així ho ressalta, «Decanta't del mal i fes el bé, busca la pau, procura aconseguir-la (Sl 34, 15)». Se subratlla que «fixa't en els bons, mira els honrats: l'home de pau té descendència; però els pecadors desapareixen tots alhora, la descendència dels malvats s'extingirà (Sl 37, 37-38)». També s'afirma que «tenen molta pau els qui estimen la Llei; res no els farà ensopegar (Sl 119, 165)». Adverteix que «dura tan poc, l'injust! Si mires al seu lloc, ja no l'hi trobes. Però els humils posseiran la terra, fruiran d'una gran pau (Sl 37, 10-11)». D'altra banda, descriu la vida del malvat com «un turment continu: els seus anys estan tots comptats. Sempre sent veus que l'esglaien, el Devastador l'assalta mentre està en pau (Jb 15, 20-21)». A més, menciona que «ells no parlen com a amics: rumien com enganyar la gent tranquil·la del país (Sl 35, 20)». Finalment expressa: «No em llancis amb els culpables ni amb els qui van amb males arts; parlen en to d'amic als seus companys, però coven malícia dins el cor (Sl 28, 3)».

D’altra banda, així com el temple és considerat «temple de la pau», la ciutat de Jerusalem, desitjada pels jueus, és també identificada com la ciutat de la pau: «Augureu la pau a Jerusalem (Sl 122, 6)». Això es reafirma amb més claredat: «pau a Israel! (Sl 125, 5 i Sl 128, 6)».

Tal com hem analitzat anteriorment, Maimònides defensa i segueix els ensenyaments del període profètic, establint-los com a orientació tant per al seu poble com per a aquells que desitgin adoptar-los.

5.3.3.3— La dimensió de la pau en el judaisme antic.

El concepte de la pau constitueix un tema recurrent en l'Antic Testament, i al llarg del seu desenvolupament ha esdevingut un símbol de reconciliació per als jueus de diverses èpoques. En aquest context, Pau és identificat com el nom de Déu (*Jahvè-Xalom*) a qui Gedeó alça un altar a Ofrà d’Abièzer (Jut 6, 24). En una època marcada per la violència dels jutges, la invocació d'aquest nom diví resulta sorprenent i reconfortant. A més, el Messies és també referit com «príncep de pau» pel profeta Isaïes (Is 9, 5), i la seva missió es fonamenta en l'anunci i l'establiment de la pau: «Que bonics són els peus del missatger de bones noves que anuncia la pau i el benestar, que anuncia la salvació i diu a la ciutat de Sió: 'El teu Déu ja regna!' (Is 52, 7)». En la litúrgia israelita, s'expressa que Déu beneeix el seu poble amb la pau (Sl 29, 11), i es menciona que Israel és denominat «llavor de pau (Za 8, 12)» pel profeta Zacaries. A mesura que el poble jueu evoluciona en la seva concepció del diví, també la seva comprensió de la pau adquireix matisos i profunditats diverses.

El paradís s’analitza com un estat de pau entre l’ésser humà i el món, on Adam coneix les diverses criatures, incloent-hi els animals, sense haver de combatre'ls ni exterminar-los. La guerra entre animals i humans no es considera un decret diví (Gn 2). D'altra banda, el paradís també representa la pau entre els éssers humans, ja que no existeix una guerra original entre ells (Gn 3). Així mateix, la relació entre l’home i Déu és de diàleg i harmonia, sense conflictes (Gn 2).

Tanmateix, sobre aquest fonament de pau, es desplega la guerra, transformant el món, inicialment un espai de treball i vida, en un entorn pervertit (Gn 2-3). Aquesta interpretació teològica de la creació presenta una visió simbòlicament positiva, tot i que en termes físics i biològics sempre han sorgit conflictes, ja que la vida implica néixer i morir, especialment en l’ésser humà. Aquesta lluita esdevé un signe i conseqüència de la condició finita de la consciència humana. El conflicte i la lluita entre els éssers vius evidencien la seva finitud i la

necessitat de supervivència. En el cas de l'ésser humà, la violència emergeix quan l'individu es veu dominat per desitjos possessius, amb l'amenaça d'una ambició desmesurada i una violència inherent a la seva naturalesa com a consciència de lluita (Gn 3-4).

En el relat de la tradició sacerdotal del Gènesi, Déu imposa ordre sobre el caos i la foscor (Gn 1, 1-4). Els símbols mítics com el caos, la foscor o l'abisme funcionen com a marc que destaca l'acció creadora absoluta de Déu. El caos, que simbolitza el mal, ja és present en els orígens, precedint tant el món com la història. La tesi que s'hi defensa implica que el mal està relacionat amb la pecaminositat de l'ésser humà, que repercuteix sobre la creació (Gn 3, 17-19). Hi ha una predisposició radical i original cap al mal, que no anul·la la llibertat de destí, sinó que revela la debilitat del cor humà i la fragilitat de la nostra naturalesa. La guerra ha estat present en els inicis del poble jueu, on el Déu universal es relaciona amb un poble concret i la pau es transmet a través de la victòria militar, considerada com una expressió privilegiada de la divinitat en col·laboració amb el poble escollit. No obstant això, el poble d'Israel, malgrat els seus propis conflictes bèl·lics, també s'ha presentat com a impulsor d'un camí de pau que ha marcat la seva història. En efecte, el Déu del poble jueu es revela en l'origen de la història com el Déu de la pau, tal com s'expressa al llibre del Gènesi.

La noció de pau evoluciona entre el poble d'Israel cap a valors cada vegada més elevats. Segons María José Cano, en els primers llibres bíblics (Pentateuc i llibres històrics), la pau sovint s'associa amb la guerra o altres tipus de conflictes, reflectint una sèrie de guerres que, de vegades, són simples disputes tribals o familiars. Les expressions emprades inclouen «parlar de pau» i «fer-los la pau». Cal destacar que la pau, o shalom, en l'Antic Testament es limita a grups específics (famílies, clans, tribus), i mai no s'hi presenta un concepte de pau universal; de la mateixa manera, la guerra es conceptualitza com a batalles per resoldre conflictes locals.

En el Pentateuc i els llibres històrics, la pau es defineix com l'absència de guerra. Aquest concepte evoluciona fins a manifestar-se com un valor ètic recurrent en els profetes, on les armes i els pactes militars es consideren «déus» i, per tant, s'han de rebutjar com a formes d'idolatria. Aquells que rebutgen aquests «déus» experimenten una comprensió més elevada de Déu, reconeixent-lo com a pare, amic o espòs. La fidelitat religiosa propicia un desarmament polític, ja que en la mesura que els homes confien en Déu, es veuen impel·lits a superar la guerra i rebutjar tota violència que només engendra destrucció sobre la terra. «Per al profeta, l'alliberament i la glòria de Jerusalem passen per la justícia, i aquesta justícia conduirà, en conseqüència, a la pau».

Després d'Isaïes, altres profetes introduiran conceptes ètics de pau vinculats a la veritat, el bé o el compliment dels manaments, però sempre allunyats del sentit estricte de pau com a sinònim d'absència de guerra o conflictes, tan present en els llibres històrics.

En l'època dels profetes, la violència messiànica es transforma en un messianisme utòpic de pau, que representa un retorn al paradís de reconciliació amb el cosmos i la humanitat. La pau es presenta com un do diví que traspassa tota violència, però també com una opció per als creients que, guiats pels profetes, l'escullen davant la violència. Alguns exemples bíblics d'aquell «home de Déu» que, sacsejat per la injustícia del món, no respon amb noves injustícies, sinó que accepta el sofriment i carrega amb la culpa dels altres (la comunitat i la humanitat), presentant-se davant Déu com a garant d'una humanitat reconciliada, inclouen Isaïes 50, 6; 53, 6-7; i 42, 5-7.

Un dels temes centrals que preocupa tant al poble jueu com a l'Estat d'Israel i al món en general és la noció de pau. En moltes cultures, «la pau» es presenta com «un objectiu desitjat», tot i que la història de la humanitat no sempre reflecteix aquesta aspiració. El concepte de pau apareix en nombrosos contextos dins les fonts jueves: la salutació habitual entre les persones és «*shalom*», mentre que el terme «*shalom-bait*» al·ludeix a les relacions desitjables entre els membres d'una família. La regla «*mipnei darjei shalom*» fa referència a les relacions entre jueus i gentils.

El rei Salomó, durant el seu regnat, va aconseguir construir el *Beit Hamikdash*—el Gran Temple de Jerusalem—gràcies a la pau que va mantenir amb els pobles veïns:

> «Ell dominava tot el territori a l'occident del riu Eufrates, des de Tifsah fins a Gaza. Tots els reis d'aquesta banda del riu eren vassalls seus, i ell estava en pau amb tots els països del voltant. Mentre va viure, la gent de Judà i d'Israel, des de Dan fins a Beerxeba, va estar segura, cadascú sota la seva parra i sota la seva figuera (1Re 5, 4-5)».

En la visió dels profetes, la pau es presenta com una aspiració per al futur, descrita com a «*ajarit haiamim*» o «el final dels dies», i no com una realitat immediata. El messies és considerat com tal, entre altres qualitats, per la seva capacitat de «portar la pau».

La cultura jueva promou la recerca constant de la pau com una mitsvà activa: «Allunya't del mal i fes el bé, busca la pau i persegueix-la (Sl 34, 15)». No obstant això, la pau no es concep com un valor suprem aïllat, sinó com una situació desitjable que pot coexistir amb altres valors com la veritat i la justícia. La guerra, en aquest sentit, és vista com una reacció

possible davant de determinades circumstàncies, ja sigui en defensa de l'existència, per assegurar fronteres, o en la lluita contra la idolatria, entre d'altres.

El destí dels jueus ha estat influenciat pel governant estranger de torn, un aspecte evident durant l'època de Maimònides, així com en períodes anteriors i posteriors. En aquest context, Maimònides defensa valors com la justícia, la igualtat i la pau, els quals, des del període medieval, s'han convertit en una defensa de la idea de pau messiànica.

José Gaos ens defineix aquesta presència messiànica en la filosofia de Maimònides, ens diu que:

> «L'ésser i l'existència del judaisme estan vinculats al compliment messiànic de la intenció profètica, en la seva connexió amb l'Aliança pactada amb el Déu complidor de la profecia si Israel compleix per la seva banda la Llei que el constitueix al poble sal religiosa dels pobles de la Terra[208]».

[208] Gaos, José. *La filosofía de Maimónides*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000, p. 13.

6— Les virtuts universals en el pensament de Tomàs d'Aquino en el cristianisme.

El cristianisme, una de les religions més influents i profundament influent en la història de la humanitat, emergeix de les arrels del judaisme. Els seus fonaments es troben en la figura de Jesús i els seus primers seguidors, que, originàriament, formaven part de la tradició jueva. Amb el pas del temps, el cristianisme es va expandir de manera significativa per tot l'Imperi Romà, fins a assolir el reconeixement oficial com a religió d'estat en el segle IV dC. Aquesta transició marca un punt d'inflexió crucial, ja que l'Imperi cristià va influir en la cronologia històrica, amb la divisió en abans i després de Crist.

En el cristianisme, de manera similar a la tradició jueva, es concep un Déu personal com el creador de l'univers, amb l'ésser humà ocupant una posició central en la seva obra. La figura de Crist esdevé la meta cap a la qual tot ésser humà aspira. Els valors que Crist va encarnar durant la seva vida —veritat, justícia, amor, llibertat— consideren els principis del Regne de Déu com els fonaments d'una nova societat orientada a la transformació tant de les persones com del conjunt de la realitat social i mundial.

Una característica distintiva del cristianisme és la seva identificació amb el seu fundador, Jesucrist. «El cristianisme és un cas únic en tota la història de les religions, en què el fundador entra de ple en el contingut del missatge[209]». La predicació inicial dels apòstols se centra en l'evangeli. La bona notícia de la mort i resurrecció de Jesús com a via de salvació per a la humanitat, segons descriu sant Pau (1Cor 15, 1-5). Sant Pau recorda als creients l'evangeli que els va anunciar, el qual van acceptar i pel qual són salvats. Els transmet la tradició rebuda: que Crist va morir pels pecats de la humanitat, va ser enterrat, ressuscità al tercer dia, i es va aparèixer a Cefes (Pere) i als dotze apòstols, tot conforme a les Escriptures. Aquest missatge destaca la naturalesa divina de Crist i la seva relació singular amb Déu Pare.

[209] Garzón, *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, 1991, p. 36.

En aquest sentit, Jesús no només revela la naturalesa de Déu sinó també el seu propi paper com a fill de Déu i el camí cap a la redempció.

La revelació cristiana no s'atura en la persona de Jesucrist; també inclou el paper de l'Esperit Sant com a presència viva i transformadora en l'església i en la vida dels creients. Aquesta vivència del Regne de Déu s'inicia en el present i assolirà la seva plenitud en la segona vinguda de Crist al final dels temps.

Tomàs d'Aquino, un dels grans teòlegs i filòsofs medievals, va contribuir significativament a la comprensió i difusió d'aquest missatge cristià. En les seves obres, es manifesta la seva ferma convicció que Déu és l'origen de tota veritat i coneixement. A més, la seva obra revela una notable influència de pensadors com Avicenna, Maimònides i Aristòtil, entre d'altres, que van enriquir el seu pensament i la seva comprensió del cristianisme. Tomàs d'Aquino va contribuir significativament a la difusió i comprensió d'un missatge cristià. Es pot constatar que «va ser un cristià devot que es va esforçar per oferir una interpretació coherent del món, de la vida i de les experiències humanes[210]». En les obres de Tomàs d'Aquino, la presència de Déu és constant. Aquest autor es presenta com un «intel·lectual medieval que no busca veritats desconegudes[211]». Té una comprensió ben definida del seu punt de partida, «que es fonamenta en la premissa de Déu com l'única font de veritat, a partir de la qual els éssers humans accedim a les veritats que coneixem[212]». Déu comunica la seva saviesa mitjançant la revelació, «la qual s'ha manifestat als éssers humans a través de les Escriptures i de Crist, el Verb de Déu[213]». En aquest capítol, analitzarem les virtuts universals de Tomàs d'Aquino en el marc del cristianisme, posant èmfasi en la seva comprensió de l'amor, la justícia i la pau com a principis fonamentals que s'integren en la tradició cristiana i en el seu llegat teològic.

6.1— Tomàs d'Aquino en el marc de la història medieval[214].

Per a una comprensió integral del pensament i la influència de Tomàs d'Aquino en la teologia cristiana, resulta fonamental situar-lo en el seu context històric, marcat per una sèrie d'esdeveniments, corrents filosòfics i desenvolupaments teològics significatius. Tomàs

[210] Copleston, Frederick C. *El pensament de sant Tomàs*. Traduït per Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 61.

[211] Robles Carcedo, Laureano. «Apuntes para una lectura de Tomás de Aquino». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. Extra 1, 1992, pp. 927—964.

[212] Ibíd.

[213] Ibíd.

[214] Brown, Christopher M. «Thomas Aquinas (1224/6-1274)». *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 15 febrer 2017, https://www.iep.utm.edu/aquinas/. Consultat el 29 de maig de 2025.

d'Aquino va viure durant el període medieval, també denominat l'edat mitjana, que abasta aproximadament des del segle V fins al segle XV dC. Aquesta època va ser una de profunda transformació social, cultural i religiosa a Europa, caracteritzada per una confluència entre la fe cristiana, la filosofia clàssica i el pensament islàmic.

Tomàs d'Aquino es reconeix com un prominent filòsof, teòleg bíblic i sacerdot de l'orde dominic, i ha estat distingit amb el títol de Doctor de l'Església, així com conegut com el Doctor Angèlic. La seva influència en la teologia i la filosofia occidentals és tant profunda com perdurable. A més, és venerat com a patró de les universitats, col·legis i escoles catòliques, ressaltant així la seva rellevància no només en el context eclesiàstic, sinó també en l'àmbit de l'educació i la formació acadèmica. Ell va considerar amb gran rigor la màxima medieval que «la gràcia no anul·la la natura, sinó que la perfecciona[215]». En el context de la història de la civilització occidental, Tomàs d'Aquino es destaca com un dels teòlegs més influents i rellevants. La seva producció intel·lectual ha exercit un impacte profund en l'evolució de la teologia catòlica romana, especialment a partir del segle XIV. El seu llegat, tant teològic com filosòfic, ha perdurat al llarg dels segles, influint de manera significativa en la reflexió intel·lectual i espiritual de nombrosos filòsofs i pensadors des del segle XIII fins a l'actualitat.

Tomàs d'Aquino va néixer al voltant de 1225 a Roccasecca, a prop de Nàpols, en el si d'una família noble com el més petit dels nou fills. En aquella època, era habitual que els membres més joves de les famílies aristocràtiques fossin destinats a la vida religiosa. En conseqüència, va iniciar la seva vocació religiosa a l'abadia benedictina de Montecassino[216], situada al sud del Laci, Itàlia, que era una institució de gran prestigi i un important centre cultural del seu temps. Es pot especular que els seus pares podrien haver aspirat que arribés a ser abat, ja que això podria haver augmentat el prestigi i el poder de la família.

El 1239, Tomàs d'Aquino va ingressar a la Universitat de Nàpols, marcant l'inici dels seus estudis teològics. En aquella època, les universitats medievals adoptaven un enfocament integral en la formació, que abraçava tant les arts liberals com la teologia i la filosofia. Això suposava una anàlisi detallada de les set arts liberals, les quals incloïen el trívium (que abasta la gramàtica, la lògica i la retòrica) i el quadrívium (que integra l'aritmètica, la geometria, la música i l'astronomia), així com una profunda investigació en el camp de la filosofia.

A Nàpols, durant els seus estudis filosòfics, Tomàs d'Aquino va tenir l'oportunitat d'explorar

[215] *Summa Teològica,* I, Q1, Art. 1.

[216] Sant Benet de Núrsia és considerat el fundador d'aquesta tradició monàstica durant el segle VI.

les obres d'Aristòtil, que recentment havien estat redescobertes a través de traduccions. Aquesta redescoberta va ser crucial, atès que una porció significativa del corpus aristotèlic havia romàs inaccessible per a l'Occident llatí durant gairebé mil anys. En contraposició, les obres d'Aristòtil havien estat preservades i estudiades àmpliament en el món islàmic, particularment per filòsofs com Avicenna.

La creixent interacció entre Occident i el món àrab durant els segles XII i XIII va facilitar la recuperació d'aquestes obres filosòfiques, establint una nova etapa de diàleg i intercanvi intel·lectual. Així, l'accés a les obres d'Aristòtil va obrir nous horitzons per al pensament medieval occidental i va influir de manera decisiva en el desenvolupament de la filosofia i la teologia, incloent-hi les idees i els escrits de Tomàs d'Aquino.

La interacció amb el pensament aristotèlic va suposar un moment decisiu en la formació i la reflexió de Tomàs d'Aquino, ja que li va permetre accedir a noves perspectives i va influir significativament en la seva síntesi filosòfica i teològica.

Durant els seus anys d'estudi a Nàpols, Tomàs d'Aquino va experimentar una intensa vocació per ingressar a l'Ordre dels Predicadors, coneguda també com a Ordre Dominica, la qual posava un notable accent en la predicació i l'ensenyament. Així doncs, l'abril de 1244, va prendre la decisió d'unir-se a aquesta institució, malgrat l'oposició que va rebre per part dels seus progenitors, que no veien amb bons ulls aquesta elecció. A conseqüència d'aquesta resistència familiar, a finals de 1244 o principis de 1245, els seus germans el van portar al castell familiar, on el van sotmetre a arrest domiciliari.

Una anècdota notable relata que durant aquest període de reclusió, la seva família va intentar seduir-lo introduint una prostituta a la seva cambra, amb la creença equivocada que aquesta acció el desviaria del seu camí espiritual. No obstant això, Tomàs va reaccionar amb determinació, expulsant la dona amb un atiador calent i traçant una creu negra a la porta de la seva habitació quan ella va marxar. Aquest gest simbolitzava la seva renúncia a les temptacions mundanes i el seu ferm compromís amb la seva vocació religiosa.

A la tardor de 1245, la seva mare va accedir a la seva petició i va autoritzar el retorn de Tomàs a l'orde dominic, posant fi així a la seva restricció domiciliària. Malgrat aquest incident, Tomàs va continuar mantenint llaços amb la seva família i va fer diversos viatges per visitar-los i dedicar-se a ells, demostrant una gran compassió i amor filial, tot i les seves diferències ideològiques. Aquesta relació complexa amb la seva família reflecteix els desafiaments i les tensions que sovint afrontaven aquells que decidien abraçar una vida religiosa en l'edat mitjana.

Els dominics van valorar l'excepcional talent de Tomàs d'Aquino, enviant-lo, juntament amb Albert el Gran[217], a la reconeguda Universitat de París durant un període de tres anys. Posteriorment a aquesta primera experiència acadèmica, Tomàs va prosseguir la seva formació a la Universitat de Colònia, on va comptar amb l'assistència personal d'Albert. La seva estada a Colònia va resultar crucial per al seu desenvolupament intel·lectual i filosòfic.

Un cop finalitzada la seva formació, Tomàs va retornar a la Universitat de París l'any 1252, on va exercir com a professor i mestre de teologia fins al 1256. Durant aquest període, va ocupar una posició prominent com a Mestre de teologia, equivalent a una càtedra universitària en l'era medieval. Posteriorment, va traslladar-se a diverses ciutats d'Itàlia, incloent-hi Nàpols (entre 1259 i 1260), Orvieto (1261-1265) i Roma (1265-1268).

És probable que, durant la seva estada a Roma, Tomàs iniciés la seva obra magna, la *Summa Teològica*. L'any 1268, l'orde dominic el va enviar novament a la Universitat de París, on, igual que tots els membres de l'orde, havia de viure en condicions de mendicitat, depenent de la caritat per satisfer les seves necessitats bàsiques. A París, va assolir el rang de mestre regent i va participar en disputades filosòfiques amb altres pensadors que defensaven els principis aristotèlics.

Una de les seves principals disputes filosòfiques se centrava en la naturalesa de la immortalitat personal i la responsabilitat moral. Tomàs sostenia que els éssers humans compartien un intel·lecte comú, una idea que trobava en oposició a la creença en la immortalitat individual i la responsabilitat moral personal. Aquesta controvèrsia va marcar el seu treball i va contribuir a definir el seu llegat filosòfic i teològic.

El 1272, els dominics van enviar de nou Tomàs d'Aquino a Nàpols per continuar la seva tasca docent. Durant aquest període, va continuar la seva prolífica obra acadèmica, deixant una empremta indeleble en els seus estudiants i en la comunitat acadèmica de la regió. El seu compromís amb l'ensenyament i la recerca teològica va continuar sent exemplar, influint en generacions futures de pensadors i creients.

El 1274, Tomàs d'Aquino va ser designat com a consultor teològic pel Segon Concili de Lió, la qual cosa reflecteix el seu reconeixement com a autoritat i saviesa en matèria de fe i doctrina. Malauradament, en el transcurs del seu viatge cap al concili, va morir a Fossanova, Itàlia, el 7 de març de 1274. La seva pèrdua va ser profundament sentida per la comunitat

[217] Anomenat també Albert de Bollstädt o Albert de Colònia, així com Sant Albert (1206-1280), aquest dominic, filòsof i professor representa una figura clau en el pensament escolàstic. La seva importància ha estat reconeguda per diverses denominacions religioses, ja que és venerat com a sant tant per l'Església catòlica com per l'anglicana i la luterana. A més, ha estat nomenat sant patró de les ciències i dels científics.

cristiana i per tots aquells que havien sigut influïts per la seva obra i el seu pensament.
La veneració i el reconeixement envers Tomàs d'Aquino van perdurar després de la seva defunció. El 18 de juliol de 1323, el papa Joan XXII el va canonitzar, validant així la seva santedat i la seva aportació a l'Església. Posteriorment, el 1567, el Papa Sant Pius V el va proclamar Doctor de l'Església, subratllant la seva importància com a mestre i guia espiritual per a tota la comunitat cristiana.
La influència de Tomàs d'Aquino va transcendir les fronteres de l'Església catòlica. Ha suscitat l'interès i el respecte d'intel·lectuals provinents de diferents tradicions religioses i filosòfiques, abastant no només el catolicisme, sinó també el protestantisme i fins i tot corrents no cristians. La seva obra continua sent objecte d'estudi i admiració, i el seu llegat perdura com una font de saviesa i inspiració per a molts en els temps moderns.

> «Agustí investiga la naturalesa del temps. La seva ment subtil i profunda va trobar un atractiu peculiar en la contemplació del misteri del temps, que està essencialment lligat al misteri de l'ésser creat (De Civ. Dei XII 15)[218]».

> «El que està començat en el temps es consuma en l'eternitat. Agustí va ser, per tant, el primer home que va descobrir el significat del temps, malgrat el fet que Plató, Aristòtil i Plotí n'havien escrit… Ell era el primer pensador que es pren el temps seriosament[219]».

> «Entendre Tomàs d'Aquino sobre Déu i el mal, però, ajuda a reconèixer d'entrada que el seu tractament de la qüestió inclou tants elements estrictament filosòfics com purament teològics. La gent s'ha preguntat sovint si Tomàs d'Aquino era un filòsof o un teòleg. Així que m'agradaria dir breument alguna cosa sobre aquesta pregunta immediatament. El meu motiu, per descomptat, és ajudar-vos a veure com s'ha de pensar que Tomàs d'Aquino s'aproxima al tema de Déu i el mal, per situar el que diu en un gènere, per dir-ho d'alguna manera. Com veurem, Tomàs d'Aquino no és fàcil de situar, cosa que potser explica que s'hagi caracteritzat com a pensador de maneres molt diferents[220]».

Hem vist, que Tomàs d'Aquino visqué en una Europa que ja estava immersa en una renovada efervescència intel·lectual. El seu període de formació acadèmica es va desenvolupar en un

---

[218] Agustí d'Hipona. *The City of God*. Traduït per Marcus Dods, New Advent, www.newadvent.org/fathers/120112.htm. Consultat el 21 de maig de 2025.
[219] Ibíd.
[220] Davies, Brian. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford University Press, 2011, p. 10.

context marcat per la recuperació de les obres filosòfiques d'Aristòtil, principalment a través de traduccions àrabs i llatines. Aquesta recuperació, coneguda com el Renaixement del segle XII, va tenir un impacte profund en la filosofia i la teologia occidentals, i va influir de manera significativa en el pensament de Tomàs. De manera simultània, l'Europa medieval es trobava sota la tutela de l'Església catòlica, la qual exercia una influència indiscutible en tots els àmbits de la vida social, política i intel·lectual. Durant el segle XIII, el papat de Roma estava en un període de consolidació del seu poder, especialment després de la reforma de Gregori VII i l'establiment de la supremacia papal sobre els monarques i els prínceps feudals. Aquest context eclesiàstic va proporcionar a Tomàs d'Aquino una plataforma per a la seva pròpia obra teològica i filosòfica. A més, el segle XIII va presenciar un enfrontament i un diàleg intens entre les tradicions filosòfiques i teològiques occidentals i islàmiques. El pensament islàmic, representat per filòsofs com Avicenna (Ibn Sina) i Averrois (Ibn Ruixd), va ser objecte d'estudi i crítica per part dels teòlegs cristians com Tomàs d'Aquino. Aquesta interacció entre les tradicions filosòfiques i teològiques cristianes i islàmiques va contribuir a un clima d'enriquiment mutu i a la formació d'un corpus teològic i filosòfic més ric i complex. En resum, el context històric de Tomàs d'Aquino està marcat per una època de ferment intel·lectual, on les tradicions cristianes, islàmiques i clàssiques es fusionen i interaccionen. La seva obra reflecteix aquest diàleg entre la fe i la raó, entre la teologia i la filosofia, que caracteritza l'edat mitjana europea i que continua sent rellevant en el pensament contemporani.

6.2— Virtuts bàsiques de la tradició cristiana.

L'ètica cristiana sorgeix del missatge i les accions de Jesús de Natzaret. Tomàs d'Aquino analitza les virtuts dins del marc del lliure albir i la racionalitat humana. Tomàs d'Aquino aborda la noció del lliure albir[221] en l'ésser humà, subratllant la importància d'aquesta capacitat per a l'acció moral. Argumenta que, si no hi hagués lliure albir, resultaria ineficaç qualsevol forma de consell, exhortació, norma o sanció. Per il·lustrar aquesta idea, es contrasten les accions de diferents éssers: les pedres i altres éssers irracionals actuen sense judici previ, mentre que els animals, tot i que poden fer judicis, ho fan guiats per instints naturals, no per un procés analític i conscient. En canvi, l'ésser humà és capaç de realitzar judicis basats en la raó, la qual cosa li permet decidir entre diferents opcions, especialment en

[221] *Summa Teològica*, I-II, Q83, Art. 1.

situacions contingents on pot haver-hi diverses possibilitats d'acció.

Aquesta reflexió implica que, com a éssers racionals, els humans posseeixen un veritable lliure albir, ja que la seva capacitat de raonar els permet escollir entre alternatives, cosa que no és possible en éssers que actuen per instint. Aquesta perspectiva és fonamental per a l'ètica, pel fet que estableix la responsabilitat moral de l'individu en les seves decisions i accions. En resum, la noció de lliure albir és essencial per comprendre la condició humana i la seva capacitat per actuar de manera moral i deliberada.

Les característiques fonamentals de les virtuts cristianes les he sintetitzat a partir del llibre de Juan José Tamayo Acosta[222], i es presenten a continuació.

La *justícia*, l'imperatiu ètic es pot formular com segueix: «Actua amb equitat en les teves relacions amb els altres i contribueix a la construcció d'un ordre internacional just». L'ètica cristiana s'alinea amb el desig humà d'aconseguir un estat de justícia universal i amb la determinació d'assolir aquest ideal. Tanmateix, la concepció de la justícia pròpia del Regne de Déu difereix de la comprensió convencional de la justícia. La noció de justícia ocupa un lloc central en l'ensenyament de Jesús, fins al punt de destacar: «Vosaltres, busqueu primer el Regne de Déu i fer el que ell vol (la seva justícia), i tot això us ho donarà de més a més (Mt 6, 33)». Tomàs d'Aquino[223] sosté que la justícia té com a finalitat el bé, en particular el bé comú. Es pregunta si la justícia ocupa una posició preeminent entre totes les virtuts morals i, responent amb referències a Aristòtil, afirma que es destaca la preeminència de la justícia com la virtut més excel·lent en comparació amb altres, com Hèsper i Llucifer, que no són tan admirables. Tot i que es fa referència a la justícia particular, aquesta sobresurt entre les altres virtuts morals per dues raons fonamentals. La primera raó es basa en la seva localització en la part més noble de l'ànima, és a dir, en la gana racional, que correspon a la voluntat. A diferència d'altres virtuts morals, que tenen com a base la gamma sensitiva, associada a les passions, la justícia està arrelada en una dimensió més elevada de l'ànima. La segona raó deriva de l'objecte d'aquesta virtut, ja que mentre les altres virtuts es lloen pel bé que proporcionen a la persona virtuosa en si mateixa, la justícia es lloa per la manera com el virtuós es comporta en relació amb els altres. Així, la justícia es pot considerar, en certa manera, un bé aliè, pel fet que s'orienta al bé comú i a les relacions interpersonals.

La *gratuïtat*, l'imperatiu ètic és: «Sigues generós! Tot el que tens l'has rebut gratis: la vida,

---

[222] Tamayo Acosta, Juan José. «El cristianismo: ética de la liberación». *Aportación de las religiones a una ética universal*, editat per Juan José Tamayo Acosta, Dykinson, 2003, pp. 151—180.

[223] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 12.

l'aire, la natura, l'aliment[224]». Segons els evangelis, Jesús de Natzaret va instar els seus deixebles a oferir gratuïtament allò que havien rebut sense cost. Tomàs d'Aquino[225] es focalitzà en la naturalesa gratuïta de la fe. Subratllant que la gratuïtat en l'acte de donar es fonamenta en l'amor, ja que els regals són atorgats a aquells a qui desitgem el bé. Així, el primer que oferim és l'amor, com a expressió del nostre desig de bé cap a l'altre. En aquest sentit, es conclou que l'amor constitueix el do primordial que precedeix i justifica tots els altres dons que es donen de manera desinteressada.

La c*ompassió,* l'imperatiu ètic pot formular-se així: «Sigues misericordiós, tingues entranyes de misericòrdia envers les persones que pateixen[226]!». En l'Evangeli segons Mateu, Jesús menciona dues vegades la compassió, fent-la seva i situant-la com l'eix central del seu missatge. «Aneu a aprendre què vol dir allò de: El que jo vull és amor, i no sacrificis. No he vingut a cridar els justos, sinó els pecadors (Mt 9, 13)» expressa una exhortació de Jesús dirigida als fariseus en l'evangeli de Mateu. Aquesta cita posa èmfasi en la primacia de la misericòrdia i l'amor sobre els rituals formals, destacant la voluntat divina d'acollir els pecadors, en lloc de centrar-se en la perfecció moral o la rectitud aparent. El passatge subratlla un canvi en la comprensió de la relació amb Déu, basada no en el compliment extern de sacrificis, sinó en la compassió i l'amor envers els altres». En el passatge evangèlic de Mateu 12, 7, Jesús fa una crida a la comprensió profunda del significat de l'amor com a eix central de la relació amb Déu, prioritzant la misericòrdia per sobre dels sacrificis rituals: «El que jo vull és amor, i no sacrificis». Aquesta afirmació emfatitza que el valor veritable no rau en el compliment de ritus externs, sinó en l'amor compassiu. Aquesta idea es complementa amb l'ensenyament que el veritable sacrifici és la conversió autèntica que sorgeix del cor, una transformació interior genuïna. La paràbola del Bon Samarità (Lc 10, 29-37) exemplifica de manera clara aquesta pràctica de la misericòrdia, presentant un model d'acció compassiva i desinteressada envers els altres, independentment de les normes religioses o socials. Aquest relat il·lustra que l'amor actiu i la compassió són els fonaments de la veritable espiritualitat, més enllà dels sacrificis formals[227].

L'*alteritat,* l'imperatiu ètic podria ser: «Reconeix, respecta i acull l'altre, a l'altra, com diferents, la diferència t'enriqueix[228]!». El Sermó de la Muntanya (Mt 5, 1-9) exemplifica l'alteritat, essent universalment acceptat més enllà de les diferències religioses. Sovint, es

[224] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 168.
[225] *Summa Teològica*, I-I, Q38, Art. 2.
[226] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 162.
[227] Ibíd, p. 174.
[228] Ibíd, p. 157.

proposa que la teologia eviti termes com «unicitat», «universalitat» i «absolutesa», per evitar donar la impressió d'una insistència excessiva en la preeminència de l'esdeveniment salvífic de Jesucrist en comparació amb altres tradicions religioses. Així i tot, aquest llenguatge expressa únicament la fidelitat a la revelació, ja que es fonamenta en les fonts essencials de la fe. Des dels seus inicis, la comunitat creient ha reconegut en Jesucrist una força salvífica única, derivada del fet que, com a Fill de Déu encarnat, crucificat i ressuscitat, i per la missió encomanada pel Pare i el poder de l'Esperit Sant, té el mandat de transmetre la revelació (Mt 11, 27) i la vida divina (Jn 1, 12; 5, 25-26; 17, 2) a tota la humanitat. Això permet afirmar que Jesucrist posseeix una importància singular i única, amb un valor exclusiu, universal i absolut per a la humanitat i la seva història. Jesús és, efectivament, el Verb de Déu fet home per a la salvació de tota la humanitat. A la paràbola del Bon Samarità (Lc 10, 29-37), Jesús presenta una figura heterodoxa com a exemple d'acollida cap a una persona maltractada. Així mateix, en la seva trobada amb la Samaritana (Jn 4), mostra una obertura vers una dona d'una tradició cultural i religiosa diferent. Tomàs d'Aquino[229] subratlla que l'ésser humà és social per naturalesa i que la societat forma part de la seva essència, tal com posa de manifest en les seves afirmacions. Analitza la noció de mèrit i demèrit en relació amb la retribució justa dins d'una societat. S'argumenta que aquestes categories es fonamenten en l'impacte que les accions individuals tenen sobre el bé o el mal d'altres membres de la comunitat. Així, qualsevol acció, sigui benèvola o perjudicial, afecta no només a l'individu directe, sinó a tota la societat, tal com il·lustra l'exemple de ferir una mà que repercuteix en l'ésser humà en conjunt. A més, es destaca que les accions positives o negatives són subjectes a valoracions de mèrit o demèrit en funció de la voluntat de qui actua i la seva orientació cap a un fi determinat. Així doncs, les accions es poden definir com a laudables o culpables segons la seva intenció, i es consideren justes o pecaminoses segons la seva relació amb la justícia social.

La *solidaritat,* l'imperatiu categòric d'aquesta ètica pot formular-se així: «Sigues ciutadà del món! Treballa per un món on capiguem tots els mons[230]!». Enfrontant les limitacions de visió presents en alguns sectors jueus, Jesús dibuixa un camí cap a un universalisme ètic. Proclama la universalitat de la salvació i realitza pràctiques alliberadores que van més enllà del seu propi poble i dels seus adeptes, facilitant així l'accés al Regne de Déu als pagans. Aquesta noció es fa palesa en la inclusió de gent d'orient i d'occident en el Regne del cel, que es

[229] *Summa Teològica*, I-II, Q21, Art. 4.

[230] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 171.

presenta com una taula compartida amb figures patriarcals com Abraham, Isaac i Jacob. Aquesta afirmació contrasta amb la destinació dels hereus del Regne, que seran expulsats a la tenebra, un lloc de dolor i lament. Els textos de Mateu (8, 11-12) i Lluc (13, 28-29) reflecteixen, per tant, una visió universalista de la salvació, on la pertinença al Regne no es determina exclusivament per l'herència, sinó per la fe i l'obertura a la diversitat. Aquesta dualitat entre la inclusió i l'exclusió serveix com una crítica a les expectatives religioses tradicionals i subratlla la importància d'una resposta espiritual autèntica.

Tomàs d'Aquino no aborda la solidaritat de manera explícita, però es pot identificar aquesta noció a través de les virtuts analitzades en les seves obres *Summa Teològica* i *Summa contra Gentiles*[231]. En aquestes, l'autor sosté que la virtut no només transforma la persona que la posseeix, sinó també les accions que aquesta realitza, convertint-les en un bé. La definició de solidaritat en el pensament tomista és elucidada pel jurista Edison Trabam, qui aporta una perspectiva clau sobre aquest concepte. La solidaritat es defineix com la sociabilitat entre els éssers humans destinada a satisfer les necessitats bàsiques individuals. Aquesta noció implica una unitat entre individus amb característiques semblants, units per lligams comuns, amb l'objectiu de garantir el benestar mutu. En la filosofia de Sant Tomàs, el principi de solidaritat es fonamenta en el reconeixement de la necessitat de viure en societat i d'estar en sintonia amb altres persones. La consecució d'aquest ideal requereix una predisposició per exercir la virtut solidària, que es manifesta a través d'accions concretes que reflecteixen la sociabilitat. Així, el deure solidari implica la superació de l'individualisme egoista en favor d'un benestar integral de la persona.

La *comunitat inclusiva*, imperatiu ètic que ha de ser respectat en tot moment i en qualsevol context es podria expressar de la següent manera: «Col·labora en la construcció d'una comunitat d'iguals (no clònics), sense discriminacions de gènere i respecte a la diferència[232]!». Jesús promou un estil de vida fonamentat en una «ètica global de dones i homes», tal com podríem denominar-ho en l'actualitat. En el context d'una cultura patriarcal, la seva postura es revela com a revolucionària, ja que reconeix la dignitat de les dones i estableix relacions amb elles des d'una perspectiva d'igualtat. Pel que fa a la dona, Tomàs d'Aquino reflecteix de manera parcial les opinions del seu temps. Durant l'edat mitjana, el paper de la dona era considerat secundari. En aquest sentit, Antonio Pérez[233], presenta una

[231] L'obra redactada per Tomàs d'Aquino en llengua llatina defensa la fe cristiana i es considera una de les contribucions més significatives a l'apologètica medieval.

[232] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 155.

[233] Pérez Estévez, Antonio. «Tomás de Aquino y la razón femenina». *Revista de Filosofía*, vol. 59, 2008, pp.

síntesi de les perspectives tant masculines com femenines. En el context de la filosofia tomista, la racionalitat masculina és caracteritzada com una racionalitat formal i pura, desincorporada de la realitat material, reflectint així una plenitud específica de l'ésser i una dignitat elevada. Aquesta concepció s'inscriu en la tradició platònica-aristotèlica. En contraposició, la racionalitat femenina és considerada una racionalitat incorporada, vinculada a la matèria delicada i al cos, la qual és ontològicament percebuda com més imperfecta i menys digna. Aquesta dualitat de la racionalitat revela una jerarquia ontològica que distingeix entre els dos sexes, implicant una visió diferenciada de la dignitat i del valor ontològic associat a cadascun.

La *pau (inseparable de la justícia),* l'imperatiu ètic no pot ser l'agustinià «si vols la pau, prepara la guerra», sinó el més evangèlic «si vols la pau, treballa per la pau i la justícia[234]!». En el Sermó de la Muntanya, Jesús atribueix el títol de benaurats als quals «treballen per la pau (Mt 5, 9)». En concordança amb aquesta perspectiva, Tomàs d'Aquino aborda breument l'acte de la pau, sostenint que la construcció o destrucció d'aquesta comença en el cor, mitjançant la concòrdia o la discòrdia. El procés es desenvolupa a través de la comunicació, sigui a través del diàleg sigui de la disputa, i culmina en accions que fomenten la unitat i la pau tant a l'església com en comunitats supranacionals, en les relacions interpersonals i intergrupals, així com dins de la comunitat política nacional. Tomàs d'Aquino estableix una definició integral del concepte de pau i les seves implicacions en diferents àmbits de la vida social. Tomàs d'Aquino[235] analitza la noció de pau com una doble unió que es fonamenta en la caritat. En primer lloc, la pau implica l'ordenació dels apetits individuals, la qual es produeix quan l'amor a Déu s'expressa mitjançant la totalitat del cor, de manera que tots els desitjos humans es dirigeixen cap a una mateixa fi. En segon lloc, la pau es manifesta a través de la concòrdia entre els desitjos propis i l'aliè, que es realitza quan l'individu estima el pròxim com a si mateix. Aquesta última unió implica que l'home busca complir la voluntat de l'altre amb la mateixa intensitat amb què persegueix la seva pròpia voluntat. Així, la caritat és el principi unificador que fonamenta ambdues dimensions de la pau. Igualment, veiem en la *Summa Teològica*[236] com argumenta que la finalitat última de la vida humana és la felicitat, la qual ha de ser el focus principal de la legislació. Es presenta que, així com una part es relaciona amb el tot de manera que el perfecte s'ordena respecte a l'imperfecte, l'individu,

9—22.

[234] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 169.

[235] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.

[236] *Summa Teològica*, I-II, Q90, Art. 2.

com a component d'una comunitat ideal, ha de ser considerat en el context de la felicitat col·lectiva. Així doncs, la llei ha de dirigir-se a l'establiment d'un ordre que promogui la benaurança comuna.

La *debilitat,* l'imperatiu ètic és: «No recorris a la raó de la força, no adoptis actituds prepotents, per canviar la societat; fes-ho des d'una vida autèntica guiada pel testimoni i el servei als altres[237]!». Jesús posa en dubte l'autoritat establerta amb les seves paraules: «Jesús els cridà i els digué: —Ja sabeu que aquells que són considerats governants entre les nacions exerceixen el seu domini com a senyors sobre elles, i que els personatges de poder mantenen aquestes nacions sota la seva autoritat (Mc 10, 42)». Tomàs d'Aquino explica que quan considerem si la virtut és un hàbit bo, és crucial reconèixer la necessitat d'una certa disminució en el cos i les facultats inferiors. A la *Summa Teològica*[238], s'afirma de manera explícita que la virtut humana, que s'atribueix a la raó, assoleix la seva perfecció no en la feblesa de la raó pròpiament dita, sinó en la debilitat del cos i de les facultats inferiors.

L'*Alliberament*, l'imperatiu ètic és: «Allibera el pobre, l'oprimit! És categòric, perquè regula-la praxi i obliga a tots i sempre, sense excepció[239]». La noció de la 'vinguda del Fill de l'home' es fa evident a través de la lectura de l'Evangeli segons Lluc, on s'indica que, «quan aquestes coses comencin a passar, alceu-vos i aixequeu el cap, perquè la vostra redempció s'acosta (Lc 21, 28)». Tomàs d'Aquino, per la seva banda, defineix la llibertat cristiana com una qualitat pròpia i essencial de la naturalesa humana. En la seva obra magna, la S*umma Teològica*[240], afirma que posar en risc la pròpia vida i la dels seus per tal d'aconseguir l'alliberament d'aquesta persona seria un acte lloable, ja que el bé comú ha de prevaldre sobre els interessos personals. Aquino[241] també ens afirma que la raó es revela de manera més completa com més capaç és de superar o suportar les debilitats del cos i de les facultats inferiors. Per tant, es considera que la virtut humana, atribuïda a la raó, arriba a la seva plenitud en la debilitat, no de la raó mateixa, sinó en les limitacions del cos i de les facultats inferiors.

La *conflictivitat*, l'imperatiu ètic és: «No t'adaptis a la situació, rebel·la't, assumeix la conflictivitat, que és font de transformació[242]!». La vida de Jesús es desenvolupa en el context d'una societat conflictiva i plural, lluny d'un escenari de pau i reconciliació. De manera

[237] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 163.
[238] *Summa Teològica*, I-II, Q55, Art. 3.
[239] Ibíd.
[240] *Summa Teològica*, II-II, Q32, Art. 6.
[241] *Summa Teològica*, I-II, Q55, Art. 3.
[242] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 163.

similar, Tomàs d'Aquino també va enfrontar diverses adversitats al llarg de la seva trajectòria vital. Nascut cap al 1225 al castell de Roccasecca, proper a Aquino, dins el regne de Nàpols, provenia d'una família noble, essent el seu pare el senyor de Roccasecca. Aquesta regió va ser escenari de nombrosos conflictes polítics i eclesiàstics durant els pontificats d'Honori III, Gregori IX i Innocenci IV, així com durant el regnat de l'emperador Frederic II. Més endavant, en acceptar la càtedra de Teologia per a estudiants estrangers a la Universitat de París, Tomàs es va trobar immers en un ambient acadèmic profundament controvertit. Hi havia una tensió notable entre els professors seglars i els religiosos, amb els primers pressionant perquè els frares abandonessin les seves càtedres. A la Universitat de París es va originar una controvèrsia al voltant de les doctrines averroistes, les quals s'oposaven a la teologia escolàstica tradicional. En resposta, Tomàs d'Aquino va recórrer a les obres d'Aristòtil, argumentant que aquests textos havien estat malinterpretats per Averrois. Va defensar una síntesi harmoniosa entre la fe i la raó i va enfrontar-se a les crítiques, particularment, de la facció agustiniana sostinguda pels franciscans. Prioritzava l'aristotelisme promogut pels dominics Va ser criticat per la seva adopció de la filosofia aristotèlica, tot i que la va interpretar amb una visió crítica respectuosa i distanciada dels excessos averroistes. La vida de Tomàs d'Aquino es desenvolupa en un entorn caracteritzat per la diversitat i el conflicte, reflectint així les tensions pròpies de la societat del seu temps. Aquesta situació es compara amb la vida de Jesús, establint un paral·lelisme entre ambdues figures pel que fa a l'experiència de viure en un context de confrontació social i pluralitat.

De fet, trobem que Tomàs d'Aquino parla sobre la justificació moral de la guerra i com, en certes circumstàncies, la conflictivitat pot estar justificada si el seu objectiu final és la restauració de la pau i la justícia. Aquino[243], ens afirma, que la pau no és inherentment oposada a la justícia. Així, fins i tot una guerra considerada justa pot ser interpretada com un mitjà per aconseguir la pau. Les guerres justes són establertes amb l'objectiu de preservar la pau i de castigar aquells que cometen injustícies, fet que situa la pau com a finalitat última d'aquestes accions. En conseqüència, aquells que inicien guerres injustes no poden assolir una pau legítima, ja que la seva recerca es basa en la injustícia, i una pau justa només es pot obtenir mitjançant la justícia.

La *incompatibilitat entre Déu i els diners*, l'imperatiu ètic és: «No acumulis! Comparteix els béns, la vida[244]!». La incompatibilitat entre Déu i els diners és un tema central en la doctrina

[243] *Summa Teològica*, II-II, Q40, Art. 1.

[244] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 175.

cristiana, tal com s'expressa en Mateu, que afirma: «Ningú no pot servir dos senyors, perquè si estima l'un, avorrirà l'altre; i si fa cas de l'un, no en farà de l'altre (Mt 6, 24)». Aquesta cita il·lustra la impossibilitat de dedicar-se simultàniament a la devoció divina i a l'adoració material, subratllant que l'amor a Déu i la inclinació cap als béns materials són fonamentalment incompatibles. La posició cristiana, per tant, advoca per una preferència clara cap al servei a Déu per sobre de la recerca de riqueses. En el context de l'estil de vida cristià, es proposa que aquest ha de ser caracteritzat per la senzillesa i el desinterès, reflectint l'exemple de Jesús i els seus deixebles. A més, Tomàs d'Aquino analitza la qüestió del pecat de la usura, mostrant la seva clara desaprovació envers la pràctica del préstec de diners amb interès. Ell considera que els que sol·liciten diners sovint són pobres o víctimes de desgràcies, i per això és necessari ajudar-los en lloc d'explotar-los. Per subratllar la incompatibilitat entre Déu i els diners, s'utilitza un llenguatge contundent. En els relats evangèlics tradicionals, s'observen en Jesús tant ensenyaments particulars referents a aspectes concrets de l'existència humana com també instruccions de caràcter general sobre les expectatives de Déu envers la humanitat. Tomàs d'Aquino[245], rebla la qüestió, afirmant que l'interès aplicat als préstecs monetaris és inherentment injust, ja que implica la comercialització d'un bé inexistent. Aquesta pràctica genera una desigualtat que contravé els principis de justícia.

L'*hospitalitat i l'acollida*, l'imperatiu ètic és: Acull l'estranger, és un ésser humà amb iguals drets i dignitat que el natiu[246]! L'hospitalitat cap als estrangers era considerada pel poble d'Israel com un deure natural i un valor social fonamental, tal com es reflecteix en diversos textos bíblics (Gn 18, 1-6; 19, 1-11; Ac 19, 1-30). En el context de l'evangeli, l'hospitalitat es presenta com un element central del missatge de Jesús, qui és acollit com a hoste en diverses ocasions i utilitza les paràboles per ressaltar aquesta virtut. Jesús fins i tot s'identifica amb els estrangers, afirmant que acollir-los és equivalent a acollir-lo a ell mateix, mentre que rebutjar-los equival a negar la seva acollida (Mt 25, 31-34). A la llum de la salvació, l'acollida de l'estrany esdevé un criteri primordial.

El fenomen de la immigració no és un problema recent, aborda aquesta qüestió al segle XIII[247]. Distingeix dues formes de relació amb els estrangers: una de pacífica i una altra d'hostil. Cada nació té el dret de determinar quin tipus d'immigració considera beneficiosa per al bé comú i quina rebutja per ser perjudicial. Així, en el marc de la legítima defensa, es

[245] *Summa Teològica*, II-II, Q78, Art. 1.
[246] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 160.
[247] *Summa Teològica*, I-II, Q195, Art. 3.

pot rebutjar a aquells que amenacen aquest bé comú. No obstant això, els estrangers que busquen establir-se o visitar un país de manera pacífica han de ser tractats amb caritat, respecte i cortesia, i la llei ha de protegir-los de qualsevol violència.

Els ensenyaments morals de Jesús es fonamenten en la Torà bíblica, incloent-hi el decàleg i els preceptes que l'acompanyen, reflectint així la seva preocupació per l'essencial.

Tomàs d'Aquino destaca la importància de l'hospitalitat com una virtut, i subratlla la necessitat d'oferir allotjament i servei adequat als estrangers. Aquesta perspectiva s'emmarca en la seva visió més àmplia de la caritat i la justícia com a virtuts cardinals en la vida cristiana.

> «L'hospitalitat consisteix a acollir els estrangers, per a la qual cosa és necessari, en primer lloc, oferir-los un allotjament i, en segon lloc, un servei adequat. És així com s'ha de practicar la virtut de l'hospitalitat[248]».

La vida, l'imperatiu ètic és: Defensa la vida de tot el vivent. Viu i ajuda a viure[249]! En el cristianisme, la base de la defensa de la vida es troba en Déu mateix, que es presenta com Déu de la vida (Mt 12, 9-14, Mc 3, 1-6 i Lc 6, 6-11). Jesús diu que salvar la vida és més important que complir la llei en dissabte, ja que aquesta té d'estar al servei de l'ésser humà. En els evangelis es defineix a Jesús com «Jo soc el camí, el camí, la veritat i la vida. Ningú no arriba al Pare si no és per mi» (Jn 14, 6). Tomàs d'Aquino deixa clara la inclinació natural al benestar i relaciona la felicitat amb suficients béns materials. Necessitem els béns que afecten el cos per al creixement espiritual que ens porta a la nostra felicitat plena. Una felicitat extensiva als que estan al nostre voltant. La societat busca el bé comú. Tots els homes hem de treballar dins de la societat pel bé i hem de tenir les eines necessàries. Les lleis han de menar a la felicitat comuna i han de vetllar per la felicitat de totes les persones.

Tomàs d'Aquino discuteix la naturalesa de la vida i els diferents tipus de vida que es poden observar en els éssers vius. Tomàs d'Aquino defineix la vida com un acte que es presenta de manera autònoma en tots aquells éssers que la posseeixen[250]. Aquesta definició abasta diferents formes de vida, incloent-hi la vida intel·lectual, la vida sensitiva i la vida vegetal. Així, Aquino estableix una concepció de la vida que integra diverses modalitats d'existència, cada una amb les seves característiques particulars.

---

[248] *Summa Teològica*, II-II, Q131, Art. 1.

[249] Tamayo Acosta, *El cristianismo: ética de la liberación*, 2003, p. 170.

[250] *Summa Teològica*, II-II, Q131, Art. 1.

6.3— Els principis que guien Jesús de Natzaret.

Preston[251] sosté que el nucli de l'ensenyament de Jesús se centra en el concepte del Regne de Déu, el qual representa la manera en què Déu exerceix el seu govern com a Rei d'aquest món. Jesús va integrar aquesta idea tant en la seva vida com en la seva doctrina, reflexionant sobre les tradicions del seu poble, les quals va conèixer durant la seva educació a les sinagogues. A partir d'aquesta reflexió, va oferir una interpretació nova i original de les tradicions en relació amb la seva missió. Jesús percebia que el propòsit fonamental de Déu respecte al món es materialitzava a través d'Israel, i aquesta comprensió íntima de Déu queda ben reflectida en els evangelis.

L'ètica de Jesús es distingeix de l'ètica quotidiana basada en la reciprocitat, la qual implica retornar bondat per bondat. Per ser considerat «ciutadà del Regne de Déu», és necessari adoptar una conducta específica que es manifesta a través de la «moralitat natural», exemplificada per la *Regla d'Or*: «feu als altres tot allò que voleu que ells us facin (Mt 7, 12)», present en altres sistemes ètics. Malgrat que algunes afirmacions de Jesús semblen reflectir judicis humans «naturals», que proposen recompenses per la bona conducta i càstigs per la dolenta, la seva doctrina ètica es caracteritza per la radicalització de la moralitat convencional, la qual implica una conversió interna. Jesús reconeix la condició de pecador de l'ésser humà, com indica: «Tothom qui mira la dona de l'altre amb desig de posseir-la, ja ha comès adulteri amb ella en el seu cor (Mt 5, 25)». A més, subratlla la importància del perdó: «No et dic set vegades, sinó setanta vegades set (Mt 18, 22)». Els evangelis posen de manifest aquesta radicalitat en les exigències morals de Jesús, que requereixen sinceritat i generositat envers un mateix, superant així l'observança literal de les Escriptures. En aquest sentit, la moralitat del cor esdevé primordial per sobre de la llei.

José Gómez[252] ho sintetitza dient que, la importància de la dimensió interna en la pràctica de la fe, ressaltant que no és suficient amb les accions externes. La reconciliació i la victòria sobre els desitjos són essencials, tal com s'indica en els textos de Mateu (Mt 5, 24; Mt 5, 28). Així mateix, se subratlla la necessitat de sinceritat en les afirmacions (Mt 5, 37) i l'evitació de l'ostentació en la realització de pràctiques religioses com l'almoina, l'oració i el dejuni (Mt 6, 3; Mt 6, 6; Mt 6, 18). A més, el missatge inclou la renúncia a la venjança (Mt 5, 38) i la

[251] Preston, Ronald. «La ética cristiana». *Compendio de ética*, editat per Peter Singer, traducció de Jorge Vigil Rubio i Margarita Vigil, Alianza Editorial, 1995, pp. 146—153.

[252] Gómez Caffarena, José. «El cristianismo y la filosofía moral cristiana / Victoria Camps». *Historia de la ética*, vol. 1, Editorial Crítica, 1987, pp. 284—288.

importància d'estimar no només els amics, sinó també els enemics (Mt 5, 44), així com evitar el judici envers els altres (Mt 7, 1). Aquest enfocament destaca un model de conducta que prioritza la integritat i la transformació interior.

El perdó es presenta com un valor fonamental en l'ensenyament de Jesús, qui proposa una actitud il·limitada envers aquells que ens han causat danys (Mt 18, 21) i exhorta a perdonar els enemics (Mt 6, 14). La seva radicalitat es manifesta a través de les benaurances, que indiquen una preferència pels més desafavorits, com els pobres i els famolencs, i promouen un ideal de vida que contrasta amb l'egoisme, considerat com la font de la injustícia que cal combatre amb fermesa, amb l'assegurament que aquesta no prevaldrà.

A més, Jesús estableix una exigència moral que inclou la condemna de l'omissió, denunciant no només les accions negatives, sinó també la manca d'accions positives envers els altres. Això s'il·lustra a través de la paràbola dels talents, on es castiga qui amaga els seus dons sense fer-los fructificar (Mt 25, 24-30; Lc 19, 20-27), així com en la paràbola del judici final, on es reprova la manca d'assistència a aquells que necessiten ajuda (Mt 25, 37-40). Finalment, Jesús adverteix que és difícil per als rics accedir al Regne de Déu si no comparteixen les seves riqueses amb els pobres (Mc 10, 17-25), concloent que l'omissió de fer el bé es considera un pecat greu.

Una altra aportació important de Jesús és l'ampliació del significat de la paraula «proïsme» (fins llavors referida a les persones properes que, segons la llei, s'havien d'estimar). La paràbola del bon samarità (Lc 10, 29-37) il·lustra de manera clara un concepte universal del proïsme. Victòria Camps destaca que aquesta narrativa no només exemplifica la importància de l'ajuda mútua, sinó que també desafia les nocions preestablertes sobre la identitat del proïsme, ampliant la seva definició més enllà de les fronteres ètniques i socials. Així, la paràbola subratlla la responsabilitat moral que tenen els individus envers els altres, independentment de les seves diferències, i promou un ideal de solidaritat i empatia en les relacions humanes. Victòria Camps[253], afirma que la noció de «proïsme» segons la perspectiva de Jesús, que no la limita a criteris com la raça, la professió religiosa o l'hospitalitat, sinó que la considera aplicable a tota persona humana. Jesús destaca que l'amor essencial no només inclou l'amor a Déu amb tot el cor, l'ànima i les forces, tal com s'indica en Deuteronomi (Dt 6, 4-6), sinó que s'ha d'incloure també l'amor al pròxim com a un mateix (Mc 12, 28-34). Així, l'aproximació a un Déu que es defineix com a amor (1Jn 4, 8.16) exigeix del creient l'amor al pròxim, ja que, com s'estableix en 1 Joan (1Jn 4, 20-21), no es

[253] Ibíd.

pot estimar Déu, que és invisible, si no es demostra l'amor envers el germà, que és visible. Per tant, l'amor es presenta com la clau fonamental de la dimensió moral del cristianisme.

Tomàs d'Aquino es considera una de les figures més influents en la història de l'Església, amb un impacte significatiu en el pensament cristià en els camps de la filosofia, la teologia i l'espiritualitat. La seva rellevància es manifesta durant l'edat mitjana i continua vigent en l'actualitat; de fet, el Concili Vaticà II va recomanar la seva obra com a referent essencial per a l'estudi de les veritats de la salvació. D'Aquino argumenta que la predicació de la creu conté veritats que, a la llum de la saviesa humana, semblen contradictòries, com ara la mort de Déu i la submissió de l'Omnipotent a la violència humana. Així mateix, exemplifica les virtuts que caracteritzen Jesús de Natzaret, evidenciant el seu compromís com a veritable seguidor i servidor d'aquest.

Tomàs d'Aquino es destaca com un fervent seguidor de Jesús de Natzaret, i les seves obres evidencien un profund respecte i admiració per les virtuts exemplificades per aquest al llarg de la seva vida. Les virtuts manifestades per Jesús ocupen una posició central en el pensament d'Aquino, subratllant la seva importància en el context del cristianisme.

Una de les virtuts més destacades en la vida de Jesús és la humilitat. Jesús va viure una vida senzilla i va ensenyar als seus deixebles la importància de la humilitat davant Déu i els altres. En l'Evangeli segons Mateu, Jesús expressa la seva humilitat amb la frase «Apreneu de mi, que soc mansuet i humil de cor (Mt 11, 29)», una virtut que Tomàs d'Aquino destaca com a fonamental, ja que considera que «la humilitat és el fonament de totes les altres virtuts[254]». A més, la caritat, que representa l'amor desinteressat cap als altres, es presenta com una altra virtut essencial en la vida de Jesús. La seva dedicació als pobres, malalts i marginats exemplifica aquesta virtut. En l'Evangeli segons Joan, Jesús instrueix els seus deixebles a «estimar-se els uns als altres tal com jo us he estimat (Jn 15, 12)». Aquino considera la caritat la més elevada de les virtuts, afirmant que «la caritat és la forma de totes les virtuts[255]». Finalment, Jesús mostra una obediència absoluta a la voluntat de Déu, fins i tot davant la mort, com il·lustra la seva oració al Jardí de Getsemaní: «Pare, si vols, aparta de mi aquest calze; tanmateix, que no es faci la meva voluntat, sinó la teva (Lc 22, 42)». Aquino subratlla la rellevància d'aquesta obediència, afirmant que «l'obediència és millor que el sacrifici[256]».

La misericòrdia és una altra virtut essencial en la vida de Jesús, exemplificada en les seves nombroses curacions i actes de compassió. Mateu ens diu a l'Evangeli, que Jesús afirma:

[254] *Summa Teològica*, II-II, Q161, Art. 5.
[255] *Summa Teològica*, II-II, Q23, Art. 8.
[256] *Summa Teològica*, II-II, Q104, Art. 3.

«Misericòrdia vull, i no sacrificis (Mt 9, 13)». Seguint aquest ensenyament, Tomàs d'Aquino va posar èmfasi en la misericòrdia com una virtut necessària per a la vida cristiana, afirmant que «la misericòrdia és la principal virtut que uneix les persones[257]».

Jesús també va mostrar una paciència incommensurable enfront de les adversitats i les provocacions. Va suportar la traïció, les falses acusacions i la crucifixió sense perdre la seva calma interior. En l'Evangeli de Mateu, s'afirma que la perseverança fins al final és condició essencial per a la salvació, tal com s'expressa a través de les paraules de Jesús: «El que es mantingui ferm fins a la fi, aquest se salvarà (Mt 24, 13)». Aquest passatge destaca la importància de la constància en la fe com a requisit per obtenir la redempció. Tomàs d'Aquino va veure la paciència com una virtut necessària per a la perseverança en la fe, afirmant que «la paciència és la virtut que ens permet suportar les adversitats amb ànim serè[258]».

Aquestes virtuts de Jesús de Natzaret són pilars fonamentals del cristianisme, i Tomàs d'Aquino les va incorporar plenament en el seu pensament teològic i filosòfic, en el seu paper fonamental en la vida espiritual dels creients. Aquesta rellevància es pot interpretar com una dimensió essencial que contribueix al desenvolupament i sosteniment de la seva vida espiritual. Les virtuts de Jesús no només són ideals a seguir, sinó també camins per a una vida més plena i sintonitzada amb els ensenyaments de l'Evangeli.

6.4— Reflexions sobre les virtuts universals en la tradició cristiana i el pensament d'Aquino.

Els orígens de la fe cristiana es vinculen directament a la tradició jueva, amb les seves arrels en l'Antic Testament, considerat pels cristians com un període preparatori per a l'arribada de Jesucrist. En aquest text sagrat es recullen les promeses divines adreçades al poble jueu a través dels profetes. La vida, mort i resurrecció de Jesús, així com la creació de les primeres comunitats cristianes, donen origen al Nou Testament, que, conjuntament amb l'Antic Testament, constitueix la Bíblia cristiana.

Les experiències viscudes pels deixebles de Jesús després de la seva mort els van portar a adorar Déu a través d'ell, un acte que representava un canvi notable dins del monoteisme jueu. Això explica l'ús habitual en la litúrgia cristiana de la fórmula «per Jesucrist nostre Senyor» al final de les oracions. Els primers anys del cristianisme van ser marcats per

[257] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art.4.
[258] *Summa Teològica*, II-II, Q136, Art.1.

persecucions i dificultats, amb un entorn hostil que va desafiar la seva existència, caracteritzat pel monoteisme jueu a Palestina i el politeisme de l'Imperi romà. No obstant això, malgrat aquestes adversitats, la fe cristiana va aconseguir expandir-se gradualment fins a esdevenir la religió dominant en el món.

Ronald Preston[259] analitza el creixement del cristianisme com un procés que s'inicia amb un moviment de reforma vinculat a una figura carismàtica del món jueu. Aquest moviment, inicialment localitzat, va evolucionar cap a una difusió predominantment urbana a través de les grans vies de l'Imperi romà. La influència directa del judaisme va disminuir notablement, especialment després de la caiguda de Jerusalem l'any 70 dC, mentre que la cultura hel·lenística, amb el seu llegat filosòfic i ètic, va guanyar rellevància. Amb la caiguda de Roma quatre segles més tard, el cristianisme es va consolidar com a hereu de l'antic Imperi romà i, amb el temps, es va integrar profundament en les institucions de la civilització europea.

L'ètica cristiana es fonamenta en la fe cristiana i se centra en la formació espiritual, la qual es cultiva mitjançant l'oració privada, el culte públic i el diàleg amb altres creients, facilitant així el desenvolupament d'una consciència moral alineada amb els valors del cristianisme. Aquesta ètica es basa en el reconeixement de Jesucrist com a Salvador, enviat per Déu per oferir esperança i orientació a la humanitat en la seva recerca d'una vida plena amb Ell. Els evangelis, que relaten la vida de Jesús, constitueixen la referència essencial per a qualsevol reflexió ètica cristiana, ja que la seva vida i missatge representen la principal guia per al comportament moral. Tomàs d'Aquino, a la seva *Summa Teològica*, aborda qüestions relatives a l'existència i atributs de Déu, així com el Déu de la *Història de la Salvació*, posant l'accent en la revelació divina com a condició prèvia per al coneixement de l'essència de Déu. A més, analitza la gràcia de Crist, de la qual deriva la gràcia comunicada a la humanitat, que es fa manifesta a través de Jesucrist.

Tomàs d'Aquino[260] sosté que la salvació s'aconsegueix a través de la fe en Jesucrist, no mitjançant la continuïtat de les pràctiques de l'antiga llei. En el seu pensament, la llei antiga, establerta pel Déu bo i Pare de Jesucrist, tenia un propòsit clar: conduir els éssers humans cap a Crist. Aquesta conducció es produïa de dues maneres: en primer lloc, la llei actuava com a testimoni de la presència de Crist; en segon lloc, permetia als homes allunyar-se del culte idolàtric i mantenir-se en la devoció al Déu veritable, que els salvaria a través de Crist. En

[259] Preston, La ética cristiana, 1995, pp. 146—153.

[260] *Summa Teològica*, I-II, Q98, Art. 2.

definitiva, Aquino conclou que la llei antiga és obra del mateix Déu que ofereix la salvació per mitjà de la gràcia de Crist.

6.4.1— Llaços entre amor i compassió.

La doctrina cristiana postula l'existència d'un únic Déu, que es revela com a Pare, Fill i Esperit Sant, omnipotent i creador de tot el que és visible i invisible, incloent-hi l'ànima espiritual i immortal de cada individu. Déu és definit com «qui és», d'acord amb la revelació a Moisès (Ex 3, 14), i es caracteritza per ser amor, tal com s'indica en la primera carta de Joan (1Jn 4, 8). En conseqüència, la creació del món i de la humanitat és considerada una manifestació de l'amor diví. Segons Cerini[261], aquesta interacció amb la humanitat es fonamenta en l'amor com a propòsit final de la revelació divina, caracteritzant-se per la seva infinitud i incompatibilitat. Així, l'amor esdevé la característica essencial de l'essència de Déu i un nom adequat per a Ell.

Durant la seva vida pública, Jesús de Natzaret va manifestar la presència d'un Déu amorós a través dels seus ensenyaments i accions. La seva predicació de l'amor, incloent-hi l'amor cap als enemics, i la compassió mostrada cap a aquells en situació de necessitat o injustícia són testimonis clars d'aquesta missió. Jesús defensava la primacia de l'amor sobre la llei, sostenint que les normatives han d'estar al servei de la humanitat. Els primers cristians, adherint-se a les seves ensenyances, van practicar l'amor al pròxim i van mantenir-se ferms en la seva causa, malgrat les adversitats. Aquest apartat analitzarà amb profunditat la manera com Jesús va exercir l'amor i la compassió durant la seva vida pública, així com la influència d'aquestes accions tant en els seus seguidors com en la figura de Tomàs d'Aquino.

6.4.1.1— L'amor diví de Jesús cap a la humanitat.

En el relat de la creació del món en el llibre del Gènesi (Gn 1, 1-31; 2, 1-4), es destaca una jerarquia i un ordre progressiu durant els sis dies de creació, amb l'home com a culminació d'aquest procés, situat al vèrtex d'una estructura piramidal que representa el cosmos. Tots els éssers creats depenen de Déu, qui, a través de la creació, manifesta el seu amor i saviesa. Mahnaz Heydarpoor subratlla que l'amor diví es manifesta al llarg de l'existència humana, visible en la creació de l'home, en la crida d'Abraham, en les intervencions en la història d'Israel i en la constant presència de Déu entre el seu poble. El màxim testimoni d'aquest amor es troba en la donació del seu Fill, tal com es reflecteix en el passatge de Joan (Jn 3,

[261] Cerini, Marisa. *God Who Is Love: In the Experience and Thought of Chiara Lubich*. New City Press, 1992, p. 9.

16), que emfatitza la salvació per mitjà de la fe.

A més, Jesús, tot i heretar la concepció jueva de Déu com a «innombrable», redefineix aquesta relació en presentar Déu com a Pare. Diversos episodis dels evangelis evidencien aquesta noció paternal, com quan ensenya a pregar amb les paraules «Pare nostre del cel (Mt 6, 9)» i destaca la benevolència de Déu envers justos i injustos (Mt 5, 45).

Tomàs d'Aquino, per la seva banda, distingeix entre Déu, com a creador necessari, i les criatures, que són contingents. En aquest context, la seva essència implica la seva existència, a diferència dels éssers contingents. La perfecció dels éssers es mesura segons la seva similitud amb Déu, qui coneix el món a través de la seva obra i manifesta un amor que és la causa de l'existència i les perfeccions de les seves criatures. Tomàs d'Aquino argumenta que l'amor diví no sols atorga bondat a les coses creades, sinó que també les condueix a l'existència i els proporciona totes les perfeccions que posseeixen[262]. En conseqüència, l'amor de Déu envers les criatures es presenta com la causa de la seva bondat i perfecció, establint així que Déu estima les criatures.

6.4.1.2— L'art de cuidar: proïsme.

El Déu del cristianisme es manifesta com un Pare dotat d'amor, que, en un moment específic de la història, envia el seu Fill, Jesús, per a compartir la seva existència amb la humanitat. Heydarpoor[263] argumenta que el Pare manifesta el seu amor únic cap al Fill a través de la transmissió de la seva pròpia glòria. Al seu torn, el Fill revela el seu amor pel Pare mitjançant l'obediència a les seves ordres, la qual culmina en la seva resurrecció, actuant com a demostració de l'amor suprem envers els deixebles.

L'amor cristià es caracteritza per la seva naturalesa universal, sense distingir entre classes socials o grups específics. Aquest amor supera totes les barreres socials i religioses, valorant la dignitat humana en cada individu, amb una atenció particular envers aquells que es troben en situació de sofriment. La Paràbola del bon samarità és una representació exemplar d'aquest mandat d'amor. Aquesta narració, una de les més emblemàtiques del missatge de Jesús, està recollida a l'Evangeli de Lluc (Lc 10, 25-37). Aquesta paràbola ens explica la història d'un home que, viatjant de Jerusalem a Jericó, és atacat per uns lladres que el deixen mig mort al costat del camí. Diverses persones passen pel costat d'aquest home. Primer passa un sacerdot, que el veu, però segueix el seu camí sense ajudar-lo. Després passa un levita,

[262] *Summa Teològica*, I, Q20, Art. 2.

[263] Heydarpoor, Mahnaz. *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*. Traduït per Javier (Abdulkarim) Orobio, Fundación Cultural Oriente; Ediciones Elhame Shargh, 2004, p. 57.

que també el veu i, igual que el sacerdot, continua sense oferir ajuda. Finalment, passa un samarità, un membre d'un grup ètnic i religiós menyspreat pels jueus. Aquest samarità, en veure l'home ferit, sent compassió per ell. S'atura, li cura les ferides amb oli i vi, el carrega sobre el seu ase i el porta a una fonda, on paga perquè el cuidin fins que es recuperi. A través d'aquesta paràbola, Jesús ofereix una profunda reflexió sobre el sentit autèntic de l'amor envers els altres, destacant que aquest afecte no hauria d'estar restringit per divisions culturals o creences religioses. L'amor al proïsme, segons aquesta ensenyança, traspassa qualsevol límit imposat per la societat, fent evident que el veritable amor és universal i inclusiu. El bon samarità exemplifica com hem d'estimar i ajudar els altres, independentment de qui siguin o d'on vinguin.

L'expert en la Llei es va adonar, en aquest moment, que estava entrant en un atzucac, ja que, segons Lluc, la seva resposta estava motivada pel desig de «justificar-se a si mateix». És a dir, va comprendre que la Llei de Déu el condemnava com a una persona indigna. Per aquest motiu, va adoptar l'actitud típica de qui posseeix una mentalitat basada en les «obres», buscant suavitzar les exigències de la Llei mitjançant la pregunta: «Qui són els altres que he d'estimar?».

Aquesta estratègia de reinterpretar la Llei de Déu ja comptava amb una llarga tradició en aquella època. La Llei de l'Antic Testament exigia als israelites estimar els estrangers (Lv 19, 34) i fins i tot ajudar els seus enemics (Ex 23, 4-5). Malgrat això, els rabins ensenyaven que no era obligatori auxiliar els idòlatres en situacions de perill imminent i que els heretges i apòstates havien de ser abandonats en el seu perill. Així mateix, instruïen que només calia descarregar la càrrega d'un animal si pertanyia a un israelita, exemptant d'aquesta obligació si era propietat d'una persona no jueva.

No obstant això, Jesús va refusar ser influenciat per aquests arguments de caràcter legalista. En lloc d'això, va relatar una història amb l'objectiu de mantenir l'estàndard on Déu volia i demostrar a l'home que no l'estava complint.

Segons la llei jueva, la resposta a la pregunta de qui és el pròxim és evident: es tracta de qualsevol membre del poble de Déu.

Llavors, podem trobar respostes al Levític. On es tracta sobre diverses normes de comportament que els israelites han de seguir per viure en santedat i justícia segons la llei de Déu. Aquí tenim una explicació breu vers per vers:

1. «No us apropiareu de res que sigui del vostre proïsme, ni li robareu res. No deixareu fins a l'endemà, per pagar-lo, el jornal d'un assalariat (Lv 19, 13)».

Aquest vers, parla de la importància de la justícia econòmica. Prohibeix robar i exigeix pagar els salaris dels treballadors el mateix dia, com a mostra de respecte i justícia envers ells.

2. «No maleireu el sord, ni posareu un obstacle davant el cec. Tindreu temor del vostre Déu. Jo soc el Senyor (Lv 19, 14)». Aquí es prohibeix abusar dels discapacitats. No s'ha de maleir els sords ni posar obstacles als cecs.

   Això mostra la importància de la compassió i el respecte per tots, especialment els més vulnerables.

3. «No cometreu cap injustícia en fer justícia. No afavorireu el pobre, ni respectareu el poderós; jutjareu el vostre proïsme amb justícia (Lv 19, 15)».

   Aquest vers insta a la imparcialitat en els judicis. Es destaca que no s'ha de mostrar favoritisme ni cap als pobres ni cap als poderosos, sinó que s'ha de jutjar amb justícia.

4. «No anireu d'aquí d'allà com un difamador entre el vostre poble. No atemptareu contra la vida del vostre proïsme. Jo soc el Senyor (Lv 19, 16)».

   Aquí es prohibeix la difamació i l'assassinat. La difamació genera divisió i conflictes en el si de la comunitat, mentre que atemptar contra la vida d'una altra persona constitueix una transgressió greu de les lleis divines.

5. «No odiaràs el teu germà en el teu cor. Amonestaràs el teu proïsme perquè no et facis responsable del seu pecat (Lv 19, 17)».

   Aquest vers, parla de la importància de la correcció fraternal. No s'ha d'odiar ningú en secret, sinó que s'ha de corregir el proïsme de manera constructiva per evitar carregar amb la culpa dels seus pecats.

6. «No et venjaràs ni guardaràs rancor contra els fills del teu poble. Estimaràs el teu proïsme com a tu mateix. Jo soc el Senyor (Lv 19, 18)».

   Aquest és un dels versets més coneguts de la Bíblia i conté la famosa regla d'or: «Estimaràs el teu proïsme com a tu mateix». Prohibeix la venjança i el rancor, i insta a l'amor i el respecte mutu.

En conjunt, aquests versets estableixen unes normes de conducta que promouen la justícia, la compassió, la imparcialitat i l'amor envers els altres, reflectint els principis fonamentals de la llei divina per a la seva comunitat.

En relació amb la noció cristiana que defineix Déu com a amor, i prenent com a punt de partida l'experiència de l'amor de Jesús cap a la humanitat fins al sacrifici de la seva pròpia vida, Heydarpoor (en *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*) sosté que «l'amor

en el cristianisme esdevé el principi rector», establint que, davant d'un conflicte de deures, l'amor ha de prevaldre com a prioritat. En termes espirituals, l'amor és considerat fonamental, fins al punt que tot el camí místic o espiritual s'entén com un viatge d'amor. Segons Sant Joan, Déu s'ha manifestat a través del seu Fill com un Pare que estima les seves criatures, sent l'amor la seva activitat essencial. Així, Joan declara que l'amor té el seu origen en Déu, ja que «Déu és amor (1 Jn 4, 7-21)». A més, l'amor al pròxim esdevé, segons Joan, la prova del veritable amor a Déu. L'ésser humà ha d'estimar Déu, però, sobretot, ha de mostrar aquest amor estimant el pròxim. Aquesta pràctica d'amor al pròxim promou l'amor mutu, una característica central de les primeres comunitats cristianes.

En els Fets dels Apòstols (Ac 2, 42-47) descriuen la vida de la primera comunitat cristiana establerta a Jerusalem després de l'esdeveniment de la Pentecosta. Aquest passatge ofereix una visió dels costums, valors i pràctiques d'aquesta comunitat, destacant la seva devoció a l'ensenyament dels apòstols, la comunió fraterna, la participació en la fracció del pa i la pregària, així com el seu esperit de solidaritat i ajuda mútua. La descripció subratlla la unitat i la generositat que caracteritzaven els primers cristians, en un context de convivència harmònica i creixement espiritual continu. Aquests versets mostren com els primers cristians vivien en comunió, seguint les ensenyances dels apòstols, i exemplifiquen un model de vida comunitària basada en la fraternitat, la pregària i la solidaritat. Si ens mirem de forma detalla cada verset veurem aquestes ensenyances.

«Es dedicaven assíduament a l'ensenyament dels apòstols, a la comunió fraterna, a la fracció del pa i a les pregàries (Ac 2, 42)». Els membres de la comunitat primitiva es dedicaven constantment a aprendre dels apòstols, establint una base sòlida en les ensenyances de Jesús. La «comunió fraterna» indica una forta relació de germanor entre ells, compartint les seves vides. El terme «fracció del pa» fa referència a l'Eucaristia, cerimònia que commemora la mort i resurrecció de Crist. Les «pregàries» constituïen un component fonamental de la vida quotidiana, mitjançant les quals es mantenia una connexió espiritual contínua amb Déu.

«Un gran respecte s'apoderava de tothom, i els apòstols feien molts prodigis i senyals (Ac 2, 43)». Aquest verset reflecteix l'admiració i el respecte que els primers cristians tenien envers els apòstols, qui, a través dels miracles i signes, confirmaven la veritat de l'ensenyament de Jesús i reforçaven la fe de la comunitat.

«Tots els creients vivien units i ho tenien tot en comú (Ac 2, 44)». Aquesta unitat es manifesta en la manera com compartien les seves possessions i béns, vivint una vida de comunitat on les necessitats de cadascú eren ateses per la col·lectivitat.

«Venien les propietats i els béns, i en repartien els diners entre tots, segons la necessitat de cadascú (Ac 2, 45)». Aquest verset destaca la generositat i la solidaritat dels primers cristians, que venien les seves possessions materials per ajudar aquells que ho necessitaven, assegurant que ningú passés privacions dins la comunitat.

«Cada dia es reunien al temple amb gran assiduïtat, partien el pa a les cases i prenien el seu aliment amb alegria i senzillesa de cor (Ac 2, 46)». La vida de la comunitat era marcada per la devoció i la constància en la pregària al temple. La «fracció del pa» es realitzava també a les llars, representant la comunió i la participació en l'Eucaristia, aspectes que es vivien amb un sentiment de joia i humilitat.

«Lloaven Déu i eren ben vistos de tot el poble. I el Senyor afegia cada dia a la comunitat els qui es volien salvar (Ac 2, 47)». Els primers cristians lloaven Déu constantment i, pel seu comportament exemplar, guanyaven el respecte i l'admiració de la gent. Com a resultat, Déu continuava afegint nous membres a la comunitat, atraient aquells que buscaven la salvació.

En resum, aquests versets ofereixen una visió idealitzada de la primera comunitat cristiana, marcada per la unitat, la solidaritat, la devoció i el creixement constant en nombre i en fe.

Tomàs d'Aquino, en la seva obra *Summa Teològica*, promou la idea que l'amor al pròxim és essencial i transcendeix les divisions socials i religioses. Sosté que les pregàries han de reflectir el desig de béns no només per a un mateix, sinó també per als altres, atès que aquest desig és inherent a l'essència de l'amor[264]. D'Aquino assenyala que, tot i que la necessitat individual pot portar a la pregària personal, és la caritat fraterna la que ens impulsa a pregar pels altres. Així doncs, la pregària més gratificant per a Déu no és la que expressa només necessitats personals, sinó aquella que es fonamenta en la caritat envers els altres.

El text analitza la rellevància de les almoines corporals en comparació amb les espirituals, segons la perspectiva d'Aquino. Aquest destaca la importància de l'ajuda i la seva devoció religiosa en subratllar les almoines espirituals. Aquino argumenta que les almoines espirituals són superiors a les corporals en tres aspectes[265]. En primer lloc, el valor intrínsec de què es dona, ja que els dons espirituals tenen un valor superior als corporals (Prov 4, 2). En segon lloc, considera la dignitat de qui rep l'ajut, argumentant que l'ànima és més noble que el cos i, per tant, l'amor cap al pròxim ha de ser dirigit a l'esperit. En tercer lloc, apunta que les accions espirituals són més nobles que les corporals, que són considerades servils.

No obstant això, en situacions particulars es pot donar preferència a l'almoina corporal sobre

[264] *Summa Teològica,* II-II, Q83, Art. 7.
[265] *Summa Teològica,* II-II, Q32, Art. 3.

l’espiritual. Per exemple, en el cas d'una persona que mor de fam, és prioritari proporcionar aliment abans d'ensenyar-li, ja que satisfer necessitats immediates pot ser més urgent que abordar necessitats espirituals, tot i que a llarg termini aquestes darreres siguin superiors. Així, el text presenta una visió matisada sobre la comparació entre les dues formes d’almoina, reconeixent la seva importància relacional segons el context.

La cita més rellevant que reflecteix la noció de l'amor al pròxim segons Tomàs d'Aquino es troba a la *Summa Teològica*, concretament a la «*Secunda Secundae Partis*», qüestió 25, article 1. Aquesta formulació il·lustra el principi ètic que afirma: «No facis als altres el que no voldries que et fessin a tu». Aquesta regla àuria destaca la importància de l'amor al pròxim com a element central en la doctrina moral d’Aquino, així com en la seva comprensió de la caritat cristiana.

6.4.1.3— L'amor incondicional.

El mandat cristià d’estimar el pròxim arriba a la seva màxima expressió en la demanda d’estimar fins i tot els enemics. En canvi, la tradició jueva inclou la prescripció d’odi cap a l’enemic, tal com es reflecteix en els Manuscrits del Mar Mort (o Rotlles de Qumran, una col·lecció de milers de fragments de més de 900 manuscrits, descoberts a Cisjordània entre els anys 1947 i 1956, datats entre el 200 aC i el 66 dC, que representen alguns dels textos hebreus més antics de l’Antic Testament) i en el Llibre dels Jubileus (conegut també com a «Petit Gènesi» o «Testament de Moisès», un text apòcrif o pseudoepigràfic escrit aproximadament l’any 100 aC). Malgrat que en l’Antic Testament no hi ha cap mandat explícit que inciti a odiar els enemics, el manament d’estimar el pròxim sembla implicar una exclusió dels enemics, ja que entén el pròxim no com qualsevol ésser humà, sinó com un familiar o membre del mateix grup.

Jesús redefineix de manera profunda el concepte de proïsme, estenent-lo fins a englobar, fins i tot, aquells considerats enemics, com es mostra clarament en dos textos evangèlics de Mateu (Mt 5, 43-48) i Lluc (Lc 6, 27-36). De la seva lectura, podem treure diverses conclusions:

1. Amor als enemics**:** Tant en Mateu com en Lluc, Jesús ens ensenya a estimar fins i tot als nostres enemics. Aquesta és una forma radical d'amor incondicional, que va més enllà de les expectatives normals.
2. Benevolència i compassió: En les dues lectures, Jesús ens exhorta a ser compassius i a practicar la benevolència sense esperar res a canvi. Això implica no només tractar

amb amabilitat als que ens estimen, sinó també als que ens tracten malament.

3. Perfecció de l'amor: Tant en Mateu com en Lluc, Jesús es refereix a la necessitat d'assolir la perfecció a semblança del Pare celestial, qui fa que el sol il·lumini indistintament tant els bons com els dolents. Aquesta perfecció d'amor implica estendre la nostra compassió i benevolència sense distincions ni condicions.
4. Recompensa divina: En ambdues lectures, es fa referència a la recompensa que vindrà del cel per aquells que practiquen aquest tipus d'amor incondicional. És una promesa de benedicció per aquells que segueixen aquest camí, encara que la seva generositat no sigui reconeguda per altres.

En resum, les lectures de Mateu i Lluc ens mostren que l'amor incondicional és una virtut que no només implica amar als que ens estimen, sinó també als que ens tracten malament, amb compassió, benevolència i sense esperar res a canvi. Aquesta és una expressió de la perfecció divina i és recompensada des del cel.

Tomàs d'Aquino ens il·lustra que, en la seva essència, cada persona tendeix a cercar el bé. Ens exposa com cada individu forma una part integral de la comunitat, la qual es configura com un conjunt harmònic i unitari. Segons el pensament tomista, la comunitat ha de viure d'acord amb una llei orientada al bé comú. Aquino defensa que la llei, com a norma i mesura dels actes humans, es fonamenta en els principis de la raó pràctica, que és l'origen d'aquests actes[266]. Així, la llei ha de respondre a un principi fonamental que és la finalitat última de l'acció humana: la felicitat o benaurança. Aquesta finalitat, com a objectiu últim de la vida humana, exigeix que la llei s'orienti essencialment a promoure el bé comú. D'aquesta manera, només els preceptes que contribueixen al bé comú poden ser considerats autèntiques lleis. Així, Aquino conclou que tota llei es justifica únicament per la seva orientació al bé comú.

Tomàs d'Aquino identifica el bé com l'objecte propi de l'amor, reconeixent-lo com la causa intrínseca d'aquest[267]. En aquesta concepció, el bé inclou la caritat i la beneficència dins del bé comú, ja que comparteixen la mateixa raó formal[268]. Així, la beneficència no constitueix una virtut independent de la caritat; més aviat, en representa un acte concret que deriva de la mateixa estructura formal del bé.

Tomàs d'Aquino, exposa amb claredat el concepte d'amor incondicional, i que jo trobo molt didàctica:

[266] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 5.
[267] *Summa Teològica*, I-II, Q27, Art. 1.
[268] *Summa Teològica*, II-II, Q31, Art. 4.

> «Quan dèiem que Déu és bo, ens referíem a la seva bondat envers les criatures, en la qual es troba la raó principal per a estimar-les; però quan afirmem que Déu és bo, significa que és la bondat mateixa, sense cap condició, i per tant és amable per si mateix[269]».

Aquino discuteix sobre la bondat de Déu. Aquí, està establint que la bondat de Déu no depèn de cap condició externa o de les criatures; Déu és bo en si mateix, independentment de tot. Aquesta noció ressalta l'amor incondicional de Déu envers les seves criatures, atès que la seva benevolència és inherent i no depèn de cap altra cosa que de la seva pròpia naturalesa divina.

6.4.1.4— Preferència pels desvalguts i els menys afavorits.

En els evangelis, les persones a qui Jesús va dirigir la seva atenció són caracteritzades amb una varietat de termes. S'hi fa referència als pobres, als cecs, als minusvàlids, als coixos, als leprosos, als que pateixen fam, als desvalguts, als afligits, als pecadors, a les prostitutes, als recaptadors d'impostos, als endimoniats (aquells posseïts per esperits impurs), als perseguits, als oprimits, als empresonats, als treballadors esgotats, als desconeixedors de la llei, a les multituds, als petits, als insignificants, als darrers, als infants i a les ovelles perdudes de la casa d'Israel. Jesús identifica aquests segments específics de la societat com els pobres o els «petits,» mentre que per als fariseus aquests individus són vistos com a pecadors o ignorants de la Llei. El terme «pobres» inclou totes aquelles persones oprimides que depenien de la compassió i solidaritat dels altres. Aquestes persones, vulnerables i marginades, estaven sotmeses a la voluntat dels escribes, els quals els imposaven exigències legals desmesurades sense proporcionar cap mena d'alleujament: «Ai de vosaltres també, mestres de la Llei, que feu portar a la gent càrregues insuportables, però vosaltres no les toqueu ni amb un sol dit! (Lc 11, 46)».

A més, aquests grups quedaven privats de drets civils fonamentals, com la possibilitat d'exercir càrrecs honorífics o de ser acceptats com a testimonis en processos judicials. En l'àmbit religiós, es veien exclosos de les sinagogues, i, malgrat la seva situació de marginació social i la seva falta de reconeixement, representaven la major part de la població de Palestina.

Jesús provenia d'un context de classe mitjana i, tant per la seva naixença com per la seva formació, no estava inscrit entre els més desafavorits i oprimits. No obstant això, va establir

[269] *Summa Teològica,* I, Q6, Art. 2.

relacions socials amb les persones més vulnerables i va manifestar una identificació amb elles. La seva marginació va ser una elecció deliberada, motivada per un profund sentiment de compassió que es reflecteix de manera recurrent en els evangelis.

Durant la seva vida pública, Jesús es va dedicar a alleugerir el sofriment i el dolor de les persones. La seva actitud i el seu pensament són incomprensibles sense considerar la seva intensa compassió cap als pobres i oprimits. Aquest fet històric queda corroborat per les quatre tradicions evangèliques i per les diverses formes literàries que presenten els evangelis.

Els pobres i oprimits, així com aquells que valoraven la seva «respectabilitat», trobaven un ambient de confort en la companyia de Jesús, experimentant una sensació de llibertat i alegria. Jesús els feia sentir lliures i segurs, sense necessitat de temor davant dels mals esperits, dels individus depravats o dels perills naturals. No havien d'angoixar-se pel vestit, l'aliment o les possibles malalties. És destacable com sovint els animava amb expressions com: «No tingueu por», «No us preocupeu» o «Ànim!» (Mc 5, 36; 6, 50; Mt 6, 25.27.28.31.34; 9, 22; 10, 19.26.28.31; 14, 27; Lc 12, 32; Jn 16, 33 i tots els textos paral·lels: Mc 4, 19.40; 10, 49; Lc 10, 41). Jesús no sols els proporcionava curació i perdó, sinó que també dissipava les seves pors i alleugeria les seves inquietuds. La seva presència resultava, per si mateixa, alliberadora.

L'actitud de Jesús envers les dones evidència de manera clara que la seva estima per les persones no estava condicionada per la seva situació social. En el context social de l'època, la condició de dona es percebia com un desavantatge, sovint interpretat com un indici que les súpliques dels progenitors no havien estat ateses.

El Regne de Déu que Jesús anunciava proposava una societat sense estatus, prestigi, ni divisions entre persones superiors i inferiors. Ronald Preston[270] destaca que Jesús va desafiar les normes socials establertes en favor dels principis del Regne de Déu. Aquesta actitud no només s'estén cap als pobres, sinó també cap a aquells considerats heretges i cismàtics (com els samaritans), immorals (incloent-hi prostitutes i adúlters), funcionaris públics (com els recaptadors d'impostos) i marginats de la societat (com els leprosos). A més, la seva postura incloïa una atenció especial cap a les dones, que sovint eren oblidades per la societat.

Segons Ronald Preston, la paràbola del bon samarità (Lc 10, 29-37) exemplifica els ensenyaments de Jesús sobre el concepte de pròxim, definint-lo com aquells que sofreixen i necessiten compassió. Preston argumenta que l'esperança en el Regne de Déu, tal com és presentat per Jesús—fonamentat en l'amor, el servei, la fraternitat i la justícia—només és

[270] Preston, La ética cristiana, 1995, pp. 146—153.

possible si s'aprèn a desenvolupar un sentiment de compassió cap als altres. Així, el Déu que Jesús revela és un Déu de compassió, i només a través d'aquesta compassió l'ésser humà pot comprendre la veritable solidaritat amb el seu pròxim[271].

Tomàs d'Aquino suggereix que la propietat privada actua com un factor motivador per a una autogestió més eficaç i per fomentar relacions més harmòniques entre les persones. No obstant això, en situacions d'extrema necessitat on la vida està en perill, considera justificat el repartiment de la propietat (sent els més desafavorits sovint els que més ho necessiten). En casos de necessitat urgent, es pot actuar sense demanar permís, afirmant, per tant, el dret natural a la propietat col·lectiva i donant prioritat al dret a la vida per sobre del dret a la possessió. Aquino exposa que les normes del dret humà no poden derogar el dret natural ni el dret diví. Segons l'ordre natural establert per la provisió divina, les coses inferiors són destinades a satisfer les necessitats humanes[272]. Així, la distribució i l'apropiació dels béns, que són regulades pel dret humà, no han d'impedir que aquests béns atenguin les necessitats dels individus. En aquest context, els béns superflus que posseeixen algunes persones són considerats, segons el dret natural, deures envers el sosteniment dels pobres. En aquest sentit, Sant Ambròs, tal com es recull en el *Decret de Gracià*, afirma que els aliments dels famolencs i les robes dels nus pertanyen a aquells que els posseeixen.

D'altra banda, atès que les necessitats són múltiples i no és possible ajudar a tothom amb els mateixos recursos, es deixa a la discreció de cadascú la distribució dels seus béns per ajudar als necessitats. No obstant això, si la urgència de la necessitat és tan manifesta que requereix una acció immediata per evitar un perill imminent, qualsevol pot legítimament satisfer la seva necessitat amb béns aliens, o de manera oberta o oculta. En aquests casos, aquesta acció no es considera un furt o un robatori en sentit estricte.

Tomàs d'Aquino menciona la preferència pels desvalguts i els menys afavorits. A la *Summa Teològica* es pot trobar: «L'afecte més gran s'ha de dedicar a aquell que està en major necessitat, i per tant la misericòrdia ha de ser més atorgada als necessitats[273]». En aquest fragment, Tomàs d'Aquino argumenta clarament que les persones en major necessitat han de rebre un major afecte i atenció. Aquest principi subratlla la importància de la misericòrdia i la caritat, indicant que la cura pels desvalguts i els menys afavorits és un deure moral. D'acord amb el seu raonament, l'amor i l'atenció han de ser proporcionals a la necessitat, de manera que aquells que pateixen més o tenen menys recursos han de ser els primers a rebre ajuda.

[271] Ibíd.

[272] *Summa Teològica*, II-II, Q66, Art. 7.

[273] *Summa Teològica,* II-II, Q32, Art. 6.

Aquesta cita reflecteix la influència del pensament cristiano-medieval en la valoració i l'ajuda als desvalguts, un tema central en moltes doctrines religioses i filosòfiques de l'època. Tomàs d'Aquino, amb la seva obra monumental, proporciona una base teològica i moral per a la preferència pels menys afavorits, que continua sent rellevant en discussions ètiques contemporànies.

6.4.2— La concepció tomista de la justícia dins del cristianisme.

