

«SABER NO'S POT TAL BÉ SI NO ÉS SENTIT». EL CONEIXEMENT PER CONNATURALITAT EN EL CANT CVI D'AUSIÀS MARCH

Abel MIRÓ I COMAS

Resum

Josep Torras i Bages, a *La tradició catalana*, afirma que l'obra poètica d'Ausiàs March és una exposició de la doctrina psicològica de la *Summa* de Tomàs d'Aquino. Seguint aquest suggeriment, ens proposem llegir el cant CVI del poeta català a la llum d'alguns fragments, principalment, de la *Summa Theologiae*. Volem destacar una doctrina tomista, de vegades negligida, que March sabé copsar amb gran penetració, i és que el judici pràctic no tan sols està integrat per un element intel·lectual, per un «saber» el bé, sinó també per un experimentar vivencialment la concordança entre el bé enunciat per l'enteniment i la inclinació natural de la voluntat, per un «sentir».

Paraules clau: Ausiàs March, Tomàs d'Aquino, coneixement per connaturalitat, ètica, apetit intel·lectiu.

«Saber no's pot tal bé si no és sentit». he Knowledge for Innate Naturalness in the Ausiàs March's Chant CVI

Abstract

Josep Torras i Bages, in his book *La tradició catalana*, affirms that the poetic work of Ausiàs March is an exposition of the psychological doctrine contained in the Thomas Aquinas' *Summa*. Following this suggestion, we propose reading the CVI canto of the catalan poet paying attention to some fragments of the *Summa Theologiae*. We would like to emphasize a doctrine that is sometimes neglected, but that March knew well. This doctrine is that each practical judgment is not only integrated by an intellectual element (by «knowing» the good), but also by an experience of the concordance between the good expressed by the intellect and the natural inclination of the will (by a «feeling»).

Key words: Ausiàs March, Thomas Aquinas, connatural knowledge, ethics, intellectual desire.

1. Introducció

Josep Torras i Bages troba en Ausiàs March «l'encarnació poètica del pensament filosòfic fonamental que informa la nostra civilització indígena, almenys en lo que pertoca a la ciència de l'home».¹ Arriba a comparar l'empresa del poeta de Gandia, centrada en l'home, amb la del Dant, centrada en la ciència metafísica i teològica: «Si el Poema del Dant és una divina Comèdia, les rimes del nostre poeta formen la Comèdia humana, són en forma poètica l'exposició de la doctrina psicològica de la *Summa* de sant Tomàs; així com la Comèdia italiana ho és de la ciència metafísica i teològica del Doctor d'Aquino».² Aprofitant aquest suggeriment, ens proposem oferir una lectura tomista del Cant CVI focalitzant la nostra atenció en un problema ben concret: el del paper que ocupa el «coneixement per connaturalitat», és a dir, aquell «saber» que és ensems un «sentir», en la formació del judici pràctic.

Segons l'autor de *La tradició catalana*, la poesia de March podria caracteritzar-se com un «escolasticisme poètic en llengua vulgar».³ El propòsit últim del poeta, des d'aquesta perspectiva, no és «cantar una situació personal de son esperit, afectat de l'amor, sinó el sentiment d'amor en l'home, amb tots sos matisos, és a dir, se proposà escriure, segons la pregona i vera doctrina de l'Escola, el poema de l'Amor».⁴ Quan Torras i Bages parla de l'Escola, està pensant, principalment, en el sistema de sant Tomàs, que seria l'intermediari a través del qual March hauria rebut la influència aristotèlica.

Aquesta línia interpretativa, encetada pel qui fou bisbe de Vic, va ser desplegada ulteriorment per Amadeu Pagès: «l'autor preferit d'Ausiàs March, aquell amb qui ha contret els deutes més importants, és sant Tomàs. La major part de les idees fonamentals i pràcticament tota la substància de les seves poesies, àdhuc de les amoroses, n'emanen directament».⁵

En l'època de March, la *Summa* era considerada com l'enciclopèdia que tot home instruït havia de posseir, car «en ella estaven conciliades, en la síntesi més harmoniosa, la raó i la fe, la naturalesa i la gràcia, la realitat intel·ligible i la sensible, la ideal i la real»⁶. Pagès justifica que el tomisme impregnava l'ambient cultural de la València on visqué March a partir d'algunes dades històriques: «L'any 1309, l'assemblea capitular

¹ J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català*. Barcelona: Foment de la Pietat Catalana, 1924, pàg. 359.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pàg. 361.

⁴ *Ibid.*

⁵ A. PAGÈS, *Ausiàs March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux xive et xve siècles*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1974, pàg. 284.

⁶ *Ibid.*, pàg. 284-285.

dels Frares Predicadors, que tingué lloc a Saragossa, havia decretat que la doctrina “del venerable doctor Fra Tomàs d’Aquino” era la més susceptible d’èsser ensenyada amb fruits en les Universitats, i a València mateix, va encarregar-se als Dominics, el 30 de març de 1345, l’organització de les lectures públiques de Teologia».⁷

De la mateixa manera que ningú no dubta del tomisme de sant Vicent Ferrer, argumenta Pagès, tampoc no sembla plausible dubtar que Ausiàs March, contemporani i conterrani seu, estava mínimament al corrent del sistema més influent en l’ambient intel·lectual de seu moment: «Sant Vicent Ferrer, que havia seguit aquestes lliçons, abans d’anar-se’n a Lleida, Tolosa i París per acabar els seus estudis, estava talment convençut de la veritat del tomisme que va defensar públicament a Roma que la *Summa Theologiae* de sant Tomàs era vertadera en la seva totalitat. D’altra banda, és ben sabut que tant Ausiàs March com sant Vicent Ferrer estaven asseguts a les Corts de 1415. Cap dubte, per consegüent, del fet que Ausiàs March estava assabentat de les teories més acreditades del seu temps».⁸ Encara que, molt probablement, March no havia estat format en el tomisme a la Universitat de València —i en això es diferenciava del famós predicador—, «pot argumentar-se, almenys, que s’havia llegit tota la *Summa* de sant Tomàs».⁹