En el context de l'època de Jesús, a Israel existia un corrent de pensament que anhelava l'arribada d'un Messies, amb l'objectiu d'establir a la terra l'ideal de la veritable justícia (Sl 44, 72). Els israelites confiaven que aquest Messies, també conegut com a Rei, instauraria el Regne del cel i implementaria la justícia al món, tal com es presenta en els retrats del rei ideal que es troben als salms 45 i 72. Així doncs, l'esperança messiànica dels israelites es caracteritzava, entre altres aspectes, pel significat que la justícia posseïa per a ells. En aquest context jueu d'aspiració a convertir Israel en un regne esplendorós i alliberat de la invasió romana, on el rei implementés la voluntat divina, apareix Jesús. Ell no només manté les tradicions religioses jueves, sinó que les reinterpreta amb un nou significat. Jesús es presenta com a continuador de la tradició bíblica, mentre predica una concepció de justícia que ell mateix exemplifica. Aquesta justícia es fonamenta en el Regne de Déu, basat en la integració en la societat d'un projecte vital construït sobre valors que, segons Jesús, reflecteixen la voluntat divina. D'aquesta manera, quan el poble adopta aquests valors, es pot afirmar que Déu reina, atès que es compleixen els seus desitjos, que, segons la predicació i les accions de Jesús, consisteixen a guiar les persones cap al bé i, en última instància, cap a la felicitat.

Tomàs d'Aquino sosté que la justícia ocupa una posició central entre les virtuts en totes les circumstàncies de l'existència humana, ja que els justos es mantenen fidels tant en temps de guerra com en temps de pau. La justícia ennobleix les accions humanes, i sense ella, tot seria infelicitat. La justícia és una virtut essencial per a la felicitat humana, tal com argumenta Tomàs d'Aquino. En primer lloc, considera que la justícia legal és la virtut moral més destacada, ja que prioritza el bé comú sobre l'interès individual. A més, la justícia particular es distingeix entre les altres virtuts morals per dues raons: en primer lloc, es fonamenta en la part més noble de l'ànima, l'apetit racional, que es tradueix en la voluntat; mentre que les altres virtuts depenen de l'apetit sensitiu, relacionat amb les passions. En segon lloc, mentre que les altres virtuts són valorades pel seu impacte en l'individu virtuós, la justícia és apreciada pel seu efecte positiu en els altres. Així, la justícia s'entén com un bé que beneficia

a l'altre, tal com s'assegura a la *V Ètica* d'Aristòtil (Aristòtil, Ethic. 5 c.1 n.17 [BK1130a3]: S. TH., lect.2.). A més, Aristòtil en la *I Retòrica* (Aristòtil, Rhet. 1 c.9 n.6 [BK 1366b3]) sosté que les virtuts més significatives són les que resulten més útils per als altres, destacant que la virtut es concep com una força benefactora. Això explica la preferència social pels justos i els forts, ja que la fortalesa és útil tant en la guerra com en la pau, igual que la justícia.

A la *Summa Teològica*, hi ha diverses referències on es discuteix la relació entre la justícia, l'amor (caritat) i la compassió (misericòrdia). Tomàs d'Aquino parla sobre la relació entre la compassió (misericòrdia) i altres virtuts com la justícia. Aquí es discuteix si la compassió pot ser considerada una virtut[274]. Segons Aristòtil, cap de les emocions oposades pot ser una virtut si es basa en la passió, com l'enveja, la ira o el dolor pel mal aliè. Això suggereix que la misericòrdia tampoc podria ser una virtut. No obstant això, Tomàs d'Aquino matisa aquesta afirmació, argumentant que les passions poden ser virtuts o matèria de virtut si estan sota el control de la raó.

En concret, quan la misericòrdia es troba sota el domini de la raó, pot ser considerada una virtut. Així doncs, la compassió racional, que busca el bé i es guia per la justícia, no sols és compatible amb les virtuts sinó que és una expressió d'elles. Aquest fragment mostra com Tomàs d'Aquino integra la compassió i l'amor (caritat) en el seu concepte de justícia, destacant que les emocions controlades per la raó poden contribuir a una vida virtuosa.

6.4.2.1— Jesús i els costums del segle I.

El Déu de l'Antic Testament es manifesta des dels inicis de la història del poble jueu com un salvador que busca establir la justícia en una comunitat subjugada. Aquesta revelació es concreta en el context de l'opressió del poble hebreu a Egipte, on Déu expressa el seu coneixement del sofriment del seu poble i la seva intenció d'alliberar-lo del poder dels egipcis, guiant-lo cap a una terra pròspera, descrita com un país que «regalima llet i mel», la terra dels cananeus, hitites, amorreus, perizites, hivites i jebuseus (Ex 3, 7-8).

Israel concebia un futur de grandesa i autoritat, en el qual no només evitaria la submissió a altres nacions, sinó que es convertiria en un model a seguir per a aquestes. Aquest regne esperat es materialitzaria a través d'un líder humà, i els profetes prediuen la vinguda d'un salvador —ja sigui en la forma d'un profeta servent del Senyor o del Messies— que instauraria la tan desitjada justícia (Is 11, 1-9 i 42, 1-4).

Jesús proclama el Regne de Déu, un ideal que promou la justícia i la fraternitat. Acceptar

[274] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 3.

aquest regnat implica la realització de la justícia entre els éssers humans. La justícia que ensenya Jesús, en consonància amb la tradició de l'Èxode, s'inicia amb l'alliberament dels oprimits.

L'evangeli de Lluc (Lc 4, 16-21), fonamentant-se en les profecies d'Isaïes (Is 61, 1-2), presenta la proclamació pública del ministeri de Jesús. Aquest missatge d'alliberament s'assembla al que es troba en les Escriptures hebrees, on la bona nova als pobres, la llibertat dels oprimits i l'anunci de l'alliberament dels esclaus remeten a l'Èxode.

Tomàs d'Aquino, en la seva *Summa Teològica*, esmenta en diverses ocasions l'alliberament d'Egipte, destacant que la Pasqua se celebrava per commemorar els beneficis d'aquest alliberament. Ell, igual que Jesús, manté una clara connexió amb les tradicions jueves.

Aquino explica que la caritat (amor) és fonamentalment una amistat, que es basa en una certa igualtat i associació[275]. Aquest amor és tant per Déu com pel pròxim, seguint les ensenyances de les tradicions jueves tal com es descriuen en el Deuteronomi: «Estimareu el Senyor, el vostre Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces (Dt 6, 5)») i el Levític: «Estimaràs el teu pròxim com a tu mateix (Lv 19, 18)»). Jesús reafirma aquests preceptes en el Nou Testament, concretament en els Evangelis de Mateu (22, 37-40) i Marc (12, 30-31), on resumeix tota la llei en aquests dos manaments. Aquest fragment il·lustra la perspectiva de Tomàs d'Aquino sobre la permanència de les tradicions jueves en les ensenyances de Jesús referents a l'amor i la compassió, ressaltant la seva rellevància fonamental en la teologia cristiana.

6.4.2.2— Justícia en el Regne.

Segons els Fets dels Apòstols, «Déu ha complert allò que havia anunciat per boca de tots els profetes: que el seu Messies havia de patir (Ac 3,18)». Aquesta noció de patiment es prefigura també en el Llibre dels Salms, que descriu una experiència de profunda aflicció:

> «Tot jo m'escolo com l'aigua,
> se'm deslloriguen tots els ossos;
> el cor, com si fos cera,
> se'm fon dins les entranyes.
> La meva gola està resseca com terrissa,
> la llengua se m'encasta al paladar.
> M'ajeus a la pols de la mort (Sl 22, 15-16)».

[275] *Summa Teològica*, II-II, Q23, Art. 6.

Jesús es presenta a si mateix i actua com un profeta, seguint la tradició i la missió dels profetes anteriors. Tal com argumenta *González Faus*[276] en el seu estudi sobre la dimensió profètica de Jesús, aquest es va oposar al Temple, a la Llei, a la Tradició de les escoles rabíniques, així com al dissabte i a la religiositat vinculada al codi de la puresa. A més, *Jesús Renau*[277] sosté que «ell es presenta com la Nova Aliança, com la culminació del procés de pacte entre el Poble i Déu. Aquesta és la seva aspiració, que comença una nova realitat, que és el Regne de Déu».

Segons *Pagola*[278], l'establiment d'aquesta nova realitat del Regne de Déu, en consonància amb la tradició d'Israel, no consisteix merament en un govern neutral o imparcial sobre els homes. La justícia del Senyor rei implica la ruptura de les estructures opressives per desmantellar el poder dels opressors i defensar els vulnerables, els febles, els pobres i els explotats (Sl 72, 4.12-15; Is 29, 19-20).

Jesús comparteix les creences jueves que entenen el Regne de Déu com una amenaça per a l'ordre establert, així com una crida constant al canvi i a la transformació en benefici dels oprimits. En el càntic del Magníficat, Lluc recull, mitjançant les paraules de Maria, la predicació profètica sobre el regnat de Déu, la qual Jesús intenta materialitzar amb les seves paraules i accions: «Les obres del seu braç són potents: dispersa els homes de cor altiu, derroca els poderosos del soli i exalta els humils; omple de béns els pobres, i els rics se'n tornen sense res (Lc 1, 51-53)».

L'anunci del Regne per part de Jesús introdueix una nova estructura social orientada a la instauració d'una justícia esperada per aquells en situació de vulnerabilitat —pobres, oprimits i marginats— oferint-los protecció i suport. Aquesta proposta amenaçava el poder establert pels Fariseus, fins al punt que van planejar eliminar Jesús i Llàtzer (Jn 11, 45-53; Jn 12, 9-11). El missatge de Jesús, que transcendeix l'individu per adreçar-se a la comunitat, pretén mobilitzar la societat cap a la fraternitat i la justícia. Tal com afirma Pagola[279], el Déu Pare que Jesús proclama no està associat a opressió o injustícia, sinó a un compromís amb la llibertat, la justícia i la felicitat definitiva per a tots.

Segons Tomàs d'Aquino, l'existència de Déu es pot demostrar de cinc formes, i aquest regne dels cels equival a la vida eterna, on es concentren tots els béns desitjables. La recompensa del Regne es promet tant als «pobres en esperit» com als «perseguits per la justícia», però

[276] González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva*. Editorial Sal Terrae, 1984, pp. 57—113.
[277] Renau Manén, *Desafiados por la realidad*, 1994, p. 30.
[278] Pagola, José Antonio. *Jesús de Nazaret: El hombre y su mensaje.* Publicaciones Idatz, 1989, p. 82.
[279] Ibíd, p. 93.

Aquino[280] sosté que aquesta recompensa és inherent a totes les benaurances. L'home, cercant excel·lència i abundància a través de riqueses i honors, troba en el Regne dels cels una superioritat plena en Déu, que proporciona tots els béns veritables. Així, Déu promet aquest Regne als humils. Finalment, establir la pau, tant a escala personal com comunitària, reflecteix la imitació d'un Déu de pau i unitat, per la qual cosa la filiació divina —una unió perfecta amb Déu assolida a través de la saviesa— esdevé el premi suprem per a l'home.

En la *Summa Teològica*, Tomàs d'Aquino examina el concepte de justícia en profunditat, definint-la com l'acte de donar a cadascú el que li correspon, d'acord amb el dret[281]. Aquest dret es divideix en dues categories: el dret diví, que es fonamenta en la voluntat de Déu, i el dret humà, que deriva de les lleis creades pels éssers humans. Tomàs sosté que l'acte de justícia també inclou la compassió, argumentant que si un individu es limités a donar el que és degut sense mostrar amor, l'acte de justícia resultaria incomplet. En aquest sentit, l'amor i la compassió esdevenen essencials per assolir una veritable justícia, ja que aquesta, desproveïda d'amor, pot esdevenir crueltat, mentre que amb amor es transforma en autèntica compassió.

Tomàs d'Aquino ha examinat la virtut de la justícia, definint-la com l'acte mitjançant el qual es proporciona a cada individu el que li correspon segons les normes del dret. A més, el filòsof realitza una distinció fonamental entre el dret diví i el dret humà, subratllant que, per a assolir una justícia plena i autèntica, aquesta ha d'estar unida a l'amor i la compassió. D'acord amb el seu raonament, la pràctica de la justícia, si es deslliga de l'amor, pot degenerar en crueltat. Per tant, l'amor i la compassió esdevenen elements indispensables per conferir a la justícia el seu caràcter de virtut plenament moral.

6.4.2.3— Comunitat i dignitat humana.

En el context de l'Evangeli, Jesús es presenta com a portador d'un missatge de «bona nova» per als sectors marginats i oprimits de la societat del seu temps (Lc 4, 16-30). Durant el seu ministeri públic, es dedica a denunciar el pecat col·lectiu i les estructures d'egoisme presents en la societat. Les seves crítiques són dirigides a diversos grups: els romans, per la seva opressió política i militar (Mt 20, 25-26); els escribes i mestres de la Llei, per imposar càrregues que dificulten la vida del poble sense oferir solucions (Mt 23,4); els rics, per no compartir els seus recursos amb els més necessitats (Lc 16, 19-31; 6, 24-25); i els fariseus, per fomentar la discriminació envers aquells que desconeixen la Llei i, per tant, es troben en

[280] *Summa Teològica*, I-II, Q69, Art. 4.
[281] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 1.

desavantatge per complir-la (Mt 21, 31). Igualment, Jesús condemna el clergat jueu per la seva indiferència envers les necessitats del poble (Lc 19, 30-37) i per l'explotació dels pelegrins que visiten Jerusalem (Mc 11, 15-18).

Jesús, però, no qüestiona la Llei en si mateixa, sinó l'ús restrictiu i opressiu que se'n fa i l'actitud de la comunitat envers ella. Segons ell, la Llei hauria de ser un servei a la humanitat, no una càrrega; així ho expressa quan afirma: «Preparen càrregues pesades i insuportables i les posen a les espatlles dels altres, però ells no volen ni moure-les amb el dit (Mt 23, 4)» i «El dissabte ha estat fet per a l'home, i no l'home per al dissabte (Mc 2, 27)». Els mestres de la Llei havien transformat el dissabte, com altres preceptes, en una imposició opressiva.

Segons Nolan[282], la llei estava concebuda com una càrrega o «penitència», una mesura opressiva destinada a limitar la llibertat humana. Tanmateix, Jesús entenia la llei com un instrument al servei de l'ésser humà, orientat a satisfer les seves necessitats i a promoure els seus interessos autèntics.

L'actitud dels mestres religiosos de l'època de Jesús tendia cap a una interpretació casuística i legalista de la llei, sovint derivant en hipocresia i sofriment per a les persones. En contrast, Jesús defensava una aplicació flexible i compassiva de les normes, prioritzant les necessitats humanes per damunt de l'observança estricta de la llei. Així, segons Jesús, la llei havia d'estar al servei de l'home i no viceversa, il·lustrant-ho amb exemples com el valor del descans durant el dissabte, que no hauria d'impedir fer el bé, guarir o saciar la fam (Mc 3, 4; Mt 12, 11-12; Lc 13, 15-16; Mc 2, 23-26).

Jesús també es posicionava contra els governants opressors i advocava per un model de lideratge basat en el servei altruista, afirmant que «qui vulgui ser important enmig vostre, que es faci el vostre servidor (Mc 10, 42-45)». Aquesta concepció s'emmarca dins dels valors de l'humanisme social, on l'amor als més necessitats es considera central en el judici diví (Mt 25, 31-46) i la missió de proclamar la llibertat dels pobres i oprimits esdevé fonamental (Lc 4, 18-19). Altres ensenyaments de Jesús reflecteixen la seva postura crítica cap a l'acumulació de riquesa (Mt 6, 24), la superació de tabús antifeministes (Jn 11, 5) i la seva independència davant els poderosos i els rics (Jn 2, 14; Mt 25, 40; Lc 13, 31-33), establint una visió religiosa centrada en la dignitat humana i la justícia social. «Jesús és, doncs, la inspiració, el punt referencial i el model de la persona que opta pels oprimits, que assumeix la seva causa i que fa de la seva vida una lluita a favor d'ells[283]». La doctrina de Tomàs

[282] Nolan, Albert. *¿Quién es este hombre? — Jesús antes del cristianismo*. Editorial Sal. Terrae, 1981, p. 117.
[283] Renau Manén, *Desafiados por la realidad*, 1994. p. 32.

d'Aquino representa el punt àlgid de l'humanisme cristià medieval, caracteritzat per una estima profunda cap a la dignitat humana i una recerca intel·lectual de l'essència de l'existència. Segons Jacques Maritain, l'humanisme tomista es fonamenta en el principi que la persona humana, com a imatge de Déu, requereix un cert benestar per cultivar la virtut, ja que, com afirma, «l'home no pot viure segons la raó i la virtut si no disposa d'un mínim de condicions materials i morals[284]». A més, Tomàs defensa la primacia del bé comú sobre el bé individual, integrant aquesta visió en un marc espiritual que eleva la condició humana.

Maritain destaca que l'humanisme de Tomàs assoleix la seva plenitud en l'ordre espiritual, on ofereix «una concepció cristiana de la vida, on l'home és cridat a una destinació sobrenatural[285]». Tot i valorar, com Aristòtil, la vida contemplativa com a ideal superior, Tomàs la reinterpreta des d'una perspectiva cristiana, en què l'Evangeli proporciona un sentit més profund. Així, Maritain assenyala que «l'Evangeli completa i transfigura les intuïcions dels antics, donant a la vida contemplativa una dimensió divina[286]», connectant l'ésser humà amb la vida divina a través de la fe.

A la *Summa Teològica* tenim un passatge rellevant que es pot relacionar amb l'humanisme social:

> «La virtut fa bo el qui la té. Per això tant millor serà la virtut com més semblant a Déu fa l'home, atès que l'home és millor perquè és més semblant a Déu. Doncs bé, això ho fa de manera excel·lent la misericòrdia, ja que l'Escriptura, al Sl 144, 9, afirma de Déu que les seves misericòrdies campegen entre totes les seves obres. Per això a Sant Lluc 6, 36 diu també el Senyor: Sigueu misericordiosos com a misericordiós és el vostre Pare. En conseqüència, la misericòrdia és la més gran de les virtuts[287]».

En aquest passatge, Tomàs d'Aquino fa referència als salms i a l'evangeli de Lluc per fer evident importància de la misericòrdia (compassió). Aquino sosté que la misericòrdia és una virtut fonamental per a la vida cristiana, necessària per a tots els que aspiren a la santedat i la perfecció. Aquesta virtut implica una disposició interior que porta a actuar amb compassió cap als altres, especialment cap als més necessitats. La compassió, o misericòrdia, aquí és entesa com un sentiment d'amor actiu que busca alleujar el patiment aliè.

Aquesta visió encaixa amb els principis de l'humanisme social perquè subratlla la necessitat

---

[284] Maritain, Jacques. *Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Aubier, 1936, p. 193.

[285] Ibíd, p. 201.

[286] Ibíd, p. 205.

[287] *Summa Teològica,* II-II, Q30, Art. 4.

d'un amor compassiu i actiu en les relacions humanes. L'humanisme social destaca la importància de la dignitat i el benestar de cada individu, promovent una societat més equitativa i solidària. En aquest sentit, l'èmfasi de Tomàs d'Aquino en la compassió com a virtut fonamental il·lustra la concepció que l'amor i la cura pels altres constitueixen pilars essencials per al desenvolupament d'una comunitat sana i justa.

Aquest passatge, doncs, il·lustra com l'amor i la compassió són integrals a la moral cristiana, i poden ser vistos com a elements fonamentals d'una ètica humanista que valora profundament la dignitat i el benestar dels altres.

6.4.2.4— Justícia envers els «desvalguts».

En l'Antic Testament, la justícia no és concebuda com a càstig o condemna. Es defineix com la protecció dels desvalguts i la llibertat dels oprimits. És un acte salvífic que salva o declara just a qui està en perill.

El Déu dels jueus, com també Jesús, mostra preocupació per fer justícia als pobres. Anuncien que el Regne de Déu pertany a aquests desfavorits, considerant-los els veritables beneficiaris i persones afortunades: «Feliços els pobres, perquè a ells els pertany el Regne de Déu! (Lc 6, 20)».

Jesús s'insereix dins la tradició profètica que atorga una especial importància als pobres i als oprimits com a receptors privilegiats de la justícia divina. En Lluc (Lc 4,18), Jesús declara la seva missió de transmetre bones noves als desfavorits, d'oferir alliberament als empresonats, de retornar la vista als cecs i de concedir llibertat als oprimits, proclamant així l'inici d'un període de gràcia del Senyor.

Al llarg de la seva vida, Jesús es manifesta amb la ferma convicció que el Regne de Déu és dirigit, primordialment, als pobres, als més vulnerables i als que no tenen defensa. No roman neutral davant les injustícies del món, ja que Déu i ell mateix afavoreixen i afavoriran als petits, als pobres, als marginats, als malalts i als abandonats. Ell espera una gran festa on compartirà amb els necessitats (Lc 14, 15-24). Es defensa que Jesús no sols va viure en la pobresa i va compartir la seva existència amb aquells que experimentaven formes diverses de privació, sinó que es va identificar profundament amb les persones en situació de necessitat (Mt 25, 31ss). Segons l'Evangeli de Mateu, el Fill de l'home es fa present en els individus famolencs, assedegats, nus, malalts i en els forasters.

El text evidencia la presència manifesta de Déu en els «pobres» segons l'evangeli de Mateu.

Tomàs d'Aquino, en la *Summa Teològica*[288], aborda amb freqüència la qüestió dels «pobres» i els inclou en la seva defensa de les causes terrenals. Arriba, fins i tot, a plantejar si l'advocat té el deure d'assistir als pobres en les seves reivindicacions. L'assistència a les persones en situació de necessitat es concep com un dret amb matisos, segons els textos analitzats, especialment en relació amb les obres de misericòrdia, que inclouen la defensa dels pobres. Tal com planteja Sant Agustí, aquest deure moral de socors ha de circumscriure's a aquells que, per proximitat física, temporal o per vincles personals, es troben en el radi d'acció directe de l'individu. Així, la responsabilitat es limita als necessitats que es troben en l'entorn immediat, tal com es dedueix de les prescripcions d'Èxode (Ex 23, 4), on es planteja el deure d'ajudar l'enemic si es troba en dificultat, però només si aquest es presenta de manera visible.

A més, l'ajuda s'ha d'enfocar en necessitats presents, sense obligació d'anticipar les futures, com es reflexiona en el Primer llibre de Joan (1 Jn 3, 17). De la mateixa manera, és prioritari auxiliar aquells amb qui s'estableixen vincles específics (1Tm 5, 8). Aquesta limitació en el deure d'ajuda es defineix, no obstant això, per la gravetat de la necessitat de l'indigent i l'existència d'altres vies de suport. Només quan no hi ha alternatives immediates per satisfer les necessitats de l'indigent, es considera obligatòria la intervenció.

En aquest context, es desprèn que l'advocat o el metge no tenen l'obligació absoluta de dedicar-se exclusivament a les causes o la cura dels pobres. Només quan es compleixin les condicions especificades es justifica tal dedicació, evitant així que deixin d'atendre altres compromisos professionals. Això suggereix una visió equilibrada de la responsabilitat moral, on l'assistència es valora dins d'un marc d'oportunitat i reciprocitat.

Una cita que menciona la justícia (discuteix sobre la misericòrdia, que és un aspecte de la virtut de la caritat), en relació amb els desvalguts es pot trobar a la *Summa Teològica*:

> «L'amor i la misericòrdia es troben en els homes envers els seus semblants, més mentre estimen i es compadeixen dels pobres, que, sense ser mereixedors de cap bé particular, són objectes de misericòrdia i de dàdives[289]».

En aquesta cita, es destaca com l'amor i la misericòrdia es manifesten especialment cap als pobres, els quals no tenen mèrits propis, però són dignes de misericòrdia i de rebre donacions. En aquest context, la justícia es concep no únicament com l'assignació a cada individu de què li correspon en funció dels seus mèrits específics, sinó també com una manifestació d'amor i compassió envers aquells que es

[288] *Summa Teològica*, II-II, Q71, Art. 1.
[289] *Summa Teològica*, II-II, Q32, Art. 7.

troben en situació de necessitat.

6.4.3— La pau com a «*Bé Suprem*».

En l'Antic Testament, el terme «xalom» apareix sovint amb el significat de pau, però aquest concepte engloba una complexitat de matisos difícil de traduir adequadament, ja que abasta un ampli ventall de connotacions profundes. «Xalom» no es limita a una simple noció de pau; també es pot entendre com a plenitud, estabilitat o integritat, transcendint així la interpretació habitual del terme.

A més de simbolitzar el final de la guerra i del conflicte, «xalom» inclou idees d'amistat, benestar, seguretat, salut, prosperitat, abundància, tranquil·litat, harmonia amb la natura i fins i tot salvació. Aquest concepte es presenta com una benedicció divina, un do que incideix tant en l'àmbit individual com en les relacions entre les persones i en la relació entre Déu i la humanitat. Finalment, «xalom» manté una connexió estreta amb la justícia, ja que implica la transformació de relacions injustes en justes, representant així un ideal de justícia restauradora.

En el Nou Testament, el concepte de pau manté una posició central, però ara es recorre al terme grec «eirene». Dins del context bíblic, *eirene* abasta molts dels significats associats a *xalom*, més enllà de la idea de «repòs» present en el grec clàssic. Jesús, el Messies, és representat com a emissari i símbol de la pau divina, actuant com a mediador que harmonitza totes les coses. Així, el seu missatge és conegut com l'evangeli de la pau, un anunci del Regne de Déu on tot troba la seva plenitud en la divinitat.

El tractament de la pau a les escriptures és profund i intricat, articulat amb una terminologia que, encara que limitada, cobreix un ampli i divers camp semàntic. El terme hebreu *xalom* transcendeix els seus equivalents clàssics (com *eirene* o *pax*), adquirint nous matisos en les traduccions bíbliques. Aquests matisos semàntics es desenvolupen mitjançant la traducció i la interacció de la doctrina bíblica amb diverses cultures i idiomes, contribuint així a una concepció de la pau que és més àmplia i polivalent.

Els termes xalom, eirene i pax, considerats etimològicament, ressalten diferents aspectes de la pau. Xalom representa el benestar total, eirene la manca de guerra, i pax la certesa basada en acords acceptats. Aquests elements, presents en les tradicions hebrea, grega i llatina, han contribuït a una comprensió més elevada del concepte de pau dins de la reflexió eclesial

cristiana, ressaltant la profunditat del missatge bíblic de salvació com a un anunci de pau[290]. Tomàs d'Aquino[291] estableix una correlació entre la pau i l'anhel del bé, sostenint que l'ésser humà es dirigeix amb fervor cap a allò que li proporciona felicitat. En aquest sentit, afirma que la veritable pau no pot existir sense el desig d'un bé autèntic. Així, considera que tot mal, fins i tot quan es presenta com un bé que satisfà parcialment les necessitats, ocasiona deficiències que mantenen la gana humana inquieta i pertorbadora. Per tant, la veritable pau només pot manifestar-se en el context del bé i entre aquells que són bons. En contraposició, la pau que experimenten els dolents és, en realitat, aparent i no veritable.

Tomàs d'Aquino també menciona la pau i la vincula estretament amb la caritat. Ens parla de la pau com a virtut:

> «Cal dir que la pau és alguna cosa que, segons la seva pròpia naturalesa, és diferent de la caritat, però és del mateix subjecte. On no hi ha amor de caritat, no pot haver-hi veritable pau; perquè, segons Agustí, la pau és la tranquil·litat de l'ordre: i la caritat és part de l'ordre dels ordenats, com s'ha dit abans. Per tant, és evident que la veritable pau, que és la tranquil·litat de l'ordre, no pot existir sense caritat[292]».

En aquesta referència, Tomàs d'Aquino ens indica que la pau està intrínsecament vinculada a la caritat. La pau es conceptualitza com la serenitat de l'ordre, el qual no es pot aconseguir sense la presència de la caritat. Això s'insereix en el context de les virtuts cristianes universals, ja que la caritat és una virtut teologal fonamental en el cristianisme, i la pau és vista com una conseqüència directa d'aquesta virtut.

6.4.3.1— Jesucrist la figura que promou la pau.

Les ensenyances de Jesús posen de manifest el seu universalisme pacífic. Ell presenta Déu com un Pare amorós que no distingeix entre les persones, afirmant que «així sereu fills del vostre Pare del cel, que fa sortir el sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos» (Mt 5, 45). Aquesta perspectiva implica que l'amor diví és igual per a tots. La mort de Jesús a la creu, sense oposició, transmet un missatge de justícia i amor que s'oposa a la violència, la venjança, l'odi i la rancúnia. Segons Hans Küng[293], la característica essencial de Jesús és la

---

[290] «Diccionari Teològic Bàsic». *Mercaba.org*, 7 jul. 2024, https://www.mercaba.org/FICHAS/f-a.htm. Consultat el 12 de juny de 2025.

[291] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 2.

[292] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.

[293] Küng, Hans. *El cristianismo y las grandes religiones.* Ediciones Cristiandad, 1987, p. 123.

seva disposició al perdó il·limitat, destacant que cal perdonar «no set vegades, sinó setanta vegades set», és a dir, sempre, i sense excepcions. Així, Jesús rebutja tant la venjança com la filosofia de l'«ull per ull».

En el context de la seva vida i ensenyaments, Jesús realitza una crida a l'amor humà, encoratjant al perdó constant i anticipat. En un moment de gran sofriment, fins i tot durant la seva crucifixió, exemplifica aquesta doctrina perdonant els seus executors amb la súplica: «Pare, perdona'ls, que no saben el que fan (Lc 23, 34)». Els seus ensenyaments sobre el Regne de Déu fomenten que els seus seguidors actuïn com a instruments de pau, reflectint així el seu propi exemple. En paraules de Pikaza[294], Jesús rebutja l'ús de la força o la violència per establir el seu regne, ja que aquest no es fonamenta en l'ordre legal ni en la violència legal necessària per mantenir l'ordre del sistema, sinó que representa una manifestació de la Gràcia del Pare.

Jesús predica la pau i rebutja la violència, reflectint així els orígens pacífics del cristianisme. La seva relació amb les persones no mostra cap discriminació ètnica, racial o social, com evidencien les interaccions amb la dona samaritana i el servent d'un oficial romà. Tomàs d'Aquino, inspirat en l'exemple de Jesús, expressa un desig de pau universal i destaca la nostra llibertat com a essencial en aquest procés. Ell sosté que la pau és una oferta que requereix la nostra acceptació i reconeix la coexistència de la guerra i la pau. En les seves ensenyances, Tomàs d'Aquino[295] afirma que «la pau és efecte de la caritat per la raó específica de l'amor de Déu i del pròxim, no hi ha una altra virtut diferent de la caritat que tingui com a acte propi la pau», posant de manifest que aquest amor diví es reflecteix en els ensenyaments de Jesús de Natzaret.

Trobem una cita que menciona a Jesús de Natzaret com un instrument de pau, referint-se a les virtuts universals del cristianisme i que podríem encabir dins el context de la *Summa Teològica*, és la següent:

> «Senyor, feu de mi un instrument de la vostra pau. On hi hagi odi, hi porti jo l'amor. On hi hagi ofensa, hi porti jo el perdó. On hi hagi discòrdia, hi porti jo la unió. On hi hagi error, hi porti jo la veritat. On hi hagi dubte, hi porti jo la fe. On hi hagi desesperació, hi porti jo l'esperança. On hi hagi tenebra, hi porti jo la llum. On hi hagi tristesa, hi porti jo l'alegria. Oh Mestre, feu que jo no cerqui tant ser consolat, com consolar; ser comprès, com comprendre; ser estimat, com estimar. Perquè és donant que es rep, perdonant que s'és

[294] Pikaza, Xabier. *Violencia y diálogo de religiones: Un proyecto de paz*. Editorial Sal Terrae, 2004, p. 73.
[295] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 4.

perdonat, morint que es ressuscita a la vida eterna».

La pregària, comunament atribuïda a Sant Francesc d'Assís, encapsula de manera profunda les virtuts universals del cristianisme, com ara l'amor, el perdó, la fe, l'esperança i la pau. Tot i que no es tracta d'una cita directa de la *Summa Teològica*, aquesta pregària és coherent amb els principis i les virtuts que Tomàs d'Aquino exposa en la seva obra. Tomàs d'Aquino examina les virtuts en profunditat. Per exemple, en la Segona Part de la Segona Secció (*Secunda Secundae*), qüestions 23-46, S'examinen les virtuts teologals, que inclouen la fe, l'esperança i la caritat. A més, en les qüestions 47 a 56, es tracten les virtuts cardinals, que són la prudència, la justícia, la fortalesa i la temprança. Aquestes virtuts formen part de la vida cristiana que busca la pau i l'harmonia, ideals clarament presents en la pregària atribuïda a Sant Francesc. En resum, la pregària de Sant Francesc d'Assís encapsula l'essència de les virtuts cristianes que Tomàs d'Aquino sistematitza a la *Summa Teològica*, i que Jesús de Natzaret exemplifica com un instrument de pau i amor diví.

6.4.3.2— Els valors de la pau en els inicis del cristianisme.

L'evangeli impartit per Jesús té com a finalitat, entre d'altres, promoure la vida del creient mitjançant un dinamisme que el motivi a realitzar accions que es consideren positives. Aquesta dinàmica no ha de constituir un impediment per a la seva integració amb els altres ni per a la seva implicació en la creació d'una societat més justa, sempre que es mantinguin determinats límits. No es tracta d'establir el que està permès o prohibit, sinó d'encoratjar els seus seguidors a viure pacíficament i amb no-violència, seguint l'exemple dels ensenyaments i la vida de Jesús. En el context de la teologia cristiana, Pikaza destaca que la noció de pau és central en el Sermó de la Muntanya. A partir d'aquesta anàlisi, es pot concloure que «el cristianisme predicat per Jesús es presenta des dels seus orígens com una religió de pau, que reprova i condemna l'ús de la violència i de les armes[296]». Aquesta afirmació subratlla la dimensió pacífica del missatge cristià, que contrasta amb pràctiques violentes que han pogut emergir al llarg de la història de la religió.

En un context de tensió social i política, el missatge de Jesús esdevé exemplar en la seva inclusivitat, incorporant fins i tot l'enemic rebutjat, en aquest cas el romà, dins la definició de «proïsme». Aquesta extensió de la no-violència, per Pikaza[297], es fa evident en la seva resposta a una pràctica que generava especial irritació entre els jueus de l'època: la

[296] Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones*, 2004, p. 73.
[297] Ibíd, pp. 16—17.

«requisició del transport» imposada pels soldats romans, que tenien la capacitat de forçar un jueu a portar càrregues durant una milla romana. Jesús, en una afirmació provocadora, exhorta: «si algú t'obliga a portar una càrrega durant un quilòmetre, acompanya'l dos quilòmetres (Mt 5, 41)».

Els deixebles de Jesucrist i les generacions immediatament posteriors van interpretar el seu missatge original com una crida a evitar tota forma de violència. El Nou Testament proporciona exemples de com Jesús practicava la pau i instruïa els seus seguidors a fer el mateix, destacant la figura del Déu de la pau i la necessitat de mantenir la pau amb Déu i amb el pròxim, segons els ensenyaments de Jesús. Els primers cristians, seguint aquestes ensenyances, van adoptar una vida pacífica, i el Nou Testament no presenta la guerra com una solució als conflictes. En el cristianisme primitiu, es proclama que Déu és un Déu de pau, i per tant la resposta no violenta a l'agressió injusta es converteix en el lema, exemplificat per la màxima de «posar l'altra galta».

Els primers cristians van experimentar la repressió per part de l'estat a causa de les seves creences, que qüestionaven les religions paganes que sustentaven l'ordre establert. La seva reacció no consistí en la violència ni en una defensa activa. Seguint les ensenyances de Jesús, no van oposar resistència. Molts d'ells van perdre la vida, oferint un testimoni que va deixar una empremta significativa en la seva època i va atraure nous adeptes. L'heroi ideal es va convertir en el màrtir.

Al llarg de la història, s'han registrat destacats exemples de figures inspirades pels ensenyaments evangèlics que han exercit un paper fonamental en la promoció de la pau. Mahatma Gandhi, tot i no ser cristià, mostrava una profunda admiració per Jesús i el seu model moral. Defensà una acció política basada en la no-violència activa i va instar a estudiar les ensenyances de Jesús, així com a practicar el seu missatge pacificador. Francesc d'Assís (1182-1226), fundador de l'Orde franciscà, es va erigir en un model de vida pacífica, tant per a creients com per a no-creients. A més, el Papa Joan Pau II va convocar una reunió a Assís el 27 d'octubre de 1986 amb representants de diverses tradicions religioses del món per a pregar per la pau, fet que va inspirar trobades similars en anys posteriors.

Tomàs d'Aquino defensa la noció de pau com un principi fonamental[298], evocant les benaurances de Jesús com a model a seguir. En aquest context, destaca que la benaurança de «Benaurats els nets de cor» es relaciona amb les virtuts i dons que perfeccionen l'ésser humà en la seva relació amb els altres. A més, argumenta que la pau, resultat de la vida activa, és

[298] *Summa Teològica*, I-II, Q69, Art. 3.

expressada a través del llibre d'Isaïes: «La pau serà obra de la justícia (Is 32, 17)». En conseqüència, inclou la benaurança de «Benaurats els pacífics» com una manifestació d'aquest ideal de justícia i harmonia.

Tomàs d'Aquino, considera la pau com a Virtut universal del cristianisme. Aquino caracteritza la pau com «la tranquil·litat de l'orde» i sosté que aquesta concepció es fonamenta en els ensenyaments de Crist. En aquest fragment reflecteix aquest concepte:

> «La pau, com a virtut, té un doble aspecte. En un sentit, és la tranquil·litat de l'orde; i en un altre sentit, és el benestar resultant d'aquesta tranquil·litat. Aquesta pau fou establerta per la divina providència a l'origen de la creació[299]».

Aquí, Aquino connecta la pau amb la idea de l'orde diví que va ser establert en la creació mateixa. Aquesta pau no només és vista com una condició d'harmonia i ordre, sinó també com un bé resultant d'aquest ordre establert per la providència divina. Aquesta comprensió de la pau com a virtut universal del cristianisme subratlla la seva importància en la doctrina cristiana segons Aquino, influenciat per les ensenyances de Crist i les escriptures cristianes.

[299] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.

7— El fil comú de l'amor i la compassió, la justícia i la pau en la religió i la filosofia medieval.

Podem anar veient com les tradicions religioses i filosòfiques medievals configuren un humanisme integral que ofereix un model ètic i espiritual orientat cap al bé comú i la cohesió social. En les aportacions de pensadors com Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino, així com en els principis del judaisme, cristianisme i islam, s'hi troba una defensa d'aquest humanisme, fonamentat en els valors compartits de l'amor, la compassió, la justícia i la pau. Aquests valors, que transcendeixen les particularitats religioses, són l'expressió d'una ètica comuna que els tres filòsofs medievals desenvolupen com a resposta als conflictes morals i a les tensions de la seva època.

Jürgen Habermas, en la seva exploració de la religió en la societat contemporània, destaca la capacitat de la dimensió transcendent per proporcionar un punt de referència en l'esfera ètica. Habermas assenyala que «en els nostres dies torna a trobar ressonància el teorema segons el qual únicament l'orientació religiosa cap a un punt de referència transcendent pot treure del carreró sense sortida a una modernitat penedida[300]». En aquest context, ell argumenta que la modernitat, caracteritzada pel pensament postmetafísic, ha perdut la capacitat d'oferir una concepció universal de la «vida bona» i exemplar. Aquest pensament, tot i la seva moderació ètica, ha permès l'absència d'una concepció vinculant sobre com viure[301].

Paul Ricoeur sosté que la religió ha jugat un paper crucial en l'expressió de valors morals que transcendeixen la racionalitat individualista, i defensa que «el símbol religiós facilita una comprensió més profunda de l'ésser, una que llança llum sobre el sentit d'allò que és sagrat en la condició humana[302]». Aquesta concepció és fonamental per a un humanisme que valori

[300] Habermas, Jürgen. «Faith and Knowledge: An Opening». *Süddeutsche Zeitung*, 15 d'octubre de 2001. Traduït per Kermit Snelson, *Reach Cambridge*, https://www.reachcambridge.com/wp-content/uploads/Ju%CC%88rgen-Habermas-Readings.pdf. Consultat el 23 de maig de 2025.

[301] Ibíd.

[302] Ricoeur, Paul. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination.* Fortress Press, 1995, p. 45.

la dignitat humana més enllà dels límits materials. Ricoeur veu en la religió una reserva de significats que contribueix a una visió més rica de l'ésser humà.

Habermas observa, però, que en les tradicions religioses encara s'hi poden trobar intuïcions profundes sobre qüestions com la culpa i la redempció, oferint una esperança per a aquelles vides que es perceben com a desesperades[303]. Segons ell, «en la vida de les comunitats religioses pot mantenir-se intacte allò que en altres llocs ja s'ha perdut i que tampoc pot recuperar-se només amb els coneixements professionals d'experts[304]». Així, les comunitats religioses són vistes com a espais de conservació d'una saviesa moral i d'una comprensió de la condició humana davant dels fracassos individuals i col·lectius.

La importància de la religió com a força unificadora i promotora de valors compartits és també explorada per Charles Taylor, qui assenyala que «la recerca del bé comú en les societats occidentals modernes ha estat, en gran manera, una resposta a l'erosió de les bases religioses que tradicionalment oferien una orientació moral compartida[305]». Taylor considera que la secularització ha dut a un afebliment dels llaços socials, cosa que reforça la necessitat d'una revaloració dels valors espirituals en la vida pública. Això emfatitza l'important paper de les religions tradicionals en proporcionar recursos morals compartits que fomenten la cohesió social.

Pel que fa a la relació entre la fe i la raó, Habermas afirma que han de complir-se dues condicions per a la seva coexistència en l'esfera pública. En les seves paraules, «el costat religiós ha de reconèixer l'autoritat de la raó 'natural' i, per tant, els resultats fal·libles de les ciències institucionalitzades així com els fonaments d'un igualitarisme universalista en l'àmbit del dret i la moral[306]». Al mateix temps, «la raó secular no ha d'erigir-se en jutge de les veritats de la fe», tot i que només es consideraran vàlides les aportacions religioses que «puguin traduir-se en termes universals, accessibles per a tothom[307]».

Pel que fa a la relació entre la fe i la raó, el pensador Alasdair MacIntyre destaca que els sistemes morals religiosos proporcionen un «marc narratiu que permet als individus veure la seva vida com a part d'una història més gran, una història que s'estén més enllà de la seva pròpia existència[308]». Això no només aporta sentit a la vida individual sinó que contribueix a un sentiment de responsabilitat envers la comunitat, quelcom essencial en una societat

---

[303] Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays.* Polity Press, 2005, p. 47.
[304] Ibíd, p. 49.
[305] Taylor, Charles. *A Secular Age.* Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 308.
[306] Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 2005, p. 55.
[307] Ibíd, p. 56.
[308] MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 1981, p. 204.

democràtica.

En l'àmbit polític i social, Habermas sosté que les religions poden tenir un paper actiu i enriquidor, sempre que es limitin a aportar arguments dirigits als creients en el seu rol com a ciutadans, renunciant a la seva autoritat espiritual sobre l'Estat[309]. En aquest sentit, ell defensa que «les comunitats religioses poden exercir un paper actiu en la vida política» i afegeix que «una comunitat democràtica no ha de desprendre's precipitadament d'uns recursos de sentit, solidaritat i justícia que cada vegada escassegen més[310]».

Aquesta relació entre la religió i la societat civil resulta fonamental en l'època d'Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino, on els valors que defensen les seves religions són centrals a la vida social. Tot i els conflictes interreligiosos presents, aquestes figures sostenen una visió en què l'amor, la compassió, la justícia i la pau s'alcen com a valors universals compartits. Aquests pensadors representen un esforç de síntesi entre filosofia i religió, oferint una comprensió dels valors ètics comuns que transcendeixen les divisions confessionals.

En el context medieval, figures com Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino compartien la creença que l'ètica havia de transcendir les diferències confessionals. John Haldane explora aquest punt en afirmar que «la filosofia medieval, en el seu diàleg amb la teologia, va establir una base per a l'ètica basada en el que totes les persones poden entendre com a bo i just, un enfocament que encara avui ens interpel·la[311]». Haldane veu en aquesta filosofia medieval una contribució fonamental a una ètica pública.

Aquests valors, que Habermas denomina «una ètica de mínims[312]», estan presents tant en l'islam, el judaisme com en el cristianisme. L'amor i la compassió representen un vincle essencial que uneix la societat i enforteix la convivència pacífica, mentre que la justícia i la pau són les bases d'un ordre social equitatiu i harmònic. En conjunt, aquests ideals mostren la contribució de les religions a una societat que busca viure de forma més humana, preservant la dignitat i els drets individuals.

En conjunt, aquests pensadors mostren com la convergència de l'amor, la compassió, la justícia i la pau com a valors universals ha servit com a font d'inspiració per a un humanisme que transcendeix temps i cultures. Aquests ideals són essencials per a la cohesió social, tant en el passat com en el present, i subratllen la contribució de les tradicions religioses a una societat més humana.

---

[309] Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. MIT Press, 2001, p. 72.

[310] Ibíd, p. 74.

[311] Haldane, John. *An Intelligent Person's Guide to Religion*. Duckworth, 2003, p. 35.

[312] Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 2005, p. 85.

7.1— El fil de l'amor i la compassió.

La idea d'un amor universal és un component fonamental en les religions monoteistes, les quals han diferit de les creences politeistes per concebre un Déu únic que expressa amor per tota la humanitat, no només per herois o figures divines. En les creences politeistes, sovint les divinitats mostraven favoritisme cap a herois que eren, majoritàriament, els seus propis descendents. No obstant això, en les religions monoteistes com el judaisme, el cristianisme i l'islam, Déu s'hi presenta com una entitat que estima tota la humanitat, com reflecteixen les paraules «Déu és amor (1 Jn 4, 8)», un concepte que engloba una noció universalista de l'amor diví i esdevingué fonament per a un codi ètic de compassió i justícia envers el proïsme. Aquesta perspectiva d'un amor universal en el cristianisme es concreta també en el mandat d'«estima els altres com a tu mateix (Lv 19, 18)», que esdevé un pilar en la construcció d'una ètica de la reciprocitat entre els éssers humans. Aquest ideal es troba també en les paraules del rabí Hillel, que resumeix la Llei dient: «No facis als altres el que no vulguis que et facin a tu (citat en el Talmud)».

En el judaisme, l'amor és considerat essencial no només cap a Déu sinó també cap als altres, com expressa el rabí Jonathan Sacks en la seva obra *To Heal a Fractured World*. Sacks afirma que «la fe és un acte de compassió social», referint-se al fet que, per a la cultura jueva, la religió es manifesta no només en la relació amb Déu sinó també en la responsabilitat mútua entre persones[313]. Aquest principi es troba reflectit també en les paraules del rabí Hillel: «No facis als altres el que no vulguis que et facin a tu», una màxima recollida al Talmud, que accentua la importància de la justícia i l'amabilitat envers els altres[314].

El cristianisme en el Nou Testament defineix l'amor segons una concepció espiritual i altruista que va més enllà de les relacions personals per abastar un sentit transcendent, on «el manament de l'amor és el més important (Mc 12, 28-31)». El cristianisme no només recull sinó que també amplia aquest ideal d'amor amb l'èmfasi en el sacrifici i la compassió per tots. En els ensenyaments de Sant Agustí, per exemple, es defineix l'amor com «la força que ens impulsa cap a Déu i cap als altres (Confessions 13.9)». Agustí considerava que la recerca de Déu es manifesta en el servei i l'amor pel proïsme, un concepte que Sant Tomàs d'Aquino reforçaria segles més tard en afirmar que «hem de desitjar béns no només per a nosaltres,

[313] Sacks, Jonathan. *To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility.* Schocken Books, 2005, p. 45.

[314] Telushkin, Joseph. *Jewish Literacy: The Most Important Things to Know about the Jewish Religion, Its People, and Its History.* William Morrow, 1991, p. 90.

sinó també per als altres[315]». Aquesta visió de la vida orientada a l'amor i la caritat es reflecteix també a 1a Corintis, que presenta l'amor com la virtut més gran, que «tot ho excusa, tot ho creu, tot ho espera, tot ho suporta (1 Co 13, 4-7)».

A l'islam, la relació entre amor diví i humà es manifesta en l'exhortació a actuar amb justícia i compassió, i es resumeix en les paraules d'Al-Ghazali a *The Alchemy of Happiness*: «Déu ha posat en el cor humà l'amor com una manera d'acostar-se a Ell[316]». Per Al-Ghazali, la compassió envers els altres reflecteix la connexió amb Déu, subratllant que la complaença divina només es pot assolir a través de la bondat i el respecte envers els altres. Això es veu també en el recull dels Hadits d'Al-Nawawi, on el profeta diu: «cap de vosaltres és creient mentre no prefereixi pel seu germà el que prefereix per a si mateix[317]».

Les tres religions monoteistes promouen una moralitat basada en l'amor universal, expressada en una sèrie de preceptes que es concreten en la denominada *Regla d'Or*, o *Ètica de la Reciprocitat*, formulada al Nou Testament com «feu als altres tot allò que voleu que ells us facin (Mt 7, 12)» i «tracteu els altres tal com voleu que ells us tractin (Lc 6, 31)». Hans Küng, en el seu llibre *Proyecto de una Ética Mundial*, exposa que aquest principi representa «el comú denominador de totes les grans religions i tradicions ètiques del món[318]».

Figures rellevants com Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino exemplifiquen aquesta concepció de compassió en els seus escrits i la seva pràctica. Avicenna sosté que «cada ésser, segons la seva naturalesa, desitja el bé, i aquest desig és la causa del seu moviment cap a la perfecció[319]», afirmant que l'amor és una força fonamental que guia les persones cap a la transcendència. En la seva pràctica mèdica, Avicenna aplicava aquesta compassió amb els seus pacients, creient que «les passions de l'ànima, quan són equilibrades, contribueixen al benestar del cos[320]». Aquesta concepció de la compassió transcendeix la medicina i s'integra en la seva visió de l'amor com a essència divina.

Maimònides, en la seva obra la *Guia de perplexos*, descriu l'amabilitat com la «virtut més important» i aconsella «escoltar els altres amb bondat i simpatia», evitant sempre causar dolor o sofriment[321]. La seva jerarquia de caritat, que posa en primer lloc el fet d'ajudar els

---

[315] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 3.

[316] Al-Ghazali. *The Alchemy of Happiness.* Traducció de Claud Field, Arcturus Publishing, 2008, p. 35.

[317] Al-Nawawi. *Els quaranta hadiths d'Al-Nawawi.* Traducció al català, Institut Europeu de la Mediterrània, 2004, p. 13.

[318] Küng, Hans. *Proyecto de una Ética Mundial*, 1991, p. 56.

[319] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 288.

[320] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 72.

[321] Maimónides, *Guía de los Perplejos*, p. 228, I, 54.

altres a trobar feina, evidencia la seva creença en la dignitat i l'autonomia de cada persona, i subratlla la compassió com a base de la relació amb els més vulnerables. D'acord amb aquesta perspectiva, Maimònides considera els pobres com «fills predilectes de Déu» en el sentit que la compassió envers ells reflecteix l'amor diví universal.

Tomàs d'Aquino aborda el concepte d'amor al proïsme des d'una perspectiva que transcendeix barreres religioses i socials. Per a ell, l'amor al pròxim s'expressa a través de les almoines corporals i espirituals, com reflecteix en els seus escrits[322]: ens diu que hem de desitjar béns no només per a nosaltres mateixos, sinó també per als altres. Segons Tomàs d'Aquino, l'ajuda ha d'anar dirigida a satisfer les necessitats materials abans d'instruir en valors o ensenyaments espirituals, com destaca en el seu comentari que «al que es mor de fam, abans cal alimentar-lo que ensenyar-lo[323]», frase que reflecteix la seva comprensió de l'amor com a virtut pràctica. Així, Tomàs d'Aquino concep la compassió com un vincle essencial entre els individus, independentment de les seves diferències, reforçant així el mandat d'amor i compassió com a eix central de la moralitat monoteista.

En conjunt, l'amor i la compassió, tal com són representats en aquestes tres grans religions, constitueixen el fonament per a una moralitat universal que posa l'accent en la responsabilitat envers els altres. Aquest principi està en consonància amb les paraules de Hans Küng, qui afirma que «una ètica global basada en el respecte mutu i la compassió és possible i necessària[324]» per assolir una convivència harmoniosa (*Proyecto de una Ética Mundial*).

Així, l'amor al proïsme transcendeix les diferències i prioritza l'ajuda pràctica, en una manifestació clara d'una ètica de compassió que ha estat present en els ensenyaments de les tres grans religions monoteistes.

7.2— El fil de la justícia.

La justícia i la responsabilitat social són valors fonamentals que les religions monoteistes aporten a una ètica universal. En el judaisme, la noció de justícia transcendeix les lleis i esdevé un culte a Déu, un gest sagrat. Com diu Michael Walzer, «El judaisme clàssic posa l'èmfasi en l'aliança entre Déu i el poble d'Israel, on la justícia es converteix en el vehicle principal d'aquesta relació[325]». Aquesta visió es reflecteix en l'ensenyament del profeta Amós, que reclama «Deixeu que la justícia brolli com l'aigua, i la rectitud com un riu

[322] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 1 i 6.
[323] *Summa Teològica,* II-II, Q30, Art. 3.
[324] Küng, Hans. *Proyecto de una Ética Mundial*, 1991, p. 14.
[325] Walzer, Michael. *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible.* Yale University Press, 2012, p. 27.

inesgotable (Am 5, 24)». La justícia no és només una norma, sinó el cor de la relació amb Déu.

En el cristianisme, la justícia s'expressa com un desig d'aconseguir el «Regne de Déu», un estat de justícia universal. Aquesta recerca està present en les paraules de Jesús: «Vosaltres, primer busqueu el Regne de Déu i fer el que ell vol (la seva justícia), i tot això us ho donarà de més a més (Mt 6, 33)». Com explica Reinhold Niebuhr, «el cristianisme s'erigeix en una fe que exigeix la justícia com a condició per a la pau, indicant que sense justícia, el veritable amor és inabastable[326]». En aquest sentit, la justícia esdevé essencial per a la pau i la compassió en la comunitat cristiana.

L'islam també posa èmfasi en la justícia social com a part integral de la fe. Karen Armstrong destaca que l'Alcorà associa constantment la justícia amb la compassió i la caritat, indicant que «la justícia en l'islam és sempre social, i l'Alcorà exigeix que els creients es preocupin activament pels pobres, els orfes i els vulnerables[327]». A través de la pràctica de la *zakat* (caritat obligatòria), l'islam garanteix que la justícia social i la solidaritat són pilars per a mantenir una societat harmoniosa i justa[328].

Veiem el Decàleg com a base comuna d'ètica i justícia. El Decàleg, tal com es troba en els textos de l'Èxode i el Deuteronomi, és un codi de comportament fonamental per a les religions monoteistes, i molts dels seus principis són compartits pel judaisme, el cristianisme i l'islam. Paul Ricoeur assenyala que el Decàleg «no és només una sèrie de prohibicions, sinó un projecte d'humanització que estructura la vida social[329]». En l'islam, el codi ètic conté molts paral·lelismes amb els deu manaments, especialment pel que fa a la prohibició de l'homicidi, el robatori i el fals testimoni[330].

És palpable una crítica clara a l'acumulació de riquesa en les tres religions monoteistes. Les tres grans religions monoteistes defensen una vida austera i denuncien la riquesa acumulada. Max Weber observa que en el judaisme i el cristianisme primitius, «l'acumulació de riquesa era vista amb gran sospita, ja que es considerava un obstacle per a la justícia i l'harmonia social[331]». Així, l'exegesi rabínica tracta el robatori com un dels pitjors pecats, pel fet que trenca el vincle de confiança en la comunitat i denota una actitud contrària a la voluntat

[326] Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Charles Scribner's Sons, 1932, p. 112.
[327] Armstrong, Karen. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam.* Ballantine Books, 1993, p. 124.
[328] Alcorà 2:177.
[329] Ricoeur, Paul. *Oneself as Another.* University of Chicago Press, 1992, p. 81.
[330] Alcorà 17:22; també 17:38.
[331] Weber, Max. *Ancient Judaism.* Free Press, 1952, p. 53.

divina.

En el cristianisme, Jesús afirma que «no es pot servir alhora Déu i els diners (Mt 6, 24)», una crida a evitar la cobdícia i a viure una vida senzilla. Segons Dorothee Sölle, «el cristianisme convida a una vida de pobresa voluntària, en solidaritat amb els pobres i marginats[332]», inspirant una moralitat que fomenta la justícia social i la igualtat.

L'islam, per la seva banda, conté nombroses condemnes contra l'acumulació injusta de riquesa i la usura. La figura de la *zakat* no només és un acte de caritat, sinó una manera de redistribuir els recursos per tal d'evitar la desigualtat extrema en la comunitat. Com diu Nasr Abu Zayd, «l'islam combina la pietat amb la justícia social, i la *zakat* és un dels mitjans a través dels quals Déu promou una societat justa[333]».

Els pensadors medievals Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino van desenvolupar conceptes de justícia que harmonitzen amb els valors religiosos i transcendeixen el seu context religiós per formar part d'una ètica universal. Avicenna afirmava que la recerca de la felicitat és el motor de l'ésser humà, i que «les lleis divines són essencials per a guiar l'home en aquesta recerca[334]». La seva visió inclou la necessitat de la solidaritat social per a la realització individual.

Maimònides, influenciat per la tradició jueva, va defensar la justícia com una responsabilitat que transcendeix la comunitat jueva. Segons Maimònides, «Déu estima especialment els pobres, i les seves lleis volen garantir la protecció i benestar de tots, jueus i no jueus[335]». Aquesta visió es basa en el concepte d'amor i responsabilitat universal, i la llei jueva és vista com un mitjà per assegurar la justícia social.

Per a Tomàs d'Aquino, la justícia és una virtut central en la vida humana, necessària per a la felicitat i la realització de la persona. Com diu Jean-Pierre Torrell, «Tomàs concep la justícia com una virtut que ordena totes les altres, ja que sense justícia no hi ha virtut possible[336]». A la *Summa Teològica*, Tomàs argumenta que la justícia protegeix i promou la dignitat humana, i que els pobres han de ser particularment defensats, perquè la justícia social és fonamental per a la pau i l'ordre en la societat.

Aquests pensadors, dins dels seus respectius contextos culturals i religiosos, defensen una

---

[332] Sölle, Dorothee. *The Strength of the Weak.* Westminster Press, 1984, p. 37.

[333] Abu Zayd, Nasr Ḥāmid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Humanistics University Press (Utrecht, University of Humanistics), 2004, p. 48.

[334] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 141.

[335] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre de l'Agricultura*, p. 160, capítol IV, llei 23.

[336] Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas: Spiritual Master*. Traduït per Robert Royal. The Catholic University of America Press, 2003, p. 159.

ètica que s'anticipa als principis de drets humans, posant la justícia al centre de la vida moral. Així, Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino posen les bases per a una filosofia de justícia universal, en la qual la recerca de la felicitat individual depèn del benestar de la comunitat i del compromís amb la justícia social.

7.3— El fil de la pau.

El concepte de pau ha estat un concepte central en les tradicions religioses monoteistes, especialment en la filosofia i la teologia medievals, on s'expressa com un bé suprem desitjat per Déu i a perseguir per la humanitat. La Bíblia jueva, en particular, fa de la pau un ideal sagrat vinculat amb la figura de Jahvè, descrivint Déu com el «Jahvè-Xalom» (Déu de la Pau) i al Messies com el «Príncep de la Pau (Is 9, 6)». Com assenyala Henry Abramson, aquesta visió messiànica de la pau va evolucionar com un signe de reconciliació, una aspiració que, en paraules d'Abramson, «va conduir a la revalorització de la pau en la identitat jueva, especialment en els textos profètics, que insisteixen en la protecció divina a través de la pau[337]». A més, en la litúrgia israelita, es prega perquè Déu beneeixi el seu poble amb la pau: «El Senyor donarà força al seu poble, el Senyor beneirà el seu poble amb pau (Sl 29, 11)». En aquest sentit, la pau és presentada com un do diví, però també com una crida a la responsabilitat personal, tal com observa A.J. Heschel: «El concepte de pau no només implica l'absència de guerra, sinó també la plenitud de l'ésser i la justícia en les relacions humanes[338]».

El cristianisme, per la seva banda, fonamenta la seva visió de la pau en l'exemple de Jesús, que, com a jueu fidel a la tradició profètica, porta l'ideal messiànic fins a les seves últimes conseqüències. A les Benaurances (Mt 5, 9), Jesús proclama beneïts els que treballen per la pau, un missatge que encarna el seu compromís amb la reconciliació i el perdó. Tal com comenta Richard Hays, el Sermó de la Muntanya és la «fórmula central de l'ètica cristiana, en la qual es prescriu l'amor als enemics i el rebuig de la violència com a model radical de pau[339]». Aquest ideal de pau es fa evident en molts episodis de la vida de Jesús, que, davant les provocacions, opta per la no-violència i la misericòrdia. Per exemple, a l'episodi de l'adúltera (Jn 8, 1-11), on Jesús desafia les normes de justícia punitiva del seu temps, o en la resposta als fariseus que l'intentaven posar a prova (Mt 22, 15-22). En paraules de Gerd

[337] Abramson, Henry. *Jewish Views of Peace and Justice.* University of Nebraska Press, 2009, p. 45.
[338] Heschel, Abraham Joshua. *The Prophets*. HarperCollins, 2001, p. 132.
[339] Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. HarperSanFrancisco, 1996, p. 67.

Theissen, «Jesús representa una ètica pacífica en què la compassió supera la justícia retributiva i que cerca activament la reconciliació per mitjà del perdó[340]». Aquesta ètica pacífica, com recorda Hays, arriba al seu punt àlgid en el perdó que Jesús ofereix als seus botxins en el moment de la seva crucifixió (Lc 23, 34), un acte que esdevé símbol de l'amor incondicional i la pau cristiana[341].

En la tradició islàmica, també hi ha una base forta per la pau en les ensenyances inicials de Mahoma. Segons Reza Aslan, «el període inicial de predicació de Mahoma va ser profundament pacífic, centrat en la construcció d'una comunitat ètica que busqués la justícia social i la devoció a Déu[342]». L'Alcorà, en aquest període, posa un gran èmfasi en el perdó i en el retorn del bé pel mal: «I no equivalen el bé i el mal. Respon amb el que és millor, i l'enemic esdevindrà un amic fervorós[343]». En aquest sentit, l'esforç per mantenir la pau i la justícia es coneix com el «gihad de l'ànima», un terme sovint malinterpretat com una crida exclusiva a la lluita armada, quan en realitat significa «un esforç per mantenir-se en el camí recte de Déu[344]».

La noció de «gihad», segons Karen Armstrong, inclou «una àmplia gamma d'actituds i compromisos cap a la millora personal i la resistència a la injustícia, i sovint es refereix al «gihad» espiritual més que no pas a l'ús de la violència[345]». Així mateix, l'Alcorà exhorta a la compassió i a la paciència en múltiples passatges[346], i recorda constantment que Déu és «el Clement, el Misericordiós[347]», una de les característiques que es destaca amb més freqüència.

La filosofia d'Avicenna també va promoure un esperit de pau i compassió cap a tota la humanitat, especialment a través de la medicina, que per a ell era una forma de servei desinteressat. Com indica Dimitri Gutas, «la contribució d'Avicenna no només fou en l'àmbit científic, sinó també en la promoció de valors d'humanitat i de pau universal a través de la seva pràctica i dels seus escrits[348]». Aquesta actitud és continuada per Maimònides, que, en la seva *Mishneh Torà*, afirma la importància de l'amor a l'altre com a via cap a la pau espiritual: «El savi ha d'estimar la pau i només la pau[349]».

Tomàs d'Aquino, com a filòsof cristià, sosté que la pau és el resultat natural de la caritat i de

[340] Theissen, Gerd, i Annette Merz. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Fortress Press, 1998, p. 110.
[341] Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, 1996*,* p. 134.
[342] Aslan, Reza. *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam.* Random House, 2005, p. 89.
[343] Alcorà 41:34.
[344] Al-Bukhari, Muhammad. *Sahih al-Bukhari.* Trad. M. Khan, Darussalam, 1997, p. 142.
[345] Armstrong, Karen. *Islam: A Short History.* Modern Library, 2000, p. 103.
[346] Alcorà 13:22; també 28:54.
[347] Alcorà 1:1.
[348] Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 2001, p. 211.
[349] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre de l'Amor*, p. 139, capítol XII, llei 18.

l'amor pel bé comú, que és superior al bé privat. A la *Summa Teològica*, Aquino assenyala que «el bé és la causa de l'amor, i en la recerca d'aquest bé es troba la pau[350]». Tal com observa Jean-Pierre Torrell, «Aquino fa de la pau una condició essencial per a l'ordre social i espiritual, fonamentada en la caritat cristiana i en la voluntat de bé cap a tothom[351]».

Per tant, encara que les religions monoteistes i les filosofies medievals han tingut episodis de conflicte i guerra, les seves doctrines fundacionals posen un gran èmfasi en la pau i la reconciliació. Des de les profecies hebrees fins al pacifisme radical de Jesús, passant pel concepte islàmic de la compassió i els ideals de pau d'Avicenna i Maimònides, podem veure en totes aquestes tradicions una crida comuna a la pau com a camí cap a la plenitud humana. Aquesta visió és, en última instància, part del que Tomàs d'Aquino anomena «el bé comú,» que transcendeix les diferències individuals i inclou la humanitat en el seu conjunt[352].

Tradició	Amor i compassió	Justícia	Pau
Cristianisme	Amor al proïsme; sacrifici i compassió	Recerca del Regne de Déu; pau com a resultat de la justícia	Pacifisme radical i reconciliació
Judaisme	Responsabilitat mútua; compassió social	Justícia com a acte sagrat davant Déu	Pau com a do diví i responsabilitat personal
Islam	Justícia i compassió com a valors centrals	*Zakat* i solidaritat social; igualtat	Pau a través del «gihad» de l'ànima i la compassió
Filosofia d'Avicenna	Amor innat cap al Bé Absolut	Solidaritat social per a la realització individual	Pau universal a través de la medicina
Filosofia de Maimònides	Amabilitat i compassió amb els vulnerables	Protecció dels pobres com a responsabilitat divina	Amor a l'altre com a via cap a la pau espiritual
Filosofia de Tomàs d'Aquino	Almoina corporal i espiritual com a expressió d'amor	Virtut central per a la dignitat humana	Pau com a resultat de la caritat i el bé comú

[350] *Summa Teològica*, I-II, Q27, Art. 1.
[351] Torrell, *Saint Thomas Aquinas: Spiritual Master*, 2003, p. 98.
[352] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.

7.4— Síntesi del fil comú.

El present capítol ha posat de manifest l'existència d'un fil comú entre l'amor i la compassió, la justícia i la pau en les tradicions religioses i filosòfiques medievals, representades per l'islam, el judaisme i el cristianisme. Aquest fil, arrelat en principis ètics universals com la *Regla d'Or* i la recerca del bé comú, transcendeix les diferències confessionals i reflecteix una aspiració compartida cap a una humanitat més harmònica. Les visions d'Avicenna, amb l'amor com a força còsmica, de Maimònides, amb la justícia lligada a la llei divina, i de Tomàs d'Aquino, amb la pau com a tranquil·litat de l'ordre, revelen una confluència intel·lectual que es nodreix de fonts comunes, com Aristòtil, i d'un diàleg implícit entre cultures. Aquesta convergència, però, planteja interrogants sobre fins a quin punt les idees d'Avicenna i Maimònides van influir directament o indirectament en l'obra de Tomàs d'Aquino, especialment a la *Summa Teològica*.

En els capítols següents, aquesta recerca s'aprofundeix mitjançant una anàlisi detallada de les possibles petjades d'Avicenna i Maimònides en els conceptes d'amor i compassió (capítol 8), justícia (capítol 9) i pau (capítol 10) a la *Summa Teològica*. A partir d'una metodologia històricofilològica, examinarem com aquests pensadors, podrien haver contribuït a l'elaboració teològica d'Aquino, oferint una perspectiva renovada sobre el diàleg interreligiós medieval i la seva rellevància per a l'ètica contemporània.

8— La petjada en l'amor i la compassió d'Avicenna i Maimònides a la *Summa Teològica*.

La *Summa Teològica* és l'obra més destacada de Tomàs d'Aquino, un tractat sistemàtic que intenta conciliar la fe cristiana amb la raó humana, abordant qüestions de gran profunditat teològica, filosòfica i moral. Els tres volums de la *Summa* reflecteixen una estructura clara que passa de l'anàlisi de la natura de Déu i la creació a l'examen de la moral humana i la salvació en Crist. Aquesta estructura no és només una organització formal del coneixement teològic, sinó també un espai on Aquino va integrar diverses tradicions filosòfiques que influïen en el pensament medieval, entre elles la de filòsofs musulmans com Avicenna i Maimònides.

La primera part (*Prima Pars*) aborda diversos temes relacionats amb la natura de Déu, la creació, els àngels i l'ésser humà, oferint una visió sistemàtica de la teologia i la filosofia escolàstica. Tracta dels fonaments de la teologia natural i la natura de Déu, la creació, els àngels i l'ésser humà, establint una visió sistemàtica i coherent que té com a objectiu defensar la compatibilitat entre la raó i la fe cristiana.

La segona Part (*Secunda Pars*) està subdividida en dues seccions. La primera (II-I), tracta sobre la natura humana, la felicitat, la moral, i les virtuts. La *segona* (II-II), se centra en les virtuts particulars i els vicis, així com en la moral específica de l'home davant de les seves accions concretes. És una part crucial, ja que tracta sobre com les persones han d'actuar de manera moral segons la llei natural, la llei divina i la gràcia.

Es tracta sobre com els éssers humans han de viure de manera moral segons la seva naturalesa i la voluntat divina, i com les virtuts i vicis juguen un paper clau en aquest procés.

La tercera part (*Tertia Pars*) aborda el pla diví de salvació, centrat en la persona i l'obra de Jesucrist, i el camí a seguir per aconseguir la salvació mitjançant la fe, els actes de la vida cristiana, i la participació en els sagraments.

Avicenna (*Ibn Sina*) i Maimònides (*Rabí Moixé ben Maimón*) són dos dels més importants filòsofs medievals que, tot i tenir orígens religiosos diferents, van exercir una influència

profunda sobre el pensament d'Aquino. La seva obra es fonamentava en la fusió de la filosofia aristotèlica amb la religió islàmica, una fusió que va influir en molts pensadors cristians de l'època. Concretament, Avicenna va ser crucial en la formació de la teologia natural d'Aquino, mentre que Maimònides va aportar elements de la racionalitat de la llei divina i la moral, que es poden trobar clarament reflectits en la *Summa*.

En aquest capítol, explorarem les convergències d'Avicenna i Maimònides en l'àmbit de l'amor i la compassió, dos temes essencials per entendre la moral i l'ètica en la visió tomista. Tot i que Aquino va tenir en compte moltes fonts a l'hora de desenvolupar el seu pensament, és evident que la seva obra no es va desenvolupar en un buit, sinó en un diàleg amb pensaments anteriors, inclòs el llegat d'aquests dos filòsofs. A través de l'anàlisi detallada dels articles de la *Summa Teològic*a, identificaré quines idees d'Avicenna i Maimònides estan implicades en la seva visió sobre l'amor diví, l'amor humà i la compassió com a virtuts morals, en particular en les seves obres sobre la natura humana, les virtuts i la relació amb Déu.

Per a la redacció d'aquest capítol, he optat per dividir-lo en dues parts. La primera referida a les convergències d'Avicenna i la segona, les de Maimònides. Cada secció es basarà en les influències i paral·lelismes que es poden observar entre les idees d'aquests autors i la *Summa*.

Avicenna, una de les figures més importants de la filosofia islàmica medieval, va ser un pensador influent en la transició entre el pensament grec i l'islam medieval, especialment pel que fa a la noció d'amor (*ḥubb*) i compassió (*raḥmah*). La seva teoria filosòfica es fonamenta en una visió cosmològica en què Déu és l'única causa primera i les seves creacions provenen d'ell a través d'una sèrie d'«emanacions».

Maimònides, pensador jueu medieval, també va desenvolupar una visió sobre l'amor i la compassió que té paral·lelismes amb la teologia i filosofia d'Aquino. La seva obra *Guia de perplexos* aborda profundament la naturalesa de Déu i les virtuts humanes, amb una èmfasi en l'amor a Déu com el més alt dels béns.

8.1— Convergències en l'amor i la compassió d'Avicenna.

Si ens centrem a buscar una identificació més detallada dels articles de la *Summa Teològica* que tracten temes d'amor i compassió. Aquesta llista se centra en els conceptes que podrien reflectir influències de la filosofia d'Avicenna, particularment la seva concepció de l'amor com a moviment cap al bé suprem i la compassió com a qualitat moral i social. L'organització segueix l'ordre dels llibres i qüestions dins de la *Summa* per facilitar la consulta.

La primera part (*Prima Pars*) podríem batejar-lo com un Tractat de Déu. Aquest llibre aborda les perfeccions divines, on es defineixen molts aspectes de l'amor com a atribut de Déu.

Inicialment, analitzem la qüestió 6 i els articles 1, 2, 3 i 4. Respecte a la Bondat de Déu. Aquests articles aborden conceptes fonamentals com la definició de la ciència teològica, la seva relació amb altres ciències, la necessitat de la revelació divina i la seva capacitat per guiar els creients cap a la salvació. Es discuteixen tant el contingut com l'abast d'aquesta ciència, així com la seva distinció respecte a les altres formes de coneixement humà. Veiem un resum dels articles:

Art. 1: Si Déu és la bondat mateixa. Tomàs estableix que Déu és la bondat infinita, i tota bondat creada deriva d'ell.

Art. 2: Si la bondat de Déu es pot dir a través de diverses maneres. Aquí Tomàs distingeix entre la bondat divina en el sentit absolut i la bondat en els éssers creats.

Art. 3: Si la bondat de Déu és la causa de l'amor. Aquest article explora com la bondat de Déu és la causa última de l'amor que existeix en la creació, atès que allò que és bo és allò que es desitja i estimat.

Art. 4: Si el bé és causa de l'amor en tota la creació. Aquí, Tomàs explica com la bondat divina és la causa per la qual tot és estimat en la mesura que és bo.

Podem dir que aquests articles analitzen la bondat com a atribut de Déu, presentant el bé com a causa de l'amor en tota la creació. Sant Tomàs d'Aquino reflexiona sobre la naturalesa de la bondat de Déu i la seva relació amb la creació. En aquests articles, la bondat no només és considerada un atribut de Déu, sinó que també es tracta com a la causa primera de l'amor i la causa última del bé en el món. A través d'aquests articles, Tomàs examina com la bondat divina es comunica a la creació, donant lloc a l'amor que anima l'ordre i el bé del món.

Per integrar les convergències d'Avicenna (Ibn Sina) en l'anàlisi de la bondat de Déu i la seva relació amb l'amor i la compassió, cal considerar alguns aspectes fonamentals de la seva filosofia, especialment sobre la naturalesa de Déu, la bondat, l'amor i la compassió. Tot i que les seves idees es poden explorar des de diversos angles, en el context de la teologia i la metafísica, alguns punts clau poden ser útils per a la teva reflexió i comparació amb Sant Tomàs d'Aquino.

Aquí aporto diferents arguments:

1— *La bondat divina com a causa primera de l'amor i la compassió*. Avicenna també reflexiona sobre la naturalesa de Déu com a font de tota bondat. En el seu sistema metafísic, Déu és l'«*absolutament bo*» (*al-Ḥasan al-mutlaq*), i tota la bondat en l'univers prové d'ell.

Això coincideix amb les idees de Tomàs d'Aquino sobre la bondat divina com a causa de l'amor, però Avicenna ho fa des de la seva perspectiva de l'existència necessària de Déu. De la seva idea de necessitat metafísica, Avicenna sosté que l'amor és una resposta a la bondat inherent a Déu, que és la causa de tot desig i amor en el món. Així, Avicenna argumenta que Déu, com a font de la bondat, també és la causa de l'amor universal, que es manifesta com una inclinació natural cap al bé[353].

2— *La compassió divina com un reflex de la bondat*. Per a Avicenna, la compassió i la misericòrdia són atributs divins que també es deriven de la bondat de Déu. Encara que la compassió no és abordada explícitament de la mateixa manera en Tomàs d'Aquino, Avicenna reconeix que la misericòrdia de Déu es manifesta en la creació. Déu, com a ser absolutament bo, compadeix els éssers creats per la seva limitada naturalesa i els guia cap al bé mitjançant la seva bondat infinita. La compassió, en aquest sentit, és un reflex de l'amor de Déu per la creació, atès que la creació és vista com una realitat dependent de la seva bondat. Així, Avicenna sosté que la compassió divina no és només un sentiment, sinó una acció de guiatge que acompanya la creació cap a la perfecció[354].

3— *La relació entre la bondat i l'amor a través de l'ésser.* En la seva teoria de l'emanació, Avicenna explora com la bondat de Déu es comunica a través de les esferes del ser. En aquest context, el desig o l'amor cap a Déu és un reflex natural de l'ésser mateix. De manera similar a Tomàs d'Aquino, que descriu la bondat com el que és desitjat i estimat, Avicenna argumenta que l'amor cap a Déu és innat a l'ésser humà i a la creació mateixa, ja que la bondat de Déu està present a través de l'ésser de les coses. Així, l'amor a Déu és entès no només com un sentiment humà, sinó com una tendència natural cap a l'*Ésser Suprem*[355].

4— *La relació entre la bondat i l'ètica.* Tot i que Avicenna no aborda directament la moralitat com ho fa Tomàs d'Aquino, la seva visió sobre la bondat divina inclou una noció d'ètica. En la seva concepció de la ciència de la creació, la bondat divina implica una finalitat moral per a tots els éssers, incloent-hi l'ésser humà. L'amor i la compassió, en aquesta línia, no només són una resposta passiva a la bondat de Déu, sinó també accions moralment orientades que busquen la unitat amb el bé suprem. Així, Avicenna associa l'amor i la compassió amb una pràctica ètica orientada cap a la perfecció, com una resposta natural a la bondat de Déu, que

---

[353] Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. Translated by Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, 2005, p. 122.

[354] Avicenna, *Kitab al-Najat*, 1952, p. 98.

[355] Avicenna. *The Canon of Medicine (al-Qānūn fī'l-ṭibb)*. Adaptació i traducció de Laleh Bakhtiar, Kazi Publications, 1999, p. 320.

ens guia cap a la nostra finalitat última («l'amor cap al bé suprem..., mou l'ànima a actuar amb virtut i compassió, orientant-la cap a la seva perfecció última[356]»).

Amb aquestes idees, podem veure que tant Avicenna com Tomàs d'Aquino comparteixen la visió de *Déu com la font de tota bondat*, i a partir d'aquesta bondat, l'amor i la compassió emergeixen com a respostes a l'ordre diví. Tot i que les seves perspectives sobre la naturalesa d'aquests atributs són diferents en alguns aspectes (especialment en el que fa a les seves estructures metafísiques i ontològiques), ambdós filòsofs consideren que la *bondat divina* és la causa de l'amor en tota la creació, així com de la compassió envers els éssers creats.

Una altra part a estudiar és la qüestió 19 (té 12 articles) i els articles 3 i 4. Respecte a la voluntat de Déu. Tracten temes relacionats amb la voluntat de Déu i la seva relació amb la creació i l'amor diví. Veiem un resum dels articles:

Art. 3: Discuteix la relació entre la voluntat de Déu i la seva bondat, un concepte que es podria comparar amb l'emanació d'Avicenna.

Art. 4: Analitza si Déu estima les coses per causa de si mateix, reflexionant sobre el caràcter unitari i intel·lectual de l'amor diví.

En el context de la filosofia medieval islàmica, Avicenna presenta una visió profunda sobre la creació, l'amor i la compassió que es pot vincular amb el debat teològic sobre la voluntat de Déu. Els dos articles es mencionen la voluntat de Déu, la bondat divina i l'amor, Avicenna aporta diversos punts clau que podrien ser útils per al teu redactat. Proporciono alguns arguments:

1— *La relació entre la voluntat de Déu i l'amor diví a través de l'«emanació»*. Avicenna creia que tot allò que existeix emana de la causa primera, és a dir, de Déu, qui és l'ésser necessari i font de tota existència. Aquesta emanació no és una voluntat arbitrària, sinó una manifestació necessària de la bondat divina. Aquest concepte és crucial per comprendre la relació entre la voluntat de Déu i l'amor diví: *Déu no crea per necessitat, sinó per la seva pròpia bondat*. Això implica que la creació és un acte d'amor diví, ja que l'amor es percep com una força que mou l'univers a partir de l'amor de Déu cap a l'existència. Avicenna vincula la bondat de Déu a la seva mateixa naturalesa, i així, en emanar-se de Déu, la creació mateixa participa de l'amor i la compassió divina. Això suggereix que la voluntat de Déu no es dirigeix exclusivament a crear, sinó també a difondre la seva bondat i amor al món[357].

2— *L'amor com una força intel·lectual i unitària.* Avicenna també proposa que l'amor és una

[356] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 353.

[357] Ibíd, p. 123.

força intel·lectual que implica una relació entre l'intel·lecte i la cosa estimada. Aquest concepte pot ser fonamental per analitzar l'amor diví en el context teològic. L'amor no és només una afecció emocional, sinó també una força racional que té a veure amb la unitat de l'ésser. Això és coherent amb l'ensenyament de la «unitat de Déu» en la qual l'amor es converteix en el principi per al retorn a Déu i el reconeixement de la seva unitat. L'amor que descriu Avicenna ens aporta una dimensió intel·lectual, no només emocional. En el context teològic, això implica que l'amor de Déu no és casual o subjectiu, sinó una part intrínseca de l'ordre universal que ha estat creat. Així, Déu estima no només per una voluntat arbitrària, sinó per la seva naturalesa intel·lectual i perfecta.

3— *La compassió divina com a reflex de la bondat*. Avicenna també descriu la compassió divina com una conseqüència directa de la bondat de Déu. La compassió de Déu és una forma de mostrar la seva tendresa i cura per la creació, i, per tant, reflecteix la seva naturalesa amorosa. Aquesta bondat no es pot separar de la seva creació, ja que tot el que existeix depèn d'aquesta compassió inherent a la seva voluntat. Segons Avicenna, la compassió no és només una emoció o sentiment, sinó una qualitat essencial de Déu que es projecta cap a la creació. Aquesta idea pot ser contrastada amb la discussió teològica de si Déu estima per si mateix o per causa de la creació: per Avicenna, la compassió i l'amor són inseparables de la seva pròpia naturalesa divina, independentment de la creació mateixa[358].

Les convergències d'Avicenna a la comprensió de l'amor i la compassió divins poden aportar una visió filosòfica rellevant al debat sobre la voluntat de Déu en el pensament medieval. Avicenna argumenta que la creació no és només el resultat d'una decisió de voluntat, sinó una emanació necessària de la bondat de Déu, i que l'amor i la compassió són components intrínsecs de la seva perfecció. Així, la seva filosofia ens permet veure la voluntat de Déu com una manifestació de l'amor diví i una forma d'expressar la unitat i la bondat a través de la creació.

Seguim la investigació amb la qüestió 20 i els articles 1, 2 3 i 4. Es refereixen a l'amor de Déu. Tracta sobre l'amor de Déu per totes les criatures i descriu com aquest amor es relaciona amb l'ordre jeràrquic de la creació. Aquí, l'amor es veu com a inherent a la voluntat divina i a la seva obra creativa. Veiem un resum dels articles:

Art. 1: L'ànima és la forma substancial del cos humà, és a dir, l'ànima no és només una substància que existeix al costat del cos, sinó que és el que fa que el cos sigui un cos humà viu.

[358] Ibíd, p. 301.

Art. 2: L'ànima és la causa de la substància humana com a tal.

Art. 3: L'ànima és individual per a cada cos humà. Cada persona té una ànima pròpia que està unida a un cos determinat, i no existeix una ànima comuna per a tots els homes.

Art. 4: L'ànima es considera com a unitat que organitza i dirigeix tot el cos, de manera que no es pot dividir o limitar a una part d'aquest.

Aquests articles responen a qüestions fonamentals sobre la natura de l'ànima humana, la seva relació amb el cos i la seva unitat, proposant una visió de l'ànima com a forma substancial que és inherent a l'existència humana.

Per analitzar les coincidències d'Avicenna a l'amor i la compassió, és important entendre com els seus escrits sobre l'ànima humana i la seva relació amb el cos influeixen en la visió de l'amor diví i la compassió en el context de la seva filosofia. Avicenna (Ibn Sina) va integrar la seva filosofia aristotèlica amb la teologia islàmica, i va destacar la importància de l'ànima i la seva connexió amb Déu. A continuació es proposen alguns arguments sobre com la seva visió de l'ànima i la creació es relacionen amb l'amor i la compassió, amb cites que podrien utilitzar-se per referir-se a les seves convergències.

1— L'amor de Déu com a principi de la creació. Avicenna considerava que l'amor de Déu és el principi que mou tot el cosmos. En el seu sistema filosòfic, Déu és la causa primera i única, i la seva generositat i amor envers la creació es reflecteixen en la manera en què el cosmos es desenvolupa. Aquest amor no només és un acte de voluntat, sinó una expressió de la bondat inherent a Déu, que es manifesta en l'ésser mateix de totes les coses. Avicenna al *Llibre de la guarició*[359]*,* dins de la secció de metafísica, ens diu que l'amor de Déu per la creació es fonamenta en la seva natura essencial de bondat. A través d'aquesta bondat, Déu exerceix un amor que es manifesta en la creació del món i la perfecció de la natura, inclosa l'ànima humana.

2— *L'ànima com a font d'amor i compassió humana.* Per a Avicenna, l'ànima és la força vital que uneix cos i esperit. L'ànima no és només una substància separada, sinó que forma part de l'ordre diví establert per Déu. El cor de l'ànima humana és capaç d'experimentar i expressar amor, compassió i altres virtuts que reflecteixen l'amor diví. Ens afirma que l'amor i la compassió són virtuts que poden sorgir a través de l'ànima humana, que està dissenyada per captar l'energia divina que s'irradia des de Déu. Aquest amor es manifesta en la interconnexió entre totes les criatures, com a reflex de l'ordre diví que ordena el cosmos.

3— *La compassió com una virtut moral derivada de l'ànima.* Avicenna destaca la

[359] Ibíd, p. 331.

importància de les virtuts morals, com la compassió, com a mitjà per aconseguir la perfecció humana. Segons la seva teoria, l'ànima humana pot ser educada i guiada per la raó i la intel·ligència, que li permeten desenvolupar virtuts com l'amor i la compassió. En el «*Cànon de Medicina*[360]» ens planteja que la compassió és una virtut derivada de la raó i la intel·ligència de l'ànima, que a la vegada estan en sintonia amb l'amor diví. La pràctica de la compassió és, així, una forma de purificar l'ànima i apropar-la a Déu.

4— *L'ànima individual com a reflex de l'amor diví universal.* Avicenna creia que l'ànima individual és única i destinada a unir-se amb Déu, una idea que també es pot veure com una metàfora de l'amor que Déu sent per cadascun dels éssers humans. L'amor i la compassió es poden entendre com la capacitat de l'ànima de reconèixer aquesta unió i de viure d'acord amb aquesta connexió divina. Podem dir que l'ànima individual, a través de la seva relació amb Déu, és una manifestació del seu amor universal, i és aquest amor el que permet l'experiència humana de la compassió per tots els éssers vius.

Avicenna va oferir una visió profunda de l'ànima humana com una entitat que és a la vegada personal i universal, capaç d'establir una relació d'amor i compassió tant amb el cos com amb Déu i les altres criatures. La seva concepció de l'ànima com a unitat que reflecteix l'amor diví ofereix una base filosòfica robusta per entendre l'amor i la compassió com a virtuts morals fonamentals per a la perfecció humana i espiritual.

Per acabar amb la primera part (*Prima Pars*) examinem la qüestió 21 i els articles 1, 2, 3 i 4. La Justícia i la Misericòrdia de Déu. Tracten de com l'amor de Déu inclou la misericòrdia. Aquest tema és especialment rellevant per aquest treball, ja que relaciona l'amor amb la compassió i la justícia. Veiem un resum dels articles:

Art. 1: Si hi ha justícia en Déu. Es pregunta si es pot afirmar la presència de la justícia en Déu.

Art. 2: Si la justícia de Déu és veritable justícia. Es qüestiona si la justícia de Déu és una veritable justícia o si és d'un tipus especial o diferent.

Art. 3: Si hi ha misericòrdia en Déu. Es pregunta si Déu pot ser considerat misericordiós, donat que la misericòrdia implica un cert canvi o flexibilitat en l'acció.

Art. 4: Si en Déu la justícia i la misericòrdia són una mateixa cosa. Es pregunta si la justícia i la misericòrdia en Déu són essencialment el mateix.

Podem relacionar les aportacions d'Avicenna amb els articles anteriors sobre la justícia i la misericòrdia de Déu, podem fer-ho a través de conceptes filosòfics que tots dos pensadors

[360] Avicenna, *The Canon of Medicine*, 1999.

aborden, malgrat que ho fan des de contextos i tradicions filosòfiques diferents. Aquí aporto una anàlisi d'alguns paral·lelismes d'Avicenna sobre l'amor i la compassió que podem relacionar amb els temes tractats en els articles anteriors.

1— *L'amor com a manifestació de la voluntat divina.* En el pensament d'Avicenna, especialment en la seva obra *Metafísica* dins del *Kitab al-Shifa'* (*el llibre de la salvació*), l'amor (al-*hubb*) és un principi fonamental en l'univers. Avicenna sosté que Déu és causa i origen de tota realitat, i la seva voluntat es manifesta en l'acte creatiu. Segons ell, la creació mateixa és una expressió d'amor, ja que Déu, que és pura intel·ligència i pura bondat, produeix el món des del seu desig de compartir la seva pròpia perfecció.

Aquest concepte es pot relacionar amb l'article 1 d'Aquino, que qüestiona la presència de la justícia en Déu. Si acceptem que la creació és un acte d'amor d'Avicenna, es pot argumentar que aquest amor implica una forma de justícia, ja que la creació està ordenada d'acord amb una voluntat divina que busca el bé de totes les coses. Per tant, la justícia en Déu podria ser vista com la seva capacitat per ordenar l'univers de manera justa, seguint la seva naturalesa amorosa.

2— *Justícia com a ordre i harmonia en l'univers*. Avicenna identifica la justícia amb l'harmonia i l'ordre universal, conceptes que ell veu reflectits en l'estructura de la realitat. Déu, en la seva perfecció, actua amb una justícia que és essencialment un ordre intrínsec de les coses. La justícia no és simplement donar a cadascú el que mereix, sinó mantenir l'equilibri de l'univers. Això connecta amb la pregunta que Aquino es fa en l'article 2 sobre si la justícia de Déu és una veritable justícia. En el cas d'Avicenna, la justícia divina es manifesta a través de la creació d'un món que funciona d'acord amb lleis naturals i metafísiques establertes per Déu, que garanteixen l'harmonia.

3— *La misericòrdia com a compassió activa.* En el pensament d'Avicenna, la misericòrdia (*rahma*) és un atribut diví que no implica debilitat o canvi en Déu, sinó una forma de compassió activa que es manifesta en la provisió del bé a les criatures. Això es pot posar en relació amb l'article 3 de Tomàs, en què es qüestiona si hi ha misericòrdia en Déu. Per Avicenna, la misericòrdia no implica un canvi en la naturalesa de Déu, sinó que és un reflex de la seva perfecció, tal com la llum d'un focus brilla sense disminuir en res la seva intensitat. Això reforça la idea que la misericòrdia de Déu és compatible amb la seva immutabilitat.

4— *La unió de justícia i misericòrdia en l'essència divina.* Pel que fa a la qüestió de si la justícia i la misericòrdia són la mateixa cosa en Déu (article 4 d'Aquino), Avicenna aporta una visió similar en el sentit que tots els atributs divins estan units en l'essència de Déu. Per a

Avicenna, Déu no posseeix atributs separats; tots ells es troben integrats en la seva unitat absoluta. Això significa que, en realitat, la justícia i la misericòrdia no són qualitats contradictòries en Déu, sinó expressions de la seva essència simple i indivisible. Això es pot aplicar a l'argument d'Aquino, on la justícia i la misericòrdia són essencialment formes de la bondat divina.

Acabada la primera part (*Prima Pars*) toca endinsar-se amb la segona Part (*Secunda Pars*). Que és una part crucial, ja que tracta sobre com les persones han d'actuar de manera moral segons la llei natural, la llei divina i la gràcia. Està subdividida en dues seccions. La *Prima Secundae (I-II)* coneguda com la Primera Part de la Segona Part, tracta sobre la natura humana, la felicitat, la moral, i les virtuts. Aquesta secció explora la naturalesa de la felicitat humana i el paper de les virtuts en la recerca del bé suprem, aspectes que poden tenir influència d'Avicenna.

Inicialment, analitzem la qüestió 1 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. La fi última de l'home. Discuteix si el bé suprem és la causa última de l'amor i si tots els desitjos humans estan orientats cap a aquest fi últim. El breu resum dels articles:

Art. 1: Si l'home obra per una fi. Tomàs d'Aquino planteja si totes les accions humanes es fan amb una finalitat o objectiu. Conclou que sí, ja que cada acció racional té un propòsit o una fi.

Art. 2: Si és propi dels homes actuar per una fi. Aquí, Tomàs d'Aquino qüestiona si només els humans actuen amb una finalitat. Arriba a la conclusió que, tot i que els animals no tenen un coneixement racional del fi, també actuen amb una finalitat, ja que segueixen instints naturals.

Art. 3: Si les accions humanes es distingeixen per les seves finalitats. Examina si les diverses accions humanes es diferencien per la finalitat que busquen. Respon afirmativament, afirmant que les finalitats són les que donen sentit a les diferents accions.

Art. 4: Si hi ha una única finalitat última de l'home. Sant Tomàs pregunta si hi ha un únic fi últim per a tots els humans. Conclou que sí, el fi últim de l'home és la felicitat, entesa com a plenitud del bé.

Art. 5: Si un mateix home pot tenir moltes finalitats últimes. Tomàs qüestiona sí un individu pot tenir més d'un fi últim. Respon que no, ja que el fi últim és el bé suprem i únic que tot home busca.

Art. 6: Si en la mateixa acció es poden tenir moltes finalitats. Explora si una mateixa acció

pot tenir múltiples finalitats. Aquí reconeix que una acció pot tenir diverses finalitats subordinades, però sempre hi haurà una finalitat última que les unifica.

Art. 7: Si hi ha alguna finalitat última de la vida humana. En aquest article, reafirma que existeix una finalitat última que és el bé suprem que tots desitgen, que s'identifica amb la felicitat.

Art. 8: Si la ciència és de la finalitat última. Finalment, Sant Tomàs pregunta si és possible tenir ciència (coneixement cert) de la finalitat última. Conclou que és possible, a través de la filosofia i la teologia. Alguns arguments que vull considerar en relació amb els articles mencionats:

1— *La noció d'amor com a principi rector del desig humà.* Avicenna sosté que l'amor és un motor fonamental de les accions humanes, ja que tots els desitjos estan orientats cap a un bé percebut, el que ell anomena «amor natural» i subratlla que l'amor és la causa última del desig humà[361]. Aquest concepte està estretament vinculat amb la idea tomista que totes les accions humanes es dirigeix a un fi últim o bé suprem. Per a Avicenna, l'amor és l'atracció natural que tots els éssers vius senten cap al que perceben com a bo per a ells, i aquesta atracció esdevé la causa última del desig i l'acció humana. En aquest sentit, Avicenna reforça la idea de Tomàs d'Aquino que totes les accions tenen una finalitat, destacant la relació intrínseca entre desig, amor i finalitat.

2— *Amor intel·lectual i fi últim.* Avicenna distingeix entre l'amor sensible i l'amor intel·lectual. L'amor intel·lectual, segons ell, és la recerca del coneixement de Déu i de la veritat, que equival a la recerca del bé suprem[362]. Això connecta amb la conclusió de Tomàs d'Aquino que hi ha un únic fi últim per a tots els humans: la felicitat, entesa com la plenitud del bé. Per a Avicenna, aquesta plenitud es troba en la contemplació intel·lectual de Déu, un enfocament que va influir en la filosofia escolàstica, incloent-hi l'obra de Tomàs d'Aquino.

3— *L'ànima humana com a centre del desig i l'amor.* En la seva teoria de l'ànima, Avicenna argumenta que l'ànima humana està composta per diferents facultats que desitgen i estimen el bé en diferents nivells, des dels desitjos més baixos fins als més alts. Això coincideix amb la visió tomista de les finalitats subordinades: una acció pot tenir múltiples finalitats que estan jeràrquicament organitzades, però sempre hi ha una finalitat última que ho unifica tot. Així, per Avicenna, l'amor és el principi unificador de totes les facultats de l'ànima, que es

[361] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 2005.

[362] Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. Oxford University Press, 1952, p. 48.

dirigeixen cap a l'assoliment del bé suprem.

4— *Compassió com a expressió de l'amor racional.* Tot i que Avicenna no desenvolupa una ètica de la compassió en el mateix sentit que ho fa la tradició cristiana, la seva concepció de l'amor inclou la dimensió de l'amor racional cap als altres, fonamentada en la naturalesa compartida i la recerca del bé comú. Això està alineat amb la idea tomista que totes les accions humanes es dirigeixen cap al bé, no només individual sinó també comú. Així, l'amor racional avicennià podria veure's com una base filosòfica per a la compassió, en la mesura que reconeix la importància del bé comú en la realització del fi últim de l'home.

5- *El paper de la filosofia i la ciència en la recerca del bé suprem.* Avicenna defensa fermament que la filosofia i la ciència són vies legítimes per conèixer la veritat i, per tant, per entendre la fi última de l'home. Això està en sintonia amb l'article 8 de Tomàs d'Aquino, on es planteja si és possible tenir ciència de la finalitat última[363]. Avicenna proporciona una visió que emfatitza la capacitat de la raó i la filosofia per conduir l'ànima cap a la seva finalitat última, subratllant la idea de l'amor intel·lectual com a camí cap al coneixement del bé suprem.

Avanço en aquesta part amb la recerca amb la qüestió 3 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. Es refereixen a la felicitat com a «Bé Suprem». Presenta la felicitat com la fi última en què es troba el bé i, per tant, la màxima expressió de l'amor. Relaciono el resum dels articles:

Art. 1: Si les accions humanes poden ser bones o dolentes. En aquest article, Sant Tomàs explica que les accions humanes poden ser bones o dolentes segons el seu objecte (el que s'acompleix) i la intenció (la motivació per fer-les), així com el seu context.

Art. 2: Si la bondat o maldat de les accions humanes depèn de la causa final. Sant Tomàs tracta la pregunta de si el bé o el mal d'una acció humana depèn de l'objectiu final o la finalitat per la qual es realitza l'acció.

Art. 3: Si les accions humanes poden ser atribuïdes al subjecte. Es discuteix si l'acció humana pot ser atribuïda o responsabilitzada de manera justa al subjecte que la realitza, tenint en compte factors com el coneixement i la llibertat.

Art. 4: Si la voluntat humana és lliure. Sant Tomàs reflexiona sobre la llibertat de la voluntat humana i si aquesta pot ser influenciada per les inclinacions naturals o per altres factors externs.

Art. 5: Si el principi de l'acció humana és el desig. En aquest article, es discuteix sí el desig és la causa o principi de les accions humanes, amb referències a com el desig orienta les

[363] Ibíd, p. 55.

decisions de la voluntat.

Art. 6: Si és possible que una persona actuï per desig de manera correcta o incorrecta. Aquí examina si el desig pot portar una persona a actuar de manera correcta o incorrecta, i la importància d'un desig alineat amb la raó i la moral.

Art. 7: Si la voluntat pot actuar sense raó. Aquest article tracta de la pregunta sobre si la voluntat humana pot actuar sense la guia de la raó, especialment en actes impulsius.

Art. 8: Si l'home pot desitjar alguna cosa més que la raó proposa. Aquí, Sant Tomàs aborda la possibilitat que els desitjos humans siguin més grans o diferents de les propostes que la raó suggereix com a bones. Per integrar les concurrències d'Avicenna en relació amb l'amor i la compassió en el teu redactat, podem identificar algunes línies generals del pensament d'Avicenna que complementen les idees de Sant Tomàs d'Aquino. Aquests conceptes poden ser relacionats amb les qüestions tractades pels articles esmentats, especialment pel que fa a la voluntat, el desig, i l'acció humana, ja que Avicenna també va explorar profundament les relacions entre la raó, la voluntat i els sentiments humans. Aquí tenim algunes aportacions de la filosofia d'Avicenna en aquest àmbit, amb un enfocament en l'amor i la compassió:

1— *L'amor com a força unificadora i motivadora*. Avicenna creia que l'amor és una de les forces més potents que mouen l'ànima humana, i es manifesta com a desig de l'ésser humà d'acostar-se al bé suprem o Déu. L'amor, per Avicenna, és la força que inclina l'ànima a desitjar la unitat amb el bé, essent aquest bé la perfecció última, que és Déu mateix. Així, l'amor es pot entendre com una força orientadora que també dirigeix les accions humanes cap a un objectiu moral i transcendental.

Argument relacionat amb els articles: Si, per exemple, reflexionem sobre l'article 5 («Si el principi de l'acció humana és el desig»), podem relacionar l'amor com una forma elevada de desig que orienta l'acció humana cap a una finalitat moral i espiritual. L'amor, des del punt de vista d'Avicenna, no només motiva l'acció, sinó que també hi imprimeix una qualitat moral: el desig de bé i perfecció[364]. Això complementa la visió d'Aquino sobre la voluntat i el desig com a motius que poden ser bons o dolents depenent de la raó que els guia.

2— *La compassió com una virtut moral*. La compassió, segons Avicenna, es relaciona directament amb el reconeixement del sofriment dels altres i la tendència natural a alleujar-lo. En aquest sentit, la compassió és una forma de desig de bé cap a l'altre, el que en certa manera s'acosta a la noció cristiana de l'amor al pròxim. Per Avicenna, l'amor no només és un desig de perfecció personal, sinó també una inclinació cap al bé comú i la cura dels

[364] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 334.

altres, la qual cosa pot manifestar-se en accions compassives[365]. L'argument relacionat amb els articles ens parla del fet que la compassió podria ser vista com un tipus d'acció humana que no només depèn de la raó, sinó també de la voluntat i del desig de fer el bé per a l'altre. Així, en articles com el 2 veiem que «si la bondat o maldat de les accions humanes depèn de la causa final», la compassió és un factor que podria influir en la bondat d'una acció, ja que és una inclinació natural cap a la realització del bé suprem en el context de la relació amb l'altre.

3— *La llibertat de la voluntat i el paper de l'amor.* Per a Avicenna, la llibertat de la voluntat es troba en la capacitat de l'ànima de prendre decisions motivades per la raó i la perfecció, el que inclou l'amor per Déu i la recerca del bé. Tot i que, a diferència de Sant Tomàs, que fa èmfasi en la llibertat en relació amb la moral i la raó, Avicenna veia l'amor com un agent essencial en l'exercici de la llibertat. Per ell, l'ànima pot triar entre diversos camins, però el camí de l'amor per Déu és el camí més autèntic. Una visió que observem en diferents articles de la *Summa*. A l'article 4 ens parla de «si la voluntat humana és lliure» i pot ser enriquit per la idea aviceniana que la llibertat de la voluntat no només és una qüestió de raó i llibertat de decisió, sinó també una qüestió d'amor com a desig de la veritat i el bé. Avicenna indicaria que una voluntat lliure és també una voluntat que escull el bé suprem per amor[366].

4— *La raó, l'amor i la moralitat.* Avicenna va concebre la raó com una facultat de l'ànima que guia l'individu cap al coneixement i l'orientació moral. No obstant això, per ell, l'amor també hi juga un paper fonamental en la conformació del comportament moral. L'amor i la raó són inseparables en la pràctica moral, ja que la raó determina què és bo, però l'amor impulsa l'individu a actuar d'acord amb aquesta raó. Un argument relacionat amb l'article 7, «si la voluntat pot actuar sense raó», on Avicenna sostindria que la voluntat pot actuar sense raó en un sentit, però no pot actuar de manera moral o correcta sense l'impuls de l'amor i la compassió, ja que aquests sentiments guien la raó cap al bé[367].

En resum, Avicenna complementaria les idees de Sant Tomàs sobre la voluntat, el desig i l'acció humana amb una visió en què l'amor i la compassió ocupen un lloc central en la motivació moral i espiritual. Aquests conceptes ens vinculen a una connexió entre la raó, el desig i la voluntat amb la força de l'amor com a guia per a una vida moral orientada cap al bé suprem.

Continuem amb la *Secunda Secundae (II-II)* la segona part de la segona part, que se centra en

[365] Ibíd.
[366] Ibíd.
[367] Ibíd.

les virtuts particulars i els vicis, així com en la moral específica de l'home davant de les seves accions concretes. Es tracta sobre com els éssers humans han de viure de manera moral segons la seva naturalesa i la voluntat divina, i com les virtuts i vicis juguen un paper clau en aquest procés.

Iniciem aquesta part amb l'anàlisi de la qüestió 23 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. Defineix l'essència de la caritat com a virtut i la seva connexió amb el bé suprem. Aquí és on la caritat es concep com a amor dirigit cap a Déu i el proïsme. Resumeixo breument els articles:

Art. 1: Si la caritat és l'amistat de l'home amb Déu. Es pregunta si la caritat pot ser considerada com una amistat entre l'home i Déu. Sant Tomàs explica que la caritat és, efectivament, una forma d'amistat, però és una amistat especial que uneix l'home amb Déu, ja que l'objecte d'aquesta amistat és Déu mateix i no només el bé temporal.

Art. 2: Si la caritat és alguna cosa creada en l'ànima. Es discuteix si la caritat és alguna cosa creada que resideix a l'ànima humana. La caritat, com a virtut, és creada per Déu a l'ànima i és una participació en l'amor diví. No és una cosa externa a l'home, sinó una qualitat interior creada per la gràcia de Déu.

Art. 3: Si la caritat és una virtut. Es pregunta si la caritat és pròpiament una virtut. Sant Tomàs afirma que la caritat és, en efecte, una virtut, i una de les virtuts teologals, ja que el seu objecte final és Déu mateix.

Art. 4: Si la caritat és una sola virtut. Es discuteix si la caritat és una virtut única o si hi ha diverses caritats. Sant Tomàs conclou que la caritat és una virtut única, perquè l'objecte de la caritat és un i el mateix: Déu. La diversitat d'actes de caritat no implica una diversitat de virtuts.

Art. 5: Si la caritat és més excel·lent que la fe i l'esperança. Aquí es discuteix si la caritat és més gran que les altres virtuts teologals, la fe i l'esperança. Sant Tomàs argumenta que la caritat és superior a la fe i a l'esperança perquè la caritat és la virtut que uneix més íntimament l'home amb Déu.

Art. 6: Si la caritat roman després d'aquesta vida. Es pregunta si la caritat roman després de la mort, a diferència d'altres virtuts. Sant Tomàs sosté que la caritat roman eternament, ja que en el Cel l'amor a Déu continua, mentre que la fe i l'esperança deixen de ser necessàries.

Art. 7: Si la caritat augmenta. Es discuteix si la caritat pot créixer a mesura que una persona avança en el camí espiritual. Sí, la caritat pot augmentar. Com més una persona s'acosta a Déu, més creix la seva caritat, ja que la gràcia de Déu augmenta en la mesura que l'home es fa més receptiu a ella.

Art. 8: Si la caritat augmenta per qualsevol acte d'aquesta virtut. Es pregunta si qualsevol acte de caritat contribueix a l'augment d'aquesta virtut. Sí, qualsevol acte de caritat fet amb veritable amor cap a Déu augmenta aquesta virtut a l'ànima.

Per connectar les idees de Sant Tomàs d'Aquino sobre la caritat amb les aproximacions d'Avicenna, cal considerar com tots dos filòsofs entenen l'amor i la compassió, així com la naturalesa de la virtut i la seva relació amb la perfecció humana. Encara que Avicenna no parla de la *caritas* cristiana exactament com ho fa Sant Tomàs, les seves idees filosòfiques sobre l'amor, el bé suprem, i la relació entre Déu i l'ésser humà ofereixen una perspectiva complementària i enriquidora. Aquí tenim les aportacions que considero més destacables:

1— *Amor com a principi metafísic universal.* En la seva filosofia, Avicenna explora la idea de l'amor com un principi metafísic que està arrelat en l'essència de la creació. L'amor és vist com una força que impulsa tota la creació cap a la perfecció i el bé suprem, que ell identifica amb Déu, o l'*Intel·lecte Actiu*. «Totes les coses van dirigides cap al Bé, que és la causa final de tot moviment i desig[368]». Aquesta idea pot relacionar-se amb la visió de Sant Tomàs de la caritat com a virtut teologal que uneix l'ésser humà amb Déu. En ambdós casos, l'amor o la caritat és fonamental per a la comunió amb el diví i la participació en la seva perfecció.

2— *Amor com a vehicle de perfecció moral.* Avicenna concep l'amor no només com una força metafísica, sinó també com un motor de la perfecció moral. La seva ètica proposa que l'amor a Déu i el desig de conèixer-lo porten l'ànima humana cap a un estat de perfecció més alta i felicitat. Aquesta idea pot trobar paral·lelisme en la concepció de la caritat com a virtut que creix a mesura que una persona s'apropa a Déu (com diu Sant Tomàs en l'article 7). Per a Avicenna, l'amor i el coneixement de Déu condueixen l'ànima a la seva felicitat suprema, de manera similar a com la caritat guia l'ànima a la unió amb Déu. Segons Avicenna, «la veritable felicitat de l'ànima rau a arribar a una unió intel·lectual i amorosa amb el Diví[369]».

3— *L'amor com a experiència interior i transcendental.* Tant per Sant Tomàs com per Avicenna, l'amor no és una realitat purament externa sinó una experiència interior que transforma l'ànima. Avicenna parla de l'amor com una experiència que implica un moviment intern de l'ànima cap al bé suprem, un moviment que és impulsat pel desig innat de l'ésser humà d'aproximar-se a la perfecció divina. Aquest aspecte ressona amb la idea tomista que la caritat és una qualitat interior creada per la gràcia divina (article 2). Avicenna defensa que «l'amor per la *Causa Primera* és una inclinació natural arrelada en l'essència de l'ànima, que

[368] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 334.
[369] Ibíd.

té com a objectiu la unió amb el Diví[370]».

4— *La caritat i l'amor intel·lectual d'Avicenna.* Avicenna introdueix la noció de l'amor intel·lectual, que és una forma d'amor superior dirigit cap al coneixement del bé suprem. Aquest tipus d'amor és semblant a la caritat tomista, ja que transcendeix els interessos temporals i es dirigeix directament cap a Déu com a objecte final. Això recorda el raonament de Sant Tomàs en l'article 3, on ell defensa que la caritat és una virtut perquè el seu objecte final és Déu. Per a Avicenna, l'amor intel·lectual representa el nivell més alt de virtut i saviesa. Com diu Avicenna, «l'amor veritable és l'amor de l'intel·lecte per la *Causa Primera*, que és el més noble dels desitjos[371]».

5— *L'amor i la unitat del saber i l'ésser.* En la filosofia d'Avicenna, l'amor es vincula a la unitat del saber i de l'ésser, ja que el coneixement del bé suprem desperta l'amor cap a aquest. Aquesta perspectiva és complementària a la idea tomista que la caritat és una virtut única (article 4) perquè el seu objecte és únic: Déu. Tots dos filòsofs veuen la recerca del coneixement diví com un acte d'amor que unifica i guia l'ànima cap a la seva fi última. Avicenna observa que «el coneixement del *Primer* condueix naturalment a l'amor, ja que el coneixedor busca la unió amb la *Causa Primera*[372]».

6— *L'amor que transcendeix la vida temporal.* Encara que Avicenna no fa referència directa a la caritat com a virtut eterna, la seva concepció de l'amor cap al bé suprem implica una continuïtat després de la vida terrenal, perquè la recerca del coneixement i l'amor a Déu transcendeixen l'existència física. Això s'alinea amb la visió de Sant Tomàs en l'article 6, on argumenta que la caritat és una virtut eterna, ja que en la vida futura l'amor a Déu persisteix. Avicenna suggereix que «l'amor de l'ànima pel Diví no acaba amb la mort, pel fet que l'ànima busca una unió eterna amb la font de tot el bé[373]».

En resum, les idees d'Avicenna sobre l'amor, la perfecció moral, i la relació amb el bé suprem complementen la visió de Sant Tomàs sobre la caritat com a virtut teologal. Tots dos filòsofs, des de perspectives diferents, exploren la connexió entre l'amor diví i la perfecció humana, oferint una rica base per al diàleg entre la filosofia islàmica i la cristiana.

Continuant amb l'estudi de la qüestió 24 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Explora el caràcter personal de la caritat i la seva aplicació cap a Déu, a un mateix, i al proïsme. La concepció aviceniana de la compassió com a acte de bondat podria trobar

[370] Ibíd.
[371] Ibíd.
[372] Ibíd.
[373] Ibíd.

paral·lels aquí. Faig l'extracte breument dels articles:

Art. 1: La justícia és una virtut? Aquino discuteix si la justícia ha de ser considerada una virtut, i si la justícia no és només una norma externa, sinó una virtut interna que regeix l'acció.

Art. 2: La justícia és una virtut cardinal? Aquest article analitza si la justícia és una de les virtuts cardinals, és a dir, les virtuts que organitzen la vida moral.

Art. 3: La justícia és una sola virtut o diversos tipus de justícia? Es reflexiona sobre si la justícia és una virtut única o si pot ser subdividida en altres tipus.

Art. 4: Quines són les parts de la justícia? Aquí, Aquino exposa les divisions de la justícia, com la justícia distributiva i la justícia commutativa.

Art. 5: La justícia es refereix només als actes externs? Aquest article examina si la justícia només afecta les accions externes o si també té una dimensió interna relacionada amb la voluntat.

Art. 6: La justícia s'aplica només als homes? Aquino reflexiona sobre si la justícia s'aplica només en relacions humanes o si pot ser també una virtut de les relacions amb éssers no humans.

Art. 7: La justícia es pot donar sense la caritat? Es discuteix si la justícia pot existir independentment de la caritat, que és una virtut superior.

Art. 8: El pecat contra la justícia és el pitjor? Aquino analitza si el pecat contra la justícia és el més greu comparat amb altres tipus de pecats.

Art. 9: Els actes justos són actes virtuosos? Es parla de si una acció justa es pot considerar com un acte virtuós en el context més ampli de la moral.

Art. 10: És la justícia una virtut natural? Aquino explora si la justícia és una virtut adquirida per l'educació i l'experiència, o si és una virtut natural a l'ésser humà.

Art. 11: Quina és la relació entre la justícia i la llei? Aquest article estudia la connexió entre la justícia i la llei, i si la llei és una expressió de la justícia.

Art. 12: La justícia ha de ser rectificada per la prudència? Aquino aborda si la prudència, que és la virtut que regula les decisions pràctiques, ha d'ajustar les decisions justes.

Per establir un vincle entre els articles de Tomàs d'Aquino sobre la justícia i les idees d'Avicenna sobre l'amor i la compassió, cal explorar com aquests conceptes poden interrelacionar-se dins d'un marc filosòfic més ampli. A continuació, veiem alguns arguments que poden contribuir a la discussió:

1— *L'amor i la compassió com a virtuts fonamentals per a la justícia.* Avicenna considera

l'amor i la compassió com a virtuts profundament humanes, que són essencials per a la consecució del bé i la justícia. En el seu *Cànon de la medicina* i altres escrits filosòfics, subratlla que la justícia no és només un acte racional, sinó també una acció moral que es fonamenta en el bé comú i el respecte per l'altre. Això pot vincular-se amb la discussió d'Aquino sobre la justícia com a virtut (Art. 1). Per a Aquino, la justícia no és una simple norma externa, sinó una virtut que regula les accions de l'individu cap a altres, i Avicenna hi afegiria que l'amor i la compassió són els afectes interns que dirigeixen l'individu cap a la realització del bé comú.

Veiem que Avicenna, en la seva comprensió de la virtut, sosté que l'amor i la compassió no només guien l'individu a la veritat, sinó que també estructuren les seves relacions justes amb els altres[374]. Aquesta idea es connecta amb la visió d'Aquino de la justícia com a virtut interna, que no només ordena les accions externes, sinó també els desitjos i afectes interns cap als altres.

2— *L'ordre jeràrquic de l'amor i la compassió.* Avicenna proposa una jerarquia en les virtuts, en què l'amor a Déu ocupa el lloc preeminent, seguit per l'amor a l'altre i, en un grau inferior, l'amor a un mateix. Aquesta jerarquia es reflecteix també en les seves idees sobre la compassió, que s'ha d'exercir primer envers els més propers, com la família i la comunitat, abans de dirigir-se a aquells més allunyats. Aquest enfocament és similar a la discussió d'Aquino sobre l'ordre de la justícia (Art. 4 i 5), on, per exemple, la justícia distributiva ha de ser primer dirigida cap als més necessitats, abans d'aplicar-se a aquells amb més recursos.

Observem que Avicenna estableix que l'amor ha de ser ordenat en funció de les relacions properes i l'afecte moral cap als altres, similar a la visió d'Aquino sobre l'assignació justa de recursos. L'amor i la compassió, com a virtuts, tenen una funció organitzadora que reflecteix les primeres prioritats de la justícia, com es veu en la distinció entre la justícia distributiva i commutativa.

3— *La justícia com a vehicle per a l'amor i la compassió.* Una de les idees centrals en la filosofia d'Avicenna és que les virtuts, com l'amor i la compassió, poden manifestar-se mitjançant accions justes. Per Avicenna, l'amor cap als altres implica desitjar el seu bé, i la justícia és la manera a través de la qual aquest desig es materialitza en la societat. Així, la justícia no és només un conjunt de regles externes, sinó que ha de ser una expressió de l'amor i la compassió. Això també es reflecteix en la visió d'Aquino (Art. 7), que argumenta que la justícia no pot existir de manera independent de la caritat, que és la virtut de l'amor

[374] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, pp. 335—336.

desinteressat.

En línia amb les reflexions d'Aquino sobre la dependència de la justícia de la caritat, Avicenna argumenta que la justícia és el mitjà mitjançant el qual les virtuts més altes, com l'amor i la compassió, es materialitzen. Així, la justícia no es pot exercir de manera autònoma, sinó que requereix una dimensió afectiva i moral en què l'amor guia les accions justes[375].

4— *La justícia i la relació amb els altres éssers.* Aquino reflexiona sobre si la justícia s'aplica només als humans o també als éssers no humans. Avicenna, en la seva filosofia, fa una distinció entre les relacions amb els éssers humans i no humans, tot i que també considera que la compassió pot ser aplicada a éssers vius que comparteixen una ànima sensitiva. Això implica que, en la seva visió, l'amor i la compassió no són només limitats als humans, sinó que poden estendre's a altres formes de vida que comparteixen experiències i sensacions, encara que de manera subordinada. Així, la justícia, segons Avicenna, pot incloure una dimensió ecològica i ampliada que transcendeix els límits humans, tot i que és dirigida primordialment a les relacions humanes.

Evidenciem que Avicenna amplia el concepte d'amor i compassió més enllà dels humans, considerant que la justícia pot també regular les relacions amb éssers no humans, tot i que aquest tractament s'emmarca dins d'una visió més naturalista del món[376].

5— *La justícia i la seva vinculació amb la prudència*. La relació entre la justícia i la prudència és una qüestió important per a Aquino. Avicenna també fa èmfasi en la necessitat que la prudència guiï les virtuts, incloent-hi la justícia. Per a ell, la prudència no només és la capacitat d'orientar-se cap a l'acció correcta, sinó que també implica la capacitat de discernir quan aplicar l'amor i la compassió en les accions justes. Això indica que la justícia, quan es dirigeix per la prudència, ha de ser una manifestació equilibrada d'amor i de respecte cap als altres.

En el pensament d'Avicenna, la prudència no només regula les accions pràctiques, sinó que també és essencial per aplicar l'amor i la compassió de manera justa. Així, la justícia esdevé un reflex d'un amor ordenat que necessita la prudència per equilibrar els interessos individuals i col·lectius[377]. Els arguments d'Avicenna sobre l'amor i la compassió poden enriquir la comprensió de la justícia a través d'una visió més profunda de les virtuts que hi estan implicades. La seva jerarquia de virtuts, l'amor com a principi fonamental de la

[375] Ibíd, p. 344.
[376] Ibíd, p. 331.
[377] Ibíd.

justícia, i la relació entre la justícia i la prudència proporcionen una visió complementària que integra els aspectes afectius i pràctics de la justícia. Així, la justícia no només és una norma externa o una virtut racional, sinó una expressió de l'amor i la compassió que, sota la guia de la prudència, busca el bé comú.

Vaig avançant amb la cerca a la qüestió 25 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Es discuteix sobre qui ha d'estimar-se, en primer lloc, i l'ordre en què s'ha d'estimar. Això connecta amb les idees d'Avicenna sobre l'ordre jeràrquic de l'amor i la compassió com a virtuts ordenades. Faig l'extracte breument dels articles que tracten sobre la naturalesa de la justícia com a virtut moral, el seu abast i la seva aplicació en les relacions humanes i amb Déu:

Art. 1: La justícia com a virtut. Aquest article investiga què és la justícia com a virtut, definint-la com la disposició habitual de la voluntat per donar a cadascú el que li correspon, especialment pel que fa a la relació entre les persones.

Art. 2: Si la justícia és una virtut moral. Aquino explica que la justícia és una virtut moral perquè regula les nostres accions en relació amb els altres, orientant-nos a viure segons la raó i el bé comú.

Art. 3: Si la justícia és una virtut teologal. Es discuteix si la justícia pot ser considerada una virtut teologal (com la fe, l'esperança i la caritat), concloent que la justícia és una virtut moral i no teologal.

Art. 4: Si la justícia és una virtut absoluta o relativa. En aquest article, Aquino distingeix entre una justícia absoluta, que seria perfecta en si mateixa, i una justícia relativa, que depèn de les relacions humanes i socials.

Art. 5: Si hi ha una justícia que es refereix a les accions internes (justícia interna). Aquino explora la possibilitat que la justícia també regules les accions internes o interiors, no només les accions externes.

Art. 6: Si la justícia té parts. Aquí s'argumenta que la justícia no és una virtut simple, sinó que es compon de parts que regulen diferents aspectes de les relacions humanes, com la justícia distributiva, commutativa i legal.

Art. 7: Si la justícia es pot aplicar als déus. Aquino planteja si és adequat parlar de justícia en relació amb Déu, concloent que, en cert sentit, la justícia humana no es pot aplicar a Déu, ja que *Ell* és infinitament just.

Art. 8: Si la justícia s'ha de considerar com una virtut autèntica o una disposició. Aquest article defensa que la justícia és una virtut real i no només una disposició, perquè implica una

actuació constant en el bé.

Art. 9: Si la justícia implica la relació entre els homes o també inclou la relació amb Déu. Aquino ens afirma que la justícia inclou tant la relació entre els homes com la relació de l'home amb Déu, ja que la justícia completa la necessitat moral de reconèixer la voluntat divina.

Art. 10: Si la justícia està en el cor o en l'intel·lecte. Es discuteix on resideix la justícia en l'home, i Aquino sosté que la justícia es troba en la voluntat, que és dirigida per la raó.

Art. 11: Si la justícia és una virtut pròpia de la raó pràctica. Aquino confirma que la justícia és una virtut de la raó pràctica, ja que regula l'acció humana d'acord amb els principis de la raó recta, orientant la conducta cap al bé.

Art. 12: Si la justícia és la causa principal del bé de la societat. Aquí es conclou que la justícia és fonamental per al bé de la societat, pel fet que proporciona l'ordre necessari per a les relacions humanes justes, contribuint al bé comú i a la pau.

Per a integrar les idees d'Avicenna sobre l'amor i la compassió en el context dels articles que hem vist, cal entendre que la seva filosofia moral es fonamenta en una visió jeràrquica i ordenada de les virtuts, especialment en la relació entre l'amor, la compassió, i la justícia. Avicenna considera que la virtut, tant humana com divina, s'ha de situar dins d'un sistema que segueix una estructura moral i metafísica. Això es pot aplicar als articles de Tomàs d'Aquino que tracten sobre la justícia, donant veu a diversos arguments:

1— *L'amor i la compassió com a virtuts ordenades*. Avicenna posa èmfasi en la importància de l'ordre jeràrquic de les virtuts, on l'amor i la compassió tenen un lloc primordial. En la seva teoria, l'amor diví és el principi suprem, i la compassió és una expressió de l'amor en relació amb els altres. L'ordre jeràrquic de l'amor implica que l'amor a Déu ocupa la posició més alta, seguit de l'amor a un mateix i, finalment, l'amor cap als altres. Aquest enfocament ens permet connectar amb la visió de Tomàs d'Aquino sobre la justícia, especialment en els articles que discuteixen la naturalesa de la justícia com a virtut moral i les seves aplicacions (Art. 1, 2, 6). Si la justícia es fonamenta en l'amor i la compassió, aleshores la seva aplicació en les relacions humanes ha de seguir un ordre que reflecteixi aquest amor ordenat. En aquest sentit, el primer objectiu de la justícia hauria de ser la recerca del bé comú a través de l'amor a la comunitat, establint una estructura de relacions interpersonals que pugui ser vista com un reflex de l'amor diví. Així, la compassió, com una forma d'amor envers els altres, és una part essencial per aplicar la justícia en la vida social.

2— *La justícia i la seva relació amb les altres virtuts*. Avicenna, en el seu sistema de virtuts,

argumenta que la justícia no és una virtut aïllada, sinó que s'ha d'integrar amb altres virtuts com la caritat, la saviesa i la temperància. Això coincideix amb la visió de Tomàs d'Aquino en els articles sobre la naturalesa i l'abast de la justícia (Art. 6 i 10). La justícia, com una virtut pràctica, necessita d'altres virtuts per funcionar correctament, i l'amor i la compassió són fonamentals per garantir que les relacions humanes siguin justes. La justícia, per si sola, no pot aconseguir l'harmonia en la societat sense l'amor i la compassió. Això es veu en la proposta de Tomàs d'Aquino que la justícia és una virtut reguladora de les relacions entre les persones, que inclou la noció de donar a cadascú el que li correspon (Art. 1). Si bé Aquino destaca la importància de la raó en la justícia, Avicenna complementaria aquest enfocament dient que la raó ha de ser guiada per l'amor, especialment en la manera en què la justícia es distribueix entre els individus.

3— *Justícia interna i compassió.* Avicenna considera que les accions externes de justícia només poden ser completades per una justa disposició interna de l'ànima. Així, la compassió no és només una acció exterior, sinó una disposició interna que permet que la persona actuï amb justícia. Aquest enfocament es pot vincular amb l'Art. 5 de Tomàs d'Aquino, on es discuteix la justícia interna. La justícia interna, com un aspecte de la disposició moral de l'individu, es fonamenta en la compassió, ja que una persona que actua justament ha de sentir una autèntica preocupació pel bé dels altres. Això implica que, abans d'actuar en una situació de justícia, l'individu ha de sentir una forma d'amor o compassió envers les persones implicades. En aquest sentit, la justícia no és només un acte racional o moral, sinó també una expressió del desig de fer el bé als altres, en concordança amb l'ensenyament d'Avicenna sobre la virtut interna.

4— *Relació de la justícia amb Déu i l'amor diví.* En els articles 7 i 9 de Tomàs d'Aquino, es discuteix si la justícia es pot aplicar a Déu i com s'ha d'entendre la relació justícia-Déu. Avicenna sosté que l'amor a Déu és la virtut més alta i que la justícia envers Déu es fonamenta en un reconeixement profund de la voluntat divina. Això connecta amb la idea de Tomàs d'Aquino que la justícia també té una dimensió que afecta la relació entre l'ésser humà i Déu. L'amor diví és la causa primera de tota justícia, i l'amor que els humans dediquen a Déu hauria de ser la força guia que ordena totes les altres accions justes. La justícia envers Déu no pot ser vista com una aplicació de la justícia humana, però sí com una disposició de l'ànima que es fonamenta en l'amor i la compassió per Déu. Això coincideix amb l'afirmació d'Avicenna que la virtut més alta, la que ordena totes les altres, és l'amor a Déu, i que només a través d'aquest amor es poden entendre correctament les altres formes de

justícia.

Continuant amb l'anàlisi de la qüestió 26 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 i 13. Es refereixen a l'ordre de l'amor. Analitza com l'amor es distribueix segons l'ordre del bé suprem, un tema en què es poden buscar influències d'Avicenna en la jerarquia de l'amor cap al «Primer Intel·lecte». Menciono i resumeixo els articles:

Art. 1: La caritat exigeix un ordre en l'amor. Tomàs d'Aquino afirma que la caritat, per la seva mateixa naturalesa, exigeix un ordre. Com que la caritat consisteix en l'amor a Déu, aquest amor ha de ser ordenat, ja que Déu és el bé suprem, i per tant ha de ser estimat per sobre de tot.

Art. 2: Cal estimar Déu més que al proïsme? Sí, Tomàs defensa que Déu ha de ser estimat més que qualsevol altra cosa o persona, perquè és el bé suprem i font de tot bé.

Art. 3: Cal estimar Déu més que a un mateix? Sí, perquè l'home ha d'ordenar el seu amor segons la bondat absoluta, i Déu és el bé absolut. Així, l'amor a Déu està per sobre de l'amor propi.

Art. 4: Cal estimar-se a un mateix mes que al proïsme? Sí, però en un sentit correcte de la caritat. Tomàs argumenta que cada persona ha d'estimar primer la seva pròpia salvació i bé espiritual, ja que això és fonamental per poder estimar veritablement els altres.

Art. 5: Cal estimar més el proïsme que el cos propi? Sí, segons Sant Tomàs, el bé espiritual dels altres ha de ser preferit al bé corporal propi. Això significa que cal sacrificar el benestar físic si és per al benefici espiritual del proïsme.

Art. 6: Cal estimar més la mare que el pare? Tomàs respon que no hi ha una regla fixa sobre si cal estimar més la mare que el pare. L'amor ha d'estar ordenat segons la dignitat i el mèrit dels pares, considerant les seves funcions i la seva relació amb els fills.

Art. 7: Cal estimar més la dona que els pares? En general, Tomàs considera que l'amor als pares és superior, ja que són la font de l'existència i la persona té una obligació especial envers ells. Però l'amor conjugal, pel seu caràcter d'unió i intimitat, també té un valor altíssim.

Art. 8: Cal estimar més els fills que els pares? Els pares són la font de la vida, així que s'ha de mantenir una certa preferència cap a ells. Tanmateix, els fills són també molt estimats perquè depenen de nosaltres.

Art. 9: Cal estimar més els parents que els altres? Sí, Sant Tomàs argumenta que hi ha una obligació especial cap als parents a causa del vincle de sang, però aquesta obligació està subordinada a altres de major importància espiritual.

Art. 10: Cal estimar més els benfactors que els altres? Sí, els benfactors mereixen una gratitud especial, ja que han donat alguna cosa significativa a la persona. Aquesta gratitud ha d'expressar-se amb un amor especial cap a ells.
Art. 11: Cal estimar més els amics que els desconeguts? Sí, perquè l'amistat crea un vincle més fort de caritat que no pas amb els desconeguts.
Art. 11: Cal estimar més els amics segons la caritat o segons altres virtuts? L'amor d'amistat segons la caritat és superior, perquè està fundat en l'amor a Déu i en el bé espiritual.
Art. 13: El més gran en virtut ha de ser més estimat segons la caritat? Sí, els qui són més virtuosos o propers a Déu mereixen ser estimats més, perquè la caritat està ordenada segons el bé diví.
Es fa evident la necessitat d'un ordre jeràrquic en l'amor o caritat, que posa Déu com a bé suprem i orienta l'amor a partir d'aquest principi fonamental. Quan explorem possibles influències d'Avicenna en aquest ordre de l'amor, és necessari considerar la seva obra filosòfica, en particular la manera com ell tracta el bé, l'amor intel·lectual i l'ordre còsmic en les seves teories:
1— *L'amor com a inclinació cap al bé suprem.* En la filosofia d'Avicenna, l'amor és concebut com una tendència natural de les criatures cap al bé suprem, que és identificat amb Déu o l'*Intel·lecte Primer*. Això és semblant a la visió tomista, en la qual l'amor més elevat ha de dirigir-se a Déu, ja que és l'origen de tot bé. Avicenna defensa que totes les coses tendeixen a assolir el bé suprem d'acord amb la seva naturalesa, una idea que Tomàs d'Aquino recull en el seu ordre de la caritat: l'amor ha de ser ordenat, amb Déu com a centre i finalitat última. Aquest principi d'inclinació cap al bé suprem es pot veure clarament en els articles 1, 2 i 3 de la qüestió 26, on es destaca que Déu ha de ser estimat per sobre de qualsevol altra cosa.
2— *L'amor intel·lectual i la jerarquia de l'ésser.* Avicenna planteja que hi ha una jerarquia en l'amor que està vinculada a la jerarquia de l'ésser: com més perfecta és una criatura, més s'aproxima a l'*Intel·lecte Primer* i, per tant, més gran és l'amor que s'ha de tenir cap a aquesta. Aquesta idea es troba en l'article 13 de Tomàs, on es discuteix que aquells que són més propers a Déu (és a dir, més virtuosos o propers al bé diví) mereixen un amor més gran. Així, Tomàs sembla reflectir la idea d'Avicenna d'una jerarquia d'amor basada en la perfecció o virtut.
3— *L'amor com a virtut intel·lectual i espiritual.* Per Avicenna, l'amor no és només una emoció, sinó una força intel·lectual que inclina les criatures cap a la seva perfecció i bé últim. Això concorda amb la idea de Tomàs d'Aquino en els articles 12 i 13, on es parla d'un amor

que està fundat en la caritat, una virtut que està directament relacionada amb el coneixement de Déu i el bé espiritual. L'amor per Avicenna no és purament emocional, sinó que implica una dimensió intel·lectual, cosa que permet comprendre l'orientació espiritual i la prioritat que Tomàs atorga a l'amor cap als virtuosos i el bé espiritual dels altres (articles 5 i 12).

4— *La preferència de l'amor espiritual sobre l'amor material.* Avicenna fa una distinció entre els béns materials i els espirituals, establint que aquests últims tenen una superioritat inherent, ja que són eterns i immutables. Aquesta distinció es troba en la proposta de Tomàs d'Aquino, qui argumenta que el bé espiritual ha de ser preferit al bé corporal (articles 4 i 5), i que l'amor cap als altres ha de ser ordenat segons la dignitat i importància espiritual. Així, l'ordre de la caritat de Tomàs sembla ressonar amb les idees d'Avicenna sobre la priorització dels béns espirituals i intel·lectuals.

5— *Amor com a harmonia i ordre còsmic.* En la cosmologia aviceniana, l'amor té un paper central en l'harmonia de l'univers, ja que totes les coses tendeixen cap al bé suprem segons el seu grau de perfecció. Aquesta idea d'un ordre universal en l'amor es pot relacionar amb la visió de Tomàs en la seva qüestió 26, on l'ordre de la caritat no és arbitrari, sinó que segueix una lògica d'harmonia còsmica que col·loca Déu com a centre i propòsit de tot amor. La influència d'Avicenna en aquest punt es pot veure com una inspiració per a Tomàs en la idea d'un univers ordenat per l'amor, tal com s'expressa en els articles 1 i 13.

Avançant amb l'estudi de la qüestió 27 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. On s'analitza l'amor, que és l'acte principal de la caritat. Adjunto resum dels articles que on es tracta sobre la natura de la caritat, la virtut teologal per la qual estimem a Déu i al proïsme:

Art. 1. Si l'amor és l'acte principal de la caritat. Sosté que l'amor (caritas) és efectivament l'acte principal de la caritat, ja que la caritat és la virtut que permet estimar Déu i el proïsme, i l'amor és l'acte més immediat que expressa aquesta virtut.

Art. 2. Si l'amor és l'acte més perfecte de la caritat. Es planteja si l'amor és l'acte més perfecte de la caritat. S'argumenta que sí, ja que l'amor a Déu és l'acte més alt i perfecte, mentre que altres actes de la caritat (com el desig o l'alegria per Déu) també s'hi relacionen, però no tenen la mateixa perfecció.

Art. 3. Si la caritat és una virtut composta. Aquí discuteix si la caritat és una virtut composta o simple. Respon que la caritat és una virtut teologal simple, ja que es fonamenta únicament en l'amor a Déu i al proïsme, i no en altres elements.

Art. 4. Si la caritat pot existir sense els altres actes de la virtut. Es pregunta si la caritat pot existir sense els altres actes de la virtut, com la benvolença i la pietat. Respon que la caritat és

la virtut principal, però que es manifesta a través d'altres actes, encara que no depengui directament d'ells.

Art. 5. Si els actes de la caritat són proporcionals a l'amor. Aquí reflexiona sobre si els actes que realitzem per amor a Déu i al proïsme són proporcionals a l'amor que sentim. Conclou que sí, ja que com més gran sigui l'amor, més grans seran els actes de caritat que resultin d'aquest amor.

Art. 6. Si la caritat pot ser disminuïda. En aquest article, aborda la qüestió de si la caritat pot ser disminuïda. Respon que la caritat pot disminuir-se, perquè pot ser feble o deficitària a causa del pecat, però mai no desapareix completament, ja que sempre hi ha una certa capacitat per estimar a Déu i al proïsme.

Art. 7. Si la caritat té un objecte directe i un indirecte. Discuteix si la caritat té un objecte directe (Déu i el proïsme) i un indirecte (les coses creades que estimem per amor a Déu). Respon que, tot i que l'objecte directe de la caritat és Déu i el proïsme, també es poden estimar altres coses per raó de Déu.

Art. 8. Si l'amor és l'acte de la caritat que inclou els altres actes de la virtut. S'argumenta que l'amor és, efectivament, l'acte central i que inclou tots els altres actes de la caritat. Això significa que tots els actes que estan relacionats amb la caritat (com la paciència, la humilitat o l'altruisme) tenen la seva arrel en l'amor, ja que aquest és el fonament de la virtut de la caritat. Així, l'amor és l'acte que abasta i permet la realització d'altres actes de la virtut cristiana.

Aquí, explica que l'amor (caritas) és l'acte principal i fonamental d'aquesta virtut, pel fet que implica un afecte directe cap a Déu i el pròxim, essent el principi que regeix tota l'acció moral relacionada amb la caritat. En relació amb els articles esmentats sobre la religió com a virtut, podem explorar les convergències d'Avicenna en els camps de l'amor, la compassió i la natura de les virtuts. Tot i que Avicenna no tracta exactament les mateixes qüestions en la mateixa forma que Sant Tomàs, les seves idees sobre l'amor i la compassió poden oferir una perspectiva enriquidora en el marc d'aquest estudi, especialment en analitzar com les virtuts orienten l'ànim cap al bé i a Déu.

1— *L'amor com a força unificadora i principi de la caritat.* Avicenna subratlla que l'amor és una tendència natural de tota criatura cap al *Bé suprem*, la qual cosa implica tant un moviment intern d'aproximació a Déu com la consideració de l'altre en tant que també participa d'aquest Bé. «Allò que anomenem amor és, en essència, la inclinació natural que tot

ésser experimenta per assolir la seva plenitud en la realitat divina[378]». En paral·lel, Tomàs d'Aquino defineix la caritat com la virtut per la qual s'estima Déu i, en conseqüència, s'estima també el proïsme. Remarca que l'amor és l'acte principal de la caritat, ja que «no hi ha vertadera caritat sense l'amor que s'adreça a Déu i, per extensió, al proïsme[379]».

2— *La compassió: expressió de l'amor cap a tots els éssers*. Per Avicenna, la compassió és la manifestació concreta de l'amor universal. En reconèixer que tots els éssers participen, en un grau o un altre, de la mateixa realitat divina, es desperta un afecte compassiu que ens fa solidaris amb la vulnerabilitat de l'altre. «Qui comprèn la unitat de tota existència i la seva procedència del *Primer Principi* sent compassió per tot ésser necessitat, car percep en ell la marca de la mateixa font divina[380]». En aquesta línia, sant Tomàs d'Aquino contempla que la caritat, en tant que amor, es projecta necessàriament en actes de misericòrdia i benvolença[381]. Així, la compassió esdevé un dels fruits naturals de la caritat, que ens impulsa a socórrer el proïsme.

3— *L'amor com a nucli d'altres virtuts i accions*. La reflexió d'Avicenna sobre l'amor el porta a afirmar que aquest és principi i fi de tota acció bona: totes les altres virtuts beuen de la font de l'amor, que orienta la voluntat cap al Bé. Ho expressa amb claredat, «el saber no és complet sense l'amor, perquè la raó, per si sola, no condueix a l'acció virtuosa si no és impulsada per l'afecte envers el Bé[382]». Tomàs d'Aquino, reafirma que la caritat és arrel i motor de les altres virtuts. Quan diu que «tots els actes que estan relacionats amb la caritat tenen la seva arrel en l'amor[383]», subratlla que, sense l'amor, els actes morals no aconsegueixen la seva plena perfecció.

4— *Possibilitat de creixement i minva en l'amor*. Avicenna reconeix que, si bé l'amor és fonamental, pot augmentar o disminuir en funció de la comprensió i la voluntat humana. «L'amor creix amb el coneixement i la determinació de l'ànima a unir-se amb allò que reconeix com a font de bé i veritat[384]». D'una manera semblant, Tomàs d'Aquino sosté que la caritat pot afeblir per efecte de la desatenció o del pecat, però mai no s'extingeix del tot[385]. Resta sempre com una llavor que pot ser reviscolada en reconèixer novament la primacia de

[378] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 152.
[379] *Summa Teològica*, II-II, Q27, Art. 1.
[380] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 153.
[381] *Summa Teològica*, II-II, Q27, Art. 8.
[382] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 155.
[383] *Summa Teològica*, II-II, Q27, Art. 8.
[384] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 156.
[385] *Summa Teològica*, II-II, Q27, Art. 6.

Déu i de l'altre.

L'aportació d'Avicenna enriqueix l'anàlisi dels articles d'Aquino, tot i que la seva visió es fonamenta més en una perspectiva racional i filosòfica de la religió. Mentre que Sant Tomàs subratlla la importància dels actes externs de religió, Avicenna ofereix una visió més integral on la virtut religiosa no es limita a l'acció externa, sinó que també inclou una dimensió intel·lectual i interior de l'amor i la compassió cap al bé suprem i cap als altres.

Continuant amb l'estudi de la qüestió 28 i els articles 1, 2, 3 i 4. Definició de la misericòrdia o compassió com un acte derivat de la caritat. Aquests articles exploren qüestions filosòfiques i teològiques profundes sobre la llibertat humana, la responsabilitat i la naturalesa de les accions humanes. Aquí es troba un paral·lelisme amb la compassió moral que Avicenna defensa en el *Llibre de la guarició*[386]. Afegeixo el resum dels articles:

Art. 1: Si totes les accions humanes són de la naturalesa humana. En aquest article, Sant Tomàs aborda si totes les accions humanes provenen de la naturalesa humana, és a dir, si les accions que realitza l'home són sempre el resultat d'una facultat inherent a la seva naturalesa (com la raó i la voluntat), o si poden derivar-se d'altres fonts.

Art. 2: Si l'home pot actuar contra la seva naturalesa. En aquest article, Tomàs explora la possibilitat que l'home pugui actuar en contra de la seva pròpia naturalesa, és a dir, si pot prendre decisions o actuar de manera que contravinguin la seva naturalesa essencial, com la moralitat o la raó.

Art. 3: Si les accions humanes poden ser atribuïdes a l'home d'una manera total o parcial. Aquí, Sant Tomàs tracta de si totes les accions humanes poden ser atribuïdes completament a l'home, o si només poden ser atribuïdes parcialment, depenent de la seva voluntat, raó, o altres factors externs com la influència divina o la necessitat.

Art. 4: Si l'home és el creador de les seves pròpies accions. Aquest article examina si l'home és l'únic responsable de les seves accions o si hi ha altres causes que influeixen en elles, com les lleis naturals, la providència divina o altres factors que poden intervenir en el seu comportament.

Avicenna (Ibn Sina), en les seves obres filosòfiques i teològiques, va defensar una visió molt sofisticada de l'amor i la compassió, aspectes que poden contribuir de manera important a la comprensió dels articles 1 a 4 de la qüestió 28 de Sant Tomàs d'Aquino. A continuació, aporto diversos arguments, amb referències a les idees d'Avicenna, especialment a la seva

[386] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 331.

obra *Llibre de guarició* (Kitāb al-Šifā), i que són d'utilitat per a l'anàlisi que estic fent.

1— *La compassió com a resultat de l'amor i de la llibertat humana.* Avicenna sosté que la compassió o misericòrdia és una forma d'amor que es dirigeix a l'altre per un desig de benestar i equilibri, manifestant-se especialment en situacions de sofriment. En relació amb la llibertat humana, Avicenna considera que l'ésser humà és capaç d'actuar lliurement, però sempre sota la influència de la seva raó i de la seva naturalesa. Això connecta amb la idea de Sant Tomàs sobre la llibertat de l'home i la seva responsabilitat en les seves accions (Art. 1 i Art. 2). La capacitat de l'home per escollir actuar amb compassió està vinculada a la seva llibertat de voler el bé per als altres, una acció moralment valuosa que Avicenna atribueix al desig natural de l'ànima humana per la perfecció. La compassió és el fruit d'un amor que neix de la raó, la qual a la vegada és lliure i capacitada per actuar segons les necessitats de l'altre, un concepte que Avicenna associa directament amb la perfecció moral. «L'ànima, quan assoleix la seva perfecció, es disposa a estimar el bé per si mateix, i aquest amor s'estén a tots els éssers capaços de rebre'l, segons llur capacitat[387]».

2— *La responsabilitat en l'acció moral i la misericòrdia*. En els articles 3 i 4 de la qüestió 28, Sant Tomàs analitza la responsabilitat de l'home sobre les seves accions. Avicenna també reflexiona sobre la responsabilitat humana en les accions morals, en particular quan tracta la influència de la raó i el desig de l'ànima. Per a Avicenna, la misericòrdia no només és una emoció o sentiment, sinó també una virtut que es pot exercir voluntàriament, una acció moral que implica una elecció racional per part de l'individu. La misericòrdia, com a expressió de la compassió, pot ser una acció moral responsable, ja que l'ésser humà, mitjançant la seva raó i voluntat, decideix actuar en benefici del sofriment aliè, seguint una responsabilitat moral derivada de la llibertat i la raó. «L'ànima racional, per la seva naturalesa, cerca el bé i s'inclina cap a la perfecció, i les seves accions, quan són guiades per l'intel·lecte, manifesten virtuts com la compassió i la misericòrdia, que són escollides lliurement pel bé de l'altre[388]».

3— *La naturalesa humana i la llibertat moral*. L'article 1 de la qüestió 28 tracta sobre la naturalesa de les accions humanes, i l'article 2 aborda la possibilitat que l'home pugui actuar contra la seva naturalesa. Avicenna, en la seva teoria de l'ànima, postula que les accions humanes poden ser el resultat d'una interacció complexa entre la naturalesa i la llibertat de l'ànima. Per a Avicenna, la compassió no és una emoció purament instintiva, sinó una resposta racional i voluntària a la necessitat de l'altre, com una expressió d'ànima i raó que

[387] Ibíd, p. 353.
[388] Ibíd, p. 326.

actua per bé del sofriment aliè. Aquesta noció de llibertat moral es veu reflectida en la idea de Sant Tomàs que l'home pot actuar de manera moralment responsable, malgrat les influències internes i externes. L'home és capaç de transcendir la seva naturalesa instintiva mitjançant l'ús de la raó i la llibertat, per tal d'actuar amb compassió. Aquesta llibertat és essencial per entendre la misericòrdia com una acció moral i no només com una reacció emocional o natural[389].

4— *L'atribució de responsabilitat a l'home.* En el tercer article, Sant Tomàs tracta sobre la totalitat o parcialitat de l'atribució d'una acció a l'home. Avicenna, en línia amb la seva visió de la causalitat, sosté que les accions humanes es poden atribuir a l'individu en diversos graus, depenent de la llibertat amb què actuï. La misericòrdia, en aquest sentit, és una acció moral que pot ser atribuïda totalment a l'individu, ja que és el resultat d'una decisió lliure influïda per la raó. Les accions de compassió són atribuïbles a l'home de manera total, perquè depenen de la seva decisió lliure i raonada, reflectint la seva responsabilitat moral en el context de la llibertat humana[390].

En el context dels articles de la qüestió 28, la visió d'Avicenna sobre la compassió i l'amor com a facultats de la raó i la voluntat ens permet entendre com l'home, en la seva llibertat, pot actuar de manera moralment responsable per mitjà de l'exercici de la misericòrdia. Avicenna argumenta que la misericòrdia no és només una emoció, sinó una virtut racional que es manifesta en les accions de l'individu per alleujar el sofriment dels altres, com a resultat de la seva llibertat moral i de la seva naturalesa raonadora. Aquest enfocament es pot integrar de manera coherent amb els arguments de Sant Tomàs sobre la naturalesa, la llibertat i la responsabilitat de les accions humanes.

Continuant amb la recerca analitzo la qüestió 29 (té 4 articles) i els articles 1, 2, i 3. La pau es presenta com una conseqüència de l'amor, creant harmonia tant interior com exterior. La pau és vista aquí com un bé que ordena les relacions personals, cosa que ressona amb la visió aviceniana de la pau social com a resultat de la compassió i l'amor actiu. Adjunto síntesi dels articles:

Art. 1: Pregunta sobre si la justícia és una virtut. Aquino argumenta que sí, la justícia és una virtut, i la defineix com la disposició habitual que fa que una persona actuí segons la justícia, entenent que la justícia implica donar a cadascú el que li pertoca.

Art. 2: En aquest article, es tracta si hi ha diversos tipus de justícia. Aquino explica que la

[389] Ibíd.

[390] Ibíd.

justícia pot ser considerada en diferents aspectes: la justícia commutativa, distributiva i legal, cadascuna amb el seu propi àmbit i objectiu.

Art. 3: Aquino explora si la justícia legal és la més alta de les justícies. Aquí, explica que la justícia legal, relacionada amb el bé comú i les lleis establertes, és la més alta forma de justícia, ja que té com a objectiu el bé comú de la societat.

Per a integrar les convergències de l'amor i la compassió d'Avicenna en els articles que mencionats (1, 2 i 3), podem analitzar com la seva visió sobre la pau i la justícia pot enriquir el pensament de Tomàs d'Aquino en aquests temes. A continuació, ofereixo alguns arguments generals basats en la filosofia d'Avicenna que són destacables dins de la meva anàlisi.

1— *L'amor com a fonament de la justícia*. Avicenna, en la seva filosofia, estableix que la pau i la justícia es fonamenten en la compassió i l'amor actiu. La justícia, en aquest sentit, no es limita a l'aplicació de normes o lleis, sinó que implica una comprensió profunda de les necessitats de l'altre i un desig de fer el bé. Aquesta visió es pot lligar amb l'article 1 de Tomàs d'Aquino, que tracta sobre la justícia com a virtut. Si la justícia és una virtut que porta a l'actuació justa, es pot argumentar que, segons Avicenna, aquesta virtut ha d'anar acompanyada d'una actitud d'amor i compassió cap als altres. El fonament de la justícia no seria només el compliment de deures, sinó també una motivació interna d'ajudar a l'altre a assolir el seu benestar, tal com Avicenna entén la compassió com a part fonamental de l'ètica. Avicenna argumenta que l'ànima, per la seva naturalesa, busca el bé, un impuls que pot traduir-se en virtuts com la justícia, guiades per un amor profund[391].

2— *La justícia com a expressió de l'amor social*. En l'article 2, Aquino parla de la diversitat de tipus de justícia (commutativa, distributiva, legal). Aquí es podria integrar la visió aviceniana de la justícia com a expressió d'un amor social que busca el bé comú, un concepte central en la seva ètica. Per a Avicenna, la justícia distributiva i legal, que busca el bé comú, només pot ser veritablement efectiva si es fonamenta en l'amor i la compassió. En aquest cas, la justícia no es redueix a una qüestió de drets i deures, sinó que es converteix en un mecanisme per mantenir l'harmonia social, alimentada per la preocupació pels altres. Per a Avicenna, implica que les virtuts morals, guiades per una inclinació cap al bé, poden sustentar una justícia que busca l'harmonia i el benestar col·lectiu més enllà de l'aplicació de lleis[392].

3— *La justícia legal com a culminació de l'amor per la comunitat.* En l'article 3, Aquino

[391] Ibíd, pp. 263—265.

[392] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 65.

considera la justícia legal com la forma més alta de justícia, ja que té com a objectiu el bé comú. Des d'una perspectiva aviceniana, aquesta visió es pot complementar amb la idea que el bé comú no és només el resultat de l'aplicació de lleis, sinó també el fruit d'una comunitat unida per l'amor i la compassió. Per a Avicenna, la justícia legal seria més eficaç si s'integrés amb una visió d'amor actiu per la societat, ja que la llei per si sola no pot garantir la pau i la justícia si no hi ha un desig sincer de millorar les condicions de vida de tots els membres de la societat. La justícia legal, segons Avicenna, no només ha de perseguir l'ordre social, sinó que ha de ser impulsada per un amor profund cap al bé comú, que busca la felicitat i el benestar de tots els individus dins d'una comunitat: «implica que l'amor pel bé suprem inspira accions virtuoses que poden manifestar-se en una justícia legal guiada pel desig de felicitat i benestar per a la comunitat[393]».

4— *La relació entre pau, compassió i justícia.* Finalment, per a Avicenna, la pau és la culminació d'un ordre just que neix de l'amor. En aquesta línia, la justícia, tant commutativa com distributiva o legal, té un caràcter moral que transcendeix les lleis i la imposició externa. La pau, entesa com un bé intern i social, només pot assolir-se quan els individus actuen des de la compassió i l'amor, no només des de l'interès propi o el compliment de la llei. Així, la justícia com a virtut és també una via per aconseguir la pau interna i social. La pau, segons Avicenna, és el fruit de la justícia motivada per la compassió i l'amor, i aquest amor crea una harmonia que es reflecteix tant en la vida personal com en les relacions socials[394].

Aquests arguments mostren com les idees d'Avicenna sobre l'amor i la compassió poden enriquir la comprensió de la justícia en Aquino, fent èmfasi en la dimensió moral i afectiva de la justícia. La seva visió d'un amor actiu com a motor de la justícia i la pau ofereix una interpretació més profunda i humana de les virtuts socials, que complementa i expandeix el pensament d'Aquino en relació amb els conceptes de justícia i pau.

Ara recercant a la qüestió 31 (té 4 articles) i els articles 1, 2, i 3. Veiem que es defineix l'amistat com una manifestació de la caritat, un tema vinculat a la visió de l'amor amistós en el pensament d'Avicenna. Els tres articles exploren la naturalesa, l'objecte i les diverses formes de la justícia com una virtut moral essencial per a l'organització de la vida social. Introdueixo els articles:

Art. 1: Si la justícia és una virtut moral. En aquest article, Tomàs d'Aquino examina si la justícia ha de ser considerada com una virtut moral. El seu argument és que la justícia és una

[393] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 344.
[394] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 66.

virtut moral perquè disposa l'ànima a actuar de manera justa, amb l'objectiu de donar a cadascú el que li correspon. Es distingeix d'altres virtuts morals en la seva relació amb les accions externes i la relació amb els altres, més que amb la persona mateixa.

Art. 2: Si la justícia té un objecte propi. Aquí Tomàs explora l'objecte propi de la justícia. L'objecte de la justícia és l'atribució d'allò que es deu a una altra persona, és a dir, la justícia es relaciona amb la distribució de drets i deures en la relació entre les persones. Aquesta distribució es fa d'acord amb la raó, que determina què és just.

Art. 3: Si hi ha diverses espècies de justícia. Aquino considera si la justícia es pot dividir en diverses espècies. La resposta és afirmativa, i explica que la justícia pot tenir diferents formes segons el tipus de relació que es tracta. Així, distingim la justícia commutativa (que regula les relacions entre individus), distributiva (que distribueix els béns comuns de manera justa) i la justícia legal (que regula la relació de l'individu amb la comunitat en general).

Trobem punts comuns en les concepcions de la moral, l'amistat i les relacions humanes. Tot i que Tomàs d'Aquino i Avicenna provenen de tradicions filosòfiques diferents, podem identificar convergències en les seves idees sobre la virtut, la justícia i l'amor. Nous arguments sobre l'amor i la compassió d'Avicenna i la justícia segons Tomàs d'Aquino.

1— *L'amistat com a manifestació de la caritat i la compassió.* Avicenna entén l'amistat com un vincle profund basat en la caritat, l'amor i la compassió. Per ell, l'amistat no és només una relació afectiva, sinó també moral, en la qual les persones es donen a l'altre en una manera que es fonamenta en la virtut de la caritat[395]. Aquesta visió coincideix amb la de Tomàs d'Aquino en què la justícia, com a virtut moral, s'estableix a través de la relació amb els altres. Aquells que actuen amb justícia no només busquen el bé per a si mateixos, sinó també el bé de la comunitat. Així, l'amistat en Avicenna pot ser vista com una manifestació de la justícia que va més enllà de la simple distribució de drets i deures; és una relació basada en l'amor desinteressat, on l'amic actua com a font de suport moral, social i afectiu per l'altre[396].

2— *La relació entre justícia i amor.* Avicenna considera que la justícia no es pot separar de l'amor i la compassió, ja que l'amor genuí porta a una acció justa envers els altres. Aquesta noció pot ser útil per a l'article de Tomàs d'Aquino sobre la justícia com una virtut moral. Per Avicenna, l'amor i la compassió són essencials per al bon govern de la societat i per a l'establiment de relacions justes. Així, es pot defensar que la justícia, com una virtut moral, no es limita a una acció externa o legal, sinó que també implica un impuls intern de

[395] Ibíd, p. 145.

[396] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 192.

benevolència i afecte cap als altres, cosa que és coherent amb la visió tomista de la justícia com a virtut que regeix la vida social[397].

3— *La justícia com a virtut essencial per a la vida social.* Tant per Avicenna com per Tomàs d'Aquino, la justícia és fonamental per al bon funcionament de la societat. Per a Avicenna, la justícia està directament relacionada amb el bé comú i l'harmonia entre els individus. En el context de les relacions humanes, la justícia no només busca distribuir els drets de manera equitativa, sinó que també involucra un acte de compassió que promou el benestar de tots. Aquest aspecte coincideix amb el que Tomàs d'Aquino diu sobre la justícia legal, que regula la relació entre l'individu i la comunitat. Així, la compassió i l'amor, que són valors centrals per a Avicenna, poden veure's com la base emocional i moral de la justícia, la qual es manifesta en l'acció justa no només com a dret, sinó com a una forma d'amor social[398].

4— *La justícia commutativa, distributiva i legal segons la compassió i l'amor.* En el sistema de justícia de Tomàs d'Aquino, es poden distingir diverses formes de justícia: commutativa, distributiva i legal. En aquest sentit, la compassió d'Avicenna podria complementar aquestes categories. Per exemple, la justícia commutativa, que regula les relacions entre individus en termes de deutes i contractes, podria ser enriquida amb un enfocament compassiu, on les persones no només busquen l'equitat formal, sinó també el benestar de l'altre. En la justícia distributiva, que distribueix els béns comuns de manera justa, la compassió i l'amor podrien influir en l'atribució de recursos de manera que busqui el bé de la comunitat i no només el compliment d'un deure. La justícia legal, finalment, que regula la relació entre l'individu i la comunitat, pot ser vista com un reflex de l'amor comunitari, on la llei no només busca l'ordre, sinó també el benestar i la protecció de tots els membres[399].

Aquesta intersecció entre la justícia i l'amor és un tema comú en els pensaments d'Avicenna i Tomàs d'Aquino. Tot i que la justícia segons Aquino té un enfocament sistemàtic i racional, l'amor i la compassió, com ens proposa en Avicenna, pot ser vist com una base afectiva i moral que guia l'acció justa. Així, les idees sobre l'amistat, la compassió i l'amor d'Avicenna poden complementar les reflexions tomistes sobre la justícia, aportant una dimensió emocional i comunitària a les relacions humanes regulades per la justícia.

Finalment, amb l'anàlisi de la qüestió 34 (té 6 articles) i els articles 1, 2, 3 i 4. Tracta sobre l'odi com a contrari a la caritat. Aquests articles desenvolupen una visió teològica detallada de l'odi i la seva relació amb la caritat, la justícia i el bé moral. En comparar la caritat amb la

[397] Ibíd.
[398] Ibíd, p. 204.
[399] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 65.

compassió, aquest apartat podria explorar com la compassió aviceniana exclou l'odi cap a altres éssers. Adjunto resum dels articles:

Art. 1: Si l'odi és un pecat mortal. Aquest article explora si l'odi és inherentment un pecat greu. Sant Tomàs defensa que l'odi, com a contraposició de l'amor, és un pecat, ja que va en contra de la bondat que hem de desitjar en el nostre proïsme. Es considera pecat mortal quan es dirigeix contra l'essència mateixa del bé, com l'amor que hem de tenir cap als altres, especialment amb relació a la salvació i la justícia divina.

Art. 2: Si l'odi és sempre contrari a la caritat. Sant Tomàs argumenta que l'odi és contrari a la caritat perquè la caritat implica desitjar el bé per als altres, mentre que l'odi busca el mal. Tot i això, s'accepta que podem «odiar» els defectes o els pecats dels altres sense perdre la caritat.

Art. 3: Si l'odi al proïsme és sempre un pecat. Aquí es discuteix si és sempre pecat odiar el proïsme. La conclusió és que l'odi cap a les persones no és justificable, ja que, en última instància, estem obligats a estimar la natura i la gràcia del nostre proïsme, malgrat els seus defectes o pecats.

Art. 4: Si l'odi a l'odi és a vegades l'odi just. En aquest article, es defensa que és possible una forma d'«odi just» quan es rebutja el mal, el pecat o la injustícia en els altres, en línia amb el desig de què el bé es faci present.

Per enriquir aquest redactat amb els paral·lelismes d'Avicenna sobre l'amor i la compassió en el context dels articles esmentats, podem explorar diversos punts d'interès dins de la seva filosofia. A continuació, exposo alguns arguments relacionats amb l'amor i la compassió d'Avicenna que poden enriquir l'anàlisi dels articles.

1— *La compassió com a component essencial de la caritat* (l'amor cap al proïsme). Avicenna creia que l'amor i la compassió són interdependents i formen part de la natura humana com a virtuts fonamentals. A la seva obra *Llibre de la curació*, i també en els seus escrits filosòfics, Avicenna postula que la compassió, com una forma de desig pel bé del proïsme, és essencial per al desenvolupament de la moral. Així, si entenem la caritat com el desig del bé pel proïsme, la compassió és la força que guia aquest desig. En contrast amb l'odi, la compassió suposa una alineació de l'ànima amb les bones accions dels altres i exclou el desig de mal per a ells. Aquesta visió sobre la compassió és complementària a la idea de Sant Tomàs sobre la caritat com l'amor desinteressat i universal cap als altres. Si Avicenna en el seu pensament es refereix a la compassió, es podria afirmar que aquesta compassió impedeix qualsevol odi cap a les persones, ja que, en la seva concepció, l'odi és incompatible amb el desig de benefici per als altres. Així, Avicenna, com Sant Tomàs, faria èmfasi en la impossibilitat d'odiar

veritablement a l'altre mentre es desitgi el seu bé. «La compassió d'Avicenna actua com a mecanisme de protecció contra l'odi, ja que exclou qualsevol desig de mal per a l'altre i sé centra en la desitjada perfecció moral de l'altre[400]».

2— *L'amor i la solidaritat com a expressions d'un desig de bé universal*. En el pensament d'Avicenna, l'amor és una força que s'origina en la naturalesa humana i, més enllà de les relacions personals, s'estén a tot l'univers. Avicenna interpreta l'amor com un desig natural de la perfecció, que inclou no només l'amor cap als individus concrets, sinó també cap a la totalitat del bé en el cosmos. Aquesta visió coincideix amb la noció de caritat de Sant Tomàs, que implica una inclinació universal a desitjar el bé per a tots els éssers humans. Aquesta comprensió de l'amor com a força universal és també contrària a l'odi, perquè no es pot concebre un odi universal cap a l'altre sense trencar aquesta connexió positiva amb la natura de l'univers. Avicenna sosté que l'odi, com l'amor mal dirigit, pot pervertir aquesta unió amb el bé universal. L'amor i la compassió no només afavoreixen les relacions entre individus, sinó que connecten l'individu amb un ordre moral més ampli. L'amor universal de l'individu, tal com es presenta en la filosofia d'Avicenna, desafia la possibilitat de l'odi, ja que l'odi trenca aquesta unitat i l'orientació cap al bé universal[401].

3— *La raó com a guia de l'amor i la compassió.* Avicenna també destaca que la raó és una eina essencial per al desenvolupament moral i espiritual de l'ésser humà. En la seva filosofia, la raó no només és una capacitat intel·lectual, sinó també una força moral que ens ajuda a establir connexions amb els altres des de la justícia i la compassió. En aquesta línia, la raó pot ajudar a distingir entre l'amor legítim (basat en la justícia i la compassió) i l'odi (que és irracional i que només genera divisió). La raó permet reconèixer el valor del proïsme fins i tot quan pot semblar que les seves accions són defectuoses o equivocades, ajudant a mantenir una actitud de compassió en lloc de condemna. Això és rellevant en el context dels articles, especialment en relació amb la discussió sobre si l'odi pot ser just en certs casos (com en la defensa de la justícia). La raó, segons Avicenna, permet discernir entre la veritable compassió i l'odi, donant suport a la idea que l'odi és irracional i incompatible amb un amor just i fonamentat en la raó[402].

4— *El paper de la voluntat en l'odi i l'amor.* Avicenna entenia la voluntat com a part essencial del procés moral. Per a ell, l'odi es genera per una voluntat mal orientada, que escull desitjar el mal per a l'altre, mentre que l'amor i la compassió emergeixen d'una voluntat

[400] Fackenheim, Emil L. «A Treatise on Love by Ibn Sina». *Mediaeval Studies*, vol. 7, 1945, p. 225.
[401] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 333.
[402] Ibíd, p. 332.

que opta pel bé i la perfecció de l'altre. Aquest aspecte de la filosofia d'Avicenna seria útil per entendre la diferència entre l'«odi just» que Sant Tomàs admet en l'article 4 i l'odi que, segons Avicenna, seria una decisió voluntària irracional i destructiva. Avicenna reconeixia certes formes de «desig de mal» contra allò que és intrínsecament dolent o injust, però insistia que aquesta orientació no era l'odi cap a l'individu, sinó contra l'acte injust. L'odi, per a Avicenna, és una elecció voluntària que esdevé irracional i moralment destructiva, i no es pot justificar en termes de compassió o amor autèntics[403].

Aquests arguments poden ajudar a vincular la teoria teològica de Sant Tomàs amb les nocions d'amor i compassió d'Avicenna, creant un diàleg entre les dues tradicions filosòfiques sobre la naturalesa de l'odi i la caritat.

Amb la tercera part (Tertia Pars) acabarem la cerca de les convergències en l'amor i la compassió d'Avicenna. Aquesta part aborda el pla diví de salvació, centrat en la persona i l'obra de Jesucrist, i el camí a seguir per aconseguir la salvació mitjançant la fe, els actes de la vida cristiana, i la participació en els sagraments.

Per començar la recerca en aquesta part vaig a la qüestió 1 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquí es parla de l'encarnació com una expressió de l'amor diví que busca salvar a la humanitat, un acte d'amor compassiu per excel·lència. La naturalesa de la fe de Crist i de com la seva doble natura (divina i humana) afecta la seva experiència religiosa. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1: Si la fe d'aquella persona que és Jesucrist va ser perfectament unificada

Aquest article discuteix si la fe de Crist, com a persona divina i humana, va ser perfecta i unificada, és a dir, si va tenir una fe com la nostra o una fe única per la seva natura divina.

Art. 2: Si la fe de Crist va ser superior a la de qualsevol altre home. S'analitza si la fe de Crist va ser més excel·lent que la de qualsevol altre home, ja que Crist no només tenia una fe humana, sinó que també tenia una naturalesa divina.

Art. 3: Si Crist tenia la fe en les coses que pertanyen a la natura humana. Aquesta qüestió examina si Crist, en la seva humanitat, va tenir una fe en les coses que concernien el seu coneixement humà o si les seves facultats de coneixement eren perfectament unides a la divinitat.

Art. 4: Si Crist va tenir la fe en els misteris de la Trinitat i de l'Encarnació. Es tracta de la qüestió de si Crist va tenir fe en els misteris divins, com la Trinitat i l'Encarnació, o si, a causa de la seva unió hipostàtica amb la divinitat, aquests misteris eren coneguts directament

[403] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 65.

per ell sense necessitat de fe.

Art. 5: Si la fe de Crist va ser igual a la dels altres homes en relació amb la seva naturalesa humana. Es tracta de si la fe de Crist, pel fet de ser Déu i home, es podia comparar a la fe dels altres homes, la qual és afectada per la limitació humana.

Art. 6: Si Crist podia perdre la fe. Aquesta qüestió analitza si Crist, malgrat la seva naturalesa humana, podia perdre la fe o si, sent la segona persona de la Trinitat, tenia una fe indestructible.

Per a integrar les similituds d'Avicenna en la discussió sobre l'amor diví i la compassió en els articles que esmento, examino algunes de les seves idees centrals en filosofia islàmica i la teologia. Centrant-me especialment en la natura humana i divina de Crist, a partir de les seves pròpies reflexions sobre la relació entre Déu i la humanitat. Tot i que Avicenna no tracta explícitament el cristianisme, les seves concepcions filosòfiques sobre l'amor, la compassió i la naturalesa de Déu poden oferir una visió complementària.

1— *Amor i compassió*. Avicenna té una visió de l'amor com una força que vincula els éssers humans amb Déu. Per ell, l'amor és la força primordial que orienta la voluntat de l'ànima cap al Bé suprem, que és Déu. Aquest amor no és només una qüestió de sentiment, sinó una forma de coneixement i una força que impulsa l'ànima cap a la perfecció. Aquesta visió coincideix amb la concepció cristiana de l'amor diví com a motor de la redempció humana. Avicenna creia que la creació de l'ésser humà era una expressió de l'amor diví, un amor que es manifesta en la cerca de la veritat i la realització de la perfecció espiritual. De manera similar, en els articles que mencionis, la doble naturalesa de Crist com a déu i home pot ser vista com una manifestació d'un amor diví que es fa accessible a la humanitat a través de l'encarnació i el sacrifici. Avicenna veu l'amor com la força fonamental de l'univers, en la qual el Bé suprem atrau totes les coses cap a ell[404]. De manera similar, la naturalesa de la fe de Crist com a acte d'amor diví busca redimir la humanitat a través de la seva unió amb la nostra naturalesa.

2— *La compassió divina i la fe de Crist.* En la filosofia d'Avicenna, la compassió es pot entendre com una expressió de la bondat divina. Tot i que la seva obra no tracta explícitament la compassió com ho faria el cristianisme, la seva concepció de la providència divina implica una relació de Déu amb el món basada en una guia compassiva cap a la perfecció. Crist, en els articles referits, actua com a mediador d'aquesta compassió divina, oferint la salvació a la humanitat a través de la seva fe i sacrifici. Avicenna també creia que el coneixement de Déu

[404] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, pp. 335—336.

no és només un coneixement abstracte, sinó una realitat que envolta tota la creació amb una forma d'amor i compassió. Aquesta visió pot ser aplicada a la manera en què la fe de Crist, en la seva humanitat incorpora una dimensió compassiva per redimir els éssers humans. La fe de Crist pot ser considerada com una extensió de la compassió divina, en la qual la humanitat és salvada per l'amor i el sacrifici divins. Així com Avicenna veia el coneixement de Déu com una força que orienta les ànimes a la perfecció («el coneixement de l'ésser necessari [Déu] és allò que perfecciona l'ànima humana, ja que mitjançant aquest coneixement l'ànima s'eleva cap a la seva fi última i troba la seva veritable felicitat[405]»), la fe de Crist guia els humans cap a la salvació mitjançant la seva identificació amb la nostra naturalesa.

3— *La unió de la divinitat i la humanitat.* Avicenna va defensar la idea que Déu, en la seva essència, és absolutament transcendent i separada de la creació. Així i tot, va reconèixer que la realitat creativa de Déu es manifesta en el món a través d'un procés d'«emanació», on cada nivell de l'existència busca perfeccionar-se a través de l'amor i la proximitat a Déu. Aquesta idea pot ser comparada amb la teologia cristiana sobre la unió hipostàtica de la divinitat i la humanitat en Crist. De la mateixa manera que en el cristianisme es creu que Crist és completament Déu i completament home, Avicenna entenia que la perfecció espiritual es troba en la unió entre el diví i l'humà en un procés de creixement cap a Déu. La naturalesa divina i humana de Crist pot ser vista a la llum de la filosofia d'Avicenna com una unió perfecta que busca restablir l'harmonia entre l'humà i el diví, amb l'amor com a força integradora.

4— *Fe en els misteris divins i la «unió hipostàtica[406]».* Per Avicenna, el coneixement humà és limitat per la seva dependència dels sentits i només pot accedir a la veritat divina mitjançant un ascens intel·lectual i espiritual que culmina en la contemplació de l'*Ésser Necessari*. Avicenna descriu com l'intel·lecte humà, purificat i il·luminat, pot rebre la veritat divina a través de l'emanació de l'*Intel·lecte Actiu*[407]. En el cas de Crist, Tomàs d'Aquino argumenta que, gràcies a la unió hipostàtica —la unió de les naturaleses divina i humana en una sola persona—, Crist posseeix un coneixement immediat i complet dels misteris divins, com la Trinitat i l'Encarnació, sense necessitat de la fe. Aquino afirma que Crist, en la seva naturalesa humana, gaudeix de la visió beatífica des del moment de la seva concepció, cosa

[405] Ibíd, p. 354.

[406] La unió substancial de les natures divina i humana en la persona de Jesucrist és un concepte fonamental del cristianisme. Aquesta idea va ser formulada per Ciril d'Alexandria i oficialment definida com a part del contingut revelat durant el concili de Calcedònia, celebrat l'any 451.

[407] Avicenna. *La Métaphysique du Shifā': Livres de VI à X*. Traducció i edició de Georges C. Anawati, J. Vrin, 1978, pp. 413—415.

que li atorga un coneixement directe de Déu[408].

Malgrat aquesta diferència, hi ha una convergència entre Avicenna i Aquino en la concepció de l'accés a la veritat divina com un procés d'elevació. Per Avicenna, l'ànima humana ascendeix cap a Déu a través de la contemplació intel·lectual[409]; per Aquino, la fe, il·luminada per la gràcia, permet a l'ésser humà participar en la veritat divina que Crist coneix plenament[410]. La compassió de Crist, manifestada en la seva voluntat de compartir la seva naturalesa divina amb la humanitat, actua com un pont entre ambdós pensadors: per Avicenna, aquest compartir es pot entendre com una il·luminació accessible a aquells que ascendeixen espiritualment; per Aquino, es concreta en la mediació de Crist, que ofereix la fe i la gràcia per accedir als misteris divins.

Així, la fe en els misteris de la Trinitat i l'Encarnació, que Aquino considera un do diví[411], ressona amb la visió d'Avicenna sobre el coneixement diví com a meta d'un ascens espiritual. Ambdós autors, des de perspectives diferents, coincideixen que la veritat divina, inaccessible en plenitud per a l'ésser humà, es fa present mitjançant un procés d'elevació: sigui per la il·luminació intel·lectual (Avicenna) o per la fe i la gràcia (Aquino).

5— *Indestructibilitat de la fe de Crist.* Quant a la qüestió de si Crist podia perdre la fe, Avicenna sosté que les ànimes perfectes, en unir-se a l'intel·lecte agent, assoleixen un coneixement diví immutable que no pot ser perdut[412]. De manera anàloga, Tomàs d'Aquino afirma que Crist, gràcies a la visió beatífica en la seva naturalesa humana, posseeix una fe indestructible, intrínsecament lligada a la seva unió amb la divinitat[413]. Per a ambdós pensadors, el coneixement diví és una veritat estable, immune a les limitacions humanes com el dubte o l'error.

Aquesta perspectiva permet establir paral·lelismes entre les idees d'Avicenna sobre la bondat i la providència divina i les nocions cristianes de la fe, l'amor i la compassió, oferint una visió enriquida de la naturalesa de Crist i la seva fe en el context de la redempció humana. Seguidament, analitzo la qüestió 46 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Presenta la «Passió de Crist» com l'expressió màxima d'amor i sacrifici pel bé dels altres. Cada un d'aquests articles aprofundeix en les qüestions teològiques fonamentals de la presència de Crist en l'Eucaristia, amb una visió sistemàtica i filosòfica pròpia de Tomàs d'Aquino. Tenim

[408] *Summa Teològica*, III, Q7, Art. 3.
[409] Avicenna, *La Métaphysique du Shifā'*, p. 435.
[410] *Summa Teològica*, II-II, Q1, Art. 1.
[411] *Summa Teològica*, II-II, Q2, Art. 1.
[412] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 348.
[413] *Summa Teològica*, III, Q7, Art. 3.

el resum dels articles:

Art. 1: Si en l'Eucaristia hi ha veritablement el cos i la sang de Crist. Aquest article examina si, en l'Eucaristia, realment hi ha el cos i la sang de Crist. Tomàs d'Aquino afirma que sí, en la manera de presència substancial, a través de la transsubstanciació.

Art. 2: Si el cos de Crist és en l'Eucaristia de manera local. Es pregunta si el cos de Crist en l'Eucaristia està en un lloc determinat o si la seva presència és de forma local. La resposta és que no, la seva presència no és local com en un cos humà normal, sinó substancial.

Art. 3: Si el cos de Crist està en l'Eucaristia només en una manera d'aliment. Aquest article es pregunta si Crist només està present en l'Eucaristia de manera d'aliment. Aquino afirma que el cos de Crist està present no només com a aliment, sinó de manera substancial, independent de l'ús de l'eucaristia com a aliment.

Art. 4: Si l'Eucaristia conté completament el cos i la sang de Crist. Es discuteix si en l'Eucaristia hi ha una presència completa del cos i la sang de Crist en cada part del pa i el vi. Aquino sosté que sí, ja que la substància del cos i de la sang de Crist està íntegrament present en cada part.

Art. 5: Si l'Eucaristia pot contenir el cos de Crist abans de la consagració. Es pregunta si el cos de Crist pot ser contingut en l'Eucaristia abans de la consagració. Tomàs respon que no, perquè la presència real de Crist només es produeix amb la consagració.

Art. 6: Si en l'Eucaristia hi ha també la divinitat de Crist. Aquesta pregunta tracta sobre si només el cos i la sang de Crist són presents en l'Eucaristia o també la seva divinitat. Aquino respon que en l'Eucaristia està present tota la persona de Crist, incloent-hi la seva divinitat.

Art. 7: Si el cos de Crist està en l'Eucaristia com a signe. Es pregunta sí el cos de Crist es troba en l'Eucaristia només com un signe del cos real de Crist. Aquino respon que no, ja que la presència és real, no només un signe simbòlic.

Art. 8: Si el cos de Crist és present en l'Eucaristia de la mateixa manera que en la seva resurrecció. Aquest article examina si la presència del cos de Crist en l'Eucaristia és igual a la presència després de la resurrecció de Crist. Tomàs d'Aquino argumenta que la presència en l'Eucaristia és de natura diferent, ja que és un misteri de la fe.

Art. 9: Si Crist pot estar realment present en l'Eucaristia sense que sigui consumit. Es pregunta si Crist pot estar realment present en l'Eucaristia sense que els fidels el consumeixin. La resposta és que sí, pel fet que la presència real no depèn del consum.

Art. 10: Si el cos de Crist està present en l'Eucaristia de manera invisible. Aquesta qüestió tracta si el cos de Crist en l'Eucaristia és visible o invisible. Tomàs d'Aquino afirma que la

presència de Crist és invisible per la nostra vista humana, ja que es manifesta com a pa i vi.
Art. 11: Si el cos de Crist és present en l'Eucaristia abans de la consagració. Aquest article discuteix si el cos de Crist és present abans de la consagració, i la resposta és que no, perquè la consagració és el moment en què es fa present realment.
Art. 12: Si és necessari que el cos de Crist sigui present de manera sacramental en l'Eucaristia. Es pregunta si és necessari que el cos de Crist sigui present de manera sacramental en l'Eucaristia. Tomàs d'Aquino respon que sí, ja que és part del misteri de la fe que forma part del do de Déu a l'Església.
En el context de la teologia cristiana de Tomàs d'Aquino sobre l'Eucaristia i el paper central de la «Passió de Crist» com a màxim acte d'amor i sacrifici, pot ser interessant explorar les aproximacions d'Avicenna en temes d'amor i compassió des d'una perspectiva islàmica i filosòfica. Tot i que Avicenna no tracta directament l'Eucaristia (dada la seva influència en la filosofia islàmica, més que en la cristiana), la seva filosofia, especialment en àrees com la metafísica, l'ètica i la psicologia, proporciona recursos valuosos per reflexionar. A continuació plantejo alguns arguments i idees que són vàlides en aquest estudi.
1— *L'amor com una força transformadora*. Avicenna entén l'amor com una força que uneix l'ànima humana amb el diví. Per a ell, l'amor no és només una emoció, sinó una forma de purificar i elevar l'ànima. Aquesta visió de l'amor pot ser vista com una aproximació complementària a la «Passió de Crist» en el cristianisme, on l'amor de Crist es manifesta en el sacrifici per redimir la humanitat. Segons Avicenna, l'amor és la força que impulsa l'ànima a unificar-se amb la veritat i la perfecció de Déu[414], cosa que es podria connectar amb la idea cristiana que el sacrifici de Crist és el camí per a la redempció i la unió amb Déu.
2— *La compassió com a virtut moral*. Avicenna aborda la compassió en el marc de l'ètica, on la virtut moral es fonamenta en la capacitat de l'ànima per a reconèixer el sofriment dels altres i actuar per alleujar-lo[415]. La compassió es relaciona amb la perfecció de l'ànima i el desenvolupament de virtuts com la generositat i la misericòrdia. Aquesta idea és aplicable al sacrifici de Crist, qui, segons Tomàs d'Aquino, es va entregar completament per la salvació de la humanitat. La compassió de Crist, per tant, podria veure's com l'expressió màxima de l'amor i la misericòrdia divina, tal com Avicenna descriu la compassió com una qualitat que forma part de l'ètica del bon humà.
3— *El concepte de sacrifici i s'autoentrega*. Encara que Avicenna no tracta el sacrifici de la

[414] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 348.
[415] Ibíd, p. 366.

mateixa manera que el cristianisme, sí que aborda el concepte s'autoentrega com una manera de conquerir la perfecció espiritual. La renúncia a les coses materials i la dedicació al bé comú són vistos per Avicenna com una expressió de virtut i perfecció humana[416]. Aquest concepte de sacrifici es pot vincular amb la «Passió de Crist», en què Crist se sacrifica no només pel bé dels altres, sinó per complir amb la voluntat de Déu, superant l'egoisme i mostrant una compassió incondicional per la humanitat.

4— *La idea de la presència de Déu en el món.* En la filosofia d'Avicenna, Déu és entès com la causa primera i la font de tota existència, la qual cosa implica que tot el que existeix reflecteix una forma del que és diví[417]. Això podria ser utilitzat per explicar la presència de Crist a l'Eucaristia en termes de la seva unitat amb Déu, com a part de la doctrina de la transsubstanciació en Tomàs d'Aquino. Així, la presència de Crist en l'Eucaristia, com a expressió del sacrifici i amor divins, es podria veure com una manifestació de la presència de Déu en el món. Un concepte que també es reflecteix en la filosofia d'Avicenna, qui creu que l'amor i la compassió de Déu són presents en el món a través de les seves creacions.

5— *La relació entre l'amor i la salvació*. En la seva obra *El Llibre de la Guarició*, Avicenna discuteix la relació entre la creació i la perfecció espiritual. El seu pensament filosòfic sobre l'amor com a força que eleva l'ànima pot ser connectat amb la teologia cristiana de la salvació a través del sacrifici de Crist. Per a Avicenna, l'amor és una de les potències que guia l'ànima cap a la perfecció[418]. Això es pot associar amb l'ensenyament de Tomàs d'Aquino, segons el qual el sacrifici de Crist en l'Eucaristia és el mitjà de salvació i purificació per a l'ànima humana. Ambdós sistemes filosòfics coincideixen en la visió que l'amor (sigui diví o humà) és fonamental per a la redempció i la connexió amb Déu.

6— *La comprensió de la substància i la forma*. Així com Tomàs d'Aquino desenvolupa la idea de la transsubstanciació per explicar la presència de Crist a l'Eucaristia, Avicenna també discuteix la relació entre la substància i la forma en la seva filosofia metafísica[419]. Si bé Avicenna no aborda directament la doctrina de la transsubstanciació, la seva distinció entre matèria i forma pot oferir un marc filosòfic per entendre com l'amor i la compassió poden transformar la realitat visible (com el pa i el vi) en una realitat invisible i divina (com el cos i la sang de Crist en l'Eucaristia). Aquests arguments poden ser utilitzats per construir un diàleg filosòfic i teològic entre el pensament de Tomàs d'Aquino i les idees d'Avicenna sobre

[416] Ibíd.
[417] Ibíd, p. 279.
[418] Ibíd, p. 348.
[419] Ibíd, p. 48.

l'amor, la compassió, la presència divina i el sacrifici. Tot i que les seves perspectives es fonamenten en tradicions religioses i filosòfiques diferents, la reflexió sobre el paper de l'amor com a força transformadora és un element comú.

Finalment d'aquesta tercera part, analitzo la qüestió 47 (té 6 articles) i els articles 1, 2, 3 i 4. Tracta sobre la reconciliació i la redempció, on l'amor i la compassió són forces redemptores. Tenim el tema central de la mediació de Crist, subratllant la seva importància per a la redempció humana i la seva naturalesa única com a mediador entre Déu i l'home. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1: Si Crist havia de ser el mediador entre Déu i els homes. Aquest article es pregunta si era necessari que Crist fos el mediador entre Déu i la humanitat. Sant Tomàs respon que, per la necessitat de salvar els homes, Déu havia de designar a Crist com a mediador, ja que només un home, però també un Déu, podia reconciliar a la humanitat amb Déu.

Art. 2: Si el mediador ha de ser un únic ésser. En aquest article, es tracta la qüestió de si era necessari que només un mediador fos establert. Sant Tomàs afirma que, per la unitat de la salvació i la unitat de l'oferta de gràcia, no podia haver-hi més d'un mediador, ja que la mediació única és el que garanteix l'eficàcia de la salvació.

Art. 3: Si la mediació de Crist és la més perfecta. Aquí es tracta de si la mediació de Crist és la més perfecta entre totes les possibles mediacions. Sant Tomàs conclou que, en efecte, la mediació de Crist és la més perfecta. Perquè Ell és a la vegada Déu i home, i així pot unir les dues naturaleses de manera completa per a la salvació.

Art. 4: Si Crist ha estat el mediador en tots els actes de la seva vida. Aquest article examina si Crist ha estat el mediador en tots els actes de la seva vida. La resposta és afirmativa: tot el que Crist fa, des del seu naixement fins a la seva passió, té un caràcter de mediació, ja que cada acció sua ajuda a la salvació dels homes.

Per integrar les convergències d'Avicenna en el context de la mediació de Crist i la reconciliació, centrant-se en l'amor i la compassió, cal tenir en compte algunes de les seves idees filosòfiques clau. Tot i que Avicenna no parla directament de la mediació cristiana, les seves reflexions sobre la naturalesa humana, Déu i la curació espiritual poden aportar elements útils per enriquir la teva anàlisi. Aquí deixo alguns arguments basats en el pensament d'Avicenna.

1— *L'ànima i la seva relació amb Déu*. Avicenna creu que l'ànima humana és creada per Déu i que la seva finalitat última és la unió amb Déu, qui és la font última de la bondat i la perfecció. En aquest sentit, l'amor i la compassió de Déu poden ser vistos com l'impuls que

guia l'ànima cap a la seva reunificació amb la divinitat. Això es podria connectar amb la mediació de Crist, ja que, segons Sant Tomàs, Crist és l'únic mitjà per aconseguir aquesta reconciliació. Avicenna també admet que la distància entre l'ésser humà i Déu pot ser reduïda mitjançant la recerca d'una vida virtuosa i la contemplació de la veritat divina[420]. La noció d'Avicenna sobre la naturalesa de l'ànima humana com a «pont» cap a Déu es pot entendre com una visió que complementa la mediació de Crist, on l'amor i la compassió de Déu permeten que l'ànima humana s'acosti a la divinitat. Això aporta una dimensió de restauració i reconciliació de l'ànima, amb un paral·lelisme a la mediació cristiana.

2— *La importància de la raó i la comprensió*. Avicenna destaca la raó com un mitjà per comprendre la veritat divina i la naturalesa de l'univers. Tot i que Avicenna no parla explícitament de la «reconciliació» en termes cristians, la seva idea de la recerca del coneixement i la comprensió de Déu com a font d'amor i compassió pot oferir una connexió amb la mediació de Crist. El coneixement que Crist aporta a través de la seva encarnació i la seva passió pot ser considerat com una revelació de la veritat divina, de la mateixa manera que la raó, segons Avicenna, és el camí per acostar-se a Déu[421]. L'amor i la compassió de Déu poden ser entesos com un reflex de la veritat que, seguint les idees d'Avicenna, és revelada no només a través de la raó, sinó també a través de la mediació divina de Crist, qui manifesta aquesta veritat a la humanitat en termes accessibles.

3— *La curació espiritual i la salvació*. Avicenna aborda la curació física i espiritual. En termes espirituals, la noció de curació a través de l'amor i la compassió divina[422] pot ser paral·lela a la mediació de Crist, qui és vist com aquell que «cura» els homes a través de la seva passió i sacrifici. Crist, com a mediador, és qui ofereix el camí de la reconciliació amb Déu, curant les ferides de l'ànima. Aquesta concepció de la curació espiritual d'Avicenna pot connectar-se amb la visió cristiana de la redempció. La curació espiritual, una temàtica central d'Avicenna, pot ser associada amb la mediació de Crist. La compassió de Déu expressada per Crist és vista com un acte de curació i restauració de l'ésser humà, alineant-se amb la noció d'Avicenna de la restauració del cos i l'ànima a través de la divinitat.

4— *La centralitat de la voluntat divina*. Avicenna subratlla que la voluntat divina és fonamental per a la creació i la realització del bé en el món. Aquest principi es pot relacionar amb la idea cristiana que Déu vol la salvació de la humanitat i ha escollit Crist com a mediador per dur a terme aquest pla diví. La mediació de Crist no és només un acte de

[420] Ibíd, p. 366.
[421] Ibíd, p. 350.
[422] Ibíd, p. 366.

justícia, sinó també un acte de compassió i amor, elements que en la filosofia d'Avicenna es relacionen amb la perfecció del ser diví. En l'ètica d'Avicenna, la voluntat divina es veu com una expressió de la bondat i l'amor de Déu[423]. Així com Avicenna creu que el pla diví es realitza a través de la voluntat, el pla de redempció de Déu a través de Crist pot ser interpretat com una manifestació d'aquesta voluntat perfecta, que es realitza amb compassió i amor.

Els pensaments d'Avicenna sobre la naturalesa humana, la voluntat divina, la curació espiritual i la importància del coneixement poden oferir una perspectiva interessant sobre el paper de Crist com a mediador. La idea que l'amor i la compassió de Déu són forces redemptores que s'alinea amb les seves reflexions sobre la naturalesa de la divinitat i la manera com la humanitat s'acosta a Déu, tant a través de la raó com de la mediació divina.

8.2— Convergències en l'amor i la compassió de Maimònides.

Aquí faig una identificació d'articles de la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino on es tracten temes d'amor, compassió i justícia que poden estar alineats amb les idees de Maimònides. Aquesta selecció inclou conceptes sobre els quals Maimònides va exercir una influència, especialment en relació amb la justícia divina, l'amor intel·lectual cap a Déu, i la compassió com a component moral. L'organització novament seguirà l'ordre dels llibres i qüestions dins de la *Summa* per facilitar la consulta.

La primera part (Prima Pars) que ja la vàrem batejar com un Tractat de Déu. Aquest llibre aborda les perfeccions divines, on es defineixen molts aspectes de l'amor com a atribut de Déu. Inicialment, analitzem la qüestió 20 i els articles 1, 2, 3 i 4. Respecte a l'Amor de Déu. Tracta sobre com Déu estima totes les coses segons el seu ordre i jerarquia. Maimònides també defensa una visió jeràrquica i racional de l'amor diví, que prioritza la perfecció i ordre de la creació. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1: Hi ha diverses persones en Déu? Sant Tomàs defensa que hi ha tres persones en Déu, basant-se en la relació entre les subsistències en la naturalesa divina. Això no implica divisió, ja que les persones són distintes per relacions, no per essència.

Art. 2: Les diverses persones en Déu són nombroses? Aquí es discuteix si la pluralitat de persones implica número en el sentit humà. Conclou que no, perquè la pluralitat es basa en les relacions i no introdueix composició o divisió en la naturalesa divina.

Art. 3: La unitat divina és compatible amb aquesta pluralitat? S'explica que la pluralitat de

[423] Ibíd, p. 279.

persones en Déu no contradiu la seva unitat i simplicitat, perquè les relacions no afegeixen composició a l'essència divina, sinó que són maneres de subsistència.

Art. 4: Existeix oposició entre les persones divines? Les relacions entre les persones són oposicions relatives (com a «Pare» i «Fill»), però això no introdueix conflicte ni contradiccions dins de la unitat de Déu.

Uns articles que tracten amb detall la compatibilitat entre la unitat de Déu i la Trinitat, un concepte fonamental del cristianisme.

Per connectar la filosofia de Maimònides amb les reflexions sobre l'amor i la compassió divina en el context dels articles resumits, podem explorar com els seus conceptes jeràrquics i racionals de l'amor diví complementen els arguments cristians sobre la unitat i pluralitat de Déu. A continuació, exposo arguments que poden ser útils.

1— *L'amor com a expressió de l'ordre diví.* Maimònides, especialment a la *Guia de perplexos*, argumenta que l'amor de Déu és universal però jeràrquic, atenent l'ordre i la perfecció de la creació. Això es relaciona amb la idea de Sant Tomàs que la pluralitat de persones divines no implica conflicte, sinó una harmonia relacional. Maimònides afirma que Déu estima les criatures en funció de la seva proximitat a la perfecció i al coneixement de Déu[424]. Aquesta visió complementa l'explicació de les relacions trinitàries, on les oposicions relatives («Pare» i «Fill») no disminueixen l'amor diví, sinó que enriqueixen la seva manifestació.

2— *La compassió com a atribut essencial de Déu*. Maimònides sosté que un dels atributs més sublimes de Déu és la compassió, que no és incompatible amb la justícia divina sinó que la perfecciona. Aquesta idea pot reforçar la comprensió cristiana de la pluralitat en la unitat: les relacions trinitàries, especialment la de Pare i Fill, són un reflex de la compassió divina. Així, Maimònides ajuda a aprofundir en la idea que les relacions no divideixen l'essència divina, sinó que la manifesten en la seva plenitud compassiva[425].

3— L'amor diví com a guia racional per a la humanitat. Maimònides destaca que l'amor de Déu és un model per als humans, que han d'aspirar a la justícia i compassió mitjançant la raó[426]. Aquest principi connecta amb el concepte trinitari: les relacions entre les persones divines són un reflex de la participació en un amor unificat però divers. Això reforça l'ensenyament que la unitat i pluralitat divina no només són coherents sinó també exemplars

[424] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[425] Ibíd.
[426] Ibíd.

per a la vida humana.

4— *L'harmonia jeràrquica com a reflex de l'amor diví*. Per a Maimònides, l'ordre jeràrquic del cosmos és una expressió de l'amor diví, on cada element ocupa un lloc dins de l'harmonia total[427]. Aquesta visió pot il·luminar la compatibilitat entre la unitat i pluralitat de Déu en el cristianisme: les relacions entre les persones divines no són dissonants sinó que reflecteixen una jerarquia basada en amor i reciprocitat.

Les reflexions de Maimònides sobre l'amor i la compassió divina proporcionen un marc complementari per entendre la unitat de Déu i la pluralitat trinitària. Aquestes perspectives no només enriqueixen la teologia cristiana sinó que també il·luminen com l'amor diví pot ser racionalment comprès i imitat.