Tal com admet el propi Pagès, no tenim constància que a la biblioteca de March hi hagués cap exemplar de la *Summa*,¹⁰ com pot estar tan segur que se l’havia llegida, doncs?, d’on extreu els indicis per a tal afirmació? Doncs de la poesia mateixa; dels paral·lelismes que observa entre la doctrina de sant Tomàs i els cants de March. El llenguatge emprat pel poeta està carregat de tecnicismes procedents de l’escolàstica aristotelicotomista: «*qualitat* (II, 34; XXXIV, 37; LXXVI, 43), *loch* (LXXVI, 43), *en se* (LXXI, 93), *prim motiu* (LXXI, 95), *primer moviment* (LXI, 40), *dret natural* (LII, 46), etc.».¹¹ Però tots aquests conceptes no provenen directament de l’Estagirita: «El seu peripatetisme procedeix essencialment de sant Tomàs. La *Summa* era el seu llibre de capçalera en major mesura que l’*Ethica*».¹²

Pere Ramírez s’aparta de la posició de Pagès en considerar que el poeta de Gandia no va formar-se en la filosofia tomista sinó en la metafísica escolàstica d’arrel lul·liana. Troba un bon suport històric per a la seva tesi en els inventaris que s’han conservat de les biblioteques d’Ausiàs i del seu pare: «L’inventari de la biblioteca de Pere March, pare d’Ausiàs, conté dues obres de Ramon Llull: el *Llibre apellat Doctrina pueril* i un

⁷ *Ibid.*, pàg. 285.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cf., *Ibid.*, pàg. 114-115.

¹¹ *Ibid.*, pàg. 307.

¹² *Ibid.*, pàg. 308.

Llibre de consells e doctrines ordenat per en Ramon Llull [...]. Dos dels set llibres que tenia Ausiàs a la seva casa de València, en la data de la seva mort, són també de Ramon Llull o de filosofia lul·liana». ¹³ L'esquifida biblioteca de March, si bé ens permet documentar l'estudi de Llull, no ens permet justificar el del tomisme.

Sense entrar en aquesta qüestió historicofilològica, volem mostrar la virtualitat inherent al Cant CVI per entrar en diàleg amb la filosofia de sant Tomàs i, més concretament, amb la seva doctrina sobre el «coneixement per connaturalitat». El focus del nostre estudi no és tant històric com filosòfic. La connexió entre el nostre poeta i l'Àngel de les Escoles, com ens esforçarem per provar, és una «veritat filosòfica»; si és o no una «veritat històrica», és una qüestió que deixarem per als historiadors. ¹⁴

2. El bé honest, el bé útil i el bé delectable

El Cant CVI d'Ausiàs March és una llarga dissertació sobre el bé humà i les tres categories en què es divideix: el *delectabile*, l'*utile* i l'*honestum*. ¹⁵ Tal com estableix sant Tomàs d'Aquino, el bé honest s'identifica en la realitat amb l'útil i el delectable, però se'n diferencia a través de la raó: «El be honest té el mateix subjecte que l'útil i el delectable, dels quals difereix, tanmateix, segons la raó. Efectivament, es diu que quelcom és honest en la

¹³ P. RAMÍREZ, «El problemàtic cant 128 d'Ausiàs March i la tradició manuscrita». *Estudis Universitaris Catalans* [Barcelona], vol. 24, 1980, pàg. 503.

¹⁴ Sobre la distinció entre una «realitat històrica» i una de «filosòfica»: E. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducció a sus posiciones fundamentales* (trad. Pablo E. Corona). Pamplona: Eunsa, 2007, pàg. 20.

¹⁵ L'Aquinat, en ocupar-se del «bé en general [*bono in commun*]» a la Primera Part de la *Summa*, es pregunta si aquesta distinció correspon únicament al bé humà o si es pot aplicar, a més, al bé que pot convertir-se amb l'ens, és a dir, al bé transcendental. La resposta donada és que aquesta distinció també pot atribuir-se, pròpiament parlant, al bé considerat com a tal. En efecte, si examinem la noció de bé, ens adonarem que «el bé és quelcom en la mesura que és desitjable i terme del moviment del desig [*bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus*]». Ara bé, aquest dirigir-se vers un terme no és quelcom privatiu de l'home, ni tan sols de les substàncies personals, car també es troba present en el moviment apetitiu de les realitats naturals: un cos natural tendeix a un fi determinat —ja sigui un lloc, ja sigui una forma—, però per a arribar-hi necessita passar per un terme mitjà, que no és desitjat per ell mateix sinó en la mesura que condueix al terme final, al fi últim perseguit. Aquest darrer terme del moviment, al seu torn, pot agafar-se de dues maneres: o bé com «la mateixa cosa [*ipsa res*]» a la qual es tendeix, com ara el lloc o la forma, o bé com el «descans [del subjecte que desitja] en aquesta cosa [*quies in re illa*]». D'acord amb aquesta classificació, allò que és desitjat pel cos natural com un mitjà per a assolir una altra cosa és anomenat *utile*; allò que és desitjat com a fi últim, com una realitat perseguida per ella mateixa, s'anomena *honestum*; i finalment, el descansar del desig en la cosa desitjada és la *delectatio* [Cf., SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.6, in c].

El cardenal Gaietà diu que aquesta triple divisió del bé no s'aplica d'una mateixa manera al bé humà i al bé transcendental; aquesta diferència, matisa, s'ha d'entendre «*non in significatione, sed in amplitudine*». En un i altre cas es fa referència, com a primer analogat, com a element que realitza de manera plena i perfecta la noció de bé, a allò «desitjable per si mateix [*appetibile propter se*]», o dit d'una altra manera, al *bonum honestum*; en el primer cas, però, es fa referència a allò desitjable en tota la seva amplitud —correlativa a l'amplitud de l'ens—, mentre que en el segon es fa referència a allò desitjable que queda circumscrit dins de l'àmbit de l'acció moral. Per aquest motiu, quan es parla del bé humà, allò honest s'identifica amb la virtut i amb allò virtuós [Cf., GAIETÀ, *In II-II Summa Theologiae*, q.145, a.1].

mesura que té una certa bellesa provinent de l'ordenació de la raó [*ex ordinatione rationis*].¹⁶ Però ço que és ordenat segons la raó és naturalment convenient [profitós o útil] a l'home, i, a més, tothom es delecta per naturalesa en allò que li és convenient».¹⁷