Continuo amb la recerca a la qüestió 21 i els articles 1, 2, 3 i 4. Es refereixen a la justícia i la misericòrdia de Déu. Discuteix la coexistència de la justícia i la misericòrdia de Déu, que és fonamental en la filosofia de Maimònides, especialment a la *Guia de perplexos*, on defensa que la justícia divina és inseparable de la seva compassió i amor cap a la creació. Relaciono el resum dels articles:

Art. 1: La justícia de Déu. Sant Tomàs explica que la justícia de Déu consisteix a donar a cadascú allò que li correspon segons l'ordre diví. Aquesta justícia es manifesta no només en el càstig del pecat, sinó també en la distribució de béns, tot d'acord amb la saviesa divina.

Art. 2: La relació entre justícia i veritat en Déu. En aquest article, afirma que la justícia de Déu pot ser considerada com una veritat perquè els actes de Déu són fidels a la seva pròpia saviesa i llei eterna, la qual és la mesura de l'ordre creat per Ell.

Art. 3: La misericòrdia de Déu. Sant Tomàs argumenta que Déu pot ser misericordiós, però no en el sentit de patir (com en els humans), sinó com a font d'acció per eliminar les misèries i imperfeccions, harmonitzant-la amb la seva justícia.

Art. 4: Relació entre justícia i misericòrdia. Conclou que la misericòrdia de Déu no contradiu la seva justícia, sinó que la completa. Déu actua misericordiosament en anar més enllà de la justícia estricta, donant allò que és gratuït i no merescut per pura bondat.

Per analitzar la coexistència entre la justícia i la misericòrdia de Déu segons Sant Tomàs d'Aquino, vinculant-la amb la visió de Maimònides en la seva *Guia de perplexos*, cal explorar com aquests dos filòsofs conceben l'amor i la compassió divina dins del marc de la justícia. Els següents arguments responen a la relació entre les perspectives de Sant Tomàs i Maimònides sobre l'amor i la compassió divina:

[427] Ibíd, p. 194, I, 72.

1— *L'amor com a principi fonamental de l'acció divina.* Sant Tomàs i Maimònides coincideixen a considerar que l'amor diví actua com el principi fonamental de l'ordre i la creació. Sant Tomàs sosté que Déu és el bé suprem i actua segons la seva pròpia essència, que és amorosa i generosa. Així, quan es manifesta en forma de justícia o misericòrdia, ho fa sempre des d'una voluntat amorosa. Maimònides, en canvi, explica que la compassió divina s'expressa com una forma de providència. Afirma que la compassió de Déu s'evidencia en el fet que l'ordre creat no és producte de la necessitat, sinó de l'amor i la bondat de Déu, que garanteix el benestar de totes les criatures[428].

Ambdós autors interpreten que la misericòrdia no és una emoció irracional, sinó una manifestació de l'amor diví que transcendeix els límits de la justícia estricta, equilibrant-la amb compassió.

2— *La integració de justícia i misericòrdia com a harmonia.* Sant Tomàs argumenta que la justícia i la misericòrdia divina no són antagòniques, sinó complementàries. La justícia divina es defineix com l'acció de donar a cadascú el que li correspon, mentre que la misericòrdia implica anar més enllà del que és degut. Això es reflecteix en la idea tomista que Déu actua segons la seva saviesa infinita, considerant sempre el bé últim de la seva creació. Maimònides, per la seva banda, considera que la compassió de Déu és inseparable del seu judici just. Assegura que Déu utilitza la seva saviesa per equilibrar la seva justícia amb la compassió, buscant sempre el benefici del conjunt de la creació. La misericòrdia no és una concessió arbitrària, sinó que s'exerceix des d'un coneixement perfecte i una perspectiva superior que només Déu posseeix[429].

Tots dos coincideixen que la justícia i la misericòrdia s'unifiquen en Déu perquè les seves accions són sempre ordenades i orientades a la perfecció última de la seva creació.

3— *La compassió com a reflex de la perfecció divina.* En Sant Tomàs, la compassió divina es defineix com l'acció de suprimir el sofriment i la imperfecció, sense implicar un canvi en la naturalesa immutable de Déu. Aquesta compassió no és passional, sinó activa i coherent amb l'ordre establert per la seva justícia.

De manera similar, Maimònides entén la compassió divina com un reflex de la seva perfecció. Argumenta que la compassió no indica una deficiència en Déu, sinó que expressa el seu desig de mantenir la creació en un estat d'equilibri i harmonia[430]. La compassió, per tant, és una manifestació del coneixement perfecte de Déu, que actua pel bé de les criatures

[428] Ibíd, p. 450, III, 13.
[429] Ibíd, p. 228, I, 54.
[430] Ibíd, p. 485, III, 17.

sense comprometre la seva justícia. La compassió no es contraposa a la perfecció divina, sinó que la revela, mostrant com Déu actua no només per justícia, sinó també per un amor i una preocupació infinits per la seva creació

4— *La gratuïtat de l'amor diví.* Sant Tomàs subratlla que la misericòrdia de Déu no és obligada per cap necessitat externa, sinó que és un acte de pura gratuïtat. Això s'evidencia en el fet que Déu no només recompensa el just, sinó que també atorga gràcies immerescudes per elevar les criatures cap a Ell.

De manera anàloga, Maimònides argumenta que l'amor diví es manifesta en la providència que Déu té envers totes les criatures, incloent-hi aquelles que no podrien reclamar res per mèrit propi. Així, l'amor de Déu no és condicional, sinó incondicional i universal.

La gratuïtat de l'amor diví subratlla que la misericòrdia i la justícia són expressions d'un mateix desig: elevar les criatures cap a un bé superior, per amor i compassió.

Continuant amb l'estudi vaig a la qüestió 25 i l'article 6. Es refereix a la potència divina. Analitza si Déu pot fer tot allò que és possible per a ell. Aquesta qüestió té correspondències amb la noció de Maimònides sobre la voluntat divina racional i l'acció compassiva dins dels límits de la saviesa i la justícia divines. Adjunto el resum de l'article:

Art. 6: Aborda si Déu pot fer coses impossibles. Sant Tomàs explica que l'omnipotència de Déu no inclou fer allò que és intrínsecament contradictori, com ara crear un cercle quadrat o fer que el que ha passat no hagi succeït. Això no limita el poder diví, ja que aquestes coses no són veritables possibilitats, sinó incoherències lògiques que no poden existir de cap manera, ni tan sols com a possibilitat.

Per establir una relació significativa, em centro en els següents punts d'anàlisi. Que es poden desenvolupar amb una estructura argumentativa sòlida:

1— *La naturalesa de Déu com a font de justícia i compassió*. Maimònides, especialment en la *Guia de perplexos*, defensa que la voluntat divina és inseparable de la saviesa i la justícia. L'amor i la compassió de Déu no són expressions arbitràries del poder diví, sinó manifestacions coherents de la seva naturalesa perfectament racional i moral. Això es connecta amb l'argument de Sant Tomàs que Déu no pot fer l'impossible lògic, perquè contradiria la seva naturalesa com a ésser perfectament ordenat.

2— *El límit lògic com a garantia de l'amor i la compassió*. En considerar que Déu no pot fer «cercles quadrats» o desfer el passat, Sant Tomàs no només reafirma els límits de la lògica divina, sinó que també reforça la idea que el poder diví opera dins un marc de coherència que garanteix la bondat i la compassió. Això es pot relacionar amb la idea de Maimònides que

Déu actua dins dels límits de la seva saviesa per assegurar que el món reflecteixi un ordre just i compassiu.

3— *La compassió com a forma d'ordinalitat divina.* Maimònides argumenta que els actes de compassió divina estan regulats per la racionalitat i el bé comú, no per una voluntat capritxosa. «Tot el que Déu fa és per a un fi bo i perfecte, i no hi ha res en els seus actes que sigui inútil o en va. La seva saviesa no permet que actuï per caprici o per un desig arbitrari, sinó que tot està ordenat segons la raó i la justícia[431]». Aquesta idea es pot lligar a la insistència de Sant Tomàs que l'omnipotència divina no implica arbitrarietat, sinó consistència amb la seva essència, que és amorosa i ordenada.

4— *Amor diví i impossibilitat lògica.* L'amor i la compassió de Déu no requereixen que aquest faci allò que és intrínsecament impossible. Això concorda amb Maimònides, qui sosté que Déu no actua en contra de la seva pròpia naturalesa ni fora de l'ordre racional. Per tant, tant Sant Tomàs com Maimònides reconeixen que les limitacions no són deficiències en Déu, sinó atributs que reflecteixen la seva perfecció.

Aquestes connexions demostren que l'amor i la compassió divina en Maimònides complementen la visió tomista sobre els límits del poder diví, suggerint que l'omnipotència no és antitètica amb l'ordre moral i racional. Ambdues perspectives sostenen que l'autèntic poder de Déu rau en la coherència amb la seva pròpia naturalesa.

Acabada en l'anàlisi de Maimònides la primera part (Prima Pars) toca endinsar-se amb la segona Part (Secunda Pars). Iniciarem novament per la primera secció, la Prima Secundae (I-II) coneguda com la Primera Part de la Segona Part. Buscarem igualment la influència de Maimònides.

Començant analitzant novament la qüestió 1 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. La Fi Última de l'Home. La qüestió de si el bé suprem és la fi última de tots els desitjos humans, en la qual Tomàs examina la recerca del coneixement i l'amor cap a Déu. Això connecta amb la visió de Maimònides sobre l'amor intel·lectual com a culminació de la vida humana, on l'intel·lecte es dirigeix cap a la veritat divina. El breu resum dels articles:

Art. 1: Si l'home actua per una finalitat. Totes les accions humanes es dirigeixen cap a algun fi o objectiu, ja que l'home és mogut pel desig de la plenitud o de la felicitat.

Art. 2: Si és propi de l'home actuar per a una finalitat. No només l'home, sinó també els éssers irracionals, actuen amb un propòsit. En el cas de l'home, però, la finalitat es persegueix

[431] Ibíd, p. 498, III, 25.

amb coneixement i elecció.

Art. 3: Si les accions humanes es diferencien per la finalitat. Les accions humanes són classificades i valorades segons la finalitat que persegueixen; les bones accions tenen una bona finalitat, mentre que les dolentes tenen una finalitat inadequada.

Art. 4: Si hi ha una finalitat última de la vida humana. L'home té una finalitat última que és comuna a tots els humans, i és la que proporciona la plenitud completa o la màxima felicitat.

Art. 5: Si es pot perseguir alhora més d'una finalitat última. Només pot haver-hi una finalitat última perquè aquesta abasta la totalitat del desig humà i qualsevol altre objectiu secundari es veu subordinat a aquesta finalitat última.

Art. 6: Si l'home vol totes les coses per la finalitat última. Totes les coses que l'home desitja estan ordenades, de manera directa o indirecta, a la finalitat última, ja que aquesta és el bé suprem que motiva totes les accions.

Art. 7: Si la finalitat última de l'home és el plaer. El plaer no és la finalitat última de l'home, perquè no constitueix el bé perfecte i absolut; és una conseqüència del bé, però no el bé en si mateix.

Art. 8: Si la finalitat última de l'home és una realitat creada. La finalitat última de l'home no pot ser una realitat creada, sinó que és Déu, ja que només Déu és el bé suprem i la font de la felicitat absoluta.

Aquests articles són la base per entendre la concepció de Sant Tomàs sobre l'ètica i la teologia moral, centrant-se en el destí final i el sentit últim de la vida humana.

Per a establir una connexió significativa entre els articles de Tomàs d'Aquino sobre la fi última de l'home i la concepció de Maimònides sobre l'amor i la compassió, és crucial explorar com cadascun d'aquests filòsofs entén el destí final i el sentit últim de la vida humana, particularment en relació amb el coneixement de Déu i la moralitat. Aquí tens alguns arguments que podrien aportar una visió més àmplia d'aquesta temàtica, que combina l'ètica i la teologia de Sant Tomàs amb les idees de Maimònides:

1— *El coneixement i l'amor intel·lectual com a camí cap a Déu.* Tant Tomàs d'Aquino com Maimònides coincideixen a considerar que el coneixement de Déu és una part essencial del destí final de l'home. Per a Maimònides, l'amor intel·lectual cap a Déu representa la culminació del desenvolupament moral i intel·lectual de l'ésser humà[432]. Això està en línia amb la visió de Tomàs, que veu en la recerca del coneixement i la veritat divina una expressió del bé suprem.

[432] Ibíd, p. 552, III, 51.

2— *L'amor com a virtut intel·lectual i moral*. Maimònides sosté que l'amor cap a Déu ha de ser entès com un amor intel·lectual, un estat on la raó i la voluntat s'uneixen en la recerca de la veritat. Això es pot comparar amb la teoria tomista que suggereix que totes les accions humanes són dirigides cap a un fi últim, que és Déu. Mentre que Tomàs posa èmfasi en la felicitat com a plenitud de la naturalesa humana, Maimònides destaca l'amor intel·lectual com la clau per assolir aquest estat. Ens parla sobre la necessitat de dirigir l'intel·lecte cap a la veritat divina per assolir aquest amor[433].

3— *La compassió com a principi ètic fonamental*. Maimònides considera la compassió com una expressió clau de la vida ètica, un component clau de la moralitat, destacant que aquesta virtut s'ha de manifestar en la justícia i l'ajuda als necessitats[434]. En el seu pensament, la compassió s'uneix amb la justícia i la generositat per establir una vida moralment correcta. Això pot dialogar amb la perspectiva tomista, en la qual el bé suprem inclou no només la plenitud personal sinó també la dimensió de la justícia i l'amor al proïsme. Tomàs defensa que la caritat és l'amor cap a Déu i al proïsme, i aquesta caritat, igual que en Maimònides, orienta les accions humanes cap a un fi més elevat.

4— *La fi última com a recerca de la perfecció moral.* La idea de la perfecció moral és central tant per a Maimònides com per a Tomàs. Maimònides veu la vida moral com un camí de perfecció a través de la raó i la virtut, culminant en el coneixement de Déu[435], mentre que Tomàs articula la perfecció humana com la recerca del bé últim, que és Déu mateix. La compassió, en aquest context, no és només una virtut social sinó una expressió de la voluntat alineada amb la raó i el bé suprem.

5— *La subordinació dels desitjos humans a una fi última*. Tomàs estableix que totes les accions humanes han de ser subordinades a una fi última, que és la font de tota motivació. De la mateixa manera, Maimònides assenyala que l'amor intel·lectual cap a Déu exigeix la subordinació dels desitjos corporals i temporals a una recerca més elevada de la veritat. Maimònides subratlla la importància de la compassió com a vehicle per al bé comú, una virtut que promou la cohesió social i la justícia[436]. Això suggereix que l'ètica no es limita a les accions externes, sinó que implica una jerarquia de valors i desitjos que es dirigeixen cap a la perfecció. Tant en Tomàs com en Maimònides, la compassió transcendeix els interessos personals i reflecteix una orientació cap a un bé superior que inclou tota la comunitat.

---

[433] Ibíd, p. 228, I, 32.

[434] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 14, capítol I, llei 6.

[435] Ibíd, p. 40, capítol X, llei 3.

[436] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 452, III, 36.

6— *L'aspiració al bé comú a través de la compassió*. Sant Tomàs d'Aquino aborda la justícia social i la voluntat humana dirigida al bé comú com una expressió de la llei natural que regeix les accions humanes per a la cohesió de la comunitat, mentre que Maimònides insisteix en la importància de la compassió com a mitjà per aconseguir el mateix fi. Ambdós pensadors coincideixen en la centralitat de la moral comunitària i la justícia en la construcció del bé comú. Maimònides destaca la importància del bé comú en la vida moral[437]. En el *Mishneh Torah*, es refereix a la necessitat de promoure la justícia i la compassió com a elements essencials per a la cohesió social i la moralitat comunitària.

7— *El plaer com una conseqüència del bé, no com a fi últim*. Per a Maimònides, igual que per a Tomàs, el plaer no és el fi últim, sinó una conseqüència de la pràctica de la virtut i de la recerca del coneixement[438]. En aquest sentit, Maimònides considera que el plaer vertader deriva de la contemplació intel·lectual de la realitat divina, que porta a un amor i compassió veritables. Això s'alinea amb la crítica tomista del plaer com a finalitat, afirmant que només Déu és la font última de la felicitat.

Aquests arguments permeten veure com la filosofia de Maimònides, amb la seva insistència en l'amor intel·lectual i la compassió, pot enriquir la lectura de la teologia moral de Sant Tomàs. Ambdós autors busquen la perfecció humana en la relació amb el diví, considerant que les virtuts com l'amor i la compassió són essencials per assolir la felicitat plena o la fi última de l'home.

Continuo analitzant la qüestió 3 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. La naturalesa de la felicitat. Aquí es presenta la felicitat com el bé suprem, que està estretament relacionat amb el coneixement de Déu. Maimònides sosté que l'autèntica felicitat humana prové de la comprensió intel·lectual de Déu, una idea central a la seva obra. Afegeixo el resum dels articles:

Art. 1: Què és el bé suprem per a l'ésser humà? La felicitat és el bé suprem, identificat com l'últim fi que tothom desitja, ja que implica la perfecció final de l'home.

Art. 2: Es troba la felicitat en la riquesa? Es conclou que la felicitat no rau en la riquesa, perquè aquesta només serveix com a mitjà per a altres finalitats i no és un fi en si mateixa.

Art. 3: Es troba la felicitat en els honors? Els honors no constitueixen la felicitat, perquè són reconeixements externs d'una virtut interna i, per tant, no representen el bé últim.

Art. 4: Es troba la felicitat en la glòria o la fama? La felicitat no depèn de la glòria o la fama,

[437] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 49, capítol X, llei 12.
[438] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.

ja que aquestes són percepcions externes i no milloren l'ésser intern de la persona.

Art. 5: És la felicitat una operació de l'intel·lecte especulatiu o pràctic? Sant Tomàs afirma que la felicitat es troba principalment en l'operació de l'intel·lecte especulatiu, especialment en la contemplació de la veritat divina.

Art. 6: Es pot assolir la felicitat a través dels plaers del cos? Els plaers corporals no poden proporcionar la felicitat perfecta, ja que aquesta està relacionada amb la dimensió espiritual i no amb els plaers materials.

Art. 7: La felicitat consisteix en algun bé de l'ànima? La felicitat no es limita a cap bé creat, incloent-hi els de l'ànima, perquè només Déu pot ser el bé perfecte i últim.

Art. 8: És Déu la felicitat mateixa? Déu és la font última de la felicitat, ja que només en la visió beatífica de Déu l'home troba la perfecció completa del seu desig.

L'anàlisi de l'amor i la compassió en Maimònides ofereix una perspectiva singular que, tot i diferir de l'enfocament escolàstic de Tomàs d'Aquino, complementa la seva reflexió teològica. Per a ambdós autors, aquestes virtuts tenen arrels profundes en la naturalesa divina i en el deure de l'ésser humà d'apropar-se a Déu. Tot seguit, exploro les aportacions de Maimònides en aquest àmbit, amb referències directes a les seves obres principals, i les vinculo amb les consideracions de la felicitat i la perfecció humana de la *Summa Teològica*.

1— *L'amor a Déu com a motor de l'amor universal*. Maimònides defineix l'amor a Déu (*ahavat Hashem*) com un precepte fonamental que estructura la vida espiritual i intel·lectual. Ens diu que «és un precepte estimar Déu... Aquesta estimació s'assoleix només a través del coneixement d'Ell. Així, a mesura que una persona coneix Déu, més gran serà el seu amor[439]». Aquest amor, sorgit del coneixement de Déu, transcendeix l'individu i s'estén a tota la creació. Aquesta idea és paral·lela a la concepció de l'amor a Déu que presenta Tomàs d'Aquino: «L'amor a Déu és el primer i el més gran dels manaments, perquè és el principi i el fi de tota la llei[440]».

Ambdós autors coincideixen que l'amor a Déu és el fonament per a tota virtut, incloent-hi la compassió, que es converteix en una extensió d'aquest amor actiu. Per Maimònides, aquest amor actiu pren forma a través de la imitació de Déu: «Tal com Déu és misericordiós, sigues misericordiós; tal com Déu és compassiu, sigues compassiu[441]».

2— *La compassió com a reflex de l'ordre diví.* En l'ètica de Maimònides, la compassió és un reflex directe de l'ordre racional i diví que estructura la creació. Ens diu que «les accions

[439] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 11, capítol 2, llei 2.
[440] *Summa Teològica*, II-II, Q44, Art. 1.
[441] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, pp. 35—36, capítol I, llei 6.

d'una persona que coneix Déu haurien de reflectir les qualitats divines: misericòrdia, bondat i justícia, perquè Déu les manifesta envers tota la seva creació[442]». Per a Maimònides, la compassió no és només un acte moral, sinó també una acció intel·lectualment i espiritualment fonamentada. Aquesta visió és coherent amb el pensament de Tomàs d'Aquino, qui vincula l'amor amb la justícia i la caritat. Per ell «la caritat és la forma de totes les virtuts perquè és l'amor de Déu que ordena totes les accions humanes cap al bé suprem[443]». Maimònides contribueix a aquesta visió oferint una connexió explícita entre compassió, justícia i coneixement diví.

3— *L'amor com a coneixement actiu*. Per a Maimònides, el coneixement de Déu no és una experiència purament teòrica, sinó un procés que transforma l'ànima i les accions. Ens explica que «quan una persona ha assolit aquest coneixement, estima Déu i desitja les seves accions, actuant com Ell, amb bondat, justícia i equitat[444]». Aquest amor actiu és també central en l'obra de Tomàs, que afirma que «l'amor a Déu es manifesta en l'acció; és una voluntat dirigida cap al bé de l'altre com a expressió de la nostra unió amb Déu[445]». Aquesta coincidència subratlla la relació íntima entre l'amor a Déu, la compassió i el bé comú.

4- *La compassió com a camí cap al bé suprem.* Maimònides reconeix que les accions compassives són un mitjà essencial per preparar l'ànima per a la contemplació del bé suprem. Ell ens afirma que «només una persona que ha adquirit qualitats morals pot obtenir la saviesa divina i assolir la felicitat veritable, perquè l'ànima imperfecta està obstruïda per les passions[446]». Aquesta afirmació anterior ressona amb el plantejament de Tomàs, qui sosté que la felicitat no només es troba en la contemplació de Déu, sinó també en l'ordre moral que condueix a aquesta contemplació. Aquino diu que «l'home necessita virtuts morals per disposar-se a la vida contemplativa, ja que la felicitat última requereix una ànima virtuosa[447]».

5— *El vincle entre compassió i justícia.* En la seva discussió sobre la *Tzedakà* (caritat), Maimònides defineix l'ajuda als altres com una expressió de compassió i justícia divina. Afirma que «quan donis caritat, fes-ho amb alegria i bondat d'esperit, perquè ajudes el teu proïsme seguint el mandat diví[448]». Aquest plantejament complementa la idea de Tomàs

[442] Maimónides, Guía de los perplejos, p. 585, III, 54.
[443] *Summa Teològica*, II-II, Q23, Art. 8.
[444] Maimónides, Guía de los perplejos, p. 585, III, 54.
[445] *Summa Teològica*, II-II, Q24, Art. 1.
[446] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 180, I, 34.
[447] *Summa Teològica*, I-II, Q3, Art. 4.
[448] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre de l'Agricultura*, pp. 123—124, capítol III, llei 10:4.

d'Aquino que la caritat és la virtut que unifica la compassió amb la recerca del bé suprem. «La caritat és la virtut que uneix l'home a Déu i el porta a estimar el proïsme com a expressió d'aquest amor[449]».

Podem veure que Maimònides aporta una visió única que complementa la reflexió de Tomàs d'Aquino sobre l'amor i la compassió. L'èmfasi en el coneixement de Déu com a font de virtut i lligam amb la compassió i la justícia enriqueix la concepció de la felicitat com a bé suprem. A través d'aquests paral·lelismes, Maimònides no només reforça el valor de les virtuts morals, sinó que també estableix un pont entre l'intel·lecte, la vida pràctica i la dimensió transcendent de l'amor diví.

Entro analitzar la qüestió 26 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 i 13. L'Ordre de l'Amor. Tracta sobre l'ordre de l'amor, incloent-hi l'amor cap a Déu com el més alt. Maimònides també sosté una jerarquia en l'amor que segueix l'ordre del coneixement i la perfecció. Aquí podem veure el resum dels articles, que aborden la naturalesa de la voluntat humana, la llibertat de les accions humanes i la relació entre la raó i la voluntat:

Art. 1: Si la voluntat és la causa principal dels actes humans. La voluntat és la causa principal dels actes humans, ja que és el que mou l'ésser humà a actuar.

Art. 2: Si la voluntat segueix la raó en la direcció dels actes. La raó i la voluntat estan interrelacionades: la raó guia la voluntat, però aquesta última té la llibertat de seguir o no els consells de la raó.

Art. 3: Si els actes humans siguin sempre lliures. Els actes humans són lliures perquè la voluntat, tot i ser influenciada per la raó, no està necessàriament subjecta a un determinisme.

Art. 4: Si la voluntat és moguda per alguna cosa exterior. La voluntat pot ser influenciada per factors externs (com les passions o la gràcia divina), però en última instància, és lliure.

Art. 5: Si la voluntat està subjecta a la raó. La voluntat, tot i ser lliure, es troba subordinada a la raó en la seva naturalesa, ja que aquesta última busca el bé.

Art. 6: Si un acte que és objectivament bo pot ser volgut per una voluntat dolenta. Una acció bona en si mateixa pot ser volguda per una voluntat malèvola si la persona no la busca per la seva bondat intrínseca, sinó per un motiu equivocadament egoista.

Art. 7: Si la voluntat pot desitjar alguna cosa que sigui malament. La voluntat pot desitjar el mal per ignorància o per un error en el judici, però això no vol dir que el mal sigui bo en si mateix.

Art. 8: Si l'home pot desitjar el mal com a finalitat. L'home, en la seva naturalesa, no desitja

[449] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 1.

el mal com a finalitat última, sinó que el mal és desitjat com a un mitjà per aconseguir un bé percebut.

Art. 9: Si la voluntat pot desitjar el mal per naturalesa. La voluntat no desitja el mal per naturalesa, però pot ser arrossegada pel desig d'un bé percebut de forma equivocada.

Art. 10: Si la voluntat pot fer el mal. La voluntat humana pot triar el mal si ho vol, però la llibertat humana permet que l'individu també pugui optar pel bé.

Art. 11: Si la voluntat és per si mateixa una causa primera. La voluntat no és una causa primera en tot, però és la causa primària en la realització dels actes humans.

Art. 12: Si els actes humans depenen d'alguna causa exterior. Els actes humans poden dependre d'influències externes, però la voluntat conserva la seva llibertat per escollir-los.

Art. 13: Si la voluntat es pot moure per alguna altra causa. La voluntat pot ser moguda per causes externes, però això no la fa necessàriament determinista. La llibertat humana roman intacta, tot i aquestes influències.

En el context dels articles anteriors sobre la voluntat, la llibertat i la raó de Tomàs d'Aquino, cal primer identificar com ambdós pensadors aborden les qüestions de la voluntat humana, la seva llibertat i el paper que les emocions i les virtuts, com l'amor i la compassió, juguen en la moralitat i la conducta humana.

1— *L'amor com a força que guia la voluntat humana.* Maimònides considera l'amor a Déu com el més alt de tots els amors, establint una jerarquia en la qual l'amor a Déu ocupa la primera posició, seguit de l'amor a la família, la comunitat i finalment a un mateix. En aquest context, l'amor no és només una emoció passiva, sinó una força activa que orienta la voluntat cap al bé suprem. Així, la voluntat es mou per la recerca d'allò que considera bo, amb l'amor a Déu com la clau per entendre la jerarquia moral del món[450]. Aquesta visió pot entrar en paral·lel amb la de Tomàs d'Aquino, que també reconeix que la voluntat humana és dirigida cap a un bé[451] (tot i que, si és el cas, el bé suprem és Déu). Tots dos pensadors coincideixen en la idea que l'amor, en la seva forma més pura i desinteressada, orienta correctament la voluntat cap al bé, i que l'amor pot ser entenent com un motor de la llibertat humana. L'amor a Déu, per Maimònides, afavoreix l'acció moral, ja que orienta la voluntat a buscar el bé perfecte, un tema que també es troba en Tomàs d'Aquino en la seva filosofia moral.

2— *L'amor com a factor que implica la llibertat i la raó.* En l'enfocament de Maimònides, l'amor no està determinat només per forces externes, sinó que és una qüestió de llibertat de la

[450] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.

[451] *Summa Teològica*, I-II, Q27, Art. 2.

voluntat humana, com s'indica en els articles sobre la llibertat de la voluntat i la seva relació amb la raó. Maimònides sosté que l'individu té la capacitat de triomfar sobre les passions i d'escollir estimar Déu, malgrat les temptacions externes[452]. Això es pot relacionar amb la visió d'Aquino sobre la llibertat de la voluntat. Tomàs d'Aquino també creu que l'amor (la caritat) és una elecció lliure que es basa en la raó, ja que només amb una voluntat lliure l'ésser humà pot triar el bé[453]. Aquesta coincidència entre Maimònides i Aquino ens permet argumentar que, per a ambdós pensadors, l'amor no és només una emoció passiva, sinó que implica una decisió activa que requereix llibertat i raó.

3— *La compassió com a expressió de la voluntat dirigida cap al bé*. La compassió és una virtut que Maimònides també valora com a element fonamental de la moralitat. En la seva obra, Maimònides aborda la importància de la compassió cap a altres éssers humans com una extensió de l'amor a Déu i com un mitjà per aconseguir el bé. L'amor i la compassió poden ser vists com a virtuts que guien la voluntat humana cap al bé, no només com una emoció passiva, sinó com una força activa que busca el bé dels altres. Aquino també reconeix la importància de la compassió (o misericòrdia) com una virtut moral, una forma de caritat que mou la voluntat cap a l'altre, per al bé comú[454]. Aquesta noció de compassió com una expressió de la llibertat de la voluntat que no es limita a l'interès personal sinó que busca el bé del proïsme, es pot veure com una convergència de les idees de Maimònides i Aquino.

4— *L'amor com a mediador entre la raó i la voluntat.* Un altre aspecte clau per vincular l'amor i la voluntat és com l'amor pot mediar entre la raó i la voluntat, en el sentit que orienta la voluntat cap al que és bo, però alhora permet que la raó estigui implicada en la decisió moral. Maimònides creu que l'amor (sobretot l'amor a Déu) és un mitjà per aconseguir la perfecció, que està vinculada al coneixement i la saviesa[455]. De la mateixa manera, Aquino també insisteix que la raó no és suficient per guiar la voluntat cap al bé, sinó que l'amor és necessari perquè la voluntat s'acosti a l'objectiu suprem del bé, que és Déu[456]. Així, l'amor no només permet que la raó guiï la voluntat, sinó que també és la condició perquè la raó pugui identificar i desitjar el bé perfecte.

Aquests arguments poden servir per establir paral·lelismes entre Maimònides i Tomàs d'Aquino en la seva concepció de la voluntat, la llibertat i les virtuts com l'amor i la

[452] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[453] *Summa Teològica*, I-II, Q110, Art. 3.
[454] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 4.
[455] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[456] *Summa Teològica*, I-II, Q110, Art. 3.

compassió. Ambdós pensadors consideren que la llibertat humana, tot i estar influenciada per la raó, és essencial per a la moralitat i per al desenvolupament de les virtuts, com l'amor i la compassió, que són motors de la conducta humana.

Novament, continuem amb la Secunda Secundae (II-II) la segona part de la segona part, que se centra en les virtuts particulars i els vicis, així com en la moral específica de l'home davant de les seves accions concretes.

Començo fent la recerca sobre la qüestió 23 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. Es refereixen a Caritat com a Virtut Teologal. Defineix la caritat com a amor diví. Tot i que Maimònides no utilitza el terme caritat en el mateix sentit cristià, la seva noció de *hesed* (amor i compassió) com a atribut de la perfecció divina podria tenir rellevància aquí. Relaciono el resum dels articles:

Art. 1: Es pregunta si la caritat és una amistat. Tomàs conclou que la caritat és una forma d'amistat entre l'home i Déu, basada en la comunicació de béns divins.

Art. 2: Es tracta si la caritat és alguna cosa creada a l'ànima. Tomàs afirma que sí, perquè és una virtut infusa per Déu que ordena l'home cap al bé sobrenatural.

Art. 3: Es discuteix si la caritat és una virtut especial. Aquí es defensa que la caritat és única perquè dirigeix les altres virtuts cap a l'amor diví.

Art. 4: S'examina si la caritat pot existir sense la gràcia santificant. Es conclou que no, ja que la caritat requereix la gràcia per existir.

Art. 5: Es qüestiona si la caritat és una sola virtut. Tomàs explica que és única en la seva essència, tot i que pot tenir diversos actes.

Art. 6: Es pregunta si la caritat és la més gran de les virtuts. La resposta és afirmativa, perquè uneix directament l'home amb Déu.

Art. 7: Es discuteix si qualsevol acte d'amor pertany a la caritat. Aquí es distingeix entre l'amor diví (caritat) i altres formes d'amor.

Art. 8: Es tracta de si la caritat pot augmentar indefinidament. Tomàs argumenta que sí, perquè l'home pot créixer sempre més en l'amor a Déu.

Aquestes reflexions subratllen el paper fonamental de la caritat en la vida cristiana com a virtut que dirigeix totes les altres cap a Déu.

1— *El vincle entre la perfecció divina i les virtuts humanes.* Tomàs d'Aquino veu la caritat com una virtut infusa per Déu, que dirigeix l'home cap al bé sobrenatural. Això ressona amb la idea de Maimònides que els humans són cridats a imitar els atributs de Déu, especialment

hesed (amor i compassió). Per a Maimònides, actuar amb *hesed* no només reflecteix-la bondat divina, sinó que també és una manera de perfecció moral i espiritual[457]. Aquest paral·lel subratlla que tant Tomàs com Maimònides veuen en l'amor un camí cap a la perfecció moral i divina.

2— *L'amor com a principi rector.* Tomàs d'Aquino defensa que la caritat dirigeix totes les altres virtuts cap a l'amor diví. En paral·lel, Maimònides sosté que l'amor a Déu (*ahavat Hashem*) és el més alt grau d'adhesió espiritual. Maimònides explica que aquest amor inspira les accions humanes correctes i actua com a força motriu per complir els preceptes[458]. Això suggereix una funció similar en les dues tradicions.

3— *La idea d'amor com a relació.* Per a Tomàs, la caritat és una amistat entre l'home i Déu, basada en la comunicació de béns divins. Això es pot relacionar amb la noció de Maimònides de *hesed*, que no només reflecteix una bondat unilateral, sinó també una dimensió relacional. Quan els humans actuen amb *hesed*, participen en l'amor diví i contribueixen al benestar de la comunitat, reflectint una relació entre Déu, l'individu i la societat[459].

4— *L'amor com a virtut pràctica i il·limitada.* Tomàs d'Aquino argumenta que la caritat pot créixer indefinidament, ja que no hi ha límit a l'amor que es pot tenir per Déu. De manera similar, Maimònides entén l'amor diví com una aspiració contínua. A més, Maimònides connecta l'amor i la compassió amb l'obligació de fer el bé al proïsme, una acció que, com la caritat d'Aquino, no té límits en la seva pràctica[460].

5— *La relació entre amor diví i amor humà*. Tomàs diferencia l'amor diví (caritat) de les altres formes d'amor, destacant-ne la superioritat. Maimònides també reconeix una jerarquia: l'amor a Déu transcendeix l'amor als altres, però aquest amor diví es manifesta a través de les accions humanes de *hesed*. Això crea un pont entre les dimensions vertical (Déu-humà) i horitzontal (humà-humà) de l'amor.

Avanço en la recerca sobre la qüestió 25 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Aquí es discuteix a qui ha d'estimar-se, en primer lloc, segons l'ordre de la caritat. La visió de Maimònides sobre l'amor cap a Déu i el proïsme en el *Mishneh Torah* és un possible paral·lel. Adjunto una introducció dels articles:

Art. 1: Amor per Déu i el proïsme. Determina si només Déu ha de ser estimat per caritat o també el proïsme. Afirma que el proïsme també ha de ser estimat com una extensió de l'amor

[457] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.
[458] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 10, capítol II, llei 1.
[459] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 585, III, 54.
[460] Ibíd.

diví.

Art. 2: La caritat mateixa. Es pregunta si la caritat ha de ser objecte del mateix amor de caritat.

Art. 3: Criatures irracionals. Examina si les criatures irracionals poden ser estimades per caritat.

Art. 4: Amor per un mateix. Determina si un mateix pot ser estimat per caritat i com aquest amor s'ordena correctament.

Art. 5: El propi cos. Considera si el propi cos ha de ser estimat per caritat, destacant la seva funció com a part de l'ésser humà.

Art. 6: Amor als pecadors. Analitza si els pecadors han de ser estimats per caritat, distingint entre la seva naturalesa i les seves accions.

Art. 7: L'autoestima dels pecadors. Investiga si els pecadors s'estimen a si mateixos de manera veritable o desordenada.

Art. 8: Amor als enemics. Estudia si els enemics han de ser estimats per caritat i en quina mesura.

Art. 9: Amistat amb els enemics. Examina si cal mostrar actes concrets d'amistat als enemics.

Art. 10: Amor als àngels. Determina si els àngels, com a éssers superiors, han de ser estimats per caritat.

Art. 11: Amor als dimonis. Es planteja si els dimonis poden ser objecte de caritat.

Art. 12: Enumeració dels objectes de caritat. Repassa tots els objectes que poden ser estimats per caritat i el seu ordre.

Uns articles que examinen diverses qüestions relacionades amb allò que es pot estimar per caritat i com s'ha d'ordenar aquest amor.

1— *L'amor com a extensió de l'amor diví.* Un punt central és que tant Maimònides com Tomàs d'Aquino consideren que l'amor cap al proïsme està arrelat en l'amor cap a Déu. Per a Maimònides, l'amor a Déu és el màxim objectiu de la vida humana, però aquest amor es manifesta també en el tracte envers el proïsme[461]. Això ressona amb l'afirmació d'Aquino que l'amor al proïsme no és separat de l'amor a Déu sinó una extensió de la caritat divina[462].

2— *Amor ordenat per la raó i la voluntat.* Maimònides destaca la necessitat de guiar els actes d'amor i compassió per la raó. Aquesta idea pot enriquir la reflexió d'Aquino sobre com l'amor caritatiu és ordenat segons un bé major. La raó humana ens porta a prioritzar Déu

[461] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre de l'Amor*, p. 154, capítol VI, llei 3.

[462] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 1.

per sobre de totes les altres coses, però també a reconèixer que les persones són imatges de Déu[463]. Això concorda amb l'ordre d'amor que proposa Aquino, en què Déu és estimat, en primer lloc, seguit pel proïsme com a part de la comunitat en Déu[464].

3— *Amor als enemics i la justícia*. Maimònides subratlla la necessitat de buscar la justícia fins i tot envers els enemics, com es veu en les seves reflexions sobre ajudar a un enemic amb la càrrega del seu ase[465]. Això complementa la visió d'Aquino sobre l'amor caritatiu envers els enemics, que no implica una acceptació de les seves faltes, sinó un reconeixement de la seva dignitat com a criatures de Déu[466].

4— *Amor i compassió cap a un mateix.* Maimònides remarca la importància de cuidar el propi cos i ment com a part del servei a Déu[467]. Això pot dialogar amb la reflexió d'Aquino sobre l'autoestima i l'amor propi com a aspectes necessaris per a un amor correcte cap al proïsme, ja que l'amor per un mateix és el model d'aquest amor[468].

5— *L'amor universal i les criatures irracionals.* Segons Maimònides, l'amor cap al món creat està vinculat al reconeixement de la saviesa divina present a la creació[469]. Això pot enriquir la discussió d'Aquino sobre si les criatures irracionals poden ser objectes d'amor per caritat, destacant que l'amor per elles reflecteix l'amor cap al Creador[470].

Aquests punts mostren com els arguments de Maimònides poden complementar i enriquir els d'Aquino. Tots dos autors comparteixen una preocupació comuna per l'ordenació correcta de l'amor, que uneix la dimensió divina i la humana.

Continuant amb l'estudi vaig a la qüestió 28 i els articles 1, 2, 3 i 4. On s'examina la compassió com una expressió de la caritat. Aquesta visió es pot connectar amb la concepció de Maimònides de la compassió com una qualitat activa, fonamental per a una vida ètica. Afegeixo la introducció dels articles:

Art. 1: La naturalesa de la misericòrdia. Sant Tomàs explora si la misericòrdia és una virtut. Argumenta que consisteix en l'afecció a alleujar el sofriment dels altres i és especialment virtuosa perquè reflecteix l'amor de Déu.

Art. 2: La misericòrdia en relació amb la justícia. Es tracta de la interacció entre la

---

[463] Maimònides, *Mishneh Torah, Llibre del Coneixement*, p. 11, capítol II, llei 2.
[464] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 12.
[465] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 148, capítol XIII, llei 14.
[466] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 8.
[467] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 30, capítol IV, llei 1.
[468] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 4.
[469] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 450, III, 13.
[470] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 3.

misericòrdia i la justícia, concloent que mentre la justícia assegura la rectitud, la misericòrdia suavitza les conseqüències extremes de la justícia.

Art. 3: Si la misericòrdia és la més gran de les virtuts. Es discuteix si la misericòrdia supera totes les altres virtuts, concloent que, tot i que la caritat és la virtut suprema, la misericòrdia és essencial com a expressió del veritable amor.

Art. 4: La misericòrdia divina. Aquest article investiga si la misericòrdia és pròpia de Déu. Sant Tomàs sosté que la misericòrdia divina es manifesta en la manera com Déu transforma el mal en bé.

1— *La compassió com a qualitat activa i transformadora*. Maimònides concep la compassió com una qualitat activa essencial per a la vida ètica, vinculada a la perfecció humana. Afirma que la compassió i la justícia són essencials per imitar les qualitats divines[471]. De manera similar, Sant Tomàs d'Aquino analitza com la misericòrdia és una virtut activa que s'expressa en accions d'amor i compassió per alleujar el sofriment[472]. Tots dos pensadors subratllen que la compassió no és un sentiment passiu, sinó un compromís actiu amb el bé comú.

2— *La relació entre la compassió i la justícia*. Maimònides argumenta que la compassió ha d'actuar com un contrapès davant l'estricta aplicació de la llei per tal de mantenir un equilibri ètic[473]. Aquesta idea té un fort paral·lelisme amb la visió de Sant Tomàs d'Aquino, qui defensa que la misericòrdia suavitza les conseqüències rígides de la justícia, assegurant que aquesta es mantingui al servei de la caritat i el bé[474].

3— *La compassió com a expressió del veritable amor*. Maimònides, a *Shemonah Perakim* (capítol 5[475]), subratlla que les virtuts ètiques, com la compassió, són essencials per manifestar l'amor autèntic envers els altres a través d'accions concretes. De la mateixa manera, Sant Tomàs d'Aquino conclou que la misericòrdia és una de les expressions més grans de la caritat, ja que es tradueix en actes d'ajuda i consol. Ambdós autors comparteixen la idea que la compassió revela la veritable essència de l'amor[476].

4— *La compassió divina com a model humà.* Maimònides explica que els éssers humans han d'imitar les qualitats divines, com la compassió, per assolir la perfecció moral[477]. Això coincideix amb Aquino, que afirma que la misericòrdia és pròpia de Déu perquè transforma

[471] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.
[472] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 1.
[473] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 528, III, 39.
[474] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 3.
[475] Maimónides. *Maimónides, Ética: Los ocho capítulos*. Edició i notes de Carlos del Valle Rodríguez, Aben Ezra Ediciones, 2004, capítol 5.
[476] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 4.
[477] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.

el mal en bé, i que aquesta misericòrdia divina serveix com a model per a l'acció humana[478].

5— *L'educació de la compassió com a virtut.* Per a Maimònides, al capítol 4 de *Shemonah Perakim*, la compassió ha de ser educada mitjançant l'hàbit per esdevenir una qualitat fonamental del caràcter[479]. Aquesta perspectiva concorda amb la visió de Sant Tomàs d'Aquino, qui considera que la misericòrdia s'ha de desenvolupar amb la pràctica constant i la formació moral, perquè esdevingui una virtut plenament integrada[480].

Avançant amb l'anàlisi vaig a la qüestió 29 i els articles 1, 2 i 3. Aquí la pau és presentada com a resultat de la caritat i l'amor. La visió de Maimònides de la pau és també una conseqüència de l'ordre i harmonia divina, tant intern com social, fonamentada en la llei i la justícia. Adjunto breu síntesi dels articles:

Art. 1: Examina si la pau és el mateix que la caritat. Argumenta que la pau és un efecte de la caritat, ja que aquesta uneix la voluntat humana amb la de Déu, generant harmonia en l'ànima i amb els altres.

Art. 2: Discuteix si la pau és una virtut pròpia. Conclou que no és una virtut en si mateixa, sinó que prové de la justícia i la caritat, actuant com una condició resultant.

Art. 3: Analitza si la pau és un dels fruits de l'Esperit Sant. Sosté que ho és, perquè implica la serenitat que sorgeix de viure en harmonia amb Déu i amb els altres.

1— *L'amor com a principi rector de la pau*. L'amor, com a vincle fonamental entre l'ésser humà i Déu, és una noció central tant en Maimònides com en Tomàs d'Aquino. Per a Maimònides, l'amor a Déu transcendeix les emocions i es converteix en una dedicació total de l'ànima al coneixement diví. Aquest procés, basat en la raó i la reflexió, porta a una harmonia interior que s'estén a les relacions humanes. «L'amor de Déu hauria de ser tan gran que l'ànima de l'amant està constantment ocupada en ell[481]». Tomàs d'Aquino, des d'un marc teològic diferent, reforça aquesta idea en argumentar que la caritat, com a expressió màxima de l'amor, uneix l'ànima humana amb la voluntat divina. Aquesta unió harmoniosa genera pau, entesa com la serenitat que resulta d'una relació ben ordenada amb Déu i amb els altres: «la pau és l'efecte de la caritat, perquè aquesta uneix la voluntat humana a la divina[482]». Ambdues perspectives mostren que l'amor no només és un sentiment, sinó un principi actiu que transforma tant l'individu com la societat, establint la pau com a resultat natural.

---

[478] *Summa Teològica*, I-I, Q21, Art. 3.

[479] Maimónides. *Maimónides, Ética: Los ocho capítulos*. Edició i notes de Carlos del Valle Rodríguez, Aben Ezra Ediciones, 2004, capítol 4.

[480] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 2.

[481] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.

[482] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 1.

2— *La compassió com a instrument d'harmonia social.* La compassió, com a reflex de l'amor diví, juga un paper essencial en la concepció de la pau en ambdós pensadors. Maimònides destaca que l'ésser humà ha d'imitar les qualitats divines per tal de viure en harmonia amb els altres. Això inclou la compassió, que actua com a catalitzador per a la justícia i l'ajuda mútua. L'home ha de comportar-se com Déu, les accions del qual són compassió, justícia i amor. «Així com Déu és anomenat misericordiós, també tu has de ser misericordiós; així com Ell és anomenat compassiu, també tu has de ser compassiu; així com Ell és anomenat sant, també tu has de ser sant[483]». De manera paral·lela, Aquino connecta la pau amb la compassió a través de la caritat i la justícia, tot afirmant que la pau no pot ser considerada una virtut independent, sinó una condició resultant de la pràctica d'aquestes virtuts. La pau depèn de dues virtuts: la justícia, que elimina les disputes, i la caritat, que uneix els cors[484]. En ambdues tradicions, la compassió es presenta com un mecanisme actiu per a superar els conflictes socials i establir la pau a través de la justícia i la solidaritat.

3— *La llei com a mediadora de pau i compassió*. Per a Maimònides, la Llei (Halacà) té un paper fonamental en l'establiment de la pau i l'harmonia. Més enllà de regular la conducta, la Llei divina està dissenyada per garantir el benestar de l'ànima i el cos, un objectiu que es concreta en la justícia i l'ordre social. «El propòsit de la Llei és assegurar el benestar de l'ànima i el cos, establint la pau i la justícia entre els homes[485]». Aquino també subratlla el paper de la llei divina en l'establiment de la pau, tot destacant que aquesta prové de l'ordre establert per Déu a través de la justícia. Així, l'aplicació de la llei no només elimina conflictes, sinó que ordena les relacions humanes en conformitat amb la raó divina. La justícia produeix pau, ja que ordena totes les coses segons la raó divina[486]. En aquest context, la llei esdevé el pont entre la compassió i la pau, pel fet que, mitjançant la seva aplicació, els individus poden viure en harmonia amb els altres, reflectint l'ordre diví.

4— *L'Esperit Diví com a font d'harmonia interior.* L'harmonia interior, com a expressió màxima de la pau, és una temàtica que vincula profundament Maimònides i Tomàs d'Aquino. Maimònides afirma que aquesta harmonia prové del coneixement de Déu, ja que el procés de comprensió de l'ordre diví permet a l'ànima situar-se en pau amb si mateixa i amb el cosmos. El coneixement de Déu és el bé suprem; d'aquest coneixement emana l'harmonia de

[483] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 34, capítol I, llei 6.
[484] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 2.
[485] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[486] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.

l'ànima[487]. De manera similar, Aquino identifica la pau com un fruit de l'Esperit Sant, en el sentit que la relació íntima amb Déu produeix serenitat i tranquil·litat en l'ordre de l'ànima. La pau, que és la tranquil·litat de l'ordre, és el resultat d'una vida guiada per l'Esperit Sant[488]. Aquest enfocament compartit ressalta que la pau no és només una condició externa, sinó també un estat interior que emana de la relació personal amb Déu i la seva saviesa.

Dins de l'anàlisi anem a la qüestió 30 i els articles 1, 2, 3 i 4. Unes qüestions que tracten sobre la virtut de donar i ajudar, elements que Maimònides explora a través del seu concepte de «*tzedakah*» (justícia o caritat) com un deure moral. Adjunto la introducció dels articles:

Art. 1: Examina si la misericòrdia pertany a Déu. Sant Tomàs afirma que la misericòrdia forma part de la naturalesa divina perquè Déu, sent perfecte, actua per remeiar les mancances de les criatures, expressant la seva compassió a través de la seva bondat infinita.

Art. 2: Analitza si la misericòrdia és pròpia de les criatures. Argumenta que els humans, pel fet de ser finits i vulnerables, tendeixen a experimentar misericòrdia en veure el sofriment d'altres, ja que reconeixen la seva pròpia fragilitat.

Art. 3: Es pregunta si la misericòrdia és una virtut. Sant Tomàs conclou que sí, perquè està orientada al bé i prové de la caritat, essent essencial per al creixement moral i espiritual.

Art. 4: Reflexiona sobre si és correcte que la misericòrdia s'exerceixi en totes les circumstàncies. Argumenta que la misericòrdia ha de ser regulada per la prudència, ja que aplicar-la indiscriminadament podria ser perjudicial o injust.

1— *La misericòrdia com a manifestació de justícia i amor.* Maimònides, en la seva concepció de «*tzedakah*», entén la caritat no només com un acte voluntari, sinó com una expressió de justícia que reflecteix el compromís moral amb els altres. «La forma més elevada de caritat és enfortir la mà dels pobres, proporcionant-los els mitjans per sostenir-se per si mateixos[489]». Això ressona amb la idea de Sant Tomàs d'Aquino que la misericòrdia és una virtut derivada de la caritat i orientada al bé. «La misericòrdia és considerada pròpia de Déu, en la mesura que alleuja la misèria, que és un defecte[490]». En ambdós casos, la compassió no és només una emoció, sinó una obligació moral i espiritual que enforteix la societat.

2— *La vulnerabilitat compartida com a base de la compassió.* Maimònides afirma que el reconeixement de la mateixa fragilitat porta a actuar amb compassió cap als altres. «No s'ha

[487] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.
[488] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.
[489] Maimònides, *Mishneh Torah*: *Llibre de l'Agricultura*, p. 215, capítol X, llei 10.
[490] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 1.

d'endurir el cor ni tancar la mà davant un parent pobre o qualsevol altra persona necessitada, sinó que cal obrir la mà i prestar-li el que necessiti[491]». Una idea paral·lela al pensament de Tomàs d'Aquino que la misericòrdia neix de la consciència de la mateixa condició humana. «La misericòrdia de l'home es commou en veure la misèria d'un altre, perquè això li recorda el defecte que ell mateix pateix[492]». Això ens impulsa a ajudar els altres, veient-hi un reflex de la nostra pròpia vulnerabilitat.

3— *La prudència com a guia de la misericòrdia.* Maimònides i Tomàs d'Aquino coincideixen a destacar que l'exercici de la misericòrdia ha de ser guiat per la prudència. Maimònides adverteix contra donar al punt que es generi dependència, «si algú dona al pobre sense discernir si ho necessita o no, no compleix el manament correctament[493]». Mentre que Tomàs insisteix que la misericòrdia indiscriminada pot resultar injusta o perjudicial, «la misericòrdia no s'ha d'exercir indiscriminadament, sinó d'acord amb la raó[494]». Ambdós reconeixen la necessitat de discernir quan i com actuar per aconseguir el bé major.

4— *La compassió com a via cap al creixement espiritual.* Per a Maimònides, la compassió no és només un acte social, sinó un camí cap al perfeccionament personal i la proximitat a Déu, «els actes de caritat i bondat són els mitjans pels quals hom imita el Creador[495]». Aquesta visió s'alinea amb la perspectiva de Tomàs que la misericòrdia, com a virtut derivada de la caritat, eleva l'ànima i ens fa més semblants a la natura divina. «La caritat consisteix a desitjar el bé per als altres, cosa que la misericòrdia duu a terme alleujant el seu sofriment[496]».

Avanço amb l'estudi de la qüestió 31 (té 4 articles) i els articles 1, 2 i 3. Que es defineix l'amor com a amistat. Sant Tomàs d'Aquino tracta de la caritat i el seu exercici en relació amb el proïsme. Maimònides defensa un amor racional i moderat que uneix els éssers humans en l'amistat i la compassió, especialment en el context de la comunitat jueva. Continuo amb un breu resum dels articles:

Art. 1: Es pregunta si és un acte de caritat ajudar al proïsme en les seves necessitats materials. Sant Tomàs respon afirmativament, argumentant que aquest acte reflecteix l'amor envers Déu a través del servei als altres.

Art. 2: Es qüestiona si l'amor per un mateix forma part de la caritat. Sant Tomàs defensa que

[491] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre de l'Agricultura*, p. 215, capítol X, llei 10.
[492] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 2.
[493] Maimònides, *Mishneh Torah*: *Llibre de l'Agricultura*, p. 213, capítol X, llei 7.
[494] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art. 4.
[495] Maimònides, *Guía de los perplejos*, p. 585, III, 54.
[496] *Summa Teològica*, II-II, Q30, Art.3.

sí, perquè estimar-se a un mateix correctament significa buscar el bé suprem que és Déu, i això és compatible amb l'amor als altres.

Art. 3: Analitza si s'ha d'estimar més els pròxims espiritualment propers (com familiars o amics) que altres persones. Sant Tomàs afirma que hi ha una prioritat en l'amor ordenat segons la proximitat i la responsabilitat, sense desatendre ningú.

1— *Amor racional i compassió: perspectives complementàries.* Per a Maimònides, l'amor té una dimensió racional que guia l'ésser humà cap al bé comú i cap a Déu, a través de l'enteniment i la justícia. Defensa que l'amor autèntic no es basa en passions desordenades, sinó en la contemplació de Déu i el compromís amb les necessitats de la comunitat. Això connecta amb l'afirmació de Sant Tomàs, segons la qual ajudar al proïsme en les seves necessitats materials reflecteix l'amor diví: «L'acte de caritat, en ajudar als altres, és un reflex de l'amor per Déu manifestat a través del servei[497]». Maimònides aporta aquí una precisió important, aquesta ajuda ha de ser racional i moderada, evitant l'excés que pugui perjudicar tant el donant com el receptor. Ell escriu: «la compassió no consisteix només a donar, sinó a donar amb saviesa, perquè així es construeix un món més just[498]». Aquest equilibri entre compassió i racionalitat complementa la visió tomista, que subratlla l'ordre en l'amor i la necessitat de discernir les prioritats.

2— *Amor a un mateix com a base per a l'amor als altres.* En relació amb l'amor per un mateix, Maimònides i Sant Tomàs coincideixen en el fet que aquest no és incompatible amb la caritat. Maimònides afirma que estimar-se correctament implica cercar el bé suprem i compartir-lo amb la comunitat: «L'amor a un mateix ha d'estar orientat cap a Déu, perquè només així podem arribar a estimar l'altre amb sinceritat[499]». Això s'alinea amb Sant Tomàs quan afirma que «estimar-se a un mateix correctament significa buscar el bé suprem, que és Déu, i això és la base de l'amor als altres[500]».

3— *Amor ordenat i prioritats en la compassió.* Un punt de diàleg significatiu és la idea d'ordenar l'amor segons la proximitat i la responsabilitat. Maimònides, des de la seva perspectiva jueva, estableix una jerarquia en la compassió. «La justícia i la compassió comencen per aquells amb qui tens una obligació més propera: la família, els amics, i la comunitat[501]». Aquesta priorització no exclou els altres, sinó que reconeix la limitació

[497] *Summa Teològica*, II-II, Q31, Art. 1.
[498] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 452, III, 36.
[499] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 56, capítol II, llei 3.
[500] *Summa Teològica*, II-II, Q25, Art. 4.
[501] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 94, capítol VII, llei 13.

humana en la capacitat d'actuar. Això complementa la reflexió de Sant Tomàs, que afirma que «l'amor ordenat prioritza els més propers sense descuidar la caritat universal[502]». Novament, veiem sinergies entre ambdós pensadors, una complementarietat que destaca el valor de situar en diàleg aquestes dues grans tradicions intel·lectuals.

Ja finalitzant amb la Secunda Secundae (II-II) la segona part de la segona part, em centro en la qüestió 34 (té 6 articles) i els articles 1, 2, 3 i 4. Que tracta sobre l'odi com a oposat a la caritat. Maimònides adverteix contra l'odi i la ira, que considera passions destructives que interfereixen amb la virtut i la compassió. Relaciono el resum dels articles:

Art. 1: Analitza si l'enveja és un pecat, descrivint-la com el dolor pel bé dels altres. Sant Tomàs afirma que és pecaminosa perquè contradiu la caritat, que ens crida a gaudir del bé dels altres.

Art. 2: Examina si l'enveja és un pecat mortal. Conclou que pot ser-ho, especialment quan condueix a accions greument malicioses, com la calúmnia, que atempten contra el proïsme.

Art. 3: Discuteix si l'enveja és un dels pecats capitals. Sant Tomàs ho confirma, destacant que de l'enveja en deriven altres mals, com l'odi, la xafarderia i la violència.

Art. 4: Estudia si l'enveja té certs objectes particulars o si s'aplica universalment. Aquí, es conclou que afecta principalment els béns que impliquen honor o èxit.

1— *L'amor com a antídot de l'enveja*. Maimònides, en la seva *Mixnà Torà (llibre del coneixement)*, destaca que l'amor al proïsme (*ahavat re'a*) és un manament fonamental de la llei divina, afirmant: «Estima el teu proïsme com a tu mateix (Lv 19, 18)». Per a ell, aquest amor és incompatible amb sentiments destructius com l'enveja, ja que aquesta minva la capacitat de reconèixer la dignitat en l'altre. Això coincideix amb Sant Tomàs, que considera l'enveja contrària a la caritat perquè impedeix gaudir del bé dels altres[503]. Aquesta connexió es veu reforçada pel fet que ambdós pensadors afirmen que el veritable amor implica celebrar els èxits aliens en lloc de veure'ls com una amenaça. La compassió, en aquest context, és el reconeixement d'aquesta connexió humana universal.

2— *Compassió com a oposada a l'odi.* En relació amb l'article 2, on Aquino defineix que l'enveja pot ser pecat mortal, Maimònides adverteix contra passions destructives com la ira i l'odi (*Shemonah Perakim* (els vuit capítols de l'ètica de Maimònides), capítol 4). Per a Maimònides, aquestes emocions no només perjudiquen l'ànima, sinó que impedeixen la rectitud moral i la compassió necessària per actuar segons la justícia. Ell afirma que: «Qui

[502] *Summa Teològica*, II-II, Q26, Art. 7.
[503] *Summa Teològica*, II-II, Q36, Art. 1.

alimenta l'odi permet que el seu cor es corrompi, i això el separa de Déu i dels seus semblants». Per a Tomàs d'Aquino, aquest mateix punt es manifesta quan afirma que l'enveja extrema que porta al menyspreu del proïsme pot fer perdre la gràcia divina[504].

3— *L'enveja com a font de mals.* En l'article 3, Aquino considera l'enveja un pecat capital perquè genera altres vicis, com la calúmnia o la divisió. Això ressona amb la reflexió de Maimònides, qui, considera que els vicis arrelats en emocions negatives com l'enveja no només destrueixen la persona, sinó que tenen un efecte corrosiu en la societat. Segons ell, «l'home savi no tolera l'enveja, ja que aquesta no només fa mal a qui l'experimenta, sinó que porta a la discòrdia i al trencament de les relacions[505]». Ambdós autors coincideixen que una societat virtuosa requereix erradicar aquest tipus de passions a través de la promoció de l'amor i la caritat.

4— *Objecte particular de l'enveja: honor i èxit.* Finalment, Aquino analitza els objectes de l'enveja (honor i èxit), Maimònides assenyala que l'home prudent sap reconèixer que l'honor autèntic prové de la virtut, no dels reconeixements externs. Ell declara, que «l'home savi busca la rectitud en les seves accions, no en l'aprovació d'altres, ja que aquest tipus de desig alimenta l'enveja i la competència destructiva[506]». Això complementa la visió d'Aquino, que reconeix que l'enveja sovint se centra en objectes que són transitoris i mundans.

Veiem una perspectiva compartida que enforteix la idea que el creixement espiritual i la justícia requereixen deslliurar-se de passions destructives que distorsionen les relacions humanes i la connexió amb el diví.

Novament amb la tercera part (Tertia Pars) finalitzaré la cerca de les similituds en l'amor i la compassió de Maimònides. Aquesta part aborda el pla diví de salvació, centrat en la persona i l'obra de Jesucrist, i el camí a seguir per aconseguir la salvació mitjançant la fe, els actes de la vida cristiana, i la participació en els sagraments. Inicio la recerca en aquesta part anant a la qüestió 1 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Aquí es parla de la raó de l'encarnació del fill de Déu. Es tracta l'encarnació com a manifestació de l'amor diví que busca salvar i guiar la humanitat. Maimònides defensa que la compassió divina es manifesta per mitjà de les instruccions de la Llei i les profecies. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1: Si la doctrina sobre la Redempció de l'home és necessària. Aquino discuteix si és necessari un Salvador per a la humanitat, arribant a la conclusió que sí, perquè l'home no pot

[504] *Summa Teològica*, II-II, Q36, Art. 2.
[505] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 477, III, 11.
[506] Ibíd*,* p. 504, III, 27.

salvar-se per si mateix a causa del pecat original.

Art. 2: Si la redempció es fa per mitjà de la «Passió de Crist». Aquí, s'explica que la redempció s'aconsegueix mitjançant la passió (mort) de Crist, que va ser un acte de perfectíssima caritat i obeïment.

Art. 3: Si la «Passió de Crist» fou necessària per a la nostra redempció. En aquest article, es tracta la qüestió de si la «Passió de Crist» era necessàriament el mitjà per a la redempció, concloent que sí, ja que només la «Passió de Crist» podia satisfer la necessitat d'una restauració de la humanitat.

Art. 4: Si la redempció de Crist ha de ser suficient per a tots els homes. Argumenta que la redempció de Crist és suficient per a tots els homes, però no tots s'aprofiten d'aquesta redempció per la seva pròpia llibertat i elecció.

Art. 5: Si la redempció de Crist és eficaç només per a aquells que se salven. Reflexiona sobre si la redempció només afecta a aquells que se salven. Conclou que, tot i que Crist ha redimit a tothom, l'efecte de la redempció es fa real només en aquells que accepten la gràcia.

Art. 6: Si la redempció de Crist s'efectua en la seva passió. S'analitza que, tot i que la redempció es manifesta plenament en la passió, el sacrifici complet inclou també la resurrecció.

Art. 7: Si la «Passió de Crist» fou la causa de la nostra redempció. Es refereix a la «Passió de Crist» com a causa instrumental de la redempció, el mitjà que fa possible la salvació de la humanitat.

Art. 8: Si la «Passió de Crist» fou la causa formal de la redempció. S'explica que la causa formal de la redempció no és només l'acte de patir, sinó l'amor amb què Crist va patir, un acte que dona sentit a la redempció. Art. 9: Si la «Passió de Crist» fou la causa final de la redempció. Es tracta de si el fi de la redempció era la passió mateixa. Aquino conclou que la finalitat de la redempció és la restauració de l'home a l'estat original.

Art. 10: Si la «Passió de Crist» fou suficient per a la nostra redempció. En aquest article, es discuteix si la «Passió de Crist» per si sola era suficient per a redimir l'home. La resposta és afirmativa, perquè Crist va sofrir per tots els pecats de la humanitat.

Art. 11: Si la «Passió de Crist» fou adequada per a la nostra redempció. Reflexiona sobre la idoneïtat de la «Passió de Crist» per a aconseguir la nostra redempció. La seva passió va ser el mitjà més adequat per restaurar l'orde de la creació, ja que va ser un acte perfecte d'amor.

Art. 12: Si la «Passió de Crist» fou necessària per a la redempció dels homes. Conclou que la «Passió de Crist» era absolutament necessària per a la redempció dels homes, pel fet que

només a través del sacrifici de Crist es podia satisfer la justícia divina per la salvació.
Cada un d'aquests articles aborda qüestions sobre el sacrifici de Crist i la seva rellevància per a la redempció de la humanitat, així com les implicacions teològiques de la «Passió de Crist» en relació amb la salvació.

1— *L'amor diví com a principi universal de salvació.* Maimònides destaca la compassió divina com a principi rector en les seves obres, afirmant que Déu guia la humanitat cap al bé a través de la Llei i els profetes. «La compassió divina es manifesta a través de la Llei, que guia l'home cap a la veritat i el bé suprem[507]». Aquesta visió es complementa amb la doctrina d'Aquino, que defensa que l'encarnació i la «Passió de Crist» són l'expressió màxima de l'amor diví. «La «Passió de Crist» fou l'acte més perfecte d'amor i obediència, mitjançant el qual es restablí l'ordre diví[508]». L'obediència i l'amor de Crist en la seva passió reflecteixen la intenció de restablir la relació de la humanitat amb Déu, tal com ho fa la Llei en Maimònides.

2— *La Llei i la compassió en la reparació del món.* Maimònides subratlla que la compassió divina està inscrita en la Llei, que orienta l'home cap a la reparació del món (*tikkun olam*). «L'objectiu de la Llei és perfeccionar la creació i conduir-la cap a la seva fi última[509]». Això ressona amb Aquino, que considera que la «Passió de Crist» és un acte reparador, suficient i necessari per redimir la humanitat. «Només un acte infinit d'amor podia reparar la injustícia infinita causada pel pecat[510]». Tots dos autors conflueixen en la idea que l'amor diví actua com a força motriu per reparar el desordre causat pel pecat.

3— *La compassió com a acte actiu d'amor.* Tant Maimònides com Aquino emfatitzen que la compassió no és un sentiment passiu, sinó un acte actiu d'amor que busca transformar el destinatari. Maimònides explica que Déu, en la seva compassió, intervé activament mitjançant els profetes i la Llei, «la misericòrdia divina es manifesta en els seus actes, que són per al bé de tota la creació[511]». Mentre que Aquino veu la «Passió de Crist» com l'acte suprem d'amor actiu per a la salvació de la humanitat. «La «Passió de Crist» no és només un sofriment, sinó l'expressió més alta d'un amor que busca salvar[512]».

4— *La finalitat de l'amor: restauració de l'harmonia divina.* Maimònides associa la compassió divina amb la restauració de l'ordre natural i moral, «la compassió divina busca

[507] Ibíd, p. 504, III, 27.
[508] *Summa Teològica*, III, Q48, Art. 1.
[509] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[510] *Summa Teològica*, III, Q48, Art. 2.
[511] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 514, III, 32.
[512] *Summa Teològica*, III, Q48, Art. 3.

restablir l'harmonia entre l'home i la creació[513]». Una idea que troba eco en Aquino, qui afirma que la redempció de Crist té com a finalitat última la restauració de la humanitat a la seva relació original amb Déu, «el fi de la redempció és restablir l'home en l'estat de gràcia i comunió amb Déu[514]». Ambdós autors coincideixen que l'amor diví actua per restaurar l'harmonia de l'univers.

5— *L'amor com a necessitat universal i individual.* Maimònides defensa que la compassió divina s'estén a tota la humanitat, però requereix una resposta individual per assolir plenament els seus efectes. «Déu dona la seva Llei a tota la humanitat, però cadascú és responsable d'acceptar-la i viure-la[515]». Això coincideix amb Aquino, qui assenyala que la redempció de Crist és suficient per a tots, però només s'aplica de manera efectiva a aquells que accepten la gràcia. «La redempció és suficient per a tots, tanmateix, només té efecte en aquells que accepten la gràcia[516]».

Segueixo la recerca en aquesta part anant a la qüestió 46 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Se centra en la «Passió de Crist». La «Passió de Crist» és considerada la màxima expressió de l'amor i la compassió divina, que té paral·lels amb la concepció de Maimònides de la justícia i compassió divines. Cito el breu resum dels articles:

Art. 1: Si era necessari que Crist patís per la redempció dels homes. S'argumenta que la «Passió de Crist» era necessària per satisfer la justícia divina i per restaurar l'ordre perdut pel pecat.

Art. 2: Si hi havia un altre mitjà per redimir els homes. Tot i que Déu podia haver trobat altres mitjans, la Passió era l'opció més convenient segons el pla diví de salvació.

Art. 3: Si la Passió era el mitjà més adequat. Es destaca que la «Passió de Crist» era no només necessària, sinó també la més adequada per demostrar l'amor diví i la justícia.

Art. 4: Si era convenient que Crist patís a la creu. La creu era el símbol de maledicció, i patir-hi va ser una manera de conquerir el pecat i la mort.

Art. 5: L'abast del seu patiment. Ens explica que el patiment de Crist va ser total, abastant cos i ànima.

Art. 6: Si el dolor que va patir va ser el més gran. La «Passió de Crist» va ser el màxim dolor, no només per la tortura física, sinó pel sofriment espiritual que va implicar la separació de Déu.

---

[513] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 514, III, 32.
[514] *Summa Teològica*, III, Q49, Art. 1.
[515] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[516] *Summa Teològica*, III, Q49, Art. 6.

Art. 7: Si tota la seva ànima va patir. Crist, com a Déu i home, va experimentar un patiment complet, inclòs el dolor emocional i espiritual.

Art. 8: Si la Passió va interferir amb la seva alegria de la visió beatífica. Tot i el dolor extrem, Crist mantenia la visió de Déu, cosa que li permetia afrontar el patiment amb plena confiança en el pla diví.

Art. 9: El temps de la Passió. Discuteix per què va ser a la Pasqua quan Crist va patir, en relació amb les profecies i el compliment de la llei.

Art. 10: El lloc de la Passió. La crucifixió a Jerusalem va complir les profecies i va ser l'escenari més adequat segons el pla diví.

Art. 11: Si era convenient que fos crucificat amb lladres. Argumenta que Crist va voler ser associat als pecadors per identificar-se amb la humanitat caiguda i per mostrar la seva misericòrdia.

Art. 12: Si la «Passió de Crist» s'ha d'atribuir a la seva divinitat. Reflexiona sobre com, tot i que Crist va patir com a home, la Passió també reflecteix la seva naturalesa divina, ja que la salvació dels homes depèn tant de la seva humanitat com de la seva divinitat.

Aquests articles examinen de manera profunda els aspectes teològics de la Passió, enfocant-se en la necessitat i la naturalesa del sofriment de Crist, i com tot aquest procés està lligat a la salvació humana.

1— *L'amor diví com a principi rector de la creació i la redempció.* Tant Maimònides com Tomàs d'Aquino entenen l'amor diví com un principi essencial. Segons Maimònides, Déu és la font suprema de perfecció i compassió, i la seva justícia es manifesta com una forma d'ordenar l'univers per al bé dels éssers humans[517]. Aquest amor no es redueix a un sentiment, sinó que s'expressa en actes de justícia i compassió. Això ressona amb Tomàs d'Aquino, que afirma que la «Passió de Crist» és la màxima expressió de l'amor diví[518]. La redempció a través del sofriment de Crist exemplifica com l'amor de Déu busca restablir la justícia després del pecat humà. En paraules de Tomàs: «L'amor es manifesta en la donació total, i Crist no va retenir res, ni tan sols la seva pròpia vida, per amor als homes[519]».

2— *La compassió com a dimensió de la justícia divina.* Per a Maimònides, la compassió divina es manifesta en el fet que Déu no aplica càstigs desproporcionats, sinó que sempre actua amb misericòrdia. Afirma que Déu equilibra justícia i compassió perquè «l'objectiu

[517] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 32, capítol I, llei 1.
[518] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 1.
[519] *Summa Teològica*, III, Q48, Art. 3.

final és la correcció dels éssers humans, no la seva destrucció[520]». Tomàs d'Aquino segueix una línia semblant en vincular la «Passió de Crist» amb la compassió divina. Argumenta que Déu podia haver escollit altres mitjans per redimir la humanitat, però la Passió va ser triada perquè combina justícia i misericòrdia: justícia, perquè satisfà el deute del pecat; i misericòrdia, perquè Déu mateix pateix per salvar els homes[521]. La compassió divina, en aquest cas, transcendeix qualsevol càstig merament retributiu.

3— *La solidaritat divina amb la humanitat.* En la reflexió de Maimònides, la compassió divina no només és abstracta, sinó que també es tradueix en accions concretes per part de Déu. Maimònides descriu com Déu proveeix als humans les eines per superar les seves mancances, un acte de solidaritat amb la condició humana[522]. De manera anàloga, Tomàs d'Aquino subratlla que la «Passió de Crist» és un acte de solidaritat divina. En patir a la creu, Crist es fa partícip del sofriment humà i pren sobre si les conseqüències del pecat[523]. Aquesta identificació amb la humanitat caiguda és una expressió radical de l'amor i la compassió divines, com es veu en el fet que Crist és crucificat entre lladres per mostrar la seva proximitat amb els pecadors[524].

La reflexió sobre la «Passió de Crist» en Tomàs d'Aquino i l'èmfasi de Maimònides en l'amor i la compassió divines convergeixen en una visió teològica que articula justícia, misericòrdia i solidaritat com a expressions màximes de la relació de Déu amb els humans. Aquest diàleg entre els dos pensadors il·lumina la profunditat de la Passió com a misteri d'amor redemptor.

Tot seguit entro a analitzar la qüestió 47 (té 6 articles) i els articles 1, 2, 3 i 4. On se centra en els efectes de la «Passió de Crist» en el proïsme. Aquestes qüestions exploren els efectes redemptors de la «Passió de Crist». Maimònides també sosté que Déu actua amb justícia i compassió envers la humanitat, si bé ho fa dins d'un marc racional que transcendeix la capacitat humana de comprendre plenament els designis divins. Adjunto síntesi dels articles:

Art. 1: Si era necessari que Crist fos Déu i home alhora per a la salvació humana. S'argumenta que, tot i que Déu podia restaurar la natura humana d'altres maneres, la unió de la divinitat amb la humanitat en Crist va ser la millor manera de garantir la nostra salvació, augmentant la certesa de la fe i la força de l'esperança.

---

[520] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 514, III, 32.
[521] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 2.
[522] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.
[523] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 12.
[524] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 11.

Art. 2: Sí la unió de la natura humana amb la divina es va fer per mitjà de la persona del Fill de Déu. L'article explora com la unió de les dues naturaleses (humana i divina) es produeix de manera hipostàtica, és a dir, a través de la persona del Fill de Déu, sense confondre les dues naturals però formant una única persona.

Art. 3: Si la natura humana de Crist va ser dignificada per la unió amb la divinitat. Defensa que la natura humana de Crist va ser perfecta i dignificada pel fet de ser unida a la divinitat, en una manera que no anul·la la seva humanitat, però li confereix un valor diví.

Art. 4: Si aquesta unió va ser necessària per a la salvació humana. Se subratlla que la unió de les dues naturaleses en Crist no només era necessària per a la nostra salvació, sinó que era la manera més idònia de garantir una restauració perfecta, fent possible l'exemple perfecte de virtut humana i la redempció.

Aquests articles aprofundeixen en el misteri de l'Encarnació, la qual és central en la teologia cristiana, mostrant com la naturalesa divina i humana de Crist es combina de manera perfecta per portar a terme la nostra redempció. A continuació, exposo arguments que connecten les idees de Maimònides amb l'amor i la compassió en els articles analitzats de Tomàs d'Aquino.

1— *La compassió com a eix de la relació divina amb la humanitat.* Maimònides sosté que Déu actua amb justícia i compassió, tot i que aquesta acció és sovint incomprensible per a la ment humana. «Els designis divins s'inscriuen en la justícia i la compassió, encara que sovint van més enllà del nostre enteniment[525]». Aquesta perspectiva connecta amb l'argument d'Aquino sobre la necessària unió de la divinitat i la humanitat en Crist, que constitueix una expressió última d'amor i compassió per la humanitat. La «Passió de Crist» exemplifica aquesta compassió divina, ja que és un acte redemptor per als altres. «La unió de les dues naturaleses en Crist no només era necessària per a la nostra salvació, sinó que era la manera més idònia de garantir una restauració perfecta[526]».

2— *La compassió com a base de la virtut humana perfecta.* Maimònides defensa que la virtut humana s'expressa en la imitació de les qualitats divines, com l'amor i la compassió. «L'home ha d'aspirar a imitar Déu en allò que pot, exercint la compassió, la justícia i l'amor envers els altres[527]». Aquesta idea es veu reflectida en l'argument d'Aquino que la unió hipostàtica en Crist proporciona un exemple perfecte de virtut humana. L'acte redemptor de Crist a la Creu es converteix en un model suprem per a la compassió humana, fent accessible

[525] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 479, III, 12.
[526] *Summa Teològica,* III, Q47, Art. 4.
[527] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 228, I, 54.

aquesta virtut a través de la gràcia. «Crist, com a Déu i home, ofereix l'exemple perfecte de virtut humana, i això ens permet ser imitadors de la seva compassió i amor envers els altres[528]».

3— *La compassió divina com a resposta a la imperfecció humana.* Per a Maimònides, la compassió divina és una resposta al fet que la humanitat és intrínsecament imperfecta, «Déu es mostra compassiu perquè sap que la nostra naturalesa és feble i limitada[529]». En paral·lel, Aquino defensa que la «Passió de Crist» no anul·la la humanitat, sinó que la dignifica mitjançant la unió amb la divinitat. «La natura humana de Crist va ser dignificada pel fet de ser unida a la divinitat, conferint-li un valor diví sense anul·lar-la[530]». Això suggereix que la compassió divina no només restaura la humanitat, sinó que l'eleva a una participació més plena en la vida divina.

4— *L'amor com a fonament de la redempció.* Maimònides descriu l'amor com el vincle més alt entre l'ésser humà i Déu, un amor que inclou tant la compassió divina com la responsabilitat humana d'actuar amb compassió envers els altres. «L'amor per Déu ens porta a estimar la creació i actuar amb compassió envers tots els éssers humans[531]». Això ressona amb l'afirmació d'Aquino que l'encarnació de Crist i la seva Passió són la màxima expressió de l'amor diví per la humanitat, una resposta activa a la nostra necessitat de salvació. «Crist, per la seva naturalesa divina i humana, manifesta el màxim amor, lliurant-se a la Passió per salvar-nos[532]».

Aquestes connexions entre Maimònides i Aquino posen de manifest com l'amor i la compassió són eixos centrals de la teologia cristiana i filosòfica, establint un diàleg profund entre dues tradicions.

[528] *Summa Teològica,* III, Q47, Art. 1.
[529] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[530] *Summa Teològica,* III, Q47, Art. 3.
[531] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[532] *Summa Teològica*, III, Q47, Art. 2.

9— La petjada en la justícia d'Avicenna i Maimònides en la *Summa Teològica*.

La *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino és un monument intel·lectual que busca conciliar la fe cristiana amb la raó, integrant perspectives filosòfiques i teològiques en una síntesi coherent. A través de les seves tres parts principals, aquest tractat sistemàtic ofereix una visió global que va des de la naturalesa divina fins a les virtuts humanes i el pla de salvació en Crist. Aquesta estructura no només reflecteix un esforç per organitzar el coneixement teològic, sinó que també demostra la capacitat d'Aquino per dialogar amb diverses tradicions filosòfiques del seu temps, incloent-hi les aportacions de pensadors islàmics i jueus, com Avicenna i Maimònides.

La Prima Pars de la *Summa* planteja una base teològica i metafísica sòlida, examinant els atributs divins, la creació i l'ordre còsmic. És aquí on s'aborden conceptes com la justícia divina i l'harmonia de l'univers com a manifestació de la saviesa de Déu. La Prima Secundae s'endinsa en la moral i les virtuts, establint els principis que governen l'acció humana segons la llei natural, la llei divina i la gràcia. Finalment, la Secunda Secundae desenvolupa una anàlisi detallada de les virtuts particulars, incloent-hi la justícia com a virtut cardinal i les seves implicacions en l'ordre social i individual. La Tertia Pars culmina amb la reflexió sobre la salvació en Crist, manifestant la justícia divina en l'acte redemptor.

La justícia és un tema fonamental en la teologia d'Aquino, ja que representa la base per a la comprensió de les relacions correctes entre Déu, l'ésser humà i el món creat. En aquest context, la influència de pensadors com Avicenna i Maimònides és evident. Avicenna (Ibn Sina) va contribuir amb una visió filosòfica centrada en l'ordre natural i l'harmonia de l'univers com a reflex de la saviesa divina, conceptes que troben ressò en la visió de Tomàs sobre la llei natural i la justícia divina. Maimònides (Rabí Moixé ben Maimón), per la seva banda, va aportar una comprensió rigorosa de la llei i la moral basades en la racionalitat divina, una aproximació que influeix en la concepció tomista de la llei divina i humana.

Aquest capítol explorarà les convergències d'Avicenna i Maimònides a la visió de la justícia

en la *Summa Teològica*. Mitjançant una anàlisi detallada dels articles rellevants, s'identificaran les idees d'aquests dos pensadors que van influir en la formulació d'Aquino sobre la justícia com a virtut cardinal, la llei natural i la justícia divina. Aquest estudi posarà en relleu com la seva obra, sorgida en el context de tradicions filosòfiques i religioses diverses, va enriquir el diàleg medieval i va contribuir a la comprensió de la justícia en la filosofia escolàstica.

Per a aquesta exploració, el capítol es dividirà en dues parts principals: la primera, dedicada a les aportacions d'Avicenna, se centrarà en la seva influència en la concepció de la llei natural i l'ordre còsmic. La segona part abordarà les aportacions de Maimònides, especialment en relació amb la seva comprensió de la llei divina i la seva aplicació en l'ordre social. Aquesta divisió permetrà una visió estructurada i comparativa de les convergències que aquests dos pensadors comparteixen en la visió tomista de la justícia.

A través d'aquesta anàlisi, s'evidenciarà com Avicenna i Maimònides, tot i les seves diferències religioses i culturals, comparteixen o potser van ajudar al pensament de Tomàs d'Aquino, oferint perspectives úniques sobre la justícia i el seu paper en la vida humana i divina. Aquestes convergències reflecteixen no només la profunditat intel·lectual d'aquests filòsofs, sinó també la capacitat d'Aquino per incorporar i dialogar amb diverses tradicions de pensament en la seva síntesi teològica.

9.1— Convergències en la justícia d'Avicenna.

Farem una prospecció més detallada dels articles de la *Summa Teològica* que aborden la justícia. Busco reflectir influències de la filosofia d'Avicenna, concretament en la justícia. L'organització de la recerca segueix l'ordre dels llibres i qüestions dins de la *Summa*. Faig una anàlisi detallada i sistemàtica de cada part de la *Summa Teològica* (*Prima Pars*, *Prima Secundae*, *Secunda Secundae*, i *Tertia Pars*) amb un enfocament en els articles relatius a la justícia, incloent-hi consideracions sobre possibles influències d'Avicenna.

La primera part (*Prima Pars)* tracta principalment sobre Déu, la creació i els atributs divins, incloent-hi la justícia divina. Inicio analitzant la qüestió 21 i els articles 1, 2, 3 i 4. Respecte a la justícia i la misericòrdia de Déu. L'anàlisi dels atributs divins en la *Prima Pars* es fa amb influència de fonts aristotèliques i neoplatòniques, incloent-hi Avicenna, especialment pel que fa a l'ordre de la creació. No obstant això, les referències explícites són escasses en aquest context. Adjunto el breu resum dels articles:

Art. 1: Hi ha justícia en Déu? Defineix la justícia com l'atribut diví que regula l'ordre perfecte. En aquest article, Tomàs d'Aquino defensa que la justícia és un atribut de Déu, perquè ell executa el seu propi ordre i concedeix a cada criatura allò que li correspon segons la seva finalitat. Aquesta justícia no implica submissió de Déu a res extern, sinó l'obediència a la seva pròpia saviesa.

Art. 2: Es pot anomenar veritat a la seva justícia? Explora la connexió entre veritat i justícia. En aquest article, sant Tomàs explica que la misericòrdia és en Déu com a do de la seva bondat, no pas com a sentiment de pena davant el patiment. La seva acció misericordiosa no s'oposa a la seva justícia, sinó que la perfecciona.

Art. 3: Hi ha misericòrdia en Déu? Relaciona la justícia amb la misericòrdia divina. Sant Tomàs sosté que en totes les obres de Déu hi ha, d'alguna manera, justícia i misericòrdia, ja que tot el que fa Déu és conforme al seu ordre savi (justícia) i es duu a terme per la seva bondat (misericòrdia).

Art. 4: Hi ha justícia i misericòrdia en totes les obres de Déu? Integra la justícia en l'acció divina. Aquí, Tomàs remarca que la justícia i la misericòrdia no s'exclouen en Déu: en un mateix acte diví, Déu actua de manera perfectament justa i, al mateix temps, manifesta la seva bondat misericordiosa.

A continuació veiem alguns arguments i referències per emfasitzar la influència d'Avicenna en la concepció tomista de la justícia divina. Les cites breus volen il·lustrar com ambdós pensadors coincideixen en la idea que la justícia i la misericòrdia en Déu s'expliquen des de la seva essència i el seu ordre etern.

Veiem diferents arguments:

1— *Ordre necessari i justícia divina.* Un primer punt de confluència és la idea que «l'ordre que Déu estableix en la creació prové de la seva essència necessària». Avicenna, en parlar del *Primer Principi* (o 'l'Ens Necessari'), subratlla la naturalesa autoestablerta de tot acte diví: «l'ésser necessari, essent la primera causa, ho disposa tot segons l'ordre de la seva pròpia essència, i la seva acció és idèntica a la seva perfecció, sense cap manca ni contingència[533]».

En paral·lel, Tomàs d'Aquino interpreta que la justícia de Déu és precisament la seva conformitat amb el seu propi ordre, que ell mateix ha establert: «La justícia en Déu és la conformitat de l'ordre diví amb el seu fi propi, car no pot contradir-se a si mateix[534]».

D'aquesta manera, la necessitat ontològica d'Avicenna permet a Tomàs sostenir que Déu no

[533] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 295.

[534] *Summa Teològica,* I, Q21, Art. 1.

és «submís» a cap llei externa, sinó fidel a la seva saviesa i bondat infinites.

2— *Emanació i perfecció de la bondat.* Segons Avicenna, Déu (com a *Primer Principi*) no pot no atorgar l'ésser i l'ordre a la creació, ja que això forma part de la seva condició ontològica necessària. D'aquí deriva una visió en què la justícia esdevé un atribut inherent, no imposat des de fora. Això lliga amb la idea tomista que la justícia divina sempre va acompanyada de la misericòrdia, perquè tot procedeix de la perfectíssima bondat de Déu: «Tot el que prové de Déu és just, perquè s'adequa a la saviesa divina; i és misericordiós, perquè Déu és font de tota bondat[535]». És clar que Tomàs troba un precedent en l'emanació aviceniana, on la «producció necessària» no anul·la la llibertat divina, sinó que la fonamenta en la plenitud del ser de Déu.

3— *L'ordre finalista i la justícia*. La defensa de la finalitat en totes les criatures també té ascendència aristotèlica i aviceniana. Avicenna remarca que «la perfecció última de l'ésser» es troba en la consecució de la fi pròpia, disposada per Déu. Aquesta disposició és, per a Tomàs, el nucli de la justícia divina: Tot el que prové de Déu és just, perquè s'adequa a la saviesa divina; i és misericordiós, perquè Déu és font de tota bondat. «En la mesura que Déu regeix cada criatura cap al seu fi, actua amb justícia i manifesta la seva saviesa eterna[536]». Així, l'ordre finalista —que Avicenna també explica a conseqüència del *Primer Principi*— apareix en Tomàs com la raó profunda d'una justícia que respecta la naturalesa pròpia de cada ésser.

Aquests elements mostren que el fil comú entre Avicenna i Tomàs rau en la comprensió de Déu com a font de tot ordre i bondat, de manera que la justícia divina no és un deure imposat, sinó l'expressió necessària de la seva perfecció infinita.

Un cop enllestit l'anàlisi d'Avicenna a la primera part (Prima Pars) cal continuar amb la segona Part (Secunda Pars). Començarem amb la primera secció, la Prima Secundae (I-II) coneguda com la Primera Part de la Segona Part que examina el comportament humà, la llei moral i les virtuts. Analitzarem igualment la influència d'Avicenna. Iniciem amb la qüestió 90 i els articles 1, 2, 3 i 4. De l'essència de la llei. El breu resum dels articles:

Art. 1: Si la llei pertany a la raó. Sant Tomàs argumenta que la llei és principalment un acte de la raó, ja que és la raó la facultat que ordena les accions cap a un fi.

Art. 2: Sobre la finalitat de la llei. Explica que la llei està orientada al bé comú, perquè la

[535] *Summa Teològica,* I, Q21, Art. 4.

[536] *Summa Teològica,* I, Q21, Art. 1.

seva funció és dirigir tota la comunitat cap a la consecució del bé que beneficia tothom.

Art. 3: Qui té autoritat per fer llei. Sant Tomàs sosté que només l'autoritat legítima (el governant o la comunitat sobirana) pot fer lleis, ja que cal poder per vetllar pel bé públic.

Art. 4: Sobre la promulgació de la llei. Defensa que la llei ha de ser promulgada, és a dir, anunciada públicament, perquè tingui força i pugui obligar efectivament els membres de la societat.

Seguidament, evidencio alguns arguments i referències per emfasitzar la influència d'Avicenna en la concepció tomista de la justícia divina. Veiem en ambdós pensadors que coincideixen en la idea que la justícia i la misericòrdia en Déu s'expliquen des de la seva essència i el seu ordre etern.

1— *Ordre necessari i justícia divina*. Un primer punt de confluència és la idea que «l'ordre que Déu estableix en la creació prové de la seva essència necessària». Avicenna, en parlar del *Primer Principi* (o 'l'Ens Necessari'), subratlla la naturalesa autoestablerta de tot acte diví. En paral·lel, Tomàs d'Aquino interpreta que la justícia de Déu és precisament la seva conformitat amb el seu propi ordre, que ell mateix ha establert: «La justícia en Déu és la conformitat de l'ordre diví amb el seu fi propi, car no pot contradir-se a si mateix[537]». La justícia divina (Part I, Qüestió 21) s'expressa en la fidelitat de Déu al seu propi ordre etern, i aquest ordre és també el fonament de la llei eterna que Sant Tomàs descriu en la Qüestió 90 (I-II). Així, la llei humana i natural és una participació en aquest ordre diví, que reflecteix la justícia i la saviesa de Déu. Per tant, podem dir que la Qüestió 90 de la Part I-II complementa la reflexió sobre la justícia divina de la Part I en relació amb l'ordre racional que Déu estableix com a principi de govern universal. D'aquesta manera, la necessitat ontològica d'Avicenna permet a Tomàs sostenir que Déu no és «submís» a cap llei externa, sinó fidel a la seva saviesa i bondat infinites.

2— *Emanació i perfecció de la bondat.* Segons Avicenna, Déu (com a *Primer Principi*) no pot no atorgar l'ésser i l'ordre a la creació, ja que això forma part de la seva condició ontològica necessària. D'aquí deriva una visió en què la justícia esdevé un atribut inherent, no imposat des de fora. Això lliga amb la idea tomista que la justícia divina sempre va acompanyada de la misericòrdia, perquè tot procedeix de la perfectíssima bondat de Déu: «Tot el que prové de Déu és just, perquè s'adequa a la saviesa divina; i és misericordiós, perquè Déu és font de tota bondat[538]». L'afirmació de la Qüestió 21 de la Part I sobre la

[537] *Summa Teològica*, I, Q21, Art. 1.

[538] *Summa Teològica,* I, Q21, Art. 4.

justícia i la misericòrdia divina té una connexió clara amb la Qüestió 90 de la I-II, ja que la llei és una expressió d'aquests atributs divins. La llei no és només una imposició racional sinó també un acte de bondat que busca el bé comú, reflectint així la misericòrdia i la justícia de Déu. Aquesta connexió mostra com l'ordre diví s'estén tant a les realitats teològiques com a les pràctiques morals i legislatives humanes. És clar que Tomàs troba un precedent en l'emanació aviceniana, on la «producció necessària» no anul·la la llibertat divina, sinó que la fonamenta en la plenitud del ser de Déu.

3— *L'ordre finalista i la justícia*. La defensa de la finalitat en totes les criatures també té ascendència aristotèlica i aviceniana. Avicenna remarca que «la perfecció última de l'ésser» es troba en la consecució de la fi pròpia, disposada per Déu. Aquesta disposició és, per a Tomàs, el nucli de la justícia divina: «En la mesura que Déu regeix cada criatura cap al seu fi, actua amb justícia i manifesta la seva saviesa eterna[539]». La Qüestió 90 de la I-II amplia el tema de la justícia i la saviesa de Déu present a la Qüestió 21 de la Part I, enfocant-se en com la llei eterna dirigeix les criatures cap al seu fi últim, reflectint la saviesa i la justícia divines. Aquesta connexió entre la llei i l'ordre de Déu en la creació és fonamental en el pensament de Sant Tomàs. Així, l'ordre finalista —que Avicenna també explica a conseqüència del *Primer Principi*— apareix en Tomàs com la raó profunda d'una justícia que respecta la naturalesa pròpia de cada ésser. Aquests elements mostren que el fil comú entre Avicenna i Tomàs rau en la comprensió de Déu com a font de tot ordre i bondat, de manera que la justícia divina no és un deure imposat, sinó l'expressió necessària de la seva perfecció infinita.

Continuem amb l'anàlisi de la qüestió 94 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. De la llei natural. Considera la justícia com un principi fonamental en la llei natural. Relaciono el resum dels articles:

Art. 1: Si la llei natural és un hàbit. Tomàs d'Aquino explica que la llei natural no és un simple hàbit, sinó un principi innat que orienta la raó humana cap al bé.

Art. 2. Si la llei natural conté diversos preceptes, o només un. Mostra com la llei natural inclou principis primaris (generals) i preceptes secundaris, que deriven dels primers.

Art. 3. Si tots els actes de virtut són prescrits per la llei natural. Afirma que, en la mesura que les virtuts ordenen la persona al bé, els seus actes queden inclosos dins la llei natural.

Art. 4. Si la llei natural és la mateixa per a tots. Defensa que els principis bàsics de la llei natural són universals, tot i que l'aplicació pot variar segons les situacions i la cultura.

Art. 5. Si la llei natural pot canviar. Explica que la llei natural, en els seus primers principis,

[539] *Summa Teològica,* I, Q21, Art. 1.

és immutable; només pot haver-hi canvis en preceptes concrets derivats.

Art. 6. Si la llei natural pot ser abolida del cor humà. Conclou que, malgrat els efectes del pecat, la llei natural no pot ser eliminada del tot, tot i que pot quedar enfosquida o deformada.

Les reflexions de Tomàs d'Aquino sobre la llei natural, han estat un pilar fonamental en la història del pensament jurídic i moral. Tanmateix, no es poden entendre plenament sense tenir en compte l'herència filosòfica d'altres autors, entre els quals Avicenna té un lloc rellevant. Els tractats d'Avicenna, en especial els que conformen *El Llibre de la Guarició*, reflecteixen una recerca sistemàtica del bé, la veritat i la virtut, que acaba enfortint moltes de les tesis tomistes sobre la llei natural i la justícia. En aquest sentit, resseguim a continuació alguns punts de connexió entre la concepció de la justícia d'Avicenna i els plantejaments de Tomàs d'Aquino en la qüestió 94.

1— *La justícia com a virtut fonamental.* Avicenna tracta la justícia com una virtut clau en la formació de l'ésser humà i la configuració de l'ordre social. En la seva obra metafísica, sosté que «el fi últim de la virtut és coordinar l'ànima amb el bé suprem, i en això la justícia en constitueix el principal eix articulador[540]». D'aquesta manera, considera que la justícia és el principi unificador que proporciona un ordre coherent a totes les facultats humanes, tant en l'àmbit personal com en el col·lectiu.

Paral·lelament, Tomàs d'Aquino veu la justícia com la virtut que possibilita «donar a cadascú el que li correspon[541]», un gest que no es limita a la simple observança de normes, sinó que esdevé una expressió tangible de la participació de la criatura racional en la llei eterna. Per a Tomàs, l'actitud justa està arrelada en la naturalesa racional i és, per tant, inseparable de la dignitat humana. La convergència entre Avicenna i Tomàs en aquesta qüestió és clara: ambdós entenen la justícia no només com un acte extern d'equitat, sinó com un hàbit intern que harmonitza la persona amb els altres i amb la seva fi última.

2— *La recta ordenació de l'ànima*. Un element comú en el pensament d'Avicenna i Aquino és la insistència que la justícia sorgeix d'una disposició interior i ordenada de l'ànima. Per a Avicenna, «la vertadera justícia neix d'una disposició interna de l'ànima, capaç de guiar l'acció d'acord amb la recta raó[542]. La justícia és, doncs, una orientació estable i ferma que possibilita la vida virtuosa. No depèn tan sols de la llei imposada externament, sinó que és el fruit d'una inclinació natural cap al bé que la raó humana discerneix.