Tot allò que és honest, com ara l'acció virtuosa, és delectable per a l'home; en canvi, no tot allò que és delectable és honest: «quelcom pot ésser convenient segons els sentits, però no segons la raó; però ço és delectable entrant en conflicte amb la raó de l'home, la qual perfecciona la naturalesa humana». Quan entre el bé elegit i la «*claritas* espiritual de la raó»¹⁸ hi ha una proporció, una relació harmònica, aleshores podem parlar d'aquest bé com d'un *bonum honestum*, o el que és el mateix, d'una *pulchritudo spiritualis*, capaç de conduir l'home vers la plenitud i la perfecció a les quals està ordenat per naturalesa, és a dir, vers la seva felicitat; altres vegades, el subjecte tria un delict que, si bé pot reportar-li una satisfacció immediata, el desvia del seu bé últim, i acaba ocasionant-li, a la llarga, despits:

Lo tot és poc ço per què treballam
puix, conseguint lo voler fart no és;
en lo volgut lo defalt no és pres,
mas l'apetit com en tal part gitam.
Alguns desigs acorren a delicts
que'l moviment no pot hom excusar,
e d'altres molts que se'n pot ben guardar
en contra nós per nós són elegits.

Per poc lloguer treballam jorns e nits;
no sé què fa perdre hom si e Déu.
Molt per poc preu se dóna ço del seu,
perdent delicts per delicts ab despits.¹⁹

¹⁶ Fixem-nos que el bé honest —que és «*appetibile propter se*», mentre que l'útil i el delectable només són desitjables en virtut de la seva referència a ell— s'atribueix a una cosa en la mesura que aquesta posseeix «una certa bellesa [*quendam decorem*]». El fet que una cosa sigui experimentada com a bella —i, per tant, com a proporcionada amb la «*claritas* espiritual de la raó»— és condició de possibilitat perquè pugui ser contemplada com a bona, i, consegüentment, com a quelcom que convé realitzar en l'acció. L'experiència estètica es revela aquí com el motor de tota l'activitat lliure i personal de l'home [Cf. SANT TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.2, in c].

¹⁷ *Ibid.*, a.3, in c.

¹⁸ *Ibid.*, a.2, in c.

¹⁹ A. MARCH, *Obra completa* (ed. Robert Archer). Barcelona: Barcanova, 1997, Cant CVI, v. 1-12. Tot allò que ens esforcem per a atènyer és, en el fons, poca cosa, car una vegada ho hem aconseguit la voluntat no descansa, no es troba completament saciada; aquesta insatisfacció, però, no s'explica per un defecte del bé volgut ans de l'apetit que es dirigeix vers ell contravenint l'ordenació de la raó. Els delicts que són convenients segons els sentits però no segons la raó «en contra nós per nós són elegits». Perseguint aquests delicts ens apartem del nostre fi últim, on trobaríem la delectació més plena, depurada de tot neguit i indignència; o sigui, pel nostre desig de delicts perdem «delicts per [obtenir] delicts amb despits». Resulta clara la continuïtat entre la doctrina tomista i la del poeta de Gandia en aquest punt: tot bé honest és delectable, però no tot bé delectable és honest.

En l'*utile*, aquesta dissociació no pot donar-se: la utilitat sempre va agafada de la mà de l'honestedat. Una cosa és profitosa en la mesura que «es refereix a una altra com a fi [*refertur ad aliud sicut ad finem*]»;²⁰ d'acord amb això, una cosa que entri en oposició amb el fi últim de l'home, que és la felicitat, de cap manera no pot qualificar-se d'útil. En el seu sentit més eminent, allò profitós designa la virtut: «Com diu el Filòsof en el llibre I de l'*Ethica*, entre aquelles coses que es desitgen per elles mateixes [*propter se*], algunes solament són desitjades per elles mateixes i no per cap altra cosa [*propter aliud*], i aquest és el cas de la felicitat, que és el fi últim; d'altres, en canvi, són desitjades per elles mateixes, en la mesura que tenen en si mateixes alguna raó de bondat —i seguirien tenint-la àdhuc en el cas que, per elles, no obtinguéssim cap altre bé—, però ensems, també són desitjables [*appetibilia*] per una altra cosa, és a dir, en la mesura que ens condueixen vers algun bé més perfecte. D'aquesta faisó és com les virtuts són desitjades per si mateixes. Per ço diu Ciceró, en el llibre II de la *Rethorica*, que “hi ha algunes coses que ens sedueixen per la seva força i ens atreuen per la seva dignitat”, com ara la virtut, la veritat i la ciència».²¹

La virtut, igual que el *bonum honestum*, és desitjable per ella mateixa; significa això que la virtut és una forma entre d'altres d'honestedat o hem d'interpretar-ho en el sentit que les dues nocions es refereixen exactament al mateix? «L'honest implica el dret a l'honor. Però l'honor és una certa resposta davant l'excel·lència d'algú»;²² i l'excel·lència correspon a l'home principalment per la virtut; virtut que és definida en el llibre VII de la *Physica* com «una disposició del perfecte vers allò òptim [*dispositio perfecti ad optimum*]»;²³ en la mesura que, gràcies a ella, l'home elegeix una operació adequada per a assolir la seva plenitud, el seu bé final.

La virtut consisteix en l'excel·lència de l'home, i, per aquesta raó, és digna d'ésser honorada, cosa que pertany, per la seva naturalesa, a l'honestedat. Tenint en compte això, estem autoritzats a fer un pas més i afirmar que la virtut s'identifica amb el *bonum honestum*?, no és cert que, a banda de la virtut, hi ha altres coses que mereixen l'«estat d'honor [*honoris status*]»? «Entre aquelles coses que s'honoren fora [*praeter*] de la virtut, algunes són més excel·lents que la virtut, com Déu i la felicitat [*beatitudo*]; aquestes no són conegudes per experiència com les virtuts, segons les quals obrem quotidianament. Es per ço que la virtut reivindica amb més força per a si el nom d'honest».²⁴ El terme *honestum* es reserva a aquelles coses màximament excel·lents i, per consegüent, honorables, entre les que cauen dins de l'horitzó del coneixement objectiu proporcionat a la

²⁰ SANT TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.3, in c.