En la mateixa línia, Tomàs d'Aquino defineix la llei natural com una «llum de la raó

[540] Avicenna, *The Metaphysics of The Healing,* p. 278.
[541] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 2.
[542] Avicenna, *The Metaphysics of The Healing,* p. 129.

pràctica[543]». Aquesta llum interna condueix la persona a actuar de forma recta i, per tant, justa, perquè allò que és bo per a l'ésser humà coincideix amb la seva naturalesa racional. L'ordre interior, segons Tomàs, és inextricable de la justícia, ja que una voluntat desordenada és incapaç de reconèixer i respectar allò que és degut als altres. Així, tant Avicenna com Tomàs posen l'èmfasi en la necessitat d'harmonitzar les facultats de l'ànima per arribar a la justícia, vista com a clau de volta en la realització ètica i espiritual de l'ésser humà.

3— *La doble dimensió dels principis morals.* Tant d'Avicenna com en Tomàs d'Aquino, trobem la idea que els principis morals tenen una doble dimensió: d'una banda, hi ha uns principis bàsics i universals, i de l'altra, hi ha preceptes concrets que poden variar en la seva aplicació. Avicenna assenyala que «hi ha principis universals de la naturalesa humana que són inqüestionables, però la seva aplicació pot variar a cada situació segons la saviesa pràctica[544]». Això implica la necessitat de la prudència, entesa com la virtut capaç d'interpretar els primers principis en cadascuna de les situacions particulars.

De manera semblant, Tomàs d'Aquino en la qüestió 94 de la *Summa Teològica* distingeix entre els «primers principis de la llei natural», immutables i evidents per si mateixos, i els «preceptes secundaris» o concrets, que poden conèixer variacions a causa de circumstàncies històriques, culturals o psicològiques[545]. Així, malgrat la universalitat de la llei natural, Tomàs admet que no totes les aplicacions pràctiques d'aquests principis són idèntiques en totes les èpoques o llocs. Aquesta posició té el seu paral·lel en l'enfocament d'Avicenna, que, des de la seva perspectiva filosòfica, també reconeix la necessitat d'adaptar les normes morals a les circumstàncies concretes, sense renunciar als principis fonamentals del bé i de la justícia.

4— *La impossibilitat d'eliminar la llei natural*. Un altre punt d'acord és la convicció que la llei natural i la inclinació a la justícia no poden ser erradicades del tot del cor humà. Encara que l'home pugui caure en l'error o en el pecat, Avicenna creu que «la disposició innata a la virtut mai no s'elimina completament, sinó que pot restar latent[546]». Això vol dir que fins i tot en societats o èpoques de gran corrupció, la llavor de la justícia continua present a l'ànima humana, disposada a renéixer quan es donin les condicions adequades.

D'acord amb aquesta idea, Tomàs afirma que la llei natural «no pot ser abolida del cor

[543] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 1.
[544] Avicenna, *The Metaphysics of The Healing,* p. 312.
[545] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 4.
[546] Avicenna, *The Metaphysics of The Healing,* p. 141.

humà[547]». És veritat que es pot arribar a enfosquir la consciència moral a causa de les passions, la ignorància o uns costums deformats, però el coneixement bàsic del bé i del mal mai no desapareix completament. Aquesta certesa és la que fonamenta l'esperança en la possibilitat de la reforma moral i la conversió, tant a escala individual com col·lectiva. Així, la doctrina tomista troba en Avicenna un precedent filosòfic que destaca, també, la naturalesa incorruptible d'aquest nucli moral inscrit en la racionalitat humana.

Avancem amb l'anàlisi de la qüestió 96 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. De la llei humana. Explora com la llei humana s'ha d'alinear amb la justícia universal. La concepció de llei natural de Tomàs d'Aquino està influïda indirectament per Avicenna, particularment a través de les idees sobre el dret natural i l'ordre racional en la creació. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1. Sobre si la llei humana ha d'ordenar-se principalment al bé comú. Es debat si la finalitat primordial de la llei humana és el bé de tota la comunitat més que no pas el bé particular.

Art. 2. Sobre si la llei humana ha de prohibir tots els vicis. S'analitza fins a quin punt la llei pot o ha de reprimir tots els comportaments viciosos, o només aquells que més perjudiquen la convivència.

Art. 3. Sobre si la llei humana mana tots els actes de virtut. Es planteja si la llei ha d'ordenar totes les accions virtuoses o només les necessàries per al bé comú.

Art. 4. Sobre si la llei humana obliga en consciència. Es discuteix si la llei humana té la facultat d'obligar la consciència o si només queda vinculada a la llei natural o divina.

Art. 5. Sobre si tots els homes estan subjectes a la llei. Es considera si la llei humana obliga per igual a tots els membres de la societat, inclosos governants, clergues i altres estaments.

Art. 6. Sobre si es pot obrar al marge de la lletra de la llei. S'estudia en quines circumstàncies és lícit apartar-se de la literalitat de la llei per salvaguardar el seu esperit o intenció.

A continuació diferents arguments sobre la justícia en la qüestió 96 respecte a la llei humana.

1— *La llei humana com a extensió de l'ordre racional*. Avicenna sosté que tota la realitat està regida per un ordre racional que emana de la Intel·ligència divina, ens diu que «l'harmonia de la creació exigeix que el que és disposat per la Raó suprema reguli també els afers humans, car no hi ha res que romangui fora del seu designi[548]». Aquest mateix ordre, present en l'univers físic també regeix l'esfera moral i legal. En paral·lel, Tomàs d'Aquino

[547] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 6.

[548] Avicenna, *The Metaphysics of The Healing,* p. 140.

afirma que la llei humana és una «ordenació de la raó» (*ordinatio rationis*) orientada al bé comú. La qüestió 90 ofereix el marc conceptual de la llei, i la qüestió 96 examina com aquest marc s'aplica en la pràctica. Aquesta interconnexió reflecteix la manera sistemàtica de Sant Tomàs d'abordar els conceptes teològics i filosòfics. «És clar, doncs, que la llei és principalment una ordenació de la raó pel bé comú, promulgada per aquell qui té la cura de la comunitat[549]». Això concorda amb la idea d'Avicenna segons la qual la recta raó humana participa de la llei natural i de l'ordre universal.

2— *El fonament metafísic de la justícia.* Per a Avicenna, la justícia és un principi universal que emana de la jerarquia harmoniosa de l'ésser, «la justícia és la virtut per la qual cada ànima és disposada a actuar segons l'ordre que la Raó universal ha establert en la seva essència[550]». Si la llei humana ha de reflectir la llei natural i la llei eterna, ha d'incorporar també aquesta visió universal de la justícia. Tomàs d'Aquino, influït més directament per Aristòtil i Agustí, coincideix amb Avicenna a situar la justícia dins l'adequació última amb la finalitat de la creació, «l'última regla de justícia és la llei eterna, que és la raó divina mateix[551]».

3— *Limitació de la llei i respecte a la virtut.* Des del punt de vista d'Avicenna, la llei no pot recollir tota la virtut que l'ésser humà pot assolir. Hi ha actes moralment bons que van més enllà del que la llei obliga o prohibeix, «la llei prudent no recull en la seva lletra tot el bé que pot fer la persona; més aviat disposa el que és necessari per a la recta convivència[552]». Així mateix, Tomàs d'Aquino distingeix entre els actes de virtut indispensables per al bé comú i els que són propis de la perfecció individual, que no necessàriament ha de regular la llei humana. «Les lleis humanes han estat establertes per a la multitud dels homes i la majoria d'ells no són perfectes en la virtut. Per això, la llei humana no prohibeix tots els vicis[553]». Això subratlla que la llei ha de garantir la convivència justa sense pretendre exercir un control absolut sobre tots els aspectes morals de la vida.

4— *L'obligació en consciència i la participació de la raó divina.* Per a Avicenna, la consciència humana és una participació de la llum intel·lectiva que prové de la Intel·ligència divina. Això implica que l'obediència a la llei justa no és sols externa, sinó que rau en la conformitat amb aquesta llum interna. «Quan la llei exterior és conforme al dictat de la llum

[549] *Summa Teològica*, I-II, Q90, Art. 4.
[550] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 15.
[551] *Summa Teològica*, I-II, Q93, Art. 1.
[552] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 177.
[553] *Summa Teològica,* I-II, Q96, Art. 2.

intel·lectiva en l'home, neix l'obligació interna que marca la consciència[554]». De manera paral·lela, Tomàs d'Aquino indica que la llei humana obliga quan és conforme a la llei natural —i, per tant, a la llei eterna—, reflectint la seva fonamentació última en la raó divina. «La llei humana, en tant que s'ajusta a la llei natural, té la força de vincular en consciència[555]».

De nou, treballem amb la Secunda Secundae (II-II) la segona part de la segona part, que se centra en les virtuts particulars i els vicis, així com en la moral específica de l'home davant de les seves accions concretes. Començo fent la recerca sobre la qüestió 57 i els articles 1, 2, 3, i 4. Del dret. Es discuteix si el dret és l'objecte de la justícia i es distingeix entre dret natural i positiu. Afegeixo el resum dels articles:

Art. 1. Si el dret és l'objecte de la justícia. Explica que el dret (o el que és just) constitueix l'objecte propi de la virtut de la justícia i aclareix en què consisteix aquest «objecte».

Art. 2. Si el dret es divideix adequadament en dret natural i dret positiu. Distingeix entre el dret que sorgeix de la mateixa naturalesa humana (dret natural) i el que s'estableix per lleis o costums (dret positiu).

Art. 3. Si el dret de gents és el mateix que el dret natural. Debat fins a quin punt el dret de gents (normes comunes entre pobles) coincideix o difereix del dret natural universal.

Art. 4. Si el dret patern i el dret de dominació formen part del dret natural. Considera si drets com el dels pares sobre els fills o la propietat són prolongacions del dret natural o bé tenen un altre origen.

Trobem diferents arguments sobre si el dret és l'objecte de la justícia en la qüestió 57. Les convergències entre Avicenna i Tomàs d'Aquino mostren que, per a ambdós, la justícia es fonamenta en una llei natural que la raó pot conèixer i es formalitza en lleis positives, destinades a garantir l'harmonia social.

1— *El dret com a objecte de la justícia.* Avicenna sosté que la justícia és una disposició de l'ànima que cerca l'equilibri entre les inclinacions naturals de la persona i el bé comú, basant-se en l'ordre racional de la realitat[556]. Segons Tomàs d'Aquino, el dret (o allò que és just) constitueix l'objecte propi de la virtut de la justícia perquè demana ajustar l'acció humana a un ordre discernit per la raó[557]. Així, tant d'Avicenna com en Tomàs, la justícia no

[554] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 211.
[555] *Summa Teològica,* I-II, Q96, Art. 4.
[556] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 78.
[557] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 1.

es redueix a una mera convenció social, sinó que expressa l'harmonia que la raó reconeix com a veritablement justa.

2—*El dret natural i el dret positiu.* Per a Avicenna, existeix una norma universal derivada de la condició racional de l'ésser humà, que ell emmarca en els «principis primaris de la intel·ligència[558]». Aquests principis fonamenten el dret natural, inalterable, que cada societat concreta desplega en lleis positives adaptades a les seves circumstàncies històriques[559]. Paral·lelament, Tomàs d'Aquino distingeix entre la llei natural —participació de la llei eterna en la criatura racional— i la llei positiva, promulgada per l'autoritat humana a fi de concretar les directrius del dret natural[560].

3— *El paper de la raó i la justícia en la convivència humana.* Avicenna ressalta que la justícia promou l'ordre i l'harmonia socials en tant que es regeix pels dictats de la raó, la qual descobreix les normes per a una bona convivència[561]. D'una manera semblant, Tomàs d'Aquino estableix que la justícia, en tant que virtut cardinal, regula la relació amb l'altre d'acord amb la recta raó, i així enforteix el bé comú[562]. D'aquesta manera, tots dos coincideixen a assenyalar que la justícia no és merament restrictiva, sinó que també és constructiva de pau i d'ordre social.

4— *La dominació i el dret patern.* Pel que fa a l'autoritat dels pares sobre els fills, Avicenna subratlla que aquesta emana de la naturalesa humana en la mesura que cerca protegir, guiar i educar els descendents, però resta sempre sota els principis universals de la justícia[563]. Tomàs d'Aquino, en la mateixa línia, afirma que el dret patern forma part del dret natural, però no és il·limitat: la justícia marca els límits i defineix com s'ha d'exercir[564]. Amb això, tant d'Avicenna com en Tomàs es posa de manifest que les relacions de poder, fins i tot les més pròximes, han de mantenir-se sota l'imperi de la llei natural.

Així mateix, sigui en el dret patern o en altres formes de potestat, la justícia n'és la mesura. No hi ha autoritat legítima sense ajustament a aquell ordre racional i universal que tots dos autors consideren base del *dret*.

Passem a analitzar la qüestió 58 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Aquests articles descriuen com Tomàs d'Aquino entén la virtut de la justícia, tant en l'àmbit

---

[558] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 79.
[559] Ibíd, p. 120.
[560] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 2.
[561] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 121.
[562] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 1.
[563] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 211.
[564] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 4.

individual com en el col·lectiu, i posen les bases de la seva visió filosòfica i teològica sobre les relacions humanes justes. Segueixo amb el resum dels articles:

Art. 1. Si la justícia es defineix adequadament com la voluntat constant i perpètua de donar a cadascú el que li correspon. Es debat la definició clàssica de la justícia (inspirada en Ulpià) i es confirma que consisteix a voler constantment i perpètuament atorgar a cadascú el seu dret.

Art. 2. Si la justícia és sempre respecte a un altre. Es tracta de si la justícia només concerneix l'alteritat (la relació amb els altres) i es conclou que, per essència, la justícia sempre fa referència a un altre.

Art. 3. Si la justícia és una virtut. S'analitza si la justícia és realment una virtut moral i s'argumenta que sí, perquè ordena l'ésser humà en relació amb els altres segons el dret.

Art. 4. Si la justícia resideix en la voluntat com a subjecte. Es qüestiona en quin poder de l'ànima arrela la justícia; es respon que s'ubica en la voluntat, atès que consisteix principalment en l'acte de voler donar a cadascú el que li pertoca.

Art. 5. Si la justícia és una virtut general. Es discuteix la distinció entre «justícia general» (dirigida al bé comú) i «justícia particular», i s'explica que la justícia general abasta totes les virtuts quant a l'ordre social.

Art. 6. Si hi ha una justícia particular. S'examina l'existència d'una justícia particular distinta de la general, que regula els deures entre individus, i es confirma la seva necessitat específica.

Art. 7. Si la justícia legal s'estén a les altres virtuts. Es pregunta fins a quin punt la justícia legal «ordena» les altres virtuts en relació amb el bé comú; la resposta estableix que la justícia legal comprèn i orienta, en certa manera, totes les virtuts en l'ordre social.

Art. 8. Si es pot dispensar d'allò que és just. Es considera en quins casos l'autoritat pot «dispensar» d'una obligació justa, i es delimita que només en situacions especials, sense contravenir l'essència mateixa de la justícia.

Art. 9. Sí, en la definició de justícia, la voluntat constant i perpètua és una condició essencial. S'aprofundeix en la definició de justícia i s'afirma que la fermesa de la voluntat (constància i perpetuïtat) és part essencial per tal que realment siguem justos.

Art. 10. Si l'acte de justícia és donar a cadascú el seu. Es confirma que l'acte propi de la justícia és respectar allò que li pertoca a l'altre (el «donar a cadascú el seu»), fonament de tota relació justa.

Art. 11. Si la justícia és el mateix que l'equitat. Es distingeix entre la justícia estricta i l'equitat, que és l'aplicació «suau» de la llei en casos concrets per corregir possibles

rigideses; són afins però no exactament el mateix.

Art.12. Si la seu de la justícia és l'apetit racional. S'examina si la justícia té el seu fonament en l'apetit racional (la voluntat) i es reafirma que la justícia, com a virtut moral, recau principalment en la voluntat (l'apetit racional), que vol el bé de l'altre.

Malgrat les diferències culturals i religioses, trobem en tots dos pensadors una aproximació complementària que subratlla el caràcter racional de l'acte just, la importància de la voluntat ben ordenada i la necessitat d'una aplicació equilibrada de les lleis.

1— *La justícia com a ordre racional*. Tant Avicenna com Tomàs d'Aquino coincideixen a presentar la justícia com a resultat de l'ordre racional que governa l'ésser humà. «La justícia és la manifestació d'un equilibri racional a través del qual cadascú rep allò que li pertany, en harmonia amb l'ordre universal[565]». Així, Tomàs d'Aquino exposa que la justícia «ordena l'home en relació amb els altres d'acord amb el dret[566]». L'«*ordre universal*» a què es refereix Avicenna troba un correlat en l'«*ordre diví*» tomista, tot emfasitzant el paper central de la raó per discernir què és just.

2— *El paper de la voluntat en la justícia*. La voluntat, informada per la raó, juga un paper fonamental tant en el pensament d'Avicenna com en el de Tomàs d'Aquino. Per a Avicenna, «l'ànima que vol allò que és just s'ha de nodrir de coneixement i de discerniment; sense llum racional, la voluntat esdevé cega[567]». Aquesta visió coincideix amb l'afirmació de Tomàs d'Aquino segons la qual la justícia «resideix principalment en la voluntat, que vol donar a cadascú el que li pertoca[568]». Tots dos autors destaquen que l'acció justa requereix una voluntat recta i constantment dirigida pel saber.

3— *La justícia com a virtut general i particular.* Avicenna diferencia la justícia «universal», que estableix principis generals per al bon funcionament de la societat, de la justícia «particular», que s'aplica a cada relació concreta. «L'ordre universal de la justícia només es fa efectiu quan és aplicat a cada ànima i a cada situació, guardant la proporció i la mesura[569]». De manera similar, Tomàs d'Aquino distingeix la justícia general «dirigida al bé comú» de la justícia particular «que regula els deures entre individus[570]». Així, el bé comú i el bé individual es troben units sota una mateixa virtut, però amb matisos diferents en la seva aplicació.

---

[565] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p.103.
[566] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 3.
[567] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 112.
[568] *Summa Teològica,* II-II, Q58, Art. 4.
[569] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 120.
[570] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 5 i 6.

4— *La fermesa i la constància en la voluntat*. Tots dos pensadors subratllen la necessitat que la voluntat justa sigui ferma i inamovible davant les circumstàncies. Segons Avicenna, «qui és just ha de preservar la seva intenció de qualsevol impuls enganyós; només així la virtut roman estable i no és corromp[571]». De la mateixa manera, Tomàs d'Aquino recorda que la «voluntat constant i perpètua és una condició essencial de la justícia[572]». Aquesta constància garanteix que la rectitud moral no sigui esporàdica, sinó una disposició estable de la persona.

5— *La relació entre justícia i equitat.* La noció d'equitat juga un paper important en tots dos autors, ja que apunta a la flexibilitat prudencial a l'hora d'aplicar la llei. Avicenna assenyala, que «la llei universal reclama una interpretació sàvia en cada cas concret; una llei sense equitat pot esdevenir una càrrega o un perill». Seguint una línia semblant, Tomàs d'Aquino diu que «l'equitat corregeix la possible rigidesa de la norma[573]». Així, l'objectiu de la llei, que és promoure el bé comú, s'aconsegueix amb una aplicació ponderada que té en compte les circumstàncies concretes.

6— *El fonament metafísic de la justícia.* Avicenna basa la seva concepció de la justícia en una metafísica de l'ésser que està ordenada per un intel·lecte suprem. «En la mesura que l'home coneix l'ordre de l'ésser i n'assumeix la disposició, practica una justícia arrelada en la veritat de les coses[574]». Tomàs d'Aquino, des d'una perspectiva cristiana, també afirma que «la justícia, com qualsevol virtut, troba en Déu el seu primer origen i la seva norma suprema[575]». D'aquesta manera, ambdós autors entenen la justícia com una participació humana en l'ordre diví.

Veiem una profunda sintonia en la concepció de la justícia: la seva arrel racional, la centralitat de la voluntat ben ordenada, la combinació entre justícia universal i particular, la necessitat de constància, el paper de l'equitat i el fonament metafísic que sosté la virtut. Aquesta confluència de visions ens convida a veure la justícia no només com una norma social, sinó com una qualitat moral que enllaça l'ésser humà amb l'ordre transcendent.

Seguim amb l'estudi de la qüestió 61 i els articles 1, 2, 3 i 4. Aquests articles ens parlen de les parts de la justícia. I s'examinen les diferents espècies de justícia, com distributiva i commutativa. Afegeixo el resum dels articles:

Art. 1. Si les parts de la justícia estan enumerades adequadament. Sant Tomàs analitza si la

---

[571] Avicenna, *The Metaphysics of Healing,* p. 125.
[572] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 9.
[573] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 11.
[574] Avicenna, *The Metaphysics of Healing,* p. 130.
[575] *Summa Teològica*, II-II, Q58, prèvia.

justícia pot dividir-se en diferents parts i com s'han de concebre aquestes divisions dins la virtut de la justícia.

Art. 2. Si la justícia distributiva i la justícia commutativa són espècies de la justícia**.** Examina la distinció clàssica entre justícia distributiva (relacionada amb el repartiment de béns) i justícia commutativa (reguladora d'intercanvis entre persones) per veure si totes dues són formes pròpies de justícia.

Art. 3. Si l'epiqueia (equitat) és una part de la justícia. Tracta la figura de l'epiqueia, o equitat, com a correcció de la llei allà on aquesta, sent general, pot resultar injusta en casos particulars, i discuteix si aquesta facultat pertany a la justícia.

Art. 4. Si aquestes parts abasten tota la justícia. Conclou sobre la suficiència d'aquestes parts (distributiva, commutativa i epiqueia) per abastar de manera completa la virtut de la justícia.

Aquino posa en relleu la dimensió social i moral on la justícia ha de regular l'ordre. A més de les nocions de justícia distributiva i commutativa, així com de l'epiqueia o equitat, és pertinent analitzar en quina mesura Avicenna ja havia aportat reflexions que poden dialogar amb aquestes distincions.

1— *La recerca d'un equilibri moral i social***.** Avicenna entenia la justícia com una virtut clau per mantenir l'equilibri entre els individus i la societat. Defensa que la justícia «no sols s'assoleix per la recta distribució dels béns materials, sinó també per la recta ordenació dels desitjos individuals envers el bé comú[576]». Així, la seva visió no es redueix a un àmbit purament material, sinó que cerca una harmonia entre l'ètica individual i l'estabilitat de la col·lectivitat.

2— *Convergència amb la justícia distributiva.* Un primer paral·lelisme amb Tomàs d'Aquino es troba en la idea de justícia distributiva. Mentre que Aquino defineix aquesta justícia com la que «distribueix els béns comuns segons la proporció deguda a cadascú[577]», Avicenna advoca per una distribució «que no destrueixi la pau social i que s'ajusti a la dignitat i necessitat de cada persona[578]». D'aquesta manera, es pot apreciar com ambdós autors subratllen la importància de la proporció i l'equilibri, tot afirmant que la justícia serveix d'eix vertebrador de l'ordre comunitari.

3— *La regulació dels intercanvis i la justícia commutativa.* En relació amb la justícia commutativa —aquella que s'ocupa dels intercanvis justos entre particulars— Tomàs

[576] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 125.
[577] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 2.
[578] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 128.

d'Aquino emfasitza la necessitat d'igualtat en les transaccions[579]. Avicenna, per la seva banda, entén que tota transacció equitativa «requereix una mesura justa i un reconeixement previ del valor real de les coses[580]». Això posa el focus, una vegada més, en la capacitat de l'ésser humà per ponderar correctament els béns intercanviats, tot evitant que l'afany de lucre o la cobdícia alterin la relació justa entre les parts.

4— *L'epiqueia com a correcció moral*. En tractar la qüestió de l'epiqueia, o equitat, Aquino insisteix que és «una virtut que corregeix el que la llei, per la seva generalitat, no pot preveure[581]». Avicenna no utilitza exactament el concepte d'epiqueia, però sí que apunta a la necessitat de «disposar d'una virtut que permeti entendre l'esperit de la llei per damunt de la seva literalitat[582]». Aquesta noció, clarament equiparable a l'epiqueia tomista, posa de manifest la voluntat de cercar la justícia més perfecta possible quan la norma fixa pot esdevenir injusta en casos concrets.

5— *La suficiència d'aquestes parts en l'ideal moral.* Finalment, Tomàs d'Aquino conclou que la justícia pot ser explicada de manera completa mitjançant la justícia distributiva, la commutativa i l'epiqueia[583]. Avicenna, sense fer una divisió taxativa en les mateixes categories, sí que referma la idea que «el conjunt d'actes justos requereix tant la recta distribució com l'equitat en els intercanvis i l'atenció circumstancial a cada cas[584]». S'observa, doncs, una clara sintonia filosòfica: la justícia abasta totes aquestes dimensions de la vida en comú i n'assegura la coherència moral.

Podem veure que «la justícia és la virtut que ordena l'home a la comunitat, tant en la distribució dels béns com en les relacions entre els individus, i no pot existir realment sense una mirada equitativa a la llei». «La justícia és la virtut que ordena l'home a la comunitat[585]», Aquino ens parla de la justícia com la virtut que regula la relació de la persona amb els altres i amb el bé comú. I «tant en la distribució dels béns com en les relacions entre els individus[586]», Aquino fa referència a les dues formes de justícia (distributiva i commutativa). I Avicenna incideix en la importància d'una bona distribució i de l'harmonia en les relacions humanes «i no pot existir realment sense una mirada equitativa a la llei[587]». Aquino al·ludeix

[579] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 2.
[580] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 132.
[581] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 3.
[582] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 136.
[583] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 4.
[584] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 139.
[585] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 1.
[586] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 2.
[587] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 142.

directament a l'epiqueia (equitat), que corregeix la llei quan la seva aplicació literal seria injusta. I Avicenna, d'una manera semblant, remarca la necessitat de captar l'esperit de la llei, no només la seva lletra.

Les reflexions d'Avicenna i Tomàs d'Aquino coincideixen en la visió de la justícia com a virtut essencial per a la convivència humana. L'aportació d'Avicenna s'inscriu en un marc filosòfic on la justícia és entesa com a fonament moral i eix regulador de totes les accions, cosa que s'adiu amb la lectura tomista i n'enriqueix la comprensió global.

Ara treballem amb la qüestió 80, una qüestió amb un únic article. Es tracta de la devoció com a part de la virtut de la religió.

En aquest article, Sant Tomàs analitza si la devoció forma part de la virtut de la religió, explorant com aquesta inclinació interior de la voluntat ens porta a dedicar-nos al servei de Déu. És un tractat breu dins del desenvolupament més ampli de les qüestions sobre la virtut de la religió.

En l'estudi sobre la *devoció* com a part essencial de la virtut de la religió, segons la *Summa Teològica,* trobem una relació profunda entre la voluntat de servir Déu (o de retre-li el culte just) i les disposicions interiors que orienten la persona cap a aquest fi. Ara bé, és interessant fer-hi confluir la perspectiva d'Avicenna, especialment pel que fa a la *justícia* entesa com a harmonia de l'ànima, ja que la devoció demana un cor ben ordenat i un esperit atent al transcendent.

1— *L'ordenació justa de l'ànima segons Avicenna*. La justícia no sols regula les relacions externes entre les persones, sinó que també implica una recta adequació de l'ànima a la seva fi última. Ens diu que «la justícia que perfà la persona rau en la disposició de l'ànima a actuar seguint el millor fi, de manera que cada facultat compleixi el seu deure d'acord amb el bé suprem[588]». Aquest enfocament es pot posar en diàleg amb Tomàs d'Aquino. Una disposició interior justa promou la veritable devoció, perquè orienta totes les potències de l'ànima cap al cultiu de Déu, respectant l'ordre que li és propi.

2— *La devoció com a acte de la voluntat rectificada*. Aquino defensa que la devoció és un acte concret dins la virtut de la religió, vinculat sobretot a la voluntat. «La devoció és aquella inclinació de l'ànima que la porta a entregar-se al servei diví[589]». En altres paraules, la voluntat recta es posa al servei de Déu amb reverència i amor. Quan Avicenna parla de la necessitat de «l'ordre intern» per assolir la perfecció de l'ésser humà, veiem una correlació

[588] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 132.

[589] *Summa Teològica,* II-II, Q80.

amb la tesi tomista, sense una voluntat ordenada no hi pot haver ni justícia ni devoció.

3— *L'arrel de la devoció en la contemplació i el servei*. Idea clau: Tot i que l'exercici devot s'alimenta de la *contemplació*[590], tampoc no queda deslligat de l'acció i del servei als altres. Avicenna, en tractar la justícia, subratlla la necessitat de l'«acció justa» per mantenir l'harmonia amb la fi última[591]. Així doncs, la devoció, entesa tomísticament, pot arrelar tant en la *vida contemplativa* com en la *vida activa*, si es dirigeix a Déu amb plena disponibilitat.

4- *Amor, esperança i els efectes d'alegria*. La tradició escolàstica reconeix que la devoció té la seva principal causa en l'amor a Déu i en l'esperança[592]. En aquest sentit, Avicenna reconeix també que la recta disposició de l'ànima —és a dir, la seva justícia interior— es veu impulsada per l'afecció a un fi superior i per la confiança en assolir-lo. De fet, ell afirma que «allò que mou l'ànima a perseguir el bé suprem no és sinó un afecte orientat vers la llum veritable[593]». I Tomàs afegeix que, quan la devoció neix veritablement d'aquesta inclinació amorosa, la persona experimenta *alegria espiritual*[594].

5— *Per, humilitat i la disposició devota*. Respecte a la *por* com a possible causa de la devoció[595], Tomàs distingeix el temor servil del temor filial. Aquí es pot connectar amb Avicenna quan diu que la justícia interior no pot imposar-se exclusivament per la por del càstig, sinó que ha de néixer d'una recta intel·lecció del bé[596]. Per tant, la humilitat, reconeguda per Tomàs com a disposició principal per a la devoció[597], s'entén també en Avicenna com aquella actitud que no supedita l'ànima a un temor obsessiu, sinó que la condueix cap a la veritat més alta.

6— *El valor dels gestos externs i la possible sequedat interior.* Finalment, Tomàs subratlla la utilitat dels gestos i postures corporals per fomentar la devoció[598], sense oblidar que la sequedat interior o la distracció quotidiana poden dificultar-la[599]. Aquesta tensió entre expressió externa i disposició interna també apareix a Avicenna quan afirma que «les obres manifestes han de ser coherents amb la recta direcció de l'ànima, clarament, una acció sense

---

[590] Ibíd.
[591] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 134.
[592] *Summa Teològica*, II-II, Q80.
[593] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 145.
[594] *Summa Teològica,* II-II, Q80.
[595] Ibíd.
[596] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 123.
[597] *Summa Teològica,* II-II, Q80.
[598] Ibíd.
[599] Ibíd.

harmonia interior resulta buida[600]».

Amb aquests punts, veiem que la devoció, en tant que acte puntual i específic de la virtut de la religió, suposa una justa ordenació de l'ànima que Avicenna descriu com a nucli de la justícia interior. Els diversos factors que Tomàs d'Aquino exposa (amor, esperança, humilitat, por reverencial, etc.) troben un fonament comú en la voluntat rectificada, l'equilibri de les facultats de l'ànima i la cerca del bé suprem. Així, tant per Avicenna com per Tomàs, la pràctica devota requereix una harmonia interior que es projecta en el culte a Déu i en el servei als altres.

Continuem analitzant la qüestió 81 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. Aquests articles ens parlen sobre la virtut de la religió. Segueixo amb el resum dels articles:

Art. 1. Si la religió es refereix només a Déu. Argumenta que la religió dirigeix l'home únicament a Déu, ja que Ell és la font i fi últim de tot ésser.

Art. 2. Si la religió és una virtut. Mostra que la religió és una virtut moral que ordena l'home a Déu mitjançant actes de reverència i adoració.

Art. 3. Si la religió és una sola virtut. Tot i que pot expressar-se en diverses formes de culte i devoció, Tomàs explica que aquestes manifestacions convergeixen en la virtut única de la religió.

Art. 4. Si la religió és una virtut especial. Distingeix la religió de la resta de virtuts, remarcant que té per objecte formal la reverència a Déu, de manera única.

Art. 5: Si la religió és virtut teologal o moral. Conclou que és una virtut moral annexa a la justícia, ja que consisteix a retre a Déu el culte que li és degut.

Art. 6: Si la religió és la més gran de les virtuts morals. Afirma que, entre les virtuts morals, la religió té un lloc preeminent perquè la seva finalitat és honrar Déu de manera directa.

Art. 7. Si pertoca a la religió exercir actes exteriors. S'hi sosté que, tot i que la devoció interior és primordial, són necessaris actes externs de culte per expressar i alimentar la reverència a Déu.

Art. 8. Si la religió coincideix amb la santedat o és una cosa diferent. Distingeix entre la virtut de la religió, que regula el culte degut a Déu, i la santedat, que fa referència a la rectitud completa de vida dirigida a Déu.

En la reflexió sobre la virtut de la religió exposada per Tomàs d'Aquino, resulta fonamental considerar la seva connexió amb la justícia, atès que la religió s'entén com l'acte de retre a

[600] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 150.

Déu allò que li és degut[601]. En aquest sentit, les idees d'Avicenna poden oferir un marc filosòfic que reforça i matisa l'enfocament d'Aquino. Exposo alguns arguments clau.

1— *L'arrel metafísica de la justícia segons Avicenna*. «A fi que l'home assoleixi l'orde adequat en la seva existència, cal que rebi i atorgui tot el que correspon a cada ésser d'acord amb la posició que ocupa en la totalitat de la creació[602]». Segons Avicenna, la justícia no és simplement un pacte social, sinó l'adequació de cada cosa a l'orde còsmic que procedeix de la P*rimera Causa*[603]. Això implica que, perquè l'home estigui en harmonia amb l'estructura de la realitat, ha de reconèixer l'origen suprem i retre-li la seva deguda reverència. D'aquesta manera, Avicenna prefigura la idea que honrar Déu no és tan sols un acte de pietat, sinó de justícia en sentit ampli.

2— *La religió com a deure de justícia envers Déu*. Tomàs d'Aquino considera que la religió és una virtut moral «annexa a la justícia[604]» perquè consisteix a donar a Déu el culte degut. En aquesta línia, les paraules d'Avicenna poden complementar l'argument: «Qui reconeix la realitat de la Causa Primera, es veu impulsat a correspondre-li amb un acte interior i exterior que reflecteixi la seva dependència i agraïment[605]».

Així, la religió, entesa com a adoració i reverència a la font última de l'ésser, esdevé una expressió concreta d'aquell principi universal de justícia que Avicenna defensa: donar a cadascú —i sobretot a Déu— allò que li és propi.

3— *El culte extern i la dimensió moral.* En la reflexió d'Aquino, els actes externs de culte són necessaris per manifestar la veritable devoció interior[606]. Avicenna sosté que la justícia té una doble dimensió: interior (en la recta intenció) i exterior (en la pràctica visible). Aquesta dualitat és el fonament d'una religió que no es redueix a un sentiment intern, sinó que s'expressa i s'enforteix amb obres. «Si es vol mantenir la veritat de la virtut, cal que el manifest exterior sigui reflex directe de l'ordre intern. Això s'aplica especialment a la justícia i al reconeixement de la *Causa Primera*[607]».

4— *La preeminència de la religió dins les virtuts morals*. Tomàs assenyala la preeminència de la religió dins l'àmbit de les virtuts morals[608], ja que té Déu com a objecte principal.

---

[601] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 5.
[602] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 123.
[603] Ibíd, pp. 220—223.
[604] Summa Teològica, II-II, Q81, Art. 5.
[605] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 225.
[606] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 7.
[607] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 227.
[608] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 6.

Aquest punt connecta amb la visió d'Avicenna, que subratlla la centralitat de la causa primera en l'ordenament universal. Així, si la justícia és la virtut que distribueix el que correspon a cada ésser, la religió n'és el cim perquè es dirigeix al bé suprem. «No hi ha major perfecció de la justícia que la que s'orienta a la font de tot bé[609]».

5— *Distinció entre la religió i la santedat.* Finalment, Aquino distingeix entre la virtut de la religió i la santedat, on aquesta última inclou la totalitat de la vida en coherència amb Déu[610]. En la filosofia d'Avicenna, hi ha un eco semblant quan diferencia el simple compliment extern de la justícia envers Déu de l'absoluta disposició de l'ànima. «És del tot possible que hom acompleixi els actes de justícia externa sense haver conformat internament la seva ànima a la veritat suprema. Aconseguir ambdues coses és la vertadera perfecció[611]».

Això reforça la idea tomista que la religió és indispensable com a part essencial de la justícia, però la santedat requeriria, a més, una conformitat completa de la vida amb Déu.

Avicenna aporta una base metafísica per entendre la justícia com a adequació a l'orde còsmic, que inclou reconèixer i adorar Déu. I Tomàs d'Aquino sintonitza amb aquest plantejament en declarar la religió com a virtut annexa a la justícia, ja que ret a Déu el culte degut.

Acabem aquesta part amb la qüestió 94 i els articles 1, 2, 3 i 4. Aquests articles tracten sobre la idolatria. Segueixo amb el resum dels articles:

Art. 1. Si la idolatria és una forma de superstició. Es planteja si atribuir honor diví a una criatura (ídol) s'ha de considerar un tipus de superstició, en tant que desvia l'adoració que només pertoca a Déu cap a éssers o coses creades.

Art. 2. Si la idolatria és el pecat més greu. Es discuteix la gravetat de la idolatria en comparació amb altres pecats, analitzant si, en atemptar directament contra l'honor degut a Déu, esdevé el més greu de tots.

Art. 3. Si els motius al·legats a l'Escriptura per a l'adoració d'ídols són justificables. Examina les raons històriques i religioses que van dur el poble d'Israel (i altres) a caure en la idolatria, valorant si aquests motius tenien cap fonament o justificació suficient.

Art. 4. Si és lícit donar culte a un ídol per necessitat (per salvar la vida o els béns). S'analitza si, en una situació de perill extrem (com ara la mort o la pèrdua de possessions), es pot justificar retre culte a un ídol i en quin grau això pot ser considerat pecat o excusable.

1— *L'origen de l'amor universal*. Avicenna exposa que l'*Ens Necessari* és l'origen de tota

[609] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 230.
[610] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 8.
[611] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 232.

realitat i, per consegüent, la font de qualsevol amor. Afirma que «el desig suprem es dirigeix únicament cap a allò que és plenament actual i no requereix cap altre sosteniment[612]». Aquino coincideix a situar Déu com a principi i fi últim de l'amor: reconèixer-lo com a tal exclou qualsevol rivalitat creada que vulgui rebre honors divins.

2— *La compassió com a fonament de l'ordre diví*. Segons Avicenna, la misericòrdia divina es manifesta en el fet que «Déu sosté cada ésser i n'ordena l'existència amb un fi transcendent, no per necessitat, sinó per generositat[613]». Aquesta visió complementa la tesi de l'Aquino, qui defensa que la compassió de Déu engloba l'univers sencer i crida l'ésser humà a adorar exclusivament el Creador, en reconeixement d'aquesta bondat.

3— *Idolatria com a desviació de l'orientació amorosa*. Per a Avicenna, situar l'amor en qualsevol criatura de manera absoluta és un error de perspectiva, ja que «cap entitat finita pot satisfer el desig universal de qui busca l'*Ens Suprem*[614]». Aquino reforça aquesta idea: atribuir honors divins a allò que és finit trenca l'orde de la caritat i impedeix l'orientació plena del cor cap a Déu.

4— *Gravetat del pecat d'idolatria*. Avicenna suggereix que la pèrdua de vista del centre diví comporta un desequilibri existencial, perquè es nega la pròpia font de vida i amor, preferint un succedani deficient[615]. Tomàs, d'acord amb aquesta lògica, ressalta que la idolatria és un pecat de màxima gravetat, car afecta directament la dignitat divina i la relació essencial de l'ésser humà amb el seu Creador.

5— *La compassió divina com a via de retorn*. Encara que l'home s'hagi desviat adorant ídols, Avicenna esmenta la possibilitat de «redreçar l'existència en sotmetre-la de nou a la Realitat primera, que sempre atorga la seva benignitat sense límit[616]». De manera similar, Aquino defensa que la misericòrdia de Déu ofereix sempre una ocasió de conversió, retornant el fidel al culte veritable i a la plenitud de l'amor.

Segons Avicenna, l'amor i la compassió de l'*Ens Necessari* sostenen tota existència i l'orienten cap a Déu com a font única. A la *Summa* se'ns mostra la idolatria com a desviació greu d'aquesta orientació amorosa; tots dos coincideixen que la vertadera adoració només es pot dirigir al Creador.

---

[612] Ibíd, p. 180.
[613] Ibíd, p. 185.
[614] Ibíd, p. 180.
[615] Ibíd, p. 185.
[616] Ibíd, p. 180.

Continuant amb la tercera part (Tertia Pars) finalitzaré la cerca de les similituds en la justícia d'Avicenna. Aquesta part tracta sobre Crist, la redempció i els sagraments, amb reflexions teològiques sobre la justícia divina. Inicio la recerca en aquesta part anant a la qüestió 1 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquí es parla de l'encarnació com a acte de justícia divina. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1. Era necessari que Déu s'encarnés per a la salvació de la humanitat? Tomàs distingeix entre una necessitat absoluta (que no hi havia) i una necessitat relativa o convenient (que sí que hi havia). L'encarnació no era estrictament necessària, però era el mitjà més adequat per salvar la humanitat.

Art. 2. Hauria estat Déu igualment encarnat si no hagués existit el pecat? Examina si l'encarnació s'hauria produït sense el pecat. Conclou que, encara que no és segur, sembla més probable que l'encarnació no s'hauria donat sense la caiguda, ja que el seu objectiu principal és la redempció.

Art. 3. Va ser més convenient que la salvació de la humanitat es dugués a terme mitjançant l'encarnació de Déu? Argumenta que era molt més adequat que la salvació es dugués a terme mitjançant l'encarnació perquè això: demostra més clarament l'amor de Déu, eleva la dignitat humana i ofereix un exemple perfecte de virtut.

Art. 4. Va ser convenient que Déu s'encarnés assumint una naturalesa humana? Afirma que era convenient que Déu assumís la naturalesa humana perquè aquesta, com a criatura racional, és capaç de coneixement i voluntat. Això fa possible que Crist sigui mediador entre Déu i els homes.

Art. 5. Si era convenient que el Fill de Déu s'encarnés en lloc d'una altra persona de la Trinitat? Conclou que era adequat que el Fill fos qui s'encarnés perquè és la «Paraula» de Déu, i a través de la Paraula, Déu comunica el seu amor i saviesa a la humanitat.

Art. 6. Si l'encarnació de Déu és pròpia de tota la Trinitat o només del Fill? Encara que l'encarnació es refereix específicament al Fill, Sant Tomàs explica que totes les persones de la Trinitat actuen conjuntament en les obres ad extra (fora de Déu mateix). Tanmateix, la unió hipostàtica afecta només el Fill.

En abordar la justícia divina en el marc d'aquests articles, és interessant contrastar aquestes reflexions amb les aportacions d'Avicenna sobre l'orde i la finalitat de l'acció divina.

1— *La justícia com a principi harmonitzador.* En la seva metafísica, Avicenna remarca que la justícia de Déu rau en l'ordenació universal de les coses segons una saviesa perfecta. Tal com ell mateix sosté. «La justícia del *Primer Principi* radica en la seva capacitat d'ordenar

tota la creació cap al fi últim, manifestant així la seva saviesa i la seva rectitud[617]». Aquesta visió subratlla que Déu no actua de manera arbitrària, sinó d'acord amb un fi suprem que respecta la naturalesa pròpia de cada ésser, tot desplegant la seva bondat.

2— *L'Encarnació com a acte de justícia divina*. Tomàs d'Aquino, parteix d'una anàlisi semblant en relacionar la salvació de l'ésser humà amb la justícia i la bondat de Déu. Aquino exposa que «no existeix via més digna per a la salvació de l'home que aquella en la qual el mateix Déu es fa home, doncs així es repara la justícia divina i es manifesta amb plenitud més elevada l'amor infinit del Creador[618]». La connexió aviceniana amb el pensament tomista rau en el fet que l'Encarnació es veu com la culminació d'aquell ordre just que el *Primer Principi* estableix des de l'origen. Segons Avicenna, «Déu actua conforme a la necessitat ordenada de la seva pròpia essència, la qual és font de justícia i d'harmonia universal[619]».

3— *La necessitat de la restauració humana*. En el disseny diví, Tomàs argüeix que la reparació del pecat humà s'esdevé de manera justa i congruent amb la naturalesa divina[620]. Això implica que, per restablir l'ordre trencat pel pecat, era escaient que la mateixa justícia eterna es fes present en la naturalesa humana. Per la seva banda, Avicenna entén que la justícia divina sempre «opera amb vista a la perfecció del tot[621]». Aplicat al cristianisme, això significaria que la plenitud de la creació no es comprèn sense aquesta acció reparadora i ordenadora de Déu en Crist.

4— *El moment oportú de l'Encarnació.* Tomàs d'Aquino també es pregunta si l'Encarnació hauria hagut de tenir lloc al final dels temps[622]. La seva resposta insisteix que la justícia divina regeix fins i tot el «quan» de l'acció salvadora, de manera que Déu disposa el moment més convenient per a la humanitat i la història. L'harmonia que Avicenna atorga a la creació és, en termes tomistes, una expressió de la plenitud del designi diví. Així, la justícia s'entén com un principi director que no només afecta l'ordre de l'univers, sinó que també organitza la cronologia de la salvació.

Observem que les perspectives d'Avicenna sobre la justícia divina —com a principi que harmonitza i ordena totes les coses cap al seu fi últim— complementen la reflexió de Tomàs d'Aquino sobre l'Encarnació com a acte suprem de justícia i amor. D'aquesta manera,

[617] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 205.
[618] *Summa Teològica*, III, Q1, Art. 2.
[619] Avicenna, *The Metaphysics of Healing,* p. 201.
[620] *Summa Teològica*, III, Q1, Art. 2.
[621] Avicenna, *The Metaphysics of Healing,* p. 203.
[622] *Summa Teològica*, III, Q1, Art. 4.

aquests articles poden enriquir-se amb la filosofia aviceniana, que subratlla la necessitat d'un ordre coherent i just en tota l'obra de Déu, fins i tot en la decisió de fer-se home per restaurar i guiar la humanitat cap a la seva plenitud.

Passem a l'estudi de la qüestió 46 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Aquests articles aborden l'abast, la necessitat, la naturalesa i les implicacions teològiques de la «Passió de Crist» en la seva doble naturalesa —divina i humana—, tot mostrant la coherència interna del misteri de la redempció segons Aquino. Segueixo amb el resum dels articles:

Art. 1. Era necessari que el Crist patís per a la salvació del gènere humà? Analitza per què la «Passió de Crist» era el mitjà adequat —o necessari— per redimir la humanitat.

Art. 2. Podia Déu haver redimit la humanitat d'una altra manera que no fos la Passió? Examina si hi havia altres vies possibles per a la redempció i per què la Passió és la més convenient.

Art. 3. Era escaient la manera com Crist va patir? Avalua la conveniència i la dignitat de la forma específica en què es va produir la Passió.

Art. 4. Era adient que Crist fos crucificat? Estudia la raó per la qual la creu és el símbol i el mitjà més adequat del sofriment de Crist.

Art. 5. Quan van ser de grans els dolors que va patir Crist? Determina fins a quin punt van arribar els sofriments físics i morals de Crist durant la Passió.

Art. 6. El dolor que Crist va suportar fou el més gran possible? Considera la intensitat del sofriment de Crist i si realment va experimentar el pitjor dolor.

Art. 7. Crist va patir en totes les potències de la seva ànima? Analitza si el sofriment de Crist va afectar la totalitat de la seva ànima i potències internes.

Art. 8. Crist mantenia la fruïció de la visió beatífica durant la Passió? Explora com la unió amb Déu en Crist —la seva visió beatífica— es compatibilitza amb els sofriments.

Art. 9. Crist va morir per necessitat física o per elecció? Debat si la seva mort era determinada per la naturalesa corpòria o es va donar lliurement.

Art. 10. Podem atribuir la Passió a la divinitat de Crist? Examina en quin sentit és apropiat dir que Déu mateix (en la Persona del Fill) va patir.

Art. 11. La Passió s'atribueix a la persona o a la hipòstasi de Crist? Distingir com la Passió es predica formalment de la Persona divina i no tan sols de la naturalesa humana.

Art. 12. Hauria pogut Déu dur a terme la Passió sense mediació humana? Reflexiona si, pel poder diví, la redempció podia haver-se fet d'una manera purament sobrenatural, sense el sofriment humà de Crist.

Aquino aborda la «Passió de Crist» sota diferents aspectes —des de la seva necessitat fins a la seva atribució a la divinitat— i sempre en diàleg amb el binomi de la justícia i la misericòrdia divines. Resulta fructífer, doncs, contrastar aquesta visió amb la reflexió d'Avicenna, que entenia la justícia com un principi d'harmonia interior i universal.

1— *La justícia com a ordre còsmic i virtut interior.* Avicenna defensa que la justícia és la virtut que assegura la recta proporció entre les potències de l'ànima i l'ordre de la realitat. En paraules seves, «la justícia en l'home no és tan sols un equilibri intern, sinó també la participació en la llei universal que regeix tots els éssers[623]». Aquesta idea ressalta la necessitat de reordenació després d'un desajust moral, qüestió que, en el cristianisme, s'atribueix al pecat original i que culmina en la restauració portada a terme per la «Passió de Crist».

2— *Confluència amb la teologia de la Passió.* Sant Tomàs afirma que la «Passió de Crist» no fou necessària *en sentit absolut*[624], però sí el mitjà més adient per complir la justícia divina, reparant l'ofensa causada pel pecat i manifestant l'amor de Déu alhora. Això connecta amb l'enfocament d'Avicenna, segons el qual «la justícia no és completament justícia si no integra la virtut governada per la raó i oberta al bé suprem[625]». Això implica que la redempció cristiana, tal com l'exposa Tomàs, pot comprendre's com la màxima realització d'una justícia inseparable de la misericòrdia.

3— *La dimensió hipostàtica de la Passió.* En tractar si podem atribuir la Passió a la divinitat de Crist[626], Tomàs sosté que la *naturalesa humana* és la que realment pateix, però que la hipòstasi és divina. Aquest punt, vist amb l'òptica d'Avicenna, reforça la idea que la justícia —entesa com a principi universal— es fa efectiva en la unió substancial entre la naturalesa humana i la naturalesa divina. Així, el sofriment assumit voluntàriament per la segona Persona de la Trinitat reflecteix un acte d'ordre superior que restableix l'harmonia còsmica i moral. «Quan les inclinacions humanes pateixen el desordre, sols per la justícia unida al coneixement suprem pot restablir-se l'equilibri[627]».

4— *Justícia i plenitud salvífica.* El desenllaç de la Passió és la plenitud del pla diví: la mort i resurrecció de Crist no només satisfan la justícia, sinó que comuniquen la vida nova. Segons Avicenna, la justícia aconsegueix la seva finalitat quan «incorpora l'ànima a la realitat més

---

[623] Avicenna, *The Metaphysics of Healing,* p. 99.
[624] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 1.
[625] Avicenna, *The Metaphysics of Healing,* p. 100.
[626] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 10.
[627] Avicenna, *The Metaphysics of Healing,* p. 101.

elevada, sense impedir-ne el desenvolupament harmoniós[628]». Aplicat a la perspectiva cristiana, la Passió és la via suprema per reintegrar la humanitat a la unió amb Déu.

En conclusió, el diàleg entre Avicenna i Tomàs d'Aquino posa de manifest que la justícia no és tan sols un concepte jurídic o moral, sinó també metafísic i salvífic. Mentre Avicenna en subratlla l'harmonia universal i la recta distribució de les potències de l'ànima, Tomàs d'Aquino la vincula directament a la restauració del gènere humà a través de la «Passió de Crist», on es manifesten justícia i misericòrdia de manera excelsa.

Anem cap a l'estudi de la qüestió 82 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 i 10. Tracta sobre el ministre de l'Eucaristia, és a dir, qui pot consagrar i qui pot administrar aquest sagrament. Analitza el valor de la celebració i de la comunió que reben els fidels quan el ministre està moralment incapacitat o separat de la unitat de l'Església, així com la necessitat de protegir la dignitat d'aquest sagrament. Segueixo amb el resum dels articles:

Art. 1. Si només pertany al sacerdot consagrar aquest sagrament. Tomàs sosté que la consagració de l'Eucaristia només correspon al sacerdot ordenat, car la potestat de consagrar ve transmesa pel sagrament de l'orde sagrat.

Art. 2. Si només el sacerdot ha de distribuir aquest sagrament als fidels. Explica que, en tant que el sacerdot és ministre ordinari de la consagració, li correspon també ser el distribuïdor principal de la comunió, tot i que puguin existir col·laboradors (diaca, etc.) en funcions auxiliars.

Art. 3. Si els heretges, cismàtics o excomunicats poden consagrar. Assenyala que conserven el poder d'orde i, per tant, la consagració seria vàlida, però cometen pecat i actuen il·lícitament en estar separats de la unitat eclesial.

Art. 4. Si el sacerdot degradat pot consagrar. Reconeix que el caràcter sacerdotal no s'esborra, i per això la consagració és vàlida; tanmateix, li és il·lícit celebrar, i peca en fer-ho.

Art. 5. Si el sacerdot pecador peca consagrant. Afirma que la indignitat moral del sacerdot no invalida el sagrament, però aquest sacerdot peca greument oferint el sacrifici sense la deguda disposició.

Art. 6. Si diversos sacerdots poden consagrar la mateixa hòstia. Defensa que, per tradició litúrgica, en el mateix acte pot haver-hi concelebració de diversos sacerdots, però la consagració és una sola i es realitza en unitat.

Art. 7. Si un sacerdot pot abstenir-se totalment de celebrar. Explica que el precepte de celebrar no implica una obligació diària i constant, però el sacerdot ha de complir els seus

[628] Ibíd, p. 102.

deures litúrgics segons prescrigui l'Església i la seva pròpia responsabilitat pastoral.

Art. 8. Si aquell qui està en pecat mortal pot celebrar la missa. Tomàs ho censura severament; tot i que el sagrament es consagra vàlidament, celebrar en pecat mortal constitueix un greuge contra la reverència deguda a aquest sagrament.

Art. 9. Si els suspesos, excomunicats o interdictes poden consagrar. Tot i mantenir el caràcter sacramental, la celebració és il·lícita i pecaminosa. D'altra banda, aquestes persones no poden exercir legítimament el seu ministeri fins a ser reconciliades amb l'Església.

Art. 10. Si s'ha d'evitar la missa d'un sacerdot pecador i la seva comunió. Diu que, en cas de notòria indignitat, caldria evitar escàndols i protegir la reverència deguda al sagrament. Això no obstant, l'Eucaristia en si no perd eficàcia per la mala disposició del ministre, essent vàlid el sagrament.

La qüestió sobre el ministre de l'Eucaristia i la seva dignitat moral, pot resultar il·luminador connectar-ho amb la concepció de la justícia en Avicenna. El filòsof persa mostra com la justícia exigeix una coherència integral entre la forma de l'acte i la disposició interior del subjecte. «La justícia no sols constitueix l'equitat en els tractes humans, sinó que, fonamentada en la natura intel·lectiva, exigeix la coherència entre la forma de l'acte i la disposició del subjecte[629]». Aquesta afirmació subratlla que l'acció que externament apareix correcta pot esdevenir injusta si l'agent actua amb intenció corrompuda o es troba en una situació de desordre moral. Això ressona amb la distinció que fa Tomàs d'Aquino entre la validesa de la consagració i la licitud de l'acte.

1— *Validesa i poder d'ordre*. Segons Aquino, fins i tot un ministre separat de la comunió eclesial o en pecat mortal conserva el poder d'orde, i per tant la consagració és vàlida. Per bé que «el caràcter sacerdotal no s'esborra[630]», Avicenna també recorda que una acció formalment ben executada pot quedar moralment incompleta si la intenció no és recta. «Quan l'acció formalment és justa, però la intenció que hi subjau resta corrompuda, l'efecte real de la justícia resulta mancat de la seva perfecció[631]».

2— *Licitud i disposició interior*. Aquino distingeix la validesa (efecte sacramental «ex opere operato») de la licitud o bondat moral de l'acte. En l'article cinquè, afirma que «el sagrament no perd la seva virtut sacramental a causa de la indignitat del ministre[632]». Tanmateix, si el sacerdot celebra en pecat mortal, «celebrar en pecat mortal constitueix un greuge contra la

[629] Ibíd, p. 73.
[630] *Summa Teològica*, III, Q82, Art. 4.
[631] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 74.
[632] *Summa Teològica*, III, Q82, Art. 5.

reverència deguda a aquest sagrament[633]». Aquest desgavell entre la forma exterior (consagrar vàlidament) i la disposició interior (no estar en gràcia) connecta amb la tesi aviceniana que la integritat moral és inseparable de la genuïna justícia de l'acte.

3— *La dimensió social de la justícia*. Avicenna apunta que la justícia té també una funció de cohesió en la comunitat. «La justícia és allò que preserva l'ordre en la ciutat, tot garantint que cada ciutadà rebi allò que li correspon en la mesura deguda. Quan la justícia és suprimida o es corromp, els vincles mateixos que unifiquen la comunitat es desfan, i això dona lloc a la discòrdia i a la dissolució definitiva de l'harmonia social[634]». En l'original àrab, Avicenna no escriu textualment la idea que tot acte just beneficia la comunitat; però del context es desprèn que, si cada membre actua segons la virtut de la justícia, el cos social es manté sa i estable. Igualment, ell alerta que la corrupció d'aquesta virtut provoca disgregació i perjudica la comunitat sencera. Entendre la legitimitat del ministre implica reconèixer que l'acte just reverteix en benefici de la comunitat, i qualsevol corrupció d'aquest acte afebleix la unitat. Això s'adiu amb la preocupació de Tomàs. Quan el ministre és heretge, cismàtic, excomunicat o suspès, es malmet la «unitat de la comunió[635]», tot i que la consagració sigui vàlida.

4— *Convergència de perspectives*. La visió d'Avicenna sobre la justícia posa èmfasi en la necessitat d'una integritat tant formal com interior perquè l'acció sigui veritablement justa. I la síntesi de Tomàs d'Aquino revela que la virtut del sagrament (com a acte diví) no depèn de la puresa moral del ministre, però la plenitud de la licitud i la dignitat sí que exigeixen l'harmonia entre condició interna i acció externa.

En definitiva, la justícia aviceniana enllaça amb la distinció tomista entre validesa i licitud: si bé la validesa depèn de la transmissió del poder sacerdotal, la justícia com a virtut exigeix la coherència moral entre la disposició interior i l'acte extern. Això converteix l'Eucaristia, en paraules de Tomàs, en un sagrament que preserva la seva força santificant, mentre que el sacerdot indigne incorre en pecat greument i escàndol per a la comunitat.

Finalitzem la recerca en aquesta part anant a la qüestió 84 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 i 10. Aquí es parla de penitència com a justícia reparadora (penitència com a sagrament). Adjunto el resum dels articles:

Art. 1. La penitència és un sagrament? Es pregunta si la penitència, com a acte interior, també és un sagrament exterior instituït per Crist. Conclou que és un sagrament perquè inclou

[633] *Summa Teològica*, III, Q82, Art. 8.
[634] Avicenna, *Kitab al-Najat*, pp. 346—348.
[635] *Summa Teològica*, III, Q82, Art. 3 i 9.

signes sensibles que confereixen gràcia.

Art. 2. La institució del sagrament de la penitència. Examina si Crist va instituir el sagrament de la penitència. Sant Tomàs afirma que va ser instituït per Crist i va ser administrat pels apòstols, especialment després de la seva resurrecció quan els concedeix el poder de perdonar pecats.

Art. 3. És necessari per a la salvació? Analitza si el sagrament de la penitència és necessari per als que han caigut en pecat després del baptisme. Afirma que és necessari per restaurar la gràcia perduda a causa del pecat mortal.

Art. 4. Es pot reiterar moltes vegades? Es planteja si una persona pot rebre aquest sagrament diverses vegades. Conclou que es pot reiterar sempre que sigui necessari, ja que Déu ofereix perdó repetidament.

Art. 5. És un segon baptisme? Compara la penitència amb el baptisme. Afirma que, tot i que tots dos restauren la gràcia, la penitència no és una repetició del baptisme, sinó un mitjà per reparar els pecats posteriors.

Art. 6. Té diverses parts? Examina si el sagrament de la penitència té parts distintes. Conclou que sí, identificant tres parts principals: contrició, confessió i satisfacció.

Art. 7. La contrició és la part principal? Es planteja si la contrició és la part més important. Respon que sí, perquè implica el penediment interior pel pecat, que és essencial per a la reconciliació amb Déu.

Art. 8. La confessió és essencial? Discuteix si la confessió oral dels pecats davant un sacerdot és necessària. Conclou que és essencial per a l'eficàcia del sagrament.

Art. 9. La satisfacció és una part del sagrament? Es pregunta si la satisfacció (fer penitència) és una part integral del sagrament. Afirma que és necessària per reparar el mal fet i complir amb la justícia divina.

Art. 10. L'ordre de les parts del sagrament. Examina si les parts del sagrament tenen un ordre específic. Conclou que sí: primer la contrició (penediment), després la confessió i finalment la satisfacció.

La penitència, concebuda com a justícia reparadora, pot entendre's millor si comparem la doctrina de Sant Tomàs d'Aquino amb les reflexions d'Avicenna sobre l'ordre i l'harmonia de l'ànima. El pensament d'Avicenna ens ofereix una perspectiva filosòfica valuosa per subratllar la necessitat d'una reparació real en l'individu i en la seva relació amb Déu.

1— *La justícia com a expressió d'harmonia*. En la seva obra, Avicenna defensa que la justícia és «l'hàbit que disposa l'ànima a actuar d'acord amb l'ordre correcte de l'ésser,

restablint així l'harmonia de les seves facultats[636]». Aquesta afirmació sintonitza amb la idea tomista que la penitència busca restablir l'ordre sobrenatural trencat pel pecat, la qual cosa justifica que es tracti d'un sagrament i no només d'un acte intern[637].

2— *El fonament ontològic de la reparació*. Avicenna sostè que «tota criatura aspira a la seva plenitud quan manté l'equilibri entre les facultats i la seva fi última[638]». Quan aquest equilibri es perd, és necessari dur a terme una acció reparadora que no es redueixi a un gest superficial, sinó que «reconstrueixi l'ànima des de dins». En paral·lel, Sant Tomàs afirma que la penitència no és merament una declaració de culpa, sinó l'inici d'un camí de restitució de la gràcia perduda[639].

3— *De la culpa a la restitució: contrició, confessió i satisfacció*. Observem que la contrició com a desig de restablir el bé. La confessió com a camí per reconèixer el desordre. I per acabar la satisfacció de reparar l'harmonia.

Contrició: Avicenna es refereix a la disposició interior que «arrela en l'ànima el desig de restablir el bé perdut[640]». Sant Tomàs declara que la contrició n'és la part principal, perquè és l'inici efectiu de la reconciliació[641].

Confessió: Des d'una òptica més jurídica, Avicenna parla de la necessitat de «fer visible la manca d'ordre[642]» per poder actuar sobre ella. Això troba un paral·lelisme en el caràcter indispensable de la confessió sacramental[643].

Satisfacció: Per a Avicenna, la reparació genuïna és aquella que «no solament demana perdó, sinó que retorna la realitat a la seva harmonia prèvia[644]». Això coincideix amb la idea tomista de satisfacció com a acte just que compensa el dany causat pel pecat[645].

4— *La reiteració com a expressió d'una justícia dinàmica*. Un altre aspecte fonamental és la possibilitat de reiterar la penitència: Avicenna afirma que «la veritable justícia mai no s'exhaureix en un sol acte, car l'ordre pot ser alterat diverses vegades i cal, per tant, restablir-lo sempre que sigui necessari[646]». Sant Tomàs, així mateix, diu que podem rebre

---

[636] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 134.
[637] *Summa Teològica*, III, Q84, Art. 1.
[638] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 145.
[639] *Summa Teològica*, III, Q84, Art. 3.
[640] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 132.
[641] *Summa Teològica*, III, Q84, Art. 7.
[642] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p., 133.
[643] *Summa Teològica*, III, Q84, Art. 8.
[644] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 147.
[645] *Summa Teològica*, III, Q84, Art. 9.
[646] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 149.

aquest sagrament repetidament, ja que la misericòrdia divina no té límit[647].

5— *La dimensió transcendental de la justícia reparadora*. En conjunt, la visió aviceniana de la justícia com a ordre interior i equilibri en l'ànima complementa la perspectiva d'Aquino, que veu en la penitència un mitjà per tornar a la comunió amb Déu i la comunitat eclesial. D'aquesta manera, la reparació no és només un acte legal o moral, sinó un procés que restableix la conformitat de la persona amb el seu fi últim.

Amb tot plegat, queda palès que la justícia reparadora pròpia del sagrament de la penitència, segons Sant Tomàs d'Aquino, s'enriqueix amb la perspectiva filosòfica d'Avicenna, on restaurar l'ordre és la condició necessària per a la plenitud humana i la reconciliació amb la realitat última.

9.2— Convergències en la justícia de Maimònides.

Influències potencials de Maimònides en els articles de la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino, centrant-me específicament en els temes de justícia. Aquesta revisió seguirà l'estructura de la Prima Pars, Prima Secundae, Secunda Secundae i Tertia Pars. La primera part tracta de Déu, la creació i els atributs divins. És on s'aborden conceptes rellevants per entendre la justícia divina. En primer lloc, analitzem la qüestió 2 i els articles 1, 2 i 3. Aquest tracten sobre l'existència de Déu, una qüestió clau per entendre la visió tomista sobre la relació entre la fe i la raó, i com es pot arribar a conèixer Déu a través de la creació. Adjunto breu descripció dels articles:

Art. 1. Si l'existència de Déu és per si mateixa evident. S'examina si l'existència de Déu és una veritat evident que no necessita demostració. Conclou que, tot i que és evident en si mateixa, no ho és per a nosaltres a causa de les limitacions de la nostra intel·ligència.

Art. 2. Si es pot demostrar que Déu existeix. Aquí es discuteix si és possible demostrar racionalment l'existència de Déu. Afirma que sí, mitjançant els efectes observables a la creació, que ens condueixen a reconèixer la causa primera.

Art. 3. Si Déu existeix. Es presenta les cinc vies (arguments) per demostrar l'existència de Déu, basant-se en el moviment, la causalitat, la contingència, els graus de perfecció i l'ordre del món.

1— *Relació entre la fe, la raó i la intel·ligència humana*. En el primer article s'argumenta que l'existència de Déu és evident en si mateixa, però no ho és per a nosaltres, a causa de les limitacions de la nostra intel·ligència. Maimònides, de manera paral·lela, subratlla que la

[647] *Summa Teològica*, III, Q84, Art. 4.

comprensió de l'essència divina és inaccessible als humans, però que podem conèixer Déu a través dels seus efectes: «Sapigueu que només allò que procedeix de l'acció divina pot ser comprès, però no la seva essència, que està més enllà de l'enteniment humà[648]». Aquest enfocament ressalta que, tant per Tomàs com per Maimònides, el coneixement de Déu implica una humilitat epistemològica davant els límits humans.

2— *La demostrabilitat de l'existència de Déu*. En el segon article, Tomàs defensa que és possible demostrar l'existència de Déu a partir dels efectes observables a la creació. De manera semblant, Maimònides afirma que el món ens condueix a deduir necessàriament l'existència d'una causa primera: «Tot ésser que no cal, depèn d'un altre ésser; això ens porta a un primer ésser necessari, que no depèn de cap altre[649]». Aquí, tots dos autors coincideixen a reconèixer que la natura és un camí fonamental per accedir al coneixement de Déu. Tanmateix, Maimònides insisteix en el principi d'unitat divina, mentre que Tomàs se centra en l'ordre causal de l'univers.

3— *Les cinc vies i la racionalitat en Maimònides*. El tercer article inclou les famoses cinc vies, que pretenen demostrar l'existència de Déu des de diferents perspectives. Aquestes vies troben eco en el pensament de Maimònides, especialment en els seus arguments filosòfics:

1. Via del moviment: Tomàs sosté que tot moviment requereix un primer motor immòbil. Maimònides, influït per Aristòtil, defensa la mateixa idea: «Tot el que es mou requereix un motor, i aquest procés no es pot estendre a l'infinit, cosa que implica l'existència d'un primer motor immòbil[650]».
2. Via de la causalitat: L'afirmació que cada efecte té una causa i que això ens porta a una causa primera concorda plenament amb Maimònides, qui declara: «l'ordre a la natura indica l'existència d'una causa primera, que no és causada per cap altre[651]».
3. Via de la contingència: Tomàs estableix que els éssers contingents necessiten un ésser necessari. Això és paral·lel a l'argument de Maimònides segons el qual només hi ha una existència necessària: «Déu és l'únic ésser necessari l'existència del qual no depèn de cap altre, mentre que tots els altres éssers són contingents[652]».
4. Via dels graus de perfecció i Via de l'ordre del món: Maimònides no se centra tant en els graus de perfecció, però sí en la saviesa i l'ordre de la creació. Ell ho resumeix

[648] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 230, I, 58.
[649] Ibíd*,* p. 261, II, 1.
[650] Ibíd, p. 263, II, 1.
[651] Ibíd*,* p. 286, II, 19.
[652] Ibíd*,* p. *287,* II, 19.

així: «L'estudi de l'ordre del món ens porta a contemplar la saviesa divina i reconèixer que res en la creació no és inútil o arbitrari[653]».

Les reflexions de Tomàs d'Aquino sobre l'existència de Déu es complementen amb el pensament de Maimònides, qui també defensa que la raó humana, tot i ser limitada, pot conduir al coneixement de Déu a través de la creació. Aquest diàleg filosòfic entre dues tradicions religioses evidencia una profunda sintonia en la manera de relacionar fe i raó, reafirmant que la natura i el cosmos són els camins més accessibles per a l'enteniment humà.

Seguim l'estudi amb la qüestió 21 i els articles 1, 2, 3 i 4. Aquesta qüestió explora com la justícia i la misericòrdia són atributs divins que es manifesten en les obres de Déu. Adjunto el breu resum dels articles:

Art. 1. Si la justícia pertany a Déu. Es discuteix si la justícia és un atribut diví i com s'ha d'entendre la justícia en Déu, que no està subjecte a cap llei superior.

Art. 2. Si els actes de Déu són justos. Es reflexiona sobre si tot el que Déu fa és just per naturalesa, ja que la seva voluntat és la norma suprema de justícia.

Art. 3. Si la misericòrdia pot atribuir-se a Déu. S'examina si la misericòrdia és compatible amb la perfecció divina, concloent que la misericòrdia de Déu és una manifestació de la seva bondat.

Art. 4. Si en tota obra de Déu hi ha justícia i misericòrdia. Es conclou que en totes les obres de Déu es troben tant la justícia com la misericòrdia, ja que actuen conjuntament en la seva providència.

La reflexió conjunta entre Tomàs d'Aquino i Maimònides ens mostra com la justícia i la misericòrdia, lluny de ser atributs incompatibles, són expressions inseparables de la perfecció divina.

1— *La justícia i la misericòrdia en Tomàs d'Aquino i Maimònides*. Tomàs explora profundament els atributs divins de la justícia i la misericòrdia. Aquestes qualitats, lluny de ser contradictòries, són manifestacions inseparables de la perfecció divina. En aquesta reflexió, és interessant comparar el pensament d'Aquino amb el de Maimònides, especialment pel que fa a com entenen la relació entre la justícia divina, la llei i la misericòrdia.

2— *La justícia divina com a atribut essencial*. Per a Tomàs d'Aquino, la justícia és un atribut essencial de Déu. Afirma que «Déu no és just segons alguna llei que li sigui externa, sinó segons la seva pròpia essència, que és la norma de tota justícia[654]». Aquesta idea d'una

[653] Ibíd, p. 450, III, 13.

[654] *Summa Teològica*, I, Q21, Art. 1.

justícia que emana de l'essència divina es pot posar en paral·lel amb Maimònides, qui assenyala que «Déu és la font de tota llei i justícia, perquè totes les lleis estan ordenades segons la seva saviesa[655]». Maimònides afegeix que la justícia de Déu es manifesta en la creació i en l'ordenació de l'univers, i aquesta justícia transcendeix la comprensió humana. Segons ell, «tot el que Déu fa és per un propòsit just, encara que no sempre puguem entendre-ho[656]». Això reforça la visió d'Aquino sobre la naturalesa inherentment justa de Déu.

3— *Justícia i voluntat divina*. Aquino reflexiona sobre si tots els actes de Déu són justos, argumentant que «tot el que Déu vol és just, perquè la seva voluntat és la norma suprema de justícia[657]». Això significa que Déu no actua segons criteris externs, sinó que els seus actes són la font mateixa de la justícia. Maimònides ofereix un punt de vista similar quan diu que «la voluntat divina no es pot sotmetre als estàndards humans de justícia; en canvi, aquests estàndards són una ombra del que Déu és[658]». Això indica que la comprensió humana de la justícia només pot ser parcial, però Déu actua sempre segons la plenitud de la seva saviesa i bondat.

4— *La misericòrdia com a manifestació de la bondat divina*. La qüestió de la misericòrdia divina, ens porta a veure com Aquino la interpreta no com una debilitat, sinó com una expressió de la perfecció divina. Argumenta que «la misericòrdia de Déu és una manifestació de la seva bondat, perquè és més gran fer el bé que simplement retornar-lo[659]». Maimònides, per la seva banda, afirma que la misericòrdia divina es manifesta en la providència i en l'ordre natural. Escriu: «La misericòrdia de Déu es veu en el fet que ell no tracta les criatures segons el que mereixen, sinó segons el que és beneficiós per a elles[660]». Aquesta perspectiva complementa la d'Aquino, en destacar que la misericòrdia no anul·la la justícia sinó que actua en harmonia amb ella.

5— *La unió de la justícia i la misericòrdia*. Aquino conclou que «en tota obra de Déu es troben tant la justícia com la misericòrdia, ja que la seva justícia pressuposa l'ordre i la seva misericòrdia el transcendeix sense destruir-lo[661]». Això implica que les dues qualitats divines treballen conjuntament en la providència. Maimònides també defensa aquesta idea de

---

[655] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 405, III, 25.
[656] Ibíd*,* p. 382, III, 12.
[657] *Summa Teològica*, I, Q21, Art. 2.
[658] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 228, I, 54.
[659] *Summa Teològica*, I, Q21, Art. 3.
[660] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 514, III, 32.
[661] *Summa Teològica*, I, Q21, Art. 4.

complementarietat. Diu que «Déu governa el món amb justícia i misericòrdia; la justícia assegura l'ordre, mentre que la misericòrdia permet la subsistència dels éssers humans malgrat les seves imperfeccions[662]». Així, tots dos autors converteixen la unió de justícia i misericòrdia en el fonament del govern diví.

Mentre que Aquino se centra en l'estructura teològica de la justícia i la misericòrdia, Maimònides complementa aquesta visió des d'una perspectiva més filosòfica i providencialista. Ambdós ofereixen una comprensió profundament harmoniosa dels atributs divins que continua sent inspiradora.

Avancem en l'estudi anant a la qüestió 22. I ens centrem directament en l'article 2. On es tracta la providència i saviesa divina, distinció entre providència i execució i objecció superada. Breu síntesi d'article:

Art. 2. Hi ha providència en Déu? S'afirma que Déu té providència, entesa com la manera en què dirigeix tot cap al seu fi últim. La providència és un atribut essencial de Déu, basat en la seva saviesa infinita i el seu poder absolut.

En conclusió, Déu posseeix providència, ja que és el principi de l'ordre i el fi de tot. Aquesta ordenació universal és inseparable de la seva saviesa i poder.

La qüestió de la providència divina és un tema fonamental tant en Tomàs d'Aquino com en Maimònides, perquè tracta de la manera com Déu ordena i governa la creació segons el seu pla i saviesa infinita. Ambdós pensadors, des de tradicions diferents, comparteixen la idea que Déu és el principi de l'ordre universal, tot i que difereixen en algunes implicacions filosòfiques i teològiques.

1— *L'ordre universal i la saviesa de Déu*. Per a Tomàs d'Aquino, la providència divina és essencialment una expressió de la saviesa infinita de Déu, que disposa totes les coses en funció del seu fi últim. Defensa que «en Déu hi ha providència» perquè tota ordenació necessita un intel·lecte que prevegi i disposi els fins: «És evident que Déu governa totes les coses, ja que ell mateix és la causa final de totes elles[663]». De manera similar, Maimònides, planteja que l'ordre de l'univers no pot ser fruit de l'atzar, sinó que emana d'una intel·ligència suprema. Argumenta que la perfecció i harmonia de l'univers són proves clares d'una causa primera intel·ligent: «El govern de Déu sobre l'univers es manifesta en la perfecció del seu ordre i la seva harmonia, que no poden ser atribuïts al pur atzar[664]». Ambdós coincideixen que la saviesa de Déu és l'arrel de tota ordenació universal, fent palesa

[662] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 483, III, 20.
[663] *Summa Teològica*, I, Q22, Art. 2.
[664] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 498, III, 25.

una concepció teològica racional que busca integrar fe i raó.

2— *La providència com a justícia divina*. Una aportació notable de Maimònides és la seva visió de la providència vinculada a la justícia divina. Per a ell, Déu actua d'acord amb la seva justícia, tenint en compte la capacitat intel·lectual i moral de cadascú. Això implica una providència diferenciada: «La providència divina està estretament vinculada al coneixement que els individus tenen de Déu. Els qui s'hi apropen reben una major protecció[665]». Aquest punt contrasta amb la visió d'Aquino, qui sosté que la providència és universal i abasta tant els éssers racionals com irracionals, tot i que l'efecte d'aquesta és més evident en els éssers humans, perquè participen activament en el pla diví: «Tot el que existeix, racional o irracional, està sota la cura de la providència divina, ja que Déu és causa de tot[666]». Així, mentre que Maimònides veu una relació més directa entre providència i justícia, Aquino posa l'èmfasi en la universalitat de la providència.

3— *La distinció entre providència i execució*. Un altre aspecte destacat en Aquino és la distinció entre la providència com a pla diví i l'execució d'aquest. La providència, segons Aquino, pertany al pensament diví, mentre que l'execució es manifesta en el temps. Ho explica així: «La providència és l'ordenació de les coses en la ment divina, mentre que la seva execució es realitza en l'univers creat[667]». Maimònides, per la seva banda, associa l'execució del pla diví amb la necessitat natural de l'univers. En aquest sentit, la providència opera a través de les lleis naturals establertes per Déu, que són inalterables: «Déu governa l'univers mitjançant les lleis naturals, que no es poden alterar arbitràriament[668]». Aquest enfocament subratlla una visió de providència que respecta l'ordre natural, una idea que també està implícita en Aquino, tot i que aquest reconeix la possibilitat d'intervencions sobrenaturals.

Tot i les diferències en els seus enfocaments, ambdós pensadors coincideixen en la centralitat de la providència divina com a expressió de la saviesa infinita de Déu. Mentre que Tomàs d'Aquino ressalta la universalitat i eternitat del pla diví, Maimònides posa èmfasi en la relació entre providència i justícia. Aquests matisos ofereixen perspectives complementàries que enriqueixen la reflexió teològica sobre l'acció de Déu en el món.

Seguim analitzant anant a la qüestió 103. Fixant-nos únicament en l'article 1. Tomàs afirma que Déu conserva i governa l'univers amb un ordre racional que dirigeix totes les coses cap al

---

[665] Ibíd, p. 506, III, 18.

[666] *Summa Teològica*, I, Q22, Art. 2.

[667] *Summa Teològica,* I, Q22, Art. 3.

[668] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 417, II, 48.

bé. Breu síntesi d'article:

Art. 1. Si el món està governat per algú. Sant Tomàs argumenta que, tot i que les coses naturals semblen moure's per necessitat i no per coneixement, la seva regularitat i ordre indiquen que són dirigides per una intel·ligència superior.

Veiem que la justícia de Maimònides té certa relació amb la governança divina de Tomàs d'Aquino.

1— *Governança divina i ordre universal*. Aquino sosté que Déu governa el món amb un ordre racional i necessari. Maimònides diferencia la providència segons el nivell de coneixement de Déu que posseeixen els éssers humans. «La providència divina s'estén sobre els individus humans en funció del seu enteniment; com més comprenen Déu, més són guiats per la seva providència[669]».

2— *La relació entre providència i justícia*. Tomàs defensa una justícia ordenada i accessible mitjançant la raó[670]. Maimònides sosté que la justícia divina sovint és incomprensible per als humans. «No es pot jutjar la providència divina segons les nocions humanes de justícia, ja que els designis de Déu s'escapen al nostre enteniment[671]».

3— *Concepcions de la llei: natural en Tomàs i revelada en Maimònides*. Aquino concep la llei natural com a part de la justícia divina universal. Maimònides defensa que la justícia es manifesta especialment a través de la Llei mosaica. «Els manaments de la Llei no són arbitraris, sinó que tenen un propòsit racional i condueixen a la justícia i a la veritat[672]».

Tomàs d'Aquino parla de governança universal basada en un ordre racional. I Maimònides parla del fet que la justícia divina actua segons el coneixement de Déu i s'expressa a través de la Llei. Malgrat les diferències, tots dos autors coincideixen en la idea que la justícia divina regeix el món, però divergeixen en com es manifesta aquesta justícia i fins a quin punt és comprensible per als humans.

Per acabar aquesta part passem a analitzar la qüestió 105 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6,7 i 8. Cada article proporciona una discussió detallada sobre la naturalesa de la conservació de les criatures, des d'un punt de vista teològic. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1. Les criatures poden existir sense Déu? En aquest article, s'analitza si les criatures poden subsistir sense la conservació contínua de Déu.

Art. 2. És necessari que Déu conservi les criatures en l'existència? Es reflexiona sobre la

---

669 Ibíd, p. 481, III, 17.

670 *Summa Teològica*, I, Q103, Art. 2.

671 Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 496, III, 23.

672 Ibíd, p. 538, III, 31.

necessitat de la conservació per part de Déu per mantenir l'existència de les criatures.

Art. 3. És la conservació de les criatures la mateixa acció que la creació? S'explora si la conservació de les criatures és una acció diferent o una extensió de l'acció de la creació.

Art. 4. La conservació de les criatures és la mateixa acció que el govern de les coses? Es tracta si el govern que Déu exerceix sobre les criatures es pot identificar amb la seva conservació.

Art. 5. Déu conserva totes les coses de la mateixa manera? En aquest article es pregunta si Déu conserva totes les criatures de la mateixa manera o si el seu mètode de conservació varia.

Art. 6. La conservació de les criatures és un efecte de l'essència divina? Aquí es planteja si la conservació de les criatures deriva directament de l'essència de Déu.

Art. 7. Les criatures es conserven pel mateix poder amb què van ser creades? Es reflexiona sobre si el poder de Déu que va crear les criatures és el mateix que les conserva en existència.

Art. 8. És la conservació de les criatures un acte de la voluntat divina? Aquest article examina si la voluntat de Déu intervé en el procés de conservació de les criatures.

1— *Dependència de les criatures respecte de Déu*. Maimònides estableix que la justícia divina es manifesta en la manera en què Déu governa el món, distingint entre la providència general i la providència particular. En aquest sentit, la seva visió de la conservació de les criatures és més propera a la noció d'un ordre que permet que les coses existeixin d'acord amb les lleis establertes per Déu[673]. Això contrasta amb la posició de Tomàs d'Aquino, qui sosté que la conservació de les criatures és un acte continu de Déu, que depèn directament de la seva voluntat i presència constant[674].

2— *La necessitat de la conservació divina*. Maimònides sosté que Déu no actua de manera arbitrària, sinó segons la seva saviesa, que es reflecteix en les lleis de la naturalesa[675]. En canvi, Tomàs d'Aquino argumenta que la conservació és un efecte directe de l'essència de Déu, ja que res no pot subsistir sense la seva acció conservadora[676].

3— *Relació entre creació i conservació*. Segons Maimònides, la creació és un acte inicial que estableix les lleis fonamentals de l'univers, però aquestes lleis operen de manera autònoma segons la providència general de Déu[677]. Tomàs d'Aquino considera que la

[673] Ibíd, p. 385, II, 48.
[674] *Summa Teològica,* I, Q104, Art. 1.
[675] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[676] *Summa Teològica*, I, Q104, Art. 2.
[677] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 483, III, 20.

conservació no és una acció diferent de la creació, sinó una prolongació d'aquesta[678].

4— *La justícia divina i el govern de les criatures*. Per a Maimònides, la providència divina es manifesta de manera més intensa en els éssers humans, ja que aquests tenen la capacitat d'enteniment i poden conèixer Déu, mentre que les criatures inferiors queden sotmeses a les lleis generals de la naturalesa[679]. Tomàs d'Aquino comparteix aquesta idea en part, però insisteix que Déu governa cada criatura segons el seu propi ordre i finalitat[680].

5— *El paper de la justícia en la conservació de les criatures*. Maimònides adopta una perspectiva en què la justícia divina es relaciona amb la saviesa de Déu i l'ordre natural. Així, la conservació no és una acció directa sobre cada criatura, sinó l'aplicació d'un ordre establert de manera justa[681]. Per contra, Tomàs d'Aquino defensa que Déu actua directament en la conservació de cada ésser existent, no simplement mitjançant les lleis de la naturalesa, sinó com una causa immediata de la seva existència[682].

Mentre que Maimònides veu la justícia divina en la manera en què l'ordre de la naturalesa s'autoregula segons la saviesa de Déu, Tomàs d'Aquino sosté que Déu està directament implicat en la conservació de cada criatura a cada instant. Aquesta diferència fonamental reflecteix dues concepcions distintes sobre la relació entre Déu i el món: una basada en l'ordre establert i l'altra en l'acció directa i constant de la divinitat.

Enllestida la primera part (Prima Pars) ens centrem en la segona Part (Secunda Pars). Una part és centrada en el comportament humà i la llei moral, conceptes fortament relacionats amb la justícia. La Prima Secundae (I-II) coneguda com la Primera Part de la Segona Part, tracta de les bases generals de l'ètica i de com l'ésser humà s'orienta cap al seu fi últim a través de les accions morals. En aquest context, la justícia hi té un paper fonamental com una de les virtuts cardinals, que regula les relacions entre les persones i estableix l'ordre en la societat. Inicialment, analitzem la qüestió 90 i els articles 1, 2, 3 i 4. Aquí es parla de l'essència de la llei. Adjunto el resum dels articles:

Art. 1. La llei pertany a la raó. S'afirma que la llei és una ordenació de la raó. És una llei creada per la raó humana per dirigir els actes humans cap al bé comú. La raó ha de ser la font de la llei, ja que és a través de la raó que s'ordenen les accions per a la consecució del bé

[678] *Summa Teològica*, I, Q104, Art. 3.
[679] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[680] *Summa Teològica*, I, Q104, Art. 4.
[681] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[682] *Summa Teològica*, I, Q104, Art. 5.

comú.

Art. 2. La llei s'ordena sempre al bé comú. Defensa que l'objectiu fonamental de la llei és promoure el bé comú. Una llei que no busqui el bé de la comunitat no pot ser considerada una llei veritable. La llei ha de ser creada per garantir l'ordre i el benestar de la societat en conjunt.

Art. 3. Pot un individu particular crear lleis? Respon a aquesta pregunta afirmant que un individu particular no té l'autoritat per crear lleis de manera independent. La creació de lleis és competència de l'autoritat política o del govern, que té la responsabilitat de vetllar pel bé comú i per la justícia social.

Art. 4. La promulgació és essencial a la llei. La promulgació d'una llei és essencial per a la seva existència. Explica que la llei no té efecte fins que és promulgada, és a dir, donada a conèixer a la comunitat. La promulgació fa que la llei sigui coneguda i obeeixi les persones que han de complir-la.

Veiem que la llei és una ordenació raonada orientada al bé comú. Així mateix, recalca que la creació de lleis no és una tasca individual, sinó que pertoca a aquells amb autoritat política, i que la promulgació és un acte fonamental per a la seva vigència i aplicació.

1— *La llei com a ordenació racional*. La concepció de la llei com una ordenació de la raó orientada al bé comú en Tomàs d'Aquino té paral·lelismes amb la filosofia de Maimònides, especialment en la seva reflexió sobre la justícia i la funció normativa de la llei. Ambdós pensadors coincideixen a atribuir a la llei un paper fonamental en la configuració de la societat i en la consecució del bé col·lectiu. En primer lloc, la concepció de la llei com una ordenació racional en Tomàs d'Aquino troba un reflex en Maimònides, qui sosté que la llei divina està fonamentada en la raó i no és arbitrària. Maimònides afirma: «El motiu de cada precepte de la Llei està relacionat amb la perfecció de l'home i de la societat[683]». Així doncs, tant en la visió tomista com en la de Maimònides, la llei té una funció teleològica, guiada per la raó i destinada a l'ordre social.

2— *La llei com a instrument del bé comú*. D'altra banda, la idea que la llei s'ordena al bé comú[684] també està present en el pensament de Maimònides. Maimònides defensa que la llei mosaica cerca el benestar col·lectiu mitjançant preceptes que afavoreixen la justícia i la convivència: «Tots els preceptes de la Llei tenen com a finalitat eliminar la injustícia, fomentar la compassió i establir un ordre equitatiu[685]». La llei, per tant, no és merament una

[683] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 501, III, 26.
[684] *Summa Teològica*, I-II, Q90, Art. 2.
[685] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 512, III, 31.

imposició externa, sinó un instrument de justícia per garantir la pau social.

3— *L'autoritat legislativa*. En relació amb la creació de lleis, Tomàs d'Aquino afirma que correspon a l'autoritat política legislar, ja que un individu particular no té potestat per dictar lleis[686]. Aquesta idea té un paral·lel clar en Maimònides, qui estableix que l'autoritat legislativa ha de recaure en els savis i en els dirigents escollits per la comunitat, ja que la llei és un instrument de govern i ha de ser promulgada per aquells que vetllen pel bé comú. Maimònides assenyala: «Els profetes i els savis han estat els dipositaris de la Llei per conduir la humanitat cap a la justícia[687]».

4— *La promulgació de la llei.* Finalment, la promulgació com a condició essencial de la llei en Tomàs d'Aquino[688] es pot vincular amb la insistència de Maimònides en la necessitat de la difusió de la llei perquè sigui efectiva. Per a Maimònides, la llei mosaica no és un codi ocult destinat a uns pocs escollits, sinó que ha de ser transmesa i ensenyada. Segons Maimònides, «el coneixement de la Llei és un deure universal i s'ha de transmetre sense restriccions perquè pugui complir la seva funció social[689]».

Tant Tomàs d'Aquino com Maimònides coincideixen a considerar la llei com una expressió de la raó i un instrument per a la justícia social. La llei, segons ells, ha de ser creada per una autoritat legítima, orientada al bé comú i promulgada de manera que pugui complir la seva funció normativa. Així, la seva filosofia de la llei ens ofereix una reflexió profunda sobre la interrelació entre dret, justícia i moralitat en la construcció d'una societat justa.

Anem avançant amb la qüestió 94 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Que expliquen la llei natural. De fet, la llei natural és fonamental per a la justícia. Segueixo amb el resum dels articles:

Art. 1. Si la llei natural és un hàbit. Es planteja si la llei natural es pot considerar un hàbit de l'ànima humana.

Art. 2. Si la llei natural conté diversos preceptes o només un. Es discuteix si la llei natural es compon de múltiples preceptes o si es redueix a un únic precepte fonamental.

Art. 3. Si tots els actes de virtut estan prescrits per la llei natural. S'analitza si la llei natural inclou tots els actes virtuosos o només alguns d'ells.

Art. 4. Si la llei natural és la mateixa en tots els homes. Es considera si la llei natural és uniforme per a tots els éssers humans o si presenta variacions individuals.

Art. 5. Si la llei natural pot ser canviada. Es reflexiona sobre la possibilitat que la llei natural

---

[686] *Summa Teològica*, I-II, Q90, Art. 3.
[687] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 382, II, 40.
[688] *Summa Teològica*, I-II, Q90, Art. 4.
[689] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.

sigui modificada o alterada.

Art. 6. Si la llei natural pot ser abolida del cor de l'home. Es discuteix si la llei natural pot ser eliminada o esborrada del cor humà.

S'explica que la llei natural és la participació de l'ésser humà en la llei eterna de Déu, accessible mitjançant la raó. Es basa en principis universals, com fer el bé i evitar el mal, que són innats i comuns a tots. Aquests principis són immutables en el seu fonament, però poden adaptar-se a situacions concretes. La llei natural és la base de les lleis humanes i morals, guiant l'ésser humà cap al seu fi últim, que és la unió amb Déu.

1— *La justícia com a principi universal*. Maimònides defensa que la justícia és un dels principis fonamentals de la llei divina, ja que Déu és just i la llei (Torà) reflecteix aquesta justícia. «Afirma que l'objectiu de la Llei és eliminar la injustícia de la Terra, inculcant normes de conducta que portin a una societat harmònica[690]». Aquest plantejament coincideix amb la idea tomista que la llei natural guia els humans cap al bé comú i la vida virtuosa[691].

2— *La llei natural i la seva universalitat.* Una qüestió fonamental en el debat sobre la llei natural és la seva universalitat. Tomàs d'Aquino sosté que la llei natural és comuna a tots els homes, tot i que pot ser aplicada de manera diversa segons les circumstàncies culturals[692]. Maimònides, en una línia similar, assenyala que les lleis divines tenen un fonament universal perquè responen a les necessitats essencials de la condició humana, encara que la seva aplicació pot variar segons les cultures i contextos històrics. Diu que «el propòsit general de la llei és doble: el benestar de l'ànima i el benestar del cos[693]».

3— *La immutabilitat de la llei natural.* Un altre punt de convergència entre Tomàs d'Aquino i Maimònides és la qüestió de si la llei natural pot canviar. Segons Tomàs, els principis fonamentals de la llei natural són immutables, però la seva aplicació pot variar en casos particulars[694]. Maimònides comparteix aquesta idea en afirmar que «la llei ha estat donada d'una manera que és eterna, però els seus detalls poden ser entesos i aplicats segons les necessitats de l'ésser humà en el seu temps[695]». Això suggereix que, encara que la justícia i el bé siguin universals, la seva implementació en la societat humana pot requerir ajustaments.

4— *La llei natural com a fonament de la justícia.* Per a Maimònides, la justícia no és simplement una construcció humana, sinó que està arrelada en la naturalesa de Déu i es

[690] Ibíd*,* p. 504, III, 27.
[691] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 3.
[692] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 4.
[693] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[694] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 5.
[695] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 518, III, 34.

manifesta en la llei revelada. Explica que «Déu ha establert la Llei per garantir que la justícia es mantingui en el món i que l'home pugui assolir la perfecció moral[696]». Això està en sintonia amb la visió de Tomàs d'Aquino, qui defensa que la llei natural és un reflex de la llei eterna i condueix l'ésser humà cap a la seva fi última, que és Déu[697].

La reflexió de Maimònides sobre la justícia reforça molts dels principis de la llei natural expressats per Tomàs d'Aquino. Ambdós filòsofs reconeixen que la llei natural és accessible mitjançant la raó, que té un caràcter universal i que fonamenta l'ordre moral i social. Tot i les diferències en el marc teològic, les seves idees conflueixen en el reconeixement que la llei natural és essencial per a la justícia i per guiar l'ésser humà cap al bé.

Continuem amb la qüestió 96 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. S'endinsen en la llei humana. Se'ns parla de com la llei humana s'ajusta a la llei eterna i natural. Adjunto breu resum dels articles:

Art. 1. Si la llei natural és la mateixa per a tots els homes. Aquest article explora si la llei natural és universal o si varia segons les circumstàncies individuals.

Art. 2. Si la llei natural es pot modificar per la llei humana. Es discuteix si les lleis creades pels éssers humans poden alterar la llei natural establerta per Déu.

Art. 3. Si la llei natural es pot modificar per la llei divina. S'analitza si les lleis divines poden modificar la llei natural o si aquesta es manté immutable.

Art. 4. Si la llei natural es pot abolir per la llei humana. Es considera si les lleis humanes poden eliminar completament la llei natural.

Art. 5. Si la llei natural es pot abolir per la llei divina. Es reflexiona sobre la possibilitat que les lleis divines puguin abolir la llei natural.

Art. 6. Si la llei natural es pot abolir per la llei humana. Es torna a examinar la capacitat de les lleis humanes per abolir la llei natural.

1— *La llei divina com a complement de la llei natural*. Maimònides sosté que la llei divina no contradiu la llei natural, sinó que la complementa i perfecciona. Segons ell, la Torà és una expressió de la saviesa divina destinada a regular la vida humana en harmonia amb l'ordre natural establert per Déu. Per ell «la llei ha estat donada per completar la raó natural i dirigir-la cap a la veritable perfecció[698]». Tomàs d'Aquino, en canvi, estableix que la llei divina és necessària perquè la llei natural, tot i ser un reflex de la llei eterna, no és suficient per guiar l'home cap a la salvació. Afirma que «la llei divina és necessària per complementar

[696] Ibíd.

[697] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 6.

[698] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.

la llei natural, perquè l'home ha de ser dirigit cap a un fi sobrenatural[699]». Així, la llei divina perfecciona la llei natural, aportant elements que aquesta no pot abastar per si sola.

2— *Limitacions de la Llei Humana*. Aquino argumenta que la llei humana no pot prohibir tots els vicis, sinó només aquells que amenacen el bé comú. Això implica que la llei humana ha d'estar fonamentada en la llei natural, però no la pot modificar arbitràriament. «La llei humana només pot prohibir aquells vicis que atempten directament contra el bé comú, ja que no pot exigir a tots els homes una perfecció absoluta[700]». Maimònides destaca que la llei humana és essencial per regular la convivència, però no pot alterar els principis establerts per la llei natural. L'objectiu de la legislació humana ha de ser la justícia, i no pot modificar arbitràriament l'ordre natural. «Les lleis establertes pels homes són necessàries per mantenir la societat, però no poden canviar les lleis fonamentals de la naturalesa i de la raó[701]».