²¹ *Ibid.*, a.1, ad 2.

²² *Ibid.*, a.1, ad 3.

²³ SANT TOMÁS, *Super Sententiis*, II, d.26, q.1, a.4, ad 2.

²⁴ *Id.*, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.1, ad 1.

naturalesa de l'home, que té el seu principi en l'experiència; aquesta és la raó per la qual el *bonum honestum* s'aplica a les virtuts i no pas a Déu o a la *beatitudo*.

3. Els béns de la fortuna

«Algunes altres coses, que estan per sota de la virtut, s'honoren en la mesura que col·laboren en l'operació de la virtut, com ara la noblesa [*nobilitas*], el poder [*potentia*] i les riqueses [*divitiae*]. De fet, com remarca el Filòsof en el llibre IV de l'*Ethica*, aquesta mena de coses “són honorades per alguns, però si parlem segons la veritat, solament l'home bo és digne d'honor”». De la mateixa manera que un citarista, considerat en tant que citarista, és bo perquè posseeix l'art de tocar la cítara, un individu és bo, en tant que home, «*secundum virtutem*». Però l'adquisició de l'art de tocar la cítara i de la virtut suposa, com observa March, la pràctica de l'instrument i la realització d'accions virtuoses, i aquestes activitats depenen, en alguns casos, de condicions extrínseques a la voluntat del subjecte: qui no toca la cítara perquè no hi té accés és impossible que adquireixi l'art del citarista; qui no posseeix les condicions externes necessàries per a realitzar unes determinades accions virtuoses tampoc no podrà arribar a atènyer, per ell mateix, aquelles virtuts l'exercici de les quals suposa aquestes condicions.

Pujar no pot algú en molt valer
sens haver béns, bondat, llinatge gran,
mes la d'enmig val més que les restants
e no val molt sens les altres haver.
Per ella's fan les dues molt prear
car poder val tant com és ministrat
llinatge val aitant com és honrat
e valor d'hom ho fa tot graduar.

Mes no serà l'hom sabent de sonar
si en algun temps no sona esturment,
car per voler sonar lo nom no's pren
mes l'instrument sonant bé acordar.
Tot en així, aquell que dins si val
pobre de béns e d'aviltat llinatge
no té'ls arreus per mostrar son coratge
en la virtut que l'haver d'hom hi cal.²⁵

²⁵ A. MARCH, *Obras del poeta valencià Ausiàs March*. Edició a cura de Francesch Fayos. Barcelona: Joan Roca i Bros, 1884, Cants morals, II, v. 1-16.

Allò que perfecciona l'home, fent-lo ascendir a la bondat vers la qual està ordenat per naturalesa, és la virtut; de tota manera, algunes coses inferiors a la virtut «*coadiuvant ad operationem virtutis*»; segons sant Tomàs, aquestes coses són la noblesa, el poder i la riquesa, i segons Ausiàs March, els béns o riqueses i un llinatge gran, que coincidiria amb la noblesa («llinatge val aitant com és honorat») de la qual parlava l'Angèlic. El poder, des del punt de vista del poeta, més aviat sembla associat a la possessió de béns crematístics («poder val tant com és ministrat»).

El que és rellevant, ultra l'aparent diversitat en l'enumeració dels béns que estan per sota de la virtut, és que l'un i l'altre coincideixen en dos punts fonamentals: primer, cap d'aquests béns inferiors no té valor en si mateix, ans llur valor és «graduat» d'acord amb la virtut de l'home que els posseeix i els utilitza; i segon, la realització de l'operació virtuosa pot veure's ajudada per aquests béns exteriors i, en alguns casos, àdhuc possibilitada: qui és «pobre de béns e d'aviltat llinatge» no disposa dels recursos o «arreu» necessaris per a practicar «la virtut que l'haver d'hom hi cal», és a dir, aquella virtut l'exercici de la qual requereix el concurs d'alguns béns adjacents, com per exemple la virtut de la magnanimitat.²⁶

Allò vertaderament profitós no són els «béns de la fortuna» que poden contribuir a la perfecció de l'acció virtuosa, sinó la virtut que és el principi interior del qual brolla aquesta acció, virtut que, com hem vist, coincideix amb el *bonum honestum*; parlant amb propietat, només la virtut és profitosa, i, si apliquem el terme *utilitat* als béns exteriors, com la riquesa, el poder o la noblesa, és únicament en la mesura que són utilitzats com a instruments per a realitzar operacions virtuoses. Totes les categories del *bonum humanum*, és a dir, l'*utile*, el *delectabile* i l'*honestum*, resten contingudes dins d'aquest darrer, de manera que només en difereixen segons la raó; així resumeix Ausiàs March aquesta doctrina tomística:

²⁶ Tenint en compte que «el magnànim és un poderós benefactor [*potens benefacere*], ço és, prompte a concedir beneficis amb abundància, però que s'avergonyeix de rebre'n dels altres [SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, IV, lect. 10, n.4]», no sembla que una persona que es trobi en estat d'indigència respecte les riqueses, el poder i la noblesa estigui convenientment disposada per a exercir la virtut de la magnanimitat. El mateix Aquinat afirma, en aquesta direcció, que «els béns de la fortuna serveixen instrumentalment [*organice*] a les operacions de la virtut [SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, IV, lect. 9, n.7]». Doncs bé, si algú, per la fretura de béns instrumentals, es veïés impossibilitat per realitzar aquelles operacions virtuoses en les quals consisteix la felicitat, tampoc no podria atènyer aquesta: «Com que la felicitat és una operació no impedida, el feliç necessita, d'una banda, els béns del cos, com ara la salut i la incolumitat, i, de l'altra, els béns exteriors, que s'anomenen béns de la fortuna, de tal faisó que, per una deficiència d'aquests, el feliç no trobi cap impediment en la seva operació [*Ibid.*, VII, lect. 13, n.13]».