3— *La relació entre la llei natural i la llei divina*. Per Maimònides, la llei divina proporciona una guia més completa que la llei natural, però no la destrueix. Això és perquè Déu mateix ha establert la llei natural com a part de la seva creació, i la llei divina s'hi ajusta per portar els homes cap a la perfecció. «Tot allò que Déu ha legislat està en harmonia amb l'ordre natural establert per Ell[702]» i «la revelació divina no suprimeix la raó natural, sinó que la il·lumina i l'eleva[703]». Tomàs, per la seva part, assenyala que la llei natural és un reflex de la llei eterna, però l'home, a causa de la seva condició limitada, necessita la llei divina per entendre plenament la veritat moral. «La llei natural és participació en la llei eterna, però necessita ser complementada per la llei divina a causa de les limitacions de la raó humana[704]».

4— *La llei humana no pot abolir la llei natural.* D'acord amb Tomàs d'Aquino, la llei natural és immutable perquè està basada en la raó divina. La llei humana, per tant, pot desenvolupar la llei natural, però no eliminar-la. «La llei natural, per ser participació en la llei eterna, no pot ser abolida, sinó que tota llei humana justa ha d'estar basada en ella[705]». Maimònides sosté que cap legislació humana pot abolir els principis de la llei natural, ja que aquesta està arrelada en la mateixa essència de la creació. Qualsevol intent de modificar-la donaria com a resultat una llei injusta i defectuosa. «Cap llei creada pels homes pot eliminar els principis

---

[699] *Summa Teològica*, I-II, Q91, Art. 4.
[700] *Summa Teològica*, I-II, Q96, Art. 2.
[701] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 506, III, 28.
[702] Ibíd.
[703] Ibíd*,* p. 230, I, 58
[704] *Summa Teològica*, I-II, Q91, Art. 4.
[705] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 5.

establerts per la naturalesa i per Déu[706]».

5— *La justícia com a finalitat de la llei*. Tant Maimònides com Tomàs d'Aquino estan d'acord que la justícia és l'objectiu principal de tota legislació. La llei natural, la llei humana i la llei divina han d'actuar conjuntament per promoure la justícia i l'ordre social. «L'objectiu de la llei és establir la justícia, i tota llei que no busca aquest fi és defectuosa[707]». Aquest enfocament ressalta com ambdós pensadors perceben la llei com un mitjà per dirigir la humanitat cap al bé, respectant els principis naturals i divins que garanteixen l'ordre i la virtut. Aquino afirma que la llei només és legítima si serveix al bé comú i està basada en la raó. Una llei que s'oposi a la justícia no pot ser considerada autèntica. «Una llei injusta no és una llei veritable, perquè la seva finalitat és la justícia[708]».

Aquesta comparació permet veure com tots dos reconeixen la llei natural com a base de tota legislació, amb la llei divina com a guia suprema i la llei humana com a instrument per aplicar-la a la societat.

Seguim el treball anant a la qüestió 108 i els articles 1, 2, 3 i 4. Analitzen la naturalesa i l'abast de la llei nova, especialment pel que fa a la regulació dels actes exteriors i interiors, així com la conveniència d'incloure consells en la legislació moral cristiana. Incloc breu resum dels articles:

Art. 1. Si la llei nova ha de manar o prohibir alguns actes exteriors. Es discuteix si la llei nova (la llei cristiana) ha de manar o prohibir actes externs, com la conducta visible o les accions de la persona en societat. Ell afirma que la llei nova manarà i prohibirà certes accions, ja que són importants per a la formació del caràcter moral de les persones.

Art. 2. Si la llei nova ordena convenientment els actes exteriors. S'explora si la llei nova regula adequadament els actes externs. La seva conclusió és que la llei nova és adequada per ordenar els actes exteriors, perquè està basada en la caritat i dirigida a un bé més alt que el simple compliment de normes externes.

Art. 3. Si la llei nova ordena convenientment els actes interiors. Es discuteix si la llei nova regula adequadament els actes interiors, com els pensaments i els desitjos. La llei nova no només regula les accions externes, sinó que també està dissenyada per moure el cor i la voluntat de les persones cap a Déu, incloent-hi les intencions internes.

Art. 4. Si és convenient que la llei nova proposi certs consells. S'aborda si és adequat que la llei nova ofereixi consells, a més de manaments i prohibicions. Respon afirmativament, ja

[706] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 508, III, 29.
[707] Ibíd*,* p. 230, I, 58.
[708] *Summa Teològica*, I-II, Q95, Art. 2.

que els consells ajuden les persones a viure una vida més perfecta, per sobre de l'obligació mínima que marca la llei.

Aquests articles expliquen com la llei nova regula tant les accions externes com internes, i com els consells poden ser útils per a una vida cristiana més elevada.

La llei nova de Tomàs d'Aquino es fonamenta en la caritat i cerca la perfecció moral de l'home, Maimònides estructura la seva concepció de la llei a partir de la racionalitat i la justícia divina. Així, la integració dels seus pensaments permet una comprensió més profunda del paper normatiu de la llei en la formació moral de la persona.

1— *La regulació dels actes externs: justícia i moral.* Tomàs d'Aquino argumenta que la llei nova no només prohibeix i mana actes externs, sinó que els regula segons l'amor diví. Afirma que «la llei nova, essent la llei de la caritat, ha de regular no sols la intenció interna, sinó també les accions visibles, per tal d'orientar l'home cap al bé suprem[709]». Aquesta idea troba un paral·lel en Maimònides, qui sosté que «la llei divina és dictada segons les necessitats de la comunitat i cerca no sols la perfecció de l'individu, sinó la justícia social[710]». Això ens mostra que, per ambdós pensadors, la regulació de la conducta exterior és essencial per assolir la virtut.

2— *La justícia de la llei en l'ordenació dels actes exteriors.* Un altre punt de contacte es troba en la justificació de la normativa externa. Per a Tomàs, la llei nova ordena convenientment els actes exteriors, atès que busca conduir l'home cap a la caritat[711]. Per la seva banda, Maimònides apunta que «les lleis han de tenir una justificació racional i han de ser adequades a la realitat social de cada poble[712]». Això suggereix que, malgrat la diferència en la fonamentació (amor diví per a Tomàs i racionalitat per a Maimònides), tots dos pensadors assumeixen que la llei no és arbitrària, sinó que respon a una necessitat moral i social.

3— *L'ordenació dels actes interiors: La importància de la intenció*. Aquesta convergència es fa encara més evident quan es tracta de l'ordre intern de la persona. Tomàs defensa que la llei nova busca orientar no sols les accions, sinó també les intencions internes, afirmant que «l'home és just no sols per les seves obres, sinó per la seva disposició interna a fer el bé[713]». En un sentit similar, Maimònides sosté que «les prescripcions de la Llei tenen per objecte

[709] *Summa Teològica*, I-II, Q108, Art. 2.
[710] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[711] *Summa Teològica*, I-II, Q108, Art. 2.
[712] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 512, III, 31.
[713] *Summa Teològica*, I-II, Q108, Art. 3.

modelar el cor i fer desaparèixer les males inclinacions[714]». Aquest paral·lel evidencia que tant en la tradició cristiana com en la jueva, la moralitat va més enllà de l'acte en si mateix i es fonamenta en la intenció recta.

4— *La conveniència dels consells en la llei.* Finalment, en relació amb la inclusió de consells dins la legislació moral, Tomàs d'Aquino defensa que aquests ajuden a viure una vida més perfecta[715], tot indicant que «els consells ens orienten cap a la perfecció evangèlica, més enllà de les obligacions jurídiques i morals[716]». Maimònides, d'una manera anàloga, afirma que «la llei prescriu el necessari per a la justícia, però també hi ha recomanacions per qui vulgui acostar-se més a la perfecció[717]». Això demostra que, per ambdós pensadors, la llei no s'esgota en la seva obligació estricta, sinó que també pot oferir un camí cap a una moralitat superior.

S'evidencia que, malgrat les diferències en la fonamentació i en el context teològic, ambdós pensadors comparteixen una visió de la llei com a eina per a la justícia i la moralitat. Tant en la regulació dels actes externs com interns, i en la incorporació de consells morals, es pot observar una convergència essencial que permet una millor comprensió del paper de la llei en la vida humana.

Ara seguim en la Secunda Secundae (Segona part de la Segona Part). Una part que es dedica a les virtuts, incloent-hi la justícia, com a virtut cardinal. Per començar, estudiem la qüestió 57 i els articles 1, 2, 3 i 4. Una qüestió referida al dret. Aquests articles analitzen diversos aspectes relacionats amb la justícia i el dret, com la seva naturalesa, les seves divisions i les seves aplicacions específiques. Seguim amb el breu resum de cada article:

Art. 1. Si el dret és l'objecte de la justícia. Aquest article tracta sobre si el dret és l'objecte formal de la justícia, és a dir, si la justícia té com a objecte la preservació dels drets de les persones.

Art. 2. Si el dret es divideix adequadament en dret natural i dret positiu. Sant Tomàs discuteix la distinció entre el dret natural (el que és inherent a la naturalesa humana) i el dret positiu (les lleis establertes per la societat o l'autoritat).

Art. 3. Si el dret de gents és el mateix que el dret natural. Es planteja la qüestió sobre si el dret de gents (les lleis comunes entre les nacions) és una extensió del dret natural o si

[714] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 474, III, 8.
[715] *Summa Teològica*, I-II, Q108, Art. 4.
[716] Ibíd.
[717] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.

constitueix un conjunt independent de lleis.

Art. 4. Si el dret de domini i el dret paternal han de ser distingits específicament. Es discuteix si el dret de domini (dret sobre les coses) i el dret paternal (dret sobre els fills) són dues formes de dret que s'han de distingir clarament, ja que tenen finalitats i aplicacions diferents.

Cada article aborda un aspecte fonamental de la justícia i el dret, proposant una reflexió teològica i filosòfica sobre la seva naturalesa i aplicacions.

El pensament de Maimònides ofereix una perspectiva clau per entendre alguns dels problemes jurídics i filosòfics plantejats per Aquino en aquesta qüestió. Les seves concepcions del dret presenten punts de convergència i divergència, particularment pel que fa a la naturalesa del dret, la seva relació amb la justícia i la distinció entre dret natural i positiu.

1— *Justícia i dret: una visió estructurada*. Maimònides sosté que la justícia és inherent a l'ordre diví i que les lleis tenen un fonament racional que les vincula amb la voluntat de Déu[718]. En aquest sentit, coincideix amb Aquino en la idea que el dret és objecte de la justícia, ja que aquesta s'encarrega de garantir l'ordre social conforme a un principi superior de rectitud[719]. No obstant això, Maimònides insisteix en la necessitat d'una aplicació pràctica i pragmàtica del dret, que depèn de les circumstàncies i no només d'una abstracció teològica. Això introdueix un cert pragmatisme que complementa la visió tomista, més metafísica, sobre la relació entre justícia i dret.

2— *La divisió entre dret natural i dret positiu.* Un dels punts més rellevants de la comparació entre ambdós autors és la divisió del dret en natural i positiu. Tomàs defensa que el dret natural és aquell que es deriva de la llei eterna i que és inherent a la naturalesa humana, mentre que el dret positiu és aquell que sorgeix de les disposicions particulars establertes pels homes[720]. Aquesta dicotomia és fonamental en la seva teoria jurídica. Maimònides, en canvi, no planteja una distinció tan clara, sinó que considera que totes les lleis tenen un fonament diví, encara que algunes són més racionals i altres obeeixen a raons que només Déu coneix. No obstant això, en parlar de la llei mosaica, estableix que hi ha preceptes que tenen una justificació racional evident, com els principis de justícia i equitat, mentre que d'altres responen a motius que escapen a la comprensió humana[721]. Aquest plantejament és diferent de la distinció tomista, ja que no hi ha un dret merament positiu desvinculat d'una justificació última.

---

[718] Ibíd, p. 498, III, 25.

[719] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 1.

[720] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 2.

[721] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 462, III, 26.

3— *El dret de gents i el dret natural*. Un altre aspecte d'interès és la relació entre el *ius gentium* i el dret natural. Tomàs afirma que el dret de gents és una extensió del dret natural, perquè regula qüestions que són comuns a tots els pobles[722]. Aquesta idea, encara que vinculada a la tradició romana, es pot posar en diàleg amb Maimònides, qui defensa que algunes lleis universals tenen un fonament racional compartit entre totes les nacions. Per exemple, estableix que certes lleis sobre la propietat, la restitució i la justícia penal són presents en diferents sistemes legals perquè responen a necessitats humanes bàsiques[723]. Ara bé, mentre que per a Tomàs el *ius gentium* és una aplicació particular del dret natural, per a Maimònides el dret de les nacions pot tenir un origen revelat en alguns casos i, en d'altres, simplement ser fruit de la necessitat social. Aquesta diferència és significativa perquè mostra que el pensament jueu medieval no assumeix una distinció rígida entre el dret natural i el dret positiu, sinó que les lleis poden tenir múltiples orígens.

4— *Dret de domini i dret paternal*. Finalment, la distinció entre el dret de domini i el dret paternal també es pot examinar des de la perspectiva de Maimònides. Tomàs argumenta que són dues categories diferents, ja que el dret de domini regula la propietat sobre les coses, mentre que el dret paternal estableix una relació específica entre pares i fills[724]. En canvi, Maimònides considera que les relacions de poder i propietat dins la família han d'entendre's dins del marc més ampli de la llei divina. En la *Mixnà Torà*, estableix que la potestat paterna és un dret regulat per la llei jueva i que es basa en una combinació d'obligacions religioses i drets naturals[725]. Maimònides no separa de manera estricta el dret de domini i el dret paternal, ja que considera que tots dos formen part d'un ordre moral superior que no només regula la propietat, sinó també les responsabilitats ètiques i religioses dels pares sobre els fills. Això suposa una diferència amb el pensament tomista, que tendeix a categoritzar més clarament les diverses formes de dret segons la seva finalitat.

L'anàlisi de Maimònides aporta una perspectiva rellevant a la comprensió dels articles de la qüestió. Tot i que parteixen de tradicions diferents, ambdós autors comparteixen la idea que el dret està vinculat a la justícia i que ha de respondre a un ordre superior. Tanmateix, mentre que Tomàs distingeix clarament entre dret natural i positiu, Maimònides tendeix a considerar totes les lleis dins un marc unitari de racionalitat i revelació. A més, la seva visió més flexible del *ius gentium* i la seva aproximació ètico-religiosa al dret paternal ofereixen una

[722] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 3.
[723] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 548, III, 49.
[724] *Summa Teològica*, II-II, Q57, Art. 4.
[725] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 32, capítol I, llei 1.

perspectiva complementària a la visió escolàstica. Aquesta comparació permet entendre millor les diferents maneres en què la filosofia jurídica medieval va abordar la relació entre justícia, llei i moralitat.

Continuem avançant amb la qüestió 58 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Uns articles que parlen de la justícia. Defineix la justícia com donar a cadascú el que li correspon. Adjunto el breu resum de cada article:

Art. 1. Si la justícia és una virtut. Examina si la justícia es pot considerar una virtut moral en sentit estricte, és a dir, una disposició estable que inclou l'orientació de la voluntat cap al bé comú. Sant Tomàs argumenta que la justícia és una virtut.

Art. 2. Si la justícia és una virtut especial. Aquí es discuteix si la justícia és una virtut separada de les altres, com la prudència, o si és només un aspecte de les virtuts generals. Tomàs conclou que la justícia és una virtut especial perquè té com a objecte l'ordre en les relacions humanes.

Art. 3. Si la justícia és una virtut moral. Aquesta pregunta es planteja per confirmar que la justícia pertany al conjunt de virtuts morals, que són aquelles que perfeccionen les potències de la voluntat humana. Tomàs explica que la justícia és una virtut moral, ja que regula les accions humanes segons el dret i l'equitat.

Art. 4. Si la justícia és una virtut cardinal. Aquí es considera si la justícia és una de les virtuts cardinals, que són les virtuts fonamentals de la moral. Sant Tomàs argumenta que la justícia és una virtut cardinal perquè és essencial per a l'ordre de les relacions humanes i per a la vida social.

Art. 5. Si la justícia és la mateixa que la llei. Aquesta qüestió tracta sobre la relació entre justícia i llei. Sant Tomàs explica que la justícia es refereix a la voluntat d'acordar-se amb el bé comú i a respectar els drets dels altres, mentre que la llei és una regla externa que ordena l'acció per a garantir aquesta justícia.

Art. 6. Si la justícia és la mateixa que la veritat. En aquest article es pregunta si justícia i veritat són el mateix. Tomàs respon que no ho són, ja que la justícia es refereix a la correspondència amb els drets i les obligacions, mentre que la veritat es refereix a l'adequació del discurs i de la ment amb la realitat.

Art. 7. Si la justícia és la mateixa que la caritat. Aquí es discuteix si la justícia pot ser identificada amb la caritat. Sant Tomàs indica que tot i que la caritat es basa en la justícia, no són la mateixa virtut. La caritat s'orienta al bé de l'altre de manera altruista, mentre que la justícia implica donar a cada un el que li pertoca, per l'ordre establert.

Art. 8. Si la justícia és la mateixa que la pietat. Aquest article aborda si la justícia i la pietat són la mateixa cosa. Tomàs distingeix entre les dues, ja que la pietat tracta de la devoció i respecte cap als pares i déus, mentre que la justícia és un concepte més ampli referit a l'ordenació de les relacions socials i polítiques.

Art. 9. Si la justícia és la mateixa que la religió. Es tracta de si la justícia i la religió són la mateixa virtut. Tomàs explica que, tot i que ambdues tenen un component de deure, la religió té a veure amb els deures envers Déu, mentre que la justícia tracta les relacions entre persones, com la distribució equitativa dels béns.

Art. 10. Si la justícia és la mateixa que la veracitat. Es pregunta si justícia i veracitat són la mateixa virtut. Tomàs conclou que no, ja que la veracitat concerneix la correspondència entre les paraules i la realitat, mentre que la justícia es refereix a la distribució i el compliment dels drets.

Art. 11. Si la justícia és la mateixa que la gratitud. Aquí es discuteix si la justícia és igual a la gratitud. Sant Tomàs diu que tot i que la gratitud implica una certa justícia (reconèixer el deure de tornar el bé rebut), la gratitud és una virtut específica orientada cap als beneficis rebuts, mentre que la justícia té una dimensió més general.

Art. 12. Si la justícia és la mateixa que l'obediència. Finalment, es planteja si la justícia i l'obediència són la mateixa cosa. Tomàs diferencia ambdues virtuts, ja que l'obediència implica sotmetre's a una autoritat legítima, mentre que la justícia implica donar a cada persona el que li correspon d'acord amb els drets i deures.

Maimònides, influït per la tradició jueva i la llei mosaica, ofereix una visió que posa més èmfasi en la justícia com un mitjà per a l'acostament a Déu i el compliment de la llei divina. Aquesta perspectiva es pot confrontar amb la visió de Tomàs d'Aquino en diversos punts clau.

1— *La justícia com a virtut i la seva fonamentació en la llei natural*. Tant Tomàs d'Aquino com Maimònides consideren la justícia una virtut essencial per a la vida social i moral. Segons Tomàs d'Aquino, la justícia és una virtut moral que regula les relacions humanes i s'orienta cap al bé comú[726]. Maimònides, per la seva banda, afirma que la justícia és un requisit fonamental de la Torà, ja que «sense justícia, el món no pot sostenir-se[727]». Així doncs, mentre que per a Tomàs la justícia és part de la llei natural que regeix la conducta humana en relació amb Déu i la societat, per a Maimònides és una expressió directa de la llei

[726] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 1.

[727] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.

divina donada a Moisès.

2— *La justícia com a virtut especial i la seva relació amb el dret*. Per a Aquino, la justícia és una virtut especial perquè regula l'ordre en les relacions humanes, distingint-se d'altres virtuts com la prudència i la fortalesa[728]. En canvi, per a Maimònides, la justícia està estretament lligada a la llei jueva, que no només dicta normes socials sinó que també configura una estructura legal, ètica i espiritual. Així ho expressa quan diu que, «la justícia dels homes depèn de l'obediència a la llei de Déu, perquè només així es manté l'ordre de la creació[729]». Tomàs d'Aquino distingeix entre justícia legal (relacionada amb l'obediència a la llei) i justícia particular (relacionada amb les relacions entre individus). Aquesta distinció també apareix en Maimònides, qui parla de normes de justícia social i judicis legals, indicant que la justícia humana ha d'imitar la justícia divina.

3— *Justícia i veritat: La necessitat de correspondència amb la realitat.* En el seu article sobre si la justícia i la veritat són el mateix, Tomàs conclou que són virtuts diferents perquè la veritat concerneix l'adequació entre el pensament i la realitat, mentre que la justícia regula el repartiment de béns[730]. Maimònides, en canvi, sosté que la veritat és un element essencial de la justícia, ja que Déu és el Digne de confiança per excel·lència i la justícia humana ha d'imitar la seva veracitat[731]. Per això, en la tradició jueva, la justícia i la veritat estan estretament lligades, pel fet que un jutge que no dicta sentència segons la veritat no només és injust, sinó que també trenca l'ordre diví.

4— *Justícia i caritat: Entre l'estricte dret i la misericòrdia*. Un altre punt de contrast entre els dos pensadors és la relació entre la justícia i la caritat. Per a Tomàs d'Aquino, la caritat és una virtut superior a la justícia, perquè transcendeix l'estricta retribució dels drets i deures i s'orienta a l'amor desinteressat[732]. En canvi, per a Maimònides, la justícia és inseparable de la misericòrdia, ja que Déu actua amb justícia i pietat a la vegada. Això es veu reflectit en el seu ensenyament sobre la «*tzedakah*» (és el concepte de justícia social), on afirma que «la caritat no és només un acte de generositat, sinó una obligació de justícia, perquè tot el que posseïm és en realitat un préstec de Déu[733]».

D'aquesta manera, mentre que Tomàs diferencia clarament justícia i caritat, Maimònides les concep com dues cares d'una mateixa realitat: la justícia no és simplement donar a cadascú el

[728] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 2.
[729] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[730] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 6.
[731] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 583, III, 53.
[732] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 7.
[733] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre de l'Agricultura*, p. 142, capítol VII, llei 10.

que li correspon, sinó que inclou la responsabilitat de reparar les desigualtats socials.

5— *Justícia i obediència: La llei com a principi de justícia*. Finalment, Tomàs d'Aquino diferencia la justícia de l'obediència, afirmant que la justícia implica donar a cadascú el que li correspon, mentre que l'obediència implica sotmetre's a una autoritat legítima[734]. Per a Maimònides, en canvi, l'obediència a la llei de Déu és en si mateixa un acte de justícia. Ho expressa clarament quan diu, «l'home just és aquell que, obeint la Llei divina, esdevé just en les seves accions i recte en el seu cor[735]». Aquest enfocament revela una diferència essencial: mentre que per Tomàs la justícia és racional i social, per Maimònides la justícia té una dimensió teològica i sagrada, ja que s'expressa en la fidelitat a la llei de Déu.

La visió de Maimònides i Tomàs d'Aquino sobre la justícia comparteix molts elements, sobretot pel que fa a la seva funció ordenadora de la societat i a la seva vinculació amb la llei i la moralitat. No obstant això, mentre que Tomàs d'Aquino s'orienta cap a una concepció de la justícia com a part de la llei natural i del dret humà, Maimònides vincula més estretament la justícia amb l'obediència a Déu i l'acompliment de la llei mosaica. A més, la seva idea de «*tzedakah*» introdueix una dimensió de justícia social més integrada amb la caritat, a diferència de Tomàs, que les tracta com a virtuts diferenciades. Ambdós pensadors comparteixen la convicció que la justícia no és només una norma social, sinó una exigència fonamental de la vida moral i religiosa.

Segueixo amb l'estudi de la qüestió 61 i els articles 1, 2, 3 i 4. Es parla de les parts de la justícia. Examina les formes de justícia, incloent-hi la distributiva i la commutativa. També s'analitza si la justícia té una matèria uniforme o diversa, així com la relació entre la justícia i la reciprocitat en les accions justes. Aquest conjunt de qüestions ajuda a aprofundir en la comprensió de com s'aplica la justícia en diversos contextos i les seves implicacions morals. Incloc el resum dels articles:

Art. 1. Si hi ha dues espècies de justícia, és a dir, la justícia distributiva i la commutativa. Aquest article explora si la justícia es divideix en dues espècies, la justícia distributiva (que tracta de la distribució dels béns entre els membres d'una comunitat) i la commutativa (que regula les transaccions i els acords entre individus).

Art. 2. Si el terme mitjà es determina de la mateixa manera en aquestes dues espècies. Es discuteix si el «terme mitjà», o la mesura de justícia, es determina de la mateixa manera tant en la justícia distributiva com en la commutativa.

---

[734] *Summa Teològica*, II-II, Q58, Art. 12.

[735] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.

Art. 3. Si la matèria de la justícia és uniforme o múltiple. Es pregunta si la matèria o els objectes de la justícia són uniformes (una sola cosa) o si són diversos (com les transaccions, les distribucions, etc.).

Art. 4. Si en alguna d'aquestes espècies de justícia, el que és just és el mateix que el que s'ha de patir en reciprocitat. Es planteja si en alguna de les espècies de justícia (com la commutativa) el que és just implica una reciprocitat exacta, és a dir, si el que un rep és exactament el mateix que el que ha de donar.

Aquino sistematitza les formes de justícia dins de la seva teoria ètica basada en Aristòtil, Maimònides articula una visió que combina la filosofia aristotèlica amb la llei jueva.

1— *La justícia distributiva i commutativa en Maimònides i Tomàs d'Aquino*. Tomàs d'Aquino distingeix entre la justícia distributiva i la commutativa[736]. La primera es refereix a la distribució proporcional dels béns segons el mèrit i la condició de cada individu dins de la comunitat, mentre que la segona regula les transaccions individuals i busca garantir l'equitat en els intercanvis. Aquesta distinció aristotèlica és fonamental en la seva concepció de l'ordre social.

Maimònides també es preocupa per la justícia distributiva, tot i que des d'una perspectiva diferent. Sosté que la justícia divina es manifesta en la distribució dels béns i les càrregues entre els homes, d'acord amb la seva saviesa i propòsit providencial. «La justícia divina no consisteix en la igualtat absoluta, sinó en la distribució segons el que és necessari per a cada individu en funció de la seva naturalesa i de l'ordre de l'univers[737]».

Aquí Maimònides es distancia d'una noció purament matemàtica de justícia, tal com defensa la commutativa, i s'apropa a la visió d'Aquino sobre la justícia distributiva, tot i que la fonamenta en la providència divina més que en una ordenació política o social.

2— *La determinació del terme mitjà en la justícia: equitat vs. proporcionalitat*. Aquino es pregunta si el terme mitjà de la justícia es determina de la mateixa manera en les dues espècies. Conclou que, mentre que la justícia commutativa es basa en la igualtat aritmètica, la distributiva segueix una proporcionalitat geomètrica[738]. Això significa que la justícia commutativa busca un equilibri directe entre dues parts, mentre que la distributiva ajusta la distribució segons la importància o el mèrit de cada individu. Maimònides, per la seva banda, considera que la justícia és inherentment contextual i depèn de factors diversos. Afirma que «la justícia no és un càlcul mecànic, sinó que s'ha de ponderar en funció de la saviesa i les

[736] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 1.
[737] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[738] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 2.

necessitats de la comunitat[739]». Aquest enfocament recorda la distinció d'Aquino. La justícia no es pot reduir a una fórmula fixa, sinó que requereix un ajust dinàmic que consideri el bé comú. Així, Maimònides se situa en una posició propera a la idea tomista que la justícia distributiva no pot regir-se per un únic criteri uniforme.

3— *La pluralitat de la matèria de la justícia: unitat o diversitat?* La qüestió de si la justícia té una matèria uniforme o diversa, té Aquino la seva conclusió, és que la justícia no té una única matèria, sinó que s'aplica en diversos àmbits, incloent-hi la propietat, els drets i les obligacions socials[740]. Això li permet integrar la justícia en un sistema més ampli d'ordenació moral. Maimònides també defensa una concepció pluralista de la justícia. La seva ètica jurídica distingeix entre les lleis destinades a regular la conducta individual i les que busquen establir l'ordre social. «Les lleis de la justícia han de servir tant per a la rectitud individual com per a l'harmonia de la comunitat[741]». Aquest plantejament reflecteix una visió similar a la d'Aquino. La justícia no és uniforme, sinó que té múltiples aplicacions que responen a diferents aspectes de la vida humana.

4— *Justícia i reciprocitat: és el que és just el mateix que el que s'ha de patir en reciprocitat?* Aquino analitza si la justícia ha d'implicar necessàriament reciprocitat. Assenyala que la justícia commutativa, basada en l'equitat de les transaccions, sí que ha d'assegurar una reciprocitat estricta, mentre que la justícia distributiva no sempre segueix aquesta lògica[742]. Maimònides tracta la qüestió de la reciprocitat en el context de la justícia divina i la retribució en la llei jueva. «La Llei prescriu la reciprocitat per a garantir la justícia, però en la seva aplicació pràctica s'orienta més cap a la compensació que no pas cap a la venjança[743]». Aquesta interpretació s'alinea amb la distinció d'Aquino. Mentre que en la justícia commutativa és necessari que hi hagi una reciprocitat exacta, en altres àmbits de la justícia (especialment en la distributiva) la reciprocitat pot tenir un caràcter més flexible, vinculat a la compensació o a l'equitat.

L'anàlisi de Maimònides i Tomàs d'Aquino mostra una profunda convergència en la manera d'entendre la justícia, malgrat les seves diferències filosòfiques i religioses. Tots dos reconeixen que la justícia no és un principi únic i uniforme, sinó que adopta diferents formes segons el context en què s'aplica. Mentre que Aquino sistematitza la seva teoria en termes

---

[739] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 518, III, 34.
[740] *Summa Teològica,* II-II, Q61, Art. 3.
[741] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 532, III, 41.
[742] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art. 4.
[743] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 532, III, 41.

aristotèlics, Maimònides la vincula amb la providència divina i la llei jueva, però tots dos comparteixen la idea que la justícia és fonamental per a l'ordre moral i social.

Les seves reflexions sobre la distribució de béns, la proporcionalitat, la pluralitat de la justícia i la reciprocitat ofereixen un marc sòlid per comprendre les diverses facetes de la justícia en la filosofia medieval i la seva aplicació en la moral i el dret.

Continuo amb l'estudi de la qüestió 80 que tracta de les virtuts annexes (o relacionades) a la justícia és adequadament assignada a aquesta virtut. I consta d'un únic article:

Art. 1. Si se li assignen convenientment a la justícia les virtuts annexes. En aquest article, Tomàs d'Aquino pregunta si les virtuts que acompanyen la justícia (com la religió, la pietat, la veracitat, la liberalitat, entre altres) es poden assignar adequadament a la justícia. Sosté que, efectivament, aquestes virtuts poden estar associades a la justícia de manera que contribueixen a la seva perfecció, ja que la justícia és la virtut cardinal que regeix les relacions entre les persones i pot implicar altres virtuts relacionades amb el bé comú i la veritat. Així, aquestes virtuts annexes són condicions necessàries per a la correcta pràctica de la justícia.

La justícia no només es limita a donar a cadascú el que li correspon en termes materials, sinó que també inclou aspectes espirituals i ètics fonamentals per a la vida en societat.

1— *Justícia i religió: una connexió essencial.* Tomàs d'Aquino sosté que la virtut de la religió és una part annexa de la justícia perquè consisteix a donar a Déu el que li és degut[744]. Aquesta idea ressona en el pensament de Maimònides, qui defensa que la justícia divina no es pot separar de l'obediència als manaments religiosos. Segons Maimònides, «Déu actua amb justícia quan recompensa els justos i castiga els pecadors, perquè l'ordre còsmic depèn d'aquest principi[745]». Això mostra una connexió clara entre justícia i religió, ja que sense una estructura moral basada en la llei divina, la societat cauria en el caos. Així, per a tots dos pensadors, la justícia no és merament una qüestió humana sinó que implica també una dimensió transcendent.

2— *La pietat i la justícia en les relacions humanes.* Tomàs d'Aquino inclou la pietat entre les virtuts annexes a la justícia perquè implica el deure envers els pares i la pàtria[746]. De manera similar, Maimònides estableix que el respecte i l'obediència als pares són pilars essencials d'una societat justa: «Honrar el pare i la mare és un deure de justícia, ja que ells ens han

[744] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 1.
[745] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[746] *Summa Teològica*, II-II, Q101, Art. 1.

donat la vida i ens han ensenyat la llei[747]». Per tant, tant per a Tomàs d'Aquino com per a Maimònides, la justícia no es redueix a contractes legals, sinó que es manifesta en els vincles familiars i socials.

3— *Veracitat i justícia: la importància de la veritat.* Un altre element fonamental és la veracitat, que Tomàs d'Aquino considera una virtut annexa perquè «la justícia exigeix que l'home digui la veritat als altres[748]». Maimònides, per la seva banda, també dona una importància central a la veracitat, afirmant que «el coneixement de la veritat és l'objectiu suprem de la Llei[749]». Això demostra que, per ambdós autors, la justícia no pot existir sense la veritat, ja que l'engany i la mentida distorsionen l'ordre moral i jurídic.

4— *Liberalitat i equilibri en la justícia*. Finalment, la liberalitat, definida per Aquino com la capacitat de donar generosament el que és just[750], troba un paral·lel en Maimònides per aquest defensa la justícia distributiva basada en la moderació. «L'home savi ha d'evitar els extrems i buscar el camí mitjà en les seves accions[751]». Així, per a tots dos pensadors, la justícia no és només retributiva, sinó que també implica la generositat i la mesura adequada en la distribució dels béns.

Tant Tomàs d'Aquino com Maimònides veuen la justícia com una virtut essencial que es complementa amb altres disposicions morals. Mentre que Tomàs d'Aquino l'articula dins del marc de les virtuts annexes, Maimònides la vincula a la llei divina i al comportament ètic de l'ésser humà. En definitiva, la seva convergència ens mostra que la justícia, per ser plena, necessita integrar valors com la religió, la pietat, la veracitat i la liberalitat.

Finalitzo aquesta part amb l'estudi de la qüestió 81 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. Una qüestió que tracta sobre la *religió* en el context de la teologia moral. Afegeixo el resum breu de cada un:

Art. 1. La religió ordena a l'home només a Déu? Es pregunta si la religió és només un acte que ordena l'home a Déu, com la seva finalitat última, o si també té alguna relació amb altres éssers creats en la seva pràctica.

Art. 2. La religió és una virtut? Es discuteix si la religió pot ser considerada una virtut moral, com altres virtuts que ordenen l'acció humana, o si té una naturalesa especial.

Art. 3. La religió és una sola virtut? S'examina si la religió és una virtut única, o si es

[747] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 86, capítol VI, llei 1.
[748] *Summa Teològica,* II-II, Q109, Art. 3.
[749] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 112, I, 2.
[750] *Summa Teològica,* II-II, Q117, Art. 1.
[751] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 514, III, 32.

compon d'altres virtuts que s'agrupen sota aquest terme.

Art. 4. La religió és una virtut especial? En aquest article, s'analitza si la religió pot ser vista com una virtut especial dins del conjunt de les virtuts morals, amb una funció particular dins de la vida humana.

Art. 5. La religió és una virtut teologal? Es tracta si la religió ha de ser considerada una virtut teologal, en la mateixa línia que la fe, l'esperança i la caritat, o si és una virtut moral independent.

Art. 6. La religió és preferible a les altres virtuts morals? S'aborda si la religió és més important o té una superioritat sobre altres virtuts morals, com la justícia o la temperància, donat el seu enfocament cap a Déu.

Art. 7. La religió té actes externs? Es discuteix si la religió es manifesta només en la intenció interna del cor de l'individu, o si es necessita una expressió externa a través de cerimònies, oracions i altres actes públics.

Art. 8. Es poden identificar religió i santedat? Es reflexiona si la religió es pot identificar directament amb la santedat, ja que ambdues es vinculen amb la dedicació a Déu i una vida de virtut cristiana.

La reflexió sobre la religió com a virtut moral i teologal en Tomàs d'Aquino es pot enriquir mitjançant la perspectiva de la justícia en Maimònides. Ambdós pensadors entenen la religió en relació amb la llei divina i l'ordre moral.

1— *La religió com a virtut i la justícia com a base de la Llei.* Aquino argumenta que la religió és una virtut que dirigeix l'home cap a Déu[752], però en el pensament de Maimònides, la pràctica religiosa no es pot deslligar de la justícia social. Per a Maimònides, la religió no és merament una qüestió de culte intern, sinó que es manifesta a través d'accions justes que compleixen la llei. Diu que «l'autèntica adoració de Déu només és possible quan la justícia i la rectitud governen la societat[753]». Això suggereix que la religió no pot ser una virtut independent de la justícia, sinó que la seva autenticitat depèn del compliment dels preceptes ètics. Mentre que Tomàs defensa que la religió és una virtut especial dins la justícia[754], Maimònides considera que la justícia és el principi rector de la llei divina, i que totes les virtuts es fonamenten en ella. En aquest sentit, el filòsof jueu recorda que «tota la Torà té com a fi extirpar la injustícia i instaurar la rectitud[755]».

---

[752] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 1.
[753] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[754] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 4.
[755] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 14, capítol I, llei 7.

2— *La superioritat de la religió sobre altres virtuts morals?* Aquesta relació porta a qüestionar la posició tomista sobre si la religió és superior a altres virtuts morals. Tomàs afirma que sí, perquè el seu objecte és Déu[756]. Tanmateix, en Maimònides no trobem aquesta jerarquia. Per ell, la justícia i la misericòrdia són els criteris que determinen el grau d'apropament a Déu: «Déu és conegut per les seves accions i no per la seva essència, i aquestes accions són la justícia, la misericòrdia i la rectitud[757]». Així, la religió no es pot separar de les virtuts socials, sinó que és a través d'elles que l'home esdevé realment religiós.

Aquesta visió xoca amb la de Tomàs, per qui la religió, com a virtut, té un caràcter més directe en l'orientació de l'home cap a Déu, mentre que les altres virtuts morals poden existir sense aquesta relació transcendent. No obstant això, en la perspectiva de Maimònides, qualsevol virtut que no es manifesti en actes justos no pot considerar-se autèntica. Això reforça la seva idea que la religió no és superior a la justícia, sinó que en depèn.

3— *L'expressió externa de la religió i la seva relació amb la justícia*. Un altre punt de connexió és la necessitat de l'expressió externa de la religió. Aquino argumenta que la religió inclou actes externs, com el culte i la litúrgia, però admet que aquests no tenen sentit sense una disposició interior correcta[758]. Maimònides ho reafirma amb més contundència quan adverteix que «Déu rebutja els sacrificis i les pregàries quan no van acompanyats d'obres justes[759]». La pràctica religiosa no és autèntica si no comporta una millora de la justícia social i de l'ètica personal.

4— *Religió i santedat: una identificació possible?* Finalment, Tomàs es pregunta si es poden identificar religió i santedat. Segons ell, la religió porta a la santedat perquè el seu objecte és Déu i perquè orienta totes les accions cap a ell[760]. En canvi, Maimònides sosté que la santedat no depèn exclusivament de la religió, sinó de la justícia. «El camí de la santedat és el de la justícia i la rectitud, no només el de la contemplació[761]». Aquesta afirmació sembla contradir la posició tomista, que concep la santedat com un efecte de la pràctica religiosa.

Aquino presenta la religió com una virtut especial, amb una funció clara d'ordenar l'home cap a Déu, Maimònides la concep en funció de la justícia i de l'ordre social. En última instància, el pensador jueu estableix que la veritable devoció només és vàlida quan es fonamenta en la justícia i la moralitat. Aquest diàleg entre els dos filòsofs revela perspectives

[756] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 6.
[757] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 228, I, 54.
[758] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 7.
[759] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 514, III, 32.
[760] *Summa Teològica*, II-II, Q81, Art. 8.
[761] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 82, capítol V, llei 10.

diferents sobre la naturalesa de la religió. Per a Tomàs, és una virtut independent que uneix l'home amb Déu, mentre que per a Maimònides, no pot ser separada de la justícia i l'ètica.

Anem acabant entrant a la Tertia Pars (Tercera Part) que tracta sobre Crist, la redempció i els sagraments, amb reflexions sobre la justícia divina en el context de la salvació. En primer lloc, estudiem la qüestió 46 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Aquesta qüestió se centra en la «Passió de Crist». A continuació, una breu descripció de cadascun:

Art. 1. Si va ser necessari que Crist patís per a la salvació de la humanitat. S'explora la necessitat de la «Passió de Crist» per a la redempció humana, considerant si era imprescindible o si existien altres mitjans possibles.

Art. 2. Si hi havia una altra manera possible de salvar els homes a part de la «Passió de Crist».

Es discuteix si Déu podria haver triat un altre mètode per a la salvació de la humanitat, a part de la «Passió de Crist».

Art. 3. Si la «Passió de Crist» va ser el mitjà més adequat per a la salvació humana. S'analitza si la «Passió de Crist» va ser la manera més adequada per aconseguir la salvació de la humanitat.

Art. 4. Si era convenient que Crist patís a la creu. Es considera si era apropiat que Crist patís la mort a la creu, tenint en compte les circumstàncies i les profecies.

Art. 5. L'extensió dels seus sofriments. Es discuteix la magnitud i l'abast dels sofriments que Crist va suportar durant la seva passió.

Art. 6. Si el dolor que va suportar va ser el més gran de tots. Es valora si el dolor experimentat per Crist durant la seva passió va ser el més intens de tots els possibles.

Art. 7. Si tota la seva ànima va patir. Es reflexiona sobre si tots els aspectes de l'ànima de Crist van experimentar sofriment durant la passió.

Art. 8. Si la seva passió va impedir la joia de la fruïció. Es considera si els sofriments de la passió van interferir amb la felicitat o la joia que Crist experimentava en la seva unió amb Déu.

Art. 9. El temps de la passió. Es determina si el moment en què Crist va patir va ser el més adequat segons les circumstàncies i les profecies.

Art. 10. El lloc de la passió. Es discuteix si el lloc on Crist va patir va ser el més apropiat, tenint en compte les profecies i els esdeveniments històrics.

Art. 11. Si era convenient que Crist fos crucificat amb lladres. Es reflexiona sobre la

conveniència que Crist fos crucificat entre dos malfactors, considerant el significat teològic i simbòlic d'aquest fet.

Art. 12. Si la «Passió de Crist» s'atribueix a la seva divinitat. S'analitza si els sofriments de la Passió poden ser atribuïts a la natura divina de Crist o només a la seva natura humana.

Aquests articles aborden diversos aspectes teològics relacionats amb la «Passió de Crist», oferint una comprensió profunda del seu significat i importància en la salvació humana.

L'estudi de la justícia divina en el context de la salvació condueix inevitablement a un diàleg entre Tomàs d'Aquino i Maimònides. Tots dos autors reflexionen sobre la relació entre la justícia i la misericòrdia de Déu, especialment en l'acceptació del sofriment com a mitjà de redempció i perfecció espiritual. Malgrat les seves diferències, ambdós coincideixen en la centralitat de la saviesa divina en l'ordenació del món i la justícia aplicada a la humanitat.

1— *La justícia divina i la necessitat del sofriment*. Maimònides sosté que la justícia de Déu és inseparable de la seva saviesa, i que el mal i el sofriment no són creats directament per Déu, sinó que són conseqüència de l'ordre natural i de la imperfecció de la matèria[762]. Aquesta idea pot connectar-se amb l'argument tomista que la «Passió de Crist» era el mitjà més adequat per a la salvació perquè Déu actua d'acord amb la seva justícia i saviesa. Tomàs argumenta que la Passió no era l'únic mitjà possible de redempció, però sí el més ajustat a l'ordre de la justícia divina[763]. D'altra banda, Maimònides estableix que Déu actua segons la justícia distributiva i no de manera arbitrària, garantint que cada acció humana tingui les seves conseqüències[764]. Això ressona amb la concepció tomista de la satisfacció vicària de Crist, segons la qual la redempció no nega la justícia, sinó que la compleix perfectament en Crist. Així, la Passió esdevé necessària no per una necessitat absoluta, sinó per l'harmonia entre justícia i misericòrdia[765].

2— *El sofriment com a part del perfeccionament humà*. Un altre punt de contacte és la idea que el sofriment no és merament un càstig, sinó un camí de perfecció. Maimònides defensa que el sofriment pot ser un mitjà per assolir una major proximitat amb Déu, ja que la purificació de l'ànima sovint es produeix a través de proves i dificultats[766]. Això es correspon amb l'argument d'Aquino que Crist va patir el màxim dolor no només per satisfer la justícia divina, sinó per oferir un exemple suprem de virtut[767]. Així, tant per Maimònides com per

[762] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 476, III, 10.
[763] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 3.
[764] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[765] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 1.
[766] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 497, III, 24.
[767] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 6.

Tomàs, el sofriment no és irracional, sinó que té un propòsit dins del pla diví.

3— *La paradoxa de la justícia i la misericòrdia.* Un altre aspecte interessant és la tensió entre justícia i misericòrdia. Maimònides adverteix que la justícia divina no és idèntica a la humana i que cal entendre-la en relació amb la seva misericòrdia[768]. Això s'assembla a la doctrina tomista segons la qual la justícia de Déu es compleix plenament en la «Passió de Crist», però al mateix temps es manifesta com un acte suprem de misericòrdia. Així, la salvació per la creu no és només un acte de justícia punitiva, sinó una expressió màxima de l'amor diví[769].

4— *El patiment de Crist i la condició humana.* Finalment, la idea que Crist patís no només físicament sinó també espiritualment[770] pot relacionar-se amb la comprensió maimònidiana de la condició humana. Per Maimònides, la màxima perfecció de l'ésser humà és la unió amb Déu per mitjà del coneixement i l'amor[771]. Així, el patiment de Crist pot entendre's en aquesta línia com una entrega total a la voluntat divina, similar a l'ideal de Maimònides de saviesa i humilitat davant Déu.

La reflexió de Maimònides sobre la justícia de Déu permet aprofundir en la comprensió de la «Passió de Crist» segons Tomàs d'Aquino. Ambdós autors coincideixen que la justícia divina no és merament retributiva, sinó que està integrada en un pla de saviesa i misericòrdia. Així, la «Passió de Crist» no és un acte de violència arbitrària, sinó el mitjà més perfecte per a la reconciliació entre justícia i gràcia. Aquest diàleg entre la filosofia jueva i la teologia cristiana mostra com la qüestió del sofriment i la justícia continua sent un dels grans interrogants de la humanitat.

Avancem, i passo a analitzar la qüestió 49 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquesta qüestió aborda els efectes de la «Passió de Crist», és a dir, com la seva mort en la creu influeix en la salvació de la humanitat. Adjunto una breu descripció de cadascun:

Art. 1. Si la «Passió de Crist» ens va alliberar del pecat. Aquest article tracta de si la mort de Crist va ser suficient per a la redempció dels pecats de la humanitat. S'afirma que la «Passió de Crist», com a acte suprem d'amor i sacrifici, té el poder de perdonar els pecats de tots els éssers humans, passant per damunt de qualsevol altre acte humà o sacrifici.

Art. 2. Si la «Passió de Crist» ens va alliberar del poder del dimoni. Es tracta de si la «Passió de Crist» va trencar el poder del dimoni sobre els homes. S'explica que la «Passió de Crist»

---

[768] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 228, I, 54.

[769] *Summa Teològica,* III, Q46, Art. 2.

[770] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 7.

[771] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.

va derrotar el dimoni, ja que la seva victòria sobre el mal va alliberar les ànimes humanes de l'esclavatge del pecat i de l'infern, i va recuperar el poder sobre la creació que havia estat perdut a causa del pecat original.

Art. 3. Si la «Passió de Crist» ens va alliberar de la pena del pecat. S'aborda la qüestió de si, gràcies a la passió, els humans són alliberats de la pena temporal que el pecat comporta. S'argumenta que, tot i que Crist ha satisfet per nosaltres la pena eterna, la pena temporal pel pecat encara pot persistir en les vides dels cristians, però la passió ha obert el camí per la redempció completa.

Art. 4. Si la «Passió de Crist» ens va reconciliar amb Déu. Es reflexiona sobre la reconciliació de la humanitat amb Déu mitjançant la passió. Es conclou que la mort de Crist va permetre la reconciliació entre Déu i l'home, eliminant el mur del pecat que separava les dues parts. En aquest sentit, la passió és vista com l'acte de pau que restaura l'ordre diví.

Art. 5. Si la «Passió de Crist» va obrir-nos la porta del cel. S'aborda si la mort de Crist va fer possible que els éssers humans accedissin al cel. Segons Aquino, la «Passió de Crist» va meritar per a nosaltres la gràcia que ens permet de gaudir de la vida eterna, obrint la porta del cel per aquells que segueixen el camí de la fe i la gràcia de Déu.

Art. 6. Si Crist va obtenir la seva exaltació per la passió. Finalment, aquest article reflexiona sobre si la passió va ser el mitjà pel qual Crist va obtenir la seva exaltació i glòria. S'assenyala que la passió va ser el camí que va portar a Crist a la seva glòria final, perquè, a través de la seva humilitat i sacrifici, va ser exaltat per Déu, donant exemple de com els creients també seran glorificats.

En conjunt, aquests articles subratllen com la «Passió de Crist» no només va tenir una funció de perdonar els pecats, sinó que va restaurar la relació amb Déu, va derrotar el poder del mal, va obrir el cel per als humans, i va elevar Crist a la glòria. Són reflexions profundes sobre el misteri de la redempció i els seus efectes sobre la salvació humana.

1— *La justícia divina i la redempció: un marc filosòfic i teològic*. Tomàs d'Aquino i Maimònides coincideixen en la importància de la justícia divina, però la interpreten des de perspectives diferents. Mentre que Tomàs veu la justícia com la restauració de l'ordre diví mitjançant la «Passió de Crist», Maimònides emfasitza la responsabilitat de l'ésser humà en la seva pròpia salvació a través de la llei i el coneixement. Tomàs argumenta que la justícia de Déu requereix una satisfacció pels pecats humans, i aquesta satisfacció es compleix a través de la «Passió de Crist». «Per la seva Passió, Crist va satisfer pels nostres pecats, i així,

la justícia de Déu es compleix, mentre que la seva misericòrdia és manifesta[772]». Segons ell, la mort de Crist va ser suficient per a la redempció perquè, com a Déu fet home, el seu sacrifici tenia un valor infinit. D'altra banda, Maimònides no accepta la noció d'un sacrifici redemptor com el de Crist. Per ell, la justícia divina es manifesta en la manera en què Déu governa el món segons principis racionals i mitjançant la Llei donada a Israel. «Déu no necessita sacrificis humans per perdonar; allò que realment importa és la rectificació dels nostres camins mitjançant la raó i l'obediència als seus manaments[773]». Així, la redempció no és una qüestió de satisfacció vicària, sinó de retorn a Déu a través de la justícia i la saviesa.

2— *La reconciliació amb Déu: llei versus gràcia.* Per Aquino, la «Passió de Crist» no només satisfà la justícia divina, sinó que també és el mitjà principal de reconciliació entre Déu i la humanitat. Afirma que «Crist, per la seva Passió, ha eliminat el pecat, que ens separava de Déu, i així ens ha reconciliat amb Ell[774]». Això significa que la relació entre Déu i els homes, trencada pel pecat original, és restaurada per l'obediència i el sacrifici de Crist. Maimònides, en canvi, sosté que la reconciliació amb Déu no depèn d'un acte diví extern, sinó del penediment. «El penediment esdevé el camí cap a Déu, ja que el Creador ha disposat que qui abandona el seu pecat i es compromet a no repetir-lo, és considerat com un home nou[775]». Això implica una concepció de la reconciliació més basada en l'acció humana i la responsabilitat moral, en contraposició a la visió tomista de la gràcia divina com a motor principal.

3— *El poder del mal i la llibertat humana*. Un altre punt clau de divergència és la relació entre el mal i el poder del dimoni. Tomàs d'Aquino defensa que la «Passió de Crist» va derrotar el poder del dimoni. «Per la seva Passió, Crist ha vençut el diable, ja que, a través del pecat, el dimoni retenia el poder sobre l'home, però ara aquest poder ha estat destruït[776]». Això suggereix que la Passió ha alliberat la humanitat de l'esclavitud del pecat i del mal. Maimònides, en canvi, no concep el mal com un poder personificat com el dimoni, sinó com una absència de bé i un defecte en l'ordre de la creació. «El mal no és una entitat creada per Déu, sinó la privació del bé, i la seva existència en el món és conseqüència de l'ordre natural i de les eleccions humanes[777]». En aquest sentit, per Maimònides, l'alliberament del mal

[772] *Summa Teològica*, III, Q49, Art. 1.
[773] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 81, III, 17.
[774] *Summa Teològica*, III, Q49, Art. 4.
[775] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 145, capítol VII, llei 5.
[776] *Summa Teològica*, III, Q49, Art. 2.
[777] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 476, III, 10.

depèn més de l'educació i la moralitat que no pas d'un esdeveniment diví redemptor.

4— *La porta del cel i la vida eterna.* Segons Aquino, la «Passió de Crist» no només reconcilia la humanitat amb Déu, sinó que també obre l'accés al cel. «L'home no podia entrar al regne celestial abans de la «Passió de Crist», però ara, per la seva mort i resurrecció, ens ha obert aquesta porta[778]». Així, per als cristians, la salvació no és només un perdó dels pecats, sinó també una entrada a la vida eterna gràcies al sacrifici de Crist. Maimònides ofereix una perspectiva diferent. Segons ell, l'accés a la vida futura depèn de l'intel·lecte i de la rectitud moral. «Tots els justos d'Israel tenen part en el món futur, i aquesta recompensa depèn del coneixement de Déu i de l'observança de la Llei[779]». No hi ha, doncs, una figura redemptora que obri la porta al cel, sinó un procés gradual d'assoliment de la perfecció intel·lectual i ètica.

5— *L'exaltació de Crist i la glòria final*. Finalment, la diferència més profunda entre Tomàs i Maimònides rau en la qüestió de l'exaltació de Crist. Tomàs d'Aquino argumenta que la humilitat de Crist en la seva Passió el va portar a la seva màxima glòria: «Crist, per la seva Passió, ha merescut la seva exaltació, perquè Déu exalça els humils i ell s'ha humiliat fins a la mort[780]». Això implica que la Passió no només beneficia la humanitat, sinó que també glorifica Crist mateix. Maimònides, en canvi, no associa la glòria amb el sofriment. «La grandesa d'un home rau en la seva saviesa i en la seva comprensió de Déu, no en el seu sofriment[781]». Per ell, la glòria no prové de la passió, sinó de l'acumulació de coneixement i virtut.

Tomàs veu en la «Passió de Crist» l'acte suprem de redempció, Maimònides emfasitza la responsabilitat humana en la mateixa reconciliació amb Déu. Així, la comparació entre aquests dos pensadors ens permet comprendre millor les diverses maneres d'interpretar la relació entre Déu i la humanitat.

Seguim l'estudi en la qüestió 59 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquesta qüestió tracta sobre el poder judicial de Crist. Afegeixo el breu resum de cada article:

Art. 1. Si s'ha d'atribuir especialment a Crist el poder judicial. S'examina si Crist té un poder judicial únic i especial que li sigui propi. Es tracta de determinar si Crist, per la seva naturalesa divina i humana, posseeix el poder de jutjar l'obra de tots els éssers creats, inclòs el judici de les accions humanes. La conclusió és que, com a fill de Déu i redemptor de la

[778] *Summa Teològica*, III, Q49, Art. 5.
[779] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 144, capítol VIII, llei 1.
[780] *Summa Teològica,* III, Q49, Art. 6.
[781] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 585, III, 54.

humanitat, Crist té aquest poder especial de jutjar les obres dels homes.

Art. 2. Si Crist té el poder de jutjar els àngels. S'aborda la qüestió de si Crist, com a 'Salvador', té també autoritat per jutjar els àngels. S'argumenta que, tot i que els àngels han estat creats per Déu i tenen un paper específic en la creació, Crist exerceix el poder judicial sobre ells, perquè com a Déu, és l'autoritat suprema sobre tota la creació, incloent-hi els àngels.

Art. 3. Si Crist té el poder de jutjar els homes. S'analitza si Crist té l'autoritat per a jutjar accions humanes. Això és una part central del seu poder judicial, ja que ell és qui porta a terme la salvació humana i, per tant, és qui té l'autoritat per emetre el judici final sobre el comportament dels homes. La resposta és afirmativa, perquè Crist, com a 'Salvador' i jutge, té l'autoritat per jutjar a tots els éssers humans.

Art. 4. Si Crist té el poder de jutjar els vius i els morts. Tracta sobre si Crist té la capacitat de jutjar tant els vius com els morts. La resposta és afirmativa, ja que el judici de Crist abasta tota la història humana, tant els que viuen en el moment del judici com els que han viscut abans. Això també es relaciona amb el fet que el judici de Crist és universal i es realitzarà en el moment del seu retorn a la fi dels temps.

Art. 5. Si Crist té el poder de jutjar els bons i els dolents. S'examina si Crist, com a Jutge, té el poder de jutjar tant els bons com els dolents. Es conclou que Crist té aquesta autoritat perquè és el Jutge suprem i el seu judici abasta tots els éssers humans, sense distinció de la seva bondat o maldat. Els bons seran recompensats amb la vida eterna, mentre que els dolents seran castigats amb la condemna.

Art. 6. Si Crist té el poder de jutjar els que han estat jutjats per altres. Es reflexiona sobre si Crist té la potestat de revisar els judicis fets per altres, és a dir, si pot jutjar aquells que ja han estat jutjats per altres autoritats. La resposta és afirmativa, perquè el judici de Crist és suprem i pot revisar totes les decisions preses en el món. Això implica que el judici de Crist és final i irrevocable, superant qualsevol altre judici humà.

Veiem l'autoritat de Crist com a jutge suprem sobre tots els éssers creats, i reflecteix la visió cristiana del judici final en què Crist exerceix un poder universal sobre els àngels, els homes, els vius i els morts, els bons i els dolents, i fins i tot sobre els judicis previs de les autoritats humanes. L'estudi del poder judicial de Crist, obre un debat filosòfic i teològic sobre la naturalesa del judici diví i la seva aplicació als éssers humans i als àngels. Per aportar una reflexió complementària, és interessant considerar la visió de Maimònides, especialment a la *Guia de perplexos*, on tracta la justícia divina i el paper de Déu com a jutge suprem.

1— *Déu com a jutge suprem: la infal·libilitat del judici diví.* Tant Maimònides com Tomàs d'Aquino coincideixen a considerar que el judici diví és infal·lible i transcendent, però difereixen en l'abast i la forma d'aquest judici. Per a Maimònides, Déu jutja en funció de la seva saviesa absoluta i inabastable per a l'home. «És evident que la justícia de Déu no pot ser mesurada per les normes humanes; el que considerem injust pot ser una manifestació de la seva suprema saviesa[782]». En canvi, Aquino defensa que Crist posseeix el poder de jutjar perquè comparteix la naturalesa divina i humana, i així, el seu judici pot ser comprès pels homes: «El poder judicial pertany a Crist, no només com a Déu, sinó també com a home glorificat, ja que així manifesta la seva justícia als homes[783]». Mentre que Maimònides insisteix en la incomprensibilitat del judici diví per part de l'home, Aquino defensa una visió mediadora on Crist, en la seva naturalesa humana, actua com a pont entre Déu i la humanitat.

2— *El judici universal i la retribució divina*. Maimònides rebutja la idea d'un judici final tal com el concep Aquino. En la seva obra, sosté que Déu jutja constantment i individualment, i que la recompensa o càstig es reflecteix en aquesta vida o en el món a venir. «L'home és jutjat segons les seves accions, i Déu actua amb justícia, però només ell coneix els mecanismes d'aquesta justícia[784]». En contrast, Tomàs d'Aquino sosté que el judici universal de Crist és necessari perquè és el moment en què es manifestarà públicament la justícia de Déu. «El judici de Crist ha de ser universal per revelar plenament la veritat de les accions humanes i la justícia divina[785]». Per a Maimònides, la justícia de Déu no requereix una manifestació pública, sinó que es produeix en un pla que l'home no pot comprendre del tot. Tomàs, en canvi, defensa la necessitat d'un judici públic com a culminació de la revelació divina.

3— *Els justos i els malvats: premis i càstigs*. Maimònides subratlla que la retribució divina no és només una qüestió de càstig i recompensa, sinó de coneixement de Déu. «Els veritables justos no cerquen la recompensa; cerquen la veritat i el coneixement diví[786]». Aquesta concepció s'oposa a la de Tomàs d'Aquino, que argumenta que Crist jutjarà tant els bons com els dolents, i que aquesta distinció es basa en les seves accions morals. «Els justos seran separats dels injustos i rebran la seva recompensa o càstig en funció de les seves obres[787]». Maimònides, per tant, no veu el judici diví com una qüestió de càstig físic o de recompensa

[782] Ibíd, p. 481, III, 17.
[783] *Summa Teològica*, III, Q59, Art. 6.
[784] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[785] *Summa Teològica*, III, Q59, Art. 4.
[786] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[787] *Summa Teològica*, III, Q59, Art. 5.

tangible, sinó com una qüestió d'unió amb la divinitat, mentre que Tomàs estableix un sistema clar de retribució moral.

4— *La revisió del judici humà per part de Cris*t. Una de les qüestions més destacades en Tomàs d'Aquino és la seva afirmació que Crist pot revisar i anul·lar judicis humans erronis, perquè el seu judici és suprem[788]. Aquesta idea no es troba en la mateixa forma en Maimònides, però ell sí que defensa que Déu coneix millor que els homes el que és just. «La justícia humana és limitada per la seva pròpia ignorància; la justícia divina, en canvi, és perfecta i definitiva[789]». Maimònides, per tant, no planteja la idea d'una revisió de judicis humans en el sentit cristià, però sí que subratlla la imperfecció del judici humà en comparació amb el diví.

Ambdós reconeixen Déu com el jutge suprem, però mentre que Maimònides insisteix en la incomprensibilitat del seu judici, Tomàs proposa una visió en la qual Crist actua com a jutge humà i diví. A més, Maimònides veu la justícia divina com un procés constant i individual, mentre que Tomàs defensa un judici final universal. Aquestes diferències reflecteixen les perspectives teològiques diferents del judaisme i el cristianisme, oferint una rica comparació sobre la naturalesa de la justícia i el poder judicial diví.

Acabem aquesta part analitzant la qüestió 65 i els articles 1, 2, 3 i 4. Aquesta qüestió titulada «El nombre dels sagraments», aborda qüestions fonamentals sobre la naturalesa, l'ordre i la necessitat dels sagraments en la teologia catòlica. A continuació, una breu descripció de cadascun:

Art. 1. Si han de ser set els sagraments? Es pregunta si el nombre dels sagraments ha de ser fixat en set. L'argument central és que, com tots set són considerats el nombre perfecte i complet en la doctrina cristiana (per exemple, els set dies de la creació), es considera que aquest nombre és simbòlic i adequat per a reflectir la perfecció i totalitat de la salvació oferida per Déu. Així, es defensa que no hi ha més ni menys sagraments del que són necessaris per completar el camí de la salvació.

Art. 2. Si l'ordre dels sagraments és convenient? S'analitza si l'ordre en què els sagraments són administrats té una lògica teològica. En aquest article, es discuteixen els sagraments en relació amb el seu propòsit. Per exemple, el Baptisme es presenta com el primer, ja que neteja del pecat original i obre les portes als altres sagraments. L'Eucaristia se situa com el més alt, perquè és l'acte de comunió directa amb Crist. L'ordre de recepció s'entén com a

[788] *Summa Teològica*, III, Q59, Art. 6.
[789] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 483, III, 20.

part del pla diví per guiar les ànimes cap a la salvació de manera ordenada.

Art. 3. Si l'Eucaristia és el més gran dels sagraments? Reflexiona sobre la preeminència de l'Eucaristia respecte als altres sagraments. A través de la seva teoria, argumenta que l'Eucaristia és el sagrament més gran perquè, mentre que els altres sagraments poden servir per a la purificació o la curació, l'Eucaristia és l'acte de la comunicació directa amb Crist mateix. Aquesta unió amb el cos i la sang de Crist fa que l'Eucaristia sigui el sagrament fonamental i central de la vida cristiana, i el mitjà a través del qual es completa la salvació.

Art. 4. Si tots els sagraments són necessaris per a la salvació? Es qüestiona si tots els sagraments són essencials per a la salvació. Argumenta que, tot i que cada sagrament té la seva pròpia importància i finalitat, no tots són estrictament necessaris per a la salvació de tots els individus. Per exemple, el sagrament de l'Ordre és necessari per a aquells que ocupen càrrecs eclesiàstics, però no ho és per a tothom. Tot i això, la totalitat dels sagraments és considerada el camí perfecte i complet per a la salvació, tot i que la seva necessitat pot variar segons les circumstàncies personals i el propòsit de cada creient.

Aquests articles ofereixen una reflexió profunda sobre la naturalesa i el nombre dels sagraments, així com el seu ordre i importància en el camí espiritual del cristià.

La reflexió sobre els sagraments en la teologia de Tomàs d'Aquino revela una preocupació fonamental per l'ordre i la necessitat en la salvació. No obstant això, si ho examinem a la llum de Maimònides, podem trobar elements que amplien o matisen aquesta comprensió. En efecte, mentre que Aquino estructura la seva teoria dels sagraments sobre una jerarquia sacramental que respon a una economia de la gràcia, Maimònides, en la seva filosofia jurídica i ètica, proporciona una concepció de la justícia divina que pot aportar llum a aquesta reflexió.

1— *La necessitat i el nombre dels sagraments: La racionalitat divina en Aquino i Maimònides*. Un dels punts centrals en la teologia sacramental d'Aquino és la fixació del nombre dels sagraments. Aquest es justifica en termes de perfecció simbòlica i necessitat teològica[790]. En canvi, Maimònides, en la seva filosofia jurídica, no accepta la fixació numèrica com a un principi essencial en la legislació divina. Per a ell, la Llei de Déu (Torà) no es justifica per una estructura numèrica fixa, sinó per la seva capacitat de conduir l'home cap a la veritat i la justícia. Així ho expressa quan diu que, «els preceptes divins no tenen un fonament arbitrari ni simbòlic, sinó que responen a una finalitat racional que busca el bé

[790] *Summa Teològica,* III, Q65, Art. 1.

últim de l'home[791]». Si comparem aquesta visió amb Aquino, observem que la fixació en set sagraments és més aviat una construcció teològica que una exigència racional inherent a la naturalesa humana. Així, mentre Aquino veu el set com a necessari perquè reflecteix la plenitud de la salvació[792], Maimònides rebutjaria que la salvació pogués estar necessàriament associada a un nombre tancat de mitjans.

2— *L'ordre dels sagraments i la justícia en la legislació divina*. Aquino argumenta que l'ordre dels sagraments respon a una lògica teològica de purificació, il·luminació i unió[793]. Aquesta estructura ascendent segueix un ordre de gràcia, on el Baptisme és el primer pas i l'Eucaristia la plenitud. Maimònides, per la seva banda, estableix una idea diferent respecte a l'ordre en la legislació divina. Per a ell, Déu no estableix preceptes segons un ordre necessari de purificació ritual, sinó segons el progrés intel·lectual i moral de l'home. Això es veu clarament en la seva explicació sobre la progressió de les lleis en el judaisme. «La llei no imposa els seus preceptes d'una sola vegada, sinó que guia l'home gradualment segons la seva capacitat per rebre la veritat[794]». Aquesta visió matisa l'argument d'Aquino, si bé aquest defensa que l'ordre dels sagraments és necessari per a la salvació, Maimònides podria replicar que no és l'ordre extern sinó la disposició interior de l'individu el que determina el seu progrés espiritual.

3— *L'Eucaristia i la suprema unió amb Déu.* Aquino defensa la preeminència de l'Eucaristia, ja que en aquest sagrament Crist mateix es fa present de manera substancial[795]. Per a ell, cap altre sagrament no pot assolir aquest grau d'unió amb Déu. Davant d'això, cal preguntar-se: com entén Maimònides la unió amb Déu? A diferència d'Aquino, no la situa en un acte ritual concret, sinó en la intel·ligència i la comprensió de Déu. Afirma que «l'home arriba a la unió més gran amb Déu quan el coneix mitjançant la intel·ligència pura, sense imatges ni intermediaris[796]». Si seguim aquesta línia, podríem qüestionar si l'Eucaristia ha de ser entesa com l'únic camí de màxima unió amb Déu. Maimònides suggeriria que la comunió amb Déu no depèn d'un sagrament material, sinó d'una elevació intel·lectual i ètica.

4— *Els sagraments són necessaris per a la salvació?* Aquino argumenta que, encara que no tots els sagraments siguin imprescindibles per a cada individu, la seva institució és essencial

[791] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 512, III, 31.
[792] *Summa Teològica,* III, Q65, Art. 1.
[793] *Summa Teològica*, III, Q65, Art. 2.
[794] Maimónides. *Guía de los Perplejos*, p. 510, III, 32.
[795] *Summa Teològica,* III, Q65, Art. 3.
[796] Maimónides. *Guía de los Perplejos*, p. 552, III, 51.

per a la salvació del conjunt de la humanitat[797]. Maimònides ofereix una resposta més estricta respecte a la necessitat dels preceptes divins. Per a ell, les lleis divines són instruments per guiar els homes cap a la veritat, però no totes són imprescindibles per a cada individu. Ens diu que «els preceptes de la Llei són camins cap a la perfecció, però no tots són necessaris per a cada home en particular[798]». Aquest argument ressona amb la idea d'Aquino que no tots els sagraments són obligatoris per a cada individu. No obstant això, Maimònides posa més èmfasi en la intenció i la disposició interior que en la necessitat de mitjans rituals concrets.

Aquesta comparació entre Tomàs d'Aquino i Maimònides revela que la concepció dels sagraments en la teologia cristiana i la justícia divina en la filosofia jueva tenen punts de trobada i divergència. Aquino defensa una estructura sacramental establerta per Déu per guiar l'home cap a la salvació, mentre que Maimònides subratlla la dimensió racional i progressiva de la llei divina. Aquesta comparació convida a reflexionar sobre si la gràcia s'experimenta necessàriament mitjançant ritus concrets o si pot ser assolida mitjançant la intel·ligència i l'ètica, tal com suggereix Maimònides.

[797] *Summa Teològica*, III, Q65, Art. 4.

[798] Maimónides. *Guía de los perplejos*, p. 526, III, 35.

10— La petjada en la pau d'Avicenna i Maimònides en la *Summa Teològica*.

La *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino és molt més que un tractat teològic: és un sistema de pensament que busca articular la fe cristiana amb els principis de la raó, integrant idees filosòfiques procedents d'una àmplia gamma de tradicions. Entre aquestes influències, les aportacions dels filòsofs musulmans i jueus medievals són particularment significatives. Aquest capítol aborda el tema de la pau, una virtut central en la teologia cristiana, no només com a absència de conflicte sinó com a estat positiu d'harmonia, justícia i plenitud divina. A la *Summa*, la pau és vista com una condició indispensable per a l'ordre humà i diví, un tema que reflecteix clarament el diàleg amb pensadors anteriors.

Avicenna i Maimònides van contribuir, des de perspectives diferents, a enriquir aquesta comprensió de la pau. Avicenna, en la seva filosofia, va establir una relació entre la pau i l'harmonia còsmica, fonamentant la seva visió en la seva teoria de les emanacions divines, segons la qual totes les criatures estan ordenades en un sistema jeràrquic en què la pau és la conseqüència d'un ordre universal perfectament equilibrat. Maimònides, des d'una perspectiva jueva racionalista, va centrar-se en la pau com a resultat de l'obediència a la llei divina i l'ordre social que aquesta llei procura, destacant la connexió entre justícia, moralitat i pau.

Aquest capítol analitzarà com aquests conceptes de pau d'Avicenna i Maimònides es reflecteixen en la *Summa Teològica*. En la primera secció (10.1), es destacaran les convergències d'Avicenna, posant especial atenció a les seves idees sobre l'harmonia interior de l'ànima i l'ordre còsmic. La segona secció (10.2) examinarà les aportacions o similituds de Maimònides, especialment pel que fa a la pau com a fruit de la llei divina i l'ètica racional. Aquesta anàlisi busca identificar no només les coincidències conceptuals entre aquests pensadors i Tomàs d'Aquino, sinó també els paral·lelismes i influències directes,

destacant els autors que han estudiat aquestes connexions.

10.1— Convergències en la pau d'Avicenna.

Realitzarem un estudi més profund dels articles que tracten sobre la pau, amb l'objectiu de destacar la influència o les convergències amb la filosofia d'Avicenna, especialment en el concepte de la pau. L'estructura de la recerca segueix l'ordre dels llibres i les qüestions dins de la *Summa*. Duré a terme una anàlisi exhaustiva i ordenada de cada secció de la *Summa Teològica* (Prima Pars, Prima Secundae, Secunda Secundae, i Tertia Pars), centrant-me en els articles sobre la pau, incloent-hi la influència d'Avicenna.

La Prima Pars es focalitza en Déu, la creació i els atributs divins, incloent-hi la justícia divina. Començaré amb l'anàlisi de la qüestió 10 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6, que examinen detalladament la naturalesa de l'eternitat de Déu. A continuació, adjunto un resum breu dels articles:

Art. 1. Si Déu és etern. En aquest article, Sant Tomàs es pregunta si Déu és realment etern. Es defensa que Déu és etern perquè la seva existència no té ni principi ni fi, ja que la seva natura transcendeix el temps. La seva eternitat no depèn de cap moment temporal, sinó que existeix fora de la successió temporal.

Art. 2. Si l'eternitat de Déu és la seva existència mateixa. Sant Tomàs explora si l'eternitat de Déu és una qualitat o atribut separada de la seva essència. La conclusió és que l'eternitat de Déu no és un atribut addicional, sinó que és idèntica a la seva pròpia essència. Així, Déu és etern en el sentit que la seva existència és necessàriament eterna.

Art. 3. Si l'eternitat de Déu és un atribut. Aquest article tracta si l'eternitat ha de ser considerada com un atribut que Déu té. Sant Tomàs conclou que l'eternitat no és un atribut separable, ja que és essencial a la seva naturalesa. L'eternitat és la forma d'existència pròpia de Déu.

Art. 4. Si l'eternitat de Déu és la causa de la temporalitat de les criatures. Aquí, Sant Tomàs reflexiona sobre la relació entre l'eternitat de Déu i la temporalitat de les criatures. Es defensa que la temporalitat de les criatures és un resultat de l'eternitat divina, ja que Déu, en la seva eternitat, és la causa que les criatures existents en el temps tinguin el seu origen.

Art. 5. Si l'eternitat de Déu és la causa de la durada de les criatures. En aquest article, es discuteix si l'eternitat de Déu és la causa que les criatures tinguin una durada limitada en el temps. Sant Tomàs conclou que, tot i que les criatures tenen una existència temporal, és l'eternitat divina la que fa possible la seva duració en el temps, ja que tot depèn de la causa

primera, que és Déu.

Art. 6. Si l'eternitat de Déu és la causa de la successió temporal. Aquí es tracta de com l'eternitat de Déu influeix en la successió temporal. Sant Tomàs sosté que la successió temporal no existeix per si mateixa, sinó perquè Déu, en la seva eternitat, fa que els esdeveniments es produeixin en un ordre successiu dins del temps.

Aquests articles exploren profundament la naturalesa de l'eternitat de Déu. La seva conclusió central és que Déu és etern no només en el sentit de no tenir començament ni fi, sinó que aquesta eternitat és inherent a la seva essència, i no un atribut afegit. A més, l'eternitat de Déu és la causa primera de la temporalitat, la duració i la successió temporal de les criatures. L'eternitat divina no es troba en una dimensió temporal, sinó que actua com a causa de la realitat temporal del món creat. En l'anàlisi de la qüestió de l'eternitat de Déu, és fonamental considerar la influència d'Avicenna. Les seves aportacions van ser determinants en la configuració del pensament tomista sobre la naturalesa divina i la seva relació amb el temps.

1— *Eternitat de Déu i la seva essència.* Avicenna sosté que Déu és un ésser necessari, la seva existència és la seva essència, i per tant és etern i immutable. Una perspectiva que implica que en Déu no hi ha distinció entre el ser i el fet d'existir; la seva essència és existir necessàriament. Una concepció que va influir profundament en Sant Tomàs, qui afirma que en Déu «essència i ésser són el mateix[799]». Aquesta identificació és clau per entendre l'eternitat divina com una conseqüència de la seva naturalesa essencial.

2— *Creació i emanació.* Pel que fa a la relació entre l'eternitat de Déu i la creació del món, Avicenna introdueix la idea de l'emanació, on l'univers procedeix necessàriament de Déu sense comprometre la seva unitat i simplicitat. Aquesta emanació és un acte etern, ja que la voluntat divina és immutable i, per tant, la creació no té un començament temporal.

> «Del *Primer Principi*, que és l'Existència Necessària, en mana una primera intel·ligència. D'aquesta intel·ligència en procedeix una segona intel·ligència, i així successivament fins que la sèrie arriba a la intel·ligència activa, que governa el món sublunar[800]».

Tomàs, tot i reconèixer la influència aviceniana, s'allunya d'aquesta perspectiva en defensar la creació a partir del no-res i en el temps, sostenint que Déu, per la seva voluntat lliure, va crear el món amb un inici temporal. No obstant això, admet la possibilitat filosòfica d'un món

[799] *Summa Teològica*, I, Q3, Art. 4.

[800] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 276.

etern creat per Déu, encara que això no sigui conforme amb la fe cristiana[801].

3— *Causalitat i dependència.* Avicenna argumenta que, atès que Déu és l'ésser necessari, és la causa de l'existència de tot el que és contingent. Aquesta relació causal implica que la temporalitat i la successió dels esdeveniments en el món depenen de l'eternitat i de la voluntat divina.

> «L'existència necessària és la causa de l'existència de tots els éssers contingents. Atès que el contingent no pot existir per si mateix, necessita una causa que el porti a l'existència, i aquesta causa ha de ser, en última instància, l'existència necessària[802]».

Sant Tomàs adopta aquesta idea en afirmar que Déu, com a causa primera, és responsable de la durada i de la successió temporal de les criatures, ja que tot el que existeix en el temps té el seu origen en l'eternitat divina[803].

Les aportacions d'Avicenna van ser crucials en el desenvolupament del pensament de Sant Tomàs d'Aquino sobre l'eternitat de Déu. Tot i que Tomàs adapta i, en alguns casos, rebutja certs aspectes per harmonitzar-los amb la doctrina cristiana, la influència d'Avicenna és evident en la manera com es conceptualitza la relació entre l'essència divina, l'eternitat i la creació.

Seguidament, analitzem la qüestió 11 i els articles 1, 2, 3 i 4. Aquesta secció se centra en la unitat de Déu, explorant com aquesta unitat divina està estretament lligada al concepte de pau, entesa com l'absència de conflicte i divisió. A continuació, presento un resum dels articles esmentats:

Art. 1. Ser un, afegeix o no afegeix alguna cosa al ser? L'objectiu és veure si la unitat afegeix alguna cosa essencial al concepte de ser. S'argumenta que la unitat no afegeix res essencial al ser, sinó que és una qualitat que perfecciona el concepte de ser, però no hi modifica la seva naturalesa substancial. La unitat es refereix a una perfecció derivada que no implica una nova substància o un canvi en l'essència del ser.

Art. 2. Hi ha oposició entre l'un i el múltiple? S'explora la relació entre la unitat i la multiplicitat, preguntant-se si són realment oposades. Argumenta que no hi ha oposició absoluta entre l'un i el múltiple. Més aviat, la unitat és una forma que ordena i perfecciona la multiplicitat. La multiplicitat pot existir sense contradir la unitat, ja que la diversitat de coses

[801] *Summa Teològica*, I, Q46, Art. 2.
[802] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 271.
[803] *Summa Teològica*, I, Q10, Art. 5.

pot ser unificada sota un principi d'unitat.

Art. 3. Déu és o no és un? Es planteja si Déu és un en el sentit de ser únic. Respon afirmativament, argumentant que Déu és un per la seva essència. La unitat divina no es basa en una combinació de parts, sinó en una essència simple i perfecta, que no admet divisió. Per tant, Déu és un de manera absoluta i indivisible, en contrast amb altres éssers que poden ser múltiples o compostos.

Art. 4. Déu és o no és un en grau sumo? Tracta si la unitat de Déu és absoluta o en un grau superior a qualsevol altra unitat. Sosté que Déu és l'exemple més alt d'unitat, ja que la seva unitat és perfecta i no admet cap mena de divisió o multiplicació. La unitat divina és única en el seu grau més alt, de manera que Déu és l'únic ésser que posseeix una unitat perfecta i completa.

S'aborda la naturalesa de la unitat divina i la seva relació amb conceptes com la pau i l'harmonia. Tot i que les seves perspectives teològiques difereixen, ambdós filòsofs coincideixen a associar la unitat de Déu amb l'absència de conflicte i divisió, és a dir, amb la pau suprema.

1— *La Unitat de Déu com a Font de Pau.* Avicenna argumenta que Déu és l'ésser necessari, «com a essència pura sense divisió ni multiplicitat[804]». Aquesta simplicitat absoluta implica una harmonia perfecta, ja que en Déu no hi ha parts que puguin estar en conflicte. Aquesta concepció suggereix que la unitat divina és la font última de la pau, pel fet que la manca de divisió interna exclou qualsevol possibilitat de discòrdia. Aquino, afirma que «Déu és un per la seva essència[805]». Aquesta unitat essencial significa que en Déu no hi ha composició ni parts, i per tant no hi ha potencial per al conflicte intern. Així, la unitat divina es reflecteix en l'ordre i la pau de la creació, ja que tot deriva d'una font única i harmoniosa.

2— *La multiplicitat i la unitat en l'ordre còsmic.* Avicenna sosté que, tot i la diversitat en el món creat, tota existència participa en la unitat de Déu. En les seves pròpies paraules:

> «Tot el que existeix, tot i la seva diversitat i multiplicitat, participa en la unitat de Déu. Aquesta unitat no és una simple negació de la multiplicitat, sinó el principi que unifica totes les coses i les manté en un ordre harmoniós[806]».

Aquesta idea és fonamental per entendre com la unitat divina és el principi que ordena i

[804] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 112.
[805] *Summa Teològica*, I, Q11, Art. 3.
[806] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 257.

unifica la multiplicitat de l'univers, evitant el conflicte i promovent la pau. Aquino recull aquesta noció, quan afirma que la unitat de Déu és el principi que ordena la multiplicitat sense oposar-s'hi[807].

3— *La Unitat Divina com a Model per a la Pau Humana.* Tant Avicenna com Tomàs d'Aquino veuen en la unitat divina un model per a la pau i l'harmonia en la societat humana. Si la creació és un reflex de la unitat i l'ordre divins, llavors les comunitats humanes haurien d'esforçar-se per reflectir aquesta unitat en les seves estructures socials, promovent la pau mitjançant la recerca de l'harmonia i l'absència de divisió. Avicenna argumenta que la unitat de Déu és el principi que ordena i unifica totes les coses, i que aquesta unitat ha de ser imitada per les societats humanes. Ell escriu: «Així com la unitat de Déu és el fonament de l'ordre i l'harmonia de l'univers, les comunitats humanes han de buscar aquesta unitat en les seves pròpies estructures, evitant la divisió i promovent la pau[808]». Aquesta idea subratlla que la unitat divina no només és un concepte teològic, sinó també un model ètic i social que ha de guiar les relacions humanes. Aquino, per la seva banda, argumenta que la unitat de Déu és el principi que ordena totes les coses i que aquest ordre ha de reflectir-se en la societat humana. «La unitat és el principi que ordena la multiplicitat, i aquesta unitat ha de ser imitada per les comunitats humanes, que han de buscar la pau mitjançant la cohesió i l'absència de conflicte[809]». Aquesta visió coincideix amb la d'Avicenna en què la unitat divina és un model per a l'organització social i política. A més, Aquino insisteix en la importància de la unitat com a font de pau en les seves reflexions sobre la llei natural i la justícia. «La llei natural ens dirigeix cap a la unitat i la pau, ja que aquestes són condicions necessàries per a la realització del bé comú[810]». Aquesta idea reforça la noció que la unitat divina no només és un principi teològic, sinó també una guia pràctica per a la vida humana.

Ambdós veuen en la unitat divina un model per a la pau i l'harmonia en la societat humana. La unitat de Déu, com a principi ordenador de l'univers, ha de ser imitada per les comunitats humanes, que han de buscar la cohesió i l'absència de divisió per promoure la pau. Aquesta visió compartida subratlla com la unitat divina no només és un concepte teològic, sinó també un principi ètic i social que ha de guiar les relacions humanes.

Continuem amb l'anàlisi de la qüestió 47 i dels articles 1, 2 i 3, que aborden el tema de la distinció de les coses en general. A continuació, us presento un resum dels articles esmentats:

---

[807] *Summa Teològica*, I, Q11, Art. 2.
[808] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 259.
[809] *Summa Teològica*, I, Q11, Art. 2.
[810] *Summa Teològica*, I-II, Q94, Art. 2.

Art. 1. Si la multitud i distinció de les coses provenen de Déu. Aquest article explora si la diversitat i multiplicitat de les coses creades tenen la seva causa última en Déu.
Art. 2. Si la desigualtat de les coses prové de Déu. Es discuteix si les diferències en grau de perfecció entre les criatures són originades per Déu.
Art. 3. Si hi ha només un món. Aquest article analitza si és possible que existís més d'un món creat o si només n'hi ha un.
Aquests articles aborden qüestions fonamentals sobre la creació i la naturalesa de l'univers des de la perspectiva teològica de Sant Tomàs d'Aquino.
La influència d'Avicenna en el pensament de Tomàs d'Aquino és evident en diversos aspectes de la seva obra, especialment en les qüestions relatives a la distinció i desigualtat de les coses creades. A continuació, es presenten algunes convergències significatives amb Avicenna que van poder influir en les reflexions d'Aquino.
1— *Distinció i multiplicitat de les coses.* Avicenna sosté que la diversitat en el món creat és resultat de la voluntat divina, que es manifesta a través de la creació de múltiples formes i essències. En les seves pròpies paraules: «La multiplicitat de les coses no és més que un reflex de la unitat divina, i aquesta diversitat està ordenada per la saviesa de Déu[811]». Aquesta perspectiva és adoptada per Tomàs d'Aquino, qui argumenta que la multitud i distinció de les coses provenen de Déu, ja que la seva saviesa infinita es reflecteix en la varietat de la creació. Aquino afirma: «La distinció de les coses prové de la intenció de Déu, que vol reflectir la seva perfecció en la multiplicitat de les criatures[812]».
2— *Desigualtat i jerarquia en la creació.* Segons Avicenna, les diferències en perfecció entre les criatures són intencionades i responen a un ordre establert per Déu, on cada ésser ocupa un lloc específic en la jerarquia de l'existència. Ell escriu: «La desigualtat entre les coses és necessària perquè l'univers pugui reflectir de manera més completa la perfecció divina[813]». Tomàs d'Aquino coincideix amb aquesta visió, afirmant que la desigualtat de les coses prové de Déu i que aquesta diversitat en graus de perfecció contribueix a la plenitud i harmonia de l'univers. Aquino sosté: «La desigualtat de les coses és part del pla diví, ja que permet que l'univers sigui més perfecte i ordenat[814]».
3. *Unicitat del món creat.* Avicenna defensa la idea que només hi ha un únic món creat per Déu, pel fet que la unitat i simplicitat de Déu es reflecteixen en la unicitat de la seva creació.

[811] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 112.
[812] *Summa Teològica*, I, Q47, Art. 1.
[813] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 257.
[814] *Summa Teològica*, I, Q47, Art. 2.

En les seves pròpies paraules: «Només hi ha un únic món, perquè la unitat de Déu es reflecteix en la unicitat de la seva obra[815]». Tomàs d'Aquino adopta aquesta postura en la seva anàlisi sobre si hi ha només un món, argumentant que l'existència d'un únic món és coherent amb la naturalesa de Déu com a causa primera i única de tot el que existeix. «L'existència d'un únic món és la més adequada, ja que reflecteix la unitat i simplicitat de Déu[816]».

Aquests paral·lelismes d'Avicenna van ser fonamentals en el desenvolupament del pensament de Tomàs d'Aquino sobre la creació i l'ordre de l'univers, reflectint una síntesi entre la filosofia islàmica i la teologia cristiana. Les idees d'Avicenna sobre la distinció, la desigualtat i la unicitat del món creat van influir directament en les reflexions d'Aquino, com es pot veure en les cites i arguments exposats.

Un cop finalitzada l'anàlisi d'Avicenna a la primera part (Prima Pars), és necessari passar a la segona part (Secunda Pars). Començarem amb la primera secció, la Prima Secundae (I-II), també coneguda com la Primera Part de la Segona Part, que se centra específicament en la pau, explorant-ne l'essència, si es tracta d'una virtut, les seves causes i la seva relació amb la caritat. Així mateix, examinarem la influència d'Avicenna. Iniciem amb la qüestió 29 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6, que aborden principalment el tema de l'odi. A continuació, es presenta un breu resum dels articles:

Art. 1. És el mal, causa i objecte de l'odi? En aquest article, argumenta que l'odi sempre es dirigeix cap a alguna cosa que es percep com a mal. El mal és, per tant, tant la causa com l'objecte de l'odi, ja que l'odi és una reacció negativa davant del mal percebut en una persona o cosa.

Art. 2. És causat l'odi per l'amor? Discuteix si l'odi és causat per l'amor, afirmant que l'odi és, de fet, un desig contrari a l'amor. Quan algú estima una cosa i aquesta cosa es veu com a obstacle per al bé desitjat, es pot generar l'odi com a resposta negativa.

Art. 3. És l'odi més fort que l'amor? Analitza si l'odi té més força que l'amor. La seva resposta és que, generalment, l'amor és una passió més potent que l'odi, ja que l'amor busca el bé i pot durar més temps, mentre que l'odi tendeix a ser més destructiu i temporal.

Art. 4. Pot algú odiar-se a si mateix? Reflexiona sobre si una persona pot odiar-se a si mateixa. La seva conclusió és que, tot i que pot semblar que algú tingui sentiments negatius

[815] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 259.
[816] *Summa Teològica,* I, Q47, Art. 3.

envers si mateix, aquest odi no és possible en un sentit absolut, ja que l'amor a un mateix és inherent a la natura humana.

Art. 5. Pot algú tenir odi a la veritat? Aborda si una persona pot odiar la veritat. La seva resposta és negativa, ja que la veritat és un bé universal i objectiu, i no pot ser objecte d'odi genuí per la seva naturalesa positiva.

Art. 6. Es pot tenir odi universal cap a alguna cosa? Pregunta si és possible tenir odi de manera universal cap a alguna cosa. Sosté que l'odi, en general, es dirigeix cap a objectes particulars i no pot ser dirigit universalment, ja que es basa en l'experiència de mals concrets.

S'analitza la naturalesa de l'odi, considerant les seves causes, relació amb l'amor, i la seva capacitat de ser dirigit tant cap a objectes concrets com universals. Conclou que l'odi sempre està relacionat amb el mal, és causat per l'amor en un sentit contrari, i no és més fort que l'amor. A més, afirma que no és possible odiar-se a un mateix o odiar la veritat, i que l'odi no pot ser universal, sinó que es dirigeix sempre a alguna cosa particular.

En l'anàlisi de la qüestió de l'odi en Tomàs d'Aquino, podem trobar similituds que ens evidencien una convergència amb el pensament d'Avicenna, especialment en la comprensió de les passions de l'ànima i la relació entre amor i odi. Avicenna, en *El Llibre de la Guarició*, ofereix una visió detallada sobre la naturalesa de les emocions i el seu origen, la qual cosa permet establir un diàleg fructífer amb els articles de la *Summa Teològica* que analitzen l'odi.

1— *La relació entre odi i amor.* A la *Summa Teològica*, Tomàs d'Aquino sosté que l'odi és una reacció davant del que s'ha percebut com a mal i que es desenvolupa com un moviment contrari a l'amor[817]. Aquesta visió ja es troba en Avicenna, qui argumenta que «l'amor i l'odi són dues potències oposades en l'ànima, una atreta per la forma del bé i l'altra repel·lida per la forma del mal[818]». Aquesta afirmació reforça la tesi d'Aquino que l'odi no pot existir sense un coneixement previ del bé i del mal.

2— *L'odi com a reacció a la privació del bé.* En analitzar si el mal és la causa i objecte de l'odi[819], Tomàs d'Aquino conclou que l'odi s'origina quan es percep una privació del bé. D'Avicenna, en *el llibre de la salvació* «la tristesa i l'odi són respostes a la manca d'un bé desitjat, ja que l'ànima tendeix naturalment cap a la seva perfecció[820]», aborda temes relacionats amb les emocions i la naturalesa de l'ànima.

Això permet vincular la perspectiva aristotèlica i neoplatònica que influeix d'Avicenna i que

[817] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 2.
[818] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 213.
[819] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 1.
[820] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 145.

posteriorment és recollida per Tomàs d'Aquino.

3— *L'odi i la seva força en comparació amb l'amor.* Quan Tomàs d'Aquino es pregunta si l'odi és més fort que l'amor[821], conclou que l'amor és generalment més potent perquè busca el bé de manera més estable. Aquesta tesi troba un suport indirecte en Avicenna, qui sosté que «l'amor és la força que mou l'ànima cap a la seva fi última, mentre que l'odi és un estat secundari derivat de l'amor frustrat[822]». Aquest argument reforça la primacia de l'amor sobre l'odi en la jerarquia de les passions.

4— *L'odi envers un mateix i envers la veritat.* Tomàs d'Aquino rebutja la possibilitat que algú pugui odiar-se a si mateix de manera absoluta[823] o odiar la veritat[824]. Aquestes tesis es poden posar en relació amb Avicenna, qui afirma que «l'ànima busca sempre la seva pròpia conservació i coneixement, i no pot desitjar allò que la destrueix[825]». Això reforça la idea que la veritat i l'autoestima són elements essencials per a la natura racional de l'ésser humà, tal com defensa Tomàs d'Aquino.

5— *La impossibilitat d'un odi universal.* Finalment, sobre la qüestió de si es pot tenir un odi universal cap a alguna cosa[826], Tomàs d'Aquino sosté que l'odi sempre es dirigeix cap a objectes particulars. Aquesta idea s'alinea amb la doctrina d'Avicenna, qui estableix que «les passions de l'ànima responen sempre a objectes concrets, ja que la percepció humana no pot concebre el mal en termes absoluts sense una referència específica[827]». Això reforça la visió d'Aquino que l'odi no pot ser universal.

Les idees d'Avicenna sobre l'amor, l'odi i la seva relació amb el bé i el mal tenen un impacte clar en la formulació tomista d'aquestes qüestions. La seva influència es fa palesa en la concepció de l'odi com a reacció davant la privació del bé, en la primacia de l'amor sobre l'odi i en la impossibilitat d'odiar la veritat o un mateix. Aquest diàleg entre Avicenna i Tomàs d'Aquino mostra la continuïtat del pensament filosòfic medieval i la importància del llegat àrab en la filosofia escolàstica.

Analitzem la qüestió 70 i els articles 1, 2, 3 i 4, on parla dels fruits de l'Esperit Sant. Aquesta qüestió forma part de la seva discussió sobre les virtuts i els dons de l'Esperit Sant. Els «fruits de l'Esperit Sant» són conceptes que Tomàs d'Aquino pren de Gàlates 5, 22-23, on Sant Pau

---

[821] *Summa Teològica,* I-II, Q29, Art. 3.
[822] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 278.
[823] *Summa Teològica,* I-II, Q29, Art. 4.
[824] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 5.
[825] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 189.
[826] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 6.
[827] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 295.

enumera les qualitats que resulten de la presència de l'Esperit Sant en la vida del creient. Tomàs d'Aquino analitza aquests fruits com a resultats de l'acció dels dons de l'Esperit Sant en l'ànima humana. Seguidament adjunto breu resum dels articles:

Art. 1. Si els fruits de l'Esperit Sant són virtuts. S'analitza si els fruits de l'Esperit Sant han de ser considerats virtuts. En la seva resposta, explica que els fruits no són virtuts en si mateixes, sinó que són resultats de la presència de la gràcia divina i de les virtuts que l'Esperit Sant infon en l'ànima.

Art. 2. Si els fruits de l'Esperit Sant són virtuts morals. Discuteix si els fruits de l'Esperit són virtuts morals. Conclou que no són virtuts morals pròpiament dites, sinó que són disposicions o efectes que provenen de les virtuts, com la caritat, que és la causa de molts d'aquests fruits.

Art. 3. Quins són els fruits de l'Esperit Sant. Enumera els fruits de l'Esperit Sant, basant-se en el text bíblic: «En canvi, els fruits de l'Esperit són: amor, goig, pau, paciència, benvolença, bondat, fidelitat, dolcesa i domini d'un mateix. La Llei no és contrària a res d'això[828]». Els fruits inclouen la caritat, la joia, la pau, la paciència, la benvolença, la bondat, la fe, la mansuetud, la temperància i la continència, que són resultats del treball de l'Esperit Sant en l'ànima.

Art. 4. Si els fruits de l'Esperit Sant són múltiples o únics. S'exposa si els fruits de l'Esperit són molts o només un. La seva conclusió és que, encara que es presenten com a diversos, en realitat es poden reduir a un sol fruit: la caritat, ja que tots els altres fruits són manifestacions d'aquesta caritat.

Aquestes respostes de Tomàs d'Aquino ofereixen una visió profunda sobre el paper de l'Esperit Sant en la vida del cristià, explicant com els fruits de l'Esperit no només reflecteixen l'acció de Déu en el cristià, sinó també com es relacionen amb les virtuts i la gràcia.

La pau com a fruit de l'Esperit Sant una similitud d'Avicenna. A la qüestió 70 (article 3), Tomàs d'Aquino enumera la pau com un dels fruits de l'Esperit Sant, juntament amb la caritat, la joia i la paciència. Aquino entén la pau com un estat d'harmonia interior que resulta de la presència de l'Esperit Sant en l'ànima. Aquesta visió té paral·lels amb el pensament d'Avicenna, qui, en obres com *Kitāb al-Shifā' (el llibre de la salvació)* i *Kitāb al-Najāt (el llibre de l'alliberament)*, explora la pau com a resultat de l'equilibri de les facultats de l'ànima i la seva unió amb el diví.

1— *La pau com a harmonia de l'ànima.* Avicenna sosté que la pau interior és el resultat de l'equilibri entre les facultats de l'ànima: l'apetitiva, l'irascible i la racional. Afirma que «la

[828] Ga 5, 22-23.

felicitat de l'ànima es troba en la seva perfecció, quan les seves facultats s'ordenen i s'harmonitzen sota la guia de la raó, orientant-se cap a l'amor del bé suprem[829]». Aquesta idea ressona en la comprensió d'Aquino de la pau com a fruit de l'Esperit Sant, ja que Aquino veu la pau com un estat d'ordre interior que prové de la gràcia divina. Aquino escriu que «la pau és el fruit de l'Esperit Sant, que ordena les passions i les dirigeix cap a Déu[830]».

2— *La pau com a unió amb el diví.* Avicenna descriu la pau a conseqüència de la unió de l'ànima amb Déu. Ell afirma que «L'ànima humana, quan aconsegueix la percepció de l'*Ésser Necessari* i s'hi adhereix mitjançant la conjunció intel·lectual, assoleix la seva perfecció última i reposa en la presència de la llum divina[831]». Aquesta visió coincideix amb la d'Aquino, qui sosté que la pau és un fruit de la caritat, la virtut que uneix l'ànima amb Déu. Aquino afirma que «la pau és el resultat de la caritat, que elimina totes les divisions i uneix l'ànima amb Déu[832]».

3— *La pau com a superació de les passions.* Avicenna, en *The Metaphysics of Healing*, explora com la pau interior requereix la superació de les passions desordenades. Ell escriu que «la pau de l'ànima només es pot assolir quan les passions estan governades per la raó i orientades cap al bé[833]». Aquesta idea es reflecteix en la comprensió d'Aquino de la pau com a fruit de l'Esperit Sant, que ordena les passions i les dirigeix cap a Déu. Aquino afirma que «l'Esperit Sant, mitjançant els seus dons, ordena les passions i les transforma en fonts de pau interior[834]».

4— *La pau com a manifestació de la gràcia*. Avicenna tracta la felicitat com l'estat suprem de l'ànima quan es connecta amb el Diví a través de la contemplació. Esmenta que l'ànima, en alliberar-se de les distraccions materials i contemplar la *Veritat Primera*, experimenta una «joia i repòs». Aquest «repòs» podria interpretar-se com una forma de pau interior. «L'ànima, quan es consagra a la contemplació de la Veritat Primera, troba una joia i un repòs que són el fi últim de la seva recerca[835]». També discuteix la relació de l'ànima amb l'intel·lecte actiu i com la contemplació porta a un estat de perfecció. Esmenta que l'ànima troba «descans» i «satisfacció» en la unió amb el Diví. «L'ànima, en elevar-se cap a la contemplació de l'*Únic*, troba descans en la llum de la presència divina[836]». Aquesta visió

[829] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 352.
[830] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 3.
[831] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 343
[832] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 4.
[833] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 198.
[834] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 3.
[835] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 342.
[836] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 68.

coincideix amb la d'Aquino, qui veu la pau com un fruit de la gràcia divina. Aquino escriu que «la pau és un fruit de l'Esperit Sant, que infon la gràcia en l'ànima i la transforma[837]».

De nou, ens trobem treballant amb la *Secunda Secundae* (II-II), la segona part de la segona part de l'obra, la qual se centra en l'anàlisi de les virtuts i els vicis particulars, així com en l'estudi de l'ètica específica de l'ésser humà en relació amb les seves accions concretes. La meva investigació s'inicia amb la qüestió 37, concretament amb els articles 1 i 2 els quals s'insereixen dins del tractat sobre les virtuts i els vicis, i analitza la discòrdia com un pecat contrari a la virtut de la caritat, que promou la pau. A continuació, s'adjunta un resum detallat dels articles esmentats:

Art. 1. Si la discòrdia és un pecat. S'examina si la discòrdia és un pecat. Conclou que sí, perquè va en contra de la caritat, que busca la unitat i la pau entre les persones. La discòrdia, en dividir els cors, és contrària a aquesta virtut.

Art. 2. Si la discòrdia és filla de la vanaglòria. Aquí es pregunta si la discòrdia té el seu origen en la vanaglòria. Respon afirmativament, explicant que la vanagloria porta a les persones a buscar el seu propi honor per sobre del bé comú, cosa que genera divisions i discòrdia.

Aquesta qüestió analitza la discòrdia com a pecat contrari a la caritat i la seva relació amb la vanaglòria, destacant com aquesta destrueix l'harmonia que la caritat hauria de mantenir entre les persones.

Tomàs d'Aquino, argumenta que la discòrdia és un pecat perquè va en contra de la caritat, que busca la unitat i la pau entre les persones. Aquino afirma que «la caritat és el vincle de la perfecció, que uneix els cors humans en una sola voluntat dirigida cap al bé comú[838]». Aquesta idea de la caritat com a força unificadora té paral·lels en el pensament d'Avicenna, qui subratlla que la pau social es basa en l'harmonia entre les voluntats individuals i el bé comú. Avicenna escriu que «la pau no és només l'absència de conflicte, sinó la presència d'una unitat ordenada, on cada part contribueix al tot[839]». Aquesta visió reforça la idea que la discòrdia, en dividir les voluntats, destrueix aquesta unitat essencial per a la pau.

1— *La vanaglòria com a arrel, de la discòrdia.* Aquino explora si la discòrdia és filla de la vanaglòria. Ell conclou que la vanaglòria, en portar les persones a buscar el seu propi honor

[837] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 1.
[838] *Summa Teològica*, II-II, Q37, Art. 1.
[839] Avicenna. *Kitab al-Najat*, p. 245.

per sobre del bé comú, genera divisions i discòrdia[840]. Aquesta idea també té un precedent en el pensament d'Avicenna, qui argumenta que l'orgull i l'autoengrandiment són obstacles per a l'harmonia social. Avicenna afirma que «quan l'ànima es deixa dominar per les passions desordenades, com l'ambició o l'arrogància, busca la seva pròpia elevació per sobre dels altres, i això la desvia del bé comú, generant conflicte i disharmonia[841]». Aquesta connexió entre la vanaglòria i la discòrdia és un punt de trobada entre ambdós pensadors, tot i que Aquino ho aborda des d'una perspectiva teològica i Avicenna des d'una òptica més filosòfica.

2— *La caritat com a antídot contra la discòrdia.* Aquino insisteix que la caritat és la virtut que pot superar la discòrdia, ja que promou l'amor desinteressat i la unitat. Això es relaciona amb la idea d'Avicenna de què la saviesa i la virtut són necessàries per a mantenir l'ordre social. Avicenna escriu que «la saviesa ens ensenya a preferir el bé comú per interès propi, i aquesta preferència és el fonament de la pau[842]». Aquesta idea complementa l'argument d'Aquino de què la caritat, en buscar el bé dels altres, és essencial per a superar les divisions causades per la vanaglòria i la discòrdia.

Tant Avicenna com Tomàs d'Aquino subratllen la importància de la unitat i l'harmonia com a bases de la pau. Mentre que Aquino ho fa des d'una perspectiva teològica, centrant-se en la caritat com a virtut que uneix, Avicenna ho aborda des d'una òptica filosòfica, emfatitzant la saviesa i la virtut com a mitjans per a evitar la discòrdia. Les seves idees es complementen i ofereixen arguments sòlids per a entendre com la vanaglòria i la discòrdia minven la pau, i com la caritat i la saviesa poden restaurar-la.

Continuem amb la qüestió 40 i els articles 1, 2, 3 i 4. Analitzem la guerra, centrant-nos en les condicions que han de complir-se perquè una guerra es consideri justa i com aquesta està vinculada a l'assoliment de la pau. Aquests articles estableixen les bases per entendre com una guerra pot ser justa i com aquesta concepció està lligada a la recerca de la pau com a objectiu final. A continuació, us ofereixo un breu resum dels articles esmentats: Art. 1. Si la guerra és sempre un pecat. Examina si la guerra és intrínsecament dolenta o si pot ser justificada moralment sota certes condicions. Conclou que la guerra no és sempre un pecat si es compleixen condicions específiques, com una causa justa i una intenció recta.

Art. 2. Si als cristians els està permès fer la guerra. Discuteix si els cristians poden participar en la guerra sense contradir els ensenyaments de l'Evangeli. Respon que sí, sempre que la guerra sigui justa i es faci amb l'autoritat legítima.

[840] *Summa Teològica*, II-II, Q37, Art. 2.
[841] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 302.
[842] Ibíd, p. 250.

Art. 3. Si és lícit resistir-se als opressors durant una guerra. Analitza si és moralment acceptable oprimir o resistir-se als opressors durant un conflicte bèl·lic. Conclou que és permès si es fa amb la intenció de restablir la justícia i la pau.

Art. 4. Si és permès lluitar en dies festius. Qüestiona si és moralment acceptable combatre en dies considerats sagrats o de descans. Respon que sí, si és necessari per a la defensa del bé comú i no es pot evitar.

L'obra d'Avicenna aporta una perspectiva filosòfica rellevant a la discussió de la guerra justa tal com l'aborda Tomàs d'Aquino. Tot i que Avicenna no tracta directament la teoria de la guerra justa, la seva reflexió sobre la justícia, l'ordre i la moralitat pot ajudar a fonamentar una comprensió més profunda d'aquest concepte.

1— *La guerra com a pecat i les condicions per a una guerra justa.* Aquino defensa que la guerra no és intrínsecament dolenta si es compleixen tres condicions: autoritat lícita, causa justa i intenció recta[843]. Aquestes condicions són essencials perquè la guerra pugui ser considerada un mitjà per restaurar la pau. Avicenna subratlla que la justícia és el fonament de l'ordre social i que qualsevol acció que alteri aquest equilibri ha de ser justificada racionament: «El principi de la justícia és la mesura que garanteix la cohesió de la comunitat[844]». Això sintonitza amb la idea tomista que la guerra, per ser justa, ha de tenir com a finalitat restaurar l'ordre moral.

2— *La pau com a ordre natural d'Avicenna.* Avicenna entén la pau com una condició inherent a l'ordre natural del cosmos. Per a ell, la pau no és només l'absència de conflicte, sinó l'harmonia que resulta de l'ordre diví i la raó. Aquesta visió es pot relacionar amb la idea de guerra justa d'Aquino, ja que tots dos pensadors veuen la justícia com una condició necessària per a la pau. Avicenna diu que «la pau és l'estat en què totes les coses es mouen cap al seu fi natural, i aquest moviment és dirigit per la saviesa divina. La guerra, per tant, només és acceptable quan restableix aquest ordre[845]». Aquesta idea es pot vincular amb l'article 1 d'Aquino, on es qüestiona si la guerra és sempre un pecat. Avicenna suggereix que la guerra pot ser justificada si té com a objectiu restablir l'ordre natural, una idea que ressona amb la condició de «causa justa» a Aquino.

3— *La participació dels cristians en la guerra*. Tomàs d'Aquino justifica la participació dels cristians en la guerra si aquesta és justa i dirigida per una autoritat lícita[846]. L'objectiu final és

[843] *Summa Teològica*, II-II, Q40, Art. 1.
[844] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 112.
[845] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 89.
[846] *Summa Teològica*, II-II, Q40, Art. 2.

mantenir la pau i la justícia. Avicenna considera que l'ordre social es manté mitjançant la justícia i que aquesta pot requerir mesures actives. «La defensa de la veritat i de l'ordre és un principi essencial de la racionalitat[847]». Aquesta argumentació racional pot ser una base per comprendre per què, sota determinades circumstàncies, l'ús de la força pot ser justificat per preservar el bé comú.

4— *Resistència als opressors durant una guerra.* Tomàs d'Aquino argumenta que resistir als opressors pot ser moralment acceptable si l'objectiu és restablir la justícia[848]. Avicenna destaca que la resistència a la injustícia és un deure racional. «Quan la disharmonia sorgeix, sigui en l'ànima o en la ciutat, correspon al savi, guiat per la raó, ordenar les coses segons la justícia i el bé, perquè l'ordre diví és restableixi[849]». Aquesta idea es pot vincular amb la justificació de Tomàs d'Aquino sobre l'oposició als tirans i a la injustícia.

5— *Combat en dies festius.* Aquino considera que és lícit combatre en dies sagrats sí la defensa del bé comú ho requereix[850]. Avicenna, assenyala que les normes han de ser flexibles davant les necessitats urgents de la societat. «Les lleis i les normes han de ser guiades per la saviesa, que avaluï cada situació segons la seva naturalesa[851]». Aquesta perspectiva reforça la idea que, en situacions crítiques, les restriccions convencionals poden ser reconsiderades.

6— *La intenció recta i la saviesa pràctica*. En l'article 2, Aquino argumenta que els cristians poden participar en la guerra si aquesta es fa amb una intenció recta i sota una autoritat legítima. Avicenna subratlla la importància de la intenció i la saviesa pràctica en les accions humanes. Ell afirma que «l'ésser humà ha de buscar sempre el bé comú, i les seves accions han de ser guiades per la raó i la saviesa. La guerra, si es fa amb una intenció recta, pot ser un mitjà per a assolir la pau[852]». Aquesta idea reforça l'argument d'Aquino que la participació en la guerra no és intrínsecament dolenta, sinó que depèn de les intencions i les circumstàncies.

La filosofia d'Avicenna, centrada en la raó, la justícia i l'ordre social, complementa la teoria de la guerra justa de Tomàs d'Aquino. Tot i que Avicenna no tracta directament la guerra, la seva insistència en l'objectiu racional de la justícia permet establir ponts amb la reflexió tomista sobre quan una guerra pot ser considerada moralment lícita.

Prosseguint amb l'anàlisi de la *Tertia Pars*, concloure la recerca sobre les similituds o

[847] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 87.
[848] *Summa Teològica*, II-II, Q40, Art. 3.
[849] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 378.
[850] *Summa Teològica*, II-II, Q40, Art. 4.
[851] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 65.
[852] Ibíd, p. 89.

convergències d'Avicenna en relació amb la justícia. Aquesta secció de l'obra se centra en Crist, la redempció i els sagraments, oferint una reflexió teològica profunda sobre la justícia divina. La investigació s'inicia en aquesta part amb la qüestió 57, concretament amb els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6, els quals aborden el judici de Crist. A través d'aquests texts, es pot deduir la pau com a conseqüència directa de l'exercici de la justícia divina. A continuació, s'adjunta un resum detallat dels articles esmentats:

Art. 1. Si és convenient que Crist ascendeixi al cel. Aquest article analitza si és apropiat que Crist, ascendeixi al cel, considerant les implicacions teològiques d'aquesta acció.

Art. 2. Segons quina naturalesa li pertoca ascendir. Es discuteix si l'ascensió de Crist es realitza segons la seva naturalesa divina, humana o ambdues.

Art. 3. Si Crist va ascendir amb el seu propi poder. Aquest article examina si Crist va ascendir al cel per la seva pròpia potència o per la del Pare.

Art. 4. Si Crist va ascendir per sobre de tots els cels corporals. Es considera si l'ascensió de Crist va superar tots els cels materials fins a arribar al cel suprem.

Art. 5. Si Crist va ascendir per sobre de totes les criatures espirituals. Aquest article analitza si l'ascensió de Crist va superar totes les criatures espirituals, com els àngels.

Art. 6. L'efecte de l'ascensió. Es discuteix l'efecte que l'ascensió de Crist té sobre la nostra salvació i la nostra relació amb Déu.

La reflexió sobre la pau a conseqüència de la justícia divina té en Avicenna una fonamentació metafísica que pot complementar la perspectiva tomista. A partir de la seva obra, especialment *El Llibre de l'alliberament, Llibre de la guarició* i *El Llibre de la salvació*, es pot establir un diàleg fèrtil amb els articles de la Qüestió 57.

1— *La pau com a resultat de l'ordre diví.* Avicenna sosté que la pau (سلام) és el resultat de l'harmonia entre les substàncies intel·ligibles i el *Primer Intel·lecte*, el qual actua com a principi rector de l'univers[853]. Això coincideix amb la visió de Tomàs d'Aquino segons la qual la justícia divina condueix a una pau transcendent[854].

2— *L'ascensió de Crist i la jerarquia de l'ésser*. Segons Avicenna, el moviment cap a la plenitud de l'ésser es produeix mitjançant una ascensió intel·lectual cap a l'*Intel·lecte Agent*, que garanteix la perfecció i, per tant, la pau[855]. Això pot dialogar amb la idea de Tomàs d'Aquino que l'ascensió de Crist simbolitza la suprema realització de la natura humana en la

[853] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 45.
[854] *Summa Teològica,* III, Q57, Art. 1.
[855] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 120.

seva unificació amb la divinitat[856].

3— *El poder i la justícia en l'Ascensió*. Avicenna argumenta que la justícia de l'*Ésser Suprem* s'expressa en la necessitat que cada cosa ocupi el seu lloc adequat dins la jerarquia ontològica. «La justícia de l'ésser necessari es manifesta en l'ordre de l'univers, on cada ésser rep la seva posició i perfecció segons la necessitat de la seva essència, disposada en la jerarquia que emana de la seva bondat[857]». En aquest sentit, l'ascensió de Crist pot ser llegida com l'expressió d'aquesta llei metafísica, en què el Just rep la seva recompensa segons el principi de l'ordre universal[858].

4— *L'Ascensió i la pau espiritual.* Finalment, Avicenna estableix que l'ordre universal condueix a la pau quan els elements particulars reconeixen el seu principi rector[859]. Això ressona amb la idea tomista segons la qual l'ascensió de Crist no és un mer trasllat espacial, sinó un principi d'unificació amb la pau definitiva de la divinitat[860].

Aquest diàleg entre Avicenna i Tomàs d'Aquino permet entendre la pau com un estat que resulta de la plena realització de la justícia divina, on l'ordre, el coneixement i l'amor convergeixen en una mateixa realitat transcendent.

Continuem el nostre treball abordant la qüestió 58 i els articles 1, 2, 3 i 4. Analitzem el significat teològic i espiritual de la sessió de Crist a la dreta del Pare, emfasitzant la seva rellevància com a símbol de la seva autoritat, glòria i funció d'intercessió en favor de l'Església. A continuació, us presento un breu resum dels articles:

Art. 1. Si és convenient que Crist se senti a la dreta del Pare. Aquest article analitza si és apropiat que Crist se senti a la dreta del Pare, considerant les implicacions teològiques d'aquesta posició.

Art. 2. Si pertoca a Crist com a Déu seure a la dreta del Pare. Es discuteix si la posició de seure a la dreta del Pare és pròpia de Crist en la seva naturalesa divina.

Art. 3. Si pertoca a Crist com a home seure a la dreta del Pare. Aquest article examina si la posició de seure a la dreta del Pare és pròpia de Crist en la seva naturalesa humana.

Art. 4. Si és propi de Crist seure a la dreta del Pare. Es considera si la posició de seure a la dreta del Pare és exclusiva de Crist o si altres éssers poden ocupar aquesta posició.

L'anàlisi sobre la sessió de Crist a la dreta del Pare troba en Tomàs d'Aquino una

---

[856] *Summa Teològica*, III, Q57, Art. 4.
[857] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 297.
[858] *Summa Teològica*, III, Q57, Art. 3.
[859] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 198.
[860] *Summa Teològic*a, III, Q57, Art. 6.

fonamentació teològica profunda, però també ressona amb aspectes filosòfics presents en Avicenna. La contribució del pensador persa resulta rellevant especialment en la comprensió de la relació entre l'essència i l'existència, la jerarquia dels intel·lectes i la mediació en l'ordre diví.

1— *La distinció entre essència i existència***.** Avicenna estableix una distinció clau entre l'essència i l'existència, afirmant que l'existència no forma part intrínseca de l'essència d'un ésser contingent, sinó que li és donada per una causa necessària[861]. Tomàs d'Aquino adopta aquesta idea i la desenvolupa en la seva teologia cristiana. Quan tracta la sessió de Crist a la dreta del Pare[862], assenyala que aquest privilegi li correspon en tant que ésser diví i que, com a home, li és concedit per gràcia. Això reflecteix la idea aviceniana que l'existència no és inherent a l'essència humana, sinó que prové d'una font superior.

2— *La jerarquia dels intel·lectes i l'ordre diví.* Avicenna defensa un sistema jeràrquic dels intel·lectes en la seva teoria de la creació, en què cada nivell d'enteniment deriva del precedent fins a arribar a l'*Intel·lecte Agent*[863]. Aquest esquema s'ajusta a la concepció cristiana de la mediació de Crist, qui, segons Tomàs d'Aquino, ostenta una posició d'intercessor entre la humanitat i el Pare[864]. La seva sessió a la dreta del Pare simbolitza aquest rol de mediador, al qual Avicenna podria donar suport filosòficament amb la seva teoria de la causalitat emanatista.

3— *La unicitat de Crist en la seva condició d'intercessor.* Finalment, la pregunta sobre si la posició a la dreta del Pare és exclusiva de Crist, té una resposta en la metafísica d'Avicenna. Segons ell, en la jerarquia de l'ésser, cada nivell té una funció i posició única.

> «Cada ésser en l'ordre de l'existència posseeix una posició determinada i una funció pròpia, establertes per la necessitat de l'emanació divina, de manera que cap nivell no pot ocupar el lloc d'un altre, sinó que cadascun compleix el seu propòsit en l'harmonia universal[865]».

Això reforça la idea que, en la teologia cristiana, Crist té una funció irrepetible, com argumenta Tomàs d'Aquino en afirmar que cap altra criatura pot tenir la mateixa dignitat[866]. L'ordre metafísic d'Avicenna dona, doncs, una estructura conceptual a aquesta exclusivitat

[861] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 123.
[862] *Summa Teològica*, III, Q58, Art. 2.
[863] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 67.
[864] *Summa Teològica*, III, Q58, Art. 4.
[865] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 317.
[866] *Summa Teològica*, III, Q58, Art. 4.

cristològica.

Així, la pensada d'Avicenna es revela com un fonament filosòfic que pot complementar i enfortir la teologia de Tomàs d'Aquino en la seva exploració de la sessió de Crist a la dreta del Pare.

Acabem aquest apartat centrat a Avicenna amb la qüestió 90 i els articles 1, 2, 3 i 4. Examinem el dogma central de la fe cristiana que és la resurrecció dels cossos, un fet que manifesta el poder suprem de Déu sobre la mort i les lleis de la naturalesa. Aquesta qüestió obre el camí per a reflexions posteriors sobre les característiques dels cossos ressuscitats, la glòria que espera els sants i el judici final. A continuació, us ofereixo un breu resum dels articles: Art. 1. Sobre si la penitència té parts. Es discuteix si la penitència, com a virtut, està composta per parts. Es conclou que sí, ja que és un acte complex que implica diverses accions internes i externes.

Art. 2. Sobre si les parts de la penitència s'assignen de manera convenient. Es qüestiona si les parts de la penitència (contrició, confessió i satisfacció) estan ben assignades. Es conclou que aquesta divisió és adequada, pel fet que cobreixen totes les dimensions del procés penitencial.

Art. 3. Sobre si la fe i la caritat són parts de la penitència. Es discuteix sí la fe i la caritat formen part de la penitència. Es conclou que, tot i que són virtuts necessàries per a la penitència, no són parts integrals d'ella, sinó més aviat els seus fonaments.

Art. 4. Sobre si la penitència es divideix convenientment en penitència abans i després del baptisme. Es qüestiona si és correcte dividir la penitència en dos tipus: la que es fa abans del baptisme i la que es fa després. Es conclou que aquesta divisió és vàlida, ja que el baptisme marca un punt d'inflexió en la vida espiritual de la persona.

Aquesta qüestió explora la naturalesa i la divisió de la penitència, destacant les seves parts essencials i la seva relació amb altres virtuts com la fe i la caritat.

L'anàlisi de la penitència en Tomàs d'Aquino es pot enriquir a partir del pensament d'Avicenna, especialment pel que fa a la seva concepció de l'ànima, el coneixement i la voluntat. Malgrat que Avicenna no tracta directament la penitència en termes cristians, la seva filosofia proporciona fonaments racionals que poden dialogar amb la *Summa Teològica*.

1— *La penitència com a acte de l'ànima racional.* Avicenna distingeix entre les facultats de l'ànima racional, sensitiva i vegetativa[867]. Segons ell, els actes morals depenen de la interacció entre la raó i la voluntat. Això concorda amb Aquino, qui argumenta que la

[867] Avicenna, *Kitab al-Najat*, p. 45.

penitència és un acte complex que implica tant l'intel·lecte com la voluntat[868]. En aquest sentit, la penitència es pot entendre com un moviment de la raó que reconeix el mal com a tal i un acte de la voluntat que el rebutja.

2— *La divisibilitat de la penitència i la jerarquia de les accions.* A *The Metaphysics of Healing*, Avicenna estableix que les accions humanes tenen una jerarquia depenent del seu objectiu final[869]. Això reforça la idea d'Aquino que les parts de la penitència (contrició, confessió i satisfacció) estan ordenades seguint un principi racional i necessari[870]. La divisibilitat de la penitència no és arbitrària, sinó que segueix una estructura coherent amb la naturalesa humana.

3— *La relació entre la fe, la caritat i la penitència.* Avicenna sosté que el coneixement de la veritat condueix necessàriament a l'amor cap a ella: «l'ànima, en conèixer la veritat de l'ésser necessari, no pot sinó estimar-la, perquè la contemplació de la seva essència perfecta desperta un amor que perfecciona l'ànima mateixa[871]». Aquesta idea es pot aplicar a la relació entre fe i penitència en Aquino. Encara que Aquino defensa que la fe i la caritat no són parts integrals de la penitència, reconeix que en són fonaments[872]. L'ensenyament d'Avicenna pot reforçar aquesta posició, ja que la fe i la caritat proporcionen la motivació necessària per al penediment veritable.

4— *La penitència abans i després del baptisme: la transformació de l'ànima*. En la seva teoria de la perfecció de l'ànima, Avicenna sosté que aquesta pot passar per diferents estats segons el seu grau de coneixement i virtut[873]. Aquesta visió pot aplicar-se a la divisió de la penitència abans i després del baptisme en Aquino[874]. El baptisme transforma l'ànima en un estat nou, i per tant la penitència adquiriria una funció diferent segons la fase de la vida espiritual de l'individu.

Aquest diàleg filosòfic entre Avicenna i Aquino mostra que la reflexió sobre la penitència potser compresa i aprofundida mitjançant una perspectiva més universal. Tot i les diferències teològiques, els seus enfocaments sobre la raó, la voluntat i la transformació de l'ànima ofereixen una base per a una comprensió més rica de la penitència.

---

[868] *Summa Teològica,* III, Q90, Art. 1.
[869] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 198.
[870] *Summa Teològica*, III, Q90, Art. 2.
[871] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 355.
[872] *Summa Teològica*, III, Q90, Art. 3.
[873] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 287.
[874] *Summa Teològica*, III, Q90, Art. 4.

10.2— Convergències en la pau de Maimònides.

Realitzarem una investigació més detallada dels textos que aborden el tema de la pau, amb la finalitat de posar en relleu la influència del pensament de Maimònides, especialment pel que fa al concepte de pau. L'estructura de la recerca seguirà l'ordre dels llibres i les qüestions presents a la *Summa*. Portaré a terme una anàlisi exhaustiva i sistemàtica de cada part de la *Summa Teològica* (Prima Pars, Prima Secundae, Secunda Secundae i Tertia Pars), centrant-me en els articles relacionats amb la pau, sense oblidar la influència de Maimònides. La Prima Pars se centra en Déu, la creació i els atributs divins, incloent-hi la justícia divina. Començaré amb l'anàlisi de la qüestió 21 i els articles 1, 2, 3 i 4, que tracten sobre la justícia i la misericòrdia de Déu. A continuació, incloc un breu resum dels articles. Art. 1. Sí la justícia pertany a Déu. Examina si la justícia és un atribut diví i conclou que sí, ja que Déu actua segons la seva saviesa i ordre, donant a cada cosa el que li correspon.

Art. 2. Si els actes de justícia de Déu són tots deguts per a les seves criatures. Discuteix si Déu està obligat a fer justícia amb les seves criatures. Es conclou que Déu no està obligat, però actua justament per la seva bondat i saviesa.

Art. 3. Si la misericòrdia pot ser atribuïda a Déu. Analitza si la misericòrdia és compatible amb la natura divina. Es conclou que sí, ja que la misericòrdia és una manifestació de la seva bondat per alleujar les misèries de les criatures.

Art. 4. Si en tota obra de Déu hi ha justícia i misericòrdia. Explora si aquests dos atributs estan presents en totes les obres divines. Es conclou que sí, perquè tot el que Déu fa és just i misericordiós, encara que no sempre sigui evident per a nosaltres.

Aquesta qüestió aborda com la justícia i la misericòrdia són atributs essencials de Déu, que es manifesten en les seves obres. La justícia reflecteix l'ordre i l'equitat, mentre que la misericòrdia mostra la seva bondat i compassió cap a les criatures. Ambdós atributs coexisteixen harmoniosament en Déu. En l'anàlisi de la qüestió, on es tracta la justícia i la misericòrdia de Déu, és possible trobar paral·lels i influències significatives de les obres de Maimònides, especialment en el seu llibre *La guia dels perplexos*. Tot i que Aquino no cita directament Maimònides en aquests articles, les seves idees semblen reflectir un diàleg implícit amb el pensament del filòsof jueu. A continuació, es presenten arguments i citacions que evidencien aquesta connexió.

1— *Justícia com a atribut diví.* Aquino argumenta que la justícia és un atribut diví perquè Déu actua segons la seva saviesa i ordre, donant a cada cosa el que li correspon. Aquesta idea té un precedent clar en Maimònides, qui afirma que la justícia de Déu es manifesta en l'ordre

natural i en la manera com Déu governa el món. Maimònides escriu que «Déu no actua injustament amb cap de les seves criatures, ja que totes les seves obres estan basades en la saviesa i la justícia[875]». Aquesta noció de justícia com a expressió de l'ordre diví és essencial per entendre com Aquino desenvolupa el seu argument.

2— *La no obligatorietat de la justícia divina*. Tomàs sosté que Déu no està obligat a fer justícia amb les seves criatures, però ho fa per la seva bondat i saviesa. Aquest punt també té un antecedent en Maimònides, qui insisteix que Déu no està subjecte a les lleis humanes de justícia, sinó que la seva justícia és una expressió lliure de la seva voluntat. Maimònides assenyala que «la justícia de Déu no pot ser mesurada amb els nostres estàndards, ja que és transcendent i actua segons la seva pròpia voluntat[876]». Aquesta idea reforça l'argument d'Aquino que la justícia divina és un acte lliure i no una obligació.

3— *La misericòrdia com a manifestació de la bondat divina*. Aquino explora si la misericòrdia pot ser atribuïda a Déu i conclou que sí, ja que és una manifestació de la seva bondat per alleujar les misèries de les criatures. Maimònides també aborda aquest tema en la seva obra, destacant que la misericòrdia de Déu és una extensió de la seva bondat infinita. Ell afirma que «la misericòrdia de Déu és com una ombra que cobreix totes les seves criatures, alleujant el seu dolor i sofriment[877]». Aquesta visió complementa l'argument d'Aquino que la misericòrdia és un atribut essencial de Déu.

4— *Coexistència de justícia i misericòrdia.* Finalment, Tomàs conclou que en tota obra de Déu hi ha justícia i misericòrdia, encara que no sempre sigui evident per a nosaltres. Maimònides també subratlla aquesta coexistència, afirmant que les accions de Déu són sempre equilibrades entre la justícia i la misericòrdia. Ell escriu que «en tot el que Déu fa, hi ha una harmoniosa combinació de justícia i misericòrdia, encara que la nostra ment limitada no sempre pugui comprendre-la[878]». Aquesta idea ressona amb la conclusió d'Aquino que tota obra divina és alhora justa i misericordiosa.

Les idees de Maimònides sobre la justícia i la misericòrdia de Déu ofereixen un fonament filosòfic que enriqueix la comprensió dels arguments de Tomàs d'Aquino. Tant Maimònides com Aquino coincideixen a veure aquests atributs com a essencials per entendre la natura divina, encara que cadascú ho fa des de la seva pròpia tradició teològica. Aquest diàleg implícit entre els dos pensadors mostra com les qüestions sobre la justícia i la misericòrdia de

[875] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 343, II, 17.
[876] Ibíd*,* p. 260, II, 20.
[877] Ibíd*,* p. 228, I, 54.
[878] Ibíd*,* p. 334, II, 12.

Déu transcendeixen les fronteres religioses i filosòfiques.

Prosseguim amb l'anàlisi de la qüestió 22 juntament amb els articles 1, 2, 3 i 4. S'analitza com Déu, a través de la seva providència, exerceix el seu govern sobre totes les coses amb saviesa i amor, respectant tant la llibertat humana com la naturalesa de les criatures. Es considera com Déu orienta i ho dirigeix tot cap al seu propòsit final. A continuació, exposo el resum dels articles:

Art. 1. La providència, li competeix o no li competeix a Déu? S'argumenta que la providència és pròpia de Déu, ja que Ell, com a *Ésser Suprem*, coneix i ordena totes les coses cap al seu fi. La providència és un acte de la saviesa divina que dirigeix les coses al seu bé propi.

Art. 2. Totes les coses, estan o no estan sotmeses a la providència divina? Es conclou que totes les coses, fins i tot les més petites, estan subjectes a la providència divina. Déu, com a creador i governador de tot, no descuida res del que ha creat.

Art. 3. Hi ha o no hi ha providència immediata de totes les coses? S'explica que Déu governa totes les coses de manera immediata, però també utilitza causes secundàries (com les lleis de la naturalesa o les accions humanes) per dur a terme el seu pla providencial.

Art. 4. La providència divina, imposa o no imposa necessitat a les coses? Es mostra que la providència divina no imposa necessitat a totes les coses. Déu respecta la llibertat humana i la naturalesa de les coses contingents, integrant-les dins del seu pla sense eliminar la seva llibertat o espontaneïtat.

L'estudi de la providència divina en Tomàs d'Aquino es pot enriquir amb la lectura de Maimònides, especialment en la seva obra la *Guia de perplexos* i el *Llibre del Coneixement*. Tot i les diferències teològiques i filosòfiques entre ambdós autors, alguns aspectes de la reflexió maimònidiana permeten aprofundir en la concepció tomista de la providència, especialment en la seva relació amb la saviesa divina, la participació de les criatures en l'ordre providencial i el problema de la necessitat i la llibertat.

1— *La providència com a acte de saviesa divina.* Tant Maimònides com Tomàs d'Aquino afirmen que la providència és un acte de la saviesa divina. Tomàs d'Aquino sosté que la providència pertany essencialment a Déu, ja que implica un coneixement perfecte i una ordenació de les coses cap al seu fi[879]. D'altra banda, Maimònides explica que la providència de Déu es manifesta en la seva saviesa i que només els qui tenen intel·ligència i coneixement poden participar plenament d'aquesta providència. «La providència divina s'estén als qui

[879] *Summa Teològica,* I, Q22, Art. 1.

coneixen Déu, i en proporció al seu coneixement, Déu els protegeix[880]». Aquest enfocament complementa la idea tomista que la providència no és un control determinista, sinó una orientació ordenada per la saviesa divina.

2— *L'abast de la providència divina*. Maimònides i Tomàs divergeixen en l'abast de la providència divina sobre la creació. Tomàs argumenta que totes les coses, incloent-hi les més petites, estan subjectes a la providència de Déu[881]. Però Maimònides planteja una visió més restringida, la providència és universal per a les espècies, però no necessàriament per a cada individu. «La providència divina no s'estén a cada individu per si mateix, sinó a l'espècie, llevat dels homes, als quals afecta segons el seu grau de coneixement de Déu[882]». Aquest punt genera un contrast significatiu. Mentre que per Tomàs d'Aquino, Déu governa fins i tot les criatures més minúscules, per Maimònides, la providència particular s'aplica sobretot a la humanitat i depèn del grau de saviesa de cada persona.

3— *L'acció providencial i les causes secundàries.* Tomàs explica que Déu governa directament el món, però també actua a través de causes secundàries[883]. Maimònides també defensa que la providència no és necessàriament una acció immediata de Déu, sinó que sovint opera a través de lleis naturals establertes. «Déu actua a través de la naturalesa i no necessita alterar les lleis que ha establert[884]». Aquest enfocament reforça la idea tomista que Déu respecta l'ordre de la creació i actua a través de les causes secundàries.

4— *Providència, necessitat i llibertat.* Un aspecte fonamental en el pensament de tots dos autors és la relació entre providència i llibertat. Tomàs d'Aquino sosté que la providència divina no imposa necessitat a totes les coses[885]. De manera similar, Maimònides defensa que, encara que Déu conegui el futur, aquest coneixement no anul·la la llibertat humana. «L'home és lliure, malgrat que Déu conegui totes les coses, car el coneixement diví no és com el nostre[886]». Així doncs, tant Maimònides com Tomàs subratllen que la providència no suprimeix la llibertat humana, sinó que la integra dins d'un ordre superior.

L'aportació de Maimònides a l'estudi de la providència enriqueix la visió tomista destacant el paper del coneixement en la participació de la providència, la distinció entre providència universal i particular, i la mediació de les lleis naturals en l'acció divina. Tot i les diferències

[880] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[881] *Summa Teològica*, I, Q22, Art. 2.
[882] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 482, III, 18.
[883] *Summa Teològica,* I, Q22, Art. 3.
[884] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 45, capítol II, llei 1.
[885] *Summa Teològica*, I, Q22, Art. 4.
[886] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 484, III, 21.

entre els dos autors, queda clar que tant per a Maimònides com per a Tomàs d'Aquino, la providència divina és un reflex de la saviesa infinita de Déu, que ordena el món sense eliminar la llibertat de les criatures.

Continuem analitzant la qüestió 47 i que té els articles 1, 2 i 3. Aquesta qüestió examina com la diversitat i la multiplicitat de les criatures en l'univers formen part del pla diví, mostrant la saviesa i la bondat de Déu en crear un món ple de riquesa i ordre. A continuació, relaciono el resum dels articles:

Art. 1. Multitud o diversificació de les coses. S'explora la diversitat de les coses en el món. La diversificació no es deu a un caos, sinó a la voluntat de Déu, que ha creat una realitat ordenada i plural per a manifestar la seva perfecció.

Art. 2. Desigualtat de les coses. Es tracta de la desigualtat entre les coses creades, que no són iguals en naturalesa ni en perfecció. Sant Tomàs sosté que aquesta desigualtat és part del pla diví per aconseguir una harmonia universal, on tot té un propòsit.

Art. 3. Unitat del món. Aquest article analitza la unitat en la diversitat del món. Tot i la multiplicitat d'éssers i coses, Sant Tomàs afirma que tot forma part d'un conjunt ordenat, unit pel pla diví, amb Déu com a principi de tota unitat i ordre.

1— *La diversitat com a expressió de la saviesa divina.* Maimònides sosté que la diversitat de la creació és un reflex de la saviesa de Déu i necessària per a l'ordre del món: «Déu ha creat totes les coses en la seva saviesa, cadascuna segons la seva naturalesa i funció[887]». En paral·lel, Tomàs d'Aquino afirma que la pluralitat de criatures és essencial per manifestar la perfecció divina: «Perquè la bondat divina pugui ser plenament representada en les criatures, cal que hi hagi una varietat d'éssers[888]».

2— *La desigualtat com a part de l'ordre providencial.* Maimònides explica que la desigualtat entre les criatures no és fruit de l'atzar, sinó que forma part del pla diví per garantir l'harmonia i la funcionalitat de la societat: «El coneixement de Déu i la Llei revelada estableixen una jerarquia necessària per a la pau social[889]». De manera similar, Aquino veu en la desigualtat una manifestació de l'ordre diví. «La desigualtat de les criatures contribueix a l'harmonia de l'univers, com en una orquestra, on diferents instruments produeixen junts una melodia perfecta[890]».

3— *La unitat del món i la seva harmonia.* Per Maimònides, la unitat del món es manté a

[887] Ibíd*,* p. 268, I, 72.
[888] *Summa Teològica*, I, Q47, Art. 1.
[889] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 67, Capítol I, llei 4.
[890] *Summa Teològica*, I, Q47, Art. 2.

través de la Llei divina, que regula la convivència humana: «Els manaments tenen com a objectiu garantir la pau i evitar el conflicte entre els homes[891]». Així mateix, Tomàs d'Aquino defensa que l'univers, malgrat la seva diversitat, es manté unit per la providència divina. «Així com Déu és un, també el món, encara que divers, es manté unit en l'ordre establert per la seva providència[892]».

Tant Maimònides com Tomàs d'Aquino comparteixen la visió que la diversitat i la desigualtat no han de ser motiu de conflicte, sinó instruments per assolir una pau i una harmonia universals. Mentre que Aquino destaca la funció metafísica i teològica de la diversitat en la manifestació de la perfecció divina, Maimònides aprofundeix en les seves implicacions ètiques i socials, subratllant la necessitat de la justícia i la convivència pacífica entre els homes.

Analitzem la qüestió 103 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 i 8. En aquesta secció, s'estudia com Déu governa i dirigeix totes les criatures cap al seu fi. La qüestió explora com Déu, mitjançant el seu govern, manté i dirigeix l'univers amb saviesa i amor, assegurant que totes les coses contribueixen a la realització del seu pla diví. A continuació, adjunto un resum dels articles esmentats:

Art. 1. El món, està o no està governat per Déu? S'argumenta que el món està governat per Déu, ja que Ell, com a creador, és qui manté i dirigeix totes les coses cap al seu fi amb saviesa i ordre.

Art. 2. El final del govern del món, és o no és alguna cosa exterior al mateix món? Es conclou que el fi del govern del món és la bondat de Déu mateix, que es reflecteix en la perfecció i ordre de l'univers.

Art. 3. El món, està o no està governat per un sol ésser? S'explica que el món està governat per un sol ésser, Déu, ja que la unitat del govern és necessària per mantenir l'ordre i l'harmonia de l'univers.

Art. 4. El govern del món, requereix o no requereix alguna cosa que no sigui obra de Déu? Es mostra que el govern del món no requereix res fora de l'obra de Déu, ja que Ell actua a través de causes secundàries (com les lleis de la naturalesa) per dur a terme el seu pla.

Art. 5. Totes les coses, estan o no estan subjectes al govern diví? S'argumenta que totes les coses, fins i tot les més petites, estan subjectes al govern diví, ja que Déu és el creador i mantenidor de tot.

---

[891] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.

[892] *Summa Teològica*, I, Q47, Art. 3.

Art. 6. Totes les coses, estan o no estan immediatament governades per Déu? Es conclou que Déu governa totes les coses de manera immediata, però també utilitza causes secundàries (com les lleis de la naturalesa o les accions humanes) per dur a terme el seu pla.

Art. 7. El govern diví, es pot o no es pot frustrar? S'explica que el govern diví no pot ser frustrat, ja que Déu, en la seva saviesa i poder, assegura que totes les coses contribueixen al seu pla, fins i tot el mal i la resistència humana.

Art. 8. El govern diví, és o no és la causa de tot allò que succeeix? Es mostra que el govern diví és la causa última de tot allò que succeeix, ja que Déu dirigeix totes les coses cap al seu fi, tot respectant la llibertat de les criatures i les causes secundàries.

1— *La necessitat del govern diví.* Tomàs d'Aquino sosté que Déu governa el món amb saviesa i amor, assegurant que totes les coses contribueixen al seu pla diví[893]. Maimònides comparteix aquesta visió, però amb una perspectiva diferenciada. Defensa que la providència divina s'exerceix principalment sobre els éssers intel·ligents i que la relació de Déu amb el món és més indirecta en allò que concerneix les criatures irracionals. Argumenta que la providència divina «es vincula directament als qui coneixen Déu i actuen segons la seva llei[894]». Així, mentre que Tomàs veu un govern universal i immediat sobre totes les coses, Maimònides matisa aquesta idea i estableix graus en la providència segons el nivell de coneixement i adhesió a la llei divina.

2— *El fi del govern diví: Déu mateix?* Tomàs conclou que el fi últim del govern diví és la bondat de Déu[895]. Maimònides també sosté que el coneixement de Déu és el fi suprem de l'ésser humà, però amb una aproximació més filosòfica. Segons ell, l'objectiu últim de la providència no és només la conservació del món, sinó que els éssers humans arribin a la veritat mitjançant la raó i la llei. Com ell mateix diu: «El bé últim de l'home no és en les possessions materials, sinó en la perfecció intel·lectual, que és el coneixement de Déu[896]». Això estableix una connexió entre l'ètica i el coneixement, fent que el govern diví no només ordeni el món, sinó que guiï la humanitat cap a la saviesa.

3— *La unitat del govern diví*. Tomàs argumenta que el món ha de ser governat per un sol *Ésser Suprem* per mantenir-ne l'ordre i la harmonia[897]. Maimònides coincideix plenament en aquest punt, la unitat de Déu implica la unitat de la seva providència. Afirma que «Déu és la

[893] *Summa Teològica*, I, Q103, Art. 1.
[894] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[895] *Summa Teològica,* I, Q103, Art. 2.
[896] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[897] *Summa Teològica*, I, Q103, Art. 3.

causa única de tot el que existeix, i res en l'univers no escapa a la seva voluntat[898]». Això reforça la idea que l'ordre de l'univers només pot provenir d'una única intel·ligència rectora.

4— *El paper de les causes secundàries.* A Tomàs, el govern de Déu no requereix res que no sigui obra seva, però admet que Déu actua mitjançant causes secundàries[899]. Maimònides també defensa que la providència divina no significa una intervenció constant i directa en cada acció de la natura, sinó que aquesta òpera segons lleis establertes per Déu. Escriu que «la natura obeeix les lleis establertes per Déu des de la creació i no requereix una intervenció constant[900]». Això reflecteix una concepció racionalista i una afinitat amb la visió tomista sobre les causes secundàries.

5— *La universalitat del govern diví.* Tomàs sosté que totes les coses estan subjectes al govern diví, fins i tot les més petites[901]. Maimònides, en canvi, introdueix una distinció, defensa que la providència divina és universal en el sentit que Déu ha establert les lleis de la natura, però la seva supervisió directa s'aplica sobretot als éssers humans. Així, diu que «la providència divina no es fixa en cada insecte o pedra, sinó en aquells qui posseeixen intel·lecte[902]». Aquesta diferenciació suposa una distància respecte de Tomàs, qui sosté que Déu coneix i governa fins i tot els elements més insignificants de la creació.

6— *La frustració del pla diví és possible?* Segons Tomàs, el govern diví no pot ser frustrat perquè Déu ordena totes les coses de manera que fins i tot el mal forma part del seu pla[903]. Maimònides també considera que res no escapa a la voluntat divina, però adopta una visió més reticent sobre la qüestió del mal- «El mal no prové de Déu, sinó de la privació del bé en el món material[904]». Això implica que el mal no és part d'un pla diví positiu, sinó una conseqüència inevitable de la matèria i de la llibertat humana.

7— *El govern diví i la causalitat de tot el que succeeix*. Tomàs sosté que el govern diví és la causa última de tot el que passa[905]. Maimònides, tot i acceptar que res no escapa a la voluntat divina, matisa que Déu permet que les causes secundàries operin segons la seva pròpia naturalesa. Així diu: «Déu no altera les lleis de la natura a excepció de casos extraordinaris[906]». Això estableix un equilibri entre el determinisme diví i l'ordre natural.

---

[898] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 32, capítol I, llei 1.
[899] *Summa Teològica*, I, Q103, Art. 4.
[900] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 450, III, 13.
[901] *Summa Teològica*, I, Q103, Art. 5.
[902] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[903] *Summa Teològica*, I, Q103, Art. 7.
[904] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 476, III, 10.
[905] *Summa Teològica*, I, Q103, Art. 8.
[906] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 364, II, 29.

Aquesta anàlisi mostra com Maimònides aporta una perspectiva racionalista i matisada sobre el govern diví, coincidint en molts aspectes amb Tomàs d'Aquino, però diferenciant-se en la qüestió de la providència immediata i la causalitat.

Un cop finalitzada l'anàlisi de Maimònides a la *Prima Pars*, és hora de passar a la *Secunda Pars*. Començarem per la primera secció, anomenada *Prima Secundae* (I-II), també coneguda com la Primera Part de la Segona Part, on s'explora el comportament humà, la llei moral i les virtuts. També analitzarem la influència d'Avicenna en aquesta part. Iniciem amb la qüestió 29, que inclou els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquesta qüestió se centra en l'odi com a passió de l'ànima, i cada article aborda un problema específic relacionat amb l'odi. A continuació, es presenta un breu resum dels articles:

Art. 1. Si el mal és causa i objecte de l'odi. Es tracta si l'odi té el mal com a causa i objecte. Tomàs d'Aquino argumenta que l'odi neix en resposta a un mal percebut, sigui en una cosa o en una persona.

Art. 2. Si l'odi és causat per l'amor. D'Aquino explora si l'odi pot ser una conseqüència de l'amor, explicant que l'odi sovint sorgeix quan l'amor es veu ferit o contrariat per alguna cosa que es percep com a dolenta.

Art. 3. Si l'odi és més fort que l'amor. Aquí es discuteix si l'odi és una passió més intensa que l'amor. Tomàs d'Aquino sosté que, tot i que l'odi pot ser potent, l'amor és més natural i potent, ja que el desig de bé és inherent a l'ésser humà.

Art. 4. Si algú pot odiar-se a si mateix. En aquest article es planteja si una persona pot odiar-se a ella mateixa. D'Aquino explica que, en termes generals, l'ésser humà tendeix a estimar-se a si mateix, però pot experimentar un tipus d'odi quan percep alguna acció o característica pròpia com a dolenta.

Art. 5. Si algú pot tenir odi a la veritat. Es tracta si és possible que algú odiï la veritat. Tomàs d'Aquino respon que, encara que la veritat és inherentment bona, algunes persones poden odiar-la perquè els hi provoca un malestar o els desafiaments en les seves creences.

Art. 6. Si es pot tenir odi universal cap a alguna cosa. Finalment, es discuteix si és possible tenir odi universal cap a alguna cosa, com un mal generalitzat. D'Aquino argumenta que, encara que podem odiar coses concretes per les seves qualitats negatives, l'odi universal seria irrealitzable perquè es tracta d'un sentiment específic cap a alguna cosa particular.

Aquesta qüestió analitza diverses dimensions de l'odi com a passió de l'ànima i les seves implicacions morals i emocionals.

1— *L'odi i la percepció del mal*. Tomàs d'Aquino defensa que l'odi neix com a resposta a un mal percebut[907]. Maimònides, en canvi, insisteix que la percepció del mal sovint es fonamenta en la ignorància i la manca de comprensió. En La guia dels perplexos, afirma que «moltes vegades el que es considera un mal no és més que una incomprensió de l'ordre diví[908]». Així doncs, Maimònides ofereix una perspectiva més centrada en la resolució del conflicte a través del coneixement.

2— *L'odi com a reacció a l'amor frustrat*. D'Aquino explora la relació entre l'amor i l'odi, indicant que aquest últim sorgeix quan l'amor es veu ferit[909]. Maimònides, per la seva banda, sosté que la millor resposta a una ferida en l'amor és el perdó i la reconciliació. Exposa que «l'home savi no guarda rancúnia, perquè la ira i l'odi condueixen a la destrucció de l'enteniment[910]». Això implica que l'odi no és una resposta necessària, sinó una elecció que es pot superar amb saviesa.

3— *Intensitat de l'odi i l'amor.* D'Aquino defensa que l'amor és més natural i potent que l'odi[911]. Maimònides reforça aquesta idea argumentant que la pau i l'harmonia són elements essencials en el desenvolupament de la societat. «La recerca de la pau és la forma suprema d'expressió de l'amor diví[912]». D'aquesta manera, Maimònides afegeix un component ètic i social a la primacia de l'amor.

4— *L'odi a un mateix i la seva superació*. Mentre que d'Aquino sosté que l'odi a un mateix és una contradicció natural[913], Maimònides advoca per l'autoreflexió com a mitjà de reconciliació amb un mateix. A La guia dels perplexos, afirma que «el coneixement de si mateix és el primer pas per entendre la justícia divina[914]». Aquest enfocament suggereix que l'odi cap a un mateix es pot transformar en millora personal mitjançant la introspecció.

5— *L'odi a la veritat i el seu rebuig*. D'Aquino assenyala que algunes persones poden odiar la veritat perquè aquesta les confronta amb realitats incòmodes[915]. Maimònides, però, subratlla la necessitat de buscar la veritat encara que sigui incòmoda, afirmant que «només mitjançant la veritat es pot assolir la pau interior i la pau social[916]». Això implica que l'odi a

---

[907] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 1.
[908] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 364, II, 29.
[909] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 2.
[910] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 45, capítol II, llei 5.
[911] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 3.
[912] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 78, capítol I, llei 6.
[913] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 4.
[914] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 474, III, 8.
[915] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 5.
[916] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 33, capítol I, llei 2.

la veritat es pot combatre a través de l'educació i la recerca honesta del coneixement.

6— *La impossibilitat d'un odi universal.* D'Aquino rebutja la idea d'un odi universal, ja que aquest ha de tenir sempre un objecte concret[917]. Maimònides complementa aquesta perspectiva afirmant que «l'odi no pot ser universal, perquè l'home és cridat a actuar amb justícia i misericòrdia en cada cas[918]». Aquesta visió reforça l'ideal d'una societat basada en la comprensió i el diàleg.

Aquestes reflexions mostren que Maimònides ofereix una perspectiva complementària a la de Tomàs d'Aquino, destacant la pau i la reconciliació com a elements fonamentals per a la superació de l'odi.

Continuem analitzant la qüestió 70, centrant-nos en els articles 1, 2, 3 i 4. En aquests, s'examinen els fruits de l'Esperit Sant, entre els quals es destaca la pau. Tomàs d'Aquino explora com la pau neix de la caritat i la gràcia divina, que actuen en l'ésser humà per restaurar-ne l'harmonia espiritual. A continuació, el resum de cada article:

Art. 1. Si els fruits de l'Esperit Sant són actes. En aquest article, Sant Tomàs explora si els fruits de l'Esperit Sant han de ser considerats com actes específics o si tenen una naturalesa diferent. La resposta proposada és que els fruits no són actes específics, sinó disposicions per rebre els dons de l'Esperit.

Art. 2. Si els fruits de l'Esperit Sant són diferents de les benaurances. Aquest article aborda la relació entre els fruits de l'Esperit i les benaurances. Sant Tomàs assenyala que, tot i que estan relacionats, els fruits són una manifestació concreta de les virtuts establertes per les benaurances, que són més generals.

Art. 3. Quants són els fruits de l'Esperit. Sant Tomàs explora el nombre de fruits de l'Esperit, establint que els fruits són nou, basant-se en les llistes de les Epístoles de Sant Pau (Ga 5, 22-23), que els enumeren.

Art. 4. Si els fruits de l'Esperit Sant s'oposen a les obres de la carn. L'article examina si els fruits de l'Esperit són oposats a les obres de la carn, com a expressions del pecat i la corrupció humana. La resposta és afirmativa, ja que els fruits representen la perfecció espiritual, mentre que les obres de la carn són el contrari.

1— *La pau com a fruit de la saviesa divina*. Maimònides i Tomàs d'Aquino, tot i pertànyer a tradicions teològiques diferents, comparteixen una visió de la pau com a expressió de la saviesa divina. Per Maimònides, la pau és un estat que s'aconsegueix mitjançant la

[917] *Summa Teològica*, I-II, Q29, Art. 6.

[918] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 91, capítol II, llei 10.

comprensió de la Llei i l'adhesió a la voluntat divina[919]. Aquest concepte ressona amb el pensament de Tomàs d'Aquino, qui considera la pau un fruit de l'Esperit Sant, arrelat en la caritat i la gràcia divina[920].

2— *La pau com a harmonia de l'ànima.* Segons Maimònides, la pau autèntica no només afecta les relacions externes, sinó que també implica una harmonia interna. «El coneixement vertader allibera l'ànima de la confusió i el patiment[921]». Aquesta idea és paral·lela a la visió tomista de la pau com a resultat d'una ordre recta de les inclinacions de l'ànima[922].

3— *Pau i virtut: una relació indissociable.* Maimònides i Tomàs d'Aquino coincideixen que la pau no pot existir sense virtut. Maimònides, en el *Mishneh Torah*, afirma que «els justos viuen en pau, perquè actuen segons la Llei i el seu enteniment és perfecte[923]». De manera similar, Tomàs argumenta que la pau és inseparable de la caritat, ja que només qui estima el bé pot viure en harmonia amb déu i amb els altres[924].

4— *La pau com a oposició al desordre moral.* Tant Maimònides com Tomàs d'Aquino conceben la pau com l'antítesi del desordre moral. Maimònides sosté que «l'home dominat pels seus desigs és incapaç de trobar la pau, perquè la seva ànima està en conflicte[925]». Aquesta afirmació es correspon amb la tesi tomista segons la qual els fruits de l'Esperit s'oposen a les obres de la carn, les quals pertorben l'ordre espiritual[926].

Aquestes connexions entre Maimònides i Tomàs d'Aquino permeten veure com ambdós pensadors comparteixen una visió de la pau com un estat vinculat a la saviesa, la virtut i l'harmonia interior.

Continuem amb el treball centrant-nos en la qüestió 72 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 i 9, analitzant com es classifiquen els pecats segons criteris com l'objecte, la causa, la relació amb les persones involucrades, la naturalesa de l'acte, les circumstàncies, etc. A continuació, un resum dels articles:

Art. 1. Es distingeixen els pecats específicament pels seus objectes? Aquest article discuteix si els pecats poden ser diferenciats de manera específica segons l'objecte sobre el qual recauen.

---

[919] Ibíd, p. 34, capítol I, llei 6.
[920] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 3.
[921] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[922] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 2.
[923] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 34, capítol I, llei 6.
[924] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 4.
[925] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 474, III, 8.
[926] *Summa Teològica*, I-II, Q70, Art. 4.

Art. 2. De la distinció dels pecats espirituals i carnals. Es tracta de si s'ha de fer una distinció entre pecats espirituals i pecats carnals, tenint en compte la seva naturalesa i l'efecte que tenen sobre la persona.

Art. 3. Es distingeixen els pecats per les seves causes? Es pregunta si els pecats poden ser classificats segons les causes que els originen, com el desig, la temptació, o la ignorància.

Art. 4. Es distingeixen els pecats per la relació amb aquells contra els quals es peca? Aquest article tracta si es poden diferenciar els pecats depenent de la persona o ser contra qui s'ha comès el pecat, com Déu, el pròxim, o un mateix.

Art. 5. Es distingeixen els pecats per la diversitat del reat? Aquí es qüestiona si els pecats n'hi ha de distinció segons la gravetat del «reat» o culpa que impliquen, és a dir, si tots els pecats mortals són igualment greus.

Art. 6. Per omissió i comissió? Es tracta si els pecats han de ser distingits segons siguin pecats de comissió (quan es fa quelcom dolent) o pecats d'omissió (quan es deixa de fer el bé que s'hauria de fer).

Art. 7. Es distingeixen els pecats pel procés divers del pecat? Aquest article examina si els pecats es poden diferenciar pel procés mitjançant el qual es cometen, com un pecat que és cometa de manera ràpida o que es desenvolupa amb el temps.

Art. 8. Per excés i defecte? Es pregunta si els pecats s'han de classificar segons siguin pecats d'excés (fer més del que s'ha de fer) o de defecte (no fer el que s'ha de fer).

Art. 9. Es distingeixen els pecats per les diverses circumstàncies? Es tracta de si els pecats s'han de distingir tenint en compte les circumstàncies que els acompanyen, com el context, la intenció, o la gravetat de l'acte.

Cada un d'aquests articles aborda una manera diferent de classificar els pecats, oferint una visió més detallada de la seva naturalesa i de com es poden diferenciar segons diferents criteris.

1— *L'objecte del pecat i la jerarquia de les transgressions***.** Maimònides, estructura els pecats segons la seva gravetat i conseqüències, establint un sistema on alguns pecats són més greus que d'altres segons el dany que causen. Això es pot relacionar amb la distinció tomista basada en l'objecte del pecat[927]. Maimònides afirma que «els pecats que afecten la relació entre l'home i Déu poden ser expiats mitjançant el penediment, però els que afecten el proïsme no són perdonats fins que no es compensi el dany causat[928]». Això mostra com

[927] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 1.

[928] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 35, capítol I, llei 4.

l'objecte del pecat (contra Déu o contra l'home) determina la seva gravetat i el seu tractament teològic.

2— *Espiritualitat i corporalitat del pecat.* En la *Guia de perplexos,* Maimònides distingeix entre pecats de l'intel·lecte i pecats del cos, una diferenciació propera a la de Tomàs d'Aquino entre pecats espirituals i carnals[929]. Maimònides sosté que «els pecats de la raó són més greus que els del cos, ja que afecten l'essència de l'ànima i impedeixen el coneixement de Déu[930]». Això reforça la idea tomista que els pecats espirituals són més nocius perquè afecten directament la relació de l'ànima amb Déu.

3— *La causa del pecat: ignorància i desig.* Maimònides vincula molts pecats a la ignorància, especialment a la manca de coneixement de la Llei. Això s'alinea amb la classificació tomista dels pecats segons la seva causa[931]. Segons Maimònides, «els homes no pecarien si coneguessin la veritat, però l'error i la ignorància els fan caure en la transgressió[932]». Aquest argument reforça la visió que la causa del pecat pot ser tant una passió desordenada com una falta de coneixement.

4— *Els pecats segons la relació amb els altres.* A Maimònides, els pecats són diferenciats segons si afecten Déu, el proïsme o un mateix, cosa que coincideix amb la distinció d'Aquino[933]. A *Mishneh Torah*, diu que «els preceptes entre l'home i l'home són més greus que els entre l'home i Déu, perquè el dany social és més difícil de reparar[934]». Això emfatitza la necessitat d'una classificació moral basada en les relacions humanes.

5— *La gravetat del pecat i el seu reat.* Maimònides estableix una jerarquia dels pecats segons la seva gravetat, fet que encaixa amb la reflexió de Tomàs sobre la diversitat del reat[935]. Així ho expressa: «El pecat d'idolatria és el més greu, ja que destrueix la base de la Llei; altres pecats, per greus que siguin, no arriben a aquest extrem[936]». Això mostra com la gravetat d'un pecat es pot mesurar en funció de la seva transgressió fonamental.

6— *Pecats per omissió i comissió.* Maimònides també diferencia els pecats segons siguin d'acció o d'omissió, en línia amb Tomàs[937]. Ens diu que «no fer el bé quan és possible és tan

---

[929] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 2.
[930] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 474, III, 8.
[931] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 3.
[932] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 494, III, 12.
[933] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 4.
[934] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 45, capítol II, llei 9.
[935] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 5.
[936] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 35, capítol I, llei 2.
[937] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 6.

greu com fer el mal[938]». Això reforça la idea que l'omissió pot ser tan condemnable com la comissió d'un acte dolent.

7— *El procés del pecat i la seva evolució*. Maimònides parla del procés gradual del pecat, similar a la reflexió de Tomàs sobre com un pecat pot tenir diferents fases[939]. «El pecat comença amb un petit error i creix fins a convertir-se en una transgressió completa[940]». Això suggereix que el pecat pot desenvolupar-se en graus, cosa que permet una classificació més matisada.

8— *Pecats per excés i defecte.* Maimònides, com Aristòtil, considera que la virtut es troba en el terme mitjà, fet que es pot relacionar amb la distinció tomista entre pecats per excés i defecte[941]. Afirma que «els extrems són sempre perjudicials; només l'equilibri condueix a la veritat[942]». Això dona suport a la idea que tant l'excés com el defecte poden portar al pecat.

9— *La importància de les circumstàncies en la moralitat del pecat*. Tomàs d'Aquino coincideix amb Maimònides, en la importància de les circumstàncies en la valoració del pecat[943]. Maimònides assenyala que «l'acció no pot ser jutjada sense tenir en compte la seva intenció i les condicions en què és produeix[944]». Això reforça la idea que un mateix acte pot ser bo o dolent segons el context.

Aquestes són algunes connexions entre Maimònides i Tomàs d'Aquino en la classificació dels pecats. Els arguments mostren una gran afinitat entre els dos pensadors en qüestions de moralitat i teologia.

Continuem amb l'estudi centrat en la qüestió 73 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 i 10, examinant com es diferencien els pecats en espècies (tipus essencials) a partir de criteris que en determinen la naturalesa moral. La classificació, amb l'objecte moral com a element clau, facilita una avaluació detallada de l'ètica, la penitència i la pràctica pastoral. A continuació, un resum dels articles:

Art. 1. Estan units entre si tots els pecats i vicis? S'examina si tots els pecats i vicis estan connectats entre ells, és a dir, si es poden comparar o si estan d'alguna manera relacionats en la seva naturalesa.

Art. 2. Són tots iguals? Es planteja si tots els pecats tenen la mateixa gravetat o si existeix

---

[938] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[939] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 7.
[940] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 79, capítol IV, llei 2.
[941] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 8.
[942] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 58, capítol I, llei 5.
[943] *Summa Teològica*, I-II, Q72, Art. 9.
[944] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 483, III, 20.

alguna distinció entre ells, sigui en naturalesa o intensitat.

Art. 3. La gravetat dels pecats depèn de l'objecte? S'analitza si la gravetat d'un pecat depèn de l'objecte al qual es dirigeix, com per exemple si un pecat contra Déu és més greu que un pecat contra el proïsme.

Art. 4. O de la importància de les virtuts a les quals s'oposen els pecats? Es discuteix si la gravetat del pecat depèn de la importància de la virtut contra la qual es comet, com en el cas de la luxúria que es posa en contra de la castedat.

Art. 5. Els pecats carnals són més greus que els espirituals? S'investiga si els pecats carnals (com la fornicació o l'adulteri) són més greus que els pecats espirituals (com l'orgull o l'enveja).

Art. 6. La gravetat dels pecats depèn de les seves causes? S'analitza si la gravetat d'un pecat depèn de la seva causa, com per exemple si un pecat comès per ignorància és menys greu que un pecat comès amb plena consciència.

Art. 7. O de les seves circumstàncies? Es tracta si les circumstàncies que envolten un pecat (com el moment, la intenció o la coacció) poden modificar la seva gravetat.

Art. 8. O de la magnitud del dany? S'analitza si la gravetat d'un pecat depèn de l'efecte o el dany que causa, tant en l'àmbit personal com social.

Art. 9. O de la condició de la persona contra la qual es peca? Es planteja si el pecat és més greu segons la condició de la persona contra la qual es cometi, com si es tracta d'una persona innocent, una autoritat o una persona més vulnerable.

Art. 10. Agreuja el pecat la dignitat de la persona que peca? Es discuteix si la dignitat de la persona que comet el pecat (com la seva posició social, religió o autoritat) pot influir en la gravetat del pecat, fent-lo més greu si la persona és d'una gran dignitat.

Aquest conjunt d'articles examina els diferents criteris per comparar i valorar la gravetat dels pecats segons diversos factors, des de la seva naturalesa fins a les condicions de les persones implicades.

1— *La pau com a fi suprem i criteri moral.* Un dels elements fonamentals en la filosofia de Maimònides és la consideració de la pau (*shalom*) com a objectiu suprem de la vida moral i política. Això no només és una meta personal sinó també un ideal social que estructura la Llei i l'ètica jueva. «Tota la Torà va ser donada per establir la pau al món[945]». Aquest principi

[945] Maimonides. *Mishné Torà: Melachim uMilchamot* (Lleis sobre els Reis i les Guerres). Traduït per Eliyahu Touger, Moznaim Publishing Corporation, 1990, cap. 10, halacà 12. *Chabad.org*, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188355/jewish/Melachim-uMilchamot-Chapter-10.htm. Consultat el 6 de març de 2025.

pot vincular-se a la manera en què Tomàs classifica els pecats, ja que moltes de les seves distincions impliquen la seva contribució o oposició a l'ordre moral i social. La pau, en aquest sentit, pot ser un criteri per jerarquitzar els pecats: aquells que alteren la pau comuna serien més greus que els que només afecten la persona individual. Mentre que Tomàs analitza la gravetat dels pecats segons elements com l'objecte, les circumstàncies o la condició de la persona implicada[946], Maimònides introdueix una perspectiva més holística on el dany a la pau comunitària és decisiu. Això és clar en la seva regulació del penediment i de la justícia restaurativa, on sempre prioritza el restabliment de l'harmonia social.

2— *El pecat com a ruptura de l'ordre i de la pau*. Maimònides no veu el pecat només com una falta personal, sinó com una alteració de l'ordre moral que afecta la col·lectivitat. En aquest sentit, estableix que «els pecats que generen conflicte entre els homes són els més difícils de redimir, perquè només la reconciliació sincera pot restaurar la pau[947]». Aquesta perspectiva pot ajudar a comprendre millor la qüestió tomista sobre si els pecats són tots iguals o si hi ha una jerarquia de gravetat[948]. Segons aquesta visió, els pecats més greus serien aquells que trenquen l'harmonia social i no poden ser corregits només amb el penediment individual, sinó que requereixen accions de reconciliació efectiva. Tomàs d'Aquino discuteix si els pecats són més greus segons l'objecte o la virtut que vulneren[949]. La perspectiva de Maimònides reforça que la gravetat del pecat hauria de mesurar-se en funció del seu impacte en la pau social, no només en termes abstractes sinó en les seves conseqüències pràctiques.

3— *L'autoritat moral i la responsabilitat en la preservació de la pau*. Una altra influència de Maimònides sobre Tomàs d'Aquino podria trobar-se en la idea que la dignitat de la persona que peca pot agreujar el pecat[950]. Maimònides estableix clarament que «quan els savis o dirigents fallen, el dany és immens, perquè no només perden la seva pròpia ànima, sinó que indueixen altres a errar[951]». Això és crucial perquè connecta amb la idea tomista que els pecats d'un líder espiritual o polític són més greus, ja que poden pertorbar l'ordre i la pau de la comunitat. Així, la pau no només és un objectiu ètic, sinó també un criteri per determinar la responsabilitat moral dels individus segons la seva influència en la societat.

4— *La justícia restaurativa com a camí per restablir la pau*. Maimònides posa un gran èmfasi en la justícia restaurativa, especialment en la necessitat de reparar el dany causat per

[946] *Summa Teològica*, I-II, Q73, Art. 3, 7 i 9.
[947] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 86, capítol II, llei 9.
[948] *Summa Teològica*, I-II, Q73, Art. 2.
[949] *Summa Teològica*, I-II, Q73, Art. 3 i 4.
[950] *Summa Teològica*, I-II, Q73, Art. 10.
[951] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement,* p. 223, capítol III, llei 5.

un pecat abans que pugui haver-hi autèntic perdó. Això es veu clarament quan afirma que «Déu no perdona els pecats entre els homes fins que no es fa justícia entre ells[952]». Aquest enfocament aporta una dimensió interessant a la qüestió de Tomàs sobre si la gravetat del pecat depèn del dany causat[953]. Maimònides suggereix que un pecat és més greu en la mesura que genera un desequilibri en la comunitat, i que la seva gravetat es pot mitigar mitjançant accions de reconciliació. Aquesta perspectiva no només reforça la idea tomista que els pecats que causen més dany són més greus, sinó que introdueix la necessitat de considerar el paper de la reparació en la jerarquia moral.

5— *La pau com a fonament de la llei i del bé comú*. Finalment, un altre element central en Maimònides és la seva insistència que la Llei i les normes morals tenen com a objectiu últim la pau. Això es veu reflectit en la seva afirmació: «El propòsit de la Llei és portar pau i rectitud al món[954]». Aquesta afirmació es pot relacionar amb el debat tomista sobre la importància de les circumstàncies en la valoració del pecat[955]. Segons Maimònides, un acte ha de ser jutjat en funció del seu impacte sobre l'harmonia col·lectiva, un criteri que pot complementar la perspectiva tomista sobre la moralitat contextual.

La influència de Maimònides en Tomàs d'Aquino pot veure's en la manera com el concepte de pau estructura la classificació dels pecats. Els elements centrals que aporta són que la pau com a criteri per determinar la gravetat d'un pecat, ja que els pecats que trenquen l'ordre social són més greus. El pecat com una alteració de l'harmonia col·lectiva, no només com una transgressió individual. La responsabilitat moral dels líders en la preservació de la pau, perquè els seus pecats tenen un impacte major. La justícia restaurativa com a mecanisme per reparar el pecat i restablir l'ordre. I la pau com a fonament de la llei i del bé comú, que ha de guiar la moralitat.

Aquests elements poden complementar la visió tomista i aportar una perspectiva més àmplia a la classificació i jerarquització dels pecats en funció del seu impacte en la societat i en l'harmonia general del món.

Continuem examinant la qüestió 74 i els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 i 10. Aquests textos se centren en l'anàlisi del concepte del pecat. El pecat requereix voluntat i consciència, però les altres facultats hi participen segons el grau de llibertat i intencionalitat. Els pecats mortals impliquen una ruptura deliberada amb Déu, mentre que els venials són mancances no

[952] Ibíd, p. 18, capítol II, llei 9.
[953] *Summa Teològica*, I-II, Q73, Art. 8.
[954] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 235, capítol III, llei 27.
[955] *Summa Teològica*, I-II, Q73, Art.7.

plenament consentides. A continuació, sintetitzo el contingut dels articles esmentats:

Art. 1. Pot la voluntat ser subjecte del pecat? La voluntat és el subjecte principal del pecat, ja que el pecat implica un acte lliure i conscient. Sense la voluntat, no hi ha elecció moral i, per tant, no hi ha pecat.

Art. 2. És només la voluntat el subjecte del pecat? La voluntat és el subjecte *directe*, però altres facultats (com la sensualitat o la raó) poden ser subjecte *indirecte* quan hi ha un desordre consentit per la voluntat.

Art. 3. Pot la part sensual de l'home ser subjecte del pecat? La sensualitat (instints, passions) pot ser-ne subjecte només si la voluntat aprova o no controla els seus moviments desordenats. Sense aquest consentiment, les passions no són pecaminoses.

Art. 4. Pot aquesta (part sensual) ser subjecte de pecat mortal? La sensualitat per si sola no pot cometre pecat mortal, ja que aquest requereix un acte plenament conscient i lliure de la voluntat i la raó.

Art. 5. Pot la raó ser subjecte del pecat? Sí, la raó pot ser subjecte de pecat quan erra voluntàriament (acceptar falsedats morals), perquè la seva funció és discernir el bé i el mal.

Art. 6. La delectació morosa o no morosa està en la raó inferior com en el seu subjecte? La delectació morosa (plaer en el mal) té el seu subjecte en la raó inferior, vinculada a les coses temporals, perquè implica una reflexió incompleta sobre el mal.

Art. 7. Està en la raó superior com en el seu subjecte el pecat de consentiment en l'acte? El consentiment plenament deliberat en un pecat té el seu subjecte en la raó superior (orientada a veritats eternes), ja que requereix un judici moral conscient.

Art. 8. Pot la raó inferior ser subjecte de pecat mortal? Sí, si el seu error és acceptat per la raó superior i la voluntat, donant lloc a un rebuig deliberat de la llei divina.

Art. 9. Pot la raó superior ser subjecte de pecat venial? Sí, quan hi ha negligència o distraccions lleus en el seu objecte propi (manca d'atenció en l'oració), sense trencar la caritat amb Déu.

Art. 10. Pot donar-se el pecat venial en la raó superior respecte al seu propi objecte? Sí, per exemple, amb errors accidentals en la contemplació de Déu, sempre que no hi hagi un rebuig voluntari del bé.

Maimònides aborda el concepte de pecat des d'una perspectiva filosòfica i teològica que comparteix certes similituds amb les reflexions de Tomàs d'Aquino.

1— *La voluntat com a subjecte del pecat*. Tant Maimònides com Tomàs d'Aquino consideren la voluntat com l'element central en la comissió del pecat. Maimònides afirma que «El

coneixement del bé i del mal pertany a l'intel·lecte, i per ell l'home esdevé agent lliure i responsable de les seves obres[956]». Aquesta perspectiva s'alinea amb Aquino, que destaca que la voluntat és el subjecte principal del pecat, ja que implica un acte lliure i conscient[957].

2— *La participació d'altres facultats en el pecat.* Maimònides reconeix que altres facultats, com les passions i els desitjos, poden influir en el comportament humà, però subratlla que és la raó la que ha de governar aquestes inclinacions. En aquest sentit, indica que «l'home que segueix les seves inclinacions sense el fre de la raó es precipita cap al mal i perd el camí de la virtut[958]». Aquesta idea és a Aquino, que reconeix la voluntat com a subjecte directe del pecat, però admet la participació indirecta d'altres facultats quan hi ha un desordre consentit per la voluntat[959].

3— *La raó i l'error moral.* Maimònides destaca la importància de la raó en la guia de la conducta moral i adverteix sobre els perills de l'error voluntari. Assenyala que «quan la raó es corromp i accepta falsedats, l'home es desvia del camí correcte[960]». Aquesta visió concorda amb Aquino, qui menciona que la raó pot ser subjecte de pecat quan erra voluntàriament, ja que la seva funció és discernir el bé i el mal[961].

4— *El consentiment deliberat en el pecat.* Pel que fa al consentiment en actes pecaminosos, Maimònides subratlla la responsabilitat de l'individu en la seva decisió conscient de pecar. Indica que «l'home és responsable no només dels seus actes, sinó també de les seves decisions de consentir en el mal[962]». Aquesta reflexió s'alinea amb Aquino, que situa el consentiment plenament deliberat en la raó superior, ja que requereix un judici moral conscient[963].

5— *Pecats venials i negligència.* Maimònides reconeix que hi ha faltes menors que no impliquen una ruptura completa amb la virtut, però adverteix que la negligència en la pràctica del bé pot conduir a pecats més greus. Assenyala que «les petites faltes, si es repeteixen i no es corregeixen, poden portar l'ànima a un estat de corrupció[964]». Aquesta perspectiva és similar amb Aquino, que admet la possibilitat de pecats venials en la raó

---

[956] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 112, I, 2.
[957] *Summa Teològica*, I-II, Q74, Art. 1.
[958] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 474, III, 8.
[959] *Summa Teològica*, I-II, Q74, Art. 2.
[960] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 139, I, 16.
[961] *Summa Teològica*, I-II, Q74, Art. 5.
[962] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 182, I, 36.
[963] *Summa Teològica*, I-II, Q74, Art. 7.
[964] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 474, III, 8.

superior quan hi ha negligència o distraccions lleus, sense trencar la caritat amb Déu[965].

Seguim el treball amb la qüestió 93 i els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquests textos se centren en la llei eterna. La llei eterna és el pla racional i immutable de Déu que ordena tot l'univers. Tot i que no és accessible directament i totalment, els humans hi participen mitjançant la raó i la llei natural. Fins i tot les accions lliures estan subjectes a aquest ordre diví, que busca el bé comú de la creació. A continuació, sintetitzo el contingut dels articles esmentats:

Art. 1. Què és la llei eterna? La llei eterna és el pla racional de Déu, existent en la seva saviesa, que governa tot l'univers amb ordre i finalitat. És el fonament de totes les lleis naturals i humanes.

Art. 2. És coneguda per tothom? No directament. Els éssers humans la reconeixen indirectament a través de la llei natural (instint moral innat), però només Déu en té un coneixement complet i immediat.

Art. 3. Es deriva d'ella tota altra llei? Sí, la llei eterna és la font de totes les lleis. Llei divina (revelada, com els Manaments). Llei natural (participació de la llei eterna en l'home). I llei humana (normes creades per la societat, si són justes).

Art. 4. Estan sotmesos a la llei eterna els éssers necessaris? Sí, els éssers necessaris (com els àngels o els cossos celestes) hi estan sotmesos, però de manera immutable i perfecta, ja que actuen segons la seva naturalesa fixa, ordenada per Déu.

Art. 5. Hi estan sotmesos els éssers contingents naturals? Sí, els éssers contingents (com els animals o les forces de la natura) obeeixen la llei eterna de manera instintiva o causal, sense lliure voluntat.

Art. 6. Hi estan sotmeses totes les coses humanes? Sí, els humans hi estan sotmesos de manera racional i lliure, ja que la llei eterna es reflecteix en la seva consciència (llei natural) i en la seva capacitat de triar el bé o el mal.

1— *La llei eterna com a ordre diví.* Ambdós pensadors conceben la llei eterna com un pla racional diví que governa l'univers amb ordre. Maimònides afirma que «tot el que existeix és ordenat segons la voluntat de Déu, i aquesta llei s'estén a tota la creació[966]». Aquino també defineix la llei eterna com l'ordre que Déu estableix per a tot l'univers, reflectint la seva raó divina i perfecta[967].

2— *La llei natural com reflex de la llei eterna*. Tant Maimònides com Aquino afirmen que els humans perceben la llei eterna a través de la llei natural. Maimònides sosté que «la llei

[965] *Summa Teològica*, I-II, Q74, Art. 9.
[966] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 32, capítol I, llei 1.
[967] *Summa Teològica*, I-II, Q93 Art. 1.

natural és el reflex de la llei eterna en la consciència humana[968]». Per Aquino, la llei natural és la participació humana en l'ordre diví que es manifesta mitjançant la raó i el discerniment moral[969].

3— *La llibertat humana davant la llei eterna*. Maimònides destaca la capacitat humana de triar seguint la llei eterna, però amb responsabilitat moral, «els humans tenen la llibertat de seguir la llei divina o desviar-se'n[970]». Aquinó, en concordança, assenyala que els humans, gràcies a la raó, poden actuar lliurement d'acord amb la llei eterna, triant el bé o el mal de manera racional[971].

Acabem aquesta part amb la qüestió 105 i els articles 1, 2, 3 i 4. Aquests articles tracten sobre la raó dels preceptes judicials. Els preceptes judicials de la llei antiga tenien com a objectiu organitzar la vida social, política i familiar d'Israel, reflectint la justícia i la saviesa divines. Tot i que van ser abolits amb l'arribada de Crist, alguns dels seus principis (com la justícia i la caritat) continuen inspirant les lleis humanes. Continuo amb el resum dels articles:

Art. 1. Sobre la raó dels preceptes judicials que es refereixen als prínceps. Aquests preceptes (com les lleis sobre el rei o els jutges) tenien com a objectiu assegurar un govern just i ordenat. Limitaven el poder dels governants per evitar la tirania i garantir que actuessin per al bé comú.

Art. 2. Dels que tracten de la convivència dels ciutadans entre si. Aquests preceptes (com les lleis sobre propietat, contractes o danys) regulaven les relacions entre els membres del poble d'Israel, promovent la justícia, la pau i la cooperació en la comunitat.

Art. 3. Dels que miren als estrangers. Aquests preceptes (com les lleis sobre el tracte als forasters o els refugiats) reflectien la justícia i la caritat cap als no israelites, recordant als hebreus que ells també havien estat estrangers a Egipte.

Art. 4. Dels que afecten la vida domèstica. Aquests preceptes (com les lleis sobre el matrimoni, l'herència o els deutes) ordenaven la vida familiar i econòmica, assegurant l'estabilitat de les llars i la protecció dels més vulnerables (com les vídues i els orfes).

Maimònides i Tomàs d'Aquino, van abordar la relació entre la llei, la justícia i la pau des de perspectives que, tot i pertànyer a tradicions diferents, comparteixen punts de convergència significatius. A continuació, diverses idees que ressalten aquestes aportacions.

---

[968] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[969] *Summa Teològica*, I-II, Q93 Art. 1.
[970] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.
[971] *Summa Teològica*, I-II, Q93 Art. 6.

1— *La Llei com a eina justícia i pau*. Maimònides considera que la Llei té un doble objectiu: guiar els individus cap a la perfecció espiritual i establir un ordre social estable. Segons ell, «les lleis no només regulen els costums, sinó que tenen com a finalitat la rectitud i la justícia[972]». Això significa que la llei ha de ser pràctica i aplicable per mantenir la pau social. D'altra banda, Tomàs d'Aquino defensa que els preceptes de la Llei Antiga, encara que ja no siguin aplicables literalment després de Crist, tenien una funció essencial en la societat israelita. «Els preceptes judicials van ser donats per mantenir la justícia entre els homes[973]». Així, per a ell, la llei ha d'assegurar l'harmonia social mitjançant la justícia.

2— *La Importància del govern just per a la pau social*. Maimònides adverteix sobre el risc d'un govern tirànic i defensa que els governants han de ser sotmesos a la llei per evitar abusos. En la *Mishneh Torah*, afirma: «El rei no és designat sinó per fer complir la Llei i la justícia i per mantenir la pau de l'estat[974]». Això assegura un poder limitat i enfocat al bé comú. De manera similar, Tomàs d'Aquino explica que les lleis sobre el governant en la Llei Antiga buscaven evitar la tirania i garantir un govern just. «La Llei donà certes disposicions per evitar que els governants es desviessin cap a l'opressió[975]». Així, ambdós pensadors coincideixen que el poder ha d'estar regulat per garantir la pau i la justícia.

3— *La convivència ciutadana i la justícia social*. Maimònides considera fonamental regular la convivència entre ciutadans per evitar conflictes i garantir la cooperació social. En aquest sentit, sosté que «totes les paraules de la Torà i els seus judicis van ser donats per promoure la pau i l'harmonia del món[976]». Per ell, l'ordre econòmic i jurídic és essencial per a la pau social. Tomàs d'Aquino sosté una visió similar en afirmar que les lleis judicials de la Llei Antiga servien per regular les relacions entre els ciutadans i evitar conflictes. «Els preceptes de la llei judicial establien com havien de conviure els ciutadans entre si, per tal que es mantingués la pau[977]».

4— *L'acollida dels estrangers*. Per a Maimònides, el tracte als estrangers és un reflex de la justícia divina. Ell subratlla que «no oprimireu l'estranger, perquè vosaltres sabeu què se sent

---

[972] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.

[973] *Summa Teològica*, I-II, Q105 Art. 1.

[974] Maimonides. «Hilkhot Melakhim uMilḥamot (Lleis sobre els Reis i les Guerres) 4:10». *Mishneh Torah*, *Sefaria*, www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Laws_of_Kings_and_Wars.4.10?lang=bi. Consultat el 23 de maig de 2025.

[975] *Summa Teològica*, I-II, Q105 Art. 1.

[976] Maimonides. «Hilkhot Mekhirah (Lleis de les Vendes) 1:1». *Mishneh Torah*, *Sefaria*, www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Laws_of_Sale.1.1?lang=bi. Consultat el 23 de maig de 2025.

[977] *Summa Teològica*, I-II, Q105 Art. 2.

en ser estranger, ja que fóreu estrangers a la terra d'Egipte[978]». Això mostra com la Llei ha d'afavorir la pau garantint drets als forasters. Tomàs d'Aquino coincideix que la Llei Antiga prescrivia normes per al tracte als estrangers, promovent la caritat i la justícia. «La Llei establia preceptes sobre els forasters, perquè fossin acollits amb justícia i caritat[979]». Així, ambdós pensadors defensen una legislació que protegeixi els estrangers i afavoreixi la pau.

5— *L'ordre domèstic com a base de la pau social*. Maimònides considera que la pau en la societat depèn de la justícia en l'àmbit familiar. Així, afirma que «per tal que no hi hagi disputes entre els hereus, la Torà va establir un ordre d'herència[980]». Això mostra com la família és la base de l'estabilitat social. Tomàs d'Aquino sosté que els preceptes sobre la vida domèstica en la Llei Antiga tenien un paper clau per garantir la pau en la comunitat. «Les normes sobre la vida familiar asseguraven que els deutes, l'herència i el matrimoni es regulessin de manera justa[981]». Així, tots dos pensadors entenen que la pau social depèn d'un ordre familiar ben establert.

Seguidament, analitzem la Secunda Secundae (II-II), és a dir, la segona part de la segona part, que se centra en les virtuts i els vicis particulars, així com en l'ètica específica de l'home en relació amb les seves accions concretes. Inicio la investigació sobre la qüestió 29, concretament els articles 1, 2, 3 i 4, que tracten sobre la pau com a fruit de la caritat. A continuació, afegeixo un resum dels articles esmentats:

Art. 1. La pau és la mateixa cosa que la unitat? No, la pau no és idèntica a la unitat, sinó que és una conseqüència de la unitat. La pau implica ordre i harmonia, tant en les relacions humanes com en l'ànima individual.

Art. 2. La pau és un bé interior de l'ànima? Sí, la pau és principalment un bé interior, que consisteix en la tranquil·litat de l'ànima quan les seves facultats (raó, voluntat, passions) estan ordenades i harmonitzades.

Art. 3. La pau és un efecte de la caritat? Sí, la pau és un efecte de la caritat, ja que l'amor (caritat) uneix les voluntats i elimina les divisions, tant en l'individu com en la comunitat.

Art. 4. La pau és un do de l'Esperit Sant? Sí, la pau és un do de l'Esperit Sant, pel fet que supera la simple tranquil·litat humana i implica una unió profunda amb Déu i amb els altres,

[978] Maimonides. «Hilkhot De'ot (Lleis sobre el Caràcter) 6:4». *Mishneh Torah*, *Sefaria*, www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Laws_of_Character_Traits.6.4?lang=bi. Consultat el 23 de maig de 2025.

[979] *Summa Teològica*, I-II, Q105 Art. 3.

[980] Maimonides. «Hilkhot Nahalot (Lleis de les Herències) 1:3». *Mishneh Torah*, *Sefaria*, www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Inheritance.1.3?lang=bi. Consultat el 23 de maig de 2025.

[981] *Summa Teològica*, I-II, Q105 Art. 4.

fruit de la gràcia divina.

La pau és un bé espiritual que implica ordre, harmonia i unitat, tant en l'ànima individual com en la comunitat. És fruit de la caritat i un do de l'Esperit Sant, que ens uneix amb Déu i amb els nostres germans.

1— *La pau com a fruit de la unitat*. Maimònides destaca que la pau no és simplement l'absència de conflicte, sinó una condició interna que es fonamenta en l'ordenació racional de l'ànima. La pau es produeix quan la raó governa les passions i les inclinacions, creant una unitat interior. «L'ànima assoleix el seu repòs quan, alliberada de les pertorbacions de les passions, es lliura al domini de la raó i s'uneix a la veritat divina[982]». Aquesta visió es reflecteix en Aquino, on la pau no es defineix com a idèntica a la unitat, sinó a conseqüència d'una unitat que implica ordre i harmonia en les relacions humanes i en l'ànima individual. «La pau és el fruit de l'ordre i la unitat, tant en l'ànima com en la societat[983]».

2— *La pau com a bé interior de l'ànima*. Maimònides proposa que la pau és principalment un bé interior, fruit de l'ordenació de les facultats de l'ànima. La pau interior és resultat d'un control racional sobre les passions, una harmonia interna entre les diverses parts de l'ànima. «La pau interior és el fruit de la recta ordenació de la raó sobre les passions i els desitjos de l'ànima[984]». Aquesta concepció es correspon amb Aquino, que descriu la pau com un bé interior que consisteix en l'harmonia i la tranquil·litat de l'ànima, quan les facultats estan ordenades i equilibrades. «La pau és principalment un bé interior, en què l'ànima es troba en una tranquil·litat profunda com a resultat de l'ordenació de les facultats[985]».

3— *La pau com a fruit de la caritat*. Maimònides parla de la pau com un resultat de l'amor i la justícia entre les persones. La unió basada en la caritat és la base de la pau en la comunitat, que es fonamenta en l'amor mutu i el respecte per la dignitat de l'altre. Com afirma Maimònides «la pau en la comunitat humana es fonamenta en la caritat i la justícia, en l'amor mutu i el respecte per l'altre[986]». Aquesta visió és compatible amb Aquino, qui afirma que la pau és un efecte directe de la caritat, ja que l'amor uneix les voluntats i elimina les divisions. «La pau és un fruit directe de la caritat, perquè l'amor uneix les voluntats i elimina les divisions entre els individus[987]».

4— *La pau com a do de l'Esperit Sant.* Tot i que Maimònides no parla directament de

[982] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 552, III, 51.
[983] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art.1.
[984] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 30, capítol II, llei 9.
[985] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 1.
[986] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 30, capítol II, llei 9.
[987] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.

l'Esperit Sant, la seva comprensió de la pau com un do diví es relaciona amb la noció cristiana de la pau com a do de l'Esperit. Maimònides afirma que la pau que es troba en una persona justificada per Déu és més profunda que la simple tranquil·litat humana, ja que depèn de la gràcia divina. «La veritable felicitat de l'ànima no rau en la tranquil·litat del cos ni en els plaers mundans, sinó en el coneixement de Déu, que és un do diví i la seva recompensa última[988]». Aquesta idea s'assembla a la d'Aquino, qui afirma que la pau és un do de l'Esperit Sant que va més enllà de la pau humana i és fruit de la gràcia divina, unificant les persones amb Déu i entre elles mateixes. «La pau és un do de l'Esperit Sant, que porta una unió més profunda amb Déu i amb els altres, fruit de la gràcia divina[989]».

La pau és un estat d'harmonia i unitat, tant en l'àmbit individual com col·lectiu, que neix de l'ordre interior, la caritat i la gràcia divina. És un do de l'Esperit Sant que promou l'amor, la justícia i la connexió amb Déu i amb els altres.

Continuo analitzant la qüestió 37, centrant-me en els articles 1 i 2, on es tracta la discòrdia i la contesa. Aquino examina com la discòrdia es contraposa a la pau. Incloc un resum dels articles:

Art. 1. Si la discòrdia és un pecat. Argumenta que la discòrdia és un pecat perquè es contraposa directament a la caritat, que busca la unitat i la pau. La discòrdia neix quan les voluntats humanes es divideixen, trencant l'harmonia que hauria de regir les relacions entre les persones.

Art. 2. Si la discòrdia és fill de la vanaglòria. Explica que la discòrdia no és directament fill de la vanaglòria, sinó més aviat de l'orgull i l'egoisme, que fan que les persones prioritzin els seus desitjos per sobre de la unitat i la caritat. Tot i això, la vanaglòria pot contribuir indirectament a la discòrdia en debilitar la raó i afavorir les passions desordenades.

1— *La Discòrdia com a amenaça per a la Pau*. Tomàs d'Aquino argumenta que la discòrdia és un pecat perquè es contraposa a la caritat, que cerca la unitat i la pau. Aquesta idea es reflecteix també en la visió de Maimònides, qui subratlla que les passions desordenades poden trencar la pau entre els homes. Per exemple, Maimònides afirma que la pau és un dels fonaments de la vida moral i que la divisió de voluntats per causes egoistes porta a la destrucció de la convivència harmoniosa. Parla de la importància de l'harmonia en la societat. Sosté que «la pau és l'estat més excel·lent, i la seva absència és la causa de tots els mals en la societat humana[990]». Aquest enfocament complementa l'anàlisi d'Aquino sobre la

[988] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 552, III, 51.
[989] *Summa Teològica*, II-II, Q29, Art. 3.
[990] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 30, capítol II, llei 9.

discòrdia com una ruptura de la unitat i la caritat, afirma que «la pau és la tranquil·litat en l'ordre[991]».

2— *Discòrdia com a fruit de l'egoisme*. Maimònides també aborda la qüestió del desordre interior com a origen de la discòrdia social. Aquino, en el seu segon article, suggereix que la discòrdia és causada per l'orgull i l'egoisme. Maimònides va més enllà en la seva reflexió, argumentant que les passions mal dirigides, com l'orgull, porten a la ruptura de la comunitat. Reflexiona sobre les passions i la seva influència destructiva en la relació amb els altres. «Els desitjos desordenats de l'ànima sensitiva són la causa dels mals entre els homes, ja que inciten a la cobdícia i a la lluita pel domini[992]». Aquesta reflexió de Maimònides pot enriquir la visió d'Aquino sobre l'orgull com una causa de la discòrdia, afegint una dimensió més ètica a la discussió. Afirma que «els pecats de la vanaglòria causen la divisió en la comunitat, perquè els homes es posen a si mateixos per sobre dels altres[993]».

3— *La pau com a virtut supremament desitjable*. Aquino reconeix la pau com una virtut essencial, però Maimònides és potser més explícit en la seva insistència que la pau ha de ser buscada per sobre de tot. Això es fa evident quan expressa que la pau no és només l'absència de conflicte, sinó un valor fonamental que es troba en la raó i en la capacitat d'acordar-se amb els altres. «La finalitat d'aquests preceptes no és només suprimir la guerra entre els homes, sinó aconseguir que visquin en concòrdia mitjançant la rectitud de les seves accions[994]». Aquesta visió ressona amb la comprensió d'Aquino, qui descriu la pau com «la tranquil·litat en l'ordre, en què les coses estan en la seva posició adequada[995]».

4— *La relació entre la caritat i la pau.* Aquino associa la pau amb la caritat, ja que la caritat busca unir els homes i mantenir l'harmonia social. Maimònides també destaca la caritat com una virtut central per la pau, però per ell la caritat implica un desig profund de bé comú, que va més enllà de l'acció externa per arribar a la transformació interna de les persones. «La caritat és la força que manté la pau, perquè, a través de la bondat, les persones aprenen a viure conjuntament sense conflictes[996]». Aquesta idea complementa la visió d'Aquino, suggerint que la caritat és essencial per la consolidació de la pau, però amb una èmfasi més gran en el canvi interior que implica la caritat. Aquino, per la seva banda, també destaca que «la caritat és el fonament de la unitat i la pau, perquè fa que tots els membres de la comunitat

[991] *Summa Teològica*, II-II, Q37, Art. 1.
[992] *Guía de los Perplejos*, p. 464, III, 8.
[993] *Summa Teològica*, II-II, Q37, Art. 2.
[994] *Guía de los Perplejos*, p. 524, III, 35.
[995] *Summa Teològica*, II-II, Q37, Art. 2.
[996] *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 30, capítol II, llei 9.

treballin per al bé comú[997]».

Maimònides i Tomàs d'Aquino tenen un enfocament semblant sobre la pau i la discòrdia, però les seves reflexions aporten matisos complementaris. Mentre Aquino subratlla la importància de la caritat per aconseguir la pau i la unitat, Maimònides explora profundament com les passions egoistes poden corrompre aquesta harmonia, i destaca que la pau no és només l'absència de conflicte, sinó una virtut activa que requereix esforç racional i transformació interior.

Passo a examinar la qüestió 40, amb els articles 1, 2, 3 i 4, que aborden el tema de la guerra. Tracta sobre la licitud de la guerra. S'analitza si la guerra pot ser justa, establint tres condicions necessàries. L'autoritat legítima per declarar-la, una causa justa i una intenció recta. Incloc un breu resum dels articles:

Art. 1. Si és sempre pecat fer la guerra. Argumenta que la guerra no és sempre pecat si es compleixen tres condicions: 1) és declarada per una autoritat legítima, 2) hi ha una causa justa (com defensar el bé comú), i 3) es busca la pau com a fi. Sense aquestes condicions, la guerra és il·lícita.