El propi exercici de l'operació virtuosa suposa el concurs dels «*bona fortunæ*», de manera que la posició dels estoics, segons la qual «si l'home és virtuós, és feliç, baldament estigui rodejat i submergit en grans infortunis», no sembla gens raonable. Amb tot i això, també s'ha d'evitar de caure en l'extrem contrari i identificar la *felicitas* amb els «béns externs», com posa de lleu el contraexemple següent: «la sobreabundància [*superexcellentia*] de béns de la fortuna és impeditiva de la felicitat, en la mesura que algú, per ço, es veu impedit per a realitzar l'operació de la virtut, en la qual consisteix la felicitat; així, no és just anomenar "béns de la fortuna" a aital sobreabundància, car el terme, ço és, el fi o la pròpia noció de "béns de la fortuna" s'agafa per comparació a la felicitat, puix es diuen béns en la mateixa mesura que ajuden a arribar a la felicitat [*Ibid.*, VII, lect. 13, n.11]».

Molts filòsofs en llurs escrits han clos
ser profitós, delitable i honest,
e tot quant és que sia deshonest
no ésser bé, fora de tot repòs.
Lo bé honest se'n porta'ls dos ab si,
car per aquest delit perfet s'ateny;
així mateix a tot profit s'empeny,
no deixant de raó lo camí.

Lo profitós, perquè s'esguarda fi,
lo delítós dins si mateix enclou.
Tot acte en l'hom que d'elecció mou
porta delit (e no ho cal dir a mi!),
mas tot delit profit a si no trau
e pus comú és delit que profit;
tot animal participa a delit,
i en lo profit hom per la raó cau.

D'on se pot dir que'l bé de l'home jau
en aquests béns, cloent-los tots l'honest.²⁷

No hi ha «repòs» fora de l'*honestum*: «s'anomena honest allò que és desitjat en si mateix [*propter se*] per un apetit racional, que tendeix vers allò que és convenient a la raó».²⁸ Allò que repugna a la resplendor de la raó i, per tant, a la bellesa espiritual,²⁹ frustra l'íntima aspiració de l'home al seu fi últim, impeding, al mateix temps, tota possibilitat de descans autèntic: «e tot quant és que sia deshonest / no ésser bé, fora de tot repòs».

D'altra banda, el bé honest «se'n porta'ls dos ab si», és a dir, al delectable i a l'útil: gràcies a ell «delit perfet s'ateny»,³⁰ i en la mesura que no desvia l'home «de raó lo

²⁷ A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 89-106.

²⁸ SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.3, ad 1.

²⁹ Sobre l'anterioritat de la percepció de quelcom com a *pulchrum* respecte de l'estimació d'aquest mateix objecte com a *bonum*: «L'objecte que mou l'apetit és el bé aprehès [*bonum apprehensum*]. Però allò que en la mateixa aprehensió apareix com a bell [*decorum*] és captat com a convenient i bo [*conveniens et bonum*] [*Ibid.*, a.2, ad 1]».

³⁰ «Tot acte en l'hom que d'elecció mou, / porta delit (e no ho cal dir a mi!)», o sigui, tota acció lliure i, consegüentment, precedida d'una elecció, comporta un «delit», o, per dir-ho amb més exactitud, aquell tipus concret de delit que s'anomena «fruitio»: «la fruitio sembla pertànyer a l'amor o delectació que hom posseeix en relació a l'últim al qual aspira, ço és, al fi [*Ibid.*, I-II, q.11, a.1, in c]». Fruir, en darrer terme, no significa altra cosa que «tastar» el fruit de l'acció; aquesta operació pot comparar-se de dues maneres diferents amb el fi últim: «perfectament, quan el posseeix no solament en la intenció [*in intentione*], ans també en la realitat [*in re*]; imperfectament, en canvi, quan solament el posseeix en la intenció [*Ibid.*, a. 4, in c]»; tornant al text de March, tot acte humà que suposi una elecció «porta delit», i el porta de manera doble: intencionalment, amb anterioritat a la realització de l'acte; i intencionalment i en la realitat, després de la seva execució.

camí», també enclou la raó d'utilitat; en efecte, si parlem «*simpliciter*», en sentit absolut, només és profitós allò capaç d'ordenar l'home al seu fi últim, que és «*bonum secundum rationem*»: «i en lo profit hom per la raó cau».

4. «Lo bé final que hom vol abastar»

A continuació, March s'esforça per determinar la naturalesa de l'operació en la qual l'home troba el seu repòs, la seva felicitat, la seva plenitud. D'entrada, parteix d'un principi aristotèlic fonamental segons el qual cap inclinació natural vers un fi no pot ser constitutivament absurda, inútil: «tot quant que és en va no és fet res».³¹ Els ens finits troben el seu «repòs» en realitzar, a través d'una operació pròpia, la perfecció a la qual estan ordenats per naturalesa: «Repòs ateny segons qui és cascú, / no pus ne menys que natura'ls promet».³² Per arribar a conèixer en què consisteix el «bé final» de l'home, que és la seva operació pròpia, la seva felicitat, resulta imprescindible examinar, abans de res, en què consisteix la naturalesa que «promet» aquesta perfecció última:

³¹ A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 114. Un dels arguments utilitzats a l'*Ethica Nichomachea* per a provar la necessitat d'admetre un fi últim de l'home en virtut del qual desitgem totes les altres coses, mentre que a ell no el desitgem per res diferent de si mateix, és el següent: «És evident que un fi pot ésser desitjat en virtut d'un altre fi. Aleshores, ha d'arribar-se a un fi que no és desitjat en virtut d'un altre, o no. Si és així, aleshores tenim el que ens proposàvem. Però si, en canvi, no s'ha trobat cap fi d'aquesta mena, és necessari concloure que tot fi és desitjat per un altre fi. D'aquesta manera, és necessari procedir fins a l'infinit [*procedere in infinitum*]. Però és impossible que, en els fins, es procedeixi fins a l'infinit; en conseqüència, és necessari que hi hagi algun fi que no sigui desitjat per un altre fi [SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect. 2, n.2]».

Que és impossible procedir vers l'infinit en una cadena de fins desitjats en virtut d'altres fins es demostra posant de manifest que, en cas que no hi hagués un primer fi desitjat per si mateix, el desig natural de l'home estaria constitutivament frustrat, car mai no arribaria a atènyer de manera completa i definitiva el seu objecte; això, tanmateix, no es pot admetre, car les inclinacions naturals no poden resultar buides: «Si es procedís a l'infinit en el desig dels fins, és a dir, com si un fi sempre fos desitjat en virtut d'un altre fins a l'infinit, l'home mai no podria arribar a aconseguir els fins desitjats. Ara bé, que algú desitgi allò que no pot atènyer és frustrant i va; en conseqüència, el desig dels fins seria quelcom frustrant i va. Però tenir desitjos pertany a l'home per naturalesa, car s'ha dit que el bé és allò que naturalment desitgen totes les coses. En conseqüència, d'ací se seguiria que el desig natural és va i buit. Però ço és impossible, perquè el desig natural no és altra cosa que la inclinació inherent en les coses d'acord amb l'ordenació del primer motor, inclinació que no pot ésser buida, vana, absurda; en conseqüència, és impossible que en els fins es procedeixi vers l'infinit [*Ibid.*, n.3]». Seria contrari a la idea d'un primer principi provident, que implanta a cada ens una naturalesa amb un determinat dinamisme perfectiu, acceptar que les inclinacions naturals resulten impossibles de saciar.

³² A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, vv. 117-118. L'«operari», des d'una perspectiva metafísica, no és altra cosa que una distensió de l'«acte primer» o «*esse*» de l'ens finit; en aquesta derivació de l'«acte segon», l'ens realitza la seva plena identitat amb si, la perfecta realització de tot allò que estava «promès» en ell; mitjançant aquest procés, l'ésser *essència* el subjecte, fonamentant tota la diversitat categorial que, en un moment ulterior, se'n pugui predicar [Cf., J. BOFILL, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia», dins de: J. BOFILL, *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 1967, pàg. 209-213].

L'animal hom és animal comú,
tocant de brut e de celestial,
brut per la carn, per l'arma divinal,
e d'aquest bé molt menys serà dejú
e serà quan la raonable part
atès haurà sa fi per son obrar.
Est és lo bé final on vol bastar,
Ab que'l fals bé romanga a un depart.³³

L'home atenyerà el seu «bé final», convertint-se així vers allò que hi ha de més diví en ell, quan l'ànima intel·lectiva —«la raonable part»— assolirà el seu «bé final», deixant de banda el «fals bé». Després d'enumerar les opinions dels filòsofs antics sobre la naturalesa de la felicitat, que li semblen incompletes, dóna la seva pròpia sentència, declarant que el bé últim de l'home, per poder donar-se, requereix dues operacions de dues potències diferents: que l'enteniment entengui la veritat, i que l'apetit superior desitgi aquesta veritat i regeixi, d'acord amb ella, l'inferior.

5. «Un enteniment apetitiu o un apetit intel·lectiu»

Alguns han dit que en les coses molt grans
lo contemplar d'elles la veritat
és aquest bé, mas així han errat;
altres han dit que en les virtuts usans;
tots han dit ver e no cascuns per si;
lo bé de l'hom en dues parts se pren:
quan veritat l'enteniment entén
e l'apetit a raó consentí.³⁴

El bé de l'home suposa tant l'enteniment —«veritat l'enteniment entén»— com la voluntat —«e l'apetit [superior] a raó consentí»—; per comprendre en quin sentit aquestes dues facultats s'impliquen mútuament, és indispensable prestar atenció a l'acte de l'esperit en el qual es realitza la síntesi entre l'ordre intel·lectiu i el volitiu, possibilitant, així, el trànsit del conèixer a l'obrar; aquest acte interior és l'elecció: «el terme “elecció” implica un element pertanyent a la raó o enteniment, i un altre de pertanyent a la voluntat, car el Filòsof, en el llibre VI de l'*Ethica*, diu que l'elecció és “un enteniment apetitiu o un apetit intel·lectiu [*appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*]”».³⁵

³³ A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 121-128.

³⁴ *Ibid.*, v. 153-160.

³⁵ SANT TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.13, a.1, in c.

L'alternativa que se'ns ofereix, i que Aristòtil, almenys en aquest passatge, no resol explícitament, és la següent: o bé l'elecció és un acte de l'enteniment, que governa i ordena l'apetit; o bé és un acte de l'apetit, que és dirigit per l'enteniment. Si ens atenim a l'objecte d'ambdues facultats, ens adonarem que la segona alternativa és més vertadera: «l'objecte de l'elecció és el bé i el mal, com en l'apetit; però no el vertader i el fals, que pertanyen a l'enteniment».³⁶ Ausiàs March, arrenglant-se, aquí, al costat de sant Tomàs, interpreta l'elecció com un acte de la voluntat: «l'enteniment sap lo bé on és mes, / mas pel voler deu ésser elegit».³⁷

L'elecció és un «*appetitus consiliativus*»,³⁸ és a dir, un apetit que suposa, com a condició de possibilitat, una «deliberació [*consilium*]» prèvia amb la qual s'harmonitza, «deliberació» que és un acte propi de la raó. Perquè hi hagi perfecció en l'acte d'elegir, és imprescindible que hi hagi perfecció en els principis que l'integren, és a dir, en els actes de l'enteniment i de la voluntat: «Com que en l'elecció concorren la raó i l'apetit, si l'elecció ha d'ésser bona [...], convé que la raó sigui vertadera i l'apetit, recte, ço és, que allò mateix que la raó *diu* o afirma sigui perseguit per l'apetit [...]. Però aquesta ment o raó que concorda amb l'apetit recte i la seva veritat és pràctica».

El fi del coneixement especulatiu o teorètic és la contemplació de la veritat, mentre que el del coneixement pràctic és l'obra, la realització d'una acció lliure en relació amb la qual el coneixement del vertader no es comporta com un fi últim, ans com un mitjà, com una condició antecedent:³⁹ «el bé i el mal de la ment, de l'enteniment o la raó, que és especulativa i no pràctica, consisteix simplement en el vertader i el fals [...]; però el bé de l'enteniment pràctic no és la veritat sense més, sinó la veritat en concordança amb l'apetit recte».⁴⁰

Aquí se'ns descobreix un «cercle vital», com el que hi ha entre l'aliment i el cos, que el transforma per a transformar-se ell mateix:⁴¹ d'una banda, la veritat de l'enteniment pràctic es determina «en comparació amb l'apetit recte», però de l'altra, la rectitud de

³⁶ SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.14.