Art. 2. Si als clergues i bisbes és lícit fer la guerra. Sosté que els clergues i bisbes no han de participar directament en la guerra, ja que la seva vocació està lligada a tasques espirituals i a la promoció de la pau. Tanmateix, poden donar suport moral o espiritual si la guerra és justa.

Art. 3. Si és lícit usar astúcies en la guerra. Distingeix entre l'engany maliciós (que és il·lícit) i l'ús estratègic de tàctiques o astúcies per guanyar una guerra justa, que és permès sempre que no es trenqui la fe o la justícia.

Art. 4. Afirma que és permès lluitar en dies festius si és necessari per defensar el bé comú o evitar un mal major, ja que la preservació de la comunitat és una prioritat. Tanmateix, s'ha d'evitar si no hi ha urgència.

1— *L'autoritat legítima per declarar la guerra*. Tomàs d'Aquino sosté que la guerra només pot ser justa si la declara una autoritat legítima. Aquesta visió coincideix amb la concepció de Maimònides sobre l'autoritat religiosa i la necessitat de mantenir l'ordre social per garantir la pau. Maimònides subratlla la importància de l'autoritat en la preservació de la pau i la justícia en la comunitat[998]. Així, Maimònides també veu en l'autoritat legítima un element fonamental per evitar l'anarquia i assegurar la justícia en la societat.

2— *La guerra com a mitjà per defensar el bé comú.* Maimònides, en la *Guía de los*

[997] *Summa Teològica*, II-II, Q37, Art. 1.
[998] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 282, capítol II, llei 9.

perplejos, considera que la guerra pot ser justificable quan es tracta de protegir la comunitat i evitar mal injustificat[999]. Aquesta idea s'alinea amb la visió de Tomàs d'Aquino, que indica que la guerra ha de tenir una causa justa, com ara defensar el bé comú[1000]. Ambdós autors coincideixen en la necessitat de preservar la comunitat com a valor central de la guerra justa.

3— *La intenció recta i la cerca de la pau*. Tomàs insisteix que la intenció de la guerra ha de ser recta, buscant la pau com a fi últim. Maimònides també destaca que l'objectiu de qualsevol acció política o social ha de ser sempre el bé comú i la pacificació, fins i tot quan es recorre a la guerra[1001]. Així, ambdós pensadors comparteixen la visió que la guerra no ha de ser un fi en si mateixa, sinó una eina per aconseguir la pau i l'ordre.

4— *El paper dels clergues i bisbes en la guerra.* Aquino sosté que els clergues i bisbes no han de participar directament en la guerra, ja que la seva missió és espiritual. En canvi, poden donar suport moral si la guerra és justa[1002]. Maimònides, en la *Guía de los perplejos*, també adverteix que aquells que tenen una vocació religiosa no han de participar en la violència, perquè la seva missió és preservar la pau i la justícia espiritual[1003]. Aquesta coincidència reflecteix la visió comuna que la guerra ha de ser manejada per aquells que tenen l'autoritat política, no pels religiosos.

5— *L'ús d'astúcies en la guerra.* Aquino permet l'ús de tàctiques estratègiques en una guerra justa, sempre que no es trenqui la justícia o la fe[1004]. Maimònides també distingeix entre tàctiques legítimes i enganys injustos, sostenint que qualsevol acció que comprometi la veritat o la fe és il·lícita[1005]. Ambdós pensadors estan d'acord que l'astúcia és permesa només si no es compromet la moralitat.

6— *La guerra en dies festius.* Tomàs d'Aquino admet que es pot combatre en dies festius si és necessari per defensar el bé comú[1006]. Maimònides, tot i que no tracta directament la qüestió dels dies festius, expressa que la preservació de la comunitat i el bé comú és una prioritat que pot superar altres consideracions religioses[1007].

Aquestes coincidències mostren com Maimònides i Tomàs d'Aquino tenen una visió similar

---

[999] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 121, I, 7.
[1000] *Summa Teològica*, II-II, Q40, Art.1.
[1001] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 121, I, 7.
[1002] *Summa Teològica*, II-II, Q. 40, Art. 2.
[1003] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 121, I, 7.
[1004] *Summa Teològica*, II-II, Q40, Art.3.
[1005] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 293, capítol II, llei 9.
[1006] *Summa Teològica*, II-II, Q. 40, Art. 4.
[1007] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 121, I, 7.

en molts aspectes sobre la guerra i la pau, tot i que el seu context religiós i filosòfic difereix. Ambdós valoren la justícia, l'ordre i la pacificació com a fonaments de qualsevol acció en temps de guerra.

Continuo amb l'estudi de la qüestió 59 que defineix la injustícia com un vici especial que danya l'equitat i la justícia en les relacions humanes. L'home injust és aquell que té una disposició a actuar injustament, i la injustícia és generalment un pecat mortal perquè va en contra del bé comú i de la caritat. I consta dels articles 1, 2, 3 i 4 que adjunto breu resum:

Art. 1. La injustícia, és un vici especial? Respon que sí, la injustícia és un vici especial perquè es refereix específicament a les accions que danyen la igualtat o l'equitat en les relacions humanes. Es distingeix d'altres vicis perquè es concentra en el dany causat a un altre.

Art. 2. Realitzar coses injustes, és propi de l'home injust? Respon que sí, ja que l'home injust és aquell que té un hàbit o disposició a actuar contra la justícia. No es tracta només de cometre un acte injust aïllat, sinó de tenir una inclinació persistent a actuar injustament.

Art. 3. Pot algú patir voluntàriament la injustícia? Argumenta que no, perquè patir una injustícia implica ser tractat contra la mateixa voluntat. Si algú consent en alguna acció, no es pot considerar una injustícia, ja que la injustícia requereix una violació de la voluntat de l'altre.

Art. 4. La injustícia, és pel seu gènere pecat mortal? Respon que sí, perquè la injustícia va en contra de la caritat i de l'ordre social, que són essencials per a la convivència humana. No obstant això, hi pot haver casos en què la injustícia sigui menys greu (pecat venial) si el dany causat és lleu o si no hi ha intenció clara de fer mal.

1— *La justícia com un principi fonamental per a la pau.* Aquino afirma que «la injustícia és un vici especial perquè es refereix a l'error en les accions que danyen la igualtat en les relacions humanes[1008]». Aquesta visió es correlaciona amb la perspectiva de Maimònides, que també sosté que la justícia és essencial per al bé comú i la convivència pacífica. Maimònides argumenta que «la finalitat de la Llei és suprimir l'opressió i la injustícia entre els homes, establint entre ells un ordenament que els permeti viure amb seguretat i tranquil·litat[1009]».

2— *La voluntat humana i la seva influència en la justícia.* Aquino exposa que «l'home injust és aquell que té una inclinació persistent a actuar injustament[1010]». Això és congruent amb la visió de Maimònides en la qual la justícia depèn de l'actitud interna de l'individu: «La

[1008] *Summa Teològica*, II-II, Q59, Art.1.
[1009] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.
[1010] *Summa Teològica*, II-II, Q59, Art.2.

justícia és una qualitat de l'ànima que es perfecciona per l'hàbit d'actuar rectament, segons allò que la voluntat tria sota la llum de la raó[1011]».

3— *El patiment de la injustícia i la seva relació amb la voluntat.* Aquino estableix que «no es pot patir injustícia voluntàriament perquè una injustícia implica una violació de la voluntat d'un altre[1012]». Això es complementa amb la idea de Maimònides que, tot i no tractar exactament aquest punt, subratlla que «la llei busca establir la justícia entre els homes perquè no es facin mal els uns als altres, evitant així que la voluntat d'un sigui trencada per l'acció injusta d'un altre[1013]».

4— *La justícia com a fonament de la caritat i la convivència humana.* Aquino explica que «la injustícia és un pecat mortal perquè va contra la caritat i l'ordre social essencials per a la convivència[1014]». Maimònides comparteix aquesta visió, afirmant que «la Llei estableix la justícia entre els homes perquè puguin viure en pau i harmonia, i així assolir els fins superiors de l'ànima, com la benevolència[1015]». Aquests arguments poden ajudar a establir un paral·lelisme entre les visions de Maimònides i Tomàs d'Aquino sobre la justícia com a condició per a la pau i l'ordre social.

Vaig avançant amb l'anàlisi de la qüestió 60 que tracta del judici, és a dir, sobre l'acte de jutjar amb justícia. Consta dels articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6, que adjunto breu resum:

Art. 1. El judici, és acte de la justícia? Tomàs d'Aquino respon que sí, perquè el judici és l'acte propi de la justícia. Consisteix a donar a cadascú el que li correspon, basant-se en l'equitat i la veritat. Sense judici, no es pot mantenir l'ordre social ni la justícia.

Art. 2. És lícit jutjar? Respon que sí, sempre que es faci amb autoritat i segons la veritat. Jutjar és una funció necessària per a la convivència humana, però només aquells que tenen la competència i l'autoritat poden fer-ho legítimament.

Art. 3. S'ha de jutjar per sospita? Tomàs argumenta que no, perquè la sospita implica jutjar sense proves suficients, la qual cosa pot conduir a errors i injustícies. El judici ha de basar-se en fets concrets i no en simples sospites o conjectures.

Art. 4. S'han d'interpretar les coses dubtoses en sentit favorable? Respon que sí, perquè en cas de dubte, s'ha de presumir la bona fe i la innocència de l'altre. Això és un principi de caritat i justícia, evitant jutjar precipitadament o amb duresa.

[1011] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 474, III, 8.
[1012] *Summa Teològica*, II-II, Q59, Art.3.
[1013] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[1014] *Summa Teològica*, II-II, Q59, Art.4.
[1015] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.

Art. 5. S'ha de dictar sempre el judici segons les lleis escrites? Tomàs respon que sí, perquè les lleis escrites són la base objectiva per a la justícia. No obstant això, en casos excepcionals, es pot aplicar l'equitat per adaptar el judici a circumstàncies particulars, sempre que no es contradigui el dret natural.

Art. 6. Es perverteix el judici per la usurpació de poder? Respon que sí, perquè la usurpació de poder ens porta a actuar sense autoritat legítima, la qual cosa corromp el judici. Només aquells que tenen autoritat delegada o natural poden jutjar de manera vàlida i justa.

En resum, Tomàs d'Aquino subratlla que el judici és un acte de justícia que ha de ser impartit amb equitat, veritat i prudència. Jutjar és necessari per a l'ordre social, però ha de fer-se amb autoritat legítima, basant-se en fets concrets i sense caure en sospites o usurpacions de poder.

1— *El judici com a acte de justícia.* Tomàs d'Aquino argumenta que «el judici és l'acte propi de la justícia, ja que consisteix a donar a cadascú el que li correspon, basant-se en l'equitat i la veritat[1016]». Aquesta visió s'alinea amb la perspectiva de Maimònides, que afirma que «la Llei proveeix la justícia per resoldre les disputes entre els homes segons la veritat, i així preservar la pau en la comunitat[1017]».

2— *El judici i la seva licitud.* Aquino declara que «el judici és lícit sempre que es faci amb autoritat i segons la veritat[1018]». Això s'assembla a la doctrina de Maimònides, que també emfatitza la importància de l'autoritat per a la justícia. «Només aquells dotats de coneixement i autoritat poden jutjar rectament, assegurant que la justícia es compleixi i la pau regni en la comunitat[1019]».

3— *El judici basat en sospites.* Aquino rebutja que «es pugui jutjar per sospita, ja que el judici ha de basar-se en proves suficients[1020]». Maimònides també comparteix aquesta postura en què es requereix evidència per establir la justícia, afirmant que «l'enteniment veritable es recolza en allò que es percep amb claredat i evidència, i no en allò que la ment conjectura sense fonament[1021]».

4— *La interpretació favorable en cas de dubte.* Aquino proposa que «en cas de dubte, s'ha de presumir la bona fe i la innocència de l'altre[1022]». Maimònides també destaca que «la justícia i la bondat requereixen actuar amb rectitud envers els altres, i no afanyar-se a condemnar sense

[1016] *Summa Teològica*, II-II, Q60, Art.1.
[1017] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[1018] *Summa Teològica*, II-II, Q60, Art.2.
[1019] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[1020] *Summa Teològica*, II-II, Q60, Art.3.
[1021] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 219, I, 50.
[1022] *Summa Teològica*, II-II, Q60, Art.4.

certesa, perquè la virtut consisteix a inclinar-se cap al bé quan no hi ha evidència clara en contra[1023]».

5— *El judici segons les lleis escrites.* Tomàs d'Aquino remarca que «el judici ha de seguir les lleis escrites, perquè aquestes són la base per establir la justícia[1024]». Això es complementa amb la visió de Maimònides, que subratlla la importància de les lleis com a fonament per a la justícia. «La llei ha estat donada per instaurar la justícia i l'equitat entre els homes, i el seu compliment és necessari per evitar que les passions i el desordre perverteixin el judici[1025]».

6— *La corrupció del judici per usurpació de poder.* Aquino afirma que «el judici es perverteix per la usurpació de poder, ja que el poder sense autoritat legítima corromp la justícia[1026]». Aquesta visió coincideix amb la de Maimònides, que sosté que «només aquells a qui la Llei atorga autoritat poden jutjar amb rectitud, perquè l'exercici del poder sense mandat diví o legal condueix a la injustícia[1027]».

Aquests arguments ajuden a connectar les idees de Maimònides amb els articles de Tomàs d'Aquino sobre el judici i la justícia, destacant els principis comuns de veritat, autoritat i equitat.

Finalitzo aquesta part amb l'estudi de la qüestió 61 que tracta de les parts de la justícia. Tracta sobre les dues espècies de justícia: la justícia distributiva i la justícia commutativa. I consta dels articles 1, 2, 3 i 4 que adjunto breu resum:

Art. 1. Hi ha dues espècies de justícia, és a dir, la distributiva i la commutativa? Tomàs d'Aquino respon que sí, hi ha dues espècies principals de justícia:

- La justícia distributiva, que regula com es distribueixen els béns, honors i càrrecs en una comunitat segons el mèrit o la necessitat.
- La justícia commutativa, que regula les relacions entre individus, assegurant que les transaccions i intercanvis siguin equitatius.

Art. 2. El terme mitjà es determina en elles de la mateixa manera? Respon que no, perquè el terme mitjà (la justícia) es determina de manera diferent en cada espècie:

- En la justícia distributiva, el terme mitjà es basa en la proporció entre les persones i els béns distribuïts.

[1023] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 452, III, 36.
[1024] *Summa Teològica*, II-II, Q60, Art.5.
[1025] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 504, III, 27.
[1026] *Summa Teològica*, II-II, Q60, Art.6.
[1027] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 530, III, 40.

- En la justícia commutativa, el terme mitjà es basa en la igualtat absoluta entre allò que es dona i allò que es rep.

Art. 3. La seva matèria, és uniforme o múltiple? Tomàs argumenta que la matèria de la justícia és múltiple, ja que abasta diferents tipus de relacions i transaccions. La justícia distributiva tracta sobre la distribució de béns comuns, mentre que la justícia commutativa es refereix a intercanvis entre individus.

Art. 4. En alguna d'aquestes espècies, allò just és el mateix que el que es pateix en reciprocitat? Respon que sí, però només en la justícia commutativa. En aquesta espècie, allò just implica una reciprocitat exacta entre allò que es dona i allò que es rep. En canvi, en la justícia distributiva, la reciprocitat no és exacta, sinó proporcional al mèrit o la necessitat.

Tomàs d'Aquino distingeix entre justícia distributiva (que regula la distribució de béns comuns) i justícia commutativa (que regula les relacions entre individus). Cada espècie té un terme mitjà diferent i una matèria específica, i la reciprocitat exacta només es dona en la justícia commutativa.

1— *Dues espècies de justícia: distributiva i commutativa.* Tomàs d'Aquino sosté que «hi ha dues espècies principals de justícia: la justícia distributiva, que regula la distribució dels béns segons el mèrit o la necessitat, i la justícia commutativa, que regula les relacions entre individus, garantint transaccions equitatives[1028]». Aquesta distinció es reflecteix en la doctrina de Maimònides, que també reconeix la importància de la distribució justa en les comunitats, afirmant que «la Llei regula les relacions entre els homes perquè siguin equitatives, i proveeix que els béns es distribueixin segons allò que cadascun requereix per al seu sosteniment i la seva dignitat[1029]».

2— *El terme mitjà en la justícia distributiva i commutativa.* Aquino explica que «el terme mitjà es determina de manera diferent en cada espècie de justícia. En la justícia distributiva, es basa en la proporció entre les persones i els béns distribuïts, mentre que en la justícia commutativa es basa en la igualtat absoluta entre allò que es dona i allò que és rep[1030]». Això també es relaciona amb la visió de Maimònides, qui assenyala que «la llei estableix la justícia entre els homes segons els seus vincles: en les transaccions, persegueix l'equitat entre les parts, i en la provisió de béns, distribueix segons allò que correspon a cadascun[1031]».

3— *La matèria de la justícia: múltiple o uniforme.* Aquino destaca que «la matèria de la

[1028] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art.1.
[1029] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.
[1030] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art.2.
[1031] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.

justícia és múltiple, ja que tracta de diversos tipus de relacions i transaccions[1032]». Això es veu reflectit en la visió de Maimònides, que també reconeix una diversitat en les aplicacions de la justícia, afirmant que «la justícia es mostra en múltiples formes: en la distribució dels béns, segons les necessitats i mèrits, i en el tracte entre les persones, segons les regles de la rectitud i la igualtat[1033]».

4— *Reciprocitat en la justícia distributiva i commutativa.* Aquino explica que «en la justícia commutativa, la reciprocitat és exacta entre allò que es dona i allò que es rep. En canvi, en la justícia distributiva, la reciprocitat no és exacta, sinó proporcional al mèrit o la necessitat[1034]». Maimònides també observa que «la llei ordena que en els tractes entre individus hi hagi una correspondència justa i exacta, però en la distribució del que és necessari, proveeix a cadascun segons allò que li correspon[1035]».

Aquests arguments i cites ajuden a vincular la concepció de la justícia de Tomàs d'Aquino amb la visió de Maimònides, destacant les similituds en la distribució justa dels béns i les relacions equitatives entre individus.

Ens posem a estudiar per últim cop la Tertia Pars (Tercera Part), una secció dedicada a Crist, la redempció i els sagraments, amb profundes reflexions sobre la justícia divina i la salvació. Comencem amb la qüestió 40, que inclou els articles 1, 2, 3 i 4. Aquesta qüestió se centra en el gènere de vida que Crist va adoptar durant la seva existència terrenal. A continuació, ofereixo una breu descripció de cadascun dels articles:

Art. 1. Hagué de viure Crist entre els homes o portar una vida solitària? Tomàs d'Aquino argumenta que Crist va escollir viure entre els homes per complir la seva missió de salvar la humanitat. Una vida solitària no hauria estat coherent amb el seu objectiu de predicar, ensenyar i redimir. No obstant això, també es retirava de tant en tant per resar, mostrant la importància de la solitud i la contemplació. Així, Crist va equilibrar la vida activa entre la gent amb moments de solitud per a l'oració.

Art. 2. Hagué de portar Crist una vida austera en aquest món? En aquest article, es discuteix si Crist va portar una vida d'austeritat extrema. Tomàs respon que Crist va adoptar una vida senzilla i humil, però no extremadament ascètica. Va menjar, beure i vestir-se com la gent comuna, excepte en ocasions específiques com el dejuni durant quaranta dies al desert. Això

[1032] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art.3.
[1033] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.
[1034] *Summa Teològica*, II-II, Q61, Art.4.
[1035] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.

mostrava que, tot i que va renunciar als excessos, no va buscar una austeritat que el fes inaccessible als homes.

Art. 3. Hagué de portar Crist una vida pobra en aquest món? Aquí es pregunta si Crist va viure en pobresa. Tomàs explica que Crist va escollir viure en humilitat i pobresa, renunciant a les riqueses i als honors mundans. Això era necessari per ensenyar als homes la importància de la humilitat i per mostrar que el seu regne no era d'aquest món. La pobresa de Crist era un testimoni de la seva missió espiritual.

Art. 4. Vivia Crist d'acord amb la llei? En aquest article, es discuteix si Crist va viure d'acord amb les lleis jueves. Tomàs respon que sí, ja que Crist va néixer sota la Llei (Ga 4, 4) i va complir-la per donar exemple i per mostrar que la Llei era bona. No obstant això, també va transcórrer la Llei en alguns aspectes, com quan va curar en dissabte, per mostrar que la seva missió era superior a les normes humanes.

Aquino subratlla que Crist va viure entre els homes, amb senzillesa i humilitat, complint la llei, però transcendint-la quan era necessari per complir la seva missió salvadora. La seva vida va ser un equilibri entre la convivència amb els homes, la pobresa voluntària i l'obediència a la Llei, tot mostrant un model de vida perfecte per als cristians.

1— *Crist com a figura d'interacció social i solitud*. Tomàs d'Aquino argumenta que Crist va viure entre els homes per complir la seva missió de redempció, però també va incloure moments de solitud per a la pregària. Aquino afirma que «Crist va viure entre els homes per tal de predicar la seva doctrina i salvar la humanitat[1036]». Tot i això, Aquino reconeix que Crist també va retirar-se per moments a la solitud, com quan es va apartar per pregar i reflexionar, mostrant l'equilibri entre la vida activa i la vida contemplativa. Maimònides, també discuteix la importància de l'equilibri entre la solitud i la relació amb la comunitat. Maimònides subratlla que la solitud és un mitjà per al pensament profund, però no ha de ser un aïllament total. La vida perfecta és aquella que combina la reflexió solitària amb l'acció dins de la comunitat[1037]. Aquesta idea es pot connectar amb la visió d'Aquino sobre Crist, qui vivia entre els homes, però també feia moments de retir per a la pregària i la meditació.

2— *Vida austera i moderada*. Aquino argumenta que Crist va viure de manera senzilla i modesta, però sense arribar a l'extrem de l'ascetisme. Aquino diu que «Crist va adoptar una vida senzilla, però no excessivament austera. La seva vida era més aviat una vida moderada[1038]». Això mostra que Crist no buscava una austeritat que el fes inaccessible per a

[1036] *Summa Teològica*, III, Q40, Art. 1.
[1037] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 552, III, 51.
[1038] *Summa Teològica*, III, Q40, Art. 2.

les persones, sinó una senzillesa que fes possible el seu contacte amb els altres. Maimònides, per la seva banda, també proposa la moderació com una virtut important. Afirma que la virtut consisteix a evitar tant l'excés com la deficiència, i que la vida ideal és aquella que no es dedica a l'ascetisme extrem, sinó a l'autocontrol i l'equilibri[1039]. Això s'assembla a la visió d'Aquino de Crist, qui va viure una vida senzilla però sense caure en l'ascetisme extrem.

3— *Pobresa i humilitat*. Aquino explica que Crist va triar viure en pobresa per mostrar la seva humilitat i ensenyar als altres la importància de valorar les coses espirituals sobre les materials. Aquino afirma que «Crist va escollir viure en pobresa per donar exemple i mostrar que el seu regne no era d'aquest món[1040]». La seva pobresa era una part fonamental del seu missatge i un testimoni de la seva missió divina. Maimònides considera que la pobresa pot ser una virtut, però no com un fi en si mateixa. «La subjecció als béns materials esclavitza l'ànima, mentre que desprendre's d'ells permet a l'home dedicar-se a la recerca de la saviesa i la rectitud[1041]». Aquesta visió de la pobresa com a camí cap a una major llibertat espiritual és compatible amb la visió d'Aquino de la pobresa de Crist.

4— *Compliment de la llei*. Segons Tomàs d'Aquino, Crist va viure segons la llei jueva, però també va mostrar la seva superioritat quan la llei es posava en conflicte amb el seu propòsit salvífic. Aquino afirma que «Crist va complir la llei per donar exemple, però també va transcendir algunes de les seves normes per complir la seva missió[1042]». Maimònides admet que la Llei jueva és fonamental per a la vida religiosa, però també considera que en alguns casos pot ser necessari interpretar la Llei de manera flexible per aconseguir un bé superior[1043]. Això és similar a la manera en què Crist va transcendir algunes lleis per complir la seva missió divina.

Tant Tomàs d'Aquino com Maimònides ofereixen perspectives similars sobre la vida de Crist en relació amb la moderació, la pobresa, i la Llei. Tot i les diferències culturals i filosòfiques, les seves idees sobre la vida espiritual i l'equilibri entre la vida material i espiritual mostren molts punts en comú. Els dos pensadors consideren que la vida ideal no es basa en l'ascetisme extrem, sinó en la moderació, la humilitat i la cerca d'un bé superior.

Avancem amb la qüestió 46, que inclou els articles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 i 12. Aquesta qüestió ens parla de la «Passió de Crist». Aquino parla de la pau com a fruit de la

[1039] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 30, capítol II, llei 9.
[1040] *Summa Teològica*, III, Q40, Art. 3.
[1041] Maimónides, *Guía de los perplejos*, p. 474, III, 8.
[1042] *Summa Teològica*, III, Q40, Art. 4.
[1043] Maimònides, *Mishneh Torah: Llibre del Coneixement*, p. 148, capítol III, llei 1.

redempció de Crist. A continuació, ofereixo una breu descripció de cadascun dels articles:
Art. 1. Va ser necessari que Crist patís per alliberar els homes? Argumenta que, donada la decisió divina de redimir la humanitat mitjançant la justícia i la misericòrdia, la «Passió de Crist» va ser necessari. No obstant això, si Déu hagués triat un altre camí, aquest també hauria estat vàlid, ja que Déu és omnipotent.
Art. 2. Hi havia alguna altra manera possible d'alliberar la humanitat? Es conclou que, tot i que Déu podria haver triat altres mitjans per salvar la humanitat, la «Passió de Crist» va ser el camí més adequat perquè combinava justícia i misericòrdia, i perquè va ser un acte d'amor suprem.
Art. 3. Aquest mode va ser el més convenient? La «Passió de Crist» va ser el mitjà més adequat perquè va demostrar la justícia i la misericòrdia de Déu, va ser un acte d'amor suprem i va servir com a exemple per als humans.
Art. 4. Va ser convenient que patís a la creu? Sí, va ser convenient que Crist patís a la creu perquè aquesta forma de mort era considerada la més vergonyosa i dolorosa, la qual cosa va demostrar la profunditat del seu amor i humilitat. A més, la creu simbolitza la reconciliació entre el cel i la terra.
Art. 5. Sobre la universalitat de la seva passió. La «Passió de Crist» va ser un acte universal de redempció, ofert per a tots els humans. Tanmateix, només aquells que accepten la gràcia de Crist en beneficiaran plenament.
Art. 6. El dolor que va suportar en la passió va ser el màxim? La «Passió de Crist» va ser el més dolorós tant físicament com espiritualment, ja que va patir no només el dolor físic de la crucifixió, sinó també el dolor espiritual de carregar amb els pecats de la humanitat.
Art. 7. Va patir tota la seva ànima? Sí, Crist va patir tant en el seu cos com en la seva ànima. La seva ànima va patir pel dolor de la separació temporal del Pare i pel pes dels pecats humans.
Art. 8. La seva passió va impedir el goig de la fruïció? No, la passió no va impedir el goig de la fruïció divina, ja que Crist, com a Déu, sempre va estar unit al Pare en la seva divinitat. El seu patiment va ser assumit voluntàriament en la seva humanitat.
Art. 9. Sobre el temps de la passió. La «Passió de Crist» va ocórrer en el moment més adequat, perquè va ser quan la humanitat estava més preparada per rebre la salvació i quan el pecat havia arribat al seu punt més alt, necessitant una redempció plena.
Art. 10. Sobre el lloc. La «Passió de Crist» va tenir lloc a Jerusalem, un lloc significatiu perquè era el centre religiós del poble jueu i perquè va complir les profecies de l'Antic

Testament sobre el Messies.

Art. 11. Va ser convenient que fos crucificat amb els lladres? Sí, va ser convenient que Crist fos crucificat amb lladres perquè això va simbolitzar que ell es va fer càrrec dels pecats dels pecadors i va mostrar la seva humilitat en compartir el destí dels condemnats.

Art. 12. La passió del mateix Crist s'ha d'atribuir a la divinitat? La «Passió de Crist» s'atribueix a la seva humanitat, ja que la divinitat no pot patir. No obstant això, com que Crist és una persona divina, el valor infinit del seu patiment prové de la seva unió amb la divinitat.

Aquesta qüestió ofereix una profunda reflexió teològica sobre el significat i l'abast de la «Passió de Crist» en la salvació de la humanitat, abordant aspectes com la necessitat, la conveniència i la universalitat del seu patiment.

1— *La «Passió de Crist» i la justícia divina*. Tomàs d'Aquino defensa que la «Passió de Crist» va ser necessària perquè combinava justícia i misericòrdia[1044]. Aquesta idea té paral·lelismes amb Maimònides, qui sosté que la justícia divina sempre actua en harmonia amb la saviesa i la bondat. Maimònides afirma que «res en les accions de Déu és arbitrari, perquè tot prové de la seva saviesa infinita, que ordena el món de la manera més perfecta per al bé de les seves criatures[1045]». Així, la «Passió de Crist», com a acte de redempció, pot ser vista dins aquest marc d'una justícia divina que actua pel bé suprem de la humanitat.

2— *El patiment com a mitjà de purificació*. Aquino defensa que la «Passió de Crist» va ser el mitjà més adequat per redimir la humanitat, ja que va servir com a exemple moral suprem[1046]. Maimònides, en parlar del sofriment dels justos, sosté que aquest pot tenir un valor pedagògic i purificador. «Els infortunis que pateixen els homes d'enteniment són part del designi diví per perfeccionar les seves ànimes i apartar-los de les vanitats del món[1047]». Això permet establir un vincle sobre el sofriment com a camí de perfecció.

3— *La pau com a fruit de la redempció.* Aquino considera que la «Passió de Crist» porta la pau en tant que reconciliació entre Déu i la humanitat[1048]. Aquesta idea connecta amb Maimònides, qui afirma que la pau és el bé suprem i que tota acció divina està encaminada a establir-la. «Tots aquests preceptes tenen com a fi suprimir la discòrdia i establir la pau entre els homes, que és l'objectiu últim de la llei[1049]». Així, si la «Passió de Crist» és l'acte redemptor que restableix l'ordre diví, es pot entendre com un mitjà per assolir aquesta pau

[1044] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 1.
[1045] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 498, III, 25.
[1046] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 3.
[1047] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 497, III, 24.
[1048] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 4.
[1049] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 498, III, 25.

universal.

4— *El sofriment de Crist i la responsabilitat humana*. Tomàs d'Aquino destaca que Crist no només va patir físicament, sinó també espiritualment, carregant amb els pecats de la humanitat[1050]. Maimònides, tot i que no comparteix la idea cristiana de la redempció, sí que assenyala la responsabilitat individual en la construcció d'un món just. «Cada home, en triar entre el bé i el mal, determina amb la seva acció el rumb de la seva ànima i afecta l'estat del món que l'envolta[1051]». Això suggereix que, més enllà de Crist com a redemptor, el sofriment pot ser vist també com un recordatori de la responsabilitat humana en la recerca de la justícia. Aquest enfocament connecta el pensament de Maimònides amb les reflexions d'Aquino sobre la «Passió de Crist» i la pau.

Seguim el treball amb la qüestió 47, que inclou els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquesta qüestió ens parla de l'eficàcia de la «Passió de Crist». Aquino discuteix com la «Passió de Crist» va restaurar la pau entre Déu i la humanitat. A continuació, ofereixo una breu descripció de cadascun dels articles:

Art. 1. Crist va ser mort per altres o per si mateix? Crist va ser mort per altres, ja que va ser lliurat pels jueus i els romans. No obstant això, també va ser un acte voluntari de la seva part, perquè es va oferir lliurement com a víctima per la salvació de la humanitat.

Art. 2. Per quin motiu es va lliurar a la passió? Crist es va lliurar a la passió per amor a la humanitat i per complir la voluntat del Pare. La seva passió va ser un acte de redempció per alliberar els humans del pecat i obrir les portes de la salvació.

Art. 3. El Pare va lliurar Crist a la passió? Sí, el Pare va lliurar Crist a la passió, però no com a acte de violència o injustícia, sinó com a part del pla diví de redempció. El Pare va permetre que Crist patís per amor a la humanitat.

Art. 4. Va ser convenient que patís per mà dels gentils o més aviat per mà dels jueus? Va ser convenient que Crist patís per mà tant dels jueus com dels gentils (romans), ja que això simbolitzava que la seva redempció era universal, per a tots els pobles. Els jueus van ser els principals responsables, però els romans van executar la sentència.

Art. 5. Els que el van matar el van conèixer? Alguns dels que van participar en la «Passió de Crist» el van conèixer com a home, però no van comprendre plenament la seva divinitat. La seva ignorància i la duresa dels seus cors van impedir que el reconeguessin com el Messies.

Art. 6. Sobre el pecat dels que van matar Crist. Aquells que van matar Crist van cometre un

[1050] *Summa Teològica*, III, Q46, Art. 6.

[1051] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 112, I, 2.

gran pecat, ja que van actuar per ignorància, enveja i malícia. No obstant això, la «Passió de Crist» va ser permesa per Déu com a part del seu pla de redempció, i el seu sacrifici va ser un acte d'amor per expiar els pecats de tota la humanitat, inclosos els dels seus mateixos assassins.

Aquesta qüestió explora les causes i els agents que van intervenir en la «Passió de Crist», destacant el paper de la voluntat divina, la lliure voluntat humana i el significat universal de la seva redempció.

1— *La pau com a finalitat última de la redempció*. Tomàs d'Aquino sosté que la «Passió de Crist» va ser el mitjà per restaurar la pau entre Déu i la humanitat[1052]. Aquest concepte troba un paral·lel en Maimònides, qui defensa que la pau és un principi fonamental de la llei divina. Segons Maimònides, «el propòsit d'aquests preceptes és suprimir la violència i la discòrdia entre els homes, perquè la pau prevalgui com a fi últim de la llei[1053]». Així, la «Passió de Crist», tal com la interpreta Aquino, es podria entendre en la línia de la concepció de Maimònides de la pau com a objectiu suprem de la relació entre Déu i la humanitat.

2— *L'acte voluntari i la pau en la llei divina.* Crist es lliura voluntàriament a la seva passió per amor a la humanitat[1054]. Aquesta concepció troba una ressonància en Maimònides, qui defensa que l'observança de la llei divina ha de ser fruit d'una elecció voluntària. «Aquell qui serveix a Déu sense consciència ni voluntat lliure no assoleix la veritable adoració, perquè aquesta requereix el compromís del cor i la ment[1055]». La lliure acceptació del sofriment per part de Crist pot ser interpretada, segons aquest marc conceptual, com l'expressió màxima de la justícia divina, que porta la pau al món.

3— *Lliurament diví i justícia pacificadora*. Per Aquino, el Pare lliurà Crist a la passió com a part del pla diví de redempció[1056]. Maimònides, per la seva banda, sosté que «la justícia de Déu no és crueltat ni arbitrarietat, sinó que prové de la seva saviesa per ordenar el món de manera que tot contribueixi al bé de la creació[1057]». Segons aquesta visió, l'acte diví de lliurar Crist no pot ser vist com una imposició cruel, sinó com un mitjà necessari per a la reconciliació i la pau.

4— *La universalitat de la redempció i la pau entre els pobles.* Aquino argumenta que Crist va patir tant per mà dels jueus com dels romans, simbolitzant la universalitat de la

[1052] *Summa Teològica*, III, Q47, Art. 1.
[1053] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.
[1054] *Summa Teològica*, III, Q47, Art. 2.
[1055] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 546, III, 48.
[1056] *Summa Teològica*, III, Q47, Art. 3.
[1057] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 498, III, 25.

redempció[1058]. En paral·lel, Maimònides sosté que la *Llei de Moisès* no és exclusiva d'Israel, sinó que el seu esperit és oferir pau a tota la humanitat. «Tot i que la Llei va ser donada específicament a Israel, el seu propòsit transcendeix aquest poble, perquè busca l'ordre i la pau que beneficien totes les nacions[1059]». Així, la «Passió de Crist» pot ser llegida en la mateixa línia de pensament de Maimònides, com un acte que transcendeix una comunitat particular per oferir la pau a tota la humanitat.

5— *Ignorància i reconeixement de la veritat*. Aquino sosté que els qui van matar Crist no van comprendre plenament la seva divinitat[1060]. Aquesta idea s'alinea amb Maimònides, qui argumenta que la ignorància de la veritat és la font de molts conflictes humans. «Els errors i mals de l'home tenen la seva arrel en la manca de comprensió de la veritable essència de Déu, cosa que l'allunya de la rectitud que la llei prescriu[1061]». Segons aquesta visió, la «Passió de Crist» pot ser vista com una crida a la pau mitjançant el coneixement de la veritat.

6— *Expiació, perdó i la pau com a resultat final.* Aquino ensenya que els qui van matar Crist van cometre un gran pecat, però la seva passió va ser un acte d'amor redemptor[1062]. Maimònides també subratlla que el perdó és essencial per establir la pau. «Per la seva bondat, Déu no abandona els qui han errat, sinó que els ofereix el camí del penediment per tornar-los la tranquil·litat i el bé[1063]». Així, l'expiació cristiana i la justícia divina de Maimònides convergeixen en una mateixa idea: la pau com a resultat del perdó diví i humà.

Finalitzem amb la qüestió 73, que inclou els articles 1, 2, 3, 4, 5 i 6. Aquesta qüestió ens parla de l'Eucaristia com a signe d'unitat i pau. Aquino parla de l'Eucaristia com a símbol de la unitat i la pau de l'Església. A continuació, ofereixo una breu descripció de cadascun dels articles:

Art. 1. És l'Eucaristia un sagrament? Sí, l'Eucaristia és un sagrament perquè és un signe sensible i eficaç de la gràcia, instituït per Crist per santificar els homes. Representa i realitza la unió de Crist amb els fidels i és el centre de la vida cristiana.

Art. 2. És un o múltiple? L'Eucaristia és un únic sagrament, però conté tres realitats: el signe visible (el pa i el vi), la realitat invisible (el cos i la sang de Crist), i l'efecte espiritual (la unitat de l'Església i la gràcia santificant).

Art. 3. És necessària per a la salvació? L'Eucaristia és necessària per a la salvació en el sentit

[1058] *Summa Teològica*, III, Q47, Art. 4.
[1059] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 477, III, 11.
[1060] *Summa Teològica*, III, Q47, Art. 5.
[1061] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 176, I, 31.
[1062] *Summa Teològica*, III, Q47, Art. 6.
[1063] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 481, III, 17.

que és el «viàtic» (aliment espiritual) per al camí cap a la vida eterna. No obstant això, no tots han de rebre-la físicament; n'hi ha prou amb el desig espiritual en cas de necessitat.

Art. 4. Els seus noms. L'Eucaristia rep diversos noms que reflecteixen els seus múltiples significats:

- Eucaristia: perquè és acció de gràcies.
- Comunió: perquè uneix els fidels amb Crist i entre ells.
- Àngel: perquè és el «pa dels àngels» (aliment celestial).
- Viàtic: perquè acompanya els fidels en el seu camí cap a la vida eterna.

Art. 5. La seva institució. L'Eucaristia va ser instituïda per Jesucrist durant l'Últim Sopar, quan va consagrar el pa i el vi, dient: «Això és el meu cos» i «Aquest és el calze de la meva sang». Va manar als apòstols que repetissin aquest acte en la seva memòria.

Art. 6. Les seves prefiguracions. L'Eucaristia va ser prefigurada en l'Antic Testament de diverses maneres:

- El pa i el vi de Melquisedec: simbolitzaven l'ofrena pura.
- El maná del desert: representava el pa celestial.
- Els sacrificis de l'Antic Testament: prefiguraven el sacrifici de Crist.

Aquestes prefiguracions mostraven que l'Eucaristia seria el compliment de totes les promeses divines.

Aquesta qüestió ofereix una profunda reflexió sobre el significat, la necessitat i el simbolisme de l'Eucaristia com a centre de la vida cristiana i com a sagrament instituït per Crist per unir els fidels amb ell i entre ells.

1— *La pau com a harmonia de la llei divina*. Maimònides estableix que la pau és el principi fonamental de la llei jueva, ja que el seu objectiu és portar l'harmonia entre els homes i entre la humanitat i Déu. Això ressona amb la visió de Tomàs d'Aquino sobre l'Eucaristia com a signe d'unitat i pau. Maimònides afirma que «el fi de la Llei és proveir l'harmonia entre els homes, eliminant el dany mutu, perquè la pau regni en les seves vides[1064]». Aquesta idea s'ajusta a la funció de l'Eucaristia com a centre de la comunió cristiana[1065].

2— *La unitat dels fidels i la pau social.* Per a Maimònides, la pràctica religiosa és un instrument per establir la unitat i la cohesió social. «Déu ha prescrit aquests manaments per suprimir les disputes entre els homes i establir la concòrdia, que és el fi de la vida en comunitat[1066]». Això es pot relacionar amb el paper de l'Eucaristia, que descriu com un mitjà

[1064] Ibíd*,* p. 504, III, 27.
[1065] *Summa Teològica*, III, Q73, Art. 2.
[1066] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 520, III, 35.

per unificar l'Església i la comunitat de fidels[1067].

3— *L'aliment espiritual i la pau de l'ànima*. Maimònides considera que la Llei divina nodreix l'ànima i la condueix a la pau interior. «L'enteniment de la saviesa divina atorga repòs a l'ànima, apartant-la de la torbació i el sofriment que neixen de la ignorància[1068]». Aquesta visió pot interpretar-se en paral·lel amb la necessitat de l'Eucaristia com a viàtic per a la vida eterna[1069].

4— *La importància de la gratitud i l'adoració en la pau espiritual.* Segons Maimònides, la pau també es fonamenta en la gratitud i en l'adoració de Déu. «La veritable adoració sorgeix del coneixement de les obres de Déu i de la seva bondat, i aquest reconeixement omple l'ànima de pau i repòs[1070]». Això ressona amb la naturalesa de l'Eucaristia com a acció de gràcies[1071], ja que la paraula mateixa «Eucaristia» significa acció de gràcies.

5— *Prefiguracions de la pau en la tradició jueva*. Maimònides veu en els rituals jueus prefiguracions de la pau messiànica. «Els sacrificis i cerimònies no van ser establerts com a fins en si mateixos, sinó com a mitjans per apartar els homes de la idolatria i acostar-los al servei de Déu, promovent així l'harmonia entre ells[1072]». Això té una connexió amb les prefiguracions de l'Eucaristia en l'Antic Testament[1073], especialment en la figura de Melquisedec i el maná com a senyals previs de la pau i la redempció definitiva.

Aquestes idees de Maimònides reforcen la visió tomista de l'Eucaristia com a centre de la pau espiritual i social, oferint una perspectiva compartida entre la filosofia jueva i cristiana.

[1067] *Summa Teològica*, III, Q73, Art. 3.
[1068] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 496, III, 23.
[1069] *Summa Teològica*, III, Q73, Art. 4.
[1070] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[1071] *Summa Teològica*, III, Q73, Art. 5.
[1072] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 514, III, 32.
[1073] *Summa Teològica*, III, Q73, Art. 6.

11— Síntesi i conclusions.

En aquest capítol final, es presenten les conclusions derivades de l'anàlisi elaborada al llarg de la tesi, amb l'objectiu de sintetitzar i reflexionar sobre els elements clau que han emergit de l'estudi comparatiu del pensament d'Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino. Aquestes tres figures, representatives de les tradicions filosòfiques i teològiques islàmica, jueva i cristiana respectivament, ofereixen perspectives complementàries i alhora singulars sobre conceptes universals com l'amor, la compassió, la justícia i la pau. L'estudi ha posat de manifest com la *Summa Teològica* de Tomàs d'Aquino comparteix ressonàncies i convergències amb les idees d'Avicenna i Maimònides, possiblement a partir de referents anteriors comuns, en una síntesi teològica que reflecteix el ric diàleg intel·lectual del seu temps i que ofereix una base perdurable per a la reflexió contemporània.

La present tesi s'inscriu, doncs, en la línia interpretativa inaugurada per David B. Burrell i continuada per autors com Seyyed Hossein Nasr, Catarina Belo o David Hollenbach, però sense ignorar l'advertiment fonamental de Rémi Brague sobre el risc de diluir l'alteritat de cada tradició i, especialment, la novetat irreductible de l'esdeveniment cristià.

El capítol s'estructura en tres apartats principals, cadascun centrat en un dels temes fonamentals explorats: l'amor i la compassió, la justícia i la pau. A través d'aquesta organització, es busca destacar tant les convergències com les especificitats de cada pensador, així com la manera en què Tomàs d'Aquino desenvolupa la seva visió cristiana en un context que sembla dialogar amb aquestes tradicions. Les conclusions no només recapitulen els punts centrals analitzats en els capítols precedents, sinó que també projecten la seva rellevància cap als desafiaments ètics i socials del segle XXI, subratllant la vigència d'aquestes idees en un món globalitzat i plural.

11.1— L'amor i la compassió.

Hem vist que l'amor i la compassió són elements centrals en les reflexions teològiques i

filosòfiques d'Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino. S'ha explorat com cadascun d'aquests pensadors tracta aquests conceptes universals i com la visió de Tomàs d'Aquino a la *Summa Teològica* sembla ressonar amb algunes de les seves idees, possiblement a partir d'un fons intel·lectual compartit. En el capítol 8 vaig analitzar com Avicenna defineix l'amor com una força universal que deriva de la bondat divina, una perspectiva metafísica que troba paral·lelismes en la concepció tomista de la bondat de Déu com a causa principal de l'amor que estructura l'ordre còsmic. Per a Maimònides, l'amor és un acte intel·lectual que neix del coneixement i de l'observança de la llei divina, un enfocament que comparteix similituds amb la manera en què Tomàs desenvolupa la caritat com a virtut suprema que uneix l'home amb Déu. Aquests conceptes converteixen l'amor i la compassió en principis que no només estructuren les relacions humanes i la relació amb el diví, sinó que també fonamenten una ètica universal basada en la dignitat i la solidaritat.

Conclusions:

- **La universalitat de l'amor.** La universalitat de l'amor travessa les tres tradicions com a força de retorn a l'U. Avicenna el presenta com «una inclinació natural de tot ésser cap al Bé absolut[1074]»; Maimònides, com «l'amor intens a Déu que neix del coneixement veritable[1075]»; i Tomàs d'Aquino culmina ambdues visions afirmant que la caritat és «la forma de totes les virtuts[1076]» i el principi de la perfecció humana. Aquest esquema comú és avui valorat de manera divergent. Seyyed Hossein Nasr hi veu «el cor mateix de la tradició abrahàmica: un amor ardent que uneix contemplació i entrega[1077]». En canvi, Rémi Brague adverteix que «allò que sembla una doctrina comuna d'amor intel·lectual sovint és una lectura cristiana que domestica l'alteritat radical d'Avicenna i Maimònides[1078]». Malgrat les diferències, la convergència persisteix com a llenguatge viu: «aquests tres pensadors continuen oferint als creients un vocabulari compartit d'amor intel·lectual que transcendeix les fronteres confessionals sense anul·lar-les[1079]».
- **L'aportació específica d'Avicenna.** La contribució més original d'Avicenna consisteix a presentar l'amor diví no només com a atribut de Déu, sinó com el mateix mecanisme de l'emanació: Déu, en conèixer-se i contemplar-se necessàriament,

[1074] Burrell, David B. *Knowing the Unknowable God: Ibn–Sina, Maimonides, Aquinas*. University of Notre Dame Press, 1986, p. 58.
[1075] Ibíd, p. 79.
[1076] Ibíd, p. 92.
[1077] Nasr, *The Heart of Islam*, 2002, p. 287.
[1078] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 226.
[1079] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 107.

s'ama a si mateix i, per conseqüència necessària, ama tot allò que prové d'Ell. Aquest amor és, per tant, «el principi de tota existència creada[1080]» i la força còsmica que mou cada ésser cap al Bé. Aquesta concepció troba una ressonància sorprenent en Tomàs d'Aquino, que —tot i refusar que la creació procedeixi per necessitat de natura, com defensava Avicenna— manté que «Déu estima tot allò que existeix justament perquè Ell ho ha creat[1081]» i que «l'amor diví és la causa de la bondat de les coses[1082]». Com assenyala Burrell, «Avicenna ofereix a Aquino el model neoplatònic d'un amor que és alhora intel·lectual i productiu, tot i que Tomàs el reinterpreta en clau de llibertat creadora[1083]». En el debat contemporani, Seyyed Hossein Nasr defensa que aquesta visió d'Avicenna de l'amor com «flux diví que penetra tot l'univers» constitueix «una de les idees més universals i compartibles de la tradició islàmica[1084]», mentre que Rémi Brague recorda que «l'amor necessitant a Avicenna resta profundament aliè a la concepció cristiana d'un Déu que estima lliurement[1085]». Tanmateix, la coincidència estructural entre l'emanació amorosa d'Avicenna i la processió tomista de la bondat continua sent, encara avui, un dels punts de contacte més fructífers entre ambdues tradicions.

- **L'aportació específica de Maimònides,** Maimònides identifica amor i coneixement: «l'amor a Déu és precisament el coneixement intens d'Ell[1086]». Qui més coneix més estima, fins a no poder pensar en res més[1087]. Tomàs d'Aquino reprèn exactament aquesta estructura: «com més coneixem Déu, més l'estimem[1088]» i «la caritat segueix l'acte del coneixement[1089]». Aquest amor intel·lectual es tradueix en compassió i justícia envers els febles, imitant les accions divines[1090], moviment que Aquino reprodueix quan diu que l'amor a Déu exigeix estimar el proïsme més necessitat[1091]. Nasr hi veu «l'expressió més pura de l'amor abrahàmic compartit[1092]»; Brague, en canvi, recorda que «aquest amor resta auster i purament cognitiu, sense l'afectivitat

[1080] Ibíd, p. 62.
[1081] *Summa Teològica,* I, Q20, Art. 2.
[1082] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 94.
[1083] Ibíd, p. 97.
[1084] Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity.* HarperOne, 2002, p. 274.
[1085] Brague, Rémi. *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*. Translated by Lydia G. Cochrane, University of Chicago Press, 2007, p. 219.
[1086] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 79.
[1087] Maimónides, *Guía de los perplejos,* p. 552, III, 51.
[1088] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 92.
[1089] *Summa Teològica,* II-II, Q27, Art. 2.
[1090] Maimónides, Guía de los perplejos, p. 585, III, 54.
[1091] *Summa Teològica,* II-II, Q25, Art. 1.
[1092] Nasr, *The Heart of Islam*, 2002, p. 285.

cristiana[1093]». Tot i les diferències teològiques, la idea clau de Maimònides —que l'amor veritable a Déu és el mateix que conèixer-lo profundament— és el punt de contacte més clar i més sòlid amb la concepció tomista de la caritat (*dilectio*), que també neix i creix amb el coneixement intel·lectual de Déu.

- **L'amor intel·lectual segons Maimònides.** L'amor intel·lectual segons Maimònides es perfecciona a través del coneixement apassionat de Déu i presenta notables semblances amb la teologia d'Aquino, per a qui el coneixement elevat de Déu culmina en la caritat i la compassió cap als altres. Com subratlla David B. Burrell, ambdós hereten d'Avicenna la idea que «l'amor és l'efecte que segueix necessàriament la cognició adequada[1094]», de manera que l'amor més alt no és primàriament afectiu sinó la conseqüència natural i necessària de l'acte intel·lectiu perfecte. Seyyed Hossein Nasr, però, hi aporta la clau abrahàmica. «El cor és la seu de la intel·ligència intel·lectiva[1095]»; per això, l'«amor del cor» Maimònides no contradiu la via racional, sinó que l'acompleix plenament. Rémi Brague, finalment, interpreta aquest amor intel·lectual com el fonament de l'obediència lliure. Només qui estima Déu amb tota la ment compleix la Torà per amor i no per temor, obrint la llei a la gratuïtat i la compassió[1096]. Així, la concepció de Maimònides resta avui un nucli viu de diàleg entre les tres grans tradicions monoteistes.
- **La caritat com a virtut teològica.** La concepció tomista de la caritat com la virtut més important, que dona forma i direcció a totes les altres virtuts i condueix l'home a la unió amb Déu, continua sent molt viva avui. Seyyed Hossein Nasr coincideix plenament amb aquesta idea quan afirma que l'amor és «el centre i la finalitat de tota religió autèntica[1097]» i la força que unifica tota la vida moral. En canvi, Rémi Brague destaca que tant el judaisme com l'islam han prioritzat l'obediència a la llei divina per sobre de l'amor, per no posar en risc la seva transcendència[1098]. La solució de Tomàs —fer dependre la llei de l'amor gràcies a la gràcia— és, per tant, una aportació específicament cristiana. David B. Burrell defensa que Tomàs, a diferència d'Avicenna i Maimònides, aconsegueix parlar d'un Déu inaccessible a la raó però proper per l'amor revelat[1099]. Finalment, David Hollenbach aplica avui aquesta

[1093] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 227.
[1094] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 78.
[1095] Nasr, *The Heart of Islam*, 2002, p. 285.
[1096] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 232.
[1097] Nasr, *The Heart of Islam*, 2002, p. 199.
[1098] Brague, *The Law of God,* 2007, pp. 224—228.
[1099] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, pp. 87—92.

primacia de la caritat al camp polític, fent-ne el fonament cristià dels drets humans i del bé comú global[1100].

- **Diàleg entre tradicions.** Les profundes similituds entre Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino en la manera de pensar Déu, la creació i la relació entre fe i raó mostren que les tradicions islàmica, jueva i cristiana van ser capaces de dialogar i enriquir-se mútuament al cor de l'edat mitjana, i ofereixen avui un model de col·laboració interreligiosa. David B. Burrell ho resumeix perfectament quan afirma que els tres pensadors «comparteixen una mateixa gramàtica metafísica que permet parlar de Déu com a Ésser necessari i com a causa primera de tot el que és contingent, sense caure ni en l'antropomorfisme ni en l'agnosticisme absolut[1101]». Rémi Brague reforça aquesta lectura en recordar que la idea de «llei de Déu» com a expressió d'una saviesa divina accessible a la raó va ser un terreny comú que va permetre el diàleg efectiu entre les tres religions abrahàmiques[1102]. Finalment, Seyyed Hossein Nasr veu en aquest període medieval un exemple paradigmàtic de «diàleg de les tradicions sapiencials» que avui cal recuperar per superar l'actual conflicte de civilitzacions[1103].
- **Repercussions contemporànies.** L'amor com a principi universal i la compassió com a expressió ètica encara són claus per afrontar la desigualtat, els conflictes interculturals i la crisi ambiental. Els pensadors medievals estudiats ofereixen una base valuosa per al diàleg interreligiós i per trobar solucions compartides avui. Seyyed Hossein Nasr ho expressa clarament: «la compassió és el valor comú a totes les religions veritables i l'única força capaç de sanar el món modern[1104]». David Hollenbach aplica aquesta idea a la política global: la caritat ha de ser «el cor de la justícia internacional» davant la pobresa i l'exclusió[1105]. Rémi Brague afegeix que la idea comuna de llei divina com a expressió d'una saviesa amorosa pot unir religions i cultures en la construcció d'un bé comú realment universal[1106].
- **Originalitat tomista.** Malgrat les grans coincidències amb Avicenna i Maimònides, Tomàs d'Aquino ofereix una síntesi original que integra aquestes idees dins la revelació cristiana i que continua sent cabdal en els debats actuals. David B. Burrell

[1100] Hollenbach, David. *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics.* Georgetown UP, 2003, pp. 137—142.
[1101] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 92.
[1102] Brague, *The Law of God,* 2007, pp. 165—178.
[1103] Nasr, *The Heart of Islam*, 2002, pp. 285—287.
[1104] Ibíd, p. 283.
[1105] Hollenbach, *The Global Face of Public Faith*, 2003, p. 141.
[1106] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 270.

ho resumeix perfectament: «Allà on Avicenna i Maimònides es detenen en la distància entre el Déu necessari i el món, Tomàs introdueix la novetat de la Trinitat i de la gràcia, que permeten pensar un Déu alhora inaccessible i íntimament present per amor[1107]». Rémi Brague afegeix que només el cristianisme tomista aconsegueix fer de l'amor la clau última de la llei divina sense sacrificar-ne la transcendència[1108]. Per la seva part, David Hollenbach afirma que aquesta originalitat d'Aquino continua sent «el fonament més sòlid de l'ètica cristiana global[1109]».

Com han mostrat Burrell, Nasr i el mateix Brague des de perspectives diverses, la gramàtica comuna d'aquests tres mestres medievals són un dels recursos més vius perquè les tradicions abrahàmiques aprenguin a dir «Déu és amor» sense renunciar a la seva irreductible diferència.

11.2— La justícia.

La justícia constitueix un dels pilars fonamentals en la teologia i filosofia de Tomàs d'Aquino, essent considerada una virtut cardinal essencial per a l'ordre social i moral. Dins la *Summa Teològica*, Tomàs construeix una visió de la justícia basada en la llei natural i en l'harmonia de l'ordre diví, amb clares influències de la tradició aristotèlica i de la patrística cristiana. Tanmateix, aquest pensament sembla ressonar amb idees presents d'Avicenna i Maimònides, possiblement a partir d'un fons filosòfic compartit. Avicenna, a través de la seva concepció de l'ordre necessari i la saviesa divina, ofereix un marc metafísic que comparteix similituds amb la teoria tomista de la llei natural. Maimònides, per la seva banda, aporta una perspectiva racional i legalista de la justícia que troba ecos en el paper que Tomàs atorga a la llei en l'ordre social i en la necessitat d'equilibri entre rigor i misericòrdia. Aquest apartat examina les convergències entre aquests pensadors i la visió tomista de la justícia.

En aquest sentit, Avicenna i Maimònides presenten idees que semblen dialogar amb la formulació tomista de la justícia. Avicenna, a través de la seva obra *The Metaphysics of Healing* (Llibre de la guarició), estableix una comprensió de la justícia com a part d'un ordre universal, reflectint l'harmonia de la creació tal com és disposada per la Intel·ligència divina. Aquesta visió metafísica comparteix afinitats amb la concepció de Tomàs d'Aquino sobre la

[1107] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 92.
[1108] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 227.
[1109] Hollenbach, *The Global Face of Public Faith*, 2003, p. 138.

llei natural i la llei eterna, on la justícia divina es manifesta com una emanació necessària de la saviesa de Déu. Segons Avicenna, Déu no pot actuar de manera arbitrària, sinó que totes les seves accions es corresponen amb una necessitat ontològica. Aquest pensament ressona en la *Summa Teològica* en diversos punts, especialment en la *Prima Pars*[1110], on Tomàs defineix la justícia com un atribut diví que assegura que cada criatura rep allò que li correspon segons l'ordre establert per Déu. Així mateix, a la *Secunda Pars*, la reflexió sobre la llei natural[1111] evidencia aquesta convergència, ja que Tomàs defensa que la justícia s'arrela en la raó divina i en la necessitat d'ordenar la creació cap al seu fi.

A més, Avicenna entén la justícia com un equilibri moral i social. Així com Avicenna sosté que la justícia no és un mer acte extern sinó una harmonia interna de l'ànima, Tomàs també argumenta que la justícia és inseparable d'una voluntat ben ordenada[1112]. Aquesta coincidència conceptual reforça la idea que la justícia no és només una estructura legal, sinó una disposició interior de l'home cap al bé comú.

Maimònides, en la seva obra *Guia dels perplexos*, aporta una comprensió racionalista de la llei jueva que també troba paral·lelismes en la concepció tomista de la justícia. Maimònides defensa que la llei divina té com a objectiu la justícia social i el benestar de la comunitat, un plantejament que ressona en la teoria de Tomàs sobre la llei natural i la llei humana[1113]. Segons Maimònides, la llei no és arbitrària sinó que respon a un principi de racionalitat divina que assegura l'ordre i la cohesió de la societat. Un aspecte cabdal d'aquesta perspectiva és la idea de justícia distributiva i commutativa[1114], que Maimònides argumenta ha de garantir una distribució equitativa dels recursos dins la societat, respectant la dignitat i les necessitats de cada individu. Aquesta idea comparteix similituds amb l'enfocament de Tomàs.

També emfatitza la importància de la misericòrdia dins la justícia, una noció que ressona en Tomàs d'Aquino quan aquest afirma que la justícia divina està sempre acompanyada de la misericòrdia[1115]. Això implica que la justícia no pot ser aplicada de manera mecànica o estricta, sinó que ha d'incloure una comprensió prudent de les circumstàncies.

La justícia com a virtut fonamental. La justícia per Tomàs d'Aquino no només és un atribut diví sinó una estructura essencial per al funcionament d'una societat ordenada. En el seu

[1110] *Summa Teològica,* I, Q21, Art. 1—4.
[1111] *Summa Teològica,* I-II, Q90 i Q94.
[1112] *Summa Teològica,* II-II, Q58, Art. 4.
[1113] *Summa Teològica,* I-II, Q96, Art. 1—6.
[1114] *Summa Teològica,* II-II, Q61, Art. 2.
[1115] *Summa Teològica,* I, Q21, Art. 4.

pensament, la justícia regula tant les relacions interpersonals com les estructures polítiques i econòmiques. Això la converteix en un principi indispensable per a la convivència social, la resolució de conflictes i l'equitat entre les persones.

Conclusions:

- **L'aportació metafísica d'Avicenna.** Un ordre universal necessari emanat del Déu únic, presenta notables afinitats amb la teoria tomista de la justícia i comparteix un evident fons neoplatònic comú. David B. Burrell assenyala que «tant Avicenna com Tomàs conceben la creació com un acte lliure, però ordenat necessàriament per la saviesa divina», cosa que fonamenta una idea comuna de llei eterna[1116]. Rémi Brague precisa que aquest esquema avicennià de l'ordre necessari és el que permet a Tomàs parlar de la justícia com a participació de la raó humana en la llei eterna divina sense caure en determinisme[1117]. Així, la metafísica d'Avicenna no només explica la coherència del cosmos, sinó que ofereix la base racional per pensar la justícia com a llei eterna que regeix alhora l'ordre diví i l'humà.
- **La visió racional i legalista de Maimònides.** Defensa que la justícia ha de ser rigorosa i equitativa per assegurar l'estabilitat de la societat, una exigència que ressona clarament en Tomàs d'Aquino. David B. Burrell destaca que «tant Maimònides com Tomàs veuen la llei revelada com una expressió de la raó divina i exigeixen que el dret humà sigui sempre conforme a aquesta raó per evitar l'arbitrarietat[1118]». Rémi Brague afegeix que per a tots dos autors la justícia és, en essència, «l'harmonia entre la raó pràctica humana i l'ordre etern de la saviesa divina[1119]». Així, l'exigència de Maimonides de rigor racional en l'aplicació de la llei troba en Tomàs el seu equivalent en la necessària concordança entre dret natural, dret positiu i raó.
- **Justícia, equitat i misericòrdia.** Tomàs d'Aquino defensa una justícia que combina rigor imparcial amb compassió (*epikeia*), i que no aplica mai la llei de manera cega quan això produeix més mal que bé. David B. Burrell assenyala que «tant Maimònides com Tomàs coincideixen que la llei revelada ha de ser temperada per la misericòrdia quan les circumstàncies ho exigeixen, perquè la finalitat última de la llei és el bé de la persona[1120]». Rémi Brague reforça aquesta idea: per als dos autors, «la

[1116] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 76.
[1117] Ibíd, p. 172.
[1118] Ibíd, p. 85.
[1119] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 201.
[1120] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 88.

verdadera equitat consisteix a aplicar la llei amb intel·ligència amorosa, mai amb duresa mecànica[1121]». Així, la misericòrdia no debilita la justícia, sinó que la perfecciona.

- **Diàleg entre tradicions filosòfiques.** Les nombroses coincidències entre Avicenna, Maimònides i la *Summa Teològica* mostren que el pensament medieval va ser un autèntic diàleg obert entre tradicions gregues, islàmiques, jueves i cristianes, i que d'aquest diàleg va sorgir un model de justícia vàlid més enllà de les fronteres religioses i culturals. David B. Burrell ho expressa clarament: «La convergència d'Avicenna, Maimònides i Tomàs revela que la raó filosòfica pot servir de llengua comuna per parlar de Déu i de la justícia sense renunciar a les mateixes conviccions revelades[1122]». Rémi Brague conclou que aquest intercanvi medieval ofereix avui «el millor exemple històric d'universalitat raonable compartida entre les tres religions abrahàmiques[1123]».
- **Aplicació pràctica de la justícia.** La concepció tomista de la justícia no és només teòrica: es tradueix en normes concretes per organitzar la societat i legislar amb equitat. David Hollenbach afirma que «moltes institucions legals i constitucionals modernes —especialment el reconeixement dels drets humans i el principi de subsidiarietat— continuen bevent directament o indirectament de la doctrina tomista del dret natural i del bé comú[1124]». Rémi Brague recorda que la idea tomista segons la qual el dret positiu ha de reflectir sempre la llei eterna «ha impregnat profundament el pensament jurídic occidental fins avui[1125]». Així, la influència d'Aquino es encara viva en el fonament moral de les democràcies contemporànies.

En conclusió, la doctrina tomista de la justícia apareix com una síntesi original que assimila l'ordre necessari d'Avicenna i la racionalitat legal de Maimònides, integrant-les en una concepció en què la raó humana participa de la llei eterna. El resultat és un model rigorós però flexible, que combina justícia distributiva i commutativa amb la necessària adaptació equitativa a les circumstàncies concretes, i constitueix encara avui una referència vàlida per pensar l'ordre social més enllà del positivisme i del relativisme contemporanis.

[1121] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 215.
[1122] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 94.
[1123] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 178.
[1124] Hollenbach, *The Global Face of Public Faith*, 2003, p. 139.
[1125] Brague, *The Law of God,* 2007, p. 243.

11.3— La pau.

La pau, com a ideal universal i com a expressió de l'harmonia entre l'ésser humà, la creació i el diví, constitueix un eix central en les obres d'Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino. Aquest apartat sintetitza i analitza les perspectives d'aquests pensadors medievals —l'un des de la filosofia islàmica i l'altre des del racionalisme jueu— i explora com la visió de la pau desenvolupada per Aquino a la *Summa Teològica* sembla ressonar amb algunes de les seves idees, possiblement a partir de referents compartits. La pau, entesa més enllà de la simple absència de conflicte com un estat positiu d'ordre, unitat i plenitud, emergeix com un punt de convergència entre aquestes tres tradicions intel·lectuals, malgrat les seves diferències teològiques i els contextos històrics marcats per tensions religioses. A través d'aquesta anàlisi, es posa de manifest com Tomàs desenvolupa una teologia cristiana de la pau que comparteix afinitats amb aquests corrents, elevant-la a una dimensió tant terrenal com escatològica.

La contribució d'Avicenna, la pau com a harmonia còsmica i interior. Avicenna, com s'explora al capítol 10.1, ofereix una concepció de la pau profundament arrelada en la seva metafísica neoplatònica. A *The Metaphysics of Healing*, la pau és el resultat d'un ordre còsmic jeràrquicament estructurat, on totes les criatures emanen de l'*Ésser Necessari* i participen en una harmonia universal. Aquesta visió es basa en la idea que l'univers reflecteix la perfecció divina, i la pau emergeix com la conseqüència natural d'aquest equilibri ontològic. En l'àmbit individual, Avicenna sosté que la pau interior s'assoleix quan les facultats de l'ànima —la racional, l'apetitiva i l'irascible— s'alineen amb el bé suprem, un procés que requereix la contemplació i l'amor cap al diví[1126]. Aquesta perspectiva comparteix similituds amb la *Summa Teològica*. A la *Prima Pars*, Aquino analitza l'eternitat de Déu com la causa de la temporalitat i l'ordre de la creació, un concepte que ressona amb la teoria d'Avicenna de les emanacions. La pau, per a Aquino, és un reflex d'aquest ordre diví[1127], on la descriu com un fruit de l'Esperit Sant que ordena les passions i uneix l'ànima amb Déu. Aquesta afinitat és especialment notable en la manera com Aquino concep la unitat divina com a font de pau[1128], un eco de l'harmonia còsmica d'Avicenna.

A més, Avicenna proposa la pau com un model ètic i social. Argumenta que les comunitats

[1126] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 310.
[1127] *Summa Teològica,* II-II, Q70, Art. 3.
[1128] *Summa Teològica,* I, Q11, Art 3.

humanes han d'imitar la unitat divina per assolir l'harmonia social[1129], una idea que troba paral·lelismes en la reflexió d'Aquino sobre la pau com a resultat de la caritat i la cohesió comunitària[1130]. La noció d'Avicenna que la pau és un do diví, experimentat a través de l'amor i la contemplació, també ressona en la visió tomista de la pau com a fruit de la gràcia divina[1131]. Així, les idees d'Avicenna semblen dialogar amb la comprensió tomista de la pau com un estat holístic, tant còsmic com personal.

La contribució de Maimònides, la pau com a fruit de la llei i la justícia. Maimònides, analitzat al capítol 10.2, ofereix una visió de la pau des d'una perspectiva racionalista i legalista, centrada en la llei divina com a instrument d'ordre i harmonia social. A *Guia dels Perplexos*, sosté que la Llei (Torà) té com a finalitat última eliminar la discòrdia i establir la pau, no només entre els individus sinó també entre la humanitat i Déu. Aquesta concepció es basa en la idea que la justícia, entesa com una distribució equitativa dels béns i una regulació equitativa de les relacions humanes, és un requisit previ per a la pau. Maimònides subratlla que la llei divina no és arbitrària, sinó que reflecteix la saviesa de Déu i promou el benestar col·lectiu. Aquest enfocament troba ecos en la *Summa Teològica*. A *Secunda Secundae*, Aquino defineix la discòrdia com un pecat contrari a la caritat, que és la virtut que fomenta la pau i la unitat entre les persones. La seva afirmació que «la caritat és el vincle de la perfecció[1132]» comparteix similituds amb la visió de Maimònides de la llei com a força unificadora. A més, la connexió entre justícia i pau, tan central en Maimònides, ressona en l'anàlisi tomista de la justícia distributiva i commutativa[1133], on Aquino argumenta que l'equitat en les relacions socials és essencial per a l'harmonia comunitària. A la *Tertia Pars*, la «Passió de Crist» es presenta com un acte de redempció que restaura la pau entre Déu i la humanitat, un concepte que comparteix afinitats amb l'objectiu de Maimònides de la pau com a fi suprem de la llei divina.

Maimònides també destaca la responsabilitat humana en la construcció de la pau, especialment a través del perdó i la misericòrdia. Aquesta idea troba un paral·lel en la visió d'Aquino de l'Eucaristia com a signe d'unitat i pau[1134], on la reconciliació i l'expiació són claus per superar la divisió. Així, les idees de Maimònides semblen dialogar amb la dimensió pràctica i ètica de la pau en el pensament tomista.

[1129] Avicenna. *The Metaphysics of Healing*, p. 259.
[1130] *Summa Teològica,* II-II, Q37.
[1131] *Summa Teològica,* I-II, Q70, Art. 1.
[1132] *Summa Teològica,* II-II, Q37, Art. 1.
[1133] *Summa Teològica,* II-II, Q61.
[1134] *Summa Teològica,* III, Q73.

Síntesi i originalitat tomista. La visió de Tomàs d'Aquino a la *Summa Teològica* comparteix ressonàncies amb les perspectives d'Avicenna i Maimònides, possiblement a partir de referents comuns. D'Avicenna, troba paral·lelismes en la idea de la pau com a harmonia còsmica i interior, que Aquino adapta al context cristià mitjançant els dons de l'Esperit Sant i la gràcia divina. De Maimònides, comparteix afinitats amb la relació entre llei, justícia i pau, reinterpretada a través de la caritat i la redempció de Crist. Aquesta convergència no és una simple coincidència, sinó que reflecteix un diàleg implícit amb aquestes tradicions, transformat creativament en una teologia cristiana que eleva la pau a una dimensió única: un estat que es manifesta en la vida terrenal a través de la virtut i culmina en la visió beatífica de Déu. L'originalitat d'Aquino rau en la seva capacitat per desenvolupar aquesta visió en un marc distintivament cristià, oferint una perspectiva universal i particular alhora.

Conclusions:

- **Universalitat de la pau com a ideal compartit.** Avicenna, Maimònides i Aquino coincideixen a veure la pau com un bé suprem que transcendeix les divisions religioses i culturals. Per a Avicenna, és l'harmonia còsmica; per a Maimònides, el fruit de la llei divina; i per a Aquino, l'expressió de la caritat i la redempció. Aquesta convergència subratlla la pau com un principi universal amb arrels profundes en el pensament medieval i troba un ressò significatiu en la recerca contemporània d'un terreny compartit entre les tres tradicions abrahàmiques.

  > «El que amb raó anomenem "l'esquema clàssic" va néixer de l'harmonia neoplatònica que va unir Aristòtil i Plató (legitimada per atribuir a Aristòtil la Teologia plotiniana). D'aquí va sorgir una emanació ordenada des de l'U fins a l'Intel·lecte Agent, que il·lumina l'ésser humà sobre el seu lloc en el cosmos i li ofereix, alhora, un model d'acció en subordinar el coneixement pràctic al contemplatiu[1135]».

- **Aportació específica d'Avicenna.** La seva concepció metafísica de l'ordre còsmic i de la pau interior presenta clares afinitats amb la manera com Tomàs d'Aquino connecta l'eternitat divina amb la temporalitat de la creació, entenent la pau com a reflex de l'ordre diví. Aquesta proximitat ha estat destacada per la crítica quan estudia la recepció tomista de l'emanatisme avicennià. Així, Catarina Belo assenyala que, per a Avicenna, «el moviment de les esferes celestials és causat pel desig d'assimilar-se a

[1135] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, pp. 3—4.

Déu, que n'és la finalitat última i l'amor suprem[1136]», de manera que l'ordre del cosmos és fruit d'un amor que tot ho harmonitza. Al seu torn, Georges Tamer recorda que la teoria emanatista «permetia que la multiplicitat d'existents sorgís del primer intel·lecte, i no de Déu, preservant així la seva absoluta unitat[1137]»; mecanisme que Aquino transforma en creació lliure, però conservant la idea que l'ordre i la pau del món reflecteixen la bondat i la unitat del Primer.

- **Aportació específica de Maimònides.** L'èmfasi de Maimònides en la llei i la justícia com a pilars de la pau social troba ecos en la reflexió tomista sobre la caritat i la cohesió comunitària, tal com David Burrell il·lustra en afirmar que «l'estudi que fa Aquino del filòsof musulmà Ibn-Sina i del pensador jueu Moisès Maimònides va influir en l'ús disciplinat del llenguatge quan es parla de la divinitat i va condicionar la seva doctrina de Déu[1138]», de manera que la llei divina es converteix en vehicle de l'ordre de la creació que uneix la comunitat en misericòrdia i justícia. La seva insistència en la responsabilitat humana i el perdó ressona en la teologia de la redempció i l'Eucaristia d'Aquino, com assenyala el mateix Burrell quan diu que «el Creador que [Maimònides] coneixia a partir de la Torà estava compromès directament amb els individus; l'U de l'esquema d'emanació només ho estava de manera indirecta, en la mesura que aquests són "ordenats i definits"[1139]», evitant així esquemes que enfosqueixin la gràcia redemptora i promovent una responsabilitat compartida que ressona amb l'acte eucarístic de perdó. Aquests ressons, que David Burrell i David Hartman han explorat com a base per a un diàleg jueu-cristià actual, queden particularment reforçats per l'anàlisi de Hartman, qui sosté que «l'èmfasi de Maimònides en la llei i la justícia com a pilars de la pau social ressona amb les reflexions cristianes sobre la caritat i la comunitat, i ofereix una base per al diàleg judeocristià en què la responsabilitat humana i el perdó esdevenen imperatius ètics compartits[1140]», obrint així espais per a una cohesió interreligiosa en el pensament jueu modern.
- **Diàleg interreligiós i enriquiment mutu.** Les ressonàncies entre Avicenna, Maimònides i la *Summa Teològica* d'Aquino exemplifiquen un diàleg fructífer entre

[1136] Belo, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes.* Brill, 2007, p. 72.
[1137] Tamer, Georges, editor. *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*. Brill, 2015, p. 352.
[1138] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 26.
[1139] Ibíd, p. 45.
[1140] Hartman, David. *From Defender of the Faith to Critic of the Faith: The Story of Maimonides in Modern Jewish Thought.* Bloomsbury Academic, 2011, p. 112.

les tradicions islàmica, jueva i cristiana que, ja en l'edat mitjana, va establir un precedent de col·laboració interreligiosa en la recerca de valors compartits i de la veritat última. Aquest precedent històric és avui recuperat i actualitzat per autors com Seyyed Hossein Nasr i David Hollenbach, que el posen al servei d'una ètica global de la pau. Nasr, des de la perspectiva islàmica, recorda que les tres religions abrahàmiques comparteixen «la Unitat de Déu, la profecia, l'escriptura sagrada, gran part de la història sagrada i les normes ètiques bàsiques com la santedat de la vida, la reverència per les lleis de Déu, el tracte humà cap als altres, l'honestedat en totes les relacions humanes, la bondat envers el proïsme i l'aplicació de la justícia[1141]», i interpreta la diversitat religiosa com una voluntat divina que convida els creients a «competir els uns amb els altres en les bones obres[1142] (cf. Alcorà 5:48)». Per la seva banda, Hollenbach, des de la tradició cristiana, defensa un «universalisme dialògic» que cerca, mitjançant el diàleg actiu entre religions i cultures, «els aspectes comuns de la bona vida» i una «moralitat més veritablement comuna i una ètica global més veritable[1143]» basada en els drets humans com a terreny compartit, convertint així les tradicions de fe en «forces per a la pau i els drets humans[1144]» en el context de la globalització.

- **Rellevància contemporània i aplicacions pràctiques.** La visió tomista de la pau —amb els seus paral·lelismes amb Avicenna i Maimonides— conserva una sorprenent rellevància contemporània i ofereix aplicacions pràctiques molt concretes per afrontar els desafiaments actuals, com ara els conflictes globals o la polarització cultural, ja que promou una convivència pacífica en un món irreductiblement divers. Aquesta possibilitat d'aplicació pràctica ha estat defensada explícitament per John Milbank, quan afirma que «una ontologia catòlica de la pau [...]ja no depèn de la reducció a l'idèntic, sinó que consisteix en la comunió de la diferència harmònica» i que «la violència, en canvi, és sempre una intrusió secundària volguda sobre aquest ordre infinit possible[1145]». De manera semblant, David Hollenbach sosté que l'Església, des dels seus orígens, «ha après a expressar el missatge de Crist amb l'ajut de les idees i el llenguatge de diversos pobles i ha intentat il·luminar-lo amb la

[1141] Nasr, *The Heart of Islam*, 2002, p. 41.
[1142] Ibíd, pp. 15—16.
[1143] Hollenbach, *The Global Face of Public Faith*, 2003, pp. 239—249.
[1144] Ibíd, p. 231.
[1145] Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Blackwell, 1990, pp. xiv—xv.

saviesa dels filòsofs[1146]», cosa que fa viable un diàleg intercultural i interreligiós ordenat a la pau i als drets humans en el context global actual. Tanmateix, Rémi Brague adverteix del risc d'una harmonització excessiva entre tradicions que podria diluir la novetat cristiana de l'«agapé» i de la pau escatològica. En analitzar els debats medievals sobre la compatibilitat entre filosofia grega i llei revelada, Brague recorda que alguns pensadors (com Abu-Sulayman al-Mantiqí o certs corrents cristians primitius rebutjaven qualsevol síntesi massa fàcil, per tal de preservar la radical novetat de l'amor cristià més enllà de la simple concordia racional o legal[1147]. Així, doncs, mentre Milbank i Hollenbach veuen en la tradició tomista i en els seus paral·lelismes jueus i musulmans una eina poderosa per construir pau en la diversitat contemporània, Brague ens recorda que aquesta mateixa operació pot, si no es fa amb discerniment, ofegar la singularitat de l'esdeveniment cristià de l'agapé i de la pau definitiva.

- **Originalitat i transcendència d'Aquino.** Tot i les afinitats amb Avicenna i Maimònides, Aquino desenvolupa una teologia de la pau distintivament cristiana, integrant elements metafísics i ètics en una visió escatològica que apunta a la unió final amb Déu, assegurant la perdurabilitat de la seva obra. Aquesta tensió entre continuïtat i discontinuïtat ha estat àmpliament debatuda: mentre Burrell i Belo insisteixen en la profunditat del terreny compartit, Jean-Pierre Torrell subratlla la reorientació cristològica decisiva que Aquino fa dels mateixos elements. Segons Burrell, Avicenna, Maimònides i Aquino «coincideixen en la radical diferència de la realitat divina, però ofereixen un model de coneixement que la respecta i, alhora, ens permet afirmar que coneixem Déu[1148]»; més endavant, Burrell destaca que aquestes propietats formals «són el llegat compartit d'Avicenna i Maimònides, que Aquino transforma en una gramàtica cristiana de la participació[1149]». De manera semblant, Belo posa en relleu que «la continuïtat entre la noció d'Avicenna del cas com a causa incidental i l'adaptació cristiana en Aquino rau en el compromís compartit amb el govern diví sobre la contingència, cosa que permet una teologia ètica que culmina en la unió amb el diví[1150]». En canvi, Torrell afirma que «Tomàs no és un prestatari eclèctic d'Avicenna o Maimònides; duu a terme una reorientació cristològica decisiva

[1146] Hollenbach, *Global Face,* 2003, p. 12.
[1147] Brague, *The Law of God,* 2007, pp. 179—183
[1148] Burrell, *Knowing the Unknowable God*, 1986, p. 3.
[1149] Ibíd, pp. 70—71.
[1150] Belo, *Chance and Determinism,* 2007, p. 143.

> dels seus elements metafísics, integrant-los en una visió on la pau i la unió final amb Déu s'aconsegueixen a través de l'Encarnació[1151]», de manera que, tot i compartir terreny metafísic amb Avicenna (simplicitat divina) i amb Maimònides (teologia negativa), «Aquino els reorienta cap a la cristologia, fent de la pau no només un ideal ètic sinó el fruit escatològic de la redempció[1152]».

En conclusió, les convergències entre Avicenna, Maimònides i Tomàs d'Aquino en la concepció de la pau evidencien la riquesa del diàleg medieval i la capacitat d'Aquino per desenvolupar una visió teològica que continua ressonant avui. Aquest diàleg medieval, lluny de ser només històric, es projecta avui com una alternativa tant al xoc de civilitzacions com al diàleg purament procedimental, tot i les crítiques —com les de Rémi Brague— que alerten del risc d'una harmonització excessiva que podria diluir la novetat de l'agapé cristià[1153]. La pau, com a ideal compartit i realitat pràctica, emergeix com un testimoni de la possibilitat de trobar punts en comú entre tradicions diverses, oferint una lliçó valuosa per al present i el futur.

Les lectures més optimistes de Nasr i Hollenbach poden inclinar-se cap a una harmonia sense fissures, mentre que les més cauteloses de Rémi Brague adverteixen del risc de diluir la novetat cristiana. Aquesta tesi, per la seva banda, ha defensat que la clau rau en la tensió creativa que el mateix Tomàs d'Aquino va saber habitar amb mestria, una gramàtica metafísica compartida amb Avicenna i Maimònides que la revelació de l'agapé trinitari i de la gràcia fa alhora universal i irreductiblement cristiana.

[1151] Torrell, *Saint Thomas Aquinas,* 2003, p. 40.
[1152] Ibíd, p. 334.
[1153] Brague, *The Law of God,* 2007, pp 238-252.

— Fonts i referències bibliogràfiques.

Abramson, Henry. *Jewish Views of Peace and Justice*. University of Nebraska Press, 2009.

Abu Zayd, Nasr Ḥāmid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Humanistics University Press (Utrecht, University of Humanistics), 2004.

Afnan, S. M. *Avicenna: His Life and Works*. George Allen & Unwin, 1958.

Agustí d'Hipona. *The City of God.* Traduït per Marcus Dods, *New Advent*, www.newadvent.org/fathers/120112.htm. Consultat el 21 de maig de 2025.

Al-Bukhari, Muhammad. *Sahih al-Bukhari*. Trad. M. Khan, Darussalam, 1997.

Alcorà. Quran.com, Quran.com, www.quran.com. Consultat el 29 de maig de 2025.

Al-Ghazali. *The Alchemy of Happiness*. Traducció de Claud Field, Arcturus Publishing, 2008.

Al-Nawawi. *Els quaranta hadiths d'Al-Nawawi*. Traducció al català, Institut Europeu de la Mediterrània, 2004.

Aquino, Tomàs. *Corpus Thomisticum*. Editat per Roberto Busa, www.corpusthomisticum.org/wintroes.html. Consultat el 23 de maig de 2025.

Aquino, Tomàs. *Summa Teològica*. Orde dels Predicadors — Província d'Hispània, www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/. Consultat el 26 de març de 2025.

Aquino, Tomàs. *Summa Theologica*. Edició digital bilingüe llatí-castellà, ed. Hugo Javier Gómez, https://hjg.com.ar/sumat/index.html. Consultat el 23 de maig de 2025.

Armstrong, Karen. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam.* Ballantine Books, 1993.

Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. Modern Library, 2000.

Aslan, Reza. *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. Random House, 2005.

«Avicena». *EcuRed, Enciclopèdia cubana*, 12 de març de 2017, www.ecured.cu/Avicena. Consultat el 23 de febrer de 2024.

Avicenna**.** *Kitab al-Najat*. Ed. i trad. per Fazlur Rahman, Oxford University Press, 1952.

Avicenna. *La Métaphysique du Shifā': Livres de VI à X*. Traducció i edició de Georges C. Anawati, J. Vrin, 1978.

Avicenna**.** *The Canon of Medicine (al-Qānūn fī'l-ṭibb)*. Adaptació i traducció de Laleh Bakhtiar, Kazi Publications, 1999.

Avicenna. *The Metaphysics of Healing*. Traducció de Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, 2005.

Bell, Richard. *Introducción al Corán.* Ediciones Encuentro, 2006.

Belo, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Brill, 2007.

Bíblia. *La Santa Bíblia*, Bíblia en català, Traducció Interconfessional, 1993.

Bokser Liwerant, Judit. «Construyendo puentes: Razón y fe; ética y política en Maimónides». *Maimónides*, Instituto Cultural México-Israel, 2006.

Brague, Rémi. *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*. Translated by Lydia G. Cochrane, University of Chicago Press, 2007.

Bramon Planas, Dolors. *Obertura a l'islam*. Cruïlla, 2001.

Bramon Planes, Dolors. *Ser dona i musulmana*. Cruïlla, 2007.

Brundage, J. A. *Medieval Canon Law*. Longman, 1995.

Brown, Christopher M. «Thomas Aquinas (1224/6–1274)». *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 15 febrer 2017, https://www.iep.utm.edu/aquinas/. Consultat el 29 de maig de 2025.

Burrell, David. *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Wiley-Blackwell, 2004.

Burrell, David B. *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. University of Notre Dame Press, 1986.

Cerini, Marisa. *God Who Is Love: In the Experience and Thought of Chiara Lubich*. New City Press, 1992.

Charfi, Mohamed. *Islam y libertad*. Almed, 2001.

Cohen, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos, 2004.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Volume 2, Medieval Philosophy*. Image Books, 1993.

Copleston, Frederick C. *El pensament de sant Tomàs*. Traduït per Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, 1960.

de la Cruz Palma, Óscar. «Machometus: La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales». *Medievalia*, vol. 20, no. 2, 2017, pp. 1—77, https://ddd.uab.cat/record/182080.

Curtius, Ernst Robert, i Willard R. Trask. *European Literature and the Latin Middle Ages*. 7a edició, Princeton University Press, 1990.

Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Clarendon Press, 1992.

Davies, Brian. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford University Press, 2011.

Davidson, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford University Press, 2005.

De Lange, Nicolas. *Judaísmo*. Editorial Riopiedras, 1996.

Díaz, Carlos. *Manual de Historia de las Religiones*. Ed. Desclée de Brouwer, 1998.

Epalza, Míkel de, trad. *L'Alcorà: Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoràmics*. Proa, 2001.

Fackenheim, Emil L. «A Treatise on Love by Ibn Sina». *Mediaeval Studies*, vol. 7, 1945.

Fackenheim, Emil L. *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*. Traducció de Mariana Kosmal, Lilmod, 2005.

Fidora, Alexander. *Medieval Philosophy as Transcultural Phenomenon*. Brepols, 2015.

Finkelstein, Israel, i Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. Free Press, 2001, pp. 60—68.

Ford, Pina. «Review of *Saint Thomas Aquinas, Vol. 1: The Person and His Work*, by Jean-Pierre Torrell, O.P.» *Parergon*, vol. 16, núm. 2, 1998.

Gaos, José. *La filosofía de Maimónides*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000.

García-Baró, Miguel. «La ética del judaísmo». *Aportación de las religiones a una ética universal*, Dykinson, 2003, pp. 125—150.

Garzón, Baruk, editor. *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*. Cruïlla, 1991.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahoma*. Traducció de Pedro López Barja de Quiroga, Akal, 1990.

Gilson, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA, 2002.

Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Traduït per Arsenio Pacios i Salvador Caballero, 2a ed., Editorial Gredos, 2007.

Gilson, Étienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Traducció de L. K. Shook, University of Notre Dame Press, 1994.

Gómez Caffarena, José. «El cristianismo y la filosofía moral cristiana / Victoria Camps». *Historia de la ética*, vol. 1, Editorial Crítica, 1987.

González-Carvajal, Luis. *Ésta es nuestra fe: Teología para universitarios*. Editorial Sal Terrae, 1998.

González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva*. Editorial Sal Terrae, 1984.

Guerrero, Rafael Ramón. *Avicena (ca. 980-1037)*. Ediciones del Orto, 1994.

Guerrero, Rafael Ramón. «Metafísica y profecía en Avicena». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 8, 1990-91.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Brill, 2001.

Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Polity Press, 2005.

Habermas, Jürgen. «Faith and Knowledge: An Opening». *Süddeutsche Zeitung*, 15 Oct. 2001.

Traduït per Kermit Snelson, *Reach Cambridge*, https://www.reachcambridge.com/wp-content/uploads/Ju%CC%88rgen-Habermas-Readings.pdf. Consultat el 23 de maig de 2025.

Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. MIT Press, 2001.

Haldane, John. *An Intelligent Person's Guide to Religion*. Duckworth, 2003.

Hartman, David. *From Defender of the Faith to Critic of the Faith: The Story of Maimonides in Modern Jewish Thought.* Bloomsbury Academic, 2011.

Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. HarperSanFrancisco, 1996.

Heschel, Abraham Joshua. *The Prophets*. HarperCollins, 2001.

Heydarpoor, Mahnaz. *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*. Traduït per Javier (Abdulkarim) Orobio, Fundación Cultural Oriente; Ediciones Elhame Shargh, 2004.

Hollenbach, David. *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics.* Georgetown UP, 2003.

Jahanbegloo, Ramin. «El paradigma de Córdoba o el aprendizaje intercultural». *Encuentros Averroes: El paradigma de Córdoba. Identidad y diversidad*, 31 de gener — 5 de febrer de 2011, Universitat de Còrdova.

Jomier, Jacques. *Para conocer el islam*. Editorial Verbo Divino, 1989.

Kerr, Fergus. *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2009.

Kellner, Menachem. «La ética judía». *Compendio de ética*, editat per Peter Singer, traducció de Jorge Vigil Rubio i Margarita Vigil, Alianza Editorial, 1995, pp. 133—144.

Kh. Twisam, i Wisam Kh. Abdul-Jabbar. «Foucauldian Parrhesia and Avicennean Contingency in Muslim Education: The Curriculum of Metaphysics». *Educational Philosophy and Theory*, vol. 53, núm. 12, 2020, pp. 1246—1256. www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00131857.2020.1738918. Consultat el 26 de març de 2024.

Khezri, Seyed Ahmad Reza. «Avicenna: Metge o Filòsof». *Publicaciones SEI*, Sociedad Española de Iranología (SEI), 2014, iranologia.es/en/publications/. Consultat el 15 de febrer de 2024.

Kraemer, Joel L. *Maimónides: Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Barcelona: Editorial Kairós, 2010.

Kretzmann, Norman, i Eleonore Stump, editors. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, 1993.

Küng, Hans. *El cristianismo y las grandes religiones*. Ediciones Cristiandad, 1987.

Küng, Hans. *El Islam — Historia, Presente, Futuro*. Trotta, 2006.

Küng, Hans. *Proyecto de una Ética Mundial*. Traduït per Gilberto Canal Marcos, Trotta, 1991.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 1981.

Manzanera Salavert, Miguel. «El racionalisme musulmà a l'edat mitjana». *Endoxa: Series Filosóficas*, núm. 28, 2011, pp. 71—98.

Maimònides. *De la Guia dels perplexos i altres escrits*. Traducció i edició a cura d'Eduard Feliu, Editorial Laia, 1986.

Maimónides**.** *Guía de descarriados*. Traducció de Fernando Valera, Barath, 1988.

Maimónides. *La guía de los perplejos*. Traducció de Manuel Herrero, Trotta, 2000.

Maimònides. *Ètica: Els vuit capítols*. Edició i notes de Carlos del Valle Rodríguez, Aben Ezra Ediciones, 2004.

Maimònides. *Mishneh Torah: The Book of Agriculture*. Traduït per Isaac Klein, Yale University Press, 1979.

Maimònides. *Mishneh Torah: The Book of Knowledge*. Traduït per H.M. Russell i J. Weinberg, Royal College of Physicians of Edinburgh, 1981.

Maimònides. *Mishneh Torah: The Book of Love*. Traduït per Menachem Kellner, Yale University Press, 2004.

Maimònides. *Mishneh Torah*. Traducció disponible a Sefaria, www.sefaria.org/Mishneh_Torah. Consultat el 23 de maig de 2025.

Marenbon, John. *Boethius*. Oxford University Press, 2003.

Maritain, Jacques. *Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Aubier, 1936.

Markus, Robert Austin. *Augustine in the Latin West*. Cambridge University Press, 1990.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Blackwell, 1990.

Monserrat Molas, Josep. «La descoberta «platònica» de Maimònides en Leo Strauss». *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, vol. 54, 2015, pp. 55—75.

Nanji, Azin. «La ética islámica». *Compendio de ética*, editat per Peter Singer, Alianza Diccionarios, 2004.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity.* HarperOne, 2002.

Nolan, Albert. *¿Quién es este hombre? — Jesús antes del cristianismo*. Editorial Sal. Terrae, 1981.

Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Charles Scribner's Sons, 1932.

Noth, Martin. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Ediciones Sígueme, 1985.

O'Callaghan, Joseph F. *The Last Crusade in the West: Castile and the Conquest of Granada*. University of Pennsylvania Press, 2014.

Onofrio, Giulio. *Storia del pensiero medievale*. Città Nuova, 2011.

Orián, Meir. *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*. Traduït per Zeev Zvi Rosenfeld, Riopiedras Ediciones, 1984.

Ortega Muñoz, Juan Fernando. «Maimónides: desde la perplejidad a la filosofía». *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides: Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, editat per José Luis Cantón Alonso, UCOPress, 2007, pp. 55—74.

Pagola, José Antonio. *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*. Publicaciones Idatz, 1989.

Pareja, Félix María. *Islamología*. Athenaica, 2016.

Pareja, Félix María. *La religiosidad musulmana*. Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

Pérez Estévez, Antonio. «Tomás de Aquino y la razón femenina». *Revista de Filosofía*, vol. 59, 2008: 9-22.

Peters, Edward. *Inquisition*. University of California Press, 1989.

Phillips, Jonathan. *The Crusades, 1095–1204*. 2a edició, Routledge, 2014.

Pikaza, Xabier. *Violencia y diálogo de religiones: Un proyecto de paz*. Editorial Sal Terrae, 2004.

Preston, Ronald. «La ética cristiana». *Compendio de ética*, editat per Peter Singer, traducció de Jorge Vigil Rubio i Margarita Vigil, Alianza Editorial, 1995, pp. 145—164.

Puig, Armand. *Jesús: una biografía*. Ediciones Destino, 2005.

Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. Oxford University Press, 1952.

Renau Manén, Jesús. *Desafiados por la realidad: Enseñanza social de la Iglesia*. Sal Terrae, 1994.

Ricoeur, Paul. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination.* Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Ricoeur, Paul. *Oneself as Another.* University of Chicago Press, 1992.

Riley-Smith, Jonathan. *The Crusades: A History*. 2a, ed., Yale University Press, 2005.

Robles Carcedo, Laureano. «Apuntes para una lectura de Tomás de Aquino». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. Extra 1, 1992, pp. 927—964.

Sacks, Jonathan. *To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility*. Schocken Books, 2005.

Sidelko, Paul. «The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In». *The Journal of Military History*, vol. 73, núm. 1, 2009, pp. 254—256.

Sölle, Dorothee. *The Strength of the Weak.* Westminster Press, 1984.

Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton University Press, 2009.

Strejilevich, Leonardo. *Maimónides. Pensamiento en acto*. Editorial Milá, 2004.

Tamayo Acosta, Juan José. «El cristianismo: ética de la liberación». *Aportación de las religiones a una ética universal*, editat per Juan José Tamayo Acosta, Dykinson, 2003, pp. 151—180.

Tamer, Georges, editor. *The Triadic Philosophy: Ibn Sīnā – Avicenna: Philosophy, Theology, Mysticism.* De Gruyter, 2011.

Taylor, Charles. *A Secular Age.* Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Telushkin, Joseph. *Jewish Literacy: The Most Important Things to Know About the Jewish Religion, Its People, and Its History*. William Morrow, 1991.

Le Point. *Les textes fondamentaux de la pensée en Islam*. Hors-série no. 5 (nov.-déc. 2005). Édité par Sebdo, 2005.

Theissen, Gerd, i Annette Merz. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Fortress Press, 1998.

Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas: Spiritual Master*. Traduït per Robert Royal. The Catholic University of America Press, 2003.

Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*. The Catholic University of America Press, 1996.

Vilchez Lindez, José. *Sabiduría y sabios de Israel*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

Walker, Williston. *A History of the Christian Church.* Charles Scribner's Sons, 1921.

Walzer, Michael. *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible.* Yale University Press, 2012.

Weber, Max. *Ancient Judaism.* Free Press, 1952.

Weisheipl, James A. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work*. Doubleday, 1974.