³⁷ A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 203-204. Com indica Joan de Sant Tomàs, no resulta fàcil de determinar si l'acte de l'elecció pertany essencialment a l'enteniment o a la voluntat, car aquest acte no pertany absolutament i exclusivament a una de les potències esmentades, ans requereix, a manera de pressupòsit i d'antecedent, el concurs i la influència de l'altra. Quan Aristòtil diu, en el llibre VI de l'*Ethica*, que l'elecció és «*intellectum appetitivum, vel appetitum intellectivum* [c.2, n.5 (BK 1139b4)]», sembla deixar oberta la qüestió de si l'elecció és un acte de l'enteniment o bé de la voluntat. La conclusió de Joan de Sant Tomàs, fidel a la doctrina de l'Angèlic, és la següent: «l'elecció formalment i substancialment és un acte de la voluntat i solament pressupositivament i antecedentment pertany a l'enteniment, que ordena i dirigeix l'elecció, de tal manera que la voluntat participa d'aquella manera de dirigir a través de la qual procedeix l'enteniment, i que consisteix a subordinar una cosa a una altra [JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, I-II, Disp. VI, q.13, a.1]».

³⁸ *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.6.

³⁹ *Id.*, *Sententia libri Metaphysicae*, II, lect. 2, n.290.

⁴⁰ *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.7.

⁴¹ Cf. A.D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, vol. II. París: Félix Alcan, 1912, pàg. 266.

l'apetit es determina perquè «s'harmonitza amb la raó vertadera».⁴² Entre les dues facultats observem una causalitat recíproca, «una certa circularitat [*quaedam circulatio*]».

Allò que ens impedeix de caure, en aquest cas, en un cercle viciós, és que la voluntat posseeix una inclinació natural —que no suposa una deliberació ni una elecció precedent— vers el bé al qual s'ordena la vida personal de l'home:⁴³ «l'apetit és del fi i d'aquelles coses que són per al fi [és a dir, dels mitjans]; però el fi és determinat a l'home per naturalesa. Ara bé, aquelles coses que estan ordenades al fi no ens han vingut determinades per naturalesa, sinó que han d'investigar-se a través de la raó. Així, resulta evident que la rectitud de l'apetit respecte del fi és la mesura de la veritat [*mensura veritatis*] en la raó pràctica».⁴⁴

D'aquest passatge podem extreure'n tres conclusions: primera, l'elecció de la voluntat versa sobre els mitjans que s'ordenen a la consecució del fi, de manera que, en relació amb la felicitat, que és el fi últim, no pot haver-hi elecció; segona, la investigació de la raó sobre les coses que s'han de fer —la «deliberació» o «*consilium*»— s'ocupa de quins són els mitjans més adequats per atènyer el fi, quedant el fi mateix, que és el terme i el principi possibilitant de la investigació, exclòs d'aquesta; i tercera, en l'elecció, que és un acte de la voluntat, hi apareix quelcom de la raó —l'ordre descobert en la deliberació—, i en el «*consilium*», que és un acte de la raó, hi resplendeix quelcom de la voluntat —la inclinació d'aquesta al fi.⁴⁵

6. «Saber no's pot tal bé si no és sentit»

El fet que la voluntat es transparenti en la deliberació té una conseqüència, i és que el terme d'aquesta, la «sentència» o «judici», no consisteix únicament en un manifestar, per part de l'enteniment pràctic, allò que «s'ha de fer», sinó, al mateix temps, en un «sentir», per part de l'afecte, de manera vivencial, experimental, la veritat expressada en aquest judici. La funció legisladora de l'enteniment sobre les nostres accions s'explica gràcies a l'experiència d'una «connaturalitat» entre la veritat manifestada pel coneixement pràctic i el fi perseguit per la voluntat:⁴⁶ «totes aquelles coses vers les quals l'home sent una incli-

⁴² SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.8.

⁴³ «La voluntat procedeix d'un acte a un altre mitjançant la deliberació [*consultatione*] i el judici; tanmateix, és la mateixa voluntat qui mou l'enteniment a la formació del judici imperant, i aquest darrer moviment de la voluntat no pot ser realitzat per un altre judici imperant, car altrament ens veuríem abocats a un procés infinit; és necessari, doncs, que aquest moviment de la voluntat sigui per alguna aplicació o comunicació immediata de la voluntat i no mitjançant un judici precedent; en aquest cas, la voluntat mou l'enteniment a la formació del judici per la seva pròpia eficàcia [JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, I-II, Disp. V, q.8, a.6, n.23]».

⁴⁴ SANT TOMÀS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.8.

⁴⁵ Cf., *Id.*, *Summa Theologiae*, I-II, q.14, a.1, ad 1.

⁴⁶ «La inteligencia no puede formular la norma moral sin mirar a la voluntad con su movimiento natural hacia el bien, a la vez que éste, su objeto, con las consiguientes normas para determinar las relaciones de la voluntad con los apetitos o tendencias inferiores y del objeto de aquélla con los de éstas. Vale decir: que la inteligencia sólo al-

nació natural, la raó naturalment les aprehèn com a bones, i, per consegüent, com a obres que han de realitzar-se; i llurs contràries, com a obres dolentes i vitandes. Per tant, l'ordre de les inclinacions naturals és paral·lel a l'ordre dels preceptes de la llei natural»⁴⁷.

En diversos passatges, March posa de manifest aquesta dimensió del judici pràctic irreductible al coneixement conceptual —aquesta íntima experiència d'una connaturalitat entre la formulació del judici pràctic i el bé perseguit per l'apetit superior— sense la qual, a parer seu, aquest judici no resultaria complet:

Qui del mal fet no és adolorit
és senyal cert que en l'acte és ignorant.
A tot mal fet raó és contrastant
e mal, en si, fa contrast a delit.
Doncs, qui dolor no sent quan obra mal
no coneix ço qui el daria dolor,
d'on se veu clar aquella part ignor
que lo sentir tant com l'entendre val.⁴⁸

Qui no «sent» dolor pel mal fet, baldament conegui a la perfecció la ciència moral, posseeix un judici pràctic incomplet, car li manca aquella part «que lo sentir tant com l'entendre val»; això no obstant, aquesta part de tipus vivencial, per si sola, tampoc no pot constituir un judici pràctic acabat, perfecte: «Sentir lo mal no fa saber perfect, / mas una part per què el juí es compleix».⁴⁹ La necessitat d'integrar aquestes dues parts —el coneixement objectiu i el coneixement per connaturalitat— la trobem expressada en l'estrofa següent:

Saber no es pot tal bé si no és *sentit*
e no el *sent* hom si doncs sabut no és;
l'enteniment sap lo bé on és mes,
mas pel voler deu ésser elegit.
L'hom és mester que faça unió
de ses dos parts, la principal seguint,
fahent tals fets que sia obeint
son apetit sensual a raó.⁵⁰

canza la formulació de la norma en un juicio no especulativo, sino práctico o *de connaturalidad* con la voluntad, apoyándose en la inclinación de ésta hacia su objeto formal. En la dirección de tal inclinación de la voluntad hacia su objeto formal que la especifica —por eso, por connaturalidad con ella—, la inteligencia descubre el verdadero objeto y bien de la voluntad, en cuya luz alcanza —según veremos en seguida— la norma para medir la bondad o maldad de los objetos frente a la voluntad [DERISI, N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Madrid: Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1951, pág. 394-395].

⁴⁷ SANT TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.2, in c.

⁴⁸ A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CXXI, v. 81-88.

⁴⁹ *Ibid.*, v. 73-74.

⁵⁰ A. MARCH, *Obra completa, op. cit.*, CVI, v. 201-8.

Si l'home pot «sentir-se» havent d'obrar d'una manera determinada, és perquè experimenta una concordança, una harmonia, una proporció, entre les «inclinacions naturals» de l'apetit superior i el bé expressat pel saber pràctic. Aquest «sentir» la conformitat entre un determinat operable i les inclinacions intrínseques de la voluntat no consisteix en un coneixement de tipus conceptual, sinó en un d'experimental o vivencial, en un «sentiment», entenent la paraula en sentit ampli, sense restringir-la a l'apetit sensible. Podem dir, per acabar, que la totalitat en la qual es compleix, segons Ausiàs March, el judici pràctic perfecte està integrada per les dues parts següents: el saber i el sentir, el coneixement objectiu i el coneixement per connaturalitat.⁵¹

Referències bibliogràfiques

Fonts primàries

- GAIETÀ (THOMAS DE VIO), *Commentaria in Summa Theologiae*, en: TOMÀS D'AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita* (vol. 4-12). Roma: Typographia Polyglotta, 1888.
- JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, Edició a càrrec dels monjos benedictins de Solesmes, 4 vol. Roma: Desclée, 1931-1953.
- A. MARCH, *Obra completa*. Edició a cura de Robert Archer. Barcelona: Barcanova, 1997.
- A. MARCH, *Obras del poeta valencià Ausiàs March*. Edició a cura de Francesch Fayos. Barcelona: Joan Roca i Bros, 1884.
- TOMÀS D'AQUINO, *Thomae de Aquino Opera Omnia*, Edició a cura d'Enrique Alarcón. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2000 i seg.: www.corpusthomicum.org.
- TOMÀS D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*. Roma: Typographia Polyglotta, 1882 i seg.

⁵¹ Seguint Joan de Sant Tomàs, podem explicar aquest «sentir», que és una part constitutiva del coneixement pràctic, com una «*redundantia*», com un sobreeixir, com un vessar-se a través del qual una potència intensament operant exerceix el seu influx sobre una altra i li genera un moviment: «així, per exemple, un gaudi intens de la voluntat redunda en un gaudi en l'apetit sensitiu. Ara bé, aquesta redundància no pot entendre's si no és per alguna eficiència; perquè no és com l'aigua que flueix [*effluens*] de la gerra, sinó com la flama que sobreix [*inundans flamma*] cremant altres coses; d'igual manera, la voluntat exultant efectivament redunda sobre l'apetit [sensitiu] inflamant-lo [JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, I-II, Disp. V, q.8, a.6, n.24]». Fins aquí queda ben clar de quina manera l'home «fa unió» de les seves dues parts desideratives, fent obeir «son apetit sensual a raó». No es tracta d'una freda imposició del deure sobre l'apetit inferior, sinó de fer-lo participar, per mitjà de la redundància, de l'exultació en la qual s'inflama la voluntat.

A banda d'aquesta redundància de l'apetit superior sobre l'inferior, n'existeix una altra «*mediante obiecto*», en la mesura que «el gaudi de la voluntat és representat a l'enteniment»; precisament en això consisteix aquest «sentir» del judici pràctic que «tant com l'entendre val», en una transparència del gaudi de la voluntat sobre l'operació de l'enteniment operatiu. Després, en un segon moment, quan resplendeix l'amor de la voluntat en l'objecte de l'enteniment, «els fantasmes són moguts a representar, d'acord amb llur modalitat corporal, l'objecte desitjat, i així "s'inflamen" mitjançant l'objecte proposat, que té el seu origen en l'amor de la voluntat [*ex voluntatis affectu*]». En l'àmbit del coneixement pràctic, la voluntat, a causa de les seves inclinacions naturals, esdevé condició constitutiva per a l'objecte de l'enteniment.

Fonts secundàries

- J. BOFILL, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia», dins: J. BOFILL, *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 1967.
- N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Madrid: Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1951.
- E. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Traducció a cura de Pablo E. Corona. Pamplona: Eunsa, 2007.
- A. PAGÈS, *Ausias March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux XIVe et XVe siècles*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1974.
- P. RAMÍREZ, «El problemàtic cant 128 d'Ausiàs March i la tradició manuscrita». *Estudis Universitaris Catalans* [Barcelona], vol. 24, 1980.
- A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, vol. II. París: Félix Alcan, 1912.
- J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català*. Barcelona: Foment de la Pietat Catalana, 1924.

Abel MIRÓ I COMAS
Universitat de Barcelona
abel.miro@ub.edu

Article rebut: 6 de setembre de 2019. Article aprovat: 3 de febrer de 2